



Jl. Ar-Raniry No. 1 Komp. Pascasarjana
Uin Ar-Raniry Banda Aceh
Syiah Kuala 23111

✉ percetakan@ar-raniry.ac.id

📘 [ar-ranirypress](https://www.ar-ranirypress.com) 📷 [ar-ranirypress](https://www.ar-ranirypress.com)

ISBN 978-623-7410-46-1



PENETAPAN HUKUM BERDASARKAN
HADIS MUKHTALIF PERSPEKTIF IMAM SYAFI'I

PENETAPAN HUKUM

Berdasarkan

Hadis Mukhtalif

Perspektif Imam Syafi'i

Dr. M. Chalis Syamsuddin, M.Ag.

**PENETAPAN HUKUM
BERDASARKAN HADIS
MUKHTALIF PERSPEKTIF
IMAM SYAFI'I**

M. Chalis Syamsuddin

AR-RANIRY PRESS

**PENETAPAN HUKUM BERDASARKAN HADIS *MUKHTALIF*
PERSEPKTIF IMAM SYAFI'I**

Penulis : M. Chalis Syamsuddin

Editor : Tarmizi M. Jakfar

ISBN: 978-623-7410-46-1

Ukuran : 13.5 x 20.5 cm

Penerbit:

Ar-Raniry Press

Jl. Ar-Raniry No. 1 Komplek Pascasarjana UIN Ar-Raniry

Banda Aceh, 23117

Email.: arraniry.press@ar-raniry.ac.id

Ditributor Tunggal:

PT. NASKAH ACEH NUSANTARA

Jl.Lemreung, Desa Ie Masen, No.11, Spg. 7

Ulee Kareng-Banda Aceh, 23117

Telp./Fax.: 0651-7315103

Email. : nasapublisher@yahoo.com

www.naskahaceh.com

Cetakan pertama, Januari 2020

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin dari penerbit.

SAMBUTAN REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH

“Guruku”



Puji dan syukur kita panjatkan kepada Allah Swt. Shalawat beriring salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Besar Muhammad Saw, keluarganya, shahabat, ulama *mutaqaddimin* dan *mutaakhirin*. *Alhamdulillah*, UIN Ar-Raniry Banda Aceh kembali menunjukkan kebanggaan atas terbitnya kembali karya-karya akademik para dosen sebanyak 100 judul pada tahun 2020 melalui Penerbit Ar-Raniry Press. Saya mengapresiasi semua pihak yang telah bekerja secara ikhlas, cerdas dan cepat atas keberhasilan menyelesaikan program penerbitan 100 judul buku ini.

Kehadiran buku-buku dari berbagai disiplin ilmu ini memberikan beberapa arti penting. *Pertama*, memperkaya khazanah keilmuan masyarakat akademik, khususnya UIN Ar-Raniry dan umumnya masyarakat secara luas. *Kedua*, memperkaya referensi akademik yang diperlukan dalam proses pembelajaran perguruan tinggi, baik di tingkat lokal, nasional maupun internasional. *Ketiga*, memberikan motivasi bagi para dosen untuk lebih produktif dalam menulis dan mempublikasikan karya melalui penerbitan kampus. *Keempat*, membangun prestise kampus UIN Ar-Raniry sebagai lumbung referensi perbukuan perguruan tinggi di kancah nasional dan internasional.

Kehadiran 100 judul buku di atas merupakan langkah awal dari program yang saya kumandangkan di awal tahun 2020, yaitu “Guruku” [Gerakan Seribu Buku]. *Alhamdulillah*, tahapan pertama dari program tersebut telah dilaksanakan secara baik oleh tim Penerbit Ar-Raniry Press. Program ini diharapkan akan dilanjutkan secara berkesinambungan dari tahun ke tahun, sehingga tercapai target 1000 buku.

Penamaan program “Guruku” merupakan bentuk kecintaan pada guru dan ilmu pengetahuan. Guru adalah instrumen penting dalam mencetak generasi cerdas yang berwawasan islami dalam menjunjung tinggi nilai-nilai luhur kebangsaan. Maka, melalui program ini diharapkan para dosen UIN Ar-Raniry dapat berperan aktif untuk mempublikasikan karya tulis, sehingga kiprah mereka dapat seiring sejalan dengan program akselerasi kenaikan pangkat dan guru besar. Program ini diharapkan juga dapat

memberikan kontribusi pada peningkatan kualitas akademik insan akademik dan masyarakat Islam secara luas, baik di tingkat lokal, nasional, regional dan mancanegara.

Saya percaya bahwa semangat para penulis, penerbit dan para pihak yang terlibat dalam proses penerbitan inilah yang menjadi kunci kesuksesan penerbitan 100 buku tahun 2020. Atas dasar inilah, saya meyakini bahwa keberlanjutan penerbitan buku karya dosen ini akan berjalan di tahun-tahun berikutnya, sehingga secara tidak langsung akan menjadi nilai tambah (*added value*) bagi reputasi UIN Ar-Raniry dan semua sivitas akademiknya.

Darussalam, November 2020

Rektor UIN Ar-Raniry,

Prof. Dr. Warul Walidin AK., MA

KATA PENGANTAR

KEPALA PENERBIT AR-RANIRY PRESS

Dengan rahmat Allah SWT, akhirnya pelaksanaan program Penerbitan 100 Buku Dosen UIN Ar-Raniry tahun 2020 telah selesai dilaksanakan. Kegiatan menerbitkan buku karya dosen di lingkungan UIN Ar-Raniry, sesungguhnya telah sejak lama dilaksanakan oleh Penerbit Ar-Raniry Press, meskipun dalam jumlah yang terbatas. Dalam rangka meningkatkan publikasi akademik dan desiminasi pengetahuan, maka pada tahun 2020, Rektor UIN Ar-Raniry mencanangkan program *Penerbitan 1000 Buku Karya Dosen* secara berkelanjutan setiap tahunnya dan program ini diberi tema “Guruku” [Gerakan Seribu Buku].

Program penerbitan buku ini mendapat respon positif dari dosen dan segenap sivitas akademika UIN Ar-Raniry. Melalui laporan ini, Penerbit Ar-Raniry sebagai pelaksana program melaporkan bahwa untuk tahun 2020, naskah buku yang dikirimkan penulis untuk diterbitkan oleh Penerbit Ar-Raniry Press sebanyak 100 judul. Semua naskah tersebut berasal dari dosen. Dengan waktu yang terbatas dan semangat yang kuat, penerbit dapat menyelesaikan proses penerbitan buku-buku tersebut. Mulai dari proses penerimaan naskah, penyuntingan, pra-cetak, sampai pencetakan akhir. Semua ini dilakukan sebagai bentuk tanggung jawab penerbit dalam

menyukkseskan program penerbitan 1000 buku dosen yang diharapkan dapat berjalan berkelanjutan di tahun-tahun berikutnya.

Keberhasilan awal dalam penerbitan 100 buku karya dosen tahun 2020 ini, tidak terlepas dari sumbangsih dan partisipasi semua pihak; penulis, editor, *layouter*, pendesain kulit buku, operator mesin cetak, staf finishing percetakan, dan lain-lain. Sebagai manusia biasa, pelaksana program menyadari bahwa masih terdapat kekurangan baik dari aspek kualitas tulisan, kesalahan dalam ketikan, kesalahan setting dan lainnya sehingga masukan untuk perbaikan dari semua pihak sangatlah diharapkan bagi kesinambungan program ini di tahun-tahun mendatang. *Wassalam.*

Banda Aceh, November 2020
Kepala Penerbit Ar-Raniry Press

MULIADI KURDI

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah segala puji kepada yang maha agung Allah swt atas segala limpahan rahmat dan kasih sayang-Nya sehingga penulis telah dapat menyelesaikan disertasi ini. Salawat beriring salam tercurahkan kepada junjungan Nabi besar Muhammad saw, yang menjadi rahmat bagi sekalian alam, yang dengan kedatangan beliau, telah mampu membawa perubahan dari alam kejahilan kepada alam yang berilmu pengetahuan

Disertasi ini adalah bahagian dari mata kuliah yang harus diselesaikan dan menjadi suatu kewajiban bagi setiap mahasiswa dalam menyelesaikan studinya pada jenjang pendidikan Doktor (S3).

Hal ini adalah pemikiran Imam Syafi'i, dalam menetapkan hukum berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif*. Sementara tujuan Karena penelitian ini adalah penelitian literer yang mengkaji pemikiran Imam Syafi'i dalam menetapkan hukum dengan hadis-hadis *mukhtalif*, maka penulis menggunakan literatur-literatur kepustakaan (library research). Sumber primer dalam penelitian ini adalah karya yang ditulis al-Syafi'i sendiri antara lain kitab *Ikhtilāf al-hadith*, *Al-Umm* dan *al-Risālat*. Sementara sumber sekundernya adalah antara lain *Fīḍu al-Qadīr* oleh Al-Manāwī, *Nayl al-Auṭār* oleh Al-Syaukānī, *Fiqh al-Islām wa Adillatuhu* oleh Wahbah Al-Zuhailiy, *Bulūgh al-Marām min Adillatil al-Aḥkām* oleh Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Imam Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif* oleh Edi Safri dan lain-lain.

Sesuai dengan rumusan masalah, yaitu; 1. Bagaimana sikap Imam Syafi'i terhadap hadis-hadis mukhtalif, 2. Bagaimana pula Imam Syafi'i menetapkan suatu hukum berdasarkan hadis-hadis mukhtalif, dan 3. Bagaimana implikasi pemikiran Imam Syafi'i terhadap hukum fiqh tersebut, maka jawaban/temuan penelitian tersebut adalah sebagai berikut:

1. Sikap Imam Syafi'i terhadap hadis-hadis mukhtalif adalah: Imam Syafi'i mempunyai sikap yang sangat bijak, berhati-hati dan toleran, yaitu ia mengupayakan semaksimal mungkin untuk memadukan setiap hadis yang dianggap *mukhtalif*. Imam Syafi'i tidak sekali-kali mempertentangkan hadis-hadis Nabi saw satu dengan yang lainnya selama mungkin ditemukan jalan (untuk dikompromikan) agar hadis-hadis tersebut dapat sama-sama diamalkan. Dia tidak menelantarkan yang satu lantaran yang lain karena punya kewajiban yang sama untuk mengamalkan masing-masingnya.
2. Penetapan suatu hukum oleh Imam Syafi'i berdasarkan hadis-hadis mukhtalif adalah ada perbedaan terhadap penetapan suatu hukum antara hadis-hadis yang *mukhtalif* dengan hadis-hadis yang tidak *mukhtalif*. Hadis-hadis yang *mukhtalif* mempunyai peluang besar terjadinya variasi pemahaman hukum sehingga dapat menimbulkan berbagai kemungkinan dalam memahaminya, atau dengan istilah lain adalah adanya kelonggaran hukum pada tataran pelaksanaannya ketika menggunakan hadis-hadis yang *mukhtalif*. Adanya kelonggaran hukum tersebut maka kedua-dua hadis itu terpakai tanpa harus meninggalkan salah satunya.

3. Adapun implikasi pemikiran Imam Syafi'i terhadap hukum fiqh adalah bahwa dari tiga kasus yang penulis angkat yaitu mandi hari jumat, melewati orang yang sedang salat dan menghadap atau membelakangi kiblat pada saat buang hajat adalah sangat berdampak positif bagi masyarakat. Hal ini terlihat dari perbedaan penetapan hukum yang tajam di kalangan para ulama, ada di kalangan ulama dalam penetapan hukumnya terasa sangat ekstrem dan memberatkan bagi umat. Sementara Imam Syafi'i lebih mendahului memilih pendekatan kompromistis, dinamis dan elastis sehingga kedua-dua hadis terpakai dan dapat diamalkan tanpa harus menanggalkan dan membuang salah satunya. Oleh karena itu dengan adanya kelonggaran hukum yang dilakukan Imam Syafi'i, tentunya sangat berarti bagi umat untuk melaksanakan dan menjalankan agamanya.

Adapun kesimpulan dari penelitian ini adalah dalam menghadapi hadis-hadis mukhtalif, Imam syafi'i mempunyai sikap yang sangat bijak, berhati-hati dan toleran, yaitu beliau mengupayakan semaksimal mungkin untuk memadukan setiap hadis yang dianggap mukhtalif. Imam Syafi'i tidak sekali-kali mempertentangkan hadis-hadis Nabi saw satu dengan yang lainnya selama mungkin ditemukan jalan (untuk dikompromikan) agar hadis-hadis tersebut dapat sama-sama diamalkan. Dia tidak menelantarkan yang satu lantaran yang lain karena punya kewajiban yang sama untuk mengamalkan masing-masingnya. Kemudian ada perbedaan terhadap penetapan suatu hukum antara hadis-hadis yang mukhtalif dengan hadis-hadis yang tidak mukhtalif. Hadis-hadis yang mukhtalif mempunyai peluang besar terjadinya variasi pemahaman hukum sehingga dapat menimbulkan berbagai kemungkinan dalam memahaminya, atau dengan istilah lain

adalah adanya kelonggaran hukum pada tataran pelaksanaannya ketika menggunakan hadis-hadis yang mukhtalif, itu pun selama hadis yang bertentangan itu tidak pada tataran antara halal dan haram atau antara amar dan nahi tetapi pada tataran *ikhtilāf al-mubāh*.

Penulis

Daftar Isi

KATA PENGANTAR.....	iii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Kajian Penelitian Terdahulu	12
C. Kerangka Teori.....	19
D. Metode Penelitian	26
E. Sistematika Penulisan	28
BAB II IMAM SYAFI'I SEBAGAI TOKOH HADIS	31
A. Biografi Kehidupan Imam Syafi'i	31
1. Waktu dan Tempat Kelahirannya	31
2. Pengembaraannya Mencari Ilmu	36
3. Guru dan Murid-Muridnya	47
4. Karya-karyanya	50
B. Imam Syafi'i sebagai Tokoh Pembela Hadis	55
C. Pandangan Ulama terhadap Ketokohan Imam Syafi'i dalam Bidang Hadis	67
BAB III TINJAUAN TEORITIS SEPUTAR <i>MUKHTALIF AL-</i> <i>ḤADĪTH</i>.....	89
A. Pengertian <i>Mukhtalif al-Ḥadīth</i>	89
B. Sebab-Sebab Timbulnya <i>Ikhtilāf al-Ḥadīth</i>	102
1. Faktor Internal.....	103
2. Faktor eksternal	111
3. Faktor Pemahaman Kaidah Usul	120
C. Sikap Ulama dalam Memahami Hadis-Hadis <i>Mukhtalif</i>	127
1. Kedudukan dan Karya yang Tersusun dalam Ilmu <i>Mukhtalif Ḥadīth</i>	128

2. Penyelesaian Hadis <i>Mukhtalif</i> menurut Para Ulama.....	133
D. Penyelesaian Hadis <i>Mukhtalif</i> menurut Imam Syafi'i.....	146
1. Penyelesaian dalam bentuk kompromi (<i>al-Jam'u wa al-Taufiq</i>).....	147
a. Penyelesaian dengan Pendekatan Kaidah Usul.....	147
b. Penyelesaian dengan Pendekatan Kontekstual.....	151
c. Penyelesaian dengan Pendekatan Korelatif...161	
2. Penyelesaian dalam Bentuk <i>al-Nasakh</i>	169
3. Penyelesaian dalam Bentuk <i>al-Tarjih</i>	174
BAB IV PEMIKIRAN IMAM SYAFI'I TENTANG MUKHTALIF HADIS	188
A. Sikap Imam Syafi'i dalam menghadapi Hadis-Hadis <i>Mukhtalif</i>	188
B. Penetapan Hukum Berdasarkan Hadis <i>Mukhtalif</i> menurut Imam Syafi'i	218
1. Penetapan Hukum tentang Mandi Jumat.....	219
2. Penetapan Hukum tentang Melewati Orang Salat	259
3. Penetapan Hukum tentang Buang Hajat menghadap dan membelakangi Kiblat.	278
C. Implikasi Pemikiran Imam Syafi'i terhadap Hukum Fiqh berdasarkan Hadis <i>Mukhtalif</i>	302
BAB V PENUTUP	319
A. Kesimpulan.....	319
B. Saran-saran.....	324
RIWAYAT HIDUP.....	341

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sumber hukum Islam yang disepakati setelah al-Qur'an adalah hadis.¹ Sebagai rujukan dan dasar utama, sudah barang tentu hadis harus dipastikan otentisitasnya². Hadis yang

¹Secara terminologis, hadis dirumuskan dalam pengertian yang berbeda-beda di antara para ulama. Perbedaan-perbedaan pandangan itu lebih disebabkan oleh terbatas dan luasnya obyek tinjauan masing-masing, yang tentu saja mengandung kecenderungan pada aliran ilmu yang di dalamnya. Ulama hadis mendefinisikan hadis sebagai "Segala sesuatu yang diberitakan dari Nabi saw baik berupa sabda, perbuatan, *taqrīr*, sifat-sifat maupun hal ihwal Nabi". Sedangkan menurut ahli Ushul fiqh, pengertian hadis ialah, "segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw selain al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan, maupun *taqrīr* Nabi yang bersangkutan paut dengan hukum syara". Sementara para fukaha, memberikan definisi hadis sebagai "Segala sesuatu yang ditetapkan Nabi saw yang tidak bersangkutan paut dengan masalah-masalah fardhu atau wajib". Lihat Muhammad Al-'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥaḍīṣ, ulūmuhu wa muṣṭalāṭuhu*, (Beirūt: Dār al-Fikr, Cet III, 1975), hlm. 19-20. Dalam disiplin ilmu hadis, hadis mempunyai makna luas dan makna yang terbatas. Dalam pengertian makna luas, hadis tidak hanya terbatas *khābar marfū'* kepada Rasul, tetapi juga meliputi *khābar mauqūf*, yaitu sesuatu yang disandarkan kepada sahabat dan *khābar maqṭū'* yaitu sesuatu yang disandarkan kepada tabi'in. Sementara dalam pengertian yang sempit, hadis adalah segala perkataan, perbuatan dan keadaan Rasul saw. Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus lengkap Ilmu Hadis*, Cet. III (Medan: Perdana Publishing, 2015), hlm. 61.

²Otentisitas secara bahasa adalah keaslian, sesuatu yang dapat dipercayai, diterima atau dapat diandalkan. Artinya ia dipandang dapat diandalkan karena sesuai dengan fakta, sebuah laporan yang benar-benar dipandang otentik. Lihat David B Gutralnik, *Webster's New World College Dictionary*, Cet. III (USA: Macmillan, 1996), hlm. 92. Dalam ilmu hadis, istilah otentisitas ini relevan dengan istilah *ṣaḥīḥ* dan sering dipakai untuk menunjukkan hadis sahih. Adapun definisi hadis sahih yang sering digunakan adalah hadis yang disandarkan kepada Nabi saw yang sanadnya bersambung,

merupakan segala hal yang dikaitkan dengan Nabi saw baik berupa ucapan, perbuatan, dan persetujuan (*taqrīr*) berfungsi sebagai penjelas al-Qur'an, karena banyak redaksi al-Qur'an yang bersifat umum dan global dijelaskan dan dirinci oleh Nabi saw.³ Tidak dapat dimungkiri, bahwa eksistensi hadis sepeninggal Nabi Muhammad saw berada pada suatu kondisi yang mulai tidak seimbang dibanding dengan eksistensi al-Qur'an.

Ada beberapa faktor yang menyebabkan hal tersebut. Pertama, cara periwayatan hadis yang selain berlangsung secara lafal juga berlangsung secara makna.⁴ Kedua, dalam

diriwayatkan oleh rawi-rawi yang adil dan *ḍābiṭ*, diterima oleh rawi-rawi yang adil, tidak ada kejanggalan dan tidak berillat. Lihat Agusni Yahya, *Otentisitas dan Pemahaman Hadis-Hadis Mukhtalif (Studi Pemikiran Ibn Taimiyyah 1263-1328)*, Disertasi (Program Pascasarjana-UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta, 2009), hlm. 11

³Fungsi hadis terhadap al-Qur'an, dapat dilihat dalam beragam bentuk, sifat serta fungsinya. Para ulama berbeda pendapat dalam menyebut fungsi hadis terhadap al-Qur'an. Imam Malik menyebut lima fungsi, yaitu: *bayān taqrīr*, *bayān tafsīr*, *bayān tafṣīl*, *bayān al-ba'ts*, dan *bayān al-tasyrī'*. Imam Syafi'i menyebut lima fungsi, yaitu: *bayān al-tafṣīl*, *bayān takhṣīs*, *bayān ta'yīn*, *bayān tasyrī'* dan *bayān al-nasakh*. Imam Ahmad menjelaskan empat macam fungsi, yaitu: *bayān ta'kīd*, *bayān tafsīr*, *bayān tasyrī'* dan *bayān takhṣīs*. Lihat Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1992), hlm. 58, Hasbi ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 176. Tetapi pada umumnya ada tiga fungsi hadis terhadap al-Qur'an, yaitu: *bayān ta'kīd*, *bayān tafsīr*, dan *bayān tasyrī'*. Dua yang pertama, tidak diperselisihkan, sedangkan yang terakhir terdapat perbedaan para ulama dalam menyikapinya.

⁴Periwayatan hadis dipermulaan masa sahabat terutama di masa Abu Bakar dan Umar masih terbatas sekali disampaikan kepada yang memerlukan saja, belum bersifat pelajaran. Dalam prakteknya cara sahabat meriwayatkan hadis ada dua yakni; 1) dengan lafal asli yaitu menurut lafal yang mereka terima dan mereka hafal dari Nabi saw, 2) Dengan maknanya saja, yaitu mereka meriwayatkan maknanya bukan dengan lafalnya karena

sejarah hadis telah muncul berbagai pemalsuan terhadap hadis.⁵ Ketiga, hadis merupakan sumber ajaran Islam yang dibukukan dalam rentang waktu jauh lebih lama daripada pembukuan al-Qur'an.⁶ Keempat, periwayatan hadis selain beragam metodenya, juga beragam tingkat validitas masing-masing metodenya. Faktor-faktor inilah yang kemudian membuka peluang untuk diadakan pengkajian dan penelitian hadis dalam banyak persoalan yang tidak jarang menimbulkan

tidak hafal lafal yang asli dari Nabi. Lihat Endang Soetari, *Ilmu hadis* (Bandung: Amal Bakti Press, 1997), hlm. 42-43.

⁵Yang dimaksud dengan pemalsuan hadis adalah seseorang membuat atau mengatakan sesuatu yang mereka namakan hadis padahal sebenarnya bukan yaitu mengatakan terhadap sesuatu yang tidak datang dari Nabi saw sebagai hadis. Kalau kita teliti kenyataan sejarah maka pemalsuan hadis paling tidak dipengaruhi oleh 5 hal, yaitu; 1) Pemalsuan hadis karena pengaruh atau untuk kepentingan politik; 2) Pemalsuan hadis bermotif zandaqah, bercorak mengaburkan agama; 3) Pemalsuan pengaruh perselisihan paham di kalangan ulama; 4) Pemalsuan hadis dengan tujuan membagikan kisah atau menarik perhatian untuk nasehat atau pelajaran; 5) Pemalsuan hadis terbawa oleh aliran yang berlebih-lebihan atau tasawuf yang menyimpang dari ajaran agama. Lihat Şubhi al-Şālih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis* (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2000), hlm 51-52.

⁶Begitu kuatnya kesadaran akan pentingnya hadis-hadis Nabi, para sahabat melakukan pemeliharaan terhadap hadis-hadis Nabi dengan berbagai cara. Para sarjana di bidang hadis mengungkapkan bahwa pemeliharaan hadis tidak hanya dilakukan dengan cara penghafalan, tetapi juga pencatatan-pencatatan secara pribadi (*kitābah*) dan pengamalan-pengamalan langsung dalam kehidupan sehari-hari. Dari aktivitas pemeliharaan hadis tersebut maka terdapat banyak sahifah-sahifah yang sudah masyhur dalam sejarah hadis yang ditulis oleh para sahabat. Muhammad Musthafa A'zami mencatat tak kurang dari 52 orang sahabat yang memiliki catatan-catatan hadis. Lihat M. M. A'zami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 132-200.

perdebatan, termasuk mengenai otentisitas dan keabsahan segala yang diucapkan oleh Nabi saw.⁷

Pada perkembangannya, dalam ranah kajian hadis ulama menemukan beberapa petunjuk hadis Nabi saw yang tampak saling bertentangan (*ikhtilāf*) antara satu dengan yang lainnya, sehingga menyulitkan dalam menjadikannya sebagai *hujjah* atau dalil hukum. Akhirnya ulama merumuskan ide penyelesaian hadis-hadis yang tampak saling *ta'āruḍ*⁸, mulai dari *al-jam'u wa al-taufīq*, *al-tarjīh*, kemudian *al-naskh* dan terakhir *al-waqf*, sehingga ada jalan keluar yang membuahkan keyakinan bahwa tidak ada pertentangan antara petunjuk hadis Nabi saw yang satu dengan yang lain.

⁷Erfan Soebahar, Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah: Kritik Mustafa al-Sibai terhadap Pemikiran Ahmad Amin mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam, (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 5.

⁸Kata *ta'āruḍ* secara etimologis merupakan kata yang dibentuk dari *fi'il madhi* (عرض), yang artinya menghalangi, mencegah atau membandingi. Artinya, menurut penjelasan para ahli bahasa, kata *ta'āruḍ* berarti saling mencegah, menentang atau menghalangi. Sedangkan menurut istilah banyak para ahli telah mendefinisikan makna *ta'āruḍ* tersebut, di antaranya adalah Imam Syaukani, dia memberikan definisi *ta'āruḍ* sebagai suatu dalil yang menentukan hukum tertentu terhadap suatu persoalan, sedangkan dalil lain menentukan hukum yang berbeda dengan dalil ini. Rahmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh untuk UIN, STAIN dan PTAIS*, (Bandung: Pustaka Setia, 1998), hlm. 225. Para ulama usul fikih, baik itu golongan *mutaakhirin* (ulama usul fikih yang mengikuti Imam Syafi'i) ataupun ulama Hanafiah sepakat bahwa hakikat dari *ta'āruḍ* dalam syariat Islam yang di dalamnya merupakan kumpulan dalil-dalil hukum mustahil terjadi, baik itu kontradiksi antar dalil *qa'f'i* maupun *ẓanni*. Adapun *ta'āruḍ* yang terjadi dewasa ini hanyalah *ta'āruḍ ẓāhiri* (kontradiksi sekilas saja), yang seperti ini dikarena perbedaan metode ulama dalam memahami dalil-dalil suatu hukum. Selain itu juga ditambah dengan keterbatasan akal manusia dalam memahami dalil-dalil *qa'f'i* maupun *ẓanni*.

Dalam kajian hadis, ada beberapa teks sunnah yang secara lahir tampak bertentangan. Hal ini dapat terjadi pada hadis yang validitasnya tidak dapat diragukan lagi, misalnya, dua hadis yang berkualitas *ṣaḥīḥ*⁹ dan *ḥasan*¹⁰, atau yang disebut dengan hadis *maqbūl*¹¹. Berbeda jika salah satu dalil itu ada yang lemah (*ḍa'if*) baik dari segi sanad (perawi) atau matan (teksnya), maka hal itu tidak perlu diselesaikan, hanya ditinggalkan hadis yang sifatnya lemah.

Telah disepakati bahwa hadis yang dapat dijadikan sebagai hujjah adalah hadis yang termasuk kategori *maqbūl*. Namun hadis *maqbūl* tidak dapat diterima begitu saja karena pada hadis *maqbūl* terdapat persoalan-persoalan yang meragukan untuk dijadikan sebagai hujjah dalam menyelesaikan masalah. Persoalannya adalah terdapatnya pada hadis *maqbūl* riwayat-riwayat yang antara satu dengan

⁹Hadis sahih ialah hadis yang memenuhi lima persyaratan yaitu, sanadnya bersambung, periwayatnya adil, periwayatnya zabīṭ, tidak mengandung kejanggalan (*syāz*) dan tidak mengandung cacat (*'ilat*). Lihat Ibn al-Ṣallāh, *'Ulūm al-Ḥadīth* (Madīnah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1981), hlm. 10, lihat juga Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis, Rekonstruksi Fiqh al-Hadis*, Cet. I, (Banda Aceh: Citra Karya, 2002), hlm. 29.

¹⁰Sedangkan hadis *ḥasan* ialah hadis yang kualitasnya sedikit di bawah hadis sahih, perbedaannya adalah hanya dari segi persyaratan zabīṭ, hadis sahih periwayatnya harus sempurna zabīṭ sedangkan hadis *ḥasan* zabīṭnya kurang sempurna. Lihat 'Ajjāj al Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhu ...*, hlm. 332. Lihat juga Muḥammad Adīb Ṣālih, *Lamḥat fi al-Uṣūl al-Ḥadīth*, Cet III, (Beirūt: al-Maktabah al-Islamiyyah, 1399), hlm. 163.

¹¹Dilihat dari segi kedudukannya sebagai *hujjah*, secara garis besar hadis-hadis Rasulullah saw diklasifikasikan menjadi dua bagian; pertama, hadis *maqbūl*, yaitu hadis-hadis yang memenuhi persyaratan untuk diterima dan dijadikan *hujjah* dalam hal ini adalah hadis sahih dan *ḥasan*, kedua, hadis *mardūd* yaitu hadis-hadis yang tidak memenuhi persyaratan untuk diterima dan dijadikan sebagai *hujjah* dalam hal ini hadis *ḍa'if* dan *mauḍu'* karena itu harus ditolak. Lihat 'Ajjāj al Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhu ...*, hlm. 302.

yang lainnya tampak saling bertentangan, artinya menyangkut masalah yang dihadapi tersebut di satu pihak ditemukan hadis dengan ketentuan hukum yang membolehkan atau bahkan memerintahkan, sedangkan di pihak lain ditemukan pula hadis dengan ketentuan hukum yang melarang. Adanya hadis-hadis *mukhtalif* (bertentangan) menyangkut suatu masalah tertentu, secara praktis dapat menimbulkan kebingungan dalam mengambil kepastian hukum yang manakah di antaranya harus diikuti dan diamalkan apabila cara-cara penyelesaian dari pertentangan-pertentangan yang tampak di antara hadis-hadis tersebut tidak diketahui dengan baik.

Sebagai contoh, hadis yang mengandung perbedaan makna dan ketidaksejajaran antara satu dan lainnya yang kemudian bisa menimbulkan kandungan hukum yang berbeda, misalnya masalah berwuduk, Ibn ‘Abbās mengatakan Nabi saw berwuduk dengan satu-satu kali, Abdullāh bin Zaid mengatakan Nabi saw berwuduk dua-dua kali, sementara ‘Uthmān bin ‘Affān mengatakan Nabi saw berwuduk dengan tiga-tiga kali¹². Hadis –hadis yang memiliki permasalahan seperti inilah yang disebut dengan hadis *mukhtalif*¹³.

Oleh karenanya dalam menyikapi adanya hadis-hadis mukhtalif tersebut, Imam Syafi’i mengatakan tidak ada pertentangan yang sesungguhnya di antara hadis-hadis

¹²Al-Syāfi’i, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Cet I, (Beirūt Libanon: Muassasah Al-Kutub Al-Thaqāfiyyah, 1985), hlm 67-68. Lihat juga Muḥammad Ibn ‘Alī Muḥammad al-Syaukānī, *Nayl al-Auṭār Syarḥ Muntaqā al-Akḥbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* (Beirūt: Dār al-Fikr, Cet I, 1982), hlm. 213-215.

¹³Hadis *mukhtalif* adalah dua buah hadis (atau lebih) yang saling bertentangan pada makna lahiriahnya, kemudian keduanya dikompromikan atau *ditarjīh* salah satunya. Lihat Muhammad Ṭahir al-Jawābiy, *Juhūd al-Muḥaddithīn fi Naqdi Matn al-Ḥadīth al-Nabawī*, (Beirūt: Mu’assasah al-Karīm, t.t), hlm. 368.

tersebut melainkan ada jalan keluar penyelesaiannya. Menurut Imam Syafi'i, *ikhtilaf* yang terjadi antar hadis hanyalah ikhtilaf *ẓāhiri* bukan ikhtilaf *ḥaqīqī*, pertentangan-pertentangan yang tampak hanyalah pertentangan zahirnya saja bukan dalam arti yang sebenarnya.¹⁴ Perbandingan dua atau lebih hadis seringkali memunculkan pemahaman yang berbeda. Perbedaan riwayat, berikut pengamalannya menjadikan pertentangan antar hadis tidak terelakkan.

Di antara faktor penyebab timbulnya penilaian hadis saling bertentangan antara satu dengan lainnya adalah karena ketidaktahuan *asbāb al-wurūdnya*.¹⁵ Artinya ketidaktahuan mengapa suatu hadis itu muncul menyebabkan kesalahan dan kekeliruan dalam memahami suatu hadis, konsekuensi dari kesalahan dan kekeliruan tersebut akhirnya bisa berakibat pada penetapan suatu hukum yang berbeda antara satu dengan lainnya. Karenanya hadis mesti dijadikan landasan dan

¹⁴Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, Jilid VIII, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 559. (selanjutnya disebut al-Syāfi'ī).

¹⁵Kata *asbāb* adalah jama' dari *sabab*. Menurut ahli bahasa diartikan dengan *al-ḥabl*, tali, saluran. Sedangkan menurut istilah adalah segala sesuatu yang menyampaikan pada tujuan. Lihat al-Thaḥānawiy, *Kasyf iṣṭilāḥ al-funūn*, jilid III, (Qāhirah: al-Ḥaiāh al-'Ammah li al-Kutūb, tt), hlm. 127. Sementara kata *al-wurūd* berarti sampai, muncul dan mengalir, seperti kata *al-Mā al-lazī yūrādu*, air yang memancar, atau air yang mengalir. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, juz IV, Mīsr: Dār al-Miṣriyyah, tt), hlm. 471. Dalam pengertian yang lebih luas, al-Suyūṭī merumuskan makna *asbāb al-wurūd* dengan sesuatu yang membatasi arti suatu hadis, baik berkaitan dengan arti umum atau khusus, mutlak atau *muqayyad*, dinasakahkan atau seterusnya, lihat al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, yang menjadi catatan pinggir dalam tafsir Abū Ṭahir, *Tanwīr al-Miqyās min Tafsīr Ibn 'Abbās* (Beirūt: Dār al-Fikr, tt), hlm. 5. Berdasarkan makna di atas, maka ilmu *asbāb al-wurūd* adalah ilmu yang membahas tentang latar belakang munculnya perkataan, perbuatan, pengakuan Nabi atau segala sesuatu yang disandarkan kepadanya.

rujukan serta diberikan perhatian yang sepantasnya untuk digali hukum-hukum yang terkandung di dalamnya.

Terkait dengan penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif*, para ulama berbeda-beda pendapat. Jumhur ulama yang dalam hal ini disponsori oleh Imam Syafi'i menyelesaikan dengan terlebih dahulu melakukan *al-jam'u wa al-taufiq*, bila langkah ini tidak bisa maka dilakukan dengan cara *al-naskh*, bila dengan cara ini juga tidak bisa maka ditempuh dengan cara *al-tarjih*. Kalangan Hanafi menempatkan urutan metodenya adalah dengan cara *nasakh, tarjih, al-jam'u wa al-taufiq dan tathāquṭ al-dalīlain*¹⁶, sementara Yusuf Qarḍāwī meskipun secara formal ia bermazhab Hanafi namun dalam mengurutkan metode penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* mengikuti metode al-Syafi'i, yaitu dengan cara *al-jam'u wa al-taufiq, naskh dan tarjih*.

Berikut penulis paparkan satu kasus dari hadis-hadis *mukhtalif*, yang bisa memunculkan beragam pemahaman para ulama dalam menetapkan status hukum, yaitu tentang hukum mandi jumat.

Rasulullah saw bersabda:

حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن صفوان بن سليم
عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن الرسول

¹⁶Rahmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh....*, hlm. 225

صلى الله عليه وسلم قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم
(رواه البخارى)¹⁷

Artinya:dari Abī Sa’īd al-Khudrī ra bahwa Rasulullah saw bersabda: *mandi pada hari jumat hukumnya wajib bagi setiap yang sudah berusia baligh. (HR. al-Bukhārī).*

Di hadis lain Rasulullah saw bersabda:

عن همام عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال: قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فهو
أفضل (رواه البيهقي)¹⁸

Artinya: ...dari Samurah ra berkata, Rasulullah saw
bersabda: barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka
itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama.
(HR. al-Baihaqī).

Kedua hadis di atas terlihat saling bertentangan, hadis pertama menjelaskan bahwa wajib mandi jumat bagi yang sudah baligh, sementara di hadis kedua menyebutkan mandi jumat adalah lebih utama. Pertentangan antara dua buah hadis

¹⁷Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, hadis: 839, (Beirūt: Dār Ibn Kathīr, 1987), hlm. 300. (selanjutnya disebut Imam Bukhārī)

¹⁸Aḥmad bin Ḥusain bin ‘Alī bin Mūsā Abū Bakar al-Baihaqī, *Sunan al-Baihaqī Kubrā*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, hadis: 1311, (Mekkah: Dār al-Baz, 1994), hlm. 295. (selanjutnya disebut Imam Baihaqī)

ini menyebabkan kepada berbedanya pengambilan hukum di kalangan ulama

Para fuqaha sepakat bahwa mandi jum'at dituntut secara syara' mengingat kepada hadis Rasul:

عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل (رواه البخاري)¹⁹

Artinya: Dari Nāfi' dari Ibn 'Umar ra, Rasulullah saw bersabda: *"Apabila salah seorang di antara kalian mendatangi salat jumat, maka hendaklah ia mandi (HR. AL-Bukhārī)"*

Namun para ulama berbeda pendapat mengenai hukumnya. Diantara mereka ada yang mengatakan wajib dan sebahagian lagi mengatakan tidak wajib.

Di antara ulama yang mengatakan wajib mandi jumat adalah seperti Muḥammad al-'Uthaimīn menurutnya mandi pergi ke jumat hukumnya wajib, berdosa bila meninggalkannya. Namun salat jumat tetap sah walau seseorang tidak mandi, karena mandi ini tidak sama dengan mandi janabah. 'Abdullāh bin Ṣālīḥ al-Fauzan, baginya pendapat yang mengatakan wajibnya mandi jumat adalah pendapat yang kuat, yang meremehkannya, berarti telah meremehkan kewajibannya. Ibn Ḥazm menurutnya mandi jumat wajib bagi setiap muslim, tidak boleh mengatakan

¹⁹ Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*..., Juz. 1, hadis: 837, hlm. 299.

bahwa hadis Rasul itu telah *mansūkh* atau hukum mandi itu sunat kecuali ada nas yang jelas.²⁰

Adapun ulama yang tidak mewajibkannya adalah seperti Ibn Rajab, baginya orang yang hendak melaksanakan jumat, dengan berwuduk saja sudah cukup, orang yang tidak mandi, tidak akan berdosa dan tidak pula maksiat. Menurut Imam Nawāwī, mandi jumat adalah sunnah dan bukanlah wajib yang menyebabkan seseorang jika meninggalkannya menjadi berdosa. Ibn Qutaibah, mandi pada hari jumat adalah penekanan kepada kaum muslimin seperti mandi pada dua hari 'īd ('īd al-fitrī dan 'īd al-aḍḥā), sebagai bentuk keutamaan dan pilihan bukan wajib.²¹

Demikian sikap para ulama dalam memahami hadis-hadis *mukhtalif* yang cenderung memberikan pemahaman yang berbeda antara satu dengan yang lain, yang masing-masing mempunyai argumen dan alasannya sesuai dengan qauliyah dan *fi'liyahnya* Rasul. Demikian juga dengan Imam Syafi'i, di mana dia juga berbeda cara pandanginya dengan ulama lainnya -termasuk Imam Hanafi- dalam mengamalkan hadis-hadis *mukhtalif*, dengan menyikapi perbedaan dan menghindari pertentangan dalam memahami dan menetapkan sebuah hukum.

Imam Syafi'i mengatakan "jangan sekali-kali mempertentangkan hadis-hadis Rasulullah saw satu dengan

²⁰ Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī, *al-Muḥalla bi al-Athar*, Juz. 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), hlm. 262 (selanjutnya disebut Ibn Ḥazm).

²¹ 'Abdullāh bin Muslim bin Qutaibah Abū Muḥammad al-Dainūrī, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, Taḥqīq: Muḥammad Zuhri al-Najjār, (Beirut: Dār al-Jail, 1972 M/1393 H), hlm. 199-200. (selanjutnya disebut Ibn Qutaibah)

lainnya selama masih bisa ditemukan jalan pengkompromiannya, sehingga hadis-hadis tersebut dapat sama-sama diamalkan, jangan telantarkan yang satu lantaran yang lain, karena kita punya kewajiban yang sama untuk mengamalkan masing-masingnya. Oleh karena itu jangan jadikan hadis-hadis tersebut sebagai sesuatu yang bertentangan kecuali apabila tidak mungkin dapat diamalkan dan terpaksa harus meninggalkan salah satunya”²²

Masih banyak lagi kasus-kasus yang lain yang kerap terjadinya perbedaan di kalangan para ulama fikih dalam memahami suatu masalah terlebih lagi bila hadis-hadis tersebut bersifat hadis-hadis *mukhtalif*. Oleh karenanya penulis mencoba untuk meneliti lebih lanjut akan kontribusi pemikiran Imam Syafi'i dalam menetapkan suatu hukum yang penulis rangkum dalam sebuah judul penelitian disertai “*Penetapan Hukum berdasarkan Hadis Mukhtalif Perspektif Imam Syafi'i*” Penulisan ini menerangkan tiga pokok bahasan di dalamnya, yaitu bagaimana sikap Imam Syafi'i terhadap hadis-hadis *mukhtalif*, bagaimana penetapan hukum berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif* menurut Imam Syafi'i dan bagaimana implikasi pemikiran Imam Syafi'i terhadap hukum fiqh

B. Kajian Penelitian Terdahulu

Perhatian terhadap hadis Nabi saw, baik dari segi penelitian kesahihannya, mempelajari kandungan maknanya, membelanya dari hujatan, mengamalkan kandungannya, dan

²² Al-Syāfi'ī, *Al-Umm...*, hlm. 664

menebarkannya kepada khalayak manusia adalah hal yang utama dan paling mendasar bagi setiap kaum muslimin.

Beberapa catatan penting dan penelitian-penelitian hadis telah dilakukan oleh beberapa peneliti yang menyangkut permasalahan hadis terutama masalah *mukhtalif* hadis. Kitab *Ikhtilâf al-Ḥadīth*²³ karya Imam Syafi'i menjadi acuan dasar penelitian ini tentang masalah *mukhtalif* hadis. Adapun referensi atau penelitian-penelitian hadis yang berkaitan dengan *Ikhtilâf al-Ḥadīth* yang telah dilakukan oleh para peneliti, di antaranya:

1. *Pemaknaan Hadis-Hadis Mukhtalif menurut Al-Syafi'i: Tinjauan Sosiologi Pengetahuan*.²⁴

Penelitian ini didasari oleh upaya meluruskan anggapan-anggapan yang salah terhadap Imam Syafi'i. Menurutny, kepentingan utama Imam Syafi'i dalam pemaknaan hadis-hadis *mukhtalif* dengan merumuskan metode ilmu *mukhtalif* hadis adalah untuk mempertahankan eksistensi hadis terutama hadis *ahad* sebagai sumber hukum Islam. Sekaligus

²³ Kitab *Ikhtilâf al-Ḥadīth* karya Imam Syafi'i merupakan buku yang pertama kali membahas tentang ilmu kontradiksi hadis yang mencakup penjelasan serta bentuk penggabungan di antara beberapa hadis yang kontradiktif secara zahir. Dia memulai buku ini dengan mukaddimah yang panjang serta penjelasan tentang kehujjahan sunnah dan kedudukannya dari al-Qur'an. Dia juga menyebutkan tentang kehujjahan khabar ahad serta wajibnya beramal dengan khabar ahad jika tidak bertentangan dengan al-Qur'an, serta pemaparan tentang pembagian sunnah kepada 'am dan khas, mutawatir dan ahad dan juga *nāsikh mansūkh* di dalam al-Qur'an dan Sunnah. Kemudian dia menutup mukaddimahya dengan penjelasan singkat tentang metode ia dalam penggabungan hadis-hadis yang kontradiktif. (Hasil telaahan penulis terhadap kitab *Ikhtilâf al-Ḥadīth*).

²⁴Disertasi Muhammad Irfan Helmy, Program Pascasarjana-UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta, 2014.

mengkonter para penghujat hadis agar eksistensi hadis sebagai hujjah dapat dipertahankan sepanjang masa.

Di samping itu, perumusan ilmu *mukhtalif* hadis, untuk menegaskan kebebasan dalam berijtihad dan menolak taqlid, membebaskan ulama dan intelektual dari intervensi kekuasaan, merumuskan sintesis dari pertentangan antar aliran pemikiran dalam memahami teks-teks keagamaan, dan mensistematisasi metodologi ilmu-ilmu keislaman terutama ilmu-ilmu hadis.

2. *Otentisitas dan Pemahaman Hadis-Hadis Mukhtalif (Studi Pemikiran Ibn Taimiyah, 1263-1328M)*²⁵

Kajian mengenai pemikiran Ibn Taimiyah terkait dengan otentisitas dan pemahaman hadis-hadis *mukhtalif*, Ibn Taimiyah menjelaskan hadis-hadis yang tampak bertentangan dapat menjadi penjelas, *pentaqyīd*, *pentakhṣīs* dan *penāṣikh*. Jika ada hadis-hadis Nabi yang bertentangan dengan akal, maka hampir dapat dipastikan ada kekeliruan pada hadis yang dimaksud (tidak otentik) atau pada akal (akal belum mampu menjangkaunya), karena Rasul saw tidak pernah mengajarkan umatnya sesuatu yang tidak masuk akal. Hadis-hadis yang telah diyakini memiliki keyakinan ilmu (*yufīd al-Ilm*) dan kebenaran (*yujīb al-Ṣidq*) baik dari banyaknya *syawāhid* yang saling menguatkan telah diamalkan oleh umat Islam maupun hasil ijmak oleh

²⁵Disertasi Agusni Yahya, Program Pascasarjana-UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta, 2009.

kalangan ahli ilmu agama, sehingga menjadi hujjah dan pemahaman bagi kaum muslimin

Dalam menyelesaikan hadis-hadis *mukhtalif*, Ibn Taimiyyah menggunakan metode *al-jam'u*, *al-tarjīh*, dan *al-nasakh*. Ia sangat mengutamakan penggunaan metode *al-jam'u* dan seringkali juga menggunakan metode *al-tarjīh* dan *al-jam'u* secara bersamaan. Penggunaan keduanya secara sekaligus dimaksudkan agar hadis-hadis Nabi berkategori maqbul dapat teramalkan tanpa membedakan (yang *rājih* dan *marjūh*). Pemikiran *fiqh al-ḥadīth* Ibn Taimiyyah dalam pengamalan hadis-hadis *mukhtalif* dan *tanawwu' al-'lḥādah* dipandang cukup moderat, toleran, dan realistis. Dari segi sanad, setiap hadis berkualifikasi maqbul patut dan berhak diamalkannya. Dari segi matan, dapat dipandang *afḍal* dan *maḍḍul*nya hadis pada sudut pengutamaan substansi kandungan teksnya, situasi dan kondisi psikologis pengamalnya (menentramkan jiwanya), pertimbangan maslahat yang nyata (seperti menjaga ukhuwah islamiah), dan pengamalannya secara totalitas. Pola pemahaman hadis seperti ini penting diaplikasikan di tengah kehidupan umat Islam agar dapat memperluas cakrawala pemahaman terhadap sunnah Nabi dan dapat mengurangi sikap fanatisme dalam beribadat. Dengan demikian, umat Islam dapat saling menghormati dan menjaga ukhuwah islamiah.

3. *Al-Imam Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis mukhtalif*²⁶

Dalam Penelitian ini disebutkan bahwa menurut Imam Syafi'i dalam kaitannya dengan penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* tidak satupun di antara hadis-hadis yang dinilai oleh sebagian orang sebagai hadis-hadis *mukhtalif* benar-benar mengandung makna saling bertentangan karena ada jalan keluar penyelesaiannya. Atas dasar pandangan inilah Imam Syafi'i menyusun teorinya tentang cara-cara penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* tersebut dengan langkah-langkah: pertama, hendaklah pertentangan yang tampak di antara hadis-hadis *mukhtalif* tersebut dicari penyelesaiannya dengan cara mengkompromikan satu dengan lainnya, sehingga kandungan makna masing-masingnya atau maksud sebenarnya yang dituju oleh hadis-hadis tersebut dapat ditemukan titik terangnya.

Kedua, apabila tidak bisa dikompromikan sebagaimana tersebut di atas, maka langkah selanjutnya adalah dengan cara *nasakh*, yaitu dengan mengkaji apakah hadis-hadis tersebut terkait sebagai *nāsikh* dan *mansūkh* atau tidak, apabila ditemukan keterangan atau bukti yang menunjukkan bahwa satu dengan lainnya terkait dengan *nāsikh* dan *mansūkh*, maka hadis-hadis tersebut haruslah dipahami sesuai dengan ketentuan *nasakh* yaitu mengamalkan yang *nāsikh* dan meninggalkan yang *mansūkh*. Ketiga,

²⁶ Disertasi Edi Safri, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.

apabila tidak ditemukan bukti yang menunjukkan keterkaitan satu dengan lainnya sebagai *nāṣikh* dan *mansūkh*, maka langkah penyelesaian berikutnya adalah dengan cara *tarjīh*, yaitu dengan cara mengkaji dan memperbandingkan hadis-hadis yang nampak bertentangan tersebut manakah di antaranya yang lebih kuat atau yang lebih menunjukkan bahwa salah satunya lebih kuat dari yang lain. Sesuai dengan ketentuan *tarjīh*, maka yang lebih kuatlah yang harus dipegang dan diamalkan, sedangkan yang lemah ditinggalkan.

Adapun yang menjadi perbedaan kajian yang dilakukan Edi Safri dengan kajian penulis adalah kalau Edi Safri lebih menitikberatkan pada tataran teoritis bagaimana seorang al-Syafi'i menyelesaikan hadis-hadis yang kontradiktif (*mukhtalif*). Maka terlihat jelas dalam karya Edi Safri secara panjang lebar mengungkapkan cara-cara penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* yang dilakukan al-Syafi'i, yaitu dengan tiga cara:

- a. Penyelesaian dalam bentuk kompromi (*al-jam'u wa al-taufīq*). Penyelesaian dalam bentuk kompromi ini bisa dilakukan dengan cara: penyelesaian berdasarkan pemahaman dengan pendekatan kaidah ushul, penyelesaian berdasarkan pemahaman kontekstual, dan penyelesaian berdasarkan pemahaman korelatif dan penyelesaian dengan cara takwil.
- b. Penyelesaian dalam bentuk *al-naskh*,
- c. dan penyelesaian dalam bentuk *al-tarjīh*

Sementara dalam kajian penulis, penulis lebih mengambil tempat dalam bentuk aplikatif, artinya penulis mencoba langsung menerapkan beberapa contoh bentuk-bentuk hadis *mukhtalif* dan bagaimana nantinya seorang Imam Syafi'i mencoba mengistimbatkan hukum dari bentuk-bentuk hadis *mukhtalif* tersebut. Dengan perkataan lain penulis ingin mengkaji apakah perbedaan dalam mengistinbatkan hukum ini lebih disebabkan perbedaan dalam mensikapi hadis-hadis *mukhtalif* atau bukan karena hadis-hadis *mukhtalif*.

4. *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis: Rekonstruksi Fiqh al-Hadis*²⁷

Dari sejumlah definisi yang dikemukakan para ulama, Daniel Djuned mengambil intisari dari pemaknaan *mukhtalif* hadis yaitu:

- a. Pertentangan yang terjadi pada hadis-hadis *mukhtalif* hanya bersifat lahir, bukan hakiki. Daniel berasumsi bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan yang hakiki pada hadis-hadis yang sumbernya sama, yaitu Rasulullah saw.
- b. Secara metodologis, Daniel Djuned mengatakan bahwa semua ulama berpandangan bahwa penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* pada langkah pertama dilakukan dengan *al-jam'u wa al-taufiq*. Bahkan dia mengutip penjelasan Ibn Hajar yang menegaskan bahwa “hadis maqbul jika tidak ada hadis lain yang bertentangan dengannya disebut *al-muḥkam*. Tetapi jika ada hadis setara (*maqbul*) lain yang bertentangan dengannya, jika dapat dikompromikan

²⁷ Buku karya Daniel Djuned, Banda Aceh: Citra karya, 2002

secara wajar maka hadis itu dipandang sebagai hadis *mukhtalif*. Jika tidak dapat dikompromikan dan ada data sejarah yang menentukan hadis yang terakhir datang, maka yang datang terakhir ini dipandang *Maḥmūd (nāsikh)* dan yang lainnya dipandang *mansūkh*. Jika langkah ini tidak dapat dilakukan (karena tidak ada data sejarah yang dapat dipertanggungjawabkan) maka jalan selanjutnya adalah dengan cara *tarjīḥ*. Jika inipun tidak dapat dilakukan maka hadis-hadis yang bertentangan tersebut ditawaqqufkan.²⁸

Adapun perbedaan kajian Daniel Djuned dengan penelitian penulis juga tidak terlalu jauh berbeda dengan perbedaan yang penulis kembangkan dengan hasil penelitian Edi Safri. Kedua-dua penulis tersebut cenderung membicarakan metode penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* dengan cara bertahap seperti yang telah ditulis di atas (dengan cara *al-jam' u wa al-taufiq, nasakh dan tarjīḥ*) dengan menyisipkan beberapa contoh hadis sebagai pendukung terhadap terma dari masing-masing bentuk penyelesaian. Sementara penulis mencoba untuk melihat implikasi pemikiran Imam Syafi'i terhadap penetapan hukum fiqh dengan menggunakan hadis-hadis *mukhtalif*.

C. Kerangka Teori

Kerangka teori digunakan untuk memberikan gambaran atau batasan-batasan tentang teori-teori yang

²⁸ Daniel Djuned, *Paradigma Baru...*, hlm. 76.

dipakai sebagai landasan penelitian yang akan dilakukan.²⁹ Ia diperlukan sebagai pegangan-pegangan pokok secara umum dalam suatu penelitian, dan akan memandu ke mana arah penelitian berakhir dan lebih pokok lagi akan menentukan unit-unit analisis akademis serta menentukan hubungan antar kategori-kategori yang ditemukan dalam penelitian.³⁰

Sesuai dengan persoalan yang diteliti, yaitu penetapan hukum berdasarkan hadis *mukhtalif* perspektif Imam Syafi'i, maka penelitian ini menggunakan **kerangka berpikir ulama hadis dan ulama usul**.

Ulama hadis membagi hadis ditinjau dari segi *ittifāq* dan *ikhtilāf*, maka hadis dibagi kepada dua macam:

Pertama, teks-teks hadis Nabi saw yang tidak menimbulkan perbedaan atau pertentangan satu sama lain maka hadis ini disebut dengan *muḥkam al-ḥadīth*. *Muḥkam al-ḥadīth* (*ḥadīth muḥkam*) adalah hadis maqbul yang tidak bertentangan dengan hadis lainnya. Kebanyakan hadis Nabi merupakan *ḥadīth muḥkam*, sebab tidak mungkin hadis Nabi saling bertentangan satu sama lain.³¹

Contohnya Nabi bersabda:

²⁹Mardalis, *Metode Penelitian: Suatu Pendekatan Proposal*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 41.

³⁰M. Amin Abdullah, *Metodologi Penelitian untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Point Sudut Telaah*, dalam Tarmizi Jakfar, *Otoritas Sunnah Non Tashri'iyyah Menurut Yusuf Al-Qaradawi*, Disertasi, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 11

³¹Sa'ūd Sa'ūd Jāwīsī, *al-Sunnah al-Musyarrafah wa 'Ulūm al-Ḥadīth*, cet. I, (Miṣr: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyah, 1994), hlm. 165

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقبل الله صلاة
أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ (رواه البخارى)³²

Artinya: Dari Abī Hurairah Nabi saw bersabda “Allah tidak menerima salat seseorang yang berhadass sehingga ia berwuduk (HR. Bukhārī).

Memperhatikan hadis di atas menunjukkan bahwa hadis ini merupakan hadis yang *ittifāq*, tidak ada hadis lain yang bertentangan dengan hadis ini baik secara matan maupun secara makna, karenanya para ulama pun sepakat bahwa seseorang yang ingin melaksanakan salat, maka diwajibkan berwuduk terlebih dahulu, tidak sah salat tanpa ada wuduk.

Kedua. teks-teks hadis Nabi dalam persoalan yang sama, lahiriyah matan hadisnya kontradiksi antara satu dengan yang lain, maka hadis ini disebut dengan *mukhtalif al-ḥadīth*.

Berbicara tentang hadis *mukhtalif*, para ulama telah merumuskan teori atau ilmu tersendiri untuk menyelesaikan persoalan ini, yang dalam tradisi keilmuan hadis dikenal dengan istilah ilmu *mukhtalif* hadis. Ilmu ini mengkaji tentang hadis-hadis yang terlihat bertentangan antara satu sama lain yaitu dengan mengkompromikan keduanya, baik dengan mentaqyid kemutlakannya, mentakhsis keumumannya atau membawanya pada beragam kejadian dimana hadis itu muncul.

³² Muḥammad bin Ismā‘īl Abū ‘Abdullāh al-Bukhārī al-Ja‘fī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, Juz 6, Hadis: 6554, (Beirūt: Dār Ibn Kathīr, 1987), hlm. 2551. (selanjutnya disebut kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* oleh Imām Bukhārī).

Oleh karenanya para ulama hadis telah menyusun kaidah-kaidah untuk memahami, menyikapi dan mengamalkan hadis-hadis *mukhtalif* ini, sehingga jika terlihat ada pertentangan antara satu hadis dengan hadis yang lain yang status hadisnya sama-sama maqbul, maka harus lah ditempuh cara penyelesaiannya.

Kemudian kerangka berpikir kedua yang penulis gunakan adalah kerangka berpikir **ulama usul**. Di kalangan ulama usul, ada suatu teori untuk menyelesaikan perbenturan di antara dua dalil hukum yaitu:

العمل بادليلين المتعارضين اولى من إلغاء احدهما³³

Artinya: Mengamalkan dua dalil yang bertentangan lebih baik dari pada menyingkirkan satu diantaranya.

Maksudnya adalah mempertemukan dan mendekatkan pengertian dua dalil yang diperkirakan berbenturan atau menjelaskan kedudukan hukum yang ditunjuk oleh kedua dalil itu sehingga tidak terlihat lagi adanya perbenturan. Usaha dalam bentuk ini disebut dengan *al-taufiq* (kompromi).

Ibn Hajar Dalam kitabnya “*Fath al-Bārī*” memberi istilah yang redaksinya hampir sama dengan istilah di atas dalam rangka menyelesaikan antara hadis-hadis yang berbenturan tanpa meninggalkan salah satunya. Teorinya adalah:

³³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 1, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), hlm. 227.

العمل بالدليلين أولى من الغاء أحدهما³⁴

Artinya: Mengamalkan dua dalil lebih baik dari pada menyingkirkan satu diantaranya.

Ibn Hajar memberi contoh dalam kasus buang hajat menghadap dan membelakangi kiblat. Dalam kasus tersebut ada ulama yang melarang menghadap dan membelakangi kiblat ketika buang hajat dimanapun dia berada baik dalam tempat tertutup seperti di rumah maupun di tempat terbuka seperti di lapangan. Sementara ulama lain mengatakan tidak ada larangan (boleh) membuang hajat menghadap dan membelakangi kiblat hanya pada tempat tertutup saja, sementara di tempat terbuka tetap dilarang. Kedua pendapat tersebut sama-sama mengemukakan alasan mereka berdasarkan hadis-hadis Rasulullah saw yang bersifat ikhtilaf.

Terhadap dua hadis yang saling bertentangan ini menurut Ibn Hajar tidak boleh melihat hadis dalam bentuk nasakh, yaitu menasakh hadis yang bentuk larangan (hadis Ibn ‘Umar menasakh hadis Abū Ayyūb), namun hadis ini dibawa ke makna yang lain yaitu hadis pertama dilarang menghadap atau membelakangi kiblat di tempat yang tidak tertutup, sedangkan hadis kedua dibolehkan menghadap dan membelakangi kiblat di tempat yang tertutup. Dengan kata lain tidak dilarang membuang hajat menghadap dan membelakangi kiblat pada tempat tertutup, namun dilarang pada tempat yang terbuka yang tidak berinding.

³⁴ Ibn Hajar, *Fatḥ al-Bārī Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Juz. 1, (Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1379 H), hlm. 245.

Untuk mendukung teori di atas, Ibn Hajar mengembangkan satu teori lagi yaitu:

الأحاديث تعارضت فليرجع إلى أصل الإباحه³⁵

Artinya: hadis-hadis yang kontradiktif dikembalikan kepada hukum asal adalah boleh.

Maksudnya adalah apabila ada hadis-hadis yang saling bertentangan maka dikembalikan lah kepada hukum asal yaitu boleh. Ini sesuai dengan kaedah fiqh yaitu asal hukum adalah boleh selama tidak ada nas atau dalil yang memerintahkan atau yang melarang.

Berdasarkan pemahaman di atas maka Ibn Hajar mengkompromikan diantara dua hadis di atas sehingga keduanya bisa diamalkan tanpa harus dibuang salah satunya dan mengkompromikan ini adalah bagian dari alternatif yang ditawarkan sehingga ada sifat kelonggaran hukum.

Penulis melihat penetapan hukum berdasarkan hadis muhkam dalam pengertian *ittifāq*, maka tidak ada alternatif lain kecuali memang harus begitu. Sementara penetapan hukum berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif* punya alternatif dan punya kelonggaran hukum untuk memilih berbuat atau tidak berbuat. Oleh karenanya teori yang lebih menukik barang kali adalah - penulis adopsi- sebuah sabda Rasul:

³⁵ Ibn Hajar, *Fatḥ al-Bārī...*, hlm. 246.

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً (رواه البخارى)

36

Artinya: 'Aisyah berkata: Rasulullah tidak memilih di antara dua perkara kecuali memilih yang paling mudah di antara keduanya selama perkara tersebut tidak mengandung dosa. (HR. Bukhari).

Hadis ini menjelaskan bahwa bila ada dua hal yang statusnya sama-sama tidak mengandung dosa, maka diberikan kebebasan kepada kita untuk memilih yang paling mudah di antara keduanya. Sebagai contoh adalah berbuka puasa dalam perjalanan. Hukum asalnya adalah berpuasa, namun karena dalam perjalanan diberikan kebebasan kepada kita untuk memilih antara berpuasa dan boleh tidak berpuasa, karena melihat kepada masyaqqahnya, maka bagi orang tersebut memilih untuk tidak berpuasa, karena dia menganggap itu yang paling meringankan baginya.

Bila dikaitkan dengan hadis-hadis yang *mukhtalif*, maka teori ini -penulis sebut dengan teori kemudahan/kelonggaran hukum- bisa menjadi pisau analisis bagi penulis. Sebagai contoh adalah sebagian ulama mengatakan wajib mandi pergi ke jumat, sebagian lagi mengatakan sunnat mandi pergi ke jumat. Karena kedua pendapat ini berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif*, maka diberi kebebasan kepada kita untuk memilih yang paling ringan di antara

³⁶ Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, Jilid 1, tt), hlm.76. (selanjutnya disebut Imam Bukhārī)

keduanya, yaitu mandi lebih baik, kalau tidak mandi, pun tidak apa-apa.

Teori-teori yang disebutkan di atas akan dijadikan kerangka pikir untuk membedah dan menganalisis pemikiran Imam Syafi'i dalam penetapan hukum berdasarkan hadis *mukhtalif*.

D. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian pemikiran seseorang, dalam hal ini adalah pemikiran Imam Syafi'i, lebih spesifik adalah pemikiran al-Syafi'i dalam menetapkan hukum berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif*. Oleh karenanya jenis penelitian ini termasuk jenis penelitian budaya, hal ini sesuai dengan pendapat M. Atho Muzhar, dia mengatakan yang termasuk dalam jenis penelitian budaya adalah penelitian tentang naskah-naskah (filologi), benda-benda purbakala agama (arkeologi), penelitian tentang sejarah agama, penelitian tentang pemikiran tokoh agama berikut nilai-nilai yang dianutnya³⁷

Karena penelitian ini adalah penelitian literer yang mengkaji pemikiran al-Syafi'i dalam menetapkan hukum dengan hadis-hadis *mukhtalif*, maka penulis menggunakan literatur-literatur kepustakaan (*library research*). Sumber primer dalam penelitian ini adalah tiga karya yang ditulis al-Syafi'i yaitu kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, *Al-Umm* dan *al-Risālat*. Sementara sumber sekundernya adalah seperti *Fīḍu al-Qadīr* oleh Al-Manāwī, *Nayl al-Auṭār* oleh Al-Syaukānī, *Fiqh al-Islām wa*

³⁷M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 11-14

Adillatuhu oleh Wahbah Al-Zuhailiy, *Fatḥ al-Bārī* oleh Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī* oleh Ibn Rajab, *Mughnī al-Muḥtaḥ* oleh Al-Syarbīnī, *Syarah al-Nawāwī‘ala Ṣaḥīḥ Muslim* oleh Imām al-Nawāwī, dan kitab-kitab lain yang dikategorikan ke dalam kitab fiqh Syafi‘i dan juga karya-karya ulama lainnya yang khusus membahas seputar *mukhtalif* hadis seperti karya Imām Ibn Qutaibah al-Dainūri dengan judul kitabnya *Takwīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Penulis juga mengadopsi karya-karya lain baik berupa buku, artikel, makalah maupun karya ilmiah akademik (tesis dan disertasi) yang mengkaji tentang pemikiran al-Syafi‘i mengenai hadis-hadis *mukhtalif* seperti *Imam Syafi‘i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif* oleh Edi Safri.

Untuk menjawab masalah-masalah pokok di atas, penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis³⁸ untuk memaparkan, menafsirkan, menganalisis dan menyimpulkan secara sistematis, faktual, objektif dan akurat mengenai gagasan primer yang menjadi objek penelitian ini yaitu dimensi penerapan hukum yang dilakukan Imam Syafi‘i melalui hadis-hadis *mukhtalif*.

Kemudian karena sebuah ide atau pemikiran seseorang tidak serta merta lahir tanpa berhubungan dengan latar belakang kehidupan dan setting sosial serta lingkungan yang mengitarinya, maka pendekatan yang dilakukan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis³⁹. Penggunaan

³⁸ Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan" dalam Tradisi Baru Penelitian agama Islam Tinjauan antar Disiplin, Cet. Ke-1, (Bandung: Nuansa, 1998), hlm. 44.

³⁹ Pendekatan historis adalah suatu pendekatan penyelidikan yang kritis terhadap keadaan, perkembangan dan pengalaman di masa lampau serta menimbang dengan cukup teliti dan hati-hati tentang bukti validitas

pendekatan historis dimaksudkan adalah untuk menjelaskan setting sosial Imam Syafi'i yang tentunya mempengaruhi cara pandangnya terhadap sunnah Nabi saw khususnya terhadap terma hadis-hadis *mukhtalif*.

E. Sistematika Penulisan

Penelitian ini terdiri atas lima bab, pada bab pertama sebagai pendahuluan, terdiri atas latar belakang masalah, yaitu diawali dengan uraian singkat yang mengantarkan kepada penelitian tentang topik pembahasan. Kemudian dilanjutkan dengan paparan rumusan masalah, di mana penulis mengemukakan tiga rumusan masalah yang ingin ditemukan jawabannya. Setiap rumusan pasti ada tujuannya, maka point selanjutnya adalah menentukan tujuan penelitian. Tujuan Penelitian ini dianggap penting untuk mengetahui tujuan dari setiap rumusan masalah yang telah dipaparkan. Kemudian dilanjutkan dengan kegunaan/ signifikansi penelitian, baik dari segi teoretis maupun segi praktis, khususnya bagi penelitian ilmu hadis. Selanjutnya disebutkan point kajian penelitian terdahulu, point ini penting sekali untuk menyebutkan beberapa penelitian yang sudah pernah ditulis dan diadakan penelitian oleh orang-orang sebelumnya, dan ini menjadi batasan dan benang merah bagi penulis untuk tidak lagi membahas hal-hal yang sudah pernah dibahas, namun penulis bisa melanjutkan hal-hal unik dan berbeda dengan peneliti sebelumnya. Point berikutnya adalah kerangka teori. Kerangka teori ini juga tidak kalah pentingnya, di mana

dari sumber sejarah dan interpretasi dari sumber keterangan. Lihat Muhammad Zahir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985), hlm. 55.

dijelaskan teori yang dipakai sebagai pisau analisis untuk memotret bagaimana penetapan hukum yang dilakukan oleh Imam Syafi'i dengan menggunakan hadis-hadis *mukhtalif*. Terakhir ditutup dengan metode penelitian, di mana penulis menggunakan metode deskriptif analisis dengan pendekatan historis.

Pada bab dua, penulis mencoba memaparkan tentang sosok Imam Syafi'i sebagai tokoh hadis, diawali dengan sejarah kehidupan (biografi) Imam Syafi'i, dilanjutkan dengan sosok Imam Syafi'i sebagai tokoh pembela hadis, dan ditutup dengan pandangan ulama terhadap ketokohan Imam Syafi'i dalam bidang hadis.

Adapun bab tiga berisi tinjauan teoritis seputar *mukhtalif* hadis, di mana penulis mencoba menukilkan tentang pengertian *mukhtalif* hadis, sebab-sebab timbulnya *ikhtilāf al-ḥadīth*, melihat sikap ulama terhadap hadis-hadis *mukhtalif* dan diakhiri dengan penyelesaian hadis *mukhtalif* menurut Imam Syafi'i yang dibagi kepada penyelesaian dengan cara *al-jam'u wa al-taufīq*, penyelesaian dengan cara *nasakh* dan penyelesaian dengan cara *tarjīḥ*.

Sementara bab empat khusus memaparkan pemikiran al-Syafi'i tentang *mukhtalif* hadis. Point-point yang ditawarkan adalah sikap Imam Syafi'i dalam menghadapi hadis-hadis *mukhtalif*, penetapan hukum berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif* yang terdiri dari penetapan hukum mandi jumat, hukum melewati orang salat dan hukum buang hajat menghadap dan membelakangi kiblat dan terakhir implikasi pemikiran Imam Syafi'i terhadap hukum fiqh.

Sementara bab terakhir adalah bab lima sebagai bab penutup, di mana di dalamnya berisi tentang kesimpulan dari sebuah penelitian dan saran-saran.

BAB II

IMAM SYAFI'I SEBAGAI TOKOH HADIS

A. Biografi Kehidupan Imam Syafi'i

1. Waktu dan Tempat Kelahirannya

Menurut ahli sejarah Imam Syafi'i¹ dilahirkan di Ghaza, Palestina tahun 150 H (767 M). Daerah kelahirannya sekarang lebih dikenal dengan nama "*Jalur Ghaza*" yang diduduki dan dikuasai bangsa Israil.² Namun ada yang mengatakan lahir di Asqalan, yaitu daerah yang kurang lebih 3 farsakh (8 Km atau 3½ mil) dari Ghaza, perjalanan dua atau tiga hari dari Baitul Maqdis. Bahkan ada pula riwayat lain yang mengatakan bahwa Imam Syafi'i lahir di Yaman. Pendapat yang terakhir ini didasarkan pada pengakuan Imam Syafi'i sendiri di mana dia mengatakan "saya dilahirkan di Yaman, kemudian ketika berumur dua tahun saya dibawa ibu ke Mekkah karena ibu

¹Nama aslinya Muḥammad ibn Idrīs ibn 'Abbad ibn 'Uthmān, ibn Syāfi' ibn Saib ibn 'Ubaid ibn 'Abd Yazīd, ibn Hasyīm ibn al Muṭallib ibn Abd Manāf ibn Quṣai ibn Kilāb ibn Murrah ibn Ka'ab ibn Lu'iy. Lihat al-Syāfi'ī, *al Umm*, (Mesir: al-Afkār al Dauliyyah, tt), hlm. 9. Imam Syafi'i seorang faqih yang telah membuat sebuah koridor bagi peran akal dalam fiqh dan memberikan sebuah pemetaan dalam penggunaan qiyas. Ia juga seorang ulama yang pertama kali memberikan kriteria hadis, menerangkan metode memahami al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan usaha dan ketekunannya terutama dalam bidang usul fiqh ia telah meletakkan dasar-dasar serta kaidah yang dijadikan sebagai patokan untuk melakukan penggalan hukum. Muhammad Abu Zahrah, *al Imām al-Syāfi'ī Ḥayātuhu wa 'Asruhu wa Fikru Ārā'uhu wa Fiqhuhu*, Cet: I, Terjemah oleh; Abdul Syukr dan Ahmad Rivai Uthman, (Jakarta: Lantera Basritama, 2005), hlm. 23.

²Abd Ḥālim al-Jundiyy, *Al-Imām Syāfi'ī: Nāṣir al-Sunnah wa wāḍi'ul al-Uṣūl*, (Miṣr: Dār al-Kutub al-'Arabiyy, tt), hlm. 37

khawatir terhadap pendidikanku. Yaman bukan merupakan pusat ilmu pengetahuan dan agama pada waktu itu.”³

Perbedaan pendapat di atas dapat dicari titik temunya dengan cara mengkompromikan beberapa pendapat yang berbeda. Ungkapan yang mengatakan Imam Syafi’i lahir di Ghaza adalah benar, namun dia dibesarkan di Asqalan, penduduk Asqalan semuanya berasal dari Yaman. Inilah maksud ungkapannya bahwa dia lahir di Yaman. Kemudian dari Yaman ia pindah ke Mekkah dan menetap di sana. Dengan demikian Ghaza adalah tempat dia lahir, sedangkan Asqalan tempat dia dibesarkan.⁴

Banyak perbedaan pendapat mengenai kapan Imam Syafi’i lahir. Imam Nawāwi berkata, “Menurut jumhur, Imam Syafi’i lahir di Ghaza.” Diriwayatkan bahwa Imam Syafi’i lahir pada malam hari bertepatan dengan wafatnya Imam Abu Hanifah. Jika riwayat ini benar, maka itu adalah kejadian yang menakjubkan, yakni lahirnya seorang imam pada waktu wafatnya Imam yang lain.⁵

Sejarah telah mencatat bahwa ada dua kejadian penting sekitar kelahiran Imam Syafi’i yaitu:

³Ahmad Al-Syarbasī, *Al-Aimmah al-Arba’ah*, (alih bahasa oleh Sabil Huda dan Ahmadi, Jakarta: Pustaka Qalami, 2003), hlm. 141.

⁴ Menurut Ibn Hajar Al-Asqalāniy, tidak ada pertentangan antara tiga versi tersebut, karena Asqalan adalah nama sebuah kota di mana terdapat Desa Gaza. Sedangkan versi ketiga bahwa al-Syafi’i dilahirkan di Yaman, menurut Al-Imām Al-Baihaqī, bukanlah negeri Yaman yang dimaksud, akan tetapi tempat yang didiami oleh sebagian kabilah Yaman, dan Desa Gaza termasuk salah satu darinya. Ibn Hajar al-Asqalāniy, *Tawālī al-Ta’sis*, (Beirūt: Maṭba’ah Bulaq, tt), hlm 51-52

⁵Ahmad Al-Syarbasī. *Al-Aimmah...*, hlm. 129.

1. Sewaktu Imam Syafi'i dalam kandungan, ibunya bermimpi bahwa sebuah bintang telah keluar dari perutnya dan terus naik membumbung tinggi, kemudian bintang itu pecah bercerai dan berserak menerangi daerah-daerah sekelilingnya. Ahli mimpi menakbirkan bahwa ia akan melahirkan seorang putera yang ilmunya akan meliputi seluruh jagad. Sekarang menjadi kenyataan bahwa ilmu Imam Syafi'i memang memenuhi dunia, bukan saja di tanah Arab, di Timur Tengah dan Afrika, tetapi juga sampai ke Timur Jauh, Indonesia, Malaysia, Thailand, Filipina dan lain-lain.
2. Pada hari Imam Syafi'i dilahirkan, dua orang ulama besar meninggal dunia. Seorang di Baghdad (Iraq), yaitu Imam Abū Ḥanīfah Nu'man bin Thābit⁶ (pembangun Mazhab Hanafi) dan seorang lagi di Mekkah, yaitu Imam Ibn Juraij al Makky, mufti Hijaz ketika itu. Kata orang dalam ilmu firasat hal ini adalah satu pertanda bahwa anak yang lahir ini akan menggantikan yang meninggal dalam ilmu dan

⁶Tentang lahirnya Imam Syafi'i bersamaan dengan wafatnya Imam Abu Hanifah, ada pendapat yang mengatakan bahwa pendapat ini tidak benar, tetapi pendapat ini bukan pendapat yang sangat lemah karena Abu Hasan Muhammad bin Husain bin Ibrahim dalam *Manāqib al-Syāfi'ī* meriwayatkan dengan sanad *jayyid* bahwa Imam Ar-Rābi' bin Sulaiman berkata: "Imam Syafi'i lahir pada hari kematian Imam Abu Hanifah." Namun, kata *yaum* pada kalimat ini dapat diartikan lain karena secara umum, kata itu bisa diartikan masa atau zaman. Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Al-Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2010), hlm.19-20.

kepintarannya. Memang firasat ini akhirnya terbukti dalam kenyataan.⁷

Menurut pendapat yang sahih, Imam Abū Ḥanīfah wafat pada tahun 150 H. Namun ada yang berpendapat bahwa Abū Ḥanīfah wafat pada tahun 151 H. Pendapat lainnya lagi menyatakan bahwa dia wafat pada tahun 153 H. Hanya saja, tidak ditemukan dalam buku-buku sejarah yang menyebutkan bulannya secara pasti. Dengan demikian, para sejarawan tidak ada yang berselisih sebagaimana yang telah dikemukakan bahwa Imam Syafi'i lahir pada tahun 150 H., namun tidak ada yang memastikan bulannya. Inilah yang menjadikan penuturan Imam Ar-Rābi' bin Sulaimān lebih mungkin dapat dipahami jika dilihat tidak secara lahiriyahnya, melainkan dengan cara ditakwil, yaitu kata *yaum* yang dimaksudkan adalah masa atau zaman.⁸

Mayoritas ahli sejarah berpendapat bahwa Imam Syafi'i adalah turunan dari ayah suku Quraisy Muṭallib, yang silsilahnya Muḥammad ibn Idrīs al-'Abbās ibn 'Uthmān Ibn Al-Syāfi'ī ibn al-Sa'b ibn Ubaid ibn Abd Yazīd ibn Hāsyim ibn Muṭallib ibn Abd Manāf yang juga kakek dari Nabi saw. Abd Manāf mempunyai 4 orang anak, masing-masing al-Muṭallib, Abd Syams (kakek dari Bani Umayyah), Hāsyim dan Naufal (Kakek dari Jubair ibn Mut'im). Al-Muṭallib ini memelihara Abd Muṭallib ibn Hāsyim (Kakek Nabi saw). Di masa jahiliyah, turunan al-Muṭallib dan Hāsyim merupakan satu kelompok yang bertentangan dengan turunan Abd Syams. Pengaruh dari

⁷Munawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 149

⁸ Ibn Hajar al-'Asqalāniy, *Tawāli al-Ta'sis...*, hlm. 52.

pertentangan antara kedua kelompok ini akan terlihat dalam perkembangan sejarah Islam selanjutnya.⁹

Bani Hasyim dan Bani Muṭallib dimasukkan oleh Nabi saw ke dalam kelompok Zawī al-Qurbā yang dimaksud ayat 41 surat al-Anfāl sehingga mendapat bagian dari hasil rampasan perang, sedangkan Bani Abd Syams tidak termasuk kelompok Bani Hasyim dan Bani Muṭallib yang membantu Nabi saw ketika berperang melawan kaum Quraisy. Oleh karena Imam Syafi'i berketurunan Bani Muthallib, maka ketika ia menuntut bagian dari hasil rampasan perang di masa Khalifah Harun al-Rasyīd, khalifah mengabulkannya.¹⁰

Sementara silsilah keturunan Imam Syafi'i dari pihak ibunya adalah Fāṭimah binti 'Abdullāh bin Ḥasan bin Ḥusin bin 'Alī bin Abī Ṭālib. Ada perbedaan pendapat mengenai asal silsilah Imam Syafi'i, sebagian ulama berpendapat bahwa Imam al-Syafi'i dari pihak ibunya berasal dari suku Quraisy, ini

⁹ Muḥammad Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī, Ḥayātuhu, wa 'Aṣruhu, āra'uhu wa fiqhuhu*, Edisi II, (Qāhirah: Dār al-Fikri al-'Arabiyy, 1948), hlm. 14. Dalam kitab "*Manhaj 'Aqīdah Imām Syāfi'ī*", disebutkan bahwa Imam Syafi'i adalah keturunan Al-Muthallib adalah saudara Hasyim, ayah dari 'Abdul Muthallib. Kakek Rasulullah saw dan kakek Imam Syafi'i berkumpul (bertemu nasabnya) pada 'Abdi Manaf bin Quṣay, kakek Rasulullah saw yang ketiga. Lihat Muḥammad bin A.W. Al-'Aqil, *Manhaj 'Aqīdah Imām Syāfi'ī*.terj. Nabhani Idris dan Saefudin Zuhri, (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'ī, 2005), hlm.2. Sementara dalam kitab *al-Ṭabaqat al-Syāfi'iyyah* disebutkan Imam Syafi'i bernama lengkap Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī al-Quraisyī. Dilahirkan di Desa Ghaza Palestina pada tahun 150 H / 767 M, dan ia wafat di Mesir pada tahun 204 H / 819 M. Silsilah ia dengan Nabi Muḥammad bertemu pada datuk mereka, yaitu Abdul Manaf. Jelasnya Muḥammad bin Idrīs bin al-'Abbās Ibn 'Abbās ibn 'Uthmān ibn al-Syāfi'ī ibn al-Syū'aib ibn 'Ubaid ibn 'Alī Yazīd ibn Hāsyim ibn Muṭallib ibn Abdul Manāf datuk Muḥammad Saw, lihat Abd. Al-Raḥmān al-Asnawī Ijmāl al-Din, *Ṭabaqat al-Syāfi'īyyah*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), hlm. 18

¹⁰ Muḥammad Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī, Ḥayātuhu*, hlm. 15.

dipelopori oleh Al-Ḥākim Abū ‘Abdullāh, di mana ‘Abdullāh – ayahnya Fāṭimah- berasal dari suku Quraisy, sementara ulama lain mengatakan bahwa ‘Abdullāh bukan berasal dari suku Quraisy, tetapi berasal dari suku Azad yang terkenal dengan keberaniannya.¹¹ Hal ini sesuai dengan pendapat Imām al-Nawāwī, dia berkata: "Imam al-Syafi’i adalah Quraisyi (berasal dari suku Quraisy) dan Muṭallib (keturunan Muṭallibi) berdasarkan ijma' para ahli riwayat dari semua golongan, sementara ibunya berasal dari suku Azadiyah".¹² Oleh karenanya pendapat yang terakhir ini dipandang sebagai pendapat yang kuat dan masyhur. Terlepas dari itu semua yang jelas silsilah keturunan Imam al-Syafi’i baik dari pihak bapak maupun pihak ibu mempunyai hubungan garis keturunan dengan Nabi Muhammad saw.

2. Pengembaraannya Mencari Ilmu

Sejak dilahirkan Imam al-Syafi’i sudah menjadi yatim. Ibunya adalah orang yang selalu memberikan bimbingan dan pengasuhan kepadanya. Ibunya sangat berharap agar anaknya menjadi orang yang berilmu. Tetapi bukan saja yatim, al-Syafi’i dan ibunya juga dalam keadaan miskin. Dalam suatu riwayat yang bersumber dari ucapan al-Syafi’i sendiri disebutkan bahwa karena ibu al-Syafi’i miskin, maka guru mengaji al-Syafi’i tidak mengambil upah dari ibunya.¹³ Sejak kecil sudah nampak tanda-tanda kecerdasan dan kepintaran seorang Imam al-Syafi’i. Ketika Ia bergaul dengan teman-temannya ia

¹¹ Aḥmad Al-Syarbasī. *Al-Aimma al-Arba’ah*, hlm. 120.

¹² Abū Zakariyya Muḥiddin bin Syaraf al-Nawāwī, *Tahzīb al-Asmā wa al-Lughāt*, jilid I (Beirūt: Dār al-Fikr, 1966), hlm. 44.

¹³ Ibn Ḥajar al-‘Asqalāniy, *Tawālī al-Ta’sis*..., hlm. 5

dapat memahami dan menghafal dengan baik semua yang didengarnya dari teman-temannya itu.¹⁴

Imam al-Syafi'i belajar membaca al-Qur'an pertama sekali pada Syekh Ismā'il al-Qustantīn. Gurunya sangat kagum atas kemampuan dan kecerdasannya. Berkat kemampuan, kecerdasan dan kecintaannya kepada agama, Imam Syafi'i telah mampu menghafal seluruh isi al-Qur'an padahal usianya masih 7 tahun.¹⁵ Dia pertama sekali belajar di daerah Huzail (pedalaman) yang merupakan tempat orang-orang yang ahli dalam Bahasa Arab. Imam al-Syafi'i menimba ilmu dengan berbagai guru baik yang berkaitan dengan syi'ir-syi'ir, tata bahasa maupun sastra-sastra arab, maka tak heran Imam Syafi'i sangat ahli dalam bidang Bahasa Arab.¹⁶

Diriwayatkan, Imam al-Syafi'i sangat bagus dan merdu suaranya ketika membaca ayat-ayat suci al-Qur'an, sehingga dapat mengalirkan air mata bagi mereka yang mendengarkan bacaannya dengan khusyu'.¹⁷ Selain mempelajari al-Qur'an, dia juga memanfaatkan waktunya untuk mempelajari dan menghafal sejumlah hadis.¹⁸ Oleh karenanya dengan keteguhan dan ketekunannya ditambah lagi dengan modal kepintaran dan kecemerlangan pikirannya serta diformat lagi dibawah asuhan ibu dan bimbingan gurunya dapatlah terlihat

¹⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī, Ḥayātuhu*, hlm. 22.

¹⁵ 'Abd al-Ḥalīm al-Jundiy, *Al-Imām Syāfi'ī...*, hlm. 29

¹⁶ Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh al-Islām wa Adillatuhu*, (Beirūt: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 35

¹⁷ Munawar Chalil, *Biografi Empat....*, hlm. 157

¹⁸ Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqh Muqaran*, (Jakarta: Airlangga, 1990), hlm.31

prestasi gemilang luar biasa yang dimiliki Imam Syafi'i, bahkan ia mampu mengantarkan dirinya menjadi salah seorang manusia yang terkenal dan masyhur dalam dunia Islam.

Keluarga Imam al-Syafi'i adalah keluarga Palestina yang miskin dan tunawisma. Mereka tinggal di lingkungan bangsa Yaman, namun nasabnya terhormat sebagai ganti kefakirannya dalam hal materi. Ayah Imam al-Syafi'i telah meninggal ketika ia masih kecil sehingga ibunya mengajaknya pindah ke Mekkah untuk tetap menjaga kemuliaan nasabnya.

Beberapa riwayat yang bersumber dari Imam al-Syafi'i sendiri, Abu Zahrah mengutip dalam kitab *Tārīkh Baghdād* karya al-Khaṭīb, dia mengatakan bahwa Imam al-Syafi'i sendiri menceritakan tentang berapa tahun usianya ia berpindah ke Mekkah, dalam hal ini ada dua versi, pertama ia katakan dalam usia 2 tahun dan kedua dalam usia 10 tahun. Kedua versi itu boleh jadi benar dengan asumsi perpindahan pertama dalam usia 2 tahun, setelah itu dia kembali ke Palestina untuk menemui sahabatnya bangsa Yaman dan setelah berusia 10 tahun pindah lagi ke Mekkah.¹⁹

Dalam usia 2 tahun tersebut, ibunya membawanya ke Hijaz dan ke qabilahnya yaitu penduduk Yaman, karena ibunya Fatimah merupakan keturunan dari suku Azdiah dan tinggal di suku tersebut. Akan tetapi ketika umurnya mendekati usia 10 tahun, ibunya khawatir kalau nasab anaknya yang mulia dari suku Quraisy akan dilupakan dan dihilangkan, sehingga ibunya membawa al-Syafi'i ke Mekkah. Perpindahan ini dilatarbelakangi oleh beberapa hal yaitu:

¹⁹ Muḥammad Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī, Ḥayātuhu*, hlm. 18

1. Mekkah adalah tanah kelahiran bapak dan nenek moyang Imam al-Syafi'i . Maka ibunya ingin anaknya dibesarkan di antara keluarga ayahnya yang mempunyai kedudukan sosial yang terpendang dan mendapat berbagai fasilitas dari *Bait al-Māl*, karena administrasi pemerintahan pada waktu itu memang menyediakan tunjangan khusus bagi segenap anggota keluarga Quraisy dari keturunan Hasyim dan Muṭallib yaitu keluarga dekat Nabi saw.
2. Karena kota Mekkah merupakan tempat 'ulama, fuqaha', syu'ara dan udaba' sehingga Imam al-Syafi'i dapat berkembang dalam bahasa Arab yang murni dan mengambil cabang-cabang keilmuan yang dikehendaki. Walaupun Yaman dan Palestina itu lebih utama bagi ibunya karena daerah kaumnya yaitu Azdiah.²⁰

Perkembangan intelektual Imam al-Syafi'i semenjak kecil memang sangat luar biasa. Di samping usia tujuh tahun telah hafal seluruh Al-Qur'an, pada usia sepuluh tahun dia juga telah hafal di luar kepala seluruh isi kitab Muwaṭṭa', karya Imam Maliki yang berisikan 1.720 hadis pilihan. Konon, Imam al-Syafi'i hanya perlu waktu sembilan malam untuk menghafalkan kitab tersebut.

Setelah memiliki kemampuan membaca dan menghafal al-Qur'an dengan baik, Imam Syafi'i meminta izin kepada ibunya untuk belajar bahasa Arab. Atas izin dari ibunya dan gurunya, berangkatlah ia ke daerah perkampungan Kabilah

²⁰ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 40

Huzail.²¹ Waktu itu Kabilah Huzail terkenal dengan keahliannya dalam ilmu tata bahasa dan sastra Arab. Mereka juga lancar dan fasih dalam mengucapkannya. Selain itu mereka juga ahli di bidang syi'ir, banyak syi'ir yang indah dan bernilai tinggi mereka ciptakan. Dengan demikian mereka yang tinggal di Huzail terkenal dengan kepintarannya di bidang bahasa dan sastra, serta syi'ir-syi'ir yang bernilai tinggi. Kesempatan dan settingan tempat ini tidak disia-siakan oleh Imam Syafi'i, setelah beberapa lama dia menekuni ilmu-ilmu ini, dia juga mampu menguasai ilmu sastra, banyak syi'ir yang mampu dihafalnya.

Setelah menguasai kedua bidang ilmu ini, Imam Syafi'i mulai mengarahkan perhatiannya kepada ilmu fiqh. Keinginannya untuk mempelajari ilmu fiqh terlihat setelah ia menyadari betapa pentingnya ilmu tersebut, bahkan pada waktu itu ia mendengar adanya pakar-pakar fiqh terkemuka di beberapa kota besar. Imam Syafi'i mulai menggeluti belajar ilmu fiqh waktu ia masih berada di Makkah. Guru fiqh-nya adalah Muslim bin Khalīd al-Zanji²² - Imam besar Masjid Haram

²¹Suku Huzail adalah suku Arab yang paling fasih dalam berbahasa Arab. Dengan misi mulia tersebut al-Syafi'i seringkali tinggal bersama Suku Huzail di perkampungan badui itu. Aktivitas ini pun berlangsung cukup lama. Sebagian riwayat menyebutkan sepuluh tahun dan sebagian lainnya menyebutkan dua puluh tahun. Tak heran bila di kemudian hari al-Syafi'i menjadi rujukan dalam bahasa Arab, sebagaimana pengakuan para pakar bahasa Arab di masanya, semisal al-Imām Abd al-Mālik bin Hisyam al-Mu'afiri (pakar bahasa Arab di Mesir), al-Imām Abd al-Mālik bin Quraib al-Aṣma'i (pakar bahasa Arab di Irak), al-Imām Abū Ubaid Al-Qāsim bin Sallam Al-Ḥarawi (sastrawan ulung di masanya), dan yang lainnya. Lihat Ibn Ḥajar al-ʿAsqalāniy, *Tawālīt Ta'sis...*, hlm. 53.

²²Muslim bin Khalīd al-Zanji adalah seorang pakar fiqh terkenal di Kota Makkah. Pada waktu itu ia menjabat sebagai mufti di Makkah. Imam Syafi'i banyak menghabiskan waktunya untuk belajar dan

Mekkah-. Pelajaran fiqh di Masjidil Haram diselesaikannya dengan cepat. Gurunya memberinya kesempatan dan wewenang untuk memberi fatwa di Mesjid Haram Mekkah. Sehingga ketika berusia 15 tahun, gurunya juga menganjurkan orang untuk mendengarkan pandangan hukum (fatwa) beliau. Selain fiqh, Imam Syafi'i sejak kecil tertarik belajar Bahasa Arab dan Hadis yang membuat beliau kemudian terkenal sebagai seorang yang mempunyai hafalan ribuan hadis dan memiliki kecakapan bahasa Arab yang luar biasa dan sangat bermanfaat untuk melakukan kajian dan penggalian hukum.²³

Mendengar berita bahwa di Madinah ada seorang ulama besar, yaitu Imam Mālik yang namanya terkenal di mana-mana dengan tingkat pengetahuan ilmu fikihnya yang luar biasa dan mempunyai kedudukan tinggi dalam bidang hadis, Imam Syafi'ipun tertarik untuk belajar pada Imam Mālik. Sebelum ia pergi ke Madinah ia telah meminjam kitab al-Muwatṭa' karya Imam Mālik dari seorang lelaki Mekkah. Iapun berangkat ke Madinah dengan membawa surat pengantar dari Gubernur Mekkah. Di Madinah ia mulai mengarahkan perhatiannya untuk mendalami fikih . Ia mulai melakukan mudarasaḥ dengan Imam Mālik dalam masalah-masalah yang difatwakan Imam Mālik. Di bawah bimbingan Imam Mālik, dia belajar sampai 11 tahun dan baru berakhir setelah sang guru

mendalami hukum Islam kepada guru tersebut. Atas bimbingan gurunya itu, dalam usia yang relatif muda ia mampu menguasai dan memahami ilmu fiqh dengan baik.

²³Abu Zahrah, Muhammad, *Imam Syafi'i : Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah, Politik & Fiqih*, Penerjamah: Abdul Syukur dan Ahmad Rivai Uthman, Penyunting: Ahmad Hamid Alatas, Cet.2 (Jakarta: Lentera, 2005), hlm. 97

wafat pada 179 H. Selama belajar di Madinah, Imam al-Syafi'i sering mengadakan perjalanan ke kota-kota Islam untuk mempelajari keadaan masyarakat dan kehidupannya sekaligus sering kembali ke Mekkah untuk sesekali menjenguk ibunya dan meminta bimbingan dan nasihatnya.

Seiring perjalanan waktu menuju usia dewasa, Imam al-Syafi'i merasa perlu untuk memperoleh penghidupan yang layak. Maka dengan bermodalkan akhlak yang mulia, kejujuran disertai pengetahuannya yang tinggi, maka Gubernur Yaman pada saat berkunjung ke Mekkah, telah menerima Imam Syafi'i sebagai pegawai negeri di Yaman. Dia diangkat menjadi *qāḍī* di Najran, salah satu wilayah Yaman sampai tahun 184 H. Maka dengan kecerdasannya dan kepawaiannya dalam melaksanakan tugas negara, dia terkenal sebagai *qāḍī* yang tegas dan jujur dalam memutuskan setiap perkaranya dan disukai oleh setiap lapisan masyarakat pada saat itu.

Titik balik kehidupan Imam al-Syafi'i terjadi pada tahun itu ketika pemerintah Yaman dikuasai oleh seorang Gubernur yang zalim. Imam al-Syafi'i sebagai pegawai yang jujur menentang kezaliman tersebut. Melihat sikap Imam al-Syafi'i demikian, maka Gubernur membuat fitnah terhadapnya dan melaporkannya kepada khalifah bahwa Imam al-Syafi'i sebagai pendukung 'Alawiy. Khilafah Abbasiyah sangat waspada terhadap kelompok Syi'ah, sehingga khalifah yang saat itu dipimpin oleh Harun al-Rasyid langsung memerintahkan supaya Imam al-Syafi'i didatangkan ke Baghdad. Namun berkat pertolongan dan inayah Allah swt, tuduhan dan fitnah tersebut tak terbukti. Dia dibantu oleh seorang hakim besar di Baghdad yaitu Imām Muḥammad bin al Ḥasan al-Syaibāni seorang sahabat Abū Hanīfah karena

ketertarikannya dengan sikap dan kepribadian Imam al-Syafi'i. Pada saat itulah peluang bagi Imam al-Syafi'i untuk mempelajari fiqh Irak dengan menelaah semua kitab-kitab ahli fiqh Irak.

Imam Syafi'i mempelajari fikih Irak dan membaca buku Muhammad ibn Hasan, dengan demikian ia dapat mengumpulkan perbendaharaan fikih Hijaz dan fikih Irak. Ia pun belajar pada guru-guru yang terkenal tinggi ilmunya di kala itu. Pun demikian ia masih merasakan dirinya sebagai pengikut Imām Mālik, dengan demikian ia sering terlibat perdebatan dengan murid-muridnya Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaibānī.

Pada tahun 186 H ia kembali ke Mekkah dan mengajarkan fiqh Hijaz dengan pembahasan dan perdebatan yang menghasilkan hal-hal yang dianggap bertentangan dan hal-hal yang dianggap sesuai dengan pendapatnya dari fiqh Malik, yang kemudian ditulis dalam karyanya *Khilāf Mālik*. Begitu juga dengan fiqh Irak yang ditulis dalam karyanya *al-Khilāf al-'Iraqiyyūn*. Metode yang diambil Imam al-Syafi'i dalam fiqhnya sekembalinya dari Baghdad ke Mekkah tidak mengikuti metode gurunya Imam Malik dan tidak juga mengikuti pola metode Muḥammad bin al Ḥasan al-Syaibānī.²⁴ Ketidakberpihakan metode yang ia gunakan, membuatnya berhasil memadukan paradigma fiqh para ahli Hadis (*ahl al-ḥadīth*) dari Hijaz dan paradigma fiqh rasional (*ahl al-ra'yu*) dari Irak.

²⁴Muḥammad Abū Zahrah, *Muḥāḍarah fī Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, (Qāhirah: al-Mukhaimar, 1961), hlm. 237.

Pada tahun 195 H Imam al-Syafi'i kembali ke Baghdad, ia hanya dua tahun beberapa bulan tinggal di sana karena khalifah saat itu al-Makmun menjadikan Mu'tazilah sebagai mazhab negara dan berpihak kepada unsur Persia. Dia ingin dijadikan sebagai hakim di sana, namun ditolaknya.²⁵ Walaupun demikian, atas wewenang yang telah diberikan kepadanya oleh sang guru Muslim bin Khalid, seorang ulama besar yang menjadi mufti di Makkah. Ia mengeluarkan fatwa-fatwa selama tinggal di Baghdad. Pendapat-pendapat Imam al-Syafi'i yang difatwakan tersebut dinamakan dengan *qaul qadīm*.²⁶ Karenanya pengaruh mazhab Al-Syafi'i mulai tersebar luas di kalangan masyarakat. Kemudian untuk sementara waktu dia terpaksa pergi meninggalkan Baghdad menuju Makkah untuk memenuhi panggilan hati yang masih haus ilmu pengetahuan.²⁷

²⁵ Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qaul Qadim dan Qaul Jadid*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), hlm. 29.

²⁶ Dua periode penting dalam pembentukan mazhab al-Syafi'i adalah periode sebelum ia pindah ke Mesir (berdomisili di Makkah dan seterusnya ke Baghdad) dan Periode setelah pindah ke Mesir. Pada periode pertama setelah menyusun metodologi istinbat hukum (usul fiqh) sebagai pedoman dalam pembentukan mazhab fikihnya, ia mulai mengeluarkan fatwa-fatwa fikih yang kemudian dikenal dengan *qaul al-qadīm* atau pendapat lama. Kemudian pada periode kedua yaitu setelah ia pindah ke Mesir fatwa-fatwa qadim lamanya itu dalam menuju kemantapannya ditinjaunya kembali dengan mengadakan penyempurnaan atau penyesuaian bahkan di antaranya ada yang diubah dan diganti. Oleh karenanya yang dimaksud dengan Qaul Qadim adalah ujaran, ucapan, pendapat Imam Syafi'i ketika ia masih berada di Irak (195-199 H), sedangkan *Qaul al-Jadīd* adalah pendapat Imam Syafi'i selama ia bermukim di Mesir (199-204 H). Lihat Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Ed. Abdul Aziz Dahlan, Cet. I, Jilid V (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1683

²⁷ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, cet ke-3 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru, Van Hoeve, 1994), hlm. 328. Lihat juga Khudari Beik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmiy*, (Indonesia: Dār Iḥya wa al-Kutub al-'Arabiyyah, 1981), hlm. 251.

Pada tahun 198 H, Imam al-Syafi'i kembali ke Baghdad untuk merawat dan mengembangkan benih-benih mazhab yang telah ditebarkan, pada saat itulah pengaruhnya mengalami perkembangan pesat. Hampir tidak ada lapisan masyarakat Baghdad yang tidak tersentuh oleh pemikirannya, dan di antara pilar-pilar pendukung mazhab al-Syafi'i yang masyhur adalah Aḥmad bin Ḥanbal (pendiri mazhab Hanbali) al-Zafarani, Abū Thur, al-Karabisi, 4 orang inilah yang tercatat sebagai periwayat *qaul qadīm* yang tertuang dalam kitab *al-Hujjah*.²⁸ Walaupun selama di Baghdad Imam al-Syafi'i telah mengajarkan jalan barunya yang berbeda dengan paham gurunya Imām Mālik, namun ia tidak pernah mengkritik Malik.

Kemudian pada tahun 199 H, Imam al-Syafi'i menuju ke Mesir yang saat itu dipimpin oleh seorang Quraisy dari Bani Abbās, yaitu Abbās ibn Mūsā ibn Abdullāh ibn Abbās. Ia tinggal bersama Abdullāh ibn Abdul Ḥakam al-Buwaiṭī. Mayoritas ulama Mesir saat itu mengikuti Metode Imām Mālik. Di sinilah dia membentuk mazhab *jadīd* yang dikenal dengan *qaul jadīd*, yang dihimpun dalam kitab *al-Umm*.²⁹ Di antara pendukung dan periwayat *qaul jadīd* yang terkenal adalah: al-Buwaiṭī, al-Rabī', al-Jaizi, al-Murādi, al-Ḥarmalah dan 'Abdullāh bin al-Zubair al-Makkī.

²⁸ Tim Penyusun, *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha*, (Kediri: MHM, 1997), hlm. 112-113.

²⁹ Kitab *al-Umm* merupakan kitab terpenting juga disamping kitab al-Risalah. Kitab ini merupakan kumpulan tulisan kitab al-Risalah yang diimlakkan al-Syafi'i yang ditulis kembali oleh muridnya al-Rabī' ibn Sulaiman al-Maradiy. Penamaannya dengan kitab al-Umm (terdiri dari 7 jilid) sebagai kitab induk juga bukan merupakan inisiatif dari al-Syafi'i tetapi dari muridnya. Lihat Muḥammad Yūsūf Mūsa, *al-Risālat li al-Imām al-Syāfi'ī*, Jilid I (Miṣr: Al-Muassasah al-Risālah al-Miṣriyyah, tt), hlm. 409

Berdasarkan penuturan di atas maka Imam Al-Syafi'i melakukan kajian tentang mazhab-mazhab terkenal pada masanya dengan kajian verifikasi, kritis dan membuat perbandingan. Ia pada masa mudanya mengkaji fiqh ahli Mekkah dari Muslim bin Khalid dan lainnya, kemudian mendalaminya kepada Mālik bin Anas dan ahli fiqh Madinah hingga ia diperhitungkan termasuk murid Imam Malik dan pengikut madrasah Madinah hingga ia datang ke Bagdad pertama kali dan mengkaji fiqh Abū Ḥanīfah dan mazhab dari jalur Muḥammad bin al-Ḥasan. Oleh karenanya, ia menyimpulkan fiqh Hijaz dan fiqh Irak. Maka ketika pulang ke Mekkah ia mengkaji dengan mendalam dan merenungkannya. Dari sini kelihatan kepribadian Imam al-Syafi'i dengan fiqh yang baru yaitu sintesis dari fiqh ahli Iraq dan ahli Hijaz dan mulai membedah dengan mazhab khusus.

Sejak Imam al-Syafi'i merasakan dirinya sudah matang dalam ilmu-ilmu yang ditekuninya, ia mulai menulis dan mengarang kitab. Ia sudah mengarang semenjak di Mekkah, di Iraq dan di Mesir. Al-Syafi'i telah menulis banyak kitab, sebagian ia tulis sendiri, sebagian lagi dia diktikan kepada juru tulisnya seperti al-Rabī' ibn Sulaimān al-Murādī.³⁰

³⁰Muḥammad Yūsuf Mūsa, *al-Risālah...*, hlm. 408. Nama lengkap al-Rabī' adalah Al-Rabī' bin Sulaimān bin 'Abd al-Jabbār bin Kāmil al-Murādī (174-270H). Al-Rabī' adalah sahabat sekaligus murid yang dipercayai dan mempunyai ororitas terhadap pendapat al-Syafi'i. Dia telah meriwayatkan banyak karya-karya al-Syafi'i, dia disifatkan sebagai perawi terbaik untuk kitab al-Syafi'i. Otoritas al-Rabī' bin Sulaimān sebagai juru tulis dan kepercayaan al-Syafi'i diakui sendiri olehnya dengan berkata: "aku sangat menyayangi dirinya, tidak ada seorangpun yang berkhidmat denganku sebaik khidmatnya al-Rabī' bin Sulaimān. Al-Buwayṭi sebagai teman al-Rabī' pun mengatakan bahwa al-Rabī' bin Sulaimān lebih memahami daripadanya

Imam al-Syafi'i wafat pada malam Jum'at menjelang subuh pada hari terakhir bulan Rajab tahun 204 H atau tahun 809 M pada usia 52 tahun. Tidak lama setelah kabar kematiannya tersebar di Mesir hingga kesedihan dan duka melanda seluruh warga, mereka semua keluar dari rumah ingin membawa jenazah di atas pundak, karena dahsyatnya kesedihan yang menimpa mereka. Tidak ada perkataan yang terucap saat itu selain permohonan rahmat dan ridha untuk yang telah pergi. Meski Allah memberi masa hidupnya di dunia hanya 52 tahun, namun keberkahan dan manfaatnya dirasakan kaum muslimin di seantero belahan dunia, hingga para ulama mengatakan, "Imam Al-Syafi'i diberi umur pendek, namun Allah menggabungkan kecerdasannya dengan umurnya yang pendek."

3. Guru dan Murid-Muridnya

Imam al-Syafi'i menerima fiqh dan hadis dari banyak guru yang masing-masing mempunyai manhaj sendiri dan tinggal di tempat-tempat yang berjauhan satu sama lainnya. Ada di antara gurunya yang Mu'tazili yang memperkatakan ilmu kalam yang tidak disukainya. Al-Syafi'i mengambil mana yang perlu diambil dan dia tinggalkan mana yang perlu ditinggalkan. Al-Syafi'i menerima ilmunya dari ulama-ulama Mekkah, Madinah, Irak dan ulama-ulama Yaman.³¹

tentang keadaan al-Syafi'i. Lihat al-Nawāwī, *Tahzīb al-Asmā, wa al-Lughāt...*, hlm. 188.

³¹ Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997), hlm. 486-487.

Semula Imam al-Syafi'i berguru pada syekh Muslim bin Khalid Al-Zanji dan beberapa imam Makkah. Kemudian setelah umur 13 tahun ia pergi ke Madinah dan berkumpul dengan Imam Malik sampai wafat. Imam al-Syafi'i juga mempunyai banyak guru yang ia temui di kota-kota besar ketika ia berkelana. Di antaranya ialah gurunya di Makkah, Ismail al-Qustantin seorang qari terkenal dalam melafazkan ayat-ayat suci al-Qur'an, Muslim bin Khalid Al-Zanji, guru pertamanya dalam bidang ilmu fiqh, Sufyan bin Uyainah, gurunya dalam bidang hadis, Sa'id bin Salīm Al-Qaddah, Dāwud bin Abdurrahmān Al-Aṭar dan Abdul Ḥamid bin Abdul Azīz bin Abi Dawūd.³² Sementara gurunya di Madinah antara lain, Malik bin Anas, yang mengajarkannya dan mendalami kitab al-Muwatta', Ibrahim bin Sa'ad Al-Anṣari, Abdul Azīz bin Muḥammad Al-Darwady, Ibrahim bin Yaḥyā Al-Asāmī, Muḥammad bin Sa'id bin Abi Fudaik dan Abdullah bin Nafi'i Al-Ṣāni.³³

Adapun gurunya di Yaman, Muṭṭarīf bin Mazīn, Hisyām bin Yūsuf, 'Umar bin Abi Maslamah Al-Auzā'ī dan Yaḥyā Ḥasan. Sementara gurunya di Irak antara lain, Muḥammad bin Al-Ḥasan, Waki' bin Jarra Al-Kūfi, Abu Usammah Ḥamad bin Usāmah Al-Kūfi, Ismā'il bin Athuyah Al-Basyri dan Abdul Wahāb bin Abdul Majid Al-Basyri.³⁴

Imam al-Syafi'i menerima pelajaran dari tokoh berbagai mazhab. Ia menerima fiqh Malik dari Mālik bin Anas

³² Muḥammad Abū Zahrah, *al-Imām al-Syāfi'ī, Ḥayātuhu...*, hlm. 43

³³ Muḥammad Abū Zahrah, *al-Imām al-Syāfi'ī, Ḥayātuhu...*, hlm. 43

³⁴ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan...*, hlm.

sendiri, Māliklah gurunya yang merupakan bintang, mempelajari fiqh Auzā'ī dari Umar ibn Abi Salāmah, mempelajari fiqh Al-Laits dari Yaḥyā ibn Ḥasan dan mempelajari fiqh Abu Hanifah dari Muḥammad ibn al-Ḥassan. Bahkan al-Syafi'i mempelajari fiqh pada tokoh-tokoh Mu'tazilah yaitu pada Ibrāhim bin Yaḥyā al-Asāmī, walaupun dalam masalah i'tiqad mereka tidak menempuh *ahl al-Ḥadīth*. Justeru semua inilah yang memperluas bidang fikihnya, memperbanyak materi dan mempertebal kamus pengetahuannya. Dengan demikian Imam al-Syafi'i dapat mengumpulkan fiqh Makkah, fiqh Madinah, fiqh Syam, fiqh Mesir dan fiqh Irak.

Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa Imam al-Syafi'i mempunyai banyak guru. Begitu juga murid-muridnya, mereka tersebar di Makkah, Mesir dan sebagian di Baghdad Irak, merekalah yang menyebarkan mazhab gurunya.

Di antara murid yang ada di Makkah, antara lain: Abū Bakar al-Humaidi, Ibrāhīm bin Muḥammad 'Abbās, Abū Bakar Muḥammad bin Idris dan Mūsā bin Abi al-Jarūd. Murid al-Syafi'i di Irak, antara lain: al-Ḥasan bin Muḥammad al-Za'faranī, Abu Ḥusain al-Karābisi, Imam Aḥmad bin Ḥānbal dan Dawūd al-Zāhiri. Sedangkan muridnya yang di Mesir antara lain: al-Bughaiṭī, al-Mazanī dan al-Rabī'.

Generasi penerus dan penyebar mazhab Imam al-Syafi'i adalah: Abu Ishāq al-Saerazī, adalah pengarang kitab "al-Muhazzab", Imam Ghazali pengarang kitab "Iḥyā ulūm al-Dīn" dan "al-Muṣtaṣfā", dan al-Wazīd 'Izzuddin ibn Abdi Salām adalah pengarang kitab "*Qawā'id al-Aḥkām Fi Masā'il al-Aḥkām*", Muḥyiddīn al-Nawāwī, yang mengarang kitab *fiqh* di antaranya "*Majmū' Syarah Muhazzab*" dan "*Minḥāj al-Ṭālibīn*",

Taqiyuddin al-Ṣābūnī, Jalaluddin al-Suyūṭī, pengarang kitab “*Asybah wa al-Naḍāir*” dan kitab “*Tanwīr al Hawālik*” syarah kitab al-Muwatṭā’ Imām Mālik dan masih banyak lagi yang lainnya.³⁵

4. Karya-karyanya

Banyak sekali karya-karya Imam al-Syafi’i baik dalam bentuk risalah atau dalam bentuk buku/kitab. Menurut Qāḍi Imam Abu Muḥammad bin Husain bin Muhammad al-Maruzi murid Imam al-Syafi’i, Imam al-Syafi’i telah mengarang kitab sebanyak 113 kitab, baik dalam bidang hadis, ilmu fiqh dan usulnya, tafsir, sastra dan lain-lain.³⁶ Yaḳūt menyebutkan dalam kitab “*Mu’jam al-Udabā’ juz 17*”, puluhan kitab Imam al-Syafi’i. Yang dimaksud kitab di sini bukanlah kitab yang ada seperti sekarang ini, melainkan beberapa bab masalah fiqh yang kebanyakan telah termuat dalam kitabnya *al-Umm*. Kitab-kitab tersebut bisa dijadikan sebagai pegangan dan pengetahuan yang dapat dinikmati sampai sekarang.³⁷

Kitab-kitab karya Imam al-Syafi’i oleh ahli sejarah dibagi kepada dua bagian:

1. Karya yang ditulis oleh al-Syafi’i sendiri, seperti kitab *al-Umm* dan *al-Risālah*.

³⁵ Subḥi Mahmaṣani, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: PT. Al-Ma’arif, 1981), hlm.53

³⁶ Abū Bakar Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī al-Baihaqī, *Aḥkām al-Qur’ān*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1975), hlm. 7

³⁷ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan...*, hlm. 512

2. Karya yang ditulis oleh murid-muridnya, seperti Mukhtaṣar oleh al-Muzānī yang merupakan ikhtisar dari kitab *al-Imlā* dan *mukhtaṣar* oleh al-Buwaiṭī yang merupakan ikhtisar dari kitab *al-Amālī*.³⁸

Begitu juga cara penulisannya dibagi menjadi dua bahagian:

1. Al-Syafi'i menulis sendiri karya-karyanya seperti kitab *al-Umm* dan *al-Risālah*, yang kemudian diriwayatkan oleh muridnya al-Buwaiṭī dan dilanjutkan oleh al-Rabī'.
2. Al-Syafi'i mendiktekan kepada murid-muridnya, dan murid-muridnyalah yang menulisnya, seperti yang terdapat dalam bagian tertentu dalam kitab *al-Umm*.³⁹

Sebagian dari karya-karya al-Syafi'i baik yang ditulis sendiri maupun yang didiktekan kepada murid-muridnya dapat penulis kemukakan sebagai berikut:

a. *Al-Risālah*

Al-Syafi'i menulis kitab ini untuk memenuhi permintaan Abd Raḥmān Ibn Mahdi seorang ahli hadis yang terkemuka di masanya, karena ia sangat tertarik dengan metode ijtihad yang diperkenalkan oleh al-Syafi'i. Karya ini kemudian oleh para ulama disebut dengan kitab "*al-Risālah al-Qadīmah*". Kemudian Al-Syafi'i banyak mendapatkan masukan-masukan dari sahabat dan murid-muridnya bagi perkembangan metode ijtihadnya yang dapat sesuai dengan perkembangan dan kemajuan zaman. Untuk itu al-Syafi'i

³⁸ Al-Ghazālī, *Iḥyā' ul ūm al-Dīn*, Jilid III, (Miṣr: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 166.

³⁹ Al-Ghazālī, *Iḥyā' ul ūm al-Dīn*..., hlm. 166.

menyusun dan menulis kembali dasar-dasar metode ijtihadnya dalam kitab barunya yang dinamakan dengan kitab *al-Risālah al-Jadīdah*.⁴⁰

Kitab ini disusun berkaitan dengan kaidah usul fiqh, yang di dalamnya diterangkan mengenai pokok-pokok pegangan Imam al-Syafi'i dalam mengistinbat hukum. *Al-Risālah* merupakan kitab usul fiqh yang pertama, namun dalam perspektif ahli hadis, justru kitab ini dikatakan sebagai kitab ilmu hadis pertama, sebab kitab ini merupakan kitab yang mengandung teori ilmu hadis. Walaupun demikian kitab ini tidak juga disebut sebagai kitab khusus ilmu hadis karena teori-teori yang dibangun hanyalah sebagian dari teori-teori ilmu hadis yang ada hubungannya dengan usul fiqh. Kitab *al-Risālah* ditulis oleh murid Al-Syafi'i yaitu al-Rabī' ibn Sulaimān (270 H), dan Rabī' inilah yang meriwayatkan dari Imam al-Syafi'i tentang *al-Risālah* (karena al-Syafi'i tidak menulisnya secara langsung).

b. *Al-Umm*

Al-Umm adalah kitab yang ditulis sendiri oleh Imam al-Syafi'i yang kemudian diriwayatkan oleh al-Rabī'. Segala yang termuat dalam kitab *al-Umm* adalah pendapat Imam al-Syafi'i, itulah hujjah dalam mazhabnya.⁴¹ Kitab *al-Umm* merupakan kumpulan tulisan-tulisan dari kitab dan risalah dan juga imlak al-Syafi'i yang ditulis kembali oleh muridnya al-Rabī'. Penamaannya dengan nama *al-Umm* yang berarti kitab induk

⁴⁰ Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Al-Risālah li al-Imām...*, hlm. 405

⁴¹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan...*, hlm.

bukan berasal dari ide al-Syafi'i tetapi adalah ide dari al-Rabi'.⁴²

Kitab ini berisi hasil-hasil ijtihad Imam al-Syafi'i yang telah dikodifikasikan dalam bentuk dan jilid-jilid yang membahas masalah *thaharah*, ibadah, amaliah sampai pada masalah peradilan seperti *jinayah*, *muamalah*, *munakahat* dan lainnya.

c. *Ikhtilāf al-Ḥadīth*

Kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīth* karangan Imam al-Syafi'i, merupakan buku yang pertama kali yang menjelaskan tentang ilmu kontradiksi hadis yang mencakup penjelasan serta bentuk penggabungan di antara beberapa hadis yang kontradiktif secara zahir. Namun buku ini tidak mencakup seluruh hadis yang kontradiktif tetapi hanya beberapa hadis saja yang terletak dalam kitabnya "*al-Umm*" dan tidak mengkhususkannya dalam satu buku. Dia memulai bukunya ini dengan mukaddimah yang panjang serta penjelasan kehujjahan sunnah dan kedudukannya dari al-Qur'an, dan dia juga menyebutkan tentang kehujjahan *khavar aḥad* serta wajibnya beramal dengan *khavar aḥad* jika tidak bertentangan dengan al-Qur'an, serta pemaparan tentang pembagian sunnah kepada "*am dan khāṣ, mutāwatir dan aḥad*, dan juga tentang *nasakh dan mansūkh* di dalam al-Qur'an dan Sunnah, kemudian dia menutup mukaddimahnya ini dengan penjelasan yang singkat tentang metode ia dalam penggabungan hadis yang kontradiktif. Setelah itu Imam al-Syafi'i mulai menjelaskan tentang hadis-hadis yang *ta'arūḍ* dalam masalah fiqh serta

⁴²Aḥmad Muḥammad Syakir, "muqaddimah" dalam al-Syāfi', *al-Risālah* (Beirūt: Maktabah ilmiyyah, tt), hlm. 9

penggabungannya, namun Imam al-Syafi'i tidak menyusun letak bab-bab fiqh ini secara berurutan berdasarkan *tartīb fiqhiyyah*. Dan buku ini mempunyai keistimewaan karena dia hanya mencakup tentang ilmu *Mukhtalif al-Ḥadīth* saja tanpa adanya ilmu *musykil al-Ḥadīth*.

Disebut *Ikhtilāf al-Ḥadīth* karena di dalamnya mengungkapkan perbedaan para ulama dalam persepsinya tentang hadis mulai dari sanad sampai perawi yang dapat dipegang termasuk analisisnya tentang hadis yang menurutnya dapat dipegang sebagai hujjah.

d. Musnad

Di dalam kitab Musnad isinya hampir sama dengan yang ada dalam kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, kitab ini juga memaparkan persoalan hadis, hanya saja terkesan bahwa yang ada dalam kitab ini adalah hadis yang dipergunakan Imam al-Syafi'i khususnya yang berkaitan dengan fiqh kitab *al-Umm*.⁴³

Di samping kitab-kitab yang disebutkan di atas ada lagi kitab-kitab yang lain yang masyhur seperti kitab *al-Imlāʾ*, kitab *al-Amālī*, *Ḥārmālāh*, *mukhtaṣar al-Muzānī*, *mukhtaṣar al-Buwaiṭī* dan lain-lain.

Demikian hasil karya besar kitab-kitab Imam al-Syafi'i sebagai rujukan untuk mempelajari kembali metodologi ijtihadnya dan pokok-pokok pikirannya dalam masalah

⁴³Muḥammad Khuḍarī Bek, *Tārīkh al-Tasyrīʾ al-Islāmī*, (Surabaya: Maṭbaʿah Saʿad ibn Sulaimān al-Nabhānī, 1965), hlm. 317-319

agama sebagai salah seorang tokoh agama terkemuka dan masyhur di kalangan masyarakat dunia Islam.

B. Imam Syafi'i sebagai Tokoh Pembela Hadis

Salah satu pilar utama dan landasan mendasar bagi Imam Syafi'i adalah perhatiannya terhadap hadis Nabi saw, baik dari segi penelitian kesahihannya, mempelajari kandungan maknanya, membelanya dari hujatan, mengamalkan kandungannya, dan menebarkannya kepada khalayak manusia.

Sikap menarik dan menakjubkan yang menunjukkan pengagungan Imam Syafi'i terhadap hadis dan sikapnya terhadap orang yang menolak hadis⁴⁴ adalah kisah laporan ia kepada al-Qađi Abu al-Bakhtari tentang *Bisyr al-Marrisi*⁴⁵ karena dia telah menolak hadis Rasulullah saw. Imam Syafi'i bercerita, "Saya pernah berdebat dengan al-Marrisi tentang

⁴⁴Pada masa sahabat, hadis-hadis Nabi menjadi perhatian serius para sahabat hingga mereka dapat mengkover hadis-hadis Nabi yang cukup banyak dan beragam, bahkan hampir meliputi semua bidang kehidupan. Tetapi kebanyakan orientalis seperti Ignaz Goldziher, D.S. Margoliouth dan Joseph Schacht skeptis terhadap hadis Nabi. Schacht misalnya--orientalis kelahiran Jerman--karena tak dapat memahami hadis-hadis Nabi, maka ia mengemukakan teori *projecting back* (proyeksi ke belakang). Menurut teori hadis-hadis Nabi tidak otentik berasal dari Nabi, tetapi adalah pendapat-pendapat fuqaha yang kemudian untuk mendapatkan legitimasi merujuk kepada orang-orang yang mempunyai otoritas yang lebih tinggi hingga sampai kepada Nabi. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), hlm. 56. Tetapi, M.M. Azami dalam tulisannya membuktikan teori Schacht ini sangat lemah dan tidak memiliki dasar yang kuat. Tentang sanggahan terhadap teori Schacht lihat lebih lanjut M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Judul Asli: *Studies In Early Hadith Literatur*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 557-566

⁴⁵ Abdul Malik Ramađani, *Sittu Duror* (Beirūt: Dār al-Kutub, tt) hlm. 65.

undian, lalu dia mengatakan bahwa undian adalah perjudian. Maka saya datang kepada Abu al-Bakhtari seraya aku katakan kepadanya, 'Aku mendengar al-Marrisi mengatakan bahwa undian adalah perjudian. Lalu dia (Abu al-Bakhtari) mengatakan, "Wahai Abu Abdillah (kunyah Imam Syafi'i), datangkanlah saksi lainnya niscaya saya akan membunuhnya". Dalam lafaz lainnya, "datangkanlah saksi lainnya, niscaya saya akan mengangkatnya di atas pohon lalu menyalingnya".

Sebagai seorang yang mengikuti manhaj *Aṣḥāb al-Ḥadīth*, Imam Syafi'i dalam menetapkan suatu masalah terutama masalah aqidah selalu menjadikan al-Qur'an dan Sunnah⁴⁶ Nabi sebagai landasan dan sumber hukumnya. Ia selalu menyebutkan dalil-dalil dari keduanya dan menjadikannya hujjah dalam menghadapi penentangannya, terutama dari kalangan ahli kalam. Ia berkata, *"Jika kalian telah mendapatkan Sunnah Nabi, maka ikutilah dan janganlah kalian berpaling mengambil pendapat yang lain."*

Sesungguhnya membela hadis Nabi saw merupakan suatu amalan yang amat mulia dan utama. Oleh karenanya,

⁴⁶Ulama usul mempunyai pandangan yang berbeda dengan ulama-ulama lain tentang sunnah. Mereka memandang Nabi saw sebagai sosok pembuat syari'at yang menerangkan dustur kehidupan manusia dan meletakkan kaedah-kaedah kepada para mujtahid setelahnya. Oleh karena itu yang menjadi fokus perhatian ulama ushul adalah perkataan, perbuatan dan persetujuannya yang menetapkan hukum-hukum syara'. Sesuai dengan sudut pandang ini maka sunnah menurut mereka adalah apa yang diriwayatkan dari Nabi selain al-Qur'an, baik perkataan, perbuatan atau persetujuan yang layak menjadi hukum syara'. Lihat Tarmizi Jakfar, *Otoritas Sunnah Non Tashrī'iyah Menurut Yūsuf Al-Qaraḍāwī*, Disertasi, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 132-133

tidak heran bila para ulama menilainya sebagai jihad fi sabilillah. Imam Yahya bin Yahya pernah mengatakan:

الذَّبُّ عَنِ السُّنَّةِ أَفْضَلُ مِنَ الْجِهَادِ⁴⁷

Artinya: "Membela sunnah lebih utama dari pada jihad".

Imam Syafi'i termasuk dalam barisan para pembela hadis Nabi saw sehingga ia mendapat gelar dari para ulama semasanya dengan "Nāṣir al-Sunnah" (pembela hadis Nabi). Imam Ahmad berkata, "Semoga Allah merahmati al-Syafi'i, dia telah membela hadis-hadis Rasulullah".⁴⁸ Sementara dalam riwayat Harmalah bin Yahya yang mendengar langsung pernyataan Imam al-Syafi'i yang mengatakan:

سَمِيتُ بِمَكَّةَ نَاصِرَ الْحَدِيثِ⁴⁹

Artinya: "Di Makkah saya diberi gelar Nāṣir al-Ḥadith (Pembela Hadis).

Imam Syafi'i mendapat gelar ini karena dikenal sebagai pembela hadis Rasulullah dan komitmennya dalam mengikuti sunnah.⁵⁰ Totalitas dan komitmen teguh untuk mengibarkan hadis dan al-Qur'an sebagai rujukan utama dalam memutuskan setiap perkara keumatan telah diperlihatkan Imam al-Syafi'i. Ia kemudian mengukuhkan pijakan dasarnya itu sebagai mazhab

⁴⁷ Ibn Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Jilid 4, (Beirūt: Dār al-'Arabiyyah, 1398 H), hlm.13

⁴⁸Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Tawālīt Ta'sīs*...,hlm. 86.

⁴⁹ Daniel Djuned, *Validitas Hadis-Hadis Riwayat Imam Syafi'i*, (Banda Aceh: Citra Karya, 2001), hlm. 23

⁵⁰ Ibn Ḥajar al-'Asqalānīy, *Tawālīt Ta'sīs*...,hlm. 40.

tersendiri yang kemudian memiliki pengaruh luas. Bahkan kini terbilang paling banyak pengikutnya di sejumlah negara, seperti di Mesir, Arab Saudi (bagian barat), Suriah, Indonesia, Malaysia, Brunei, Yaman dan Bahrain.⁵¹

Ada dua hal penting untuk melihat ketokohan Imam al-Syafi'i sebagai pembela hadis; Pertama, hadis dalam rentetan sejarahnya ternyata tidak hanya mendapat sandungan dari bertebarannya hadis-hadis palsu namun juga dihadapkan dengan munculnya kelompok-kelompok tertentu yang menolak otoritasnya sebagai hujjah atau sumber ajaran agama, yaitu kelompok yang disebut dengan ingkar sunnah.⁵² Karenanya Imam al-Syafi'i tampil sebagai pembela hadis Rasulullah dari serangan kelompok pengingkar tersebut. Kedua, jika para ulama dari kalangan ahli fiqh dan usul fiqh

⁵¹ Abdul Aziz al-Syinawi, *Biografi Imam Syafi'i: Kisah Perjalanan dan Pelajaran Hidup Sang Muftahid*, (Jakarta: Zaman, 2011), hlm.131

⁵² Ingkar Sunnah adalah sebuah gerakan intelektual untuk tidak mempercayai otentisitas dan orisinalitas sunnah Rasul saw baik secara keseluruhan atau sebagian saja. Hlm ini dilakukan bukan atas dasar legitimasi ilmu hadis, namun berlatarbelakang rasionalitas dan hawa nafsu belaka. Cikal bakal munculnya ingkar sunnah sudah diawali sejak masa sahabat. Seorang sahabat Nabi yang bernama Imran bin Husein sedang mengajarkan hadis di suatu majlis, namun tiba-tiba ada seseorang yang memotong pembicaraannya sambil berkata: Hai Abu Nujaid -laqab untuk Imran-, berilah kami pelajaran al-Qur'an saja", lalu Imran bi Husein meminta orang tersebut maju ke depan sambil ia balik bertanya "tahukah kamu seandainya kamu dan kawan-kawanmu hanya menggunakan al-Qur'an saja, apakah kamu dapat menemukan dalam al-Qur'an itu bahwa salat zuhur itu empat rakaat, asar empat rakaat dan magrib tiga rakaat?, tahukah kamu jika kamu hanya menggunakan al-Qur'an saja darimana kamu tahu thawaf dan sa'i antara safa dan marwa itu tujuh kali?", lalu orang tersebut sadar sambil berkata "wahai Abu Nujaid engkau telah menyadarkan ku, semoga Allah tetap menyadarkanmu" Lihat Ramli Abdul Wahid, *Studi Ilmu Hadis*, Cet I, (Bandung: Citapustaka Media, 2005), hlm. 252-253. Lihat juga Al-Hākīm, *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥain*, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, tt), hlm.109-110

memandang al-Syafi'i sebagai mujtahid agung imam mazhab dan peletak dasar bagi perumusan tertulis ilmu usul fiqh, ulama hadis pun cukup alasan untuk menempatkan Imam Syafi'i sebagai tokoh perintis bagi perumusan tertulis kaidah-kaidah pokok ilmu hadis.⁵³

Dalam sebuah diskusi antara kelompok ingkar sunnah dengan Imam al-Syafi'i ada 3 argumen yang mereka kemukakan mengapa mereka menolak hadis Nabi sebagai hujjah, namun Imam al-Syafi'i mampu menangkisnya dengan pandangan dan argumentasinya juga. Berikut penulis sajikan ketiga pandangan tersebut:

1. Al-Qur'an diturunkan Allah swt dalam berbahasa Arab, dengan penguasaan bahasa Arab yang baik, maka al-Qur'an dapat dipahami dengan baik tanpa perlu bantuan penjelasan dari hadis-hadis Nabi.

Terhadap argumentasi ini Imam al-Syafi'i membantah dengan mengatakan bahwa banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menyuruh kita untuk senantiasa taat mengikuti perintah dan menjauhi larangan Nabi saw sebagaimana diperintahkan juga untuk mengikuti dan menjauhi semua larangan Allah swt. Bagi mereka yang tidak bertemu langsung dengan Rasulullah tidak ada jalan lain untuk mengetahui dan mendapat petunjuk dalam rangka melaksanakan perintah dan menjauhi larangannya kecuali melalui hadis-hadisnya yang diterima melalui periwayatan.

⁵³ Muḥammad Abū Zahū, *Al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1984), hlm. 301.

2. Al-Qur'an sebagaimana disebut oleh Allah yaitu "sebagai penjelas bagi segala sesuatu" bagi mereka mengandung arti bahwa penjelasan al-Qur'an sudah lengkap tanpa memerlukan penjelasan selain al-Qur'an.⁵⁴

Terhadap argumen ini Imam al-Syafi'i mengatakan bahwa tidak benar ayat yang mereka kutip tersebut mengandung arti tidak memerlukan hadis Rasul sebagai penjelas al-Qur'an. Imam Syafi'i melanjutkan bahwa penjelasan-penjelasan al-Qur'an ada yang masih bersifat global, seperti perintah wajib salat, perintah wajib puasa, zakat dan lain-lain. Dalam hal seperti ini penjelasan lebih lanjut tentang tata cara pelaksanaannya disampaikan oleh Rasul-Nya melalui hadis-hadisnya. Karena kita diperintahkan agar taat kepada Rasul-Nya, maka penjelasan-penjelasan yang disampaikan Rasul wajib ditaati dan dilaksanakan.⁵⁵

3. Hadis-hadis yang sampai melalui periwayatan tidak dapat dijamin bersih dari kekeliruan, kesalahan bahkan kedustaan terhadap Rasul, karenanya nilai kebenarannya tidak meyakinkan (*ẓanni*). Oleh karenanya hadis tidak dapat dijadikan sebagai penjelas terhadap al-Qur'an yang nilai kebenarannya *qaṭ'i* (terjamin).⁵⁶ Dalam hal ini mereka hanya mengakui otoritas kehujjahan hadis *mutawatir* dan menolak

⁵⁴ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, Jilid VII..., hlm. 285-289

⁵⁵ Al-Syāfi'ī, *al-Risālat...*, hlm. 21-22.

⁵⁶ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, jilid VII..., hlm. 289.

kehujjahan hadis ahad, meskipun di antara hadis ahad tersebut memenuhi persyaratan sebagai hadis sahih.

Oleh karenanya ada beberapa bantahan Imam al-Syafi'i kepada orang yang mengingkari sunnah sebagai hujjah yaitu:

1. Allah telah mewajibkan kita untuk mengikuti sunnah Rasulullah dan menyuruh kita mematuhi perintah dan menjauhi larangannya.
2. Tidak ada cara lain bagi kita untuk mentaati perintah Allah tersebut kecuali dengan mengamalkan apa yang datang dari Rasulullah dengan lapang dada dan bersih hati dari keinginan untuk menolaknya, serta pasrah pada perintah dan hukum-hukumnya.
3. Seorang muslim membutuhkan sunnah Rasulullah untuk menjelaskan globalitas isi Al-Qur'an.⁵⁷

⁵⁷Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan...*, hlm. 102-103.

Meskipun al-Qur'an adalah sumber utama ajaran Islam, namun hadis sama sekali tak dapat diabaikan. Hal ini disebabkan oleh watak al-Qur'an yang lebih banyak meletakkan prinsip-prinsip umum, baik berupa kewajiban-kewajiban, larangan-larangan dan lain-lain, ketimbang persoalan-persoalan teknis. Al-Qur'an misalnya memerintahkan setiap muslim untuk melaksanakan salat, berpuasa di bulan Ramadhan, perintah membayarkan zakat atau perintah melaksanakan haji. Tetapi al-Qur'an sama sekali tidak menjelaskan bagaimana pelaksanaan masing-masing kewajiban tersebut. Terhadap keumuman al-Qur'an yang seperti itu, maka Allah benar-benar telah memberikan otoritas tak terbantahkan untuk menerjemahkan pernyataan-pernyataan al-Qur'an pada tataran praktis sehingga dapat dilaksanakan, membuat keputusan-keputusan pengadilan, tuntunan-tuntunan hukum dan moral.

... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (النحل: 44)

Dalam bidang hadis, Imam al-Syafi'i sebagai peletak pertama tentang kaidah periwayatan hadis, dan ia-lah satu-satunya orang yang bersikeras mempertahankan posisi hadis (melebihi gurunya, Imam Malik bin Anas). Bahkan tak jarang ditemukan pandangan-pandangannya yang berbeda dengan gurunya. Dari sinilah kemudian ia juga dikenal sebagai *Nāṣir al-Sunnah*. Di samping itu, Imam al-Syafi'i memiliki dua pandangan ijtihad yang dikenal dengan sebutan *qaul Qadīm* yang tertuang dalam kitabnya *al-Ḥujjah* yang ditulis di Irak dan *qaul jadīd-nya* yang tertuang dalam kitab *al-Umm* yang dikarang di Mesir. Terwujudnya dua pandangan ini, diperkirakan sebagai perwujudan dari adanya situasi yang mempengaruhi ijtihadnya.

Perlu diketahui bahwa *qaul qadīm* Imam al-Syafi'i merupakan pandangan-pandangannya yang dihasilkan dari perpaduan antara mazhab Irak dan pendapat *ahl al-Ḥadīth*, lalu ia pergi ke Makkah dan tinggal di sana untuk beberapa lama. Di Makkah inilah ia bertemu dan berdiskusi banyak dengan murid Imam Abū Ḥanīfah, Muḥammad Ibn Ḥasan, lalu akhirnya ia pun kembali ke Irak untuk mendiktekan *qaul qadīmnya* kepada muridnya. Dengan demikian maka *qaul qadīm* Imam al-Syafi'i merupakan hasil pemikirannya dengan mendudukan antara fiqh *ahl al-ḥadīth* yang bersifat tradisional, sehingga pola pemikiran semacam inilah oleh para ulama dinilai lebih sesuai dengan pola pemikiran para ulama

...Dan Kami turunkan kepadamu Al Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan (Q.S. al-Nahl: 44)

yang datang dari berbagai Negara Islam ke Makkah dan akhirnya juga mudah tersebar ke berbagai negara.

Terkait dengan ini, Imam al-Syafi'i mengemukakan dalam kitabnya *al-Umm* sebagai berikut, "Seseorang itu selamanya tidak boleh mengatakan sesuatu halal atau haram kecuali ada pengetahuan tentang itu, pengetahuan itu adalah kitab suci al-Qur'an, al-Sunnah, al-ijma", dan al-Qiyas". Di kesempatan yang lain dia juga menjelaskan "Dasar pokok dalam menetapkan hukum itu adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Jika tidak ada, maka dengan mengqiyas-kan (analogi) kepada Al-Quran dan al-Sunnah."⁵⁸

Orang yang menerima apa yang datang dari Rasulullah berarti ia telah menerima apa yang datang dari Allah, karena Allah telah mewajibkan kita untuk mentaatinya". Imam Syafi'i berdalil dengan sejumlah ayat di antaranya firman Allah,"

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩ (النساء/4: 59)

Artinya: Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (Al-Nisa'/4:59)

⁵⁸ Munawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai...*, hlm. 216

Oleh karena itu Imam al-Syafi'i tidak sekedar mendasarkan sunnah pada al Qur'an, tetapi juga berupaya meletakkan asumsi dasar bahwa sunnah adalah bagian organik dalam struktur al-Qur'an ditinjau dari pengertian semantiknya. Karena al-Qur'an dan sunnah menjadi struktur organik semantik, maka al-Syafi' pun dapat membangun *ijma'* atas dasar struktur tersebut hingga menjadi teks *tasyri'* yang memperoleh signifikansinya dari pengertian teks yang tersusun dari al Qur'an dan sunnah. Sumber keempat dalam fikih Imam al-Syafi'i adalah qiyas yang juga diambil dari teks yang tersusun dari ke tiga dasar sebelumnya.

Para ulama setelah al-Syafi'i menyebutkan al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam pertama dan sunnah sebagai sumber kedua setelahnya, begitu juga sebelum Syafi'i, seperti Abū Ḥanīfah yang menyetujui bahwa dalam pengambilan hukum pertama harus dari al-Qur'an, kemudian kalau tidak diperoleh, baru mengambil dari sunnah. Sama halnya juga dengan Mu'az bin Jabal ketika ditanya oleh Nabi saw: "Dengan apa kamu memutuskan sesuatu?", kemudian jawabnya: "Saya memutuskan sesuatu dengan Kitab Allah. Jika tidak didapati di dalamnya maka dengan sunnah Rasulullah, dan jika tidak didapatkan juga maka saya berijtihad dengan akal.

Al-Syafi'i meletakkan sunnah sejajar dengan al-Qur'an dalam hal sebagai hujjah karena sunnah juga berasal dari wahyu. Al-Syafi'i tidak menyamakan al Qur'an dan sunnah dalam segala aspek, menurutnya perbedaannya paling tidak bahwa al-Qur'an sifatnya mutawatir dan merupakan ibadah bagi yang membacanya sedangkan kebanyakan sunnah tidak mutawatir juga membacanya tidak dinilai pahala. Kedua, al-Qur'an adalah kalam Allah, sedangkan sunnah adalah

perkataan Nabi saw. Al-Syafi'i juga menjelaskan bahwa sunnah tidak semartabat dengan al Qur'an dalam masalah aqidah.⁵⁹

Berdasarkan penjelasan di atas, maka Imam al - Syafi'i menggunakan lima sumber sebagai berikut:⁶⁰

1. Nas-nas, yaitu al-Qur'an dan sunnah yang merupakan sumber utama bagi fiqh Islam, dan selain keduanya adalah pengikut saja. Para sahabat terkadang sepakat atau berbeda pendapat, tetapi mereka tidak pernah bertentangan dengan al-Qur'an atau sunnah. Oleh karena itu Imam al-Syafi'i tidak sekedar mendasarkan sunnah pada al-Qur'an, tetapi juga berupaya meletakkan asumsi dasar bahwa sunnah adalah bagian organik dalam struktur al-Qur'an ditinjau dari pengertian semantiknya. Karena al-Qur'an dan Sunnah menjadi struktur organik semantik, maka al-Syafi'i pun dapat membangun *ijma'* atas dasar struktur tersebut hingga menjadi teks *tasyri'* yang memperoleh signifikansinya dari pengertian teks yang tersusun dari al-Qur'an dan sunnah.
2. *Ijma'*⁶¹, merupakan salah satu dasar yang dijadikan

⁵⁹ Daniel Djuned, *Validitas Hadis-Hadis...*, hlm. 34

⁶⁰ Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan...*, hlm.

⁶¹ Banyak definisi *Ijma'* yang dikemukakan oleh para ulama menurut cara pandang masing-masing. Abdul Wahhab Khallaf yang juga dikutip oleh ulama lainnya mendefinisikan *Ijma'* sebagai "konsensus semua mujtahid muslim pada suatu masa setelah wafat Rasulullah saw atas suatu hukum syara' mengenai suatu kasus". Jumhur ulama berpendapat bahwa kedudukan *Ijma'* menempati salah satu sumber atau dalil hukum setelah al-Qur'an dan Sunnah. Ini berarti *Ijma'* dapat menetapkan hukum yang mengikat dan wajib dipatuhi umat Islam bila tidak ada ketetapan hukumnya di dalam al-Qur'an dan Sunnah. Untuk lebih mendalami

sebagai hujjah oleh Imam Syafi'i, menempati urutan setelah al-Qur'an dan Sunnah. Ia mendefinisikannya sebagai kesepakatan ulama suatu zaman tertentu terhadap satu masalah hukum syar'i dengan bersandar kepada dalil. Adapun ijma' pertama yang digunakan oleh Imam al-Syafi'i adalah ijma'-nya para sahabat. Ia menetapkan bahwa ijma' diakhirkan dalam berdalil setelah al-Qur'an dan Sunnah. Apabila masalah yang sudah disepakati bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah maka tidak ada hujjah padanya.

3. Pendapat para sahabat, Imam Syafi'i mengambil pendapat para sahabat dalam dua mazhab *jadid* dan *qadim*-nya.
4. Qiyas⁶², Imam Syafi'i menilainya sebagai sebuah bentuk ijtihad. Atas dasar ini ia menetapkan qiyas sebagai salah satu sumber hukum bagi syariat Islam untuk mengetahui tafsiran hukum al-Qur'an dan Sunnah yang tidak ada nas pasti dan tidak menilai qiyas

tentang Ijma', lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 1, cet 3, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2008), hlm. 122-128

⁶²Secara Etimologi, Qiyas berarti mengukur, membanding sesuatu dengan semisalnya. Adapun secara terminologi terdapat definisi yang berbeda. Menurut al-Ghazālī yaitu menanggungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui dalam hal menetapkan hukum pada keduanya atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan ada hal yang sama antara keduanya dalam hal penetapan hukum atau peniadakan hukum. Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz 2, Cet. I (Beirut: Dār Ṣādir, 1995), hlm. 106. Juhur ulama yang menjadikan qiyas sebagai dalil syara' mengatakan "mereka menggunakan qiyas dalam hal-hal yang tidak terdapat hukumnya dalam nas al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'. Mereka menggunakan qiyas secara tidak berlebihan dan tidak melampaui batas kewajaran. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 164.

yang dilakukan untuk menetapkan sebuah hukum dari seorang mujtahid lebih dari sekedar menjelaskan hukum syariat dalam masalah yang sedang digali oleh seorang mujtahid.

C. Pandangan Ulama terhadap Ketokohan Imam Syafi'i dalam Bidang Hadis

Tidak diragukan lagi bahwa Imam al-Syafi'i termasuk golongan ahli hadis dan mencintai ahli hadis. Imam Syafi'i berkata:

عَلَيْكُمْ بِأَصْحَابِ الْحَدِيثِ، فَإِنَّهُمْ أَكْثَرُ النَّاسِ صَوَابًا⁶³

Artinya: "Hendaknya kalian ikuti aṣḥāb al-ḥadīth karena mereka adalah golongan yang banyak benarnya".

Ia juga berkata:

إِذَا رَأَيْتُ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، فَكَأَنِّي رَأَيْتُ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، جَزَاهُمْ اللَّهُ خَيْرًا، هُمْ حَفِظُوا لَنَا الْأَصْلَ، فَلَهُمْ عَلَيْنَا الْفَضْلُ⁶⁴

Artinya: "Apabila saya melihat seorang dari aṣḥāb al-ḥadīth maka seakan-akan saya melihat seorang dari sahabat Nabi. Semoga Allah membalas kebaikan mereka, mereka telah menjaga hadis untuk kita, mereka telah berjasa untuk kita"

Dari dua pernyataan Imam Syafi'i di atas nampak kemampuannya di bidang hadis tidak perlu diragukan lagi, sehingga

⁶³Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Tawālī al-Ta'sis...*, hlm. 110

⁶⁴Al-Imām Al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi'ī*..., Jilid 1, hlm. 477

banyak ulama mengomentarnya sebagai seorang tokoh di bidang hadis, di antaranya adalah sebagai berikut:

Imam al-Nawāwī berkata, “Bukti Imam Syafi’i sebagai pakar hadis adalah kegigihannya dalam membela hadis. Selain mengikuti sunnah, ia pun mengkodifikasikan hadis agar bisa dijadikan sebagai dalil mazhabnya, meneliti hadis, dan mengupas makna-makna hadis secara mendalam. Karena itu, ketika Imam al-Syafi’i datang ke Irak, ia langsung dijuluki sebagai Pembela Hadis, bahkan dalam istilah ulama klasik dan ulama ahli fiqh Khurasan, pengikut mazhab Syafi’i lazim disebut sebagai pengikut hadis. Diriwayatkan dari Abū Bakar Muḥammad bin Ishāq bin Khuzaimah yang dikenal dengan sebutan Imamnya para Imam, karena termasuk jajaran ulama penghafal hadis dan ahli hadis. Ia pernah ditanya, “Apakah anda mengetahui adanya hadis sahih yang belum sempat ditulis oleh Imam Syafi’i?” “tidak,” jawabnya. Berdasarkan riwayat ini, dapat diketahui ketelitian Imam Syafi’i dalam menghimpun hadis yang tiada bandingannya. Namun demikian, Imam Syafi’i berpesan, “jika ada pendapatnya yang bertentangan dengan hadis sahih, maka hendaknya mengamalkan hadis sahih dan meninggalkan pendapatnya.”⁶⁵

Imām al-Rāzī berkata, “para imam ahli hadis masih berbeda pendapat mengenai rentetan sanad hadis yang paling sahih. Menurut Imām al-Ṣanā’ah dan Imām al-Bukhārī, sanad hadis yang paling sahih adalah riwayat dari Malik–dari Nafi’–dari Ibn Umar. Sementara menurut kesepakatan para ulama riwayat Malik yang paling sahih adalah riwayat melalui jalur al-Syafi’i. Hal ini didasarkan karena semua murid-murid Imam

⁶⁵ Al-Imām al-Nawāwī, *Dasar-Dasar Ilmu Hadis...*, hlm 134.

Malik hanya menguasai ilmu fikih dan ilmu pemerintahan (khilafah) saja, berbeda dengan Imam Syafi'i. Dengan demikian, ini merupakan bukti bahwa sanad-sanad hadis yang paling sahih adalah sanad yang diriwayatkan dari al-Syafi'i dari Mālik dari Nāfi' dari Ibn 'Umar. Bahkan membuktikan bahwa dalam ilmu hadis, Imam Syafi'i memperoleh tempat tingkatan tertinggi yang tidak dapat diungguli oleh orang lain.⁶⁶

Imām al-Rāzī dalam riwayat lain menyebutkan bahwa al-Syafi'i mendengar langsung hadis-hadis kitab *al-Muwaṭṭa'* dari Imam Mālik. Menurut Imām Aḥmad bin Ḥanbal, al-Syafi'i adalah orang yang kredibel di bidang hadis. Imam Aḥmad bin Ḥanbal pernah ditanya mengenai riwayat dari Mālik, al-Awzā'i, dan Abu Fulan (Abū Ḥanīfah). Ia menjawab, "riwayat hadis Mālik adalah sahih, tetapi pendapatnya lemah; riwayat al-Awzā'i, hadis dan pendapatnya lemah; riwayat al-Syafi'i, hadis dan pendapatnya sahih; riwayat Abu Fulan, hadis dan pendapatnya tidak dapat dipertanggungjawabkan." Mengenai hal ini, al-Baihaqi menjelaskan, "alasan Imam Aḥmad bin Ḥanbal berkomentar tentang Imam Mālik demikian karena Imam Mālik sering meninggalkan hadis sahih dan lebih mengutamakan amalan penduduk Madinah. Tentang al-Awzā'i, alasannya karena dalam beberapa masalah ia sering

⁶⁶ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan...*, hlm. 75.

menggunakan hadis-hadis *maqtū'*⁶⁷ dan *mursal*⁶⁸ sebagai hujjah (dalil), lalu mengqiyaskannya dalam masalah-masalah furu'iyah. Adapun tentang Imam al-Syafi'i, alasannya karena ia hanya menggunakan hadis-hadis sahih sebagai hujjah, lalu mengqiyaskannya dalam masalah furu'iyah.⁶⁹

Kemudian Imam al-Rāzī melanjutkan, “karya Imam al-Syafi'i yang berjudul *Musnad al-Syāfi'ī* merupakan kitab yang sangat populer. Hebatnya lagi, tidak ada seorang pun yang mampu mengkritik kitab tersebut. Kalaupun ada dari kalangan rasionalis

⁶⁷ Hadis *Maqtū'* adalah hadis yang disandarkan kepada tabiin atau generasi setelahnya seperti tabi' tabiin atau generasi setelahnya lagi, baik berbentuk perkataan maupun perbuatan. *Maqtū'* berbeda dengan *munqati'*, sebab *maqtū'* nisbah kepada sifat-sifat matan, sedangkan *munqati'* nisbah kepada sifat-sifat sanad. Dengan demikian hadis *maqtū'* adalah hadis yang disandarkan kepada perkataan tabiin dan setelahnya bukan perkataan sahabat apalagi perkataan Rasul saw. Lihat Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus lengkap Ilmu Hadis*, Cet. III (Medan: Perdana Publishing, 2015), hlm. 120. Menurut ulama hadis, hadis *maqtū'* tidak bisa dijadikan hujjah sekalipun sanadnya sahih, sebab ia merupakan perkataan manusia biasa bukan berasal dari Rasul saw atau sahabat. Namun jika ada indikasi perkataan itu *marfū'* kepada Nabi, maka hukumnya adalah *marfū' mursal*. Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīth*, Cet. VII (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1985), hlm. 134

⁶⁸ Hadis *Mursal* adalah hadis yang perawinya adalah sahabat yang digugurkan (tidak disebut namanya). Karenanya hadis *mursal* adalah hadis yang *marfū'* tabiin besar atau kecil dan disandarkan langsung kepada Nabi tanpa menyebutkan sahabat. Kezaifan bentuk ini karena tidak adanya kesinambungan dalam sanad. Menurut para ulama hadis dan para kritikus hadis, hadis *mursal* tidak bisa dijadikan hujjah. Makanya dalam mukaddimah sahih Muslim, Imam Muslim mengisyaratkan bahwa hadis *mursal* tidak dapat digunakan sebagai hujjah (dalil) syar'iyah. Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus lengkap...*, hlm. 158.

⁶⁹ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan...*, hlm. 78

dan itu pun terhadap hadis tidak berpengaruh apa-apa.⁷⁰

Imam Aḥmad bin Ḥanbal berkata: Para ahli hadis yang dipakai oleh Imam Abū Ḥanīfah tidak diperdebatkan sehingga kami bertemu dengan Imam Syafi'i. Dia adalah manusia yang paling memahami kitab Allah swt dan Sunnah Rasulullah saw serta sangat peduli terhadap hadis Nabi.⁷¹

Abu Dubais bin Ali al-Qaṣbānī berkata: Kami pernah bersama Ahmad bin Hanbal di Masjid Jami' yang berada di kota Baghdad, yang dibangun oleh al-Manṣur, lalu kami datang menemui Karābisy, lalu kami bertanya: Bagaimana menurutmu tentang al-Syafi'i? kemudian dia menjawab: Sebagaimana apa yang kami katakan bahwa dia memulai dengan Kitab (al-Qur'an), sunnah, serta ijma' para ulama'. Kami orang-orang terdahulu sebelum dia tidak mengetahui apa itu al-Qur'an dan sunnah, sehingga kami mendengar dari Imam al-Syafi'i tentang apa itu al-Qur'an, sunnah dan ijma'. Ḥumaidī berkata: Suatu ketika kami ingin mengadakan perdebatan dengan kelompok rasionalis kami tidak mengetahui bagaimana cara mengalahkannya. Kemudian Imam Syafi'i datang kepada kami, sehingga kami dapat memenangkan perdebatan itu. Imam Aḥmad bin Ḥanbal berkata: Kami tidak pernah melihat seseorang yang lebih

⁷⁰ Musnad Imam Syafi'i adalah kitab yang berisi hadis-hadis dengan sanad Ali yang merupakan kumpulan riwayat-riwayat imam yang diriwayatkan secara Musnad. Kedudukannya tidak samar lagi bagi para penuntut ilmu. Para ulama memberi perhatian serius terhadap kitab ini. Mereka mendengarkannya, meriwayatkannya dan berusaha keras memperdengarkannya kepada para penuntut ilmu. Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan...*, hlm. 79

⁷¹ Thoriq Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, (Jakarta: Zaman, 2011), hlm. 90.

pandai dalam bidang fikih (faqih) terhadap al-Qur`an daripada pemuda quraisy ini, dia adalah Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi`i.⁷²

Al-Rab` berkata: Kami pernah duduk bersama di majelisnya Imam al-Syafi`i setelah ia meninggal dunia di Basir, tiba-tiba datang kepada kami orang A`rabi (badui). Dia mengucapkan salam, lalu bertanya: Di manakah bulan dan matahari majelis ini? lalu kami menjawab: Dia telah wafat. Kemudian dia menangis lalu berkata: Semoga Allah swt mencurahkan rahmat dan mengampuni semua dosanya. Sungguh ia telah membuka hijab yang selama ini tertutup, telah mengubah wajah orang-orang yang ingkar dan juga telah membuka kedok mereka, dan juga telah membuka pintu kebodohan disertai penjelasannya, lalu tidak beberapa lama orang badui itu pergi.⁷³

Sementara itu pandangan para ulama yang menunjukkan bahwa Imam Syafi'i sebagai pakar hadis dan pembela sunnah, antara lain sebagai berikut:

1. Muḥammad Said Kahlanī

Ia memberikan gelar kepada Imam Syafi'i sebagai "sang pembela sunnah" karena sesuai dengan salah satu ungkapannya yang termaktub dalam kitab *al-Risālah* menunjukkan dia patut diberikan gelar sebagai pembela sunnah. Ungkapan Imam Syafi'i adalah sebagai berikut "segala sesuatu yang disunnahkan Nabi telah termaktub dalam al-Qur'an, sebab setiap ayat yang terdapat dalam al-Qur'an mempunyai hikmah tertentu, dan hikmah tersebut dapat

⁷² Thoriq Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i...*, hlm. 91.

⁷³ Thoriq Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i...*, hlm 92

diketahui melalui sunnah Nabi. Setiap orang yang mengambil hukum dari al-Qur'an ia tidak dapat mengetahuinya kecuali melalui keterangan dari Nabi, dan karenanya keterangan itu merupakan sunnahnya. Sesuatu yang bersumber dari Nabi pada hakikatnya adalah dari Allah, karenanya Allah memerintahkan untuk mentaatinya.

2. Sya'bānī bin Muḥammad Ismā'il

Ia menjelaskan bahwa Imam Syafi'i disebut sebagai sang pembela hadis karena ia sengaja menulis sebuah kitab yang diberi judul "*Jam'ū al-ilm*" yang sebagian isinya adalah pembelaannya terhadap kehujjahan hadis ahad. Ia mengatakan bahwa hadis ahad dapat dijadikan hujjah serta wajib beramal dengannya tanpa ragu-ragu.⁷⁴

3. Abdul Ḥalīm al-Jundiy

Ia mengatakan bahwa al-Syafi'i berhasil mendamaikan antara 2 pendapat yang berbeda tentang kehujjahan hadis Nabi sebagai sumber hukum. Pendapat pertama yang mengatakan bahwa hadis Nabi tidak bisa dijadikan hujjah. Mereka mengatakan bahwa yang bisa dijadikan hujjah dalam agama itu hanya al-Qur'an saja. Sementara pendapat kedua mengatakan bahwa hadis Nabi dapat dijadikan hujjah sebagai sumber hukum apabila disertai oleh nas al-Qur'an. Dalam hal ini al-Syafi'i menjelaskan bahwa setiap ayat al-Qur'an yang diturunkan Allah mempunyai hikmah tersendiri kepada manusia, dan hikmah itu dapat diketahui melalui sunnah Rasul saw. Beriman kepada al-Qur'an berarti telah beriman kepada

⁷⁴ Sya'bānī bin Muḥammad Ismā'il, *Uṣūl Fiqh*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1396 H), hlm. 33.

Allah, begitu juga beriman kepada hikmah al-Qur'an (sunnah) berarti telah beriman kepada Rasul-Nya.⁷⁵

4. Mustafa al-Siba'i

Dia memberikan julukan kepada imam al-Syafi'i dengan *Nasir al-Sunnah* dengan alasan:

- a. Ia merupakan tokoh yang pertama dalam meletakkan qawaid tentang periwayatan hadis
- b. Ia melakukan pembelaan yang sangat kuat terhadap hadis Nabi Muhammad saw
- c. Ia menerima hadis ahad yang bersambung sanadnya sampai kepada Nabi dan wajib beramal dengannya tanpa ragu-ragu

Para ulama usul yang telah menulis ilmu mustalah hadis dan pembahasan tentang al-Qur'an dan hadis tetap merujuk kepada pendapat-pendapat imam al-Syafi'i.⁷⁶

5. Munawar Chalil

Ia menjelaskan bahwa Imam al-Syafi'i terkenal dengan tokoh pembela hadis, disebabkan:

- a. Orang yang menuntut ilmu pengetahuan yang tidak ada dasarnya dari hadis Nabi adalah seperti orang buta yang berjalan di waktu malam. Ia membawa seberkas kayu dan di dalamnya ada seekor ular yang berbisa yang akan mematuknya, padahal ia tidak tahu

⁷⁵ Abdul Halim al-Jundiy, *Imām Syāfi'ī: Nāṣir al-Sunnah wa Wāḍi'ul al-Uṣūl*, (Miṣr: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), hlm. 295-296

⁷⁶ Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānātuhu fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Beirūt: al-Dār al-Qaumiyyah, 1966), hlm. 400-401.

- b. Barang siapa yang mendapat satu sunnah Nabi ia tidak boleh meninggalkannya dengan tujuan untuk mengikuti perkataan orang lain.
- c. Pada suatu waktu, al-Syafi' menjelaskan suatu hadis, lalu ada seorang laki-laki yang bertanya kepadanya, apakah engkau mengambil hadis ini? Ia menjawab ya, lalu al-Syafi' berucap "apabila ada hadis sahih disampaikan kepadaku jika aku tidak mengambilnya, maka saksikanlah bahwa akal pikiranku telah lenyap".⁷⁷

6. Ahmad Hasan

Ia menjelaskan bahwa julukan pembelaan sunnah yang diberikan kepada al-Syafi'i disebabkan ia menentang dengan gigih orang yang membedakan antara sunnah dengan hadis. Imam al-Syafi' tidak membedakan antara sunnah dengan hadis, sunnah merupakan tradisi yang dijamin keasliannya dari Nabi Muhammad saw bukan tradisi dan praktek yang sudah umum dan mapan dari umat Islam. Sedangkan hadis juga praktek mapan yang telah disepakati oleh kaum muslimin.⁷⁸

Dalam kitab *Tahzib al-Tahzib* karya Ibn Hajar Al-'Asqalani disebutkan bahwa:

1. Imam Abu Zur'ah Al-Razi berkata: "Tidak ada satu hadis pun yang al-Syafi'i keliru dalam meriwayatkannya".
2. Imam Abu Dawud berkata: "al-Syafi'i belum pernah keliru dalam meriwayatkan suatu hadis".

⁷⁷ Munawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai...*, hlm. 207-208

⁷⁸ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 78

3. Imam 'Ali bin Al-Madini berkata kepada puteranya: "Tulislah semua yang keluar dari al-Syafi'i dan jangan kau biarkan satu huruf pun terlewat, karena padanya terdapat ilmu."
4. Imam Yahya bin Ma'in berkata tentang al-Syafi'i: "Thiqah (terpercaya)."
5. Imam Yahya bin Sa'id Al-Qattan berkata: "Aku belum pernah melihat seseorang yang lebih berakal dan lebih paham tentang urusan agama daripada al-Syafi'i."
6. Imam Al-Nasa'i berkata: " al-Syafi'i di sisi kami adalah seorang ulama yang terpercaya lagi amanah."
7. Imam Mus'ab bin Abdullah al-Zubairi berkata: "Aku belum pernah melihat seseorang yang lebih berilmu dari al-Syafi'i dalam hal sejarah."⁷⁹

Dalam Mukadimah Syaikh Ahmad bin Muhammad Syakir terhadap kitab *Al-Risalah* karya Imam al-Syafi'i disebutkan bahwa Al-Imam Ahmad bin Hanbal berkata: "Kalau bukan karena al-Syafi'i (atas kehendak Allah), niscaya kami tidak bisa memahami hadis dengan baik". Ahmad bi Hanbal juga berkata: " al-Syafi'i adalah seorang yang paling paham tentang Kitabullah dan Sunnah Rasulullah saw".⁸⁰

Dalam kitab *Manāqib al-Syafi'i* juga disebutkan: "Telah berkata kepadaku Ishāq bin Rahawaih: 'Suatu hari aku pergi ke Makkah bersama Ahmad bin Hanbal untuk berjumpa dengan al-Syafi'i . Aku pun selalu bertanya kepadanya tentang sesuatu (dari agama ini) dan aku dapatinya sebagai seorang yang fasih serta berbudi pekerti luhur. Setelah kami berpisah dengannya,

⁷⁹Ibn Hajar Al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, Cet. I, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1984), hlm. 124

⁸⁰Al- Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 6

sampailah informasi dari sekelompok orang yang ahli di bidang tafsir al-Qur'an bahwa al-Syafi'i adalah orang yang paling mengerti tafsir al-Qur'an di masa ini. Kalaulah aku tahu hal ini, niscaya aku akan bermulazamah (belajar secara khusus) kepadanya". Dāwud bin 'Alī Al-Zāhiri berkata: "Aku melihat adanya penyesalan pada diri Ishāq bin Rahawaih atas kesempatan yang terlewatkan itu".⁸¹

Dalam kitab *Manāqib al-Syafi'i* karya Al-Imām Al-Baihaqi disebutkan bahwa:

1. Imām Abdul Mālik bin Hisyām al-Mu'āfirī berkata: " al-Syafi'i termasuk rujukan dalam bahasa Arab".
2. Imām 'Abdul Mālik bin Quraib Al-Aṣmā'i berkata: "Aku mengoreksikan syair-syair Suku Huzail kepada seorang pemuda Quraisy di Makkah yang bernama Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī".
3. Imām Abū 'Ubaid al-Qāsim bin Sallām Al-Ḥarawī berkata: "Adalah al-Syafi'i sebagai rujukan dalam bahasa Arab atau seorang pakar bahasa Arab".
4. Imām Aḥmad bin Ḥanbal berkata: "Perkataan al-Syafi'i dalam hal bahasa Arab adalah hujjah".
5. Imām Mubarrid berkata: "Semoga Allah swt merahmati al-Syafi'i, ia termasuk orang yang paling ahli dalam hal syair, sastra Arab, dan dialek bacaan (*qiraat*) al-Qur'an."⁸²

Prinsip keyakinan (manhaj) Imam al-Syafi'i sesuai dengan prinsip keyakinan (manhaj) Rasulullah saw dan para

⁸¹ Al-Imām Al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi'ī* 'ī..., Jilid 2, hlm. 42-44

⁸² Al-Imām Al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi'ī* 'ī..., Jilid 2, hlm. 42-44

sahabatnya. Untuk lebih jelasnya, simaklah keterangan berikut ini:

1. Pengagungan al-Syafi'i terhadap al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw

Imam al-Syafi'i adalah seorang ulama yang selalu merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw, serta berpegang teguh dengan keduanya. Cukuplah karya monumentalnya, kitab *Al-Umm* (terkhusus pada Kitab *Jimā' al-Ilmi* dan Kitab *Ibtāl al-Istihsān*) dan juga kitab *al-Risālah* menjadi bukti atas semua itu. Demikian pula ia melarang taklid buta, sebagaimana dalam wasiatnya berikut ini: "Jika kalian mendapati sesuatu pada karya tulisku yang menyelisihi Sunnah Rasulullah saw, maka ambillah sunnah Rasulullah tersebut dan tinggalkan perkataanku". "Jika apa yang aku katakan menyelisihi hadis yang sahih dari Nabi, maka hadis Nabi lah yang lebih utama, dan jangan kalian taklid kepadaku."⁸³

Imam Muzānī ra (salah seorang murid senior Imam al-Syafi'i) di awal kitab Mukhtaṣar-nya berkata: "Aku ringkaskan kitab ini dari ilmu Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī ra serta dari kandungan ucapannya untuk memudahkan siapa saja yang menghendakinya, seiring dengan adanya peringatan darinya agar tidak bertaklid kepadanya maupun kepada yang lainnya. Hal itu agar seseorang dapat melihat dengan jernih apa yang terbaik bagi agamanya dan lebih berhati-hati bagi dirinya."⁸⁴

⁸³Al-Imām al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi'ī* ..., Jilid 1, hlm. 472- 473.

⁸⁴Al-Imām Syāfi'ī, *fi Ithbāt al-' Aqā'idah*, Jilid 2, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), hlm. 127.

2. Hadis ahad dalam pandangan Imam al-Syafi'i

Menurut Imam al-Syafi'i (dan para ulama Ahlus Sunnah wal Jamaah selainnya), tak ada perbedaan antara hadis mutawatir dan hadis ahad dalam hal hujjah, selama derajatnya sahih. Bahkan dalam kitab *Al-Risālah*, Imam al-Syafi'i menjelaskan secara panjang lebar bahwa hadis ahad adalah hujjah dalam segenap sendi agama. Lebih dari itu ia membantah orang-orang yang mengingkarinya dengan dalil-dalil yang sangat kuat sehingga patutlah bila ia dijuluki sebagai *Nāṣir al-Ḥadīth* (pembela hadis Nabi).⁸⁵

Di antara kata-kata Imam Syafi'i tentang hadis ahad bisa dijadikan hujjah adalah:

لَمْ أَحْظَ عَنْ فُقَهَاءِ الْمُسْلِمِينَ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي تَثْبِيتِ خَبَرِ الْوَاحِدِ 86

Artinya: "Saya tidak mendapati perselisihan pendapat di kalangan ahli ilmu tentang menerima hadis ahad"

Hadis yang menjelaskan bahwa Rasulullah memutuskan perkara berdasarkan saksi dan sumpah, ditolak di kalangan Hanafi, karena hadis ahad ini menyalahi hadis masyhur di mana Rasulullah saw bersabda: "Sesungguhnya barang bukti diajukan oleh si penggugat, dan sumpah dibebankan kepada si tergugat".

Imam Syafi'i menolak teori Imam Hanafi ini. Hadis ahad tidak boleh ditolak begitu saja. Seperti halnya terhadap al-Qur'an, hadis-hadis ahad juga dapat berfungsi sebagai *takhṣīṣ* dan *taqyīd*. Jadi menurut Imam Syafi'i, dalam

⁸⁵ Al-Imām al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi'ī* ..., Jilid 1, hlm. 472.

⁸⁶ Al-Syāfi'ī, *Al-Risālah*, ..., hl. 457

kasus-kasus tertentu, diperbolehkan memutuskan perkara dengan saksi dan sumpah. Dalam kasus di atas al-Syafi'i tidak bermaksud untuk membela keseluruhan hadis ahad, karena ia juga mengakui tidak semua hadis ahad dapat dijadikan hujjah, melainkan hanyalah yang memenuhi persyaratan tertentu.⁸⁷

3. Tauhid dalam pandangan Imam al-Syafi'i

Imam al-Syafi'i merupakan sosok yang kokoh tauhidnya. Sangat mendalam pengetahuannya tentang tauhid dan jenis-jenisnya, baik tauhid rubūbiyah, tauhid ulūhiyah maupun tauhid asma' wa al-ṣifat. Bahkan kitab-kitab beliau merupakan contoh dari cerminan tauhid kepada Allah swt. Di antara pendapat-pendapatnya yang sangat prinsipil terhadap kemurnian tauhid kepada Allah swt terdapat dalam mukaddimah kitab *al-Risālah* sebagai berikut:

⁸⁷Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i : Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, Disertasi (Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1990), hlm. 97. Syarat-syarat hadis ahad adalah sanadnya harus muttasil, siperiwayat juga harus memenuhi beberapa persyaratan yaitu; a) dipercaya sebagai seorang yang kukuh berpegang dan mengamalkan ajaran agama, b) terkenal sebagai orang yang jujur dan dipercaya dalam riwayat-riwayat yang disampaikannya, c) memahami dengan baik hadis yang diriwayatkannya serta dapat mengetahui kemungkinan-kemungkinan pada lafaz yang dapat membawa perubahan pada makna hadis, d) dapat meriwayatkan hadis secara lafaz bukan secara makna, e) memiliki daya hafal yang kuat jika ia meriwayatkan hadisnya berdasarkan hafalan, dan memiliki catatan yang baik jika ia meriwayatkan hadis berdasarkan catatan, f) tidak termasuk orang yang suka menyembunyikan cacat periwayatannya (mudallas). Adapun syarat dari segi matannya adalah riwayat tersebut haruslah tidak menyalahi hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang lain yang terkenal terpercaya (thiqat) dalam riwayat-riwayat yang disampaikannya. Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i : Metode Penyelesaian...*, hlm. 115-117

“Segala puji hanya milik Allah yang telah menciptakan langit dan bumi, mengadakan gelap dan terang, namun orang-orang yang kafir mempersekutukan (sesuatu) dengan *Rabb* mereka. Segala puji hanya milik Allah yang tidaklah mungkin satu nikmat dari nikmat-Nya disyukuri melainkan dengan nikmat dari-Nya pula. Yang mengharuskan seseorang kala mensyukuri kenikmatan-Nya yang lampau untuk mensyukuri kenikmatan-Nya yang baru”.

“Siapa pun tak akan mampu menyifati hakikat keagungan-Nya. Dia sebagaimana yang disifati oleh diri-Nya sendiri dan di atas apa yang disifati oleh para makhluk-Nya. Aku memuji-Nya dengan pujian yang selaras dengan kemuliaan wajah-Nya dan keperkasaan ketinggian-Nya”

Aku memohon pertolongan dari-Nya, suatu pertolongan dari Zat yang tidak ada daya dan upaya melainkan dari-Nya. Aku memohon petunjuk dari-Nya, Zat yang dengan petunjuk-Nya tidak akan tersesat siapa pun yang ditunjuki-Nya. Aku pun memohon ampunan-Nya atas segala dosa yang telah lalu maupun yang akan datang, permohonan seorang hamba yang meyakini bahwa tiada yang berhak diibadahi melainkan Dia, seorang hamba yang mengetahui dengan pasti bahwa tiada yang dapat mengampuni dosanya dan menyelamatkannya dari dosa tersebut kecuali Dia. Aku bersaksi bahwa tiada tuhan yang berhak disembah melainkan Dia semata, dan aku bersaksi pula bahwa Muhammad adalah hamba dan Rasul-Nya...”

Imam al-Syafi'i sangat berupaya untuk menjaga kemurnian tauhid. Oleh karena itu, beliau sangat keras

terhadap segala perbuatan yang dapat mengantarkan kepada syirik akbar (syirik besar yang mengeluarkan pelakunya dari Islam), seperti mendirikan bangunan di atas kubur dan menjadikannya sebagai tempat ibadah, bersumpah kepada selain Allah, dan sebagainya.⁸⁸

Penting untuk disebutkan pula bahwa prinsip Imam al-Syafi'i dalam hal tauhid *asma' wa al-ṣifat* sesuai dengan prinsip Rasulullah dan para sahabatnya serta menyelisihi prinsip kelompok Asy'ariyyah ataupun Maturidiyyah yaitu menetapkan semua nama dan sifat bagi Allah sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur'an dan dijelaskan dalam hadis Nabi yang sahih. Menetapkannya tanpa menyerupakan dengan sesuatu pun, dan mensucikan Allah swt tanpa meniadakan nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Jauh dari sikap membayangkan bagaimana hakikat sifat Allah dan jauh pula dari sikap memalingkan makna sifat Allah swt yang sebenarnya kepada makna yang tidak dimaukan Allah dan Rasul-Nya. Demikianlah prinsip yang senantiasa ditanamkan Imam al-Syafi'i kepada murid-muridnya.

Hafiz Ibn Katsir ra berkata: "Telah diriwayatkan dari Al-Rabi' dan yang lainnya, dari para pembesar murid-murid Imam al-Syafi'i, apa yang menunjukkan bahwa ayat dan hadis tentang sifat-sifat Allah tersebut dimaknai sesuai dengan makna zahirnya, tanpa dibayangkan bagaimana hakikat sifat tersebut, tanpa diserupakan dengan sifat makhluk-Nya (*tasybih*), tanpa ditiadakan

⁸⁸Al-Syāfi'ī, *fi Ithbāt al-'Aqā'id*..., Jilid 2, hlm. 517.

(*ta'tīl*), dan tanpa dipalingkan dari makna sebenarnya yang dimaksudkan Allah swt”⁸⁹

4. Permasalahan iman menurut Imam al-Syafi'i

Iman menurut Imam al-Syafi'i mencakup ucapan, perbuatan, dan niat (keyakinan). Ia bisa bertambah dengan ketaatan dan bisa berkurang dengan kemaksiatan. Adapun sikap beliau terhadap pelaku dosa besar (di bawah dosa syirik) yang meninggal dunia dalam keadaan belum bertaubat darinya, maka selaras dengan prinsip *Ahlu Sunnah wa al-Jamā'ah* dan menyelisihi prinsip *ahlul bid'ah*, dari kalangan Khawarij, Mu'tazilah, maupun Murji'ah. Yaitu tergantung kepada kehendak Allah swt. Jika Allah swt berkehendak untuk diampuni maka terampunilah dosanya, dan jika Allah swt berkehendak untuk diazab maka akan diazab terlebih dahulu dalam neraka, namun tidak kekal di dalamnya.⁹⁰

5. Permasalahan takdir dan Hari Akhir menurut Imam al-Syafi'i

Imam al-Syafi'i berkata: “Sesungguhnya kehendak para hamba tergantung kehendak Allah swt. Tidaklah mereka berkehendak kecuali atas kehendak Allah semesta alam. Manusia tidaklah menciptakan amal perbuatannya sendiri, amal perbuatan mereka adalah ciptaan Allah swt. Sesungguhnya takdir baik dan takdir

⁸⁹Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jilid 10, (Beirūt: Dār al-Fikr, tt), hlm. 265.

⁹⁰Al-Syāfi'ī, *fi Ithbā al-'Aqā'id*..., Jilid 2, hlm. 516.

buruk semuanya dari Allah swt. Sesungguhnya azab kubur benar adanya, pertanyaan malaikat kepada penghuni kubur benar adanya, hari kebangkitan benar adanya, penghitungan amal di hari kiamat benar adanya, surga dan neraka benar adanya, dan hal lainnya yang disebutkan dalam Sunnah Rasulullah saw serta disampaikan melalui lisan para ulama di segenap negeri kaum muslimin (benar pula adanya).”⁹¹

Ketika ditanya tentang dilihatnya Allah swt di hari kiamat, maka Imam al-Syafi’i mengatakan: “Demi Allah, jika Muhammad bin Idris tidak meyakini akan dilihatnya Allah swt di hari kiamat, niscaya dia tidak akan beribadah kepada-Nya di dunia.”⁹²

6. Penghormatan Imam al-Syafi’i terhadap para sahabat Nabi

Imam al-Syafi’i sangat menghormati para sahabat Nabi. Hal ini sebagaimana tercermin dalam kata-kata beliau berikut ini: “Allah swt telah memuji para sahabat Nabi saw dalam al-Qur’an, Taurat, dan Injil. Keutamaan itu pun sungguh telah terukir melalui lisan Rasulullah saw. Suatu keutamaan yang belum pernah diraih oleh siapa pun setelah mereka. Semoga Allah swt merahmati mereka dan menganugerahkan kepada mereka tempat tertinggi di sisi para *ṣiddīqīn*, *syuhadā*, dan *ṣālihīn*. Merekalah para penyampai ajaran Rasulullah kepada kita. Mereka pula para saksi atas turunnya wahyu kepada Rasulullah saw. Oleh karena itu, mereka sangat

⁹¹Al-Imām al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi’ī* ..., Jilid 1, hlm. 415.

⁹²Al-Imām al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi’ī* ..., Jilid 1, hlm. 419.

mengetahui apa yang diinginkan Rasulullah saw terkait dengan hal-hal yang bersifat umum maupun khusus, serta yang bersifat kewajiban maupun anjuran. Mereka mengetahui Sunnah Rasulullah saw, baik yang kita ketahui ataupun yang tidak kita ketahui. Dalam hal ilmu, ijtihad, wara', ketajaman berpikir dan menyimpulkan suatu permasalahan selalu berdasarkan ilmu. Pendapat mereka lebih baik dan lebih utama bagi diri kita daripada pendapat kita sendiri."⁹³

Demikian pula Imam Syafi'i sangat benci terhadap kaum Syi'ah Rafidhah⁹⁴ yang menjadikan kebencian terhadap mayoritas para sahabat Nabi saw sebagai prinsip dalam

⁹³ Al-Imām al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi'ī* ..., Jilid 1, hlm.442.

⁹⁴ Secara bahasa Syi'ah bermakna kelompok, penolong, dan pengikut. Sedangkan rafidhah bermakna meninggalkan. Adapun secara istilah Syi'ah Rafidhah adalah suatu aliran yang menisbatkan dirinya kepada Syi'ah (pengikut) ahlul bait, namun mereka berlepas diri dari Abu Bakar dan Umar bin Khathab, serta seluruh sahabat yang lain kecuali beberapa dari mereka, juga mengkafirkan dan mencela mereka. Sebagian ulama menyatakan bahwa sebab penamaan Rafidhah adalah karena mereka meninggalkan dan menolak (*rafaḍa*) kepemimpinan (imāmah) Abu Bakar dan Umar. Dengan meyakini bahwa kepemimpinan yang seharusnya sepeninggal Nabi Muhammad saw adalah di tangan 'Alī bin Abī Ṭālib ra. Namun mayoritas ulama menyatakan bahwa penamaan rafidhah bermula pada masa Zaid bin 'Alī, yang mana ketika itu ia meyakini bahwa 'Alī ra lebih utama dibandingkan 'Uthmān ra. Ia pun masih memberikan loyalitasnya kepada Abu Bakar dan Umar dan menganggap mereka sebagai manusia terbaik sepeninggal Nabi Muhammad saw. Namun ternyata di antara pengikutnya yang telah berbaiat kepadanya ada sebagian orang yang justeru mencela Abū bakar dan Umar. Maka zaid pun langsung menegur dan mengingkari mereka, hingga akhirnya mereka berpecah belah dan meninggalkan Zaid bin 'Alī. Maka Zaid pun berkata kepada mereka, "kalian telah meninggalkanku", maka sejak saat itulah mereka dikenal dengan nama *Rafīḍah*. Lihat Ibrāhīm al-Ruhailī, *Aqīdah al-Rafīḍah Wa Mauqifuhum Min Ahli al-Sunnah*, Cet 1, (Beirūt: Dār al-Naṣīḥah, 1432 H), hlm. 15-17

beragama. Hal ini sebagaimana penuturan Yunus bin Abdul A'la: "Aku mendengar celaan yang dahsyat dari Imam al-Syafi'i jika menyebut Syi'ah Rafīdah seraya mengatakan: 'Mereka adalah sejelek-jelek kelompok'."⁹⁵

7. Sikap Imam al-Syafi'i terhadap kelompok-kelompok sesat
Al-Imām al-Baihaqi ra berkata: "Adalah al-Syafi'i seorang yang bersikap keras terhadap ahl al- ilhād (orang-orang yang menyimpang dalam agama) dan ahl al-bid'ah. Beliau tampakkan kebencian dan pemboikotan (hajr) tersebut kepada mereka."⁹⁶

Al-Imām al-Buwaiṭī ra berkata: "Aku bertanya kepada al-Syafi'i, 'Apakah aku boleh salat di belakang seorang yang berakidah Syi'ah Rafīdah?' Maka beliau menjawab: 'Jangan salat di belakang seorang yang berakidah Syi'ah Rafīdah, seorang yang berakidah Qadariyyah, dan seorang yang berakidah Murji'ah'."⁹⁷

Demikian pandangan para ulama terhadap Imam Syafi'i, di mana masing-masing mereka memberikan "sinyal" akan ketokohan al-Syafi'i sebagai pakar hadis dan pembela sunnah. Dalam hal ketokohnya di bidang hadis, Imam Syafi'i dikenal sebagai peletak pertama tentang kaidah periwayatan hadis. Ia sangat menaruh perhatiannya terhadap hadis Nabi saw, baik dari segi penelitian kesahihannya, mempelajari kandungan maknanya, membelanya dari hujatan, mengamalkan

⁹⁵Al-Imām al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi'ī* ..., Jilid 1, hlm.468.

⁹⁶Al-Imām al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi'ī* ..., Jilid 1, hlm. 469.

⁹⁷Al-Syāfi'ī, *fi Ithbā al-'Aqīdah* ..., hlm. 480.

kandungannya, dan menebarkannya kepada khalayak manusia. Sementara pembelaannya terhadap hadis adalah dalam menetapkan suatu masalah terutama masalah aqidah selalu menjadikan al-Qur'an dan Sunnah Nabi sebagai landasan dan sumber hukumnya. Ia selalu menyebutkan dalil-dalil dari keduanya dan menjadikannya hujjah dalam menghadapi penentangannya, terutama dari kelompok-kelompok tertentu yang menolak otoritasnya sebagai hujjah atau sumber ajaran agama, yaitu kelompok yang disebut dengan ingkar sunnah. Karenanya Imam al-Syafi'i tampil sebagai pembela hadis Rasulullah dari serangan kelompok pengingkari tersebut. Sementara apresiasi para ulama terhadap Imam Syafi'i dalam kapasitasnya sebagai tokoh hadis adalah ia mendapat gelar dari para ulama semasanya dengan "*Nāṣir al-Sunnah*" (pembela hadis Nabi). Oleh karena ketokohnya yang luar biasa di bidang hadis maka para ulama hadis setelahnya dan juga para ulama usul cukup alasan untuk tetap merujuk kepada pendapat-pendapat imam al-Syafi'i ketika bergelut dalam pembahasan tentang al-Qur'an dan hadis.

BAB III

TINJAUAN TEORITIS SEPUTAR MUKHTALIF AL- ḤADĪTH

A. Pengertian Mukhtalif al-Ḥadīth

Secara etimologi kata “*mukhtalif* adalah *isim fā'il* yang bisa *diiḍafatkan* dengan isim lainnya (dalam hal ini *ḥadīth*), yang berasal dari kata kerja yang berarti menjadikan sesuatu berada di belakangnya atau dengan makna lain menjadikan sesuatu bertolak belakang dengannya. Kata ini memiliki tiga huruf dasar ف -خ- ل-. Ibn Manẓūr mengutip al-Laith dan Ibn Sidah mengatakan خلف(dengan sukun pada lam) berarti kebalikan arah depan (belakang). صار خلفه (يخلف-خلف, berada di belakang), اخذه من خلفه (اختلفه, mengambil sesuatu dari belakang), جعله خلفه و اخلفه, خلفه (اختلفه, memosisikan di belakang). (تأخر) تخلف, tertinggal di belakang). Kata yang diderivasikan dari tiga huruf dasar ini selalu menyimpan pengertian ‘belakang’, yang kadang secara tidak langsung melibatkan pengertian ‘depan’ (lawannya) sebagai makna oposisi yang harus selalu terkait dengannya.¹

Sedangkan Abu Syahbah mengatakan, *mukhtalif al-ḥadīth* yang merupakan *isim fā'il* dari *ikhtalafa* memberikan makna *mukhtalif min al-ḥadīth*.² *Ikhtalafa* merupakan lawan dari *ittafaqa* yang berarti adanya ketidaksesuaian,

¹Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab*, Jilid 3, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2003), hlm. 184-185.

²Muḥammad bin Muḥammad Abū Syahbah, *Al-Wasīf fī 'Ulūmi wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, (Qāhirah: Maktabah al-Sunnah, 2006), hlm. 456

perselisihan, seperti firman Allah pada surah Maryam, 19: 37: dan al-Zukhruf, 43:65:

فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْيَمِّ
(الزخرف/43:65)

Artinya: Tetetapi golongan-golongan (yang ada) saling berselisih di antara mereka; maka celakalah orang-orang yang zalim karena azab pada hari yang pedih (Kiamat). (Al-Zukhruf/43:65)

Melihat dari kata-kata *اختلف* dari dua ayat di atas maka dapat dipahami bahwa kata-kata *ikhtilaf* dan *mukhtalif* yang merupakan *isim maṣḍar* dan *isim fā'il* memberikan arti ketidaksesuaian atau ketidakcocokan antara dua hal.

Begitu juga dalam redaksi QS. Al-An'ām, 6: 141 disebutkan:

وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ
مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمْيَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا
أَغْمَرُ وَاتُوا حَقَّ يَوْمٍ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ١٤١
(الانعام/6: 141)

Artinya: Dan Dialah yang menjadikan tanaman-tanaman yang merambat dan yang tidak merambat, pohon kurma, tanaman yang beraneka ragam rasanya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak serupa (rasanya). Makanlah buahnya apabila ia berbuah dan berikanlah haknya (zakatnya) pada waktu memetik hasilnya,

tetapi janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan, (Al-An'am/6:141)

Kata *mukhtalif* juga terdapat dalam kajian ilmu sanad hadis yaitu yang diistilahkan dengan *mu'talif* dan *mukhtalif*. Yaitu suatu hadis yang dalam sanadnya ada rawi yang namanya pada tulisan bersamaan dengan rawi lain, sedang ucapannya tidak sama. Ucapan yang tidak sama itu ada kalanya berhubungan dengan baris-baris huruf dan adakalanya berkenaan dengan titik-titik huruf.³ Dikarenakan perbedaan seperti ini maka para periwayat tidak jarang melakukan kesalahan dalam menentukan tulisan nama dan berbagai hal yang berhubungan dengan itu.

Kata-kata yang sepadan dengan *mukhtalif* adalah kata *ikhtilāf*. Keduanya tidak ada perbedaan makna, karena *mukhtalif* merupakan *isim fā'il* dari kata *ikhtalafa* dan *ikhtilāf* adalah *isim maṣḍar* dari kata yang sama yang mempunyai arti ketidaksamaan, ketidakserasian atau ketidakcocokan. Ketika *ikhtilaf* diletakkan sebagai subjek maka dapat diartikan tidak sama, tidak serasi atau tidak cocok. Apabila kata *ikhtilaf* diiḍafatkan dengan hadis, maka memberikan makna hadis-

³A. Qadir Hassan, *Ilmu Mushtalah Hadis*, Cet VII, (Bandung: CV Diponegoro, 1996), hlm. 322. Istilah *Mu'talif* dan *Mukhtalif* ini dalam pandangan Daniel Djuned merupakan ilmu tersendiri yang lahir dari ilmu *Musykil* Hadis. Dalam kajian ilmu hadis istilah ini sering digunakan pada kesamaran nama perawi, boleh jadi karena ada perubahan pada tulisan atau karena berbeda pengucapan. Karenanya banyak periwayat hadis yang tulisan nama sama, tetapi ucapan dan orangnya berbeda, ada juga yang rasam atau bentuk hurufnya sama tetapi titik, bacaan dan orang tentu saja berbeda. Lihat lebih lanjut Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis, Rekonstruksi Fiqh al-Hadis*, Cet I, (Banda Aceh: Citra Jaya, 2002), hlm. 65.

hadis yang satu sama lain mengandung ketidaksetaraan, ketidakserasian atau ketidakcocokan.⁴

Sementara secara terminologi, dapat dikemukakan beberapa pendapat ulama hadis di antaranya sebagai berikut:

Al-Imām al-Nawāwī sebagaimana dikutip oleh al-Ṣanʿānī mengatakan:

أَنْ يَأْتِيَ حَدِيثَانِ مُتَضَادَّانِ فِي الْمَعْنَى ظَاهِرًا فَيُفَوَّقُ بَيْنَهُمَا أَوْ يَرْحُ أَحَدُهُمَا⁵

Artinya: Hadis mukhtalif adalah dua buah hadis yang saling bertentangan pada makna lahiriahnya, kemudian dikompromikan antara keduanya atau ditarjih salah satunya.

Abū Zahw mendefinisikan:

هُوَ أَنْ يَرِدَ حَدِيثَانِ يَنَاقِضُ كُلُّ مَنِهِمَا الْآخَرَ ظَاهِرًا⁶

Artinya: Hadis mukhtalif adalah terjadinya dua hadis yang masing-masing dari keduanya bertentangan secara lahiriah dengan yang lain.

Sementara ‘Ajjaj al-Khaṭīb memberikan definisi:

⁴Quraish Shihab, *Membumikan al-Qurʿan*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 27

⁵Muḥammad ibn Ismāʿil al-Ṣanʿānī (selanjutnya disebut al-Ṣanʿānī), *Tauḍīḥ al-Aḥkām li Maʿānī Tauqīh al-Andār*, Juz II, (Dār al-Fikr, tt), hlm. 423. Teks yang sama lihat juga Najmuddīn Muḥammad al-Darkānī, *Fatḥ al-Qarīb Syarḥ al-Taqrīb*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1418 H), hlm. 198.

⁶Muḥammad Abū Zahw, *Al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-ʿArabīy, 1984), hlm. 471

العلم الذي يبحث في الاحاديث التي ظاهرها متعارض فيزيل تعارضها
أو يوفق بينهما كما يبحث في الاحاديث التي يشكل فهمها أو تصورهما
فيدفع إشكالها ويوضح حقيقتها⁷

Artinya: (ilmu mukhtalif hadis) adalah ilmu yang membahas hadis-hadis yang lahiriahnya bertentangan, kemudian menghilangkan pertentangan tersebut atau mengkompromikannya, sebagaimana ilmu itu juga membahas hadis-hadis yang musykil (janggal) untuk dipahami atau gambarannya, kemudian menghilangkan kemusykilannya itu dan menjelaskan hakikatnya.

Sementara Muḥammad Ṭāhir al-Jawābiy mendefinisikan *mukhtalif ḥadīts* adalah dua buah hadis (atau lebih) yang saling bertentangan pada makna lahiriahnya, kemudian keduanya dikompromikan atau *ditarjīḥ* salah satunya.⁸

Al-Ḥakīm al-Naisabūrī mengatakan:

سنن لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعارضها مثلها فيحتاج أصحاب
المذاهب بأحدهما وهما في الصحة والسقم سيان⁹

⁷ Muḥammad ‘Ajjaḥ al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: ‘Ulūmuḥ wa muṣṣalātuh* (Dār al-Fikr, 1989), hlm. 19

⁸ Muḥammad Ṭāhir al-Jawābiy, *Juḥūd al-Muḥaddithīn fi Naqdi Matn al-ḥadīth al-Nabawiy*, (Mu’assasah al-Karīm, t.t), hlm. 368.

⁹ Abū Abdillāh Muḥammad bin Abdullāh al-Ḥakīm al-Naisabūrī, *Ma’rifat ‘Ulūm al-Ḥadīth*, (Madīnah: Maktabah al-Ilmiyyah, 1977), hlm. 122

Artinya: Sunah-sunah Rasulullah saw. yang bertentangan dengan sesamanya, lalu para ulama memakai salah satunya sebagai dalil, di sisi lain keduanya setara dalam kesahihan dan kelemahannya.

Subḥi al-Ṣāliḥ menkonfirmasi:

علم يبحث عن الاحاديث التي ظاهرها التناقض من حيث امكان
الجمع بينها اما بتقييد مطلقها او بتخصيص عامها او حملها على تعدد
الحادثة او غير ذلك¹⁰

Artinya: Ilmu yang membahas hadis-hadis yang menurut lahirnya saling bertentangan, karena adanya kemungkinan dapat dikompromikan, baik dengan cara mentaqyid kemutlakannya, atau mentakhsis keumumannya, atau dengan cara membawanya kepada beberapa kejadian yang relevan dengan hadis tersebut atau yang lainnya.

Edi Safri juga mengatakan “hadis mukhtalif adalah hadis sahih atau hadis hasan yang secara lahiriah tampak saling bertentangan dengan hadis sahih atau hadis hasan lainnya, namun makna yang sebenarnya atau maksud yang dituju oleh hadis-hadis tersebut tidaklah bertentangan karena satu dengan lainnya sebenarnya dapat dikompromikan atau dicari penyelesaiannya dalam bentuk *nasakh* atau *tarjih*.”¹¹

¹⁰Subḥi al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalāṭuhu*, (Beirūt: Dār al-Malāyīn, tt), hlm. 111

¹¹ Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, Disertasi (Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1990), hlm. 130-131.

Menurut Fatchur Rahman, ilmu *mukhtalif* hadis adalah ilmu yang membahas hadis-hadis yang menurut zahirnya saling bertentangan, untuk menghilangkan perlawanannya itu atau mengkompromikan keduanya, sebagaimana halnya membahas hadis-hadis yang sukar dipahami atau diambil isinya, untuk menghilangkan kesukarannya dan menjelaskan hakikatnya.¹²

Sedangkan Mannā' al-Qaṭṭān menyebutkan definisi ilmu *mukhtalif al-ḥadīth* atau ilmu *musykil al-ḥadīth*,¹³ yaitu ilmu yang menggabungkan dan memadukan antara hadis-

¹² Fatchurrahman, *Ikhtishar Mushthalahul Hadis*, (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1991), hlm. 294.

¹³ Sebagian ulama menggunakan beberapa istilah lain dalam pemaknaan hadis-hadis yang mukhtalif disamping *Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Istilah-istilah tersebut adalah *Ta'wīl al-Ḥadīth*, *Talfiq al-Ḥadīth*, dan *Musykil al-Ḥadīth*. Namun istilah *Musykil al-Ḥadīth* penggunaannya lebih umum dari pada yang lain. Sebuah hadis dikatakan *musykil* apabila makna hadis tersebut bertentangan dengan maksud al-Qur'an secara zahir atau adanya ketidaksesuaian maknanya dengan hukum-hukum alam seperti ilmu kedokteran, ilmu falak dan lain-lain. Misalnya hadis tentang zubāb (lalat) yang salah satu sayapnya mengandung unsur obat dan yang satunya lagi mengandung racun. Atau hadis tentang 'ajwah (korma Madinah) yang apabila memakannya akan terhindar dari sihir, dan hadis tentang berobat dengan buang air kencing unta dan susunya. Jadi jelaslah bahwa *musykil* lebih umum, seluruh hadis yang mukhtalif adalah *musykil* dan seluruh yang *musykil* belum tentu *mukhtalif*. Lihat Ali Na'if Baqa'i, *al-Ijtihād fi Ulūm al-Ḥadīth wa Atharuhu fi Fiqh al-Islāmiy* (Dār al-Basyar Al-Islāmiyyah, 2009), hlm. 340. Selanjutnya Daniel Djuned juga memberikan penjelasan, jika ilmu *musykil* hadis dikerangkakan, maka semua ilmu yang membahas segala aspek hadis (sanad dan matan) yang membutuhkan penjelasan maka diletakkan dibawah ilmu ini. Kemudian apa dan bagaimana penyelesaian dilakukan, semua kegiatan intelektual tersebut disebut dengan ta'wil. Khusus dalam hal pemahaman hadis, ilmu yang menjadi file dari direktori *musykil* hadis adalah *ilmu gharīb al-ḥadīth*, *ikhtilāf al-ḥadīs* dan *ikhtilaf al-mubāḥ* atau *al-tanawwu' fi al-ibādah*. Oleh karenanya ilmu *musykil* hadis lebih umum dari ilmu *ikhtilaf al-ḥadīth*. Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis*, Cet I, (Banda Aceh: Citra Jaya, 2002), hlm. 67

hadis yang zahirnya bertentangan, atau ilmu yang menerangkan *ta'wil* hadis yang *musykil* meskipun tidak bertentangan dengan hadis lain.¹⁴

Sebagian ulama hadis memberikan batasan dalam kategori *maqbul*, dalam memberikan definisi hadis *mukhtalif* adalah dua buah hadis (sama-sama dalam kategori) *maqbul* yang saling bertentangan pada makna lahiriyahnya namun sebenarnya bukanlah bertentangan karena maksud yang dituju oleh satu dengan yang lainnya dapat dikompromikan dengan cara yang wajar (tidak dicari-cari).¹⁵ Seperti definisi yang dikembangkan oleh al-Ṭaḥānawī dan Ṭaḥḥān, mereka menyebutkan:

الحديثان المقبولان المتعارضان في المعنى ظاهرا ويمكن الجمع بين
مدلوليهما بغير تعسف¹⁶

Artinya: Dua buah hadis sama-sama hadis hasan yang saling bertentangan pada makna lahiriyahnya (namun sebenarnya bukanlah bertentangan) karena maksud yang dituju oleh satu dengan lainnya dapat dikompromikan secara wajar (bukan dicari-cari)

¹⁴ Mannā' al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Hadis*, Penerjemah, Mifdhol Abdurrahman, Judul asli, *Mabāhith fi Ulūm al-Ḥadīth*, (Jakarta: Pustaka al-Kauthar,, 2005), hlm. 103.

¹⁵ Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Cet.III (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm 44.

¹⁶ Zafar Aḥmad al-Uṭmānī al-Ṭaḥānawī, *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, (Beirūt: Maktabah al-Maṭba'ah al-Islāmiyah, 1972), hlm. 46

هو الحديث المقبول ال معارض بمثله مع امكان الجمع بينهما اى
هو الحديث الصحيح او الحسن الذى يجئ حديث اخر مثله فى المرتبة و
القوة ويناقضه فى المعنى ظاهرا ويمكن لأولى العلم والفهم الناقب ان
يجمعوا بين مدلوليهما بشكل مقبول¹⁷

Artinya: Hadis mukhtalif adalah hadis hasan yang bertentangan dengan hadis sepadan dengannya, dan antara keduanya memungkinkan untuk dikompromikan. Dalam arti lain, hadis mukhtalif merupakan hadis sahih atau hasan yang datang bersama-sama hadis lain yang sepadan dari aspek kualitasnya serta terjadi kontradiksi pada makna lahiriah. Persoalan demikian bagi orang yang memiliki pengetahuan dan pemahaman yang mendalam yang memungkinkan untuk mengkompromikan maksud kandungan yang dituju di antara keduanya dengan cara yang dapat diterima.

Oleh karenanya mukhtalif al-ḥadīth dapat dipahami sebagai hadis-hadis yang bertentangan. Sedangkan dalam dunia *ulūm al- ḥadīth* istilah ini dipergunakan untuk dua hadis yang sama-sama sahih yang secara zahir terlihat bertentangan, namun pada substansinya tidak.¹⁸ Karenanya dua hadis dapat dikatakan bertentangan apabila status dari keduanya sama,

¹⁷Maḥmūd al-Taḥḥān, *Taisīr Musṭalaḥ al-Ḥadīth*, (Surabaya: Bengkulu Indah, 1985), hlm. 56

¹⁸Aḥmad 'Umar Hāsyim, *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīth* (Beirūt: Alīm al-Kutub, 1997), hlm. 203.

kedua-duanya *ṣaḥīḥ*¹⁹ atau kedua-duanya *ḥāṣṣān*²⁰. Lain halnya jika dua hadis yang diperselisihkan itu tidak sama kualitasnya, yang satu *ṣaḥīḥ* dan yang lain *za'īf*²¹, maka hal itu tidak

¹⁹*Ṣaḥīḥ* menurut bahasa lawan kata dari *saqīm* (sakit) lihat Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalah al-hadith*, Cet. VII (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1985), hlm. 33. Kata *ṣaḥīḥ* juga telah menjadi kata kata yang diIndonesiakan dengan arti, benar, sah, sempurna, pasti. WJS. Poerwodarminto, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 849. Pengertian hadis *ṣaḥīḥ* secara definitif eksplisit belum dinyatakan oleh para *muḥaddithūn* dari kalangan *mutaqaddimīn* sampai abad III H. Mereka pada umumnya hanya memberikan penjelasan mengenai kriteria penerimaan hadis yang dapat dipegangi. Di antara pernyataan mereka adalah “tidak diterima periwayatan suatu hadis kecuali yang bersumber dari orang-orang yang *thiqah*. Baru kemudian Imam al Syafi'i memberikan ketentuan bahwa riwayat suatu hadis dapat dijadikan hujjah bila: 1. Diriwayatkan oleh orang yang dapat dipercaya pengalaman agamanya seperti dikenal sebagai orang yang jujur, mengerti perubahan arti hadis bila terjadi perubahan lafaznya, terpelihara hafalannya, dan terlepas dari *tadlīs* (penyembunyian cacat). 2. Rangkaian riwayatnya bersambung sampai kepada Nabi atau dapat juga tidak sampai kepada Nabi. Lihat Abū Muḥammad bin 'Abdurrahman bin Abī Ḥatīm al-Rāzi, *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, Juz II, (Haiderabad: Dār al-Ma'ārif, 1952), hlm. 27-33.

²⁰*Ḥasan* menurut bahasa adalah sesuatu yang disenangi dan dicondongi oleh nafsu. Sedangkan menurut istilah para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikannya. Perbedaan ini terjadi disebabkan di antara mereka ada yang menggolongkan hadis *ḥasan* sebagai hadis yang menduduki posisi di antara hadis *ṣaḥīḥ* dan hadis *ẓa'īf* yang dapat dijadikan *hujjah*. Hadis *ḥasan* menurut al Tirmizi adalah hadis yang diriwayatkan dari dua arah (jalur) dan para perawinya tidak tertuduh dusta, tidak mengandung syaz yang menyalahi hadis-hadis *ṣaḥīḥ*. Lihat Muḥammad Mahfūz ibn 'Abdillāh al-Tarmīzī, *Manhaj Zawī al-Nazar*, (Jeddah: al-Ḥaramayn, 1974), hlm. 30-31.

²¹*ẓa'īf* secara bahasa berarti lemah, sedangkan secara istilah adalah setiap hadis yang tidak terhimpun padanya cirri-ciri hadis *ṣaḥīḥ* dan hadis *ḥasan*. Hadis *ẓa'īf* tidak bisa dijadikan hujjah, namun sebagian ulama memperbolehkan menuliskan hadis *ẓa'īf* dengan sejumlah persyaratan, di antaranya bukan sebagai dasar hujjah melainkan hanya untuk keutamaan amal dan tidak terlalu *ẓa'īf*. Lihat Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus lengkap Ilmu Hadis*, Cet. III (Medan: Perdana Publishing, 2015), Hadis *ẓa'īf* menempati urutan ketiga dalam pembagian hadis. Susunannya adalah hadis yang padanya tidak terdapat

dikategorikan dalam hadis yang *mukhtalif* karena tidak memenuhi syarat.

Melihat beberapa definisi yang penulis kutip di atas ditemukan beberapa titik persamaan. Sebagian memberikan penjelasan yang tidak diberikan oleh yang lain. Kesamaan masing-masing definisi itu di antaranya adanya pertentangan antara dua hadis, dan cara penyelesaian yang ditawarkan. Menurut definisi al-Ḥakīm, dua hadis yang bertentangan di sini harus memiliki kesetaraan dalam kesahihan dan kelemahan. Jika tidak setara maka tidak dapat disebut sebagai hadis *mukhtalif*. Sekalipun keduanya bertentangan. Semisal hadis sahih bertentangan dengan hadis yang lemah, hanya pertentangan antara hadis sahih dengan hadis sahih lainnyalah yang dapat disebut *mukhtalif*.

Sedangkan ‘Ajjaj al-Khaṭīb telah membahas *mukhtalif al-ḥadīth* sebagai sebuah ilmu, sebuah kajian yang menempatkan hadis-hadis bermasalah sebagai objeknya. Permasalahan yang dimaksud di sini adalah pertentangan lahiriah yang dikandung olehnya untuk dihilangkan dengan cara-cara tertentu. ‘Ajjaj juga membedakan *mukhtalif al-ḥadīth* dari *musykil al-ḥadīth*. Di mana untuk yang kedua, problemnya adalah kejanggalan yang timbul dari proses memahami

ciri-ciri hadis ṣaḥīḥ dan hadis ḥasan. Al-Suyūṭī, *tadrīb al-Rāwī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī*, (Miṣr: Dār al-Ilmiyyah, 1307 H), hlm. 59. Menurut Ibn Taimiyah, ulama hadis yang pertama kali memperkenalkan hadis kepada ṣaḥīḥ, ḥasan dan zaif adalah Abū ‘Isa al-Turmuzī (wafat tahun 279 H). Sebelum zaman al-Turmuzi, ulama hadis membagi hadis kepada sahih dan zaif saja. Pada masa itu hadis zaif ada yang dipandang tidak menghalangi kita untuk mengamalkannya (sama dengan hadis hasan dalam pembagian turmuzi) dan ada hadis zaif yang harus ditinggalkan karena benar-benar zaif. Lihat Ibn Taimiyah, *Majmū’ fatāwā Syaikh al-Islām Ibn Taimiyah*, jilid 18, (Riyād: t.p, 1968), hlm. 25

beberapa hadis. Kemudian asumsi akan adanya kejanggalan itu ditolak dengan cara dijelaskan hakikat yang dimaksud darinya.

Dari berbagai pengertian hadis *mukhtalif* di atas dapat disimpulkan bahwa hadis *mukhtalif* adalah:

- a. Dua buah hadis yang sama-sama *maqbūl*²², jika salah satunya *mardūd*²³, maka tidak dianggap sebagai kontradiktif.

²²*Maqbūl* menurut bahasa adalah *ma'khūz* (yang diambil), *muṣaddaq* (yang dibenarkan), *yuqbalu* (diterima) lihat Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus lengkap Ilmu Hadis*, Cet. III (Medan: Perdana Publishing, 2015), hlm. 116. Sedangkan menurut istilah hadis *maqbūl* menurut 'Ajjaj al-Khaṭīb adalah hadis yang memenuhi seluruh syarat penerimaan hadis. al-'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth, Ulūmuhu...*, hlm. 303. Pada garis besarnya hadis *maqbūl* dapat dilihat dari dua sudut yang hampir berdekatan, yaitu pertama dari sudut implementasinya, kedua dari sudut urutan kualitasnya. Dari sudut implementasi, hadis *maqbūl* terbagi kedalam dua bagian, hadis yang *ma'mul bih* (dapat diamalkan) dan yang *ghair ma'mul bih* (tidak dapat diamalkan). Sedangkan dari sudut urutan kualitasnya juga terbagi kedalam dua bagian yaitu, pertama hadis *ṣaḥīḥ* dan kedua hadis *ḥasan*. Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus lengkap...*, hlm 117-118.

²³ *Mardūd* menurut bahasa berarti “yang ditolak” atau “yang tidak diterima”, sedangkan menurut istilah adalah hadis yang tidak memenuhi syarat-syarat atau sebagian syarat hadis *maqbūl*. Lihat al-'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth, Ulūmuhu...*, hlm. 303. Tidak terpenuhinya persyaratan dimaksud bisa terjadi pada sanad dan matan. Para ulama mengelompokkan hadis jenis ini kepada hadis *ḍa'if* dan *mauḍū'*. Sehingga para ahli hadis melihat hadis kepada diterima-tidaknyanya menjadi hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *ḍa'if*. Pembagian hadis kepada 3 kelompok ini sebenarnya belum dikenal pada abad pertengahan ketiga hijriah (masa kehidupan imam empat mazhab), namun pembagian ini muncul pada masa sesudahnya. Imam Ahmad bin Hambal hanya membagi hadis atas 2 bagian, yaitu hadis *ṣaḥīḥ* (*maqbūl*) dan *ḍa'if* (*mardūd*). Menurut Ibn Taimiyah ulama yang membagi hadis kepada 3 bagian ini diperkenalkan oleh Abū 'Isa al-Tirmizi, karena ia banyak meriwayatkan hadis dan memberikan keterangan periwayatan dengan kata misalnya sahih, hasan, gharib. Ibn Taimiyah, *Ilmu al-Ḥadīth*, Cet II, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1989), hlm. 31

- b. Beberapa hadis yang kontradiktif tersebut mempunyai kedudukan yang sama, apakah sama sama hadis *ṣahih* atau sama sama hadis *ḥasan* yang pantas untuk dijadikan *hujjah*. Jika yang kontradiktif adalah hadis *ṣa'if*, maka tidak akan berpengaruh kepada hadis yang *ṣahih*.²⁴

Terdapat hadis lain yang bertentangan maknanya secara zahir maka tidaklah dianggap kontradiktif jika sebuah hadis bertentangan maknanya dengan al-Qur'an atau dengan hukum alam. Yang tampak bertentangan itu hanya secara lahiriah namun sebenarnya bukanlah bertentangan dan penyelesaiannya dapat dilakukan dengan beberapa cara baik dengan cara dikompromikan, dinasakh atau ditarjih.

Oleh karenanya dapat dipahami bahwa *mukhtalif al-ḥadīth* adalah satu disiplin ilmu yang mengkaji hadis-hadis Nabi saw yang tampak berbeda sesamanya secara zahir yang bisa dihilangkan perbedaan tersebut melalui kaidah penyelarasan. Penjelasan ini menegaskan bahwa perbedaan yang terjadi bukan perbedaan yang hakiki, namun dapat dihilangkan perbedaan tersebut melalui kaidah pengkompromian hadis atau pemansukhan salah satu hadis atau pemilihan salah satu hadis.

Dengan demikian ilmu *mukhtalif* hadis, merupakan teori (tata cara) yang dirumuskan para ulama, untuk menyelesaikan hadis-hadis maqbul yang secara zahirnya

²⁴ Menurut Yūsuf Qarḍāwī, bahwa hadis *ṣa'if* (*mardud*) tidak termasuk ke dalam bidang hadis *mukhtalif*. Karena itu, bila terdapat hadis maqbul bertentangan dengan hadis *mardud*, maka secara pasti hadis *mardud* ditinggalkan. Lihat Yūsuf Qarḍāwī, *Kajian Kritis Pemahaman Hadis*, Penerjemah A. Najiyullah, Judul asli *Dirāsah al-Sunnah al-Nabawīyyah*, Cet.II (Jakarta: Islamuna Press, 1994), hlm.167.

tampak saling bertentangan, agar dapat ditemukan pengkompromian atau jalan keluar penyelesaiannya, sehingga maksud hadis-hadis tersebut dapat dipahami dengan baik.

B. Sebab-Sebab Timbulnya *Ikhtilāf al-Ḥadīth*

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, perbedaan pendapat mengenai penetapan hukum telah terjadi di kalangan para sahabat Nabi saw ketika beliau masih hidup. Tetapi perbedaan pendapat itu segera dapat dipertemukan dengan mengembalikannya kepada Rasulullah saw. Setelah beliau wafat, maka perbedaan pendapat sering timbul di kalangan sahabat dalam menetapkan hukum kasus tertentu, misalnya Zaid ibn Thābit, 'Alī, dan Ibn Mas'ūd memberikan harta warisan antara *al-jadd* (kakek) dan *ikhwah* (saudara), sedangkan Abu Bakar tidak memberikan warisan kepada para saudara si mayat jika mereka mewarisi bersama-sama dengan kakek si mayat, karena kakek dia dijadikan seperti ayah.²⁵

Perbedaan pendapat di kalangan para sahabat Nabi itu, relatif tidak banyak jumlahnya, karena masalah yang terjadi pada masa itu tidak sebanyak yang timbul pada generasi berikutnya. Terjadinya perbedaan pendapat dalam menetapkan hukum Islam, di samping disebabkan oleh faktor yang bersifat manusiawi, juga oleh faktor lain karena adanya segi-segi khusus yang bertalian dengan agama. Faktor penyebab itu mengalami perkembangan sepanjang pertumbuhan hukum pada generasi berikutnya. Makin lama makin berkembang sepanjang sejarah hukum Islam, sehingga

²⁵ Maḥmūd Ismā'īl Muḥammad Misy'al, *Athar al-Khilāf al-Fiqh fi al-Qawā'id al-Mukhtalif fihā*. (Qāhirah: Dār al-Salām, 2007), hlm.59

kadang-kadang menimbulkan pertentangan keras, terutama di kalangan orang awam.

Muḥammad al-Madanī membagi sebab-sebab ikhtilaf menjadi empat macam, yaitu: (a) Pemahaman Alquran dan Sunnah Rasulullah, (b) Sebab-sebab khusus tentang Sunnah Rasulullah, (c) Sebab-sebab yang berkenaan dengan kaidah-kaidah *uṣūliyah*, (d) Sebab-sebab yang khusus mengenai penggunaan dalil di luar al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw.

Sementara Maḥmūd Ismā'īl Muḥammad Misy'al menyebutkan ada empat sebab pokok terjadinya ikhtilaf di kalangan fukaha: (a) Perbedaan dalam penggunaan kaidah *uṣūliyah*/penggunaan sumber-sumber *istinbaṭ* (penggalan) lainnya, (b) Perbedaan yang mencolok dari aspek kebahasaan dalam memahami suatu nas, (c) Perbedaan dalam ijthihad tentang ilmu hadis, (d) Perbedaan tentang metode kompromi hadis (*al-jam'u*) dan mentarjihnya (*al-tarjīḥ*) yang secara zahir maknanya bertentangan.²⁶

Sebab-sebab yang dikemukakan dua ulama tersebut tidak jauh berbeda, demikian juga dalam buku lain yang penulis sempat baca. Berdasarkan dua statement di atas, maka penulis menyederhanakan sebab-sebab terjadinya ikhtilaf hadis kembali kepada 3 faktor, yaitu sebagai berikut:

1. Faktor Internal

Yaitu faktor yang berhubungan dengan internal hadis yang memang terkesan terjadinya perbedaan. Perbedaan tersebut boleh jadi dalam penyampaian dan penerimaan hadis

²⁶ Maḥmūd Ismā'īl Muḥammad Misy'al, *Athar al-Khilāf ...*, hlm. 91

oleh sahabat,²⁷ perbedaan dalam menilai periwayatan hadis, dan perbedaan mengenai kedudukan kepribadian Rasul saw.

Nabi Muhammad saw sebagai pembawa risalah tauhid dari Allah swt. telah berhasil membimbing umatnya kepada ajaran agama yang dibawanya, dan sebagai kepala negara beliau telah berhasil mendirikan pemerintahan Islam yang berpusat di Madinah. Di samping itu beliau juga merupakan kepala rumah tangga yang dalam kehidupan sehari-harinya tetaplah sederhana. Dalam kedudukannya yang demikian itu, bila dihubungkan dengan bentuk-bentuk hadis yang terdiri dari sabda, perbuatan, taqirir dan hal ihwal beliau, maka dapat dikatakan bahwa hadis telah disampaikan oleh Nabi Muhammad saw dalam berbagai cara.

Muhammad Mustafa Azami mengelompokkan metode-metode yang dipergunakan oleh Nabi saw dalam mengajarkan sunnah atau hadisnya ke dalam tiga kategori, yaitu: 1)

²⁷Secara bahasa sahabat adalah jamak dari sahib, yang mempunyai arti “*empunya*”, atau “*yang menyertai*”. Menurut kebiasaan dinamakan dengan “*kawan*”, atau “*teman*” yang selalu berada bersama-sama kita. Sementara menurut ulama ahli hadis, sahabat adalah orang yang bertemu Rasulullah saw dengan pertemuan yang wajar pada saat Rasulullah saw masih hidup, dalam keadaan Islam dan iman. Dengan ketentuan ini, maka orang-orang yang pernah bertemu dengan Rasulullah harus mempercayai kerasulannya, yakni muslim dan mukmin yang hidup segenerasi dengan Rasulullah saw. Jika belum pernah ketemu dengan Rasulullah seperti al-Najasyi, dan orang-orang yang bermaksud menemui Rasulullah dengan iman tetapi Rasulullah telah wafat, seperti Abu Zuaib, maka mereka tidak dapat dikatakan dengan sahabat. Hasbi al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 284-266

pengajaran secara lisan, 2) pengajaran secara tertulis, dan 3) demonstrasi secara praktis.²⁸

Oleh karenanya dalam proses periwayatan suatu hadis, menurut pendapat Syuhudi Ismail, cara yang ditempuh untuk menerima dan menyampaikan hadis pada zaman Nabi saw tidak sama dengan zaman setelahnya. Cara periwayatan hadis pada zaman Nabi saw lebih terbebas dari syarat-syarat tertentu dibandingkan dengan zaman sesudahnya. Karena semasa Nabi tidak ada bukti yang jelas (pasti) tentang telah terjadinya pemalsuan hadis, di samping itu sahabat lebih mudah melakukan pemeriksaan hadis. Oleh karenanya makin jauh jarak waktu dari masa hidup Nabi, makin sulit pengujian kebenaran suatu hadis.²⁹

Salah satu contoh dalam penyampaian sebuah hadis oleh Rasulullah saw yang diterima oleh para sahabat yang kemudian terjadi interpretasi yang berbeda di kalangan sahabat adalah ketika Rasulullah menyuruh untuk menulis semua apa yang beliau ucapkan dari wahyu Allah swt berupa al-Qur'an, sedangkan untuk hadis beliau menyuruh menghafalnya dan melarang menulisnya.

²⁸ Mustafa Azami, *Studies in Hadits; Methodology and Literature*, (Washington: American Trust Publication, 1977) hlm. 9

²⁹M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 33. Seseorang yang menyampaikan hadis supaya riwayatnya dinyatakan sah, maka orang tersebut harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: 1) Beragama Islam, 2) Baligh, 3) Berakal, 4) Tidak Fasik, 5) Mampu menyampaikan hadis yang dihafalnya, 6) Terhindar dari tingkah laku yang mengurangi atau menghilangkan kemormatan (muru'ah), 7) Sekiranya dia memiliki catatan hadis, maka catatannya itu dapat dipercaya, 8) Mengetahui dengan baik apa yang merusakkan hadis yang diriwayatkannya secara makna. Lihat Abu Amr Uthmān bin Abd al-Raḥmān bin al-Ṣalah, *Ulūm al-Ḥadīth*, (Madinah al-Munawwarah: Al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1972), hlm. 114-115

Sementara di hadis yang lain justru beliau menyuruh menulisnya. Sabda beliau sebagai berikut:

لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه وحدثوا عني ولا حرج و من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار (رواه مسلم)³⁰

Artinya: Janganlah kalian tulis apa saja dariku selain al-Qur'an. Barang siapa yang telah menulis dariku selain al-Qur'an hendaklah dihapus. Ceritakan saja apa yang diterima dariku, ini tidak mengapa. Barang siapa berdusta atas namaku dengan sengaja hendaklah ia menempati tempat duduknya di neraka (HR. Muslim)

Sementara hadis yang menyuruh menulisnya (hadis) adalah:

اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه الا الحق (رواه البخاري)³¹

Artinya: Tulislah, demi zat yang diriku berada dalam genggamannya, tidak ada yang keluar daripadanya kecuali yang benar (HR. Bukhari).

³⁰ Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*...., Jilid 8, hadis ke 7702, hlm. 229

³¹ Hadis ini berasal dari 'Abdullāh ibn Amr al-'Aṣ. Ia memiliki catatan hadis yang menurut pengakuannya dibenarkan oleh Rasul saw, sehingga diberinya nama *al-ṣaḥīfah al-ṣādiqah*. Menurut suatu riwayat diceritakan bahwa orang-orang Quraisy mengkeritik sikap Abdullah ibn Amr al-'Aṣ karena sikapnya yang selalu menulis apa saja yang datang dari Rasulullah. Mereka berkata "Engkau menulis apa saja yang datang dari Rasul, padahal Rasul itu manusia, yang bisa saja berbicara dalam keadaan marah". Lalu kritikan ini disampaikan kepada Rasul, dan Rasul menjawabnya dengan sabda seperti di atas. Lihat Munzier Saputra, *Ilmu Hadis*, Cet.III (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 76

Melihat dua hadis yang kontradiktif di atas, di mana hadis pertama yang berasal dari hadis Abū Sa'īd al-Khudriy, Rasulullah saw melarang menulis hadis, sedangkan hadis kedua berasal dari Abdullah ibn Amr al-'Aṣ di mana Rasulullah menyuruh menulis hadis, maka dalam hal ini para ulama berbeda pendapat dalam mencermatinya: Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa hadis pertama telah dinasakh oleh hadis kedua, dengan demikian menulis hadis itu dibolehkan. Sementara ulama yang lain mencoba untuk mengkompromikan antara keduanya.

Menurut Ibn Ḥajar al-Asqalānī, larangan Rasulullah saw menuliskan hadis adalah khusus ketika al-Qur'an itu turun. Ini karena ada kekhawatiran tercampurnya naskah ayat al-Qur'an dengan hadis. Kemudian menurutnya larangan itu dimaksudkan juga untuk tidak menuliskan al-Qur'an dalam satu suhuf. Ini artinya bahwa ketika wahyu tidak turun dan dituliskan bukan pada satu suhuf untuk mencatat wahyu adalah dibolehkan.³² Sementara al-Nawāwī dan al-Sayūṭī memandang bahwa larangan tersebut dimaksudkan bagi orang yang kuat hafalannya sehingga tidak ada kekhawatiran akan terjadinya lupa. Akan tetapi bagi orang yang khawatir lupa atau kurang ingatannya maka dibolehkan mencatatnya.³³

Sementara perbedaan dalam menilai periwayatan hadis adalah keterbatasan para sahabat dalam memiliki kuantitas koleksi hadis secara penuh. Sebagaimana dimaklumi bahwa tidak semua sahabat Nabi selalu mengetahui semua apa

³²Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid I, (Beirūt: Dār al-Fikr wa Maktabah al-Salafiyah, tt), hlm. 218

³³Al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fi Syarh Taqrīb al-Nawāwī*, Juz II (Beirūt: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 67

yang disabdakan Nabi saw pada suatu waktu. Para sahabat yang menerima dan menyampaikan hadis, kesempatannya tidak sama, ada yang banyak menghadiri majelis Rasul, tentunya mereka inilah yang banyak menerima hadis sekaligus meriwayatkannya. Tetapi banyak pula di antara mereka yang sibuk dengan urusan-urusan pribadinya, sehingga jarang menghadiri majelis Rasul, padahal dalam majelis itulah Rasul saw menjelaskan masalah-masalah yang ditanyakan atau menjelaskan hukum sesuatu; memerintah atau melarang dan menganjurkan sesuatu bahkan boleh jadi dalam satu masalah Rasulullah memberikan pandangan yang berbeda-beda. Sebagai contoh adalah kasus pada kalangan ulama mujtahid, yaitu tentang Abū Ḥanīfah dan kawan-kawannya dalam memutuskan suatu hukum. Abdul Warīth ibn Sa'īd menceritakan: Pada suatu waktu saya berada di Makkah bertemu dengan Abū Ḥanīfah, Ibn Abi Lailā dan Ibn Syabramah. Saya berkata kepada Abū Ḥanīfah: "Bagaimana pendapatmu tentang orang menjual sesuatu dengan syarat tertentu?" Abū Ḥanīfah menjawab: "Jual belinya batal dan syaratnya juga batal." Kemudian saya bertanya kepada Ibn Abi Lailā lalu ia menjawab: "Jual belinya sah dan syaratnya batal." Kemudian saya bertanya kepada Ibn Syabramah lalu ia menjawab: "Jual belinya sah dan syaratnya juga sah." Lalu saya berucap: "Subhanallah! Tiga fukaha Irak berbeda pendapat tentang satu masalah." Saya kembali kepada mereka, menanyakan alasan mereka masing-masing. Abū Ḥanīfah berkata: "Aku tidak tahu apa alasan mereka berdua, yang jelas saya menerima hadis dari Amr ibn Syu'ab dari ayahnya dari kakeknya bahwa Nabi saw melarang jual beli bersyarat; jual belinya batal syaratnya juga batal. Saya kembali kepada Ibn Abi Lailā untuk mendapatkan informasi lebih lanjut, dia berkata: "Aku tidak tahu alasan

mereka berdua, namun yang jelas aku menerima hadis dari Hisyam ibn 'Urwah dari ayahnya dari 'Āisyah ia berkata, 'Aku pernah disuruh Rasulullah saw membeli budak dan ada syarat dari keluarganya supaya nanti dimerdekakan, maka Nabi saw membatalkan syarat itu dan meneruskan jual itu.' Jadi jual beli itu sah dan syaratnya batal." Kemudian saya mendatangi Ibn Syabramah mengabarkan tentang hal itu, ia berkata: "Aku tidak tahu alasan mereka berdua, aku pernah mendengar tentang hadis Jabir bahwa ia pernah menjual unta kepada Nabi saw lalu beliau mensyaratkan agar unta itu dibawakannya ke Madinah. Berarti jual beli itu sah dan syarat juga sah."³⁴

Rasulullah saw di samping keberadaannya sebagai Rasul, juga sebagai manusia biasa.³⁵ Karena itu, tindakan dan ucapan yang dilakukan beliau tidak sama kedudukannya kalau dikaitkan dengan keberadaan pribadinya ketika melakukannya. Misalnya dalam riwayat Muslim diceritakan bahwa suatu waktu Nabi melewati para petani yang sedang mengawinkan serbuk (kurma pejantan) ke putik (kurma betina), lalu Nabi mengatakan: Sekiranya kalian tidak melakukan itu maka kurmamu akan baik. Mendengarkan

³⁴ Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1. (Beirūt: Dār al-Jail, tt.), hlm. 179 (selanjutnya disebut Imām Muslim)

³⁵ Rasulullah saw meskipun sebagai pengemban tugas risalah ia tetap seorang manusia seperti manusia lainnya, memiliki kebutuhan jasmani dan rohani, memiliki keinginan dan selera, juga memiliki adat dan kebiasaan dalam kehidupannya sehari-hari. Oleh karena itu segala yang datang dari Nabi dalam konteks tersebut merupakan konsekuensi dari sifat kemanusiaannya (*jibillatuhī al-basyariyyah*), tidak ada keterkaitannya dengan risalah. Sebagaimana terdapat pula sebagian perbuatan, perkataan dan sifat Nabi yang sama sekali tidak berkaitan dengan penetapan hukum Islam. Lihat Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non Tashrīyyah Menurut Yūsuf Qaraḍāwī*, Disertasi, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 1.

ucapan itu, lalu para petani tersebut tidak lagi melakukannya (mengawinkan serbuk). Setelah beberapa lama, Nabi kembali melewati tempat tersebut dan menegur mereka, mengapa kurmamu itu?, para petani menjelaskan bahwa kurma mereka tidak baik disebabkan tidak lagi melakukan penyerbukan karena ucapan Nabi sebelumnya dianggap sebagai larangan yang harus dipatuhi. Mendengar jawaban mereka lalu Nabi mengatakan aku adalah manusia biasa, apabila aku perintahkan kalian sesuatu mengenai agamamu maka ambillah, dan bila aku perintahkan kalian sesuatu dari pendapatku, maka aku ini hanyalah manusia. Pada riwayat lain Nabi menyebutkan kalian lebih mengerti urusan dunia kalian.³⁶

Begitu juga dengan kisah siasat penempatan perang dalam peperangan Badar, sebuah peristiwa dikisahkan semula Nabi menempatkan pasukan perangnya di suatu tempat, lalu seorang sahabat yang bernama al-Khabāb menanyakan kepada Rasul saw tentang strategi penempatan pasukan tersebut, apakah berdasarkan petunjuk wahyu yang tidak boleh diintervensi seorang manusia pun atau berdasarkan pendapat Nabi dan siasat perang belaka? maka Nabi menjawab bahwa hal itu adalah pendapat dan siasat perang belaka. Karena itu al-Khabāb mengatakan bahwa posisi itu kurang strategis dan ia menyarankan agar Nabi bersedia memindahkan pasukan perangnya ke tempat lain yang lebih strategis, lalu Nabi pun setuju dengan pendapat tersebut.³⁷

³⁶Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non Tashrīyyah ...*, hlm. 1-2. Lihat juga Al-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarh al-Nawāwī*, Juz XVI, (Dār al-Fikr, 1981), hlm. 116

³⁷ Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah...*, hlm. 5.

Kasus lain Rasulullah saw bersabda:

من احيا ارضا ميتة فهي له³⁸

Artinya: Barangsiapa menggarap tanah tak bertuan, maka dialah pemiliknya.

Mengenai hadis ini ulama berbeda pendapat tentang apakah hal itu dinyatakan oleh Nabi sebagai kepala negara. Jika demikian, tidak setiap kepemilikan tanah yang belum ada pemiliknya itu secara otomatis menjadi miliknya, melainkan harus melalui prosedur yang berlaku pada waktu itu dan pada negara di mana orang itu hidup. Sebaliknya, jumhur fuqaha memandang hadis yang dinyatakan Rasul itu dalam kedudukannya sebagai Rasul, berpendapat bahwa kepemilikan tanah mati itu tidak lagi harus melalui prosedur-prosedur negara tertentu, tetapi secara otomatis menjadi milik penggarap.³⁹

Demikian beberapa hal yang menyangkut dengan perbedaan pendapat antara satu pendapat dengan pendapat lainnya yang lebih disebabkan oleh faktor internal di mana sahabat Rasul boleh jadi berbeda cara menerima dan menyampaikan makna hadis tersebut kepada orang lain.

2. Faktor eksternal

Yaitu faktor yang disebabkan oleh konteks di mana dan kapan Nabi Muhammad menyampaikan hadis dan kepada

³⁸Abū Dāūd Sulaimān ibn al-Asyath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāūd*, Juz 3. (Beirūt: Dār al-Kutub al-Arabi, tt), hal.143 (selanjutnya disebut Imām Abī Dāūd)

³⁹Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, (Bandung: al-Maarif, 2001), hlm. 58

siapa beliau berbicara. Biasanya hadis-hadis yang tampak bertentangan seperti ini masih bisa dikompromikan dan diletakkan sesuai dengan kontek masing-masing, sehingga keduanya bisa diamalkan.

Secara garis besar, ada dua tipologi pemahaman ulama atas hadis: Pertama, pemahaman atas hadis Nabi tanpa memedulikan proses sejarah yang melahirkannya (*ahistoris*). Tipologi ini dapat disebut tekstualis. Kedua, pemahaman kritis dengan mempertimbangkan asal-usul (*asbāb al-wurūd*) hadis (kontekstual)

Berkaitan dengan pemahaman dengan pendekatan kontekstual, para sahabat Nabi sudah mulai melakukannya, bahkan ketika Nabi masih hidup. Apa yang dilakukan oleh sebahagian sahabat terhadap hadis:

عن نافع عن عبد الله قال : نادى فىنا رسول الله صلى الله عليه و سلم يوم انصرف من الأحزاب ألا لا يصلين أحد الظهر إلا فى بنى قريظة قال فتخوف ناس فوث الوقت فصلوا دون بنى قريظة وقال آخرون لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن فاتنا الوقت (رواه البيهقي)⁴⁰

“Artinya: dari Nāfi’ dari ‘Abdullāh bahwa Nabi saw memanggil kami pada saat selesai dari peperangan, untuk tidak melakukan salat zuhur kecuali di perkampungan Bani Quraiẓah”, diantara para sahabat ada yang khawatir akan luput

⁴⁰ Al-Baihaqī, *Sunan al-Baihaqī al-Kubrā*, Juz. 10, Hadis: 20157, al-Maktabah al-Syāmilah, (Makkah al-Mukarramah: Dār al-Bāz, 1994), hlm. 119

dari waktu zuhur, maka mereka melaksanakan salat zuhur sebelum sampai ke Bani Qurai'zah, namun sebagian sahabat lain melakukan salat di Bani Qurai'zah sesuai dengan perintah Rasulullah saw. (HR. Al-Baihaq).

Ini merupakan sebuah contoh yang cukup layak. Sebagian sahabat tersebut memahami hadis tersebut secara kontekstual dengan menangkap maksud dan tujuan Nabi, sehingga mereka tetap melakukan salat zuhur pada waktunya di dalam perjalanan. Sedang sebagian lagi yang memahami secara tekstual mereka melaksanakan salat zuhur di perkampungan *Bani Qurai'zah* meski sudah diluar waktu zuhur.

Oleh karenanya hadis sebagai sebuah ucapan dan teks sesungguhnya memiliki sekian banyak variabel serta gagasan yang tersembunyi yang harus dipertimbangkan agar lebih bisa mendekati kebenaran mengenai gagasan yang hendak disampaikan oleh Nabi. Tanpa memahami motif di balik penyampaian sebuah hadis, suasana-psikologis, dan sasaran ucapan Nabi, maka mungkin sekali kita akan salah paham dalam memahaminya. Menyadari bahwa ucapan dan pengucapnya, suasana-psikologis dan sasaran ucapan saling bertautan, maka dalam setiap pemahaman dan penafsiran yang dilakukan, ketiga hal ini sangat berperan sekali.

Contoh lain Nabi saw bersabda:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: بيت
لا تمر فيه جياع أهله (رواه ابو داود)⁴¹

⁴¹ Imām Abī Dāūd, *Sunan Abī Dāūd*...., juz 3, bab: tamar, hlm. 426.

Artinya: ‘Āisyah ra berkata: Nabi saw bersabda: Rumah yang tidak ada kurma di dalamnya, penghuninya akan merasakan lapar (HR. Abu Daud).

Melihat tekstual hadis ini memberikan sinyal bahwa setiap penghuni rumah yang tidak mempunyai kurma dipastikan akan merasakan lapar, termasuklah kita yang berada jauh dari negeri Arab padahal makanan pokoknya adalah beras, namun yang realitanya adalah kita tidak pernah merasakan lapar walaupun tidak mempunyai kurma. Oleh karenanya hadis ini tidak boleh dipahami dari segi tekstual matan, karena yang dimaksud oleh Rasul dalam hadis ini adalah khusus buat daerah atau negeri yang bahan makanan pokoknya kurma, dan kekuatan mereka adalah dengan mengonsumsi kurma. Oleh karenanya negeri yang makanan pokoknya kurma namun penduduk tidak punya kurma pastilah hidupnya akan merasakan lapar, sebagaimana makanan pokok orang Indonesia beras, maka orang yang tidak punya beras akan merasakan lapar.

Al-Qurṭubī berkata: “suatu masyarakat akan menjadi kenyang dan kuat sesuai dengan makanan yang dikonsumsi, masyarakat yang makanan pokoknya gandum maka penduduknya akan merasakan lapar bila tidak ada gandum, sebagaimana penduduk Andalusia makanan pokoknya buah *tām*, maka penduduknya akan merasakan lapar bila tidak ada buah *tām*, (*Lā tām fīhi jiyāu ahluhu*) begitu juga penduduk Iran yang makanan pokoknya kacang (*rubba*), maka

penduduknya akan merasakan lapar bila tidak ada kacang (*La rubba fīhi jiyā'u ahluhu*)⁴²

Di lain hadis Nabi saw bersabda:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين المشرق والمغرب قبلة (رواه الترميذی)

*Artinya: Dari Abi Hurairah ra berkata, Rasulullah saw bersabda: Arah kiblat itu antara Timur dan Barat (HR. Tarmizi)*⁴³

Terhadap hadis ini bukanlah sama sekali ditujukan kepada semua negeri Islam di seluruh penjuru dunia, namun ditujukan kepada penduduk Madinah yang secara geografis memang Madinah berada di Utara Ka'bah (Mekkah), karenanya lafaz hadis ini dipandang cocok pada saat matan hadis ini diucapkan Rasul, maka secara tekstual hadis ini hanya dipahami untuk negeri Madinah dan sekitarnya saja. Timbul pertanyaan bagaimana dengan arah kiblat bagi penduduk Indonesia, yang secara geografis Indonesia berada antara

ويصدق هذا على كل بلد ليس فيه إلا صنف واحد ويكون الغالب فيه صنفا واحدا فيقال على بلد ليس فيه إلا البر بيت لا بر فيه جياع أهله فكأن التمر إذ ذاك قوتهم كما تقوله أهل الأندلس بيت لا تين فيه جياع أهله ويقول أهل إيلان بيت لا رب فيه جياع أهله⁴² 'Abdu alhMuhammad -amrad Raūf Al Manāwī, *Fīḍu al-Qadīr*, Juz 3. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H, 1994 M), hal. 273

⁴³Abu Isa berkata bahwa hadis ini selain diriwayatkan oleh Abu Hurairah juga diriwayatkan oleh Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib dan Ibn Abbas. Ibn Umar berkata apabila engkau mendapati Barat di sisi kananmu dan Timur di sisi kirimu, maka antara keduanya adalah arah kiblat, karenanya hadapkanlah dirimu ke arah kiblat itu. Lihat Badruddīn al-'Ainī, *'Umdah al-Qārī Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Juz 6, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), hal. 344

Utara dan Selatan. Dengan demikian hadis di atas harus dipahami secara kontekstual. Artinya bahwa untuk masyarakat Indonesia arah yang berada di antara Utara dan Selatan itulah kiblat bukan antara Timur dan Barat, seperti yang tertuang dalam teks hadis di atas. Dengan demikian, hadis ini dapat diterapkan di dua wilayah yang berbeda.

Penjelasan penulis di atas dipertegas oleh perkataan Ahmad bin Khālid al-Zahabī dengan mengutip ucapan ‘Umar bin Khaṭṭāb bahwa arah kiblat antara Timur dan Barat adalah untuk penduduk Madinah dan untuk penduduk yang lain yang segaris dengan penduduk Madinah, sementara bagi penduduk yang lain boleh jadi arah kiblatnya berada antara Utara dan Selatan dan yang segaris dengannya.⁴⁴

Begitu juga dengan hadis:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ صَلَّى عُثْمَانُ بِمَنَى أَرْبَعًا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَكَعَتَيْنِ وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ رَكَعَتَيْنِ وَمَعَ عُمَرَ رَكَعَتَيْنِ زَادَ عَنْ حَفْصٍ وَمَعَ عُثْمَانَ صَدْرًا مِنْ إِمَارَتِهِ ثُمَّ أَتَمَّهَا. زَادَ مِنْ هَاهُنَا عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ ثُمَّ تَفَرَّقَتْ بِكُمْ الطُّرُقُ فَلَوَدِدْتُ أَنْ لِي مِنْ أَرْبَعِ رَكَعَاتِ رَكَعَتَيْنِ مُتَقَبِّلَتَيْنِ. قَالَ الْأَعْمَشُ حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ قُرَّةَ عَنْ أَشْيَافِهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ صَلَّى أَرْبَعًا قَالَ فَقِيلَ لَهُ عِبْتُ عَلَى عُثْمَانَ ثُمَّ صَلَّيْتُ أَرْبَعًا قَالَ الْخِلَافُ شَرٌّ (رواه ابى داود)⁴⁵

⁴⁴ Badruddīn al-‘Ainī, *‘Umdah al-Qārī*..., hal. 344

⁴⁵ Imām Abī Dāūd, *Sunan Abī Dāūd*..., juz 2, hadis: 1962, hlm. 145.

Artinya: Dari ‘Abdurrahmān bin Yazīd berkata: ‘Uthmān melakukan salat di Mina empat rakaat, lalu ‘Abdullāh berkata: saya melakukan salat bersama Nabi saw dua rakaat, begitu juga dengan Abū Bakar dan dengan ‘Umar, Hafaṣ menambahkan bahwa pada permulaan kepemimpinannya ‘Uthmān menyempurnakan dengan empat rakaat. Sementara itu pada saat caranya sudah beragam, Abī Mu’āwiyah melakukan dari empat rakaat menjadi dua rakaat. A’masy berkata Mu’āwiyah berbicara kepadaku dari kakeknya bahwa ‘Abdullāh melakukan dengan empat rakaat, dia berkata: dikatakan baginya engkau telah mengikuti ‘Uthmān kemudian engkau melakukan salat dengan empat rakaat. Lalu ‘Abdullāh berkata berbeda itu tidak baik (HR. AbīDāud).

Penjelasan dari hadis di atas adalah melakukan salat di Mina baik sebelum hari Arafah maupun sesudahnya maka disyariatkan bagi para haji untuk mengqasarkannya bukan menjama’kan, dan dilakukan pada setiap waktunya. Nabi saw melakukan salat di Mina yaitu pada hari tarwiyah, zuhur dua rakaat, asar dua rakaat, maghrib tiga rakaat, isya dua rakaat dan subuh dua rakaat masing-masing pada waktunya, kemudian Nabi saw bertolak ke Arafah lalu ke Muzdalifah kemudian kembali pulang ke Mina dan beliau melakukan salat pada hari raya dan hari-hari tasyriq dengan qasar tidak dengan jama’. Inilah yang dilakukan oleh Nabi saw dan diikuti oleh khulafaurrasyidin (Abu Bakar, Umar dan Usman). Akan tetapi di awal pemerintahan Usman beliau melakukannya dengan empat rakaat, lalu masyarakat pun mengikutinya. Dengan demikian melakukan salat dalam kasus musafir bagi jamaah haji di Mina boleh dengan empat rakaat dan boleh melakukan dengan qasar (dua rakaat), namun yang dua rakaat (qasar) lebih bagus dan lebih afdal. Al hasil bahwa salat yang

dilakukan oleh ‘Uthmān dengan empat rakaat bagi orang musafir hukumnya boleh namun yang lebih afdal adalah dengan mengqasarnya.

Para ulama menyebutkan banyak faktor mengapa ‘Uthmān bin ‘Affān menyempurnakan dengan empat rakaat, di antaranya adalah orang-orang selain arab semakin banyak yang melakukan ibadah haji, dan di antara mereka ada yang tidak paham tentang salat qasar, lalu beliau khawatir mereka nantinya menganggap semua salat (zuhur, asar dan isya) adalah dua rakaat.

Ibn Mas’ūd ra mengingkari tentang amalan ‘Uthmān, karena mengqasar salat itu adalah suatu ketetapan dari Nabi saw. Namun Ibn Mas’ūd sendiri melakukan salat qasar di belakang ‘Uthmān, ketika ditanyakan kamu mengingkari amalan ‘Uthmān tetapi justeru kamu mengikuti salat berjamaah bersama dia, Ibn Mas’ūd menjawab berbeda itu tidak baik (الخلاف شر). ‘Uthmān bin ‘Affān melakukan suatu amalan yang boleh dikerjakan bukan suatu amalan yang diharamkan, namun Ibn Mas’ūd berkeinginan bahwa ‘Uthmān melakukan dengan dua-dua rakaat bukan dengan empat rakaat. Oleh karenanya sekali lagi ini semua menunjukkan bahwa shalat dengan empat rakaat boleh namun yang lebih afdhal adalah dengan mengqasarnya menjadi dua rakaat.⁴⁶

Tiba di sini, maka kajian mendalam terhadap *Sirah Nabawiyah* menjadi bagian yang sangat penting. Sebab, pemahaman terhadap sirah Nabawiyah akan memberikan perspektif yang lebih luas tentang ruang dan waktu munculnya

⁴⁶ Abū ‘Umar Yūsuf bin ‘Abdullāh bin Muḥammad Abdul Barr bin ‘Āsim al-Namri al-Qurṭubī, *al-Tamhīd Limā fi al-Muwaṭṭa’ min al-Ma’ānī wa al-Asānīd*, Juz 2, (Maktabah al-Madīnah al-Raqīmah: Muassasah al-Qurṭubah, tt), hlm. 306. Lihat juga Tarmizi Jakfar, *Hadits al-Ahkam*, makalah disampaikan pada Pendidikan Kader Ulama, (MPU Kota Banda Aceh, 2017), hlm. 14-15

sebuah hadis. Kalau pendapat ini diterima maka mereka yang mendalami sejarah Nabi sudah tentu akan memiliki pemahaman berbeda dari yang tidak mempelajarinya ketika sama-sama memahami sebuah hadis.⁴⁷ Karenanya realitas sosial budaya suatu masyarakat menjadi sesuatu yang sangat penting untuk memaknai dan memahami suatu hadis sehingga makna yang diinginkan tidak lari dari yang diharapkan.

Di samping itu juga ada konteks historis yang bersifat lebih khusus, yakni sasaran ucapan Nabi. Ini dianggap penting karena mengandung illat untuk pengecualian. Yakni membatasi ketentuan atau makna hadis sebatas keadaan sahabat atau orang yang semisal dengan sahabat, bukan untuk semua orang. Ketika seorang sahabat meminta izin kepada Nabi saw untuk berjihad (berperang), Nabi menanyakan apakah orang tuanya masih hidup, mendengar penjelasan sahabat, maka Nabi menyatakan bahwa melayani orang tuanya sama nilainya dengan jihad. Sebagian besar ulama mengasumsikan bahwa sahabat yang meminta izin tersebut belum cukup umur, atau tidak layak untuk berperang, karena

⁴⁷Dalam Islam dan kehidupan kaum muslim, Nabi memiliki banyak fungsi: sebagai Rasul, panglima perang, suami, sahabat dan lain-lain. Dengan demikian, hadis-hadis tersebut tidak dapat dilepaskan kaitannya dengan fungsi-fungsi itu. Menurut Mahmud Syaltut, mengetahui hal-hal yang dilakukan Nabi dengan mengaitkannya pada fungsi ia tat kala melakukan hal-hal itu sangat besar manfaatnya. Sebagai contoh, Nabi melarang salah seorang Anshar mengawini pohon kurma. Maka orang Anshar tersebut mematuhi nya karena menganggapnya sebagai wahyu atau masalah keagamaan. Ternyata hasilnya kurang memuaskan dibanding dengan mengawinkannya, karena para Rasul diutus tidak lebih dari sekedar untuk perbaikan moral keagamaan. Rasul pun bersabda: "Saya melarang dengan *ra'yu* saya. Oleh karena itu, kamu jangan mencelanya..." sampai akhirnya Rasulullah bersabda: "kamu lebih mengetahui tentang hal dunia kamu". Lihat Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām 'Aqāidah wa Syarīah*, (Qāhirah: Dār al-Qalam, 1996), hlm. 513.

itu untuk sahabat tersebut, Nabi menganjurkan lebih baik ia melayani orang tuanya, karena itu juga sama nilainya dengan jihad.

Akan tetapi, untuk mendapatkan pemahaman konteks-konteks hadis dengan tepat, maka tak pelak lagi upaya penghimpunan sebanyak mungkin hadis yang berada dalam satu pembicaraan. Ini dimaksudkan untuk mendapatkan kesimpulan yang tepat dari konteks-konteks hadis itu. Karena hadis-hadis pada dasarnya saling terkait satu sama lain, bahkan seperti al-Quran satu sama lain saling menafsirkan.

3. Faktor Pemahaman Kaidah Usul

Yaitu faktor yang berkaitan dengan proses dan cara seseorang memahami hadis dari segi kaidah usulnya. Ada sebagian hadis dianggap bertentangan dengan hadis lain karena tidak sesuai dengan ketentuan atau kaidah-kaidah usul. Oleh karenanya dengan kembali kepada pemahaman yang sesuai dengan kaidah usul, diharapkan pertentangan-pertentangan yang tampak akan ditemukan cara penyelesaiannya.

Allah swt menggunakan bahasa orang Arab sebagai media penyampaian ajaran-Nya dan Allah swt menugaskan Rasul-Nya untuk menjelaskan apakah sebuah wahyu yang bersifat umum tetap dalam keumumannya atau hanya redaksinya saja yang umum, sedang pengertiannya khusus.

Oleh karenanya kontradiksi antar dalil lebih disebabkan pemahaman terhadap *dalālah* yang kurang tepat. Orang Arab punya kebiasaan menggunakan ungkapan general

(*'ām*)⁴⁸ dengan pengertian generalnya, redaksi general dengan pengertian spesifik (*khāṣ*), ungkapan mutlak dengan muqaiyyadnya, ungkapan amar dan nahinya dan lain sebagainya. Dengan kata lain pertentangan yang tampak di antara nas-nas (baik antara al-Qur'an dengan al-Qur'an atau antara al-Qur'an dengan hadis, atau antara hadis dengan hadis) yang dinilai *mukhtalif* sebenarnya hanyalah pertentangan yang datang dengan redaksi yang mengandung makna umum di satu pihak dengan redaksi yang mengandung makna khusus di pihak lain, atau yang satu bersifat mutlak dan yang lainnya

⁴⁸Dalam metodologi fiqh (ushul fikih) disebutkan, lafal khusus (*takhṣīṣ*) didahulukan penggunaannya dari kata umum (*'ām*), karena lafal khusus merupakan lafal yang menjelaskan (*mubayyin*) terhadap lafal umum. Oleh karena itu, penjelasan yang telah dikhususkan itu diwajibkan diamalkan (digunakan). Namun demikian, ketika sebuah lafal umum (*'ām*) tidak ada lafal khusus (*takhṣīṣ*), maka lafal umum (*'ām*) diamalkan sesuai dengan keumumannya. Pemahaman lebih mendalam tentang masalah ini dapat dilihat dalam 'Atha bin Khalil, *Ushul Fiqh*, terj. Yasin al-Sibā'i, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2003), hlm. 319-326. Jumhur ulama berpendapat bahwa *'ām* pada hakikatnya berada dalam lingkup lafaz, karena ia menunjukkan pengertian-pengertian yang terkandung di dalamnya. Berbicara *'ām* berarti berbicara tentang lafaz. Lafaz *'ām* dapat juga digunakan untuk makna, namun penggunaan untuk makna itu hanya secara majazi bukan dalam penggunaan sebenarnya, sebab kalau ia hakikatnya untuk makna tentu akan berlaku untuk setiap makna. Abu Hasan al-Asy'ari dan pengikutnya berpendapat bahwa tidak ada sighat tertentu untuk menunjukkan *'ām*. Bahwa lafaz yang patut untuk dijadikan *'ām* atau *khaṣ* baru dapat dilafazkan untuk maksud *'ām* atau maksud *khaṣ* bila ada yang memberi petunjuk untuk salah satu di antaranya. Sebelum adanya petunjuk maka harus ditawaqquf dengan menangguhkan dulu keumuman dan kekhususannya sampai menemukan dalil. Jumhur ulama fiqh (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali dan Zahiri) berpendapat bahwa untuk menunjukkan *'ām* itu memang ada lafaz tertentu yang mengikutinya, tanpa ada petunjuk dari luar yang menunjukkan keumumannya. Lihat lebih lanjut rincian tentang *'ām* dan *khaṣ* Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, Cet. IV (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), hlm. 48-50

sebagai muqaiyidnya, begitu juga dengan pemahaman amar dan nahinya dan lain sebagainya.

Sebagai contoh:

فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم (التوبة: 5)

Artinya: Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka” (QS. al-Taubah [9]: 5)

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله (الانفال: 39)

Artinya: “Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah.(QS. al-Anfal [8]: 39)

Pengertian literal kedua ayat di atas menunjukkan bahwa perang ditujukan kepada seluruh orang musyrik baik ahli Kitab atau bukan, baik musyrik yang menjadi kawan atau lawan. Perang dilancarkan hingga mereka masuk Islam atau binasa, kemudian Allah menurunkan ayat:

قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون (التوبة: 29)

Artinya: “Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari Kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar

(agama Allah), (Yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.” (QS. al-Taubah [9]: 29)

Allah swt memerintahkan perang terhadap seluruh kaum musyrikin hingga mereka masuk Islam. Namun dalam ayat ini, Allah swt memberikan kebebasan kepada sebagian dari mereka yakni kaum musyrikin ahli kitab dengan syarat membayar jizyah, artinya tidak semua kaum musyrikin dibunuh, sebagian dari mereka tetap diizinkan hidup. Pemahaman ini didukung oleh praktik Nabi saw yang memilah antara musyrikin penyembah berhala (*wathani*) dan ahli kitab, di mana Nabi memberikan pilihan yang berbeda, dibunuh atau masuk Islam untuk kaum *waṭani* dan dibunuh, masuk Islam, atau tetap hidup dalam agamanya namun harus membayar jizyah bagi ahli kitab. Ini menunjukkan bahwa yang dikehendaki Tuhan dari dua ayat pertama adalah pengertiannya yang khusus. Sekalipun redaksi yang digunakan bersifat umum.⁴⁹ Dalam kaidah usul fikih, prinsip semacam ini sering disebut *al-‘ām yurādu bihi al-khāṣ*⁵⁰ (dalil umum namun

⁴⁹ Al-Syāfi‘ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth...*, hlm. 54-55

⁵⁰ Dalam kajian usul fiqh untuk menunjukkan lafaz ‘*ām* dapat dikelompokkan menjadi tiga macam; 1) ‘*ām yurādu bihi al-umūm* yaitu lafaz ‘*ām* yang disertai qarinah yang menolak kemungkinan untuk *ditakhṣṣ*. Umpama ayat “*kullu nafsin zāqatu al-maut*”, kata *kullu nafsin* adalah sighat ‘*ām* yang dari segi artinya dapat diketahui tidak dapat dibatasi keumumannya, karena tidak ada satupun di antara makhluk hidup yang tidak akan merasakan kematian; 2) ‘*ām yurādu bihi al-khuṣṣ* yaitu lafaz yang dari segi lafaznya adalah ‘*ām*, namun dari segi makna yang dikandung adalah *khuṣṣ*, contohnya lafaz “*wa lillahi ‘ala al-nās hijju al-baiti man istaṭā ilaihi sabīlā*”, lafaz *al-nās* dalam ayat ini adalah ‘*ām* karena ia kata tunggal yang didahului alif lam jinsiyah. Meskipun lafaz ‘*ām* namun yang dikendaki adalah sebagian afradnya saja yaitu orang yang mukallaf dan yang mempunyai kesanggupan; 3) ‘*ām makhṣṣ* yaitu lafaz ‘*ām* yang selalu ada kemungkinan mendapat *takhṣṣ*. Bentuk lafaz ‘*ām* yang ketiga ini merupakan yang

pengertian khusus yang dikehendaki). Jika diketahui bahwa sebuah perintah berdimensi umum namun mencakup persoalan yang terbatas, maka kita tidak perlu menggunakan pendekatan nasikh-mansukh yang akan berdampak pada pengguguran salah satu dalil. Karena, dengan menggunakan pendekatan *al-‘ām yurādu bihi al-khāṣ* kita dapat menggunakan dua buah dalil sekaligus tanpa mengenyampingkan salah satunya.

Begitu juga dalam konteks hadis, adakala hadis dikesankan sebagai penjelas terhadap keumuman ayat. Sebagaimana contoh,

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ
 اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨ (المائدة/5: 38)

Artinya: Adapun orang laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana. (Al-Ma'idah/5:38)

Pengertian literal (*mutlaq*) ayat ini menunjukkan hukuman bagi semua bentuk pencurian adalah potong tangan. Tidak ada pembatasan (*taqyid*) apapun yang dicantumkan di sini. Pada kenyataannya, Nabi tidak memotong tangan seluruh pencuri, namun beliau memberi batasan yang berhak dipotong

terbanyak ditemukan dari semua bentuk lafaz ‘*ām*. Contohnya hadis Nabi saw “*man dalla ‘alā khairin ka fā’ilihi*”, lafaz “*man*” dalam hadis tersebut berarti ‘*ām* karena ia adalah isim *mauṣul*. Dalam lafaz ini tidak terdapat tanda (*qarinah*) apakah bermakna ‘*ām* atau *khusūṣ*. Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2..., hlm. 80-82

tanggannya bila mencapai batas minimal 4 dinar, dengan sabdanya:

تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا⁵¹

Artinya: "Tangan hanya dipotong dalam pencurian barang senilai seperempat dinar ke atas."

Pembatasan (*taqyīd*) ini tidak dapat dipahami bahwa Nabi melanggar perintah Allah. Sebaliknya, pemahaman yang tepat adalah memosisikan Nabi sebagai penjelas bagi kandungan ayat. Sama seperti kontradiksi literal antar ayat di atas, kontradiksi antara ayat dan sabda Nabi di sini harus dipahami sebagai yang saling menjelaskan.

Adapun yang berkaitan dengan kaidah memahami *amr*, dan *nahy* misalnya sebagai berikut:

حدثني أبو أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اقرؤوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه. (رواه مسلم)⁵²

Artinya: Abu Umamah al-Bāhali menceritakan kepadaku katanya: Aku mendengar Rasulullah saw bersabda: Bacalah al-Qur'an karena sesungguhnya pada hari kiamat bacaan itu akan menjadi syafaat bagi pembacanya. (HR. Muslim)

Dalam hadis di atas ada *shighat amr* (bentuk kata perintah), yakni kata اقرؤوا (bacalah). Dalam kaidah ushul fiqh,

⁵¹ Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ..., hlm.57

⁵² Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* ..., Juz I, hlm. 553

bentuk *amr* dapat saja menunjukkan perintah wajib, anjuran atau kebolehan. Perintah membaca al-Qur'an dalam ayat tersebut menunjukkan anjuran (*al-nadab*), karena ada *qarinah* (indikator) yang menunjukkan adanya manfaat, tanpa disertai ancaman bagi orang yang tidak membacanya.

Kasus lain:

حدثني عبد الله بن بريدة عن أبيه أنه كان في مجلس فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني كنت نهيتكم أن تأكلوا لحوم الأضاحي إلا ثلاثا فكلوا وأطعموا وادخروا. (رواه النسائي)⁵³

Artinya: Abdullāh ibn Barīdah mengabarkan kepadaku dari bapaknya, bahwa dia berada dalam majelis Rasulullah saw di mana beliau bersabda: Dahulu aku melarangmu memakan daging kurban sampai tiga hari, maka (sekarang) makanlah, beri makanlah dengannya dan simpanlah. (HR. Nasā'i)

Perintah makan dan menyimpan daging kurban dalam hadis di atas yang merupakan *sighat amr* yang menunjukkan kebolehan (*al-ibâhah*), karena ada indikasi (*qarīnah*) yang menyatakan dulu Rasulullah saw melarang. Dalam kaidah ushul, perintah yang terletak setelah larangan menunjukkan kebolehan. Pada contoh lain, Rasulullah saw bersabda:

⁵³ Aḥmad ibn Syu'aib 'Abdurrahmān al-Nasā'i, *Al-Mujtaba min al-Sunan*, Juz I, (Beirūt: Maktabah al-Maṭbu'ah al-Islāmiyah, Halb, 1986), hlm. 654 (selanjutnya disebut Imam al-Nasā'i, *al-Sunan al-Nasa'i*)

عن أبي الدرداء أنه قال: يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة.
فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تغضب ولك الجنة. (رواه
الطبراني)⁵⁴

Artinya: Hadis dari Abī Darda' bahwa ia bertanya kepada Rasulullah: Wahai Rasulullah, tunjukan aku amal yang memasukan aku ke dalam surga. Nabi menjawab: Jangan marah dan bagimu adalah surga. (HR. Ṭabrānī)

Larangan dalam hadis ini mengindikasikan *karāḥah*. *Qarinah*-nya adalah pernyataan tersebut adalah *nahyu* yang bersifat positif tanpa diikuti oleh pernyataan yang bersifat negatif.

Melihat beberapa contoh redaksi nas di atas, maka diperlukan sekali memahami redaksi dan keterkaitan makna antara satu dengan lainnya serta memahaminya sesuai dengan petunjuk kaidah-kaidah usul terkait. Dengan demikian makna sesungguhnya yang dituju dari al-Qur'an dan hadis tersebut dapat dipahami dengan baik tanpa menyalahkan salah satu dari keduanya, sekaligus pertentangan yang tampak akan ditemukan penyelesaiannya.

C. Sikap Ulama dalam Memahami Hadis-Hadis *Mukhtalif*

Sesuai dengan beberapa definisi yang telah dikemukakan ulama hadis di point A, maka yang dikatakan dengan hadis *mukhtalif* adalah hadis hasan (hadis sahih atau hasan) yang secara lahiriah maknanya tampak saling

⁵⁴Abū al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Auṣaṭ*, Juz III, (Qāhirah: Dār al-Haramain, 1415 H), hlm. 25

bertentangan dengan hadis hasan lainnya, namun maksud yang dituju oleh hadis tersebut tidaklah bertentangan karena satu dengan lainnya sebenarnya dapat dikompromikan atau dapat dicari cara penyelesaiannya, yang cara penyelesaiannya dapat ditempuh dengan cara *al-jam'u wa al-taufiq*, dengan *nasakh* atau dengan *tarjih*.

Berikutnya dalam point ini penulis mencoba melihat bagaimana pemahaman ulama dalam memahami hadis-hadis *mukhtalif* ini. Apakah semua ulama ketika menemukan hadis-hadis *mukhtalif* mereka mencari solusinya, dan bagaimana solusi yang ditawarkan, karenanya penulis formulasikan dalam 2 point:

1. Kedudukan dan Karya yang Tersusun dalam Ilmu Mukhtalif Hadīth.

Imam Suyūṭī berkata bahwa di antara pernyataan paling bagus dalam *mukhtalif* hadis adalah perkataan Ibn khuzaimah yang berbunyi:

لا أعرف حديثين متضادين فمن كان عنده فليأتني به لأؤلف بينهما

55

Artinya: Aku tidak mengetahui ada dua hadis saling bertentangan, barangsiapa mendapatkan hal yang seperti itu maka bawakan itu padaku untuk aku padukan (pemahaman) keduanya.

⁵⁵ Al-Ḥafīẓ al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarhi Taqrīb al-Nawāwī*, pentahqiq Muḥammad Aiman bin Abdillāh al-Syirāzī, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2004), hlm. 467.

Pernyataan Ibn Khuzaimah tersebut juga diriwayatkan oleh Khaṭīb al Baghdadi⁵⁶ dan Ibn Ṣalāḥ⁵⁷. Dan juga dinukilkan oleh al-Sakhawī⁵⁸ dalam buku buku mereka.

Para ulama menempatkan pemahaman tentang *mukhtalif al-ḥadīth* sebagai salah satu cabang penting dalam ilmu hadis yang mesti dipelajari oleh ulama ilmu manapun. Pernyataan tersebut disebutkan oleh ulama dalam kitab kitab mereka di antaranya:

a. al-Sakhawī berkata:

وهو من أهم الأنواع مضطر إليه جميع الطوائف من العلماء⁵⁹

Artinya: mukhtaliful hadis adalah di antara ilmu paling penting yang mengharuskan semua ulama dari ilmu manapun untuk memahaminya.

b. Ibn Ṣalāḥ berkata:

⁵⁶ Khaṭīb Al-Baghdādy, *Al-Kifāyah fī ilmi al-Riwāyah*, pentahqiq Syeikh Zakariyya umairat, Cet. 2, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), hlm. 371.

⁵⁷ Ibn Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, Pentahqiq Nuruddin ‘itr, Cet: 30 (Beirūt Libanon: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 265.

⁵⁸ Al-Ḥafīẓ Al-Sakhawī, Selanjutnya disebut Al-Sakhawī, *Fatḥ al-Mughīṯ bi Syarhi alfiyah al-Ḥadīth*, cet. 2, jilid 3 (Riyaḍ: Dār al-Minhaj, 1432 H), hlm. 470.

⁵⁹ Al-Sakhawī, *Fath al-Mughīṯ ...*, jilid 3, hlm. 470.

وإنما يكمل للقيام به الأئمة الجامعون بين صناعاتي الحديث والفقه
الغواصون على المعاني الدقيقة⁶⁰

Artinya: Sesungguhnya yang paling sempurna memahami mukhtaliful hadis adalah para imam yang terkumpul pada mereka pemahaman yang mendalam tentang dua ilmu sekaligus yaitu hadis dan fiqh.

c. Maḥmūd Ṭaḥḥān berkata:

هذا الفن من أهم علوم الحديث، إذ يضطر إلى معرفته جميع العلماء
وإنما يكمل له ويمهر فيه الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه،
والأصوليون الغواصون على المعاني الدقيقة، وهؤلاء هم الذين لا
يشكل عليهم منه إلا النادر. وتعارض الأدلة قد شغل العلماء، وفيه
ظهرت موهبتهم ودقة فهمهم وحسن اختيارهم. كما زلت فيه أقدام
من خاض غماره من بعض المتطفلين على موائد العلماء⁶¹

Artinya: Sesungguhnya yang paling sempurna memahami mukhtaliful hadis adalah para imam yang terkumpul pada mereka pemahaman tentang dua ilmu sekaligus yaitu hadis dan fiqh, dan para ushuliyun (ulama ushul) yang mendalami sampai makna terdalam. Mereka tidak akan kesulitan memahami hadis

⁶⁰ Ibn Ṣalāh, *Ulūm al-Ḥadīth...*, hlm. 265

⁶¹ Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, Cet. 11 (Riyād: al-Ma'ārīf, 2011), hlm.73.

hadis yang bertentangan tersebut kecuali sedikit sekali yang sulit dipahami. Pertentangan dalil justru menjadikan ulama lebih perhatian dan di sanalah akan nampak keahlian mereka, terperinci pemahaman mereka, serta bagus kesimpulan mereka sebagaimana akan nampak pula kekeliruan mereka yang merasa hebat di bidang ini.

d. Muḥammad bin Muḥammad Abu Syahbah berkata:

هذا العلم من علوم الحديث المهمة وذلك لأن أعداء الإسلام قد
عولوا في طعنهم في الأحاديث والسنن على ما يبدؤا بادئ الرأي من
تعارض⁶²

Artinya: ilmu ini merupakan bagian dari ilmu hadis yang sangat penting karena para musuh Islam menjadikannya bahan celaan terhadap hadis hadis yang terlihat secara sekilas pada zahirnya tampak bertentangan.

Dari beberapa pernyataan di atas dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa ilmu *mukhtalif al-ḥadīth* adalah salah satu cabang ilmu hadis yang diakui oleh seluruh ulama baik dalam ilmu hadis atau ilmu ilmu lainnya. Kedudukannya pun jelas tidak bisa dipandang sebelah mata, di mana pertentangan dalil dalil justru menunjukkan siapa yang memiliki kemampuan mumpuni di bidang tersebut. Pertentangan dalil dalil juga menunjukkan kelemahan seorang ulama, di mana seorang ulama dituntut mampu menguasai metode metode *jam'u wa*

⁶² Muḥammad bin Muḥammad Abū Syahbah, *Al-Wasīṭ fi Ulūm wa Musālaḥ al-Ḥadīth*, (Qāhirah: 'Alam Ma'rifah, 1983), hlm. 440.

taufiq atau bahkan *tarjih* dalam menentukan makna yang tepat untuk hadis hadis yang bertentangan maknanya.

Pentingnya ilmu ini juga terlihat jelas dengan tersusunnya berbagai buku di bidang *mukhtalif al-ḥadīth*. Di antara buku buku tersebut adalah:

1. *Ikhtilaf al-Hadith*, karya Imam Syafi'i. Kitab ini adalah kitab pertama yang ditulis dalam ilmu *mukhtalif al-hadith* dan kitab ini juga yang dikaji dalam disertasi ini.
2. *Takwil Mukhtalif al-Hadith*, karya Al-Hafiz Abdullah bin Muslim bin Qutaibah Al-Dainury (213-276 H). Kitab ini ditulis oleh pengarangnya untuk memberikan jawaban kepada orang orang yang mengadakan tantangan terhadap hadis dan menuduh para ahli hadis yang sengaja mengumpulkan hadis hadis yang saling berlawanan dan meriwayatkan hadis hadis yang musykil. Beliau kumpulkan hadis hadis yang menurut lahirnya bertentangan kemudian beliau uraikan sehingga hadis hadis tersebut tidak bertentangan satu dengan yang lain.
3. *Musykil al-Athar*, karya Imam Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad Al-Tahawi (239-321 H). Di samping terkenal sebagai al-muhaddits, al-Tahawi juga terkenal sebagai Al-faqih (ahli fiqh). Kitab ini terdiri dari 4 jilid dan telah dicetak di India pada tahun 1333 H.

Musykil al-Ḥadīṡ wa Bayānuhu, karya al-Muḥaddith Abū Bakr Muhammad bin al-Ḥasan (Ibn Furak) al-Anṣary al-Aṣbahāny (wafat tahun 406 H). Kitab ini berisi sejumlah hadis nabi yang menurut lahirnya diduga serupa (*tasyābuh*) dan berlawanan (*tanāquḍ*) yang ditinggalkan oleh orang orang yang memusuhi agama. Kemudian setelah beliau jelaskan

hadis hadis tersebut, batallah tuduhan tuduhan mereka. Karena uraian yang dikemukakan di samping berdasarkan pada nas nas juga berpijak pada analisa yang logis. Kitab ini telah dicetak di India pada tahun 1362 H.

2. **Penyelesaian Hadis *Mukhtalif* menurut Para Ulama.**

Pada dasarnya hadis hadis yang bertentangan memiliki dua bentuk yaitu: memungkinkan untuk dipadukan dan tidak mungkin untuk dipadukan.⁶³

Setiap bentuk memiliki pembahasan yang mendalam tentang kedudukan hadis hadis tersebut. Keterangan ini ditulis oleh Ibn Ṣalāḥ dalam kitabnya yang lebih terkenal dengan "*Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ*" dan diikuti oleh ulama ulama hadis setelahnya seperti Imam al-ʿIrāqy, Imam Nawāwī, Imam Ibn Hajar al-Asqalānī dan lain lain.

Menurut Mahmud Tahhan siapa saja yang mendapatkan hadis hadis yang saling bertentangan maka hendaklah mengikuti langkah langkah berikut; **pertama**, Jika hadis hadis yang bertentangan tersebut memungkinkan untuk disatukan maka hendaklah dipadukan pemahaman keduanya. Selanjutnya hendaklah diamalkan kedua-duanya sesuai dengan ketentuan makna hadis tersebut. **Kedua**, Jika tidak memungkinkan untuk digabung pemahaman keduanya dengan metode apapun maka hendaknya mengikuti langkah langkah berikut:

a. *Nasikh dan mansukh.*

⁶³Najmuddīn Muḥammad al-Darkānī, *Fatḥ al-Qarīb Syarḥ al-Taqrīb* (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hlm. 198

Jika terdapat keterangan bahwa hadis tersebut masuk dalam katagori *nasikh* dan *mansukh* maka hendaklah mengamalkan dengan hadis yang menunjukkan *nasikh* dan meninggalkan hadis yang *mansukh*.

Hadis *nasikh* dan *mansukh* dapat diketahui dengan salah satu dari cara berikut: Penjelasan Nabi saw, perkataan sahabat Nabi saw, keterangan sejarah dan ijma'.

b. *Tarjih*.

Jika tidak terdapat keterangan bahwa hadis-hadis tersebut masuk dalam kategori *nasikh* dan *mansukh* maka hendaklah mengikuti metode *tarjih* dengan menentukan salah satu hadis yang paling kuat kebenarannya setelah mempertimbangkan metode metode *tarjih* yang bahkan sampai 50 cara. Jika metode ini sesuai maka hadis yang paling *rajih* diamalkan dan yang *marjuh* ditinggalkan.

c. *Tawaqquf*.

Jika metode *tarjih* tidak dapat menghasilkan sebuah kesimpulan, maka hadis hadis tersebut mesti ditawaqqufkan amalan keduanya dan tidak bisa dijadikan sebuah dalil. Kondisi seperti ini sangat jarang terjadi.⁶⁴

Sedangkan metode *tarjih* memiliki banyak sekali cara sehingga terdapat perbedaan antara satu ulama dengan yang lain. Sebagian dari mereka

⁶⁴ Lihat Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr Musṭalaḥ al-Ḥadīth...*, hlm. 141.

menjelaskan beberapa saja sedangkan sebagian yang lain menjelaskan secara terperinci bahkan ada yang menyebutkan sampai seratus cara untuk menyelesaikannya.

Imam Al-Hazimi menjelaskan 50 metode *tarjih* dalam kitabnya *Al-'Itibar fi Nasikh wa al-Mansukh*⁶⁵. Sedangkan Imam Suyuti merincinya lebih banyak lagi sambil berkata: menurut saya metode *tarjih* ini terbagi menjadi tujuh pembagian.⁶⁶

1). Penyelesaian dengan melihat keutamaan kondisi perawi. Hal ini terdiri dari 40 cara dengan rincian sebagai berikut:

1. Penyelesaian dilihat dari banyaknya jumlah perawi. Karena kecenderungan dusta dan keliru pada hadis tersebut lebih jauh daripada yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih sedikit.
2. Penyelesaian dilihat dari sedikitnya perantara pada kedua sanad antara perawi dan Rasulullah saw. Kondisi ini lebih dikenal dengan istilah *Isnad 'Aly*.
3. Penyelesaian dilihat dari *fiqh Rawi* yaitu pemahaman seorang perawi terhadap periwayatan secara *lafzi* atau *maknawi*.

⁶⁵ Al-Ḥāfiẓ Abū Bakr Muḥammad bin Mūsā bin Uṣmān bin Ḥāzim al-Ḥamdani, *Al-'Itibār fi Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Aṥar*, (Hayderabad: Dāirah al-Ma'ārif al-'Uṣmāniyah, 1359 H), hlm. 9-22.

⁶⁶ Al-Ḥāfiẓ al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī ...* hlm. 469-472.

4. Penyelesaian dilihat dari keahlian perawi dalam hal memahami *nahwu*.
5. Penyelesaian dilihat dari keahlian perawi dalam hal memahami bahasa.
6. Penyelesaian dilihat dari hafalan seorang perawi. Hal ini berbeda dengan perawi yang mengandalkan catatan dari bukunya.
7. Penyelesaian dilihat dari keutamaan pada salah satu dari tiga hal yaitu salah satu keduanya adalah seorang fakih (memahami periwayatan hadis), atau seorang ahli *nahwu*, atau seorang yang mapan dari segi hafalannya, maka salah satu dari kedua perawi tersebut lebih utama daripada yang lain.
8. Penyelesaian dilihat dari *ziyadatu dabtih*. Maknanya seorang perawi memiliki kemampuan dalam hal kedabitan melebihi yang lain karena perhatiannya terhadap hadis melebihi perawi yang *dabit* lainnya
9. Penyelesaian dilihat dari kemasyhuran perawi tersebut. Di mana perawi yang lebih terkenal akan lebih utama daripada yang lain.
10. Penyelesaian dilihat dari kondisi seorang perawi terkenal dengan kewara'annya.
11. Penyelesaian dilihat dari kondisi kebenaran dan kekuatan akidahnya yaitu kondisi seorang perawi tersebut bukan seorang ahli bid'ah.
12. Penyelesaian dilihat dari keterangan bahwa seorang perawi sering bersama sama ahli hadis dan ulama ulama lain.

13. Penyelesaian dilihat dari perawi paling banyak belajar dengan ahli hadis.
14. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi adalah seorang laki laki.
15. Penyelesaian dilihat dari seorang yang bukan hamba sahaya.
16. Penyelesaian dilihat dari seorang perawi yang terkenal nasab keturunannya.
17. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi tidak terdapat kekeliruan pada namanya, yang mana terdapat perawi dhaif yang juga meriwayatkan hadis tersebut sehingga sulit membedakan antara keduanya
18. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi hanya memiliki satu nama.
19. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi bukan perawi *mukhtalit*⁶⁷.
20. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi tersebut memiliki kitab yang bisa dijadikan rujukan.
21. Penyelesaian dilihat dari kondisi kedhabitan perawi tersebut ditetapkan melalui proses *ikhbar*. Yang mana hal ini berbeda dengan *tazkiyah* atau karena diamalkannya hadis perawi tersebut, atau karena terdapat periwayatan dari dirinya.

⁶⁷*Mukhtalit* adalah kondisi di mana seorang perawi mengalami kerusakan akal, atau tidak teraturnya perkataan dengan disebabkan oleh pikun, buta, terbakarnya buku catatan hadis atau sebab sebab yang lainnya. Lihat Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisir mustalah al-Ḥadīṣ* ...hlm. 278.

22. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi yang periwayatannya diamalkan oleh orang yang memberinya *tazkiyah*, sedangkan yang bertentangan dengannya tidak diamalkan hadisnya oleh orang yang memberikannya *tazkiyah*.
23. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi telah disepakati '*adalahnya*'⁶⁸.
24. Penyelesaian dilihat dengan menyebutkan sebab *ta'dilnya*
25. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi tersebut lebih banyak mendapatkan *tazkiyah*.
26. kondisi perawi tersebut adalah seorang ulama, atau mengenal dan mengkaji keadaan banyak orang.
27. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi adalah seorang yang punya peran dalam hadis yang diceritakan tersebut.
28. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi mengamalkan apa yang diriwayatkan.
29. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi paling terakhir memeluk Islam, walau ada pendapat menyatakan sebaliknya.

⁶⁸*Al-'Adālah* atau '*adlun* adalah kondisi dan kemampuan seorang perawi yang menjadikannya selalu bermulazah dengan sifat takwa dan terjaga wibawanya. Takwa sendiri bermakna bahwa seorang perawi terhindar dari perbuatan tercela seperti *syirik*, *fasiq* dan *bid'ah*. *Al-'adālah* diartikan juga seorang perawi memenuhi kriteria: muslim, baligh, berakal, tidak fasiq dan tidak tercela wibawanya. Lihat Al-Hāfiẓ Ibn Hajar al-athqalāny, *Nuzhah al-Naḍar fī Tauḍīḥ Nukhtah al-Fikar*, pentahqiq Nuruddin 'itr, Cet. 3 (Damaskus: Al-Ṣabah, 2000), hlm. 58. Lihat juga Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr muṣṭalah al-Ḥadīṡ* ...hlm.44.

30. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi paling bagus hubungan dan perhatiannya terhadap hadis tersebut.
 31. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi paling dekat dengan tempat kejadian.
 32. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi paling lama *mulazamah* (mengikuti) gurunya
 33. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi mendengar dan mempelajari dari para guru yang ada di negerinya.
 34. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi yang meriwayatkan secara langsung dari gurunya sewaktu menimba ilmu.
 35. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi yang tidak membolehkan periwayatan dengan makna
 36. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi yang meriwayatkan hadis dari kibar (pemuka) sahabat.
 37. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi yang meriwayatkan hadis melalui Ali bin Abi Talib pada perkara *qada* (hukum) atau kepada Mu'az pada perkara halal dan haram, atau Zaid pada perkara *faraid* (warisan).
 38. Penyelesaian dilihat dari kondisi sanad berasal dari negeri Hijaz.
 39. Penyelesaian dilihat dari kondisi perawi-perawi dari negeri yang tidak membolehkan *tadlis* (kecurangan).
- 2). penyelesaian dengan mempertimbangkan *taḥammul* yaitu proses seorang perawi mempelajari hadis.

Hal ini terdiri dari 3 cara dengan rincian sebagai berikut:

1. Penyelesaian dengan mempertimbangkan waktu kapan seorang perawi mempelajari hadis tersebut maka akan diutamakan perawi yang mempelajari hadis setelah *baligh*.
 2. Penyelesaian dengan mempertimbangkan lafaz *tahammul* yaitu dengan mendahulukan lafaz *haddathana* daripada lafaz yang bersumber dari metode '*ardan*'⁶⁹.
 3. Penyelesaian dengan mempertimbangkan lafaz *tahammul* yaitu dengan mendahulukan lafaz yang bersumber dari metode '*ardhan*' daripada lafaz yang bersumber dari metode *kitabatan* atau *munawalah* atau *wijadah*⁷⁰.
- 3). Penyelesaian dengan mempertimbangkan cara periwayatan.

Hal ini terdiri dari 10 cara dengan rincian sebagai berikut:

⁶⁹Metode '*arḍan*' yang juga dikenal dengan nama *al-qiraah* adalah proses periwayatan hadis di mana seorang murid membaca hadis sedangkan gurunya mendengarkannya. Metode ini lebih rendah dari metode *al-Sama'* yang bermakna bahwa seorang guru membaca hadis sedangkan murid mendengar. Lihat Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr mustalah al-Ḥadīth* ... hlm. 196.

⁷⁰Tingkatan metode *taḥammul* dan proses penyampaian hadis ada delapan, yaitu: *al-sama'* atau mendengar lafaz syekh, *al-Qirā'ah* atau membaca kepada syekh, *al-Ijāzah*, *al-Munāwalah*, *al-Kitābah*, *al-I'lām*, *al-Waṣīyyah*, *al-Wijādah*. Lihat Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṯ fi ulūm al-Qur'ān*, Cet. 5, (Qāhirah: Wahbah, 2007), hlm. 157-162.

1. Mendahulukan periwayatan dengan lafaz daripada periwayatan dengan makna.
2. Mendahulukan periwayatan yang menyertai sebab wurudnya daripada yang tidak menyebutkannya.
3. Mendahulukan periwayatan yang tidak diinkari oleh perawi tersebut dan tidak meragukannya.
4. Mendahulukan periwayatan yang lafaznya menunjukkan *ittisal* yaitu menunjukkan periwayatan secara langsung seperti kata *haddathana* dan *sami'tu*.
5. Mendahulukan periwayatan yang disepakati bahwa hadis tersebut *marfu'*.
6. Mendahulukan periwayatan yang disepakati bahwa hadis tersebut *mausul*.
7. Mendahulukan periwayatan yang tidak terdapat perselisihan pada sanadnya.
8. Mendahulukan periwayatan yang tidak terdapat perselisihan pada lafaznya. Hadis tersebut tidak tergolong dalam hadis *mudtarib*.
9. Mendahulukan periwayatan dengan sanad yang dinisbahkan periwayatan tersebut kepada sebuah kitab hadis yang *ma'ruf*. Sedangkan periwayatan lain dinisbahkan kepada kitab hadis dengan level di bawahnya.
10. Mendahulukan periwayatan dengan sanad yang dinisbahkan periwayatan tersebut kepada sebuah kitab hadis yang '*aziz* daripada *masyhur*.

- 4) Penyelesaian dengan mempertimbangkan waktu yang melatarbelakangi kejadian tersebut.

Hal ini terdiri dari 6 cara dengan rincian sebagai berikut:

1. Mendahulukan hadis yang diriwayatkan oleh perawi Madinah daripada perawi yang berasal dari Makkah.
2. Mendahulukan hal yang menunjukkan kepada tingginya kemuliaan Nabi daripada yang menunjukkan kepada kelemahannya.
3. Mendahulukan perkara yang bersifat meringankan daripada perkara yang berat, karena Nabi keras pada awal dakwahnya sesuai dengan kebiasaan orang pada masa jahiliah selanjutnya Nabi cenderung lembut.
4. Mendahulukan apa yang dipelajari setelah memeluk Islam dari apa yang dipelajari sebelumnya atau hal yang diragukan apakah dipelajari setelah atau sebelum masuk Islam.
5. Mendahulukan sesuatu yang tidak tercatat daripada yang tercatat.
6. Mendahulukan sesuatu catatan yang lebih dekat dengan wafatnya Nabi daripada sesuatu yang tidak tercatat.

- 5). Penyelesaian dengan melihat dari segi lafaz hadis tersebut.

Hal ini terdiri dari beberapa cara dengan rangkuman sebagai berikut:

1. Mendahulukan *al-khas* (khusus) daripada *'Am* (umum).

2. Mendahulukan *Am* (umum) yang tidak ditakhsiskan.
3. Mendahulukan yang mutlak daripada hal yang dilatarbelakangi oleh sebab tertentu.
4. Mendahulukan hakikat daripada majaz.
5. Mendahulukan majaz yang serupa hakikat daripada selainnya.
6. Mendahulukan hal yang bersifat syara' daripada hal selainnya.
7. Mendahulukan perkara '*urf* daripada perkara *lughawiyat*.
8. Mendahulukan hadis yang redaksinya sempurna daripada yang memiliki *damir*.
9. Mendahulukan hadis yang terdapat lebih sedikit kekeliruannya.
10. Mendahulukan hadis yang disepakati penamaannya.
11. Mendahulukan hadis yang sesuai *mantuq*.
12. Mendahulukan hadis yang terhindar dari *illat*.
13. Mendahulukan hadis yang sesuai mafhum *muwafaqah* daripada yang *mukhalafah*.
14. Mendahulukan hadis yang menunjukkan nas terhadap hukum tersebut dan menjadikannya sebagai perumpamaan pada tempat lain.
15. Mendahulukan hadis yang telah terangkum kesimpulan umumnya.
16. Mendahulukan hadis yang menjadi hukum *taklifi* daripada hukum *wad'i*.
17. Mendahulukan hadis yang hukumnya secara makna diterima oleh akal.

18. Mendahulukan hadis yang menyertakan di dalamnya penyebutan '*ilat* (cacat).
19. Mendahulukan hadis yang menyertakan penjelasan dasar hukum.
20. Mendahulukan hadis yang maknanya mengandung hal yang bersamaan dengan ancaman.
21. Mendahulukan hadis yang ancamannya lebih berat.
22. Mendahulukan hadis yang dikuatkan dengan pengulangan.
23. Mendahulukan hadis yang *fasih* (jelas dan terang maknanya).
24. Mendahulukan hadis dengan bahasa Quraisy.
25. Mendahulukan hadis yang menunjukkan makna dari dua sisi atau lebih terhadap hadis yang dimaksudkan dan tanpa perantara.
26. Mendahulukan hadis yang bersamanya terdapat hal yang menunjukkan pertentangan.
27. Mendahulukan *nas* dan *qaul*.
28. Mendahulukan *qaul* yang berbanding dengan perilaku perawi.
29. Mendahulukan hadis *qaul* yang berbanding dengan penjelasan perawi.
30. Mendahulukan hadis yang menghubungkan hukumnya dengan sifat yang terhubung dengan namanya.
31. Mendahulukan hadis yang terdapat di dalamnya keterangan tambahan.

6). Penyelesaian dengan melihat dari segi hukum.

Hal ini terdiri dari 4 cara dengan rincian sebagai berikut:

1. Mendahulukan perawi yang menunjukkan terlepasnya sebuah perkara tertentu daripada periwayatan yang masih atas dasar sebelumnya.
2. Mendahulukan perkara yang menunjukkan kepada keharaman dari perkara yang menunjukkan kepada yang wajib atau mubah.
3. Mendahulukan perkara yang lebih hati hati.
4. Mendahulukan perkara yang menunjukkan kepada penafian had (batas).

7). Penyelesaian dengan melihat perkara lain:

Hal ini terdiri dari beberapa hal dengan rangkuman sebagai berikut:

1. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan zahir Qur'an.
2. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan sunnah yang lain.
3. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan hal yang diamalkan sebelum datangnya syariat.
4. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan qiyas.
5. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan perkara yang diamalkan oleh umat.
6. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan pengamalan khulafa'ur rasyidin.
7. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan hadis *mursal*.
8. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan *munqati'*.

9. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan hadis lain yang diketahui terbebas dari hal yang tercela pada sahabat.
10. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan hadis lain yang memiliki pemahaman yang sama terhadap suatu hukum.
11. Mendahulukan hadis yang sesuai dengan hadis periwayatan Bukhari dan Muslim.⁷¹

Setelah menyebutkan ini semua Imam Suyūṭi berkata: ini semua lebih dari seratus cara menentukan penyelesaian hadis yang bertentangan. Selain itu juga terdapat cara lain yang tidak mungkin disebutkan semuanya, dan dasar dari pertimbangan hal hal tersebut adalah *ghalabat al-Ḍan* (kuat dugaan). Wallahu a'lam.

D. Penyelesaian Hadis *Mukhtalif* menurut Imam Syafi'i

Imam Syafi'i sebagaimana dijelaskan oleh Edi Safri dalam disertasinya menggunakan beberapa cara dalam penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* yaitu dengan cara:

- a. Penyelesaian dalam bentuk kompromi (*al-Jam'u wa al-Taufiq*)
- b. Penyelesaian dalam bentuk *nasakh* (*al-Naskh*)
- c. Penyelesaian dalam bentuk *tarjih* (*al-Tarjih*)⁷²

Dalam bagian ini penulis akan menjelaskan ketiga cara penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* tersebut sebagai berikut:

⁷¹ Al-Ḥafiz al- Suyūṭi, *Tadrīb al-Rāwī* ... hlm. 472.

⁷² Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i: Metode penyelesaian....*, hlm 151.

1. Penyelesaian dalam bentuk kompromi (*al-Jam'u wa al-Taufiq*)

Yang dimaksud dengan penyelesaian dalam bentuk kompromi adalah penyelesaian dengan cara menelusuri titik temu kandungan makna masing-masingnya sehingga maksud sebenarnya yang dituju oleh hadis-hadis itu dapat dikompromikan. Dengan kata lain, mencari pemahaman yang tepat tentang hadis-hadis yang menunjukkan kesejajaran dan keterkaitan makna sehingga masing-masingnya dapat diamalkan sesuai dengan tuntunan. Hal ini dapat dilakukan dengan berbagai cara:

a. Penyelesaian dengan Pendekatan Kaidah Usul

Yang dimaksud dengan pemahaman dengan pendekatan kaidah usul ialah memahami hadis-hadis Nabi dengan memperhatikan dan memedomani ketentuan atau kaidah-kaidah ushul terkait yang telah dirumuskan oleh para ulama (*uṣūl al-Fiqh*).⁷³ Hal ini sangat perlu mendapat perhatian sebab masalah bagaimana harusnya memahami maksud hadis atau mengistinbathkan hukum-hukum yang dikandungnya

⁷³Analisis dalam pendekatan dengan menggunakan kaidah usul dalam karya-karya *ushul fiqh* berkaitan dengan persoalan antara lain: 1) persoalan perintah (*amr*), larangan (*nahy*), dan (pilihan) *takhyîr*, 2) persoalan lafaz 'âm dan *khâsh*, 3) lafaz bebas (*mutlak*) dan terkait (*muqayyad*), 4) lafaz yang diucapkan (*manthûq*) dan lafaz yang dipahami (*mafhum*), dan 5) kejelasan dan ketidakjelasan maknanya meliputi (*muhkam*, *mufassar*, *nas*, *zâhir*, *khâfi*, *musykil*, *mujmal*, dan *mutasyâbih*). Baca lebih lanjut: Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, (selanjutnya disebut Al-Ghazālī), *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Jilid II, (Beirūt: Dār Sadir, 1995), hlm. 25-28

dengan baik, merupakan masalah yang menjadi objek kajian dari ilmu ushul.⁷⁴

Imam Syafi'i berpendapat bahwa dikarenakan hadis-hadis Rasulullah saw disampaikan dalam bahasa arab, maka di antaranya ada yang diungkapkan dengan menggunakan redaksi yang bersifat umum, karena yang diinginkan memang untuk diberlakukan secara umum (*al-'ām yurādu bihi al-'ām*).⁷⁵ Ada juga redaksi yang bersifat umum namun yang dimaksudkan untuk diberlakukan adalah yang bersifat khusus, bukan secara umum (*al-'ām yurādu bihi al-khās*), ada juga yang datang dengan redaksi umum namun ditanggungkan berlakunya pada makna yang khusus (*al-'am al-makhṣūṣ*).⁷⁶ Al-Şan'aniy juga mengatakan bahwa banyak di antara hadis-hadis yang oleh sebagian orang dinilai sebagai hadis-hadis *mukhtalif*,

⁷⁴ Edi Safri, Al-Imam Syafi'i: *Metode Penyelesaian....*, hlm 152.

⁷⁵ Mengenai makna *al-'ām yurādu bihi al-'ām* lihat penjelasannya di Bab III, footnote 48, hlm. 102.

⁷⁶ Al-Syāfi'ī, *Al-Umm....*, hlm. 598

tetapi sebenarnya hanyalah menyangkut pada masalah ‘*ām* dan *khaṣ* atau *muḥlaq*⁷⁷ dengan *muqayyad*.⁷⁸

Oleh karena itu agar tidak terjadi kekeliruan dalam memahami hadis-hadis *mukhtalif*, maka dalam memahami maksudnya haruslah diperhatikan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh ulama ushul sebagaimana beberapa kaidah yang ada di atas.

Contoh hadis *mukhtalif* yang diselesaikan dengan pendekatan ushul adalah

⁷⁷Lafaz *muḥlaq* adalah lafaz yang mencakup pada jenisnya tetapi tidak mencakup seluruh *afrad* di dalamnya. Di sinilah di antara letak perbedaan lafaz *muḥlaq* dengan lafaz ‘*ām* meskipun terdapat istilah “meliputi afradnya”. Dari segi cakupannya *muḥlaq* sama dengan *nakirah* yang disertai oleh tanda-tanda keumuman suatu lafaz, termasuk *jama’ nakirah* yang belum diberi *qayid* (ikatan). Contohnya kalimat “*fataḥrīru raqabatin qabla an yatamāsā*” (al-Mujadalah {58}: 3). Lafaz “*raqabatin*” yang berarti hamba sahaya itu adalah *muḥlaq*, disamping mencakup *afradnya* yang banyak juga tidak dibatasi untuk *afrad* manapun. Sementara *muqayyad* (yang diikatkan kepada sesuatu) adalah suatu lafaz yang menunjukkan hakikat sesuatu yang diikatkan kepada lafaz itu. Lafaz tersebut bisa sebagai sifat atau syarat. Contohnya “hamba sahaya yang beriman”. Kata “beriman” dalam lafaz tersebut disebut dengan *qayid* dalam bentuk sifat. Sementara *qayid* dalam bentuk syarat seperti “*fa man lam yajid faṣiyāmu thalāthati ayyām*”. Bolehnya puasa tiga hari itu dikaitkan kepada syarat tidak dapat memperoleh hamba sahaya yang akan dimerdekakan. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2008), hlm. 116-117.

⁷⁸ Muḥammad ibn Ismā’īl al-Ṣan’aniy, *Tauḍīḥ al-Afkār li Ma’ānī Tauqīḥ al-Andār*, Juz II, (Dār al-Fikr, tt) hlm. 426.

عن سالم بن عبد الله عن أبيه رضي الله عنه عن النبي صلعم قال: فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشرة وما سقى بالنضح نصف العشر (ابن خزيمة)⁷⁹

Artinya: Hadis dari Sālim ibn ‘Abdillāh, dari Bapaknya dari Nabi saw, Ia bersabda, “Hasil pertanian yang diairi dengan air hujan dengan mata air atau genangan (sumber) air alami lainnya zakatnya sepuluh persen, dan yang diairi (disirami) dengan menggunakan bantuan unta zakatnya lima persen. (HR. Bukhari)

عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلعم قال: ليس فيما أقل من خمسة أوسق صدقة (رواه البخاري)⁸⁰

Artinya: Hadis dari Abī Sa’īd al-Khudrī dari Nabi saw, Beliau bersabda, “ Tidak ada wajib zakat pada hasil pertanian yang tidak mencapai lima wasq. (HR. Bukhārī)

Kedua hadis di atas sama-sama hadis sahih (keduanya diriwayatkan oleh Bukhārī), karenanya bisa dijadikan sebagai hujjah, namun keduanya akan memberikan kesimpulan yang bertentangan bila masing-masing hadis dipahami secara parsial. Hadis pertama mengatakan wajib zakat hasil pertanian secara umum, baik hasilnya banyak maupun sedikit tanpa ada perbedaan atau batasan. Hal ini tampak bertentangan dengan hadis ke dua yang menyatakan tidak ada wajib zakat pada hasil pertanian yang banyaknya tidak mencapai lima wasq.

⁷⁹ Ibn Khuzaimah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah...*, juz 4, hlm. 37.

⁸⁰ Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī...*, juz; 2, hlm. 540

Penyelesaiannya adalah dengan mentakhsiskan hadis pertama dengan hadis ke dua. Jadi umum hadis pertama diberlakukan terhadap hasil pertanian yang melebihi batasan yang disebut hadis ke dua (lima *wasq* ke atas). Dengan demikian, hadis-hadis tersebut dapat ditemukan pengkompromiannya dengan menarik suatu kesimpulan bahwa hasil pertanian yang wajib dikeluarkan zakatnya adalah yang banyaknya mencapai lima *wasq* ke atas (berdasarkan hadis pertama), dan tidak wajib zakat jika hasilnya tidak mencapai lima *wasq* (berdasarkan hadis kedua).

b. Penyelesaian dengan Pendekatan Kontekstual

Kata “kontekstual” berasal dari “konteks” yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mengandung dua arti: bagian sesuatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna; dan situasi yang ada hubungan dengan suatu kejadian.⁸¹

Oleh karenanya yang dimaksud dengan pemahaman kontekstual dalam hal ini adalah memahami hadis-hadis Rasulullah saw dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang

⁸¹Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka 1989), hlm. 458.

Secara garis besar, ada dua tipologi pemahaman ulama atas hadis: *Pertama*, pemahaman atas hadis Nabi tanpa memedulikan proses sejarah yang melahirkannya--*ahistoris*. Tipologi ini dapat disebut tekstualis. *Kedua*, pemahaman kritis dengan mempertimbangkan asal-usul (*asbāb al-wurūd*) hadis. Tentu saja mereka memahami hadis secara kontekstual. Tetapi dalam kenyataan sejarah tipe ini tidak begitu populer karena mereka tenggelam dalam pelukan *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamāah*, yang lebih suka memakai hadis secara tekstual.

melatarbelakangi munculnya hadis-hadis tersebut, atau dengan perkataan lain dengan memperhatikan dan mengkaji konteksnya (*asbāb al-wurūdnya*)⁸².

Berkaitan dengan pemahaman dengan pendekatan kontekstual, para sahabat Nabi saw sudah mulai melakukannya. Umar ibn Khattab, ketika tidak mengikuti praktek Rasul membagikan tanah hasil rampasan perang. Ia tidak membagikan tanah taklukan Irak kepada para tentaranya, melainkan justru membiarkannya di tangan para pemiliknya dengan catatan mereka harus membayar upeti. Di sini Umar tampaknya sangat jeli melihat dua konteks yang berbeda. Pembagian tanah Khaibar oleh Rasulullah saw di masa permulaan Islam merupakan kemaslahatan pada saat itu. Tetapi pada masanya, kemasalahatan itu menjadi sesuatu yang tidak begitu penting ada dengan tidak dibagikannya tanah tersebut.

Pengetahuan tentang *asbāb al-wurūd* hadis dapat membantu untuk memahami makna hadis secara sempurna, sebagaimana halnya pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* dapat menolong untuk memahami secara sempurna makna ayat-ayat al-Qur'an. Ibn Taimiyah berkata "mengetahui sebab itu menolong dalam memahami hadis dan ayat, karena dengan mengetahui sebab tersebut dapat diketahui musabbabnya. Hal ini untuk memudahkan mengetahui kondisi objektif munculnya hadis dan kontekstualisasi yang mempengaruhinya."⁸³

⁸²Lihat makna *asbāb al-wurūd* pada bab I, Footnote 15, hlm. 6

⁸³Ramli Abdul Wahid, *Ilmu-Ilmu Hadis*, Cet. I, (Bandung: Cipta Pustaka Media Perintis, 2013), hlm. 32.

Banyak hadis Nabi yang muncul (*wurūd*) karena ada sesuatu sebab tertentu, seperti sabda Nabi tentang kesucian air laut dan apa yang ada di dalamnya. Nabi saw bersabda: “laut itu suci airnya dan halal bangkainya”. Hadis ini dituturkan oleh Nabi saw saat beliau berada di tengah lautan dan ada salah seorang sahabat yang merasa kesulitan berwuduk karena tidak mendapatkan air (tawar) sementara air yang dibawanya sangat terbatas bila digunakan untuk berwuduk. Contoh lain adalah hadis tentang niat, Nabi bersabda “Segala perbuatan tergantung pada niat, di akhir hadis tersebut disebutkan barang siapa yang hijrah karena wanita yang ingin dinikahnya, maka hijrahnya itu hanya karena wanita tersebut (bukan karena Allah)”. Hadis tersebut lahir karena ada seseorang yang ikut hijrah bersama Nabi ke Madinah bukan semata-mata karena Allah namun hanya karena ingin menikahi seorang wanita yang dicintainya yaitu Ummu al-Qais. Oleh karena Nabi mengetahui kejadian tersebut, maka Nabi pun mengucapkan hadis tersebut.

Realitas sosial budaya juga menjadi pertimbangan yang penting. Sebab, hadis pada umumnya adalah respons terhadap situasi yang dihadapi oleh Nabi dalam ruang dan waktu tertentu, baik itu situasi yang bersifat umum (sosial budaya) maupun situasi khusus (terhadap seorang atau beberapa orang sahabat). Memahami situasi-situasi tersebut akan mengantarkan penafsir atau pembaca berada dalam ruang dan waktu di mana hadis itu diucapkan sehingga memberikan wawasan yang lebih luas mengapa dan siapa yang menjadi sasaran (objek) hadis. Dari sini maka akan dapat ditangkap maksud sebenarnya yang dituju oleh hadis tersebut dengan baik serta akan memberikan jalan keluar bagi hadis-hadis yang secara lahir tampak bertentangan.

Nabi tentu saja sangat memperhatikan situasi dan kondisi sosial budaya serta alam lingkungan. Itu sebabnya kita menemukan dalam ruang dan waktu tertentu Nabi melarang suatu perbuatan, tetapi pada ruang dan waktu yang lain, Nabi malah menganjurkan perbuatan tersebut, atau memberikan respons yang berbeda terhadap persoalan yang sama dari dua sahabat yang berbeda. Ketika akidah umat dipandang belum begitu kuat, Nabi saw misalnya melakukan pelarangan ziarah kubur. Tetapi, ketika akidah mereka sudah kuat, larangan itu kemudian beliau cabut. Di sini, jelas sekali terlihat bahwa Rasul sangat mempertimbangkan situasi sosial budaya masyarakat dan alam lingkungan. Sikap Nabi saw, yang seperti itu mengisyaratkan kepada kita akan adanya pendekatan kontekstual atas hadis beliau. Namun, ketika yang digunakan adalah pendekatan tekstual, maka hasilnya adalah bahwa di situ terdapat *nāsikh* dan *mansūkh*. Tetapi, dengan memperhatikan suasana psikologis, siapa saja yang akidahnya masih lemah, dan bisa menjadikannya musyrik karena ziarah kubur, hadis pertama tetap berlaku baginya. Atau dengan memperhatikan alam lingkungan, maka menghadap atau membelakangi kiblat bagi orang yang buang hajat di tempat terbuka tetap dilarang. Berbeda dengan orang yang buang hajat di dalam ruang tertutup.

Ketika melakukan pertimbangan sosial budaya, maka *illat*⁸⁴ sebagai sifat rasional yang menjadi dasar ketetapan Nabi

⁸⁴Dalam kajian ilmu Usul Fiqh, *'Illat* adalah salah satu rukun atau unsur qiyas, bahkan merupakan unsur yang terpenting, karena adanya *'illat* itulah yang menentukan adanya qiyas atau yang menentukan suatu hukum untuk dapat direntangkan kepada yang lain. Pada dasarnya hukum-hukum yang ditetapkan oleh suatu nas mengandung maksud tertentu. Sehingga bila seseorang melaksanakan hukum tersebut maka apa yang dituju dengan ketetapan hukum itu tercapai. Tujuan hukum itu dapat dicari dan diketahui

menjadi sangat penting. *Illat* ini harus dipahami dalam suasana sosial-budaya dalam ruang dan waktu hadis diucapkan Rasul, lalu setelah itu ditarik dan diletakkan ke dalam realitas sosial budaya di mana seorang penafsir dan pembaca hidup, sehingga ‘*illat* dapat menjadi sebuah jembatan atau tambatan antara dua realitas sosial-budaya yang berbeda. Para ulama mengatakan الحكم يدور مع العلة. Maksudnya ketika *illat* itu masih terdapat dalam realitas sosial budaya penafsir atau pembaca, hadis tersebut tetap dipahami dalam ruang dan waktu di mana ia diucapkan. Tetapi, bila ‘*illat* itu tidak ada lagi dalam realitas sosial budaya penafsir atau pembaca hadis, maka hadis tersebut tidak lagi dipahami seperti pada waktu dan ruang hadis itu diucapkan. Sebagai contoh, Rasul melarang seorang perempuan bepergian kecuali bersama mahram: “*Tidaklah seorang perempuan bepergian kecuali bersama mahram*”. ‘*Illat* larangan hadis ini adalah kekhawatiran akan terjadi sesuatu atasnya atau menimbulkan fitnah, karena bepergian pada waktu itu adalah dengan unta atau keledai, menempuh gurun dan belantara atau jalan yang sepi. Tetapi jika kekhawatiran diletakkan dalam realitas sosial budaya kekinian, di mana perjalanan dapat dilakukan dengan pesawat yang memuat 100 orang atau lebih penumpang, atau naik kereta yang berisi ratusan penumpang dalam suasana yang ramai, maka kekhawatiran itu dalam beberapa kondisi tidak signifikan lagi. Maka itu sebabnya ada beberapa ulama yang membolehkan seorang perempuan tanpa suami atau mahram pergi haji bersama rombongan perempuan lain yang tepercaya atau bersama perempuan lain yang aman.

dari teks atau nas yang menetapkan, yakni melalui sifat atau hal yang menyertai hukum itu. Dari sifat yang menyertai hukum itulah diketahui ‘*illat* hukumnya. Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid I, cet. III (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2008), hlm. 188

Imam Syafi'i juga banyak melakukan pemahaman kontekstual atas hadis Nabi. Pemahaman kontekstual yang dilakukan Imam Syafi'i berangkat dari kenyataan bahwa adanya hadis-hadis yang secara zahir terlihat bertentangan. Indikasi yang dapat ditangkap dari pernyataan Imam Syafi'i adalah sulit diterima adanya hadis-hadis yang mengandung makna yang kontradiksi (*mukhtalif*). Pemahaman kontekstual yang dilakukan Imam Syafi'i sangat bertumpu pada *asbāb al-wurūd* hadis.

Dikarenakan begitu pentingnya memahami tentang *asbāb al-wurūd*, Imam Syafi'i mengingatkan dalam kitabnya al-Risālat tentang beberapa hal:

- 1). Adakalanya Nabi ditanya tentang sesuatu, maka beliau pun memberi jawaban sesuai dengan isi pertanyaan, akan tetapi dalam periwayatannya, adakalanya si periwayat tidak menyampaikan riwayat tersebut secara sempurna, atau hadis tersebut diriwayatkan oleh orang lain yang hanya mendengar pada jawaban Nabi tanpa mengetahui latar belakang pertanyaan yang ditanyakan oleh si penanya. Di kalangan orang-orang yang menerima hadis dengan periwayatan yang tidak lengkap ini, dapat menimbulkan kekeliruan dalam memahami maksud sebenarnya yang dituju oleh hadis tersebut karena tidak mengetahui keterkaitan dengan pertanyaan atau peristiwa yang melatarbelakanginya.
- 2). Adakalanya Nabi menetapkan suatu ketentuan mengenai suatu masalah atau suatu peristiwa. Kemudian pada kesempatan lain, menyangkut masalah yang sama beliau menetapkan pula suatu ketentuan yang tampak berbeda atau bahkan bertentangan. Kedua ketetapan tersebut sebenarnya beliau sampaikan dalam situasi yang berbeda. Namun oleh sebagian orang karena tidak mengetahui perbedaan situasi

yang melatarbelakangi munculnya ketetapan Rasulullah tersebut, maka menilainya sebagai sesuatu yang bertentangan, padahal sebenarnya bukanlah suatu yang bertentangan⁸⁵

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa di antara faktor terjadinya penilaian pertentangan (*mukhtalif*) terhadap hadis-hadis Nabi adalah karena tidak mengetahui *asbāb al-wurūd* hadis (tidak mengetahui konteks mengapa hadis itu muncul). Oleh karenanya pemahaman kontekstual sangat diperlukan untuk memahami hadis-hadis Nabi saw dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi munculnya hadis-hadis tersebut.

Sebaliknya memahami hadis dengan memperhatikan sebab wurūdnya, niscaya akan mengantarkan kita untuk dapat memahami makna yang dikandung atau maksud sebenarnya yang dituju oleh hadis tersebut dengan baik. Sekaligus dengan cara ini pertentangan lahiriah yang tampak antara satu hadis dengan hadis lainnya akan ditemukan jalan keluar penyelesaiannya.

Adapun cara penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* berdasarkan pemahaman kontekstual dapat dilihat dari contoh yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i tentang memerangi orang musyrik:

حدثنا الربيع قال: قال الشافعي قال الله عز وجل (فإذا انسلك
الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) الآية وقال الله
جل ثناؤه (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله)

⁸⁵ Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i: Metode Penyelesaian.....*, hlm 161-162.

عن أبي هريرة أن النبي قال لا أزال أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله⁸⁶

Artinya: memberitahukan kepada kami Rabīʾ berkata Syafi'i: Allah berfirman: Maka apabila telah berlalu bulan-bulan haram, maka perangilah kaum musyrikin di mana saja kamu menemuinya. Allah berfirman: perangilah mereka (orang-orang musyrik) sehingga tidak ada lagi fitnah dan sehingga agama Allah menjadi tegak. Dari Abū Hurairah bahwa sesungguhnya Nabi berkata: aku senantiasa memerangi orang musyrik sehingga mereka mengucapkan "lā ilāha illa Allah" maka apabila mereka telah mengucapkan itu maka sungguh terjaga darah dan harta mereka, kecuali dengan hak Allah dan Allah lah yang berhak menghitung mereka.

Hadis di atas bertentangan dengan hadis di bawah:

عن أبي هريرة أن عمر قال لأبي بكر فيمن منع الصدقة أليس قد قال رسول الله لا أزال أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله فقال أبو بكر هذا من حقها يعني منعهم الصدقة⁸⁷

⁸⁶ Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*...hlm. 131

⁸⁷ Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ...hlm. 131. Kata-kata "*al-ṣadaqah*" dalam hadis di atas tidak lah dipahami dengan yang semakna dengan *infaq* atau *waqaf*, yaitu memberikan sesuatu dengan mengharapkan pahala di sisi Allah, tetapi yang dikatakan dengan kata "*al-ṣadaqah*" ini adalah membayar jizyah. Hal ini bisa dipahami dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh Imam

Artinya: Dari Abī Hurairah bahwa sesungguhnya ‘Umar berkata kepada Abi Bakar tentang (rencana beliau membunuh orang musyrik) karena tidak mau membayar pajak: bukankah Rasulullah saw berkata: aku senantiasa memerangi orang musyrik sehingga mereka mengucapkan “lā ilāha illa Allah” maka apabila mereka telah mengucapkan itu maka sungguh terjaga darah dan harta mereka, kecuali dengan hak Allah dan Allah lah yang berhak menghisab mereka, maka Abū Bakar berkata: ini konsekuensi bagi mereka karena tidak mau membayar pajak.

Kedua hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Syafi’i. Hadis ini muncul karena Nabi hendak menjelaskan dan menafsirkan tentang dua ayat di atas. Secara lahiriah dua hadis itu kelihatan kontradiksi, yakni hadis pertama Nabi memerintahkan memerangi orang musyrik (kaum penyembah berhala) sampai ia beriman, sedangkan hadis kedua perintah bukan berasal dari Nabi tetapi dari sahabatnya yaitu Abū Bakar. Ia memerintahkan untuk memerangi orang musyrik karena mereka enggan dan tidak mau membayar pajak, padahal ‘Umar bin Khaṭṭāb telah membujuknya dengan mengingatkan akan sabda Nabi tadi. Karenanya hadis pertama diperangi orang musyrik lantaran tidak mau beriman sementara hadis kedua diperangi karena tidak mau membayar pajak, maka seolah-olah kedua hadis tersebut saling bertentangan.

Syafi’i dari Abī Sa’īd yaitu: *من كان من أهل الكتاب من المشركين اخرجوا قتلوا حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، فإذا أعطوها لم يكن للمسلمين قتلهم ولا إكراههم على غير دينهم* lihat Al-Baihaqī, *Ma’rifah al-Sunan wa al-Āṭhār*, Juz. 14, (Beirut: Jāmi’ al-Ḥadīth, tt), hlm. 266.

Kedua hadis tersebut menurut Imam Syafi'i tidak ada yang bertolak belakang. Hadis tersebut dapat dikompromikan, yaitu dengan melihat sisi kontekstualitas hadis itu, hadis pertama menyuruh memerangi kaum musyrik hingga beriman yaitu ditujukan kepada kafir *al-ḥarb* yakni kafir yang memerangi Islam dan tidak mau tunduk kepada Islam serta ia terus berupaya untuk menghancurkan Islam dengan berbagai upaya. Jadi mereka ini jika dibiarkan amat berbahaya bagi Islam dan umatnya, maka diperintahkan memerangi mereka hingga beriman guna menghindari kejahatan mereka. Sedangkan hadis kedua ditujukan kepada kaum musyrik (kafir *al-zimmi*), yakni kafir yang tidak mau beriman tetapi tunduk kepada Islam, mereka berada di bawah pemerintahan Islam, mereka tidak memusuhi Islam dan umatnya, hanya saja mereka tidak mau membayar pajak. Maka untuk kasus mereka, mereka diperangi hanya karena tidak membayar pajak, namun kalau sudah membayar pajak, maka darah, kehormatan dan harta mereka terjamin tidak boleh diganggu dan diberikan pelayanan sebagaimana pelayanan yang diterima oleh orang Islam sendiri dan sama sekali tidak boleh diperangi.⁸⁸

Dari kasus di atas, terlihat hukum yang ditampilkan dari hadis-hadis *mukhtalif* yaitu, pembentukan sebuah hukum didasarkan pada pemahaman yang terikat dengan pemahaman konteksnya dan itu mengantarkan kita untuk dapat memahami makna yang dikandung atau maksud yang sebenarnya yang dituju oleh hadis tersebut. Dengan demikian dapat dipahami bahwa pemahaman kontekstual atas hadis Nabi berarti memahami hadis berdasarkan kaitannya dengan peristiwa-peristiwa dan situasi ketika hadis diucapkan, dan kepada siapa

⁸⁸Baca lebih lengkap Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ...hlm. 131 - 134

pula hadis itu ditujukan. Artinya, hadis Nabi saw hendaknya tidak ditangkap makna dan maksudnya hanya melalui redaksi lahiriah tanpa mengkaitkannya dengan aspek-aspek kontekstualnya. Meskipun di sini kelihatannya konteks historis merupakan aspek yang paling penting dalam sebuah pendekatan kontekstual, namun konteks redaksional juga tak dapat diabaikan.

c. Penyelesaian dengan Pendekatan Korelatif

Bentuk penyelesaian berdasarkan pemahaman korelatif ini maksudnya adalah dengan jalan mengkaji hadis-hadis *mukhtalif* yang tampak saling bertentangan itu bersama dengan hadis-hadis lain yang terkait dengan memperhatikan keterkaitan makna satu sama lain. Hal ini dilakukan agar pemahaman yang menyatakan bahwa hadis-hadis tersebut saling bertentangan itu dapat dipertemukan atau dikompromikan. Kekeliruan akan mungkin terjadi dan hadis-hadis tersebut akan saling bertentangan bila tidak dikaji bersama dengan hadis lainnya. Oleh karena itu untuk memahami maksud dan kandungan isinya atau penyelesaian dari pertentangan yang tampak, maka hadis tersebut harus dikaji dan dipahami dengan hadis-hadis lain yang terkait dengan memperhatikan keterkaitan makna antara satu dengan yang lainnya.

Sebagai contoh, masalah waktu-waktu yang dilarang melakukan salat.

Hadis Nabi saw:

عن أبي هريرة: أن رسول الله نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس (رواه الشافعي)⁸⁹

Artinya: Dari Abī Hurairah, Rasulullah saw melarang salat sesudah asar hingga matahari terbenam dan setelah salat subuh hingga terbit matahari. (HR. al-Syāfi'ī)

Hadis Nabi saw:

عن ابن عمر أن رسول الله ص م قال: لا يتحرى أحدكم بصلاته عند طلوع الشمس ولا عند غروبها (رواه البخاري)⁹⁰

Artinya: Dari Ibn 'Umar sesungguhnya Rasulullah saw bersabda “ jangan ada di antara kamu yang berkeinginan melakukan salat pada waktu terbit dan tenggelamnya matahari. (HR. Imām Bukhārī)

Hadis Nabi saw:

عن سعيد ابن المسيب أن رسول الله قال: من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله يقول: اقم الصلاة لذكركى (رواه الشافعي)⁹¹

Artinya: Dari Sa'īd ibn Musayyab bahwa Rasulullah SAW, bersabda “Barang siapa yang lupa mengerjakan salat,

⁸⁹ Al-Syāfi'ī, *Musnad al-Syāfi'ī*, juz: 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), hlm. 166.

⁹⁰ Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī...*, juz: 1, hlm. 110

⁹¹ Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth...*, hlm. 117. Lihat juga Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān...*, juz. 4, hlm. 422.

maka hendaklah segera ia laksanakan pada saat ia ingat, karena Allah SWT berfirman, Dirikanlah salat untuk mengingat-Ku". (HR. al-Syāfi'i)

Hadis Nabi saw:

عن جابر بن مطعم ان النبي ص م قال: يا بني عبد مناف من ولي
منكم من امر الناس شيئاً فلا يمنع احدا طاف بهذا البيت وصلى
اي ساعة شاء من ليل او نهار (رواه الشافعي)⁹²

Artinya: Hadis dari Jābir ibn Muḥim bahwasannya Nabi saw bersabda, " Wahai banī'Abdu Manāf, barang siapa yang di antaramu yang menjadi pemimpin, maka sekali-kali jangan ia melarang seseorang melakukan tawaf di Baitullah dan melakukan salat kapan ia mau, baik siang ataupun malam. (HR. Al-Syafi'i)

Dalam hadis pertama dan kedua, Nabi saw melarang salat pada waktu setelah selesai salat asar sampai matahari terbenam dan setelah selesai salat subuh sampai matahari terbit. Hadis ke tiga dan ke empat Nabi mengatakan boleh bagi seseorang mengerjakan salat kapan saja siang maupun malam.

Menurut Imam Syafi'i maksud hadis larangan salat di atas ada dua kemungkinan, apakah diberlakukan secara umum yakni terhadap salat wajib dan salat sunat, dalam pengertian ini maka semua jenis salat dilarang melakukannya di waktu-waktu yang disebut dalam hadis, ataukah diberlakukan secara khusus yakni hanya sebagian atau hanya salat-salat tertentu

⁹² Al-Syāfi'i, *Ikhtilāf al-Ḥadīth...*, hlm. 117. Lihat juga Imām Baihaqī, *Sunan Baihaqī...*, juz: 2, hlm. 461.

saja yang tidak boleh dilaksanakan pada waktu-waktu terlarang tersebut.⁹³

Untuk mengetahuinya haruslah diperhatikan keterangan atau petunjuk dari Rasulullah. Artinya harus dilihat keterkaitannya dengan hadis lain. Seperti hadis dari Ābī Hurairah, bahwasannya Nabi saw bersabda:

عن أبي هريرة أن رسول الله قال: من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر (رواه مسلم⁹⁴)

Artinya: Barang siapa yang sempat melakukan satu rakaat salat subuh sebelum matahari terbit, maka ia telah dianggap telah melakukan salat subuh tersebut (seluruhnya) dalam waktunya. Dan siapa yang sempat melakukan satu rakaat salat asar sebelum matahari terbenam, maka dia dianggap melakukan salat asar tersebut (seluruhnya) dalam waktunya. (HR. Muslim)

Jadi dapat dipahami bahwa seseorang yang hanya mendapatkan satu rakaat salat subuh sebelum matahari terbit dan satu rakaat salat asar sebelum matahari terbenam, maka rakaat berikutnya dari salat subuh sudah pasti dilakukannya di kala matahari terbit. Demikian pula rakaat rakaat salat asar berikutnya, tentu dilakukan di kala matahari terbenam. Dengan dibiarkannya seseorang menyempurnakan salat subuh di kala matahari terbit dan menyempurnakan rakaat salat asar di kala matahari terbenam, bahkan seluruh salatnya dianggap sebagai dalam waktu, maka hal

⁹³Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i: Metode Penyelesaian....*, hlm 175-176.

⁹⁴ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, juz 2, hlm. 102.

ini dapat dijadikan petunjuk bahwa larangan salat pada waktu-waktu yang disebut dalam dua hadis pertama dimaksudkan untuk diberlakukan secara khusus, yakni untuk salat sunat bukan salat wajib.⁹⁵

d. Penyelesaian dengan Pendekatan *Takwil*

Penyelesaian dengan cara takwil yaitu dengan cara menakwilkannya dari makna lahiriah yang tampak bertentangan kepada makna lain sehingga pertentangan yang nampak tersebut dapat ditemukan titik temu dan pengompromiannya.⁹⁶

Penyelesaian secara takwil berarti memalingkan lafaz dari makna lahiriah kepada makna lain yang lebih tepat yang dikandung oleh lafaz karena adanya qarinah yang menghendakinya. Hal ini berarti meninggalkan makna lahiriah suatu lafaz karena dinilai tidak tepat untuk menjelaskan makna yang ditujukannya dengan mengambil makna lain yang lebih tepat di antara beberapa kemungkinan makna yang dapat dipahami dari lafal tersebut. Pemalingan makna ini dilakukan karena adanya dalil yang menghendaki.

Contoh hadis yang diselesaikan secara takwil: Sabda Rasulullah saw:

⁹⁵ Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i: Metode penyelesaian....*, hlm 177

⁹⁶ Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i: Metode penyelesaian....*, hlm 180

عن رافع ابن خديج أن رسول الله صلعم قال: اسفروا بالفجر⁹⁷ (و في رواية: اسفروا بالصبح) فإن ذلك أعظم الأجر أو أعظم لأجوركم (رواه ابن حبان)⁹⁸

Artinya: Dari Rāfi' ibn Khadīj bahwasannya Rasulullah saw bersabda, "Tunaikanlah salat subuh pada waktu subuh sudah mulai terang (sudah menyebarkan cahaya kuning-kuningan), karena melaksanakan pada waktu itu lebih besar pahalanya. (HR. Ibn Ḥibbān)

Sabda Nabi:

عن عائشة قالت: كانت النساء من المؤمنات يصلين مع النبي الصبح ثم ينصرفن و هن متلفعات بمروطهن ما يعرفهن احد من الغلس (رواه الشافعي)⁹⁹

Artinya: Dari 'Āisyah dia berkata: "mereka perempuan mukminat, biasanya melaksanakan salat subuh bersama Rasulullah, kemudian (selesai salat) mereka pulang sambil menyelimuti diri dengan kain yang mereka pakai. Tidak seorang pun yang dapat mengenali mereka karena suasana masih gelap. (HR. al-Syāfi'ī)

⁹⁷ Kata "اسفروا بالفجر" maknanya adalah "آخر الصلاة حتى أوشك الصبح أن" lihat al-Baihaqī, *al-Sunan al-Ṣaḡhīr*, Juz. 1 (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), hlm. 270.

⁹⁸ Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān...*, juz. 4, hlm. 357.

⁹⁹ Imām al-Syaukānī, *Nail al-Auṭār...*, juz. 1, hlm. 420

Dari kedua hadis di atas secara lahiriah nampak ada pertentangan makna, di mana hadis pertama menyatakan bahwa waktu salat subuh yang paling afdhal adalah pada saat waktu *iṣfār* yaitu waktu subuh sudah mulai terang. Sedangkan hadis kedua memberikan makna bahwa waktu yang afdhal dilakukan salat subuh adalah pada saat waktu *ghalas* yaitu waktu masih diwarnai kegelapan di penghujung malam (awal waktu subuh yang suasananya masih gelap).

Pertentangan yang tampak di antara hadis-hadis di atas ternyata melahirkan perbedaan di kalangan ulama tentang kapan sebenarnya waktu yang afdhal untuk menunaikan salat subuh. Imam Abu Hanifah dan sahabatnya serta kebanyakan ulama Irak berpendapat bahwa waktu afdhalnya adalah waktu *iṣfār*. Sedangkan Imam Syafi'i, Malik, Ahmad dan lainnya berpendapat bahwa waktu afdhalnya adalah pada awal waktu subuh yang suasananya masih diwarnai oleh kegelapan penghujung malam (*ghalas*).

Menurut Imam Syafi'i penyelesaiannya adalah dengan menakwilkan hadis Rāfi' dan berpegang dengan hadis 'Āisyah karena dalam hal ini hadis Aisyah dinilainya mempunyai nilai lebih dibanding hadis Rāfi' untuk dijadikan hujjah. Keutamaan hadis ini karena mengandung makna yang lebih sesuai dengan Al-Qur'an dan juga didukung oleh riwayat sahabat yang lainnya yang terkenal dengan kethiqatannya, yaitu Zaid bin Thabīṭ, Sahl Ibn Sa'ad dan Anas Ibn Mālik.

Sedangkan hadis Rafi' ditakwilkan oleh Syafi'i kepada makna lain yang lebih sesuai dengan makna hadis Aisyah yaitu menakwilkan kata *iṣfār* dalam hadis Rāfi' dari makna asalnya waktu subuh yang sudah terang mendekati matahari terbit

menjadi awal waktu subuh yang ditandai dengan terbitnya cahaya fajar yang tampak merentang di langit.¹⁰⁰

Suatu ketika Imam Syafi'i pernah ditanya mengenai dua buah hadis yang kontradiktif ini, maka orang (penanya) tersebut lebih memilih hadis yang diriwayatkan oleh Rāfi' bin Khadīj dengan alasan bahwa hadis tersebut lebih utama dari hadis Aisyah. Lalu ia bertanya kepada Imam Syafi'i bagaimana menurut pendapat anda tentang kedua hadis ini, Imam Syafi'i menjawab seandainya hadis Rāfi' dan 'Āisyah bertentangan, saya dan anda wajib berpegang kepada hadis 'Āisyah bukan yang lain, sebab dasar pijakan saya dan anda adalah jika ada beberapa hadis yang bertentangan, maka tidak satu pun dari hadis-hadis itu yang kita pegang kecuali ada sebab yang menunjukkan bahwa yang kita pegang adalah lebih kuat daripada yang kita tinggalkan.¹⁰¹

Karenanya, dalam penakwilannya, Imam Syafi'i mengatakan ketika Rasulullah saw menjelaskan keutamaan melaksanakan salat subuh di awal waktu, boleh jadi di antara para sahabat -karena semangatnya- ada yang mengerjakannya sebelum masuk waktu subuh, sehingga Rasulullah saw mengucapkan *iṣfirū bi al-fajr*, namun yang diinginkan Rasul sebenarnya adalah salat subuhlah kamu pada waktu fajar mulai menampilkan cahayanya sebagai tanda mulai masuknya waktu salat subuh.¹⁰² Dengan penakwilan ini maka pertentangan di antara dua hadis di atas dapat diselesaikan dengan cara mengkompromikan di antara keduanya.

¹⁰⁰ Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i: Metode Penyelesaian....*, hlm. 188

¹⁰¹ Al-Syāfi'i, *Al-Risālah....*, hlm. 128

¹⁰² Al-Syāfi'i, *Al-Risālah....*, hlm.289.

2. Penyelesaian dalam Bentuk *al-Nasakh*

Pengetahuan tentang *nasakh*¹⁰³ merupakan hal yang mutlak bagi orang-orang yang ingin mendalami ilmu syariat. Ilmu syariat akan didapatkan dengan mengetahui hukum dari dalil-dalil nas, dalam hal ini adalah hadis. Maka dengan mengetahui hadis-hadis yang *nāsikh* dan *mansūkh* akan memudahkan dan tidak salah dalam penetapan suatu hukum syara’.

Najmu al-Dīn memberikan definisi *Nasakh* adalah:

النسخ هو رفع الشارع حكماً منه متقدماً بحكم منه متأخراً¹⁰⁴

Artinya: Diangkatnya suatu hukum syara’ terdahulu oleh *syāri’* berdasarkan dalil syar’i yang datang kemudian

Sementara ilmu nāsikh dan mansūkh menurut para ulama muḥaddithīn adalah:

¹⁰³ Kata *al-Naskh* menurut bahasa: *al-Izālah* (menghilangkan), *al-Naql* (menyalin), lihat Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Cet.III, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 36, Ramli Abdul Wahid, *Ilmu-Ilmu Hadis...*, hlm. 62. Menurut al-Suyūṭī, kata *al-Naskh* mengandung arti *al-Izālah* (menghilangkan), *al-ibtāl* (membatalkan), *al-tabdīl* (menukarkan), *al-taḥwīl* (memalingkan) dan *al-naql* (memindahkan). Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi al-‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid III, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 20. Sementara menurut istilah, *al-Naskh* menurut ulama ushul adalah diangkatnya suatu hukum syar’i oleh *syāri’* berdasarkan dalil syar’i yang datang kemudian. Lihat al-‘Ajjaj al-Khaṭīb, *al-Sunnah qabla al-Tadwīn*, Cet. IV, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 17. ‘Ali Ḥasbillah, *Uṣūl al-Tasyrī‘ al-Islāmiyy*, Cet. V (Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1976), hlm. 212.

¹⁰⁴ Najmu al-Dīn Muḥammad al-Durkānī, *Fatḥ al-Qarīb Syarḥ al-Taqrīb*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hlm. 194

العلم الذى يبحث عن الاحاديث المتعارضة التى لا يمكن التوفيق بينها
من حيث الحكم على بعضها بانه ناسخ, وعلى بعضها الاخر بانه منسوخ,
فما ثبت تقدمه كان منسوخا وما تاخره كان ناسخا¹⁰⁵

Artinya: Ilmu yang membahas hadis-hadis yang berlawanan yang tidak mungkin untuk dipertemukan, karena materi yang berlawanan yang akhirnya terjadi penghapusan dengan ketentuan bahwa yang datang terdahulu disebut dengan mansukh dan yang datang kemudian disebut dengan nasikh.

Bentuk *nasakh* dalam hadis-hadis Rasulullah saw, oleh Imam Syafi'i dikatakan adakalanya Rasulullah saw menyampaikan suatu ajaran dalam hadisnya, kemudian ajaran tersebut beliau nasakhkan dalam hadis yang lain yang datang sesudahnya. Namun kadangkala si perawi yang menerima hadis pertama tersebut tidak mengetahui kalau hadis itu sudah dinasakhkan dengan hadis yang lain, begitu pula dengan perawi yang lain boleh jadi dia hanya meriwayatkan hadis yang datang kemudian tanpa mengetahui ada hadis pertama yang sudah dinasakhkan. Karenanya masing-masing perawi tentu akan meriwayatkan hadis sesuai dengan apa yang telah mereka terima tanpa mengetahui kalau hadis tersebut telah terjadi *nāsikh* dan *mansūkh*.

Apabila ada di antara hadis-hadis *mukhtalif* tidak dapat diselesaikan dengan cara kompromi, ada kemungkinan kalau hadis-hadis tersebut telah terjadi nasakh. Oleh karenanya apabila

¹⁰⁵Totok Jumanoro, *Kamus Ilmu Hadis*, Cet 2, (Jakarta: Bumi Aksara, 2002), hlm. 200-201

terbukti telah terjadi nasakh, maka hadis-hadis tersebut menurut Imam Syafi'i haruslah diselesaikan (dipahami) sesuai dengan ketentuan nasakh yaitu mengamalkan yang datang kemudian dengan meninggalkan yang datang terlebih dahulu.¹⁰⁶

Adapun contoh hadis yang diselesaikan dengan cara nasakh adalah:

Nabi bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ زَوَارَاتِ
الْقُبُورِ (رواه الترمذي)¹⁰⁷

Artinya: Dari Abī Hurairah berkata: "bahwa sesungguhnya Rasulullah saw melaknat untuk ziarah kubur".(HR. Al-Tirmizī)

Pada hadis selanjutnya Nabi saw bersabda tentang kebolehan berziarah kubur.

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ قَدْ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَقَدْ أْذِنَ لِمُحَمَّدٍ فِي زِيَارَةِ
قَبْرِ أُمِّهِ فزُورُوهَا فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْآخِرَةَ (رواه الترمذي)¹⁰⁸

Artinya: Dari Sulaimān bin Buraidah dari bapaknya berkata; Rasulullah saw bersabda: "Saya pernah melarang kalian berziarah kubur. Sekarang telah diizinkan untuk Muhammad menziarahi kuburan ibunya, maka berziarahlah,

¹⁰⁶ Al-Syāfi'ī, *Al-Umm...*, hlm. 599.

¹⁰⁷ Imām al-Tarmizī, *Sunan al-Tarmizī*, Juz: 3 tahqīq Aḥmad Muḥammad Syākir, (Dār Ihyā al-Turāth al-Arabī, tt), hlm. 371.

¹⁰⁸ Imām al-Tarmizī, *Sunan al-Tarmizī...*, juz: 3, hlm. 370.

karena (berziarah kubur itu) dapat mengingatkan akhirat.”(HR. Al-Tirmizī)

Memperhatikan kedua hadis di atas, nampak bahwa dahulu hukum ziarah kubur itu dilarang, kemudian diperbolehkan, setelah adanya perintah Rasulullah saw, bahkan dalam riwayat yang kedua Nabi menyebutkan sisi positif ziarah kubur yakni karena di dalam ziarah kubur banyak pelajaran yang bisa diambil, juga karena mengingatkan kematian. Maka hadis yang pertama di atas dihapus oleh hadis yang kedua dengan perkataan rukhsah tersebut.

Kedua hadis di atas berkualitas sahih. Pada hadis pertama, dianggap bertentangan dengan hadis kedua. Hadis pertama berisi ketidaksenangan Nabi yang bisa diartikan sebagai larangan kepada wanita-wanita yang terlalu sering berziarah kubur. Sedangkan hadis kedua berisi perintah secara umum baik untuk laki-laki dan perempuan untuk berziarah ke kubur, karena hal tersebut dapat mengingatkan manusia terhadap adanya kematian. Menurut al-Qardawi, sebagaimana ia menukil pendapat al-Qurtubi, bahwa hadis pertama di atas dapat dikumpulkan dengan hadis kedua. Pada hadis pertama disebutkan bahwa yang dilaknat adalah *zawwarat* (wanita-wanita yang terlalu sering berziarah kubur). Ini berarti ada kemungkinan wanita tersebut telah meninggalkan kewajibannya yang lain, hanya karena terlalu sering berziarah. Itulah yang menyebabkan mengapa dilarang oleh Nabi.¹⁰⁹ Analisis tersebut merupakan suatu analisa yang digunakan dalam ilmu *mukhtalif* hadis, yaitu pertentangan yang terjadi antara hadis-hadis dibawa kepada perbedaan peristiwa

¹⁰⁹Yusuf Qardawi, *Bagaimana Memahami Hadis*, Cet. V (Bandung: Karisma, 1997), hlm. 122

masing-masing. Karena peristiwanya berbeda, maka tuntunan terhadap peristiwa itu juga berbeda.

Oleh karenanya hadis Sulaiman bin Buraidah berfungsi sebagai *nāsikh* (yang menghapus) dan hadis Abu Hurairah berfungsi sebagai *mansūkh* ¹¹⁰ (yang dihapus), dengan perkataan lain hadis Sulaiman lah yang harus dipegang dan dijadikan sebagai sandaran hukum, sementara hadis Abu Hurairah harus ditinggalkan.

Perlu penulis tambahkan bahwa *nāsikh* dan *mansūkh* merupakan hal yang harus diketahui oleh mereka yang menekuni kajian hukum-hukum syariat, sebab tidak mungkin bagi seorang pengkaji untuk menggali hukum-hukum dari dalil-dalilnya tanpa mengetahui dalil-dalil *nāsikh* dan *mansūkh*. Dalam hal ini al-Hazimi mengatakan cabang ilmu ini merupakan kesempurnaan ijtihad, sebab rukun utama ijtihad adalah mengetahui dalil *naqli*

¹¹⁰*Mansūkh* adalah ayat atau hadis yang tidak berlaku lagi karena ada ayat atau hadis yang baru yang berbeda atau bertentangan dengan yang lebih awal datangnya serta tidak dapat dikompromikan. Ayat atau hadis yang datang terakhir disebut dengan *nāsikh*, dan proses perubahan atau penggantian ayat atau hadis itu disebut dengan *nasakh*. Lihat Daniel Djuned, *Validitas Hadis-Hadis Riwayat Imam Syafi'i Kajian Kitab Al-Risalah*, Cet. I (Banda Aceh: Citra Karya, 2002), hlm. xiii. Dalam Kitab *al-Risalah*, Imam Syafi'i menggambarkan proses nasakh dan mansukh dari ayat al-Qur'an, ia memberikan contoh tentang berpindahnya arah kiblat dari Baitul Maqdis Palestina ke Baitullah Mekkah al-Mukarramah, dia berkata "pada awalnya Allah swt mewajibkan kepada Rasulnya untuk menghadapkan wajahnya ke Baitul Maqdis ketika hendak melakukan salat dan tidak boleh untuk menghadap selainnya (Baitul Maqdis). Namun ketika Allah menasakhkan qiblat Baitul Maqdis dan mewajibkan Rasulnya dan seluruh manusia menghadap ke Ka'bah, maka Ka'bah lah yang menjadi kiblat bagi setiap muslim yang melaksanakan salatnya, dan menjadi haram lah menghadap ke Baitul Maqdis selamanya. Lihat Al-Syāfi'ī, *Al-Risālah...*, hlm. 102.

dan salah satu fungsi dalam pengutipan (dalil-dalil naqli) adalah mengetahui *nāsih* dan *mansūkh*.¹¹¹

Untuk mengetahui *nāsih* dan *mansūkh* ini bisa melalui beberapa cara:

1. Dengan penjelasan dari Rasulullah sendiri
2. Dengan penjelasan para sahabat
3. Dengan mengetahui sejarah keluarnya hadis serta sebab wurudnya hadis.¹¹²

Oleh karena itu mengetahui ilmu *nāsih* dan *mansūkh* hadis adalah sesuatu yang mutlak dalam kajian ilmu hadis, bahkan al Zuhri mengatakan ilmu inilah yang paling banyak mengurus energi para ulama dan fukaha, hal ini karena tingkat kesulitannya yang tinggi terutama dalam melakukan istinbat hukumnya dari nas yang samar-samar.

3. Penyelesaian dalam Bentuk *al-Tarjīh*

Dalam pengertian sederhana, *tarjīh* adalah suatu upaya komparatif untuk menentukan sanad dan matan yang lebih kuat pada hadis-hadis yang tampak ikhtilaf. *Tarjīh* merupakan upaya terakhir yang mungkin dilakukan dalam menyelesaikan hadis-hadis *mukhtalif* ketika jalan *taufīq* dan *nasakh* mengalami kebuntuan. Jika pada langkah terakhir ini ikhtilaf juga tidak dapat diselesaikan, maka hadis-hadis tersebut terpaksa dinyatakan tidak dapat diamalkan (*tawaqquf*).¹¹³

Dalam konsep Imam Syafi'i, hadis-hadis *mukhtalif* yang tidak dapat dikompromikan dan di antaranya tidak terjadi

¹¹¹Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus lengkap...*, hlm. 195.

¹¹² Munzier Suparta, *Ilmu Hadis...*, hlm. 38.

¹¹³ Daniel Djuned, *Ilmu Hadis*, (Jakarta: Erlangga, 2010), hlm. 130

nasakh, maka cara penyelesaian selanjutnya yang ditempuh oleh Imam Syafi'i adalah dengan cara *tarjih*.¹¹⁴ Hadis-hadis tersebut diperbandingkan kualitasnya masing-masing dan dikaji lebih jauh manakah di antaranya yang lebih kuat dan lebih tinggi nilai hujjahnya dibandingkan yang lainnya. Karenanya, dalam kitab al-Risālah, Imam Syafi'i menjelaskan jika kandungan makna hadis tidak mendekati teks kitabullah dalam penjelasannya, maka yang paling utama untuk dijadikan pegangan adalah hadis yang paling kuat (sahih).¹¹⁵

Tarjih yang penulis maksud dalam tulisan ini adalah memperbandingkan di antara hadis-hadis yang tampak bertentangan namun tidak bisa dikompromikan dan juga tidak bisa dinasakhkan sebagai alternatif kedua, dengan cara mengkaji secara mendalam agar masing-masing diketahui manakah di antara hadis-hadis tersebut yang lebih kuat dan

¹¹⁴ Kata *tarjih* menurut bahasa berarti memberikan kecenderungan atau memberatkan sesuatu. Sedangkan menurut istilah menurut al-Bukhārī yaitu menyatakan kekuatan salah satu di antara dalil-dalil yang bertentangan, jika tersendiri dalil tersebut ia bukanlah *hujjah* yang bertentangan. Sementara al-Bazdawī mendefinisikan sebagai keutamaan salah satu dalil yang sama statusnya terhadap dalil yang lain karena ada sifat (kriteria) tertentu. Definisi ini kemudian disempurnakan lagi oleh al-Barzanji dengan mengatakan: *tarjih* adalah upaya mujtahid mendahulukan suatu perkataan atau perbuatan dari salah satu sisi dalil yang bertentangan karena ditemukan di dalamnya adanya kelebihan yang mu'tabar yang menjadikan beramal dengannya lebih utama daripada yang lain. Lihat Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus lengkap...*, hlm. 248. Al-Syaukāniy mendefinisikan *tarjih* sebagai memperbandingkan dalil-dalil yang tampak bertentangan untuk dapat mengetahui manakah di antaranya yang lebih kuat dibanding dengan yang lainnya. Lihat Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad Al-Syaukāniy, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min 'ilm al-Uṣūl*, (Beirūt: Dār al-Fikr, tt), hlm. 273, Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Wasīf fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, Cet. II, (Damsyiq: al Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1969), hlm. 236

¹¹⁵ Al-Syāfi'i, *al-Risālah...*, hlm. 128

lebih tinggi hujjahnya dibandingkan yang lain, yang selanjutnya akan diamalkan dan dijadikan sebagai hujjah hadis yang *rājīh* dan ditinggalkan hadis yang *marjūh*.

Adapun sebab-sebab (tolak ukur) *mentarjīh* adalah:

1. Salah satu di antara 2 hadis tersebut adalah yang lebih mendekati maknanya dengan kitabullah al-Qur'an, maka itu bisa dijadikan hujjah. Imam Syafi'i mengutip QS. Al-Baqarah: 238.
2. Periwat lebih *thābit*, lebih memahami dan teliti dalam sanad, lebih masyhur ilmunya dan lebih terjaga orangnya.
3. Hadis yang diriwayatkan melalui dua jalur atau lebih, sementara hadis yang ditinggalkan melalui satu jalur. Lantas Imam Syafi'i menunjukkan dua periwat yang lain selain 'Āisyah, yaitu Zaid bin Thābit dan Sahl bin Sa'ad
4. Lebih sahih dalam qiyas dan telah menjadi pegangan para sahabat Rasul.¹¹⁶

Sementara ketelitian dalam hal pentarjihan antara dua buah hadis yang kontradiksi tersebut adalah dalam memahami dan teliti tentang hal sanad (perawi) hadis, yaitu sebagai berikut:

- a) *Tarjīh* dengan melihat senioritas dan kapabilitas periwat. Misalnya pertentangan di antara periwat Ibn 'Umar dan Anas bin Mālik tentang hikayat *talbiyah* Rasulullah saw ketika melaksanakan haji wada'. Ibn 'Umar meriwayatkan Nabi saw

¹¹⁶ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 128-129

melakukan haji ifrad, sementara Anas bin Mālik meriwayatkan haji qiran. Dalam hal ini yang dipilih adalah hadis Ibn 'Umar karena beliau lebih senior dari pada Anas bin Mālik ketika terjadinya peristiwa itu.

- b) *Tarjīḥ* dengan melihat kefakihan dan kedekatan periwayat dengan Nabi saw. Misalnya riwayat antara Ibn 'Umar dan Anas bin Mālik sebagaimana disebutkan pada point di atas.
- c) *Tarjīḥ* dengan melihat keterlibatan periwayat dengan kisah yang diriwayatkan. Misalnya hadis yang diriwayatkan Ibn 'Umar tentang kewajiban wanita menggeraikan dan menggosok rambutnya ketika janabah dan hadis 'Āisyah yang mengatakan bahwa beliau mandi hanya dengan sisa air mandi Rasulullah. Dalam hal ini maka yang diambil adalah hadis dari 'Āisyah.
- d) *Tarjīḥ* berdasarkan banyaknya persahabatan periwayat dan pengabdianya kepada Rasulullah saw serta waktu sahabat masuk Islam. Sahabat yang lebih dahulu masuk Islam lebih diutamakan periwayatannya daripada sahabat yang belakangan masuk Islam.
- e) *Tarjīḥ* berdasarkan periwayatnya langsung mendengar dari Nabi saw
- f) *Tarjīḥ* berdasarkan tazkiyah (keutamaan), berdasarkan kemasyhuran periwayat dan kekuatan hafalan (lebih diutamakan daripada kekuatan tulisan)
- g) *Tarjīḥ* berdasarkan kesepakatan terhadap keadilannya dan pengambilan riwayat darinya dan berdasarkan keadaan rawi lebih lama dan lebih banyak berhubungan dengan guru-guru hadis

- h) *Tarjīh* berdasarkan periwayat langsung menerima hadis dari gurunya yang ada di negerinya dan berdasarkan riwayat sang perawi sesuai dengan riwayat-riwayat para hafiz.
- i) *Tarjīh* berdasarkan tidak adanya kesamaran pada nama rawi, sehingga tidak dikhawatirkan tertukar dengan nama perawi lainnya.¹¹⁷

Untuk lebih jelasnya dalam memahami hadis-hadis *mukhtalif* yang diselesaikan dengan pendekatan *tarjīh*, berikut dikemukakan contohnya:

Sabda Nabi saw:

عن عائشة ان رجلا قال لرسول الله و هو واقف على الباب و انا اسمع يا رسول الله أنى أصبح جُنبا و انا اريد الصوم فقال رسول الله و انا اصبح جُنبا و انا اريد الصوم فأغسل و أصوم ذلك اليوم (رواه الشافعى)¹¹⁸

Artinya: Dari 'Āisyah, bahwa seorang laki-laki pernah bertanya kepada Rasulullah saw, beliau ketika itu sedang berdiri di depan pintu dan aku (kata 'Āisyah) mendengarkannya. Laki-laki itu berkata, "Ya Rasulullah, aku junub sampai pagi hari, sedangkan aku ingin sekali meneruskan puasaku" Rasulullah saw menjawab "akupun ingin untuk terus berpuasa maka aku pun mandi dan terus berpuasa pada hari itu. (HR. al-Syāfi'ī)

Di hadis yang lain:

¹¹⁷ Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus lengkap...*, hlm. 250-251

¹¹⁸ Al-Syāfi'ī, *Musnad al-Syāfi'ī*..., juz: 1, hadis: 865, hlm. 178..

عن أبي هريرة أنه يقول: من أصبح جنباً افطر ذلك اليوم (رواه الشافعي)¹¹⁹

Artinya: Hadis dari Abī Hurairah dia berkata: “siapa yang junub sampai pagi hari, batallah puasanya pada hari itu. (HR. Al- Syāfi’ī)

Melihat kedua hadis di atas memberikan makna bahwa pada hadis pertama yang bersumber dari ‘Āisyah tidak akan membatalkan puasa bagi mereka yang berstatus junub walaupun sudah masuk waktu imsak, artinya seseorang boleh saja melanjutkan puasanya sebagaimana biasa walaupun dalam keadaan berjunub, karena Rasulullah saw sendiri mengalami akan hal itu. Sedangkan hadis kedua dari Abī Hurairah secara tegas menyatakan bahwa junub sampai pagi hari dapat membatalkan puasa.

Imam Syafi’i dalam kitabnya *al-Umm*, berpendapat hadis ‘Āisyah lah yang harus dipegang dan diamalkan, karena hadis ‘Āisyah lebih tinggi nilainya dibandingkan dengan hadis Abī Hurairah. Pentarjihan yang dilakukan Imam Syafi’i berdasarkan beberapa pertimbangan yaitu:

- a. Dari segi sumber, hadis ‘Āisyah juga diriwayatkan oleh Ummu Salamah, kedua-dua mereka merupakan istri Rasul, yang secara emosionalnya lebih dekat dibanding dengan Abi Hurairah
- b. Dari segi jumlah periwayat maka hadis ‘Āisyah juga diriwayatkan oleh Ummu Salamah sedangkan hadis dari Abi Hurairah diriwayatkan oleh seorang periwayat yaitu al-Fadhl ibn Abbas

¹¹⁹ Al-Syāfi’ī, *Musnad al-Syāfi’ī*..., juz: 1, hadis: 866, hlm. 178

- c. Dari segi kandungan makna hadis 'Aisyah lebih rasional dibanding hadis Abi Hurairah, karena telah disepakati bahwa jima' dibolehkan sampai datangnya waktu imsak. Artinya Seseorang yang menghentikan jima' dengan datangnya waktu imsak tentu akan berada dalam keadaan junub, minimal pada awal datangnya waktu imsak, yakni menjelang selesai mandi karena antara waktu dibolehkan jima' dengan datangnya waktu terlarang (imsak) tidak ada masa tenggangnya. Sebaliknya hadis Abi Hurairah menghendaki seseorang harus bersih dari junub sebelum datangnya waktu imsak, dan ini tidak memungkinkan.¹²⁰

Berdasarkan pertimbangan pentarjihan yang dilakukan Imam Syafi'i, maka hadis 'Āisyah lah yang harus dipegang dan diamalkan, bukan hadis Abī Hurairah, karena statusnya yang lebih tinggi nilainya. Terhadap hadis 'Āisyah dalam ilmu hadis disebut sebagai *rājih* dan hadis Abī Hurairah sebagai *marjūh*.

Contoh kasus yang lain adalah hadis dari 'Amir:

عن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الوائدة والمؤودة
في النار (رواه ابو داود)

Artinya: Dari 'Āmir berkata, bersabda Rasulullah saw: Wanita yang mengubur anaknya hidup-hidup dan yang dikubur masuk ke dalam neraka. (HR. Abū Dāūd)

Konteks munculnya hadis tersebut adalah Salamah ibn Yazīd al-Ju'fī pergi bersama saudaranya menghadap Rasulullah

¹²⁰ Edi Safri, *Al-Imam Syafi'i: Metode penyelesaian.....*, hlm. 204

saw seraya bertanya, Wahai Rasul, sesungguhnya saya percaya Malukah itu dulu orang yang suka menyambung silaturahmi, memuliakan tamu, tetapi ia meninggal dalam keadaan jahiliah (belum sempat masuk Islam). Apakah amal kebbaikannya itu bermanfaat baginya? Nabi saw menjawab: tidak, kami berkata lagi dulu ia pernah mengubur saudara perempuanku hidup-hidup di jaman jahiliah, apakah amal kebbaikannya akan bermanfaat baginya? Nabi saw menjawab: orang yang mengubur anak perempuan hidup-hidup dan anak yang dikuburnya berada di neraka, kecuali perempuan yang menguburkannya itu kemudian masuk Islam, lalu Allah memaafkannya. Demikian hadis diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan al-Nasā'i dengan nilai hadis hasan secara sanad oleh Imam Ibn Kathīr.¹²¹

Kalau dilihat hadis tersebut sangat janggal dan bertentangan dengan Al-Qur'an surah al-Takwir ayat 8-9, yaitu:

وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ ۖ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ۚ ج
(التكوير/81: 8-9)

Artinya... dan apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya, karena dosa apa dia dibunuh? (Al-Takwir/81:8-9).

Ayat ini menanyakan dosa apa yang dilakukan seorang bayi hingga ia dibunuh, bukankah bayi (anak kecil) dalam keadaan suci. Kalau seorang perempuan yang mengubur bayinya itu masuk ke neraka dapat dikatakan logis, tetapi

¹²¹Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ani Hadis, Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*, (Yogyakarta: Idea Press, 2008), hlm. 94. Lihat juga Daniel Djuned, *Ilmu Hadis...*, hlm. 88-90

ketika sang bayi yang tidak tahu apa-apa itu juga masuk ke neraka, masih perlu adanya tinjauan ulang.

Hadis di atas juga bertentangan dengan hadis lain yang lebih kuat nilainya. Hadis tersebut adalah yang artinya: Nabi saw pernah ditanya oleh paman Khansa, anak perempuan Mua'wiyah al-Sarimiyyah, Ya Rasul, siapa yang akan masuk surga? Beliau menjawab Nabi saw akan masuk surga, orang mati syahid juga akan masuk surga, anak perempuan yang dikubur hidup-hidup juga akan masuk surga. (HR. Ahmad).

Oleh karenanya berdasarkan hadis di atas maka hadis pertama sebagai *marjūh* harus ditolak meskipun sanadnya *hasan*, sementara hadis kedua adalah sebagai *rājih* dan hadis inilah yang diterima.

Dari penjelasan di atas, maka *tarjih* dapat diartikan sebagai memperbandingkan dalil-dalil yang nampak saling bertentangan untuk dapat diketahui manakah di antaranya yang lebih kuat dibandingkan dengan yang lain. Jadi dalam kasus hadis-hadis *mukhtalif* yang tidak dapat dikompromikan dan di antaranya tidak terjadi *nasakh*, maka hadis-hadis tersebut diperbandingkan. Kualitas masing-masing hadis dikaji lebih jauh agar dapat diketahui manakah di antaranya yang lebih kuat dan lebih tinggi nilai hujjahnya dibandingkan yang lainnya.

Demikianlah penjelasan secara sederhana tentang penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* menurut Imam Syafi'i dengan harapan bahwa hadis Nabi sebagai pedoman ke dua umat Islam mesti dipahami secara komprehensif. Dengan demikian dapat dihindari kesalahan di dalam memahami hadis yang pada akhirnya tidak ada lagi tuduhan bahwa hadis Nabi memiliki makna yang bertentangan. Ulama telah berijtihad bahwa hadis yang

kelihatannya bertentangan dapat diselesaikan dengan langkah-langkah yang kompromistis, mulai dari dikompromikan di antara dua hadis yang bertentangan dengan pendekatan kaidah usul, pendekatan pemahaman kontekstual, pendekatan pemahaman korelatif, sampai kepada penyelesaian dengan pendekatan takwil. Bila penyelesaian dengan cara kompromi tidak dapat dilakukan, maka cara kedua ditempuh dengan menggunakan pola *nāsikh mansūkh*. Namun bila cara ini juga terjadi kebuntuan, maka diambillah cara yang terakhir yaitu dengan cara *tarjīh*.

Dalam teori Imam Syafi'i, ia tidak menganut prinsip *tawaqquf* atau *tasāquf*¹²² sebagaimana dilakukan oleh sebagian ulama lain untuk alternatif akhir menempuh dalil yang bertentangan yang tidak dapat dikompromikan dan tidak pula dapat diselesaikan secara *nasakh* dan *tarjīh*. Imam Syafi'i tidak menganut prinsip *tawaqquf* ini karena ia melihat segi praktisnya. Dalam hal ini Abu Zahrah mengatakan bahwa Imam Syafi'i tidak menganut prinsip ini karena hal itu berdasarkan kepada hasil penelitiannya yang mendalam terhadap hadis-hadis tersebut. Dalam penelitiannya, ia tidak pernah menemukan hadis-hadis *mukhtalif* yang tidak menemukan jalan penyelesaiannya, sehingga harus di-*tawaqquf*-kan. Dalam kesimpulan penelitian tersebut, Imam

¹²² *Tawaqquf* atau *tasāquf* adalah upaya menanggulangi penyelesaian atau keputusan dari dua dalil yang tampak berlawanan karena sulit ditempuh dengan *al-jam'u wa al-taufiq*, *tarjīh*, maupun *naskh*. Cara ini sebenarnya bukanlah penyelesaian tetapi penanggungan untuk sementara waktu, sementara belum didapatkan keterangan atau alasan-alasan lain yang menunjang atau menguatkan salah satunya. *Tawaqquf* adalah ditanggulangi mengamalkan kedua dalil itu sambil menunggu kemungkinan adanya petunjuk lain untuk mengamalkan salah satu diantara keduanya. Sedangkan *tasāquf* adalah ditinggalkan kedua dalil itu sekaligus dan dicari dalil ketiga untuk diamalkan. Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, jilid 1, hlm. 230.

Syafi'i mengatakan "kami tidak pernah menemukan hadis-hadis *mukhtalif* melainkan ada jalan keluarnya".¹²³ Tentang prinsip *tawaqquf* dilihat dari segi praktisnya, juga dikemukakan oleh Abul Wahhab Khallāf dengan mengatakan bahwa prinsip *tawaqquf* ini hanya ada dalam teori namun dalam prakteknya tidak pernah ditemukan. Ibn Huzaimah juga menambahkan "Aku tidak mengetahui ada dua hadis saling bertentangan, barangsiapa mendapatkan hal yang seperti itu maka bawakan itu padaku untuk aku padukan (pemahaman) keduanya.¹²⁴ Karenanya bagi Imam Syafi'i *tawaqquf* itu bukan lah sebuah metode tetapi *tawaqquf* itu akan muncul dengan sendirinya kalau tahapan akhir penyelesaian (*tarjīḥ*) juga tidak bisa diterapkan. Artinya ketika secara *tarjīḥ* hadis tersebut tidak bisa dipertemukan maka hadis tersebut dengan terpaksa di-*tawaqquf*-kan. Jadi secara praktis tidak adanya prinsip *tawaqquf* tidak dapat dikatakan sebagai suatu kelemahan dalam teori penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* Imam Syafi'i.

Sementara Imam Hanafi,¹²⁵ ia menggunakan prinsip *tawaqquf* sebagai alternatif terakhir dalam penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif*. Jika tidak mungkin untuk dikompromikan maka

¹²³ Al-Syāfi'ī, *al-Risālat...*, hlm. 216

¹²⁴ Al-Ḥafīz al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥi Taqrīb al-Nawāwī*, Pentahqiq Muḥammad Aiman bin Abdillāh al-Syirāzī, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), hlm. 467.

¹²⁵ Metode yang dikemukakan Imam Ḥanafi dalam menyelesaikan hadis-hadis *mukhtalif* ada empat cara yang harus dilakukan secara tertib yaitu *nasakh*, *tarjīḥ*, *al-jam'u wa al-taufīq* dan *tawaqquf*. Lihat Al-Imām Fakhru al-Islām 'Alī bin Muḥammad al-Bazdawī al-Ḥanafi, *Uṣūl al-Bazdawī*, (Mīru Muḥammad Kutub Khānah, t.th.), hlm. 200. Metode Ḥanafi terkesan lebih banyak membatalkan dalil, karena penyelesaiannya mendahulukan *nasakh*. Sedangkan Imam Syafi'i menggunakan metode secara bertahap *al-jam'u wa al-taufīq*, *tarjīḥ*, dan *nasakh*.

jalan keluarnya adalah tidak menggunakan kedua dalil itu. Ketika itu mujtahid dapat menggunakan dalil lain yang lebih rendah urutannya. Jika yang bertentangan itu adalah dua ayat maka ia bisa menggunakan sunnah, jika yang bertentangan itu adalah hadis maka mujtahid bisa menggunakan qaul sahabi begitu selanjutnya. Kalangan Hanafiyah memberikan contoh dari konsep *tawaqquf* adalah sebagai berikut:

Firman Allah swt dalam surah al-Muzammil (73): 20:

فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

Artinya: Maka Bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al-Qur'an (QS. Al-Muzammil: (73): 20)

Sedangkan dalam surah al-A'raf (7): 204 Allah swt. berfirman:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ، وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Artinya: Dan apabila dibacakan Al-Qur'an, maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat."(QS. Al-A'raf: (7): 204).

Ayat pertama secara umum, mewajibkan orang yang salat, termasuk makmum untuk membaca ayat-ayat al-Quran yang mudah dibaca, sebab konteks ayat tersebut berbicara dalam konteks salat. Sedangkan ayat kedua menegaskan kewajiban mendengar ayat-ayat al-Qur'an, sebab yang diperintahkan adalah mendengarkan dan memerhatikan bacaan imam dalam shalat. Mengamalkan kedua ayat tersebut sekaligus tidak dapat terlaksana dengan baik. Artinya membaca al-Qur'an sambil mendengarkan dan memerhatikan bacaan imam tidak dapat dilakukan secara bersamaan. Dengan

demikian, kedua ayat tersebut mengandung makna umum yang saling bertentangan. Oleh karena itu cara yang dilakukan adalah *tawaqquf* (tidak mengamalkan kedua dalil) sampai ditemukan dalil lain yang menjelaskan masalah tersebut. Dalam hal ini dicarikanlah penjelasannya pada hadis yang menjelaskan bahwa bacaan imam sudah cukup untuk menutupi bacaan makmum. Hadisnya adalah

قال محمد : أخبرنا أبو حنيفة قال حدثنا أبو الحسن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: من صلى خلف الإمام فإن قراءة الإمام له قراءة¹²⁶

Artinya: Dari Jabin bin ‘Abdillāh dari Nabi saw bersabda: Barangsiapa yang shalat di belakang imam, maka sesungguhnya bacaan imam menjadi baginya”.

Terhadap hadis ini Imam Hanafi berkata:

فلا يحتاج المؤتم أن يقرأ خلف الإمام لأن الإمام قد قام مقامه¹²⁷

Bagi makmum tidak perlu lagi membaca ayat karena imam telah menempati pada posisinya. Artinya bacaan imam sudah mencukupi bagi makmum untuk tidak lagi membaca ayat dalam salat. Wallahu a’lam.

¹²⁶ Mālik bin Anās Abū Abdullāh al-Aṣḥabī, *Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, Juz I, (Damsyiq: Dār al-Qalam, 1413 H/1991 M), hlm. 194. (selanjutnya disebut al-Aṣḥabī)

¹²⁷ al-Aṣḥabī, *Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik...*, hlm. 195

Demikian cara penyelesaian hadis-hadis mukhtalif yang ditempuh oleh Imam Syafi'i dimana secara garis besar ia mengurutkan cara penyelesaiannya adalah yang **pertama**, dengan bentuk kompromi (*al-jam'u wa al-taufiq*). Kompromi tersebut bisa dilakukan dengan pendekatan kaidah usul, dengan pendekatan kontekstual, dengan pendekatan korelatif dan dengan pendekatan takwil. **kedua**, penyelesaian dengan bentuk *al-nasakh* dan **ketiga**, dengan bentuk *al-tarjih*.

BAB IV

PEMIKIRAN IMAM SYAFI'I TENTANG MUKHTALIF HADIS

Seperti telah dijelaskan bahwa hadis yang dapat dijadikan hujjah adalah hadis *maqbul*¹²⁸. Namun demikian hadis-hadis yang antara satu dan lainnya terkadang saling bertentangan, artinya dalam masalah tertentu ditemukan hadis dengan ketentuan hukum yang membolehkan atau bahkan memerintahkan, tetapi ditemukan pula hadis dengan ketentuan hukum yang melarang. Adanya hadis-hadis *mukhtalif* (bertentangan) menyangkut suatu masalah tertentu, secara praktis hal ini dapat menimbulkan kebingungan dalam mengambil kepastian hukum tentang masalah tersebut, manakah di antaranya yang harus diikuti dan diamalkan apabila cara-cara penyelesaian dari pertentangan-pertentangan yang tampak di antara hadis-hadis tersebut tidak diketahui dengan baik.

Oleh karenanya dalam Bab IV ini -bab hasil penelitian- penulis ingin mengkaji secara lebih mendalam tentang sikap Imam Syafi'i dalam menghadapi hadis-hadis mukhtalif, penetapan hukum berdasarkan hadis mukhtalif dan implikasi pemikiran Imam Syafi'i terhadap hukum fiqh berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif*, yang penulis rangkum sebagai berikut:

A. Sikap Imam Syafi'i dalam menghadapi Hadis-Hadis Mukhtalif

Dalam menghadapi hadis-hadis *mukhtalif*, Imam Syafi'i mempunyai sikap yang sangat hati-hati sehingga tidak serta-

¹²⁸Mengenai makna hadis *maqbul* dirujuk ke Bab III footnote 20, hlm.

merta memandang sebagian hadis-hadis tersebut telah *mansūkh* karena berbeda dengan yang lain atau bahkan beliau tidak memandang hadis-hadis itu *mukhtalif* selama masih bisa dikompromi. Terkait dengan hal ini Imam Syafi'i mengatakan:

ولا نجعل عن رسول الله حديثين مختلفين ابدا اذا وجد السبيل الى ان يكونا مستعملين فلا نعطل منهما واحدا لان علينا في كل ما علينا في صاحبه ولا نجعل المختلف الا فيما لا يجوز ان يستعمل ابدا الا بطرح صاحبه¹²⁹

Artinya: Kami tidak sekali-kali mempertentangkan hadis-hadis Rasulullah saw satu dengan yang lainnya selama mungkin ditemukan jalan (untuk dikompromikan) agar hadis-hadis tersebut dapat sama-sama diamalkan. Kami tidak menelantarkan yang satu lantaran yang lain karena kita punya kewajiban yang sama untuk mengamalkan masing-masingnya. Kami tidak memandang hadis-hadis tersebut bertentangan kecuali apabila tidak mungkin dapat diamalkan selain harus meninggalkan salah satunya.

Pernyataan Imam Syafi'i di atas memberikan makna bahwa tidak boleh mempertentangkan antara hadis-hadis Rasulullah saw dengan menyatakan bahwa hadis ini yang benar dan yang lain salah, namun di antara dua atau banyak hadis yang terjadi pertentangan tersebut harus dicari jalan

¹²⁹Muḥammad Idrīs Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Cet I, (Beirūt Libanon: Muassasah Al-Kutub Al-Thaqāfiyyah, 1985), hlm. 270. (Selanjutnya disebut Al-Syāfi'ī)

penyelesaian untuk dikompromikan sehingga kedua hadis tersebut sama-sama dapat diamalkan.

Pada tempat yang lain, dalam menyikapi hadis-hadis *mukhtalif* ini, Imam Syafi'i juga mengatakan:

ولا ينسب الحديثان الى الاختلاف ما كان لهما وجهان يُمضيان معا
انما المختلف ما لم يُمض الا بسقوط غيره مثل ان يكون الحديثان في
الشيء الواحد هذا يحله وهذا يحرمه¹³⁰

Artinya: Dua hadis tidak disebut ikhtilāf selama keduanya masih ditemukan jalan untuk sama-sama diamalkan keduanya, dan disebut ikhtilāf hanya jika tidak dapat diamalkan yang satu tanpa meninggalkan yang lain, seperti dua hadis yang membahas tentang masalah yang sama, yang satu menghalalkan dan yang satunya lagi mengharamkan."

Dari kutipan di atas jelas terlihat bahwa dua hadis disebut *mukhtalif* jika keduanya mengandung makna yang bertentangan. Misalnya, hadis pertama menetapkan kehalalan sesuatu, sementara hadis yang kedua menetapkan keharamannya. Hadis seperti ini perlu penyelesaian dengan pendekatan-pendekatan ilmu *ikhtilāf ḥadīth*. Namun ketika tidak ada pertentangan seperti ini, hadis-hadis yang nampak ikhtilāf tersebut dikategorikan sebagai hadis *al-ikhtilāf al-mubāh*¹³¹, artinya semua hadis yang beragam ini dapat

¹³⁰ Muḥammad Idrīs Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, (Miṣr: Al-Aqṣā li al-Ṭibā'ah, 1388 H/1969 M), hlm. 149 (Selanjutnya disebut Al-Syāfi'ī)

¹³¹ Ditemukan penggunaan yang begitu luas terhadap istilah *al-ikhtilāf al-mubāh*, dalam kalangan para ahli hadis. Namun tidak ditemukan suatu analisis atau rumusan khusus tentang pengertian istilah tersebut dalam bentuk sebuah definisi. Ini tidak bermakna bahwa mereka tidak

diamalkan dan tidak perlu dilakukan *nasakh* dan *tarjih*. Oleh karenanya Imam Syafi'i memberikan sebuah batasan bahwa hadis-hadis yang digolongkan sebagai *al-ikhtilāf al-mubāh* ini adalah hadis-hadis *mukhtalif* yang tidak mengandung hukum-hukum yang berbeda atau berlawanan sehingga salah satunya harus ditinggalkan.

Imam Syafi'i mengatakan bahwa pada prinsipnya hadis berasal dari sumber yang sama, semua hadis itu bersesuaian. Pertentangan yang kadangkala tampak pada hadis lebih disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya faktor umum dan faktor khusus. Ada hadis yang bersifat umum yang memang dimaksudkan umum, namun ada hadis yang bersifat umum tetapi yang dimaksudkan khusus dan sebaliknya ada hadis yang bersifat khusus tetapi yang dimaksudkan bersifat umum. Faktor lain sering juga terjadi pertentangan itu disebabkan pengamalan hadis secara tidak sempurna dan terpotong-potong sehingga makna yang esensial dari hadis tersebut menjadi hilang.

memiliki batasan makna untuk istilah dimaksud. Adanya keragaman dalam sejumlah kasus ibadah tidak luput dari perhatian para ulama generasi awal. Dari sisi sistematika keilmuan, keragaman ini merupakan bagian dari bahasan ilmu *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, dan al-Syafi'i merupakan pelopornya. Kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīth* nyaris secara keseluruhan berisi contoh-contoh hadis *mukhtalif* yang spesifik diistilahkan dengan *al-Ikhtilāf min Jihah al-Mubāh*. Pada prinsipnya hadis-hadis seperti ini bukan hadis *mukhtalif*. Penggunaan istilah *Ikhtilāf* pada hadis-hadis seperti ini hanya dalam makna etimologis karena kenyataannya hadis-hadis tersebut berbeda pada lafadnya. Pembahasan yang lebih luas dalam kajian ini bisa ditemukan dalam *Majmū' al Faṭāwā* karya Ibn Taimiyah. Lihat Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis*, Cet I, (Banda Aceh: Citra Jaya, 2002), hlm. 113

Ibn Taimiyyah¹³² menjelaskan bahwa hadis-hadis Nabi secara substansial tidak ada yang bertentangan. Pertentangan-pertentangan itu hanya muncul dari perbedaan pandangan para ulama dalam memahami dan menggunakan ijtihadnya. Dasar pandangan Ibn Taimiyyah adalah bahwa al-Qur'an dan sunnah telah memuat seluruh aspek ajaran Islam dan oleh karenanya seorang mukmin haruslah mengikuti kedua sumber pokok ini secara totalitas. Kalaulah ada perbedaan dan pertentangan maka orang mukmin diharuskan merujuk kepada kedua sumber pokok tersebut untuk mencari pemecahan masalah yang dipertentangkan. Kedua sumber ini harus diyakini dan dipegang teguh untuk mendapatkan hidayah, kebahagiaan dan keselamatan dunia dan akhirat.¹³³

Menurut Ibn Taimiyyah walaupun ada hadis-hadis Nabi yang bertentangan, maka pertentangan itu bisa diselesaikan dengan menggunakan metode *al-jam'u wa al-taufiq, al-tarjih*

¹³²Nama lengkap Ibn Taimiyyah adalah Taqiyuddīn Abū al-'Abbās Aḥmad 'Abd al-Halīm ibn al-Imām Majd al-Dīn Abi al-Barakat 'Abd al-Salam ibn Abi Muḥammad Ibn 'Abdullāh ibn Abī Qāsim ibn Muḥammad al-Khuḍr ibn 'Abdullāh ibn Taimiyyah al-Ḥarrānī al-Dimasyqī al-Ḥanbalī. Lihat Muḥammad al-Sayyid al-Julainid, *al-Imām ibn Taimiyyah wa Mauqifuhū min Qaḍīyyāt al-Ta'wīl* (Qāhirah: al-Maṭābi' al-Amīriyya, 1393 H/1973 M), hlm. 15. Taimiyyah adalah nama keluarga, yang dinisbatkan kepada ibu kakeknya yaitu ibn Muḥammad al-Khuḍr, yang ibunya bernama Taimiyyah, seorang da'i perempuan pada masanya. Ia dapat disebut sebagai nenek moyang Ibn Taimiyyah. Ibn Taimiyyah lahir di Harran, 10 Rabī' al-Awwal 661 H/22 Januari 1263 M. Ia belajar bersama bapaknya dan juga guru-guru lainnya sampai ia merasa mantap ilmunya, maka iapun menjadi seorang mufti, muballigh, hakim dan ulama besar untuk negerinya. Ia meninggal di Damaskus, 20 Zulqā'idah 728 H/26 September 1328 M. Lihat M. TH Houtma et.al. (ed), *E.J. Brills First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Vol.III, (Leiden: E.J. Brills, 1993), hlm. 421-422

¹³³Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatāwā*, juz XIX, (Riyad: t.p, 1968), hlm. 76.

dan al-Naskh.¹³⁴ Dalam pembahasan hadis-hadis dimaksud, Ibn Taimiyyah sangat mengutamakan penyelesaiannya dengan *al-jam'u wa al-taufiq*, terlebih lagi dalam hal ibadah (*tanawwu' al-'Ibādah*), karena menurutnya umat Islam seringkali berselisih pendapat, masing-masing mempertahankan prinsipnya padahal persoalan tersebut berada dalam kategori *ikhtilāf al-mubāh*. Mereka sering mempertentangkan dan menghukum persoalan *ikhtilāf al-mubāh* ini kepada *al-afḍal* dan *al-mafḍūl*nya, kepada *mustahab* dan *karahah*nya bahkan sampai kepada *wajib* dan *haram*nya, padahal persoalan *ikhtilāf al-mubāh* ini hanya persoalan ibadah yang bisa diamalkan dengan segala bentuk dan caranya masing-masing.¹³⁵

Dilihat pada pemahaman terhadap hadis-hadis yang *mukhtalif* ini, para ulama mempunyai dua pandangan:

Pertama, mereka berpandangan bahwa boleh saja mengamalkan semua variasi amalan dan bacaan yang terdapat

¹³⁴Mohd. Isom Yoesqi, *Inklusivitas Hadis Nabi Muhammad Saw Menurut Ibn Taimiyah*, (Jakarta: Pustaka Mapan, 2006), hlm.184. Ibn Taimiyyah dalam menyelesaikan hadis-hadis *mukhtalif*, metode pertama yang dipakai adalah dengan metode *al-jam'u wa al-taufiq*, sekiranya metode ini tidak dapat ditempuh Ibn Taimiyah menganjurkan dengan jalan *al-tarjih*. Ia mengatakan: jika dalam sebuah masalah ada dua hadis yang berbeda, dengan demikian bisa timbul dua macam pendapat ulama, maka diharapkan kepada orang yang mampu untuk mentarjih sendiri dan bagi yang tidak mampu maka hendaklah ia menyerahkan kepada kaum ulama yang menurut keyakinannya mereka dapat menjelaskan mana diantara kedua hadis tersebut yang lebih *rāḥih*. Sementara langkah ketiga yang ditempuh bila dengan metode *tarjih* pun tidak dapat diselesaikan maka ditempuh dengan jalan *al-Naskh*. Ibn Taimiyah *mēndāhūlūkān tarjih* dari pada *nasakh*, dia lebih berupaya untuk mengamalkan seluruh hadis yang sah datangnya dari Nabi tanpa harus cepat-cepat memvonis di antara hadis-hadis *mukhtalif* tersebut untuk tidak diamalkan lagi (*mansūkh*) Lihat Agusni Yahya, *Otentisitas dan Pemahaman Hadis-Hadis Mukhtalif (Studi Pemikiran Ibn Taimiyah, 1263 – 1328 M, Disertasi*, (Program Pascasarjana-UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta, 2009), hlm.133

¹³⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, hlm. 335.

di dalam hadis-hadis *tanawwu' al-'ibādah* atau dengan memakai metode *al-jam'u wa al-taufiq*. Mereka cenderung tidak menggunakan metode *al-tarjih* apalagi metode *al-naskhu*. Kelompok ini berpandangan bahwa semua hadis Nabi yang berkategori sahih dan maqbul dapat diamalkan tanpa membeda-bedakan satu sama lain atau mengunggulkan satu dengan yang lainnya, karena semua hadis Nabi pada dasarnya sama, pemahaman dan pengamalan hadis atau sunnah Nabi pada dasarnya juga bersifat luas.

Kedua, mereka berpandangan bahwa seyogyanya hadis-hadis *tanawwu' al-'ibādah* tersebut menggunakan metode *al-tarjih*. Mereka sering berbeda pendapat dan bahkan sampai berselisih dalam memilih dan mengutamakan di antara amalan dan bacaan yang bervariasi. Mereka berpendapat, dalam pengamalan suatu ibadah perlu memilih mana bentuk dan bacaan yang lebih *rājih* yang kualitasnya lebih utama. Hal demikian adalah dalam rangka lebih menjaga hadis-hadis atau sunnah Nabi yang lebih otentik, lebih diterima dan lebih bernilai tinggi dalam pandangan Allah.¹³⁶

Oleh karenanya terhadap keragaman sunnah, pembicaraan ulama berkisar pada dua hal, yaitu:

Pertama, pandangan yang mengatakan boleh mengamalkan semua bentuk yang beragam dimaksud tanpa makruh, namun ada juga sebagian ulama yang memakruhkan dan malah ada yang mengharamkannya karena beranggapan bahwa tidak ada sunnah yang beragam atau kalaupun ada salah satunya sudah *mansukh*. Misalnya sebagian ulama memakruhkan *tarji'* azan (ulang azan), dengan alasan bahwa

¹³⁶Agusni Yahya, *Otentisitas dan Pemahaman....*, hlm. 152-153.

apa yang diajarkan Rasulullah saw kepada Abi Mahzurah merupakan pengajaran beliau kepadanya secara khusus bukan sebagai pengajaran azan.

Kedua, bahwa keragaman yang dilakukan Rasulullah saw terlepas dari ada pandangan yang mengatakan bahwa sebagiannya lebih baik dari yang lain, mengikuti jejak beliau dengan pola mengamalkan ini sekali dan mengamalkan yang lain sekali secara bergantian lebih baik daripada hanya terpaku pada salah satu model saja dan melecehkan yang lain. Misalnya kasus *istiftah* salat, dalam riwayat Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah disebutkan bahwa dalam diam Rasulullah saw setelah takbir ihram, beliau membaca *Allāhumma Bā'id Baini....dan seterusnya*. Beda dengan Muslim, Bukhari dalam hal *istiftah* ini hanya meriwayatkan doa tersebut. Oleh karenanya riwayat ini merupakan hujjah yang kuat dalam hal *istiftah* dalam salat wajib.¹³⁷

Pada kesempatan lain Imam Syafi'i juga menyikapi hadis *mukhtalif* dengan pernyataannya sebagai berikut: "Ketika ada kandungan dua hadis menuntut agar keduanya diamalkan secara kompromi (*al-Jam'u*), maka kompromikanlah keduanya, salah satu dari kedua hadis itu tidak boleh mengalpakan hadis yang lain. Sebagaimana penjelasanku bahwa Allah swt menyuruh memerangi orang musyrik hingga ia beriman. Dan Ia memerintahkan memerangi orang musyrik dari ahli kitab hingga mereka bayar pajak. Dalam hadis juga terjadi *nāsikh* dan *mansūkh*, sebagaimana contoh telah aku sebut tentang masalah kiblat menghadap ke Ka'bah. Jadi apabila dua hadis benar-benar ikhtilaf/kontradiksi

¹³⁷ Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis, Rekonstruksi Fiqh al-Hadis*, Cet. I, (Banda Aceh: Citra Karya, 2002), hlm. 115-116

sebagaimana masalah kiblat, dari Baitu al-Maqdis ke Masjid Haram, niscaya salah satu dari dua hadis itu *menasakhkan* yang lain, dan yang lain dimansukhkan.

Dalam menentukan *nāsikh* dan *mansūkh* itu berpedoman kepada khabar atau perkataan Rasulullah saw, atau berpedoman pada historis yang menunjukkan bahwa salah satu dari dua hadis tersebut datang belakangan dari hadis yang pertama. Dengan demikian dapat diketahui bahwa yang datang belakangan itu *menasakhkan* yang datang lebih dulu atau berpedoman pada perkataan seseorang atau umumnya periwayat hadis, atau berpedoman kepada keterangan lain yang mana keterangannya tidak menjelaskan secara jelas tentang *nāsikh* dan *mansūkh*, tetapi jika dipahami dengan cermat maka disitu ada keterangan yang menjelaskan *nāsikh* dan *mansūkh* - seperti yang telah aku sifatkan di belakang, aku tulis dalam kitabku. Jadi apabila hadis yang sifatnya kontradiksi itu memang cocok untuk diberlakukan untuk penyelesaiannya dengan menggunakan *nāsikh* dan *mansūkh*, maka hendaklah menggunakan atau mengamalkan hadis yang *menasakh* dan hadis yang *mansūkh* tidak diamalkan.

Dan ada beberapa hadis kontradiksinya pada perbuatan yang mubah, seperti kontradiksi hadis mengenai berdiri dan duduk dalam salat. Di antara hadis-hadis yang kontradiksi itu ada maknanya menyerupai makna firman Allah, atau menyerupai makna hadis yang lain yang bukan kontradiksi, atau lebih serupa dengan kias, maka menurut kami hadis ini lebih utama diamalkan. Sebagian ahli ilmu memandang hadis bertentangan, disebabkan pengamalan padanya juga kelihatan bertentangan atau hukumnya kelihatan bertentangan. Sebagian hadis ada yang datang secara

ijmal/global (maknanya) dan ada yang datang secara mufassar (rinci), jadi apabila yang ijmal itu tetap atas ijmalnya, pasti kelihatan bertentangan dengan yang *mufassar* tadi. Menurut kami hal yang seperti tidak bertentangan, ini hanya bentuk alusinasi orang Arab saja, kadangkala ia menuturkan kata umum tetapi maksudnya khusus. Oleh karenanya, dua hadis yang kelihatan bertentangan seperti ini harus diamalkan keduanya. Semua ini tidak diterima kecuali pada hadis yang thabit yakni hadis yang bisa dijadikan hujjah sebagaimana saksi, yaitu tidak diterima kecuali bagi orang yang sudah diketahui keadilannya.

Apabila periwayat hadis tidak diketahui ihwalnya, maka keberadaan hadis itu sama dengan tidak ada, karena hadis itu tidak thabit yakni tidak bisa dijadikan hujjah.¹³⁸

Pernyataan Imam Syafi'i di atas memberikan pemahaman kepada kita bahwa ketika suatu hadis memberikan sebuah makna yang kontradiksi, tidak harus terburu-buru mengamalkan hadis yang satu dan meninggalkan hadis yang lain, namun hadis-hadis tersebut pasti ada prinsip atau cara menengahnya. Prinsip semacam inilah yang pada akhirnya disebut dengan teori *Jam'u* yaitu mengumpulkan dua dalil dengan cara mengamalkan keduanya tanpa membuang salah satunya.

Oleh karenanya ada baiknya kita melihat kembali apa yang dikatakan oleh Imam Syafi'i dalam menyikapi hadis-hadis yang *mukhtalif* ini dengan pernyataannya "kami tidak menemukan hadis-hadis Rasulullah saw yang bertentangan kecuali kami dapat menyingkap titik pertentangannya. Dalam

¹³⁸ Al-Syāfi'ī, *al-Umm...*, Jilid X, hlm. 40-41.

hal tersebut kami tidak menemukan hadis yang bertentangan kecuali ada sisi kemungkinan yang membuat hadis-hadis itu tidak bertentangan satu sama lain.”¹³⁹

Dalam penetapan hukum berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif* sifatnya sangat relatif, tergantung cara pandang seorang ulama terhadap kasus yang diselesaikannya. Dalam kasus-kasus tertentu, ada diantara ulama yang berbeda cara penyelesaiannya, sehingga berimplikasi kepada berbedanya cara istinbat hukum. Boleh jadi oleh seorang ulama penetapan hukum tersebut didasarkan pada penyelesaian secara *al-jam'u wa al-taufiq* misalnya tetapi dalam versi ulama lain penetapan hukum tersebut berdasarkan kepada penyelesaian secara *al-nasakh*. Implikasi hukumnya berarti yang seharusnya hadis tersebut masih bisa dipakai, digunakan dan diamalkan, namun karena cara penyelesaiannya berbeda menjadilah hadis tersebut berstatus *mansukh* dan dengan sendirinya tidak bisa dipakai dan diamalkan.

Berikut penulis tampilkan contoh hadis *mukhtalif* yang berbeda cara penetapan hukumnya antara Imam Syafi'i dengan ulama lain:

Hadis dari Huzaiifah:

عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَانْتَهَى إِلَيَّ سُبَّاطَةُ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا (رواه مسلم)¹⁴⁰

¹³⁹ Al-Syāfi'i, *al-Risālat...*, hlm. 148-149

¹⁴⁰ Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, hadis: 647, hlm. 157

Artinya: Dari Ḥuzaifah, dia berkata: Aku pernah berjalan bersama Nabi saw, saat kami sampai di suatu tempat pembuangan sampah suatu kaum, beliau buang air kecil sambil berdiri (HR. Muslim)

Hadis berikut bertentangan dengan hadis di atas:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَبُولُ قَائِمًا فَلَا تُصَدِّقُوهُ، مَا كَانَ يَبُولُ إِلَّا قَاعِدًا (رواه الترمذي)، وقال النسائي: إلا جالسا¹⁴¹

Artinya : Barangsiapa yang menceritakan kepada kalian bahwa Nabi saw kencing sambil berdiri maka janganlah kalian percayai, karena beliau tidak pernah buang air kecil kecuali dengan duduk. (HR. al-Turmizī).

Dalam menyikapi kedua hadis yang bertentangan ini, para ulama berbeda pendapat, ada ulama seperti Abū ‘Awānah dan Ibn Syāhin, mengatakan hadis riwayat Ḥuzaifah telah mansūkh dengan hadis riwayat ‘Āisyah.¹⁴² Pendapat ini dibantah oleh Ibn al-Jauzī bahwa tidak benar ada nasakh dalam kasus ini. Larangan kencing dalam keadaan berdiri adalah supaya tidak terpercik air kencing ke arahnya.¹⁴³ Abu Hatim mengatakan bahwa orang yang tidak memiliki ilmu yang mendalam tentang hadis akan

¹⁴¹ Majdu al-Dīn Abū Sa’ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Juzrī Ibn al-Athīr, *Jāmi’ al-Uṣūl fī Aḥādīthi al-Rasūl*, Maktabah Syamilah, Juz. 7, hadis: 5109, (Madīnah: Maktabah al-Halwānī, 1971), hlm. 129

¹⁴² ‘Abdurrahmān bin Abū Bakar Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Ḥasyiah al-Suyūṭī wa al-Sanadī ‘alā Sunan al-Nasā’ī*, Juz. 1, (Beirūt: Mauqī’u al-Islām, tt), hlm. 18

¹⁴³ Ibn al-Jauzī, *Ikhbār Ahli al-Rasūkh fī al-Fiqh wa al-Taḥdīth bi Miqdār al-Mansūkh min al-Ḥadīth*, (Miṣr: Dār al-Wafā’, 1984), hlm. 17-18.

mengatakan bahwa kedua riwayat ini bertentangan padahal tidak demikian, karena Ḥuzaifah melihat langsung Rasulullah melakukan hal itu dan sudah menjelaskan sebabnya. Sementara ‘Āisyah tidak bersama Rasul pada saat itu. Ia hanya melihat Rasulullah kencing di rumah dalam keadaan duduk.¹⁴⁴ Ibn Ḥajar dalam *Fatḥ al-Bārī* mengatakan hadis tentang Rasulullah kencing dalam keadaan berdiri bukanlah hadis *mansūkh*, dia hubungkan dengan hadis ‘Āisyah yang dalam matan hadis disebutkan “*jangan kalian mempercayainya*”, bahwa sebenarnya ‘Āisyah tidak tahu tentang Rasulullah kencing sambil berdiri, karena itu terjadi di luar rumah. Sementara Ḥuzaifah adalah salah seorang sahabat besar Rasul, dan Ḥuzaifah melihat perbuatan Nabi.¹⁴⁵

Ada beberapa sebab mengapa Nabi saw kencing dalam keadaan berdiri:

1. Karena Rasulullah dalam keadaan sakit yang menyebabkan susah untuk duduk. Rasul dihinggap penyakit *ma’biḍ* (sakit dalam tulang paha)
2. Ingin menyembuhkan diri dari berbagai macam penyakit. Menjadi kebiasaan orang Arab melakukan kencing sambil berdiri untuk menyembuhkan diri dari penyakit tulang sulbi. Pendapat ini diriwayatkan dari Syafi’i
3. Rasulullah menyegerakan kencing (kebelet), dan tidak mungkin untuk duduk karena tanah tersebut banyak najis.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Ibn Qutaibah, *Takwīl Mukhtalif Ḥadīth*, (Beirūt: Dār al-Jīl, 1972), hlm. 93

¹⁴⁵ Ibn al-Jauzī, *Ikhbār Ahli al-Rasūkh...*, hlm. 18

¹⁴⁶ Ibn al-Jauzī, *Kasyf al-Musykil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥaini*, Juz. 1, (Riyāḍ: Dār al-Nasyr, 1997), hlm. 249

Imam al-Nawāwī mengomentari tentang hadis yang bertentangan tersebut bahwa hadis ‘Āisyah yang mengatakan Nabi saw tidak pernah buang air kecil kecuali dengan duduk tidak bisa membatalkan riwayat dari Ḥuzaifah yang menjelaskan bahwa saw pernah kencing sambil berdiri, karena ‘Āisyah bisa saja mengatakan yang demikian itu, karena beliau memang tidak pernah melihatnya. Hal ini mengingat ‘Āisyah tidak selamanya berada di samping Nabi saw, yakni seperti ketika Nabi saw di rumah isteri beliau yang lain, ketika Nabi saw berperang dan ketika di tempat-tempat lain dimana ‘Āisyah tidak ada. Dan ini terbukti ada riwayat yang sahih yang mengatakan Nabi saw pernah kencing sambil berdiri (hadis Ḥuzaifah di atas). Hadits ‘Āisyah di atas hanya merupakan khabar bahwa Nabi saw tidak pernah kencing sambil berdiri, jadi bukan melarangnya atau bahkan mengharamkannya. Hadis-hadis lain yang mengandung larangan kencing sambil berdiri, seandainya hadis tersebut sahih haruslah dipahami sebagai larangan makruh,¹⁴⁷ karena

¹⁴⁷ Pendapat yang menyatakan makruh kencing sambil berdiri ini merupakan mazhab Syafi’i sebagaimana telah ditegaskan oleh Imam al-Nawāwī dalam *Majmū’ Syarah al-Muhazzab* sebagai berikut: *فَقَالَ أَصْحَابُنَا يُكْرَهُ النَّبُولُ قَائِمًا بِلَا غَدَرٍ كَرَاهَةً تَنْزِيهًا وَلَا يُكْرَهُ لِلْغَدَرِ وَهَذَا مَذْهَبُنَا* artinya: Sahabat kita (pengikut Syafi’i) mengatakan makruh kencing sambil berdiri dengan tanpa uzur sebagai makruh tanzih dan tidak makruh kalau uzur. Ini adalah mazhab kita. Lihat al-Nawāwī, *Majmu’ Syarah Muhazzab*..., Juz. II, hlm. 100. Ada memang hadis dari Jābir bin ‘Abdillāh yang artinya: “Rasulullah saw melarang seseorang kencing sambil berdiri” (*HR. Ibn Mājah*), namun hadis ini oleh al-Baihaqī

Nabi saw sendiri pernah kencing sambil berdiri sebagaimana hadis sahih di atas.¹⁴⁸

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa ada hal yang dilakukan oleh Rasulullah saw tidak diketahui oleh sahabat secara keseluruhan, dan dalam kasus ini yang tidak tahu justeru isteri beliau ‘Āisyah. Atas dasar kondisi yang berbeda ini, secara umum, dalam kondisi wajar, kencing berdiri kurang sopan, namun dalam keadaan uzur maka hal tersebut dapat dibenarkan (rukhsah).

Kesimpulan yang dapat diambil dari segi *mukhtalif* hadis adalah memang hadis di atas ada *ikhtilāf*, namun *ikhtilāf* tersebut dapat diselesaikan dengan metode *al-jam’u wa al-taufīq* (dalam konsep Syafi’iyah) walaupun ada sebagian ulama lain yang berpandangan hadis tersebut dalam bentuk *nasakh*, karenanya ada hadis yang membedakan antara Imam Syafi’i dengan yang lain dalam hal penetapan hukum berdasarkan hadis *mukhtalif*.

Di samping membahas hadis-hadis *mukhtalif* seperti dikemukakan di atas, Imam Syafi’i juga memasukkan hadis-

dianggap sebagai hadis daif. Lihat al-Nawāwī, *Majmu’ Syarah Muhazzab...*, Juz II, hlm. 84.

¹⁴⁸ Imām Nawāwī, *Syarah Muslim...*, Juz. III, hlm. 213.

hadis menyangkut masalah *tanawwu' al-'ibādah*¹⁴⁹ ke dalam kategori hadis-hadis *mukhtalif*.¹⁵⁰

Hadis-hadis *tanawwu' al-'ibādah* adalah hadis-hadis yang menerangkan praktek ibadah tertentu yang diajarkan dan dilakukan oleh Rasulullah saw, akan tetapi antara satu dengan yang lainnya terdapat perbedaan sehingga menggambarkan adanya keberagaman ajaran dalam pelaksanaan ibadah tersebut. Perbedaan atau keberagaman tersebut adakalanya dalam bentuk tata cara pelaksanaan (perbuatan) dan adakalanya dalam bentuk ucapan (bacaan-bacaan yang dibaca).¹⁵¹

Dalam menghadapi hadis-hadis *tanawwu' al-'ibādah*, pertama kali yang harus diperhatikan adalah hadis-hadis tersebut termasuk dalam kategori hadis-hadis *maqbūl*, kemudian hendaklah dipelajari apakah perbedaan ajaran yang dikandung oleh masing-masing hadis membawa kepada pertentangan atau tidak. Apabila semuanya termasuk dalam kategori hadis-hadis *maqbūl* dan perbedaan yang terdapat antara satu dan lainnya tidak membawa kepada pertentangan

¹⁴⁹*Tanawwu' al-'ibādah* adalah bentuk amalan ibadah yang bervariasi dari segi pemahaman hadis, bagaimana memahami hadis-hadis berkategori *maqbūl* yang menerangkan variasi bentuk dan bacaan suatu ibadah yang diajarkan Nabi saw. Dalam pembahasan ilmu hadis, para ulama membahasnya dalam ilmu *mukhtalif* hadis. Ibn Qutaybah menamakannya *ikhtilāf al-mubāh*, sedangkan Imam Syafi'i memasukkan pembahasan *tanawwu' al-'ibādah* ke dalam metode *al-Jam'u wa al-Taufiq*. Lihat Agusni Yahya, *Otentisitas dan Pemahaman Hadis-Hadis Mukhtalif*..., hlm. 151.

¹⁵⁰Muhammad 'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth; Ulūmuḥu wa Muṣṭalāṭuḥu*, (Beirut: Dār al-Fikri, 1989), hlm. 284-286.

¹⁵¹Baca Edi Safri, *Imam Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, Disertasi, (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2010), hlm. 131-132. Baca juga Ibn Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwā*..., hlm. 335.

yang tidak dapat dikompromikan, maka hadis-hadis tersebut haruslah diterima dan diakui kehujahannya untuk diikuti dan diamalkan.

Sebagai contoh dari tata cara pelaksanaan (perbuatan) adalah tentang hal berwuduk:

Hadis dari Ibn ‘Abbās:

عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وضأ وجهه و يديه
و مسح برأسه مرة مرة (رواه الشافعى)¹⁵²

Artinya: Dari Ibn ‘Abbās sesungguhnya Rasulullah saw membasuh wajah dan tangannya serta menyapu kepalanya satu satu kali. (HR. Syafi’i)

Kemudian di hadis yang lain disebutkan juga:

عن عمرو بن يحيى المازنى عن أبيه انه سمع رجلا يسأل عبد الله بن
زيد: هل تستطيع أن تريني كيف كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يتوضأ؟ فدعا بماء ثم ذكر أنه غسل وجهه ثلاثا و يديه مرتين
مرتين و مسح رأسه و غسل رجليه (رواه الشافعى)¹⁵³

Artinya: Dari Amru bin Yaḥyā al-Māzinī dari bapaknya sesungguhnya dia mendengar seseorang bertanya kepada ‘Abdullāh bin Zaid adakah engkau bisa memperlihatkan kepadaku bagaimana Rasulullah saw berwuduk?, lalu orang tersebut mengambil air lalu menyebutkan bahwa Rasulullah saw membasuh wajahnya tiga-tiga kali, tangannya dua-dua kali

¹⁵² Muḥammad Idrīs Al-Syāfi’ī, *al-Umm*, Cet II, Juz. X, (Madīnah: Dār al-Wafā, 2004), hlm. 42, (selanjutnya disebut dengan al-Syāfi’ī)

¹⁵³ Al-Syāfi’ī, *al-Umm*, ..., hlm. 42

, menyapu kepalanya satu-satu kali dan membasuh kedua kakinya satu-satu kali. (HR. al-Syāfi'ī)

Ada lagi hadis yang ketiga:

عن حمran مولى عثمان بن عفان ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ثلاثا ثلاثا (رواه الشافعى) ¹⁵⁴

Artinya: Dari Ḥumrān Maulā 'Uthmān bin 'Affān sesungguhnya Nabi saw melakukan wuduk tiga tiga kali. (HR. al-Syāfi'ī)

Melihat pada perbedaan praktek tersebut dengan sendirinya memunculkan kebingungan dan tanda tanya manakah di antaranya yang harus dipegang dan diamalkan sebab hadis-hadis tersebut sama-sama memenuhi persyaratan dan bisa diterima sebagai hujjah. Untuk menyikapi perbedaan ketiga hadis ini, Imam Syafi'i berkata:

ولا يقال من هذه الأحاديث مختلف مطلقا، ولكن الفعل فيها يختلف من وجه أنه مباح لا اختلاف الحلال والحرام، والامر والنهى، ولكن يقال: قل ما يجزي من الوضوء مرة، واكل ما يكون من الوضوء ثلاث ¹⁵⁵

Artinya: Dan tidaklah dikatakan terhadap hadis-hadis di atas adalah ikhtilaf secara mutlak karena bukan menyentuh pada perbedaan antara halal dan haram, atau amar dan nahi,

¹⁵⁴ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*..., hlm. 42

¹⁵⁵ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*..., hlm. 42. Lihat juga Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 20

akan tetapi perbedaan tersebut hanya pada tataran ikhtilaf mubah, karenanya bisa dikatakan pada pekerjaan wuduk tersebut, jumlah terkecil pada bilangan berwuduk satu-satu kali dan yang sempurna adalah dilakukan dengan tiga-tiga kali.

Melihat kepada pendapat Imam Syafi'i di atas maka ia ingin menekankan kepada kita bahwa hadis-hadis tersebut walaupun antara satu dengan yang lainnya saling mengandung perbedaan namun tidak berarti satu hadis diterima dan lainnya ditolak, melainkan ketiga-tiga hadis tersebut haruslah dipahami sebagai bentuk kelonggaran hukum dari pelaksanaan ibadah yang boleh diikuti dan diamalkan. Berwuduk sekurang-kurangnya satu-satu kali dan itu sudah memadai, dan sebanyak-banyaknya tiga-tiga kali dan itu sungguh sempurna. Karenanya bagi siapa yang ingin melakukan wuduk dengan satu-satu kali dipersilakan, dan yang ingin melakukan wuduk dengan dua-dua kali juga tidak mengapa, dan yang ingin melakukannya dengan tiga-tiga kali itu pun sudah sempurna.

Sementara contoh dari perbedaan bacaan adalah perbedaan bacaan tasyahhud:

Ibn 'Abbās meriwayatkan bacaan tasyahhud berbunyi:

التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله، سلام عليك ايها النبي و
رحمة الله وبركاته، سلام علينا و على عباد الله الصالحين، اشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله (رواه الشافعي)¹⁵⁶

Artinya: Salam penuh berkah serta salawat yang indah dipersembahkan untuk Allah, salam sejahtera atasmu wahai Nabi Allah bersama dengan rahmat dan berkah-Nya. Salam sejahtera juga atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang

¹⁵⁶ Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ..., hlm. 70

saleh-saleh. Aku bersaksi tidak ada tuhan selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad itu adalah utusan Allah. (HR. al-Syāfi'ī)

'Umar bin Khaṭṭāb meriwayatkan dengan redaksi yang berbeda:

التحيات لله، الزايات لله، الطيبات الصلوات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين،
اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا عبده و رسوله (رواه الشافعي)¹⁵⁷

Artinya: Salam bagi Allah, kesucian milik Allah, kebaikan dan salawat untuk Allah. Salam sejahtera atasmu wahai Nabi Allah bersama dengan rahmat dan berkah-Nya. Salam sejahtera juga atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang saleh-saleh. Aku bersaksi tidak ada tuhan selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad itu adalah hambaNya dan utusan Allah. (HR. al-Syāfi'ī)

Sementara riwayat Abdullāh ibn Mas'ūd berbeda lagi, yaitu:

¹⁵⁷ Al-Syāfi'ī, *Al-Risālah*..., hlm. 122

التحيات لله، والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة
الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، اشهد ان لا اله
الا الله و اشهد ان محمدا عبده و رسوله (رواه البخارى)¹⁵⁸

Artinya: Salam bagi Allah, selawat dan kebaikan (milik Allah). Salam sejahtera atasmu wahai Nabi Allah bersama dengan rahmat dan berkah-Nya. Salam sejahtera juga atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang saleh-saleh. Aku bersaksi tidak ada tuhan selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad itu adalah hambaNya dan utusan Allah. (HR. Bukhārī)

Ketiga hadis di atas ditemukan banyak riwayat, di mana antara satu riwayat dengan riwayat yang lain berbeda dalam redaksinya. Bacaan tasyahhud Ibn ‘Abbās berbeda dengan bacaan tasyahhud ‘Umar bin Khaṭṭāb. Begitu juga bacaan tasyahhud Abdullāh ibn Mas’ūd berbeda pula dengan bacaan tasyahhud Ibn ‘Abbās dan ‘Umar bin Khaṭṭāb. Intinya adalah antara satu redaksi dengan redaksi yang lain ada perbedaan.¹⁵⁹

Mensikapi perbedaan bacaan tersebut, Imam Syafi’i sendiri mengatakan hadis-hadis ini tidak ada yang dapat diperselisihkan, hadis ini tidak menyangkut dengan halal

¹⁵⁸ Muḥammad Naṣiruddin Al-Albānī, *al-Silsilah al-Ṣaḥīḥah*, juz. 2, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt), hlm. 452 (selanjutnya disebut dengan Al-Albānī).

¹⁵⁹ Bagi Imam Syafi’i, karena adanya perbedaan redaksi dalam bacaan tasyahhud maka ini adalah menjadi sebuah keringanan. Namun Imam Syafi’i mengatakan “saya menarik dengan bacaan tasyahhud riwayat Ibn Abbas karena dia telah menyempurnakannya dengan menambahkan kata-kata “*al-Mubārakātu*” (المباركات). Lihat Al-Syāfi’i, *Ikhtilāf al-Ḥadīṡ*..., hlm. 71-72

haram, sunat atau makruh. Tidak ada perbedaan makna di sana karena sesungguhnya intinya adalah mengagungkan dan membesarkan nama Allah, bersyahadat dan berselawat kepada Rasulullah saw. Rasulullah membaca tasyahhud ini sesuai dengan hafalannya, dan jika sebagian mereka menambahkan lafaznya dengan lafaz yang lain, maka sesungguhnya Rasulullah telah menyebut dengan lafaz tersebut.¹⁶⁰ Oleh karenanya hal yang menyangkut dengan hadis *tanawwu' al-'ibādah* ini adalah bagaimana seharusnya bisa memahami perbedaan-perbedaan yang tampak di antara hadis-hadis tersebut dengan baik agar ajaran yang dikandung di dalamnya dapat diamalkan tanpa ada keragu-raguan.

Melihat contoh-contoh hadis di atas (baik perbedaan dari segi amalan atau dari segi bacaan), menurut Imam Syafi'i konsep *tanawwu' al-'ibādah* adalah sebuah konsep dimana perbedaan antara dua buah hadis bukanlah perbedaan yang saling menegaskan yang satu dan menafikan yang lain, tetapi masing-masing hadis ketika diamalkan mempunyai nilai tersendiri dan diperbolehkan memilih salah satunya.

Oleh karenanya penetapan hukum berdasarkan konsep *tanawwu' al-'ibādah* adalah lebih longgar, artinya diberi peluang kepada variatifnya dalam hal melakukan ibadah, kebolehan dalam mengamalkan dua hal perkara, tanpa harus meninggalkan satu perkara, kedua-duanya dibolehkan untuk dikerjakan dan diamalkan sesuai menurut situasi dan kondisinya masing-masing. Imam Syafi'i lebih cenderung untuk memahaminya secara memadukan antara keduanya selama hal itu memungkinkan dan tidak mengada-ada, dari pada harus diselesaikan secara *nasakh* atau *tarjih*. Pendekatan

¹⁶⁰ Al-Syāfi'i, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ..., hlm. 71

ini jauh lebih baik sehingga riwayat-riwayat sahih yang datang dari Nabi tidak terbuang percuma, bayangkan kalau semua riwayat di atas dipakai secara *nasakh* atau secara *tarjīh* maka akan banyak riwayat yang sahih yang datang dari Nabi akan terbuang secara sia-sia padahal kesempatan untuk melakukan ibadah dengan beberapa cara lain terbuka lebar.

Imam Syafi'i memberikan sebuah batasan bahwa hadis-hadis yang di golongankan sebagai *tanawwu' al-'ibādah* ini adalah hadis-hadis *mukhtalif* yang tidak mengandung hukum-hukum yang berbeda atau berlawanan sehingga salah satunya harus ditinggalkan. Imam Syafi'i berkata: "Dua hadis tidak disebut ikhtilaf selama keduanya masih ditemukan jalan untuk sama-sama mengamalkan keduanya. Disebut ikhtilaf jika tidak dapat mengamalkan yang satu tanpa meninggalkan yang lain, seperti hadis dalam kasus yang sama, yang satu menghalalkan dan yang lain mengharamkan".¹⁶¹

Imam Syafi'i mengatakan, "Allah telah menempatkan Rasul-Nya pada posisi pengemban amanah untuk menyampaikan semua yang diwajibkan yang terkandung dalam kitab-Nya. Kemudian menyerahkan kepada kebijaksanaan lisan Nabi-Nya. Walaupun apa yang diwajibkan melalui lisan Rasul-Nya tidak terdapat dalam kitab-Nya, namun Dia menjelaskan bahwa Rasul-Nya akan menunjukkan kepada umat jalan yang lurus. Yakni jalan Allah. Kemudian Dia mewajibkan kepada seluruh manusia untuk mentaatinya, memerintahkan mereka untuk mengambil apa yang dibawanya, dan menghentikan segala perbuatan yang dilarangnya. Kewajiban yang ditetapkannya berlaku atas

¹⁶¹ Daniel Djuned, *Paradigma Baru...*, hlm. 114

semua orang yang melihatnya, dan generasi setelahnya hingga hari kiamat adalah satu (sama). Dan bagi orang yang tidak melihatnya berkeharusan mendapatkan khabar darinya.¹⁶²

Kepatuhan kepada Rasul setara dengan kepatuhan kepada Tuhan. Ketika Tuhan tidak memberikan ketentuan dalam kitab suci-Nya, manusia berkewajiban mencari petunjuk dari Rasul. Kewajiban ini merupakan keniscayaan teologis karena Tuhan memerintahkan kita untuk mematuhi perintah utusan-Nya. Perintah utusan yang pada dasarnya ucapan manusia biasa, meningkat pada level yang lebih tinggi dan setara dengan firman Tuhan. Mencari petunjuk utusan merupakan keharusan, setara dengan keharusan mencari petunjuk Tuhan. Pencarian petunjuk dari utusan tidak lain dengan cara merujuk kepada ucapan, tindakan, dan ketetapan Nabi, baik secara langsung atau melalui informan perantara. Informan dapat terdiri dari satu orang (*Aḥad*) atau lebih (*mutawatir*).

Imam Syafi'i mengatakan, "Dikatakan bahwa ada dua macam berita dari Rasulullah saw; berita sekelompok orang dari sekelompok orang dari Nabi yang berisikan kewajiban bagi hamba Allah agar mereka menjalankannya dengan ucapan berikut tindakan. Dengan menggunakan badan dan harta mereka. Berita semacam ini tidak mungkin tidak diketahui. Orang berilmu dan tidak berilmu dalam hal ini sama saja. Karena semua dibebani kewajiban oleh Allah, seperti salat, puasa ramadan, haramnya ucapan kotor, hak Allah dalam harta mereka. Dan berita khusus dalam persoalan tertentu yang mana Allah tidak membebaskan kepada banyak orang. Ia

¹⁶²Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth...*, hlm. 35

datang tidak seperti jenis berita sebelumnya. Orang yang memiliki cukup kecakapan saja yang diberi beban mengetahuinya, hanya untuk orang-orang tertentu tidak semuanya, seperti keharusan sujud sahwi sebagai ganti bagian ritual yang salah, bagian mana yang harus diganti dengan sujud sahwi... dan lainnya yang tidak dijelaskan oleh al-Kitab. Berita jenis inilah yang menurut kami harus diterima oleh para ulama jika yang membawanya jujur dan tidak diperkenankan bagi mereka menolaknya, seperti ketidakbolehan menolak saksi-saksi yang sah diterima persaksiannya.”¹⁶³

Pada bagian awal *Ikhtilāf*, Imam Syafi’i menitikberatkan kepada keabsahan berita perorangan (*khbar aḥād*)¹⁶⁴ sebagai dasar ajaran. Beragam argumentasi

¹⁶³ Al-Syāfi’ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth ...*, hlm. 36

¹⁶⁴ *Al-Āḥād* jama’ dari *aḥād*, menurut bahasa berarti *al-waḥīd* atau satu. Dengan demikian *khbar waḥīd* berarti suatu berita yang disampaikan oleh satu orang. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Mustalah al-Ḥadīth*, Cet. VII (Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif, 1985), hlm. 21. *Khbar Aḥād* adalah khbar yang jumlah perawinya tidak mencapai batasan jumlah perawi hadis mutawatir, baik perawi itu satu, dua, tiga, empat, lima dan seterusnya yang tidak memberikan pengertian bahwa jumlah perawi tersebut tidak sampai kepada jumlah perawi hadis aḥād. Lihat Hasbi ash-Shiddiqi, *Pengantar Ilmu Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 32. Ada juga yang mendefinisikan sebagai hadis yang tidak memenuhi syarat-syarat hadis mutawatir. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, ..., hlm. 21. Menurut al-Syafi’i, hadis aḥād yang dapat dijadikan hujjah adalah apabila siperawinya: 1) dapat dipercaya pengamalan agamanya, 2) dikenal sebagai orang yang jujur dalam menyampaikan berita; 3) memahami dengan baik hadis yang diriwayatkannya; 4) mengetahui perubahan makna hadis bila terjadi perubahan lafalnya; 5) mampu menyampaikan riwayat hadis secara lafal artinya tidak meriwayatkan hadis secara makna; 6) terpelihara hafalannya, bila dia meriwayatkan secara hafalan, dan terpelihara catatannya bila ia meriwayatkan melalui kitabnya; 7) apabila hadis yang diriwayatkannya juga diriwayatkan oleh orang lain, maka bunyi hadis itu tidak berbeda dan 8) terlepas dari perbuatan

disuguhkan untuk meneguhkan nilai argumentatif, otoritas, dan keabsahan penggunaan *khavar aḥād* itu. Paling tidak terdapat dua model argumen yang dipakai Imam Syafi'i; al-Qur'an dan tradisi pada masa Nabi, serta yang tengah berlangsung dalam tradisi intelektual zamannya.

Pada sebagian kasus, al-Qur'an menerima informasi dari satu-dua orang namun tidak demikian pada kasus yang lain. Al-Qur'an memberikan batasan tentang jumlah informan yang diterima, semua yang ditampilkan al-Qur'an berada dalam konteks kesaksian (*syahādah*). Dua orang saksi laki-laki (untuk kasus hutang dan wasiat), satu orang saksi laki-laki ditambah dua orang saksi perempuan (untuk kasus hutang bila tidak ada saksi laki-laki), empat orang saksi laki-laki (untuk kasus zina) dan lainnya merupakan formasi saksi yang dikenalkan al-Qur'an. Seluruh kesaksian di atas diterima sekalipun bersumber dari satu-dua orang (*aḥād*), kecuali dalam kesaksian zina yang mengharuskan minimal empat orang saksi laki-laki, di mana bilangan tersebut menjadi wilayah perdebatan apakah masih bersifat perorangan atau sudah masuk dalam kategori *mutawatir*.¹⁶⁵

penyembunyian cacat (tadlis). M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahehan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 106

¹⁶⁵ Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth ...*, hlm. 36. Lihat perdebatan batas minimal mutawatir dalam Tajuddin bin Abdul Wahhāb al-Subki, *Jam'u al-Jawāmi'*, cet. 2, juz 2 (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), hlm. 182. Mutawātir menurut bahasa berarti mutatābi' yaitu yang datang berikutnya atau beiring-iringan antara satu dengan yang lain yang tidak ada jaraknya. Aḥmad bin Muḥammad al-Fayyumi, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr li al-Rāfi'i*, (Beirūt al-Kutub al-'ilmiyyah, 1978), hlm. 321. Sedangkan menurut istilah hadis mutawatir adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar orang yang menurut adat mustahil mereka bersepakat terlebih dahulu untuk berdusta, sejak awal sanad hingga akhir sanad pada setiap tingkat (ṭabaqat). al-'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth ...*, hlm 3.

Jika al-Qur'an menerima informasi perorangan dalam persoalan kesaksian, apakah penerimaan juga terjadi dalam periwayatan?. Kesaksian dan periwayatan tentu saja memiliki perbedaan di samping kesamaan. Kesaksian lebih kental dimensi hukumnya sedangkan riwayat tidak demikian, namun keduanya memiliki titik kesamaan dalam penyampaian informasi kepada orang lain. Al-Qur'an tidak memberikan penjelasan tentang periwayatan sehingga diperlukan usaha lebih lanjut untuk mengetahui legalitas informasi perorangan. Melihat sisi kesamaan antara keduanya, periwayatan dapat dianalogikan pada kesaksian. Terlebih praktik penerimaan informasi perorangan sudah terjadi sejak masa Nabi. Nabi sering menyampaikan suatu ajaran kepada satu orang, agar disampaikan kepada yang lain. Nabi banyak mengutus orang perorang kepada kabilah-kabilah Arab. "Kami melihat petunjuk Nabi menyarankan agar kami menerima informasi perorangan, oleh karena itu menjadi keharusan menerima informasi semacam itu. Jika sang informan merupakan orang yang jujur, sama seperti keharusan menerima informasi dari beberapa orang dalam kasus kesaksian."¹⁶⁶

Imam Syafi'i menggunakan dua argumen sekaligus; tradisi Nabi dan analogi. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa Imam Syafi'i mengembangkan informasi perorangan

Sedangkan Nūr al-Dīn mengatakan: hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar orang yang terhindar dari kesepakatan mereka untuk berdusta (sejak awal sanad sampai akhir sanad dengan didasarkan dengan panca indra. Nūr al-Dīn, *Manhaj al-Naqdi fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 70

¹⁶⁶ Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ..., hlm. 36

sebagai basis ajaran yang wajib diikuti, setara dengan ajaran yang diriwayatkan secara mutawatir.¹⁶⁷

Untuk itu Imam Syafi'i mengatakan: "Dalam konteks ini terdapat petunjuk atas apa yang saya katakan terkait informasi yang bersumber dari Rasulullah dapat berdiri sendiri (*yastaghni bi nafsih*). Ia tidak membutuhkan argumentasi lain, dan tidak pula perlu ditambahkan oleh yang lain jika memang keduanya (al-Qur'an dan Hadis) sepakat. Juga tidak akan merendahkan hadis ahad jika argumentasi yang lain berbeda dengannya. Seluruh umat membutuhkannya. Informasi dari Rasulullah wajib diikuti, dan tidak harus mengikuti yang lain, semisal praktik yang telah berlangsung di masyarakat (ulama). Keputusan sebagian sahabat Nabi bila bertentangan dengannya, maka umat hendaknya beralih kepada informasi Nabi tersebut, dan meninggalkan keputusan yang bertentangan dengannya."¹⁶⁸

Kalimat ini menegaskan bahwa penerimaan berita perorangan merupakan tradisi yang berkembang sejak masa Nabi hingga masa ulama yang hidup sezaman dengan Imam Syafi'i yang tentunya harus diterima bulat-bulat.

Penerimaan *khavar aḥād* di tangan Imam Syafi'i bukan berarti bebas dari masalah. Persoalan baru yang muncul adalah kontradiksi dalam *khavar aḥād*. Kontradiksi di sini mempunyai bentuk yang beragam, bisa terjadi antar khavar

¹⁶⁷ Tajuddīn bin 'Abdul Wahhāb al-Subki, *Jam'u al-Jawāmi'* ..., hlm. 202-203

¹⁶⁸ Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ..., hlm. 38

ahad atau antara khabar ahad dan khabar yang berstatus lebih kuat (*mutawatir*) seperti al-Qur'an.¹⁶⁹

Seperti al-Qur'an, terkadang Nabi menggunakan redaksi general dengan pengertian general, namun tidak sedikit yang memakai ungkapan general dengan maksud yang spesifik. Hadis tidak boleh dialihkan dari pengertian literal dan generalnya sebelum didapatkan informasi yang bersumber dari Nabi yang mengarahkan ke sana. Jika terdapat pertentangan maka sikap yang diambil adalah tidak membuang salah satu hadis, dan selama memungkinkan hendaknya diupayakan pengamalan keduanya (*al-Jam'u bi i'mālihima*). Imam Syafi'i menegaskan, "Selama dua hadis (yang bertentangan) masih memungkinkan difungsikan, maka hendaknya hal itu dilakukan. Tanpa menelantarkan salah satunya sebagaimana dalam kajian terhadap ayat al-Qur'an sebelumnya."¹⁷⁰

Prinsip semacam inilah yang pada akhirnya disebut dengan teori *Jam'u* (diambil dari kata *jama'a* yang berarti mengumpulkan). Yakni mengumpulkan dua dalil dengan cara mengamalkan keduanya tanpa membuang salah satunya. Selain digunakan untuk menyelesaikan kontradiksi yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an, prinsip ini juga dipakai dalam mendekati kontradiksi dalam hadis. Seperti dalam kasus

¹⁶⁹ Jika kita mengacu pada definisi Mahmud al-Thahhan, demikian pula definisi-definisi yang dibawakan ulama sebelumnya, kajian tentang pertentangan antara hadis dan al-Qur'an tidak masuk dalam *Mukhtalif al-Ḥadīth*. Karena *Mukhtalif al-Ḥadīth* meniscayakan pertentangan terjadi antara dua hadis. Bukan antara hadis dan al-Qur'an. Ini berangkat dari pemisahan hadis dari al-Qur'an, sekalipun keduanya diyakini sebagai wahyu Tuhan yang berbeda status.

¹⁷⁰ Al-Syāfi'ī, , *Al-Umm...*, hlm. 664

perang terhadap kaum musyrik, apakah seluruhnya diberikan pilihan antara masuk Islam atau bunuh, atau ada pilihan lain, seperti masuk Islam atau membayar jizyah. Ketika sebagian ayat memberikan pilihan antara masuk Islam atau bunuh, ayat lain menawarkan antara masuk Islam atau membayar jizyah. Jizyah, kedua bentuk pilihan tidak harus saling menggugurkan karena konteks penerapannya berbeda, di mana masuk Islam atau bunuh ditujukan kepada musyrikin penyembah berhala, sedangkan masuk Islam atau membayar jizyah diperuntukkan musyrikin ahli kitab. Sikap semacam ini meniscayakan pemberlakuan dua ayat yang saling bertentangan tersebut.

Pendekatan kedua yang dipakai Imam Syafi'i adalah *nasakh* (pengubahan, penggantian). Imam Syafi'i mengartikan *nasakh* dengan penurunan perintah yang bertentangan dengan perintah yang telah diturunkan sebelumnya. Hal ini dapat dipahami dari penjelasan Imam Syafi'i tentang dalil yang *menasakh* (*nasikh*), "Perintah yang diturunkan dan bertentangan dengan perintah lain yang turun sebelumnya."¹⁷¹

Imam Syafi'i mensyaratkan keseimbangan (kekuatan) antara dalil yang *menasakh* dan yang *dinasakh*. Syarat ini meniscayakan ketidakbolehan penasakhan al-Qur'an menggunakan hadis. Hadis memiliki beragam tingkat kekuatan, sebagian berstatus *mutawatir* yang setara dengan al-Qur'an, namun sangat sedikit, dan sebagian lagi berstatus *ahad*, yang terakhir inilah yang banyak, sekalipun berstatus *mutawatir*. Hadis menurut Imam Syafi'i hanya menempati posisi kedua di bawah al-Qur'an. Ia hanya berhak menjelaskan,

¹⁷¹ Al-Syafi'i, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ..., hlm. 60

tidak boleh menghapus atau mengganti hukum yang telah ditetapkan al-Qur'an.

Berangkat dari syarat ini pula, suatu hadis dapat menasakh hadis yang lain, yakni jika tidak dimungkinkan rekonsiliasi melalui pendekatan *jam'u. Nasakh* dapat dilakukan jika terdapat teks (dalil) mendukung. Dalil dapat berupa informasi dari Nabi, sahabat yang menyaksikan kejadian, rawi, atau informasi apapun yang dapat menunjukkan terjadinya *nasakh*.¹⁷²

Terakhir, Imam Syafi'i menawarkan teori *tarjīh al-Riwāyah*. Jika salah satu hadis diriwayatkan melalui jalur yang kuat, sedang yang lain tidak, maka hadis yang kuat itulah yang diamalkan. Pendekatan terakhir meniscayakan penilaian hadis dari sisi sanadnya. Di sini kritik sanad bekerja untuk menentukan apakah sebuah hadis *thābit* (valid) atau tidak. Hadis yang diriwayatkan melalui sanad yang *majhūl* dianggap tidak *thābit*.

B. Penetapan Hukum Berdasarkan Hadis Mukhtalif menurut Imam Syafi'i

Setelah penulis menjelaskan sikap Imam Syafi'i dalam menghadapi hadis-hadis mukhtalif, yaitu ia mempunyai sikap yang sangat hati-hati dalam mensikapinya, sehingga dalam pandangannya tidak ada hadis-hadis Rasulullah yang dipertentangkan dengan yang lainnya selama masih ditemukan jalan untuk dikompromikan, sehingga hadis-hadis yang *ikhtilāf* tersebut bisa diamalkan kedua-duanya.

Berdasarkan pemahaman di atas, penulis mencoba mengupas 3 persoalan saja sebagai representasi dari sejumlah

¹⁷² Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ..., hlm. 60

persoalan *Ikhtilāf al-Ḥadīth* dalam fikih yaitu mengenai hukum mandi jumat, hukum melewati orang salat dan hukum buang hajat menghadap dan membelakangi kiblat.

1. Penetapan Hukum tentang Mandi Jumat

Rasulullah saw bersabda:

حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن صفوان بن سليم
عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن الرسول
صلى الله عليه وسلم قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم¹⁷³
(رواه البخاري)¹⁷⁴

Artinya:dari Abī Sa'īd al-Khudrī ra bahwa Rasulullah saw bersabda: mandi pada hari jumat hukumnya wajib bagi setiap yang sudah berusia baligh. (HR. al-Bukhārī).

Di hadis lain Rasulullah saw bersabda:

¹⁷³ Yang dimaksud dengan kata *muḥtalim* dalam hadis ini adalah *bāligh* yaitu usia yang telah dibebankan hukum taklif kepadanya. Lihat Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Syaraf bin Maryu al-Nawāwī, *al Majmū' Syarah al-Muhazzab*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 4, (Beirūt: Dār al-Fikr, tt), hlm. 533. (selanjutnya disebut Imam al-Nawāwī)

¹⁷⁴ Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, hadis: 839, (Beirūt: Dār Ibn Kathīr, 1987), hlm. 300. (selanjutnya disebut Imam Bukhārī)

عن همام عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فهو أفضل (رواه البيهقي)¹⁷⁵

Artinya: ...dari Samurah ra berkata, Rasulullah saw bersabda: barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama. (HR. al-Baihaqī).

Memperhatikan hadis di atas terlihat bahwa antara kedua hadis ini saling bertentangan, hadis pertama menjelaskan bahwa wajib mandi jumat bagi yang sudah baligh, sementara di hadis kedua menyebutkan mandi jumat adalah lebih utama. Pertentangan antara dua buah hadis ini menyebabkan kepada berbedanya pengambilan hukum di kalangan ulama, di mana diantara mereka (ulama) ada yang mengatakan setiap orang yang sudah baligh wajib mandi bagi yang melakukan jumat dan ada yang menyebutkan mandi jumat bukan perkara wajib.

Tidak ada perselisihan tentang disyariatkannya mandi jumat, juga tidak ada perselisihan bahwa mandi itu bukan sebagai syarat sahnya salat jumat, yang diperselisihkan oleh para ulama adalah, apakah mandi jumat ini *wajib* artinya seseorang akan berdosa karena meninggalkannya padahal dia mampu melakukannya tanpa

¹⁷⁵ Ahmad bin Husain bin 'Alī bin Mūsā Abū Bakar al-Baihaqī, *Sunan al-Baihaqī Kubrā*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, hadis: 1311, (Mekkah: Dār al-Baz, 1994), hlm. 295. (selanjutnya disebut Imam Baihaqī)

ada uzur, atau mandi jumat ini hukumnya *mustaḥab*¹⁷⁶ artinya tidak akan berdosa dengan meninggalkannya.¹⁷⁷

Para fuqaha sepakat bahwa mandi jum'at dituntut secara syara' mengingat kepada hadis Rasul:

عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل (رواه البخاري)¹⁷⁸

Artinya: Dari Nāfi' dari Ibn 'Umar ra, Rasulullah saw bersabda: "Apabila salah seorang di antara kalian mendatangi salat jumat, maka hendaklah ia mandi. (HR. al-Bukhārī)

Namun mereka berbeda pendapat mengenai hukumnya. Jumhur ulama berpendapat bahwa hukum mandi jumat adalah sunat. Al-Ḥaskafī berkata: sunat mandi waktu salat jumat, al-Zarqanī berucap: sunat muakkadah bagi yang

¹⁷⁶ Lafaz *mustaḥab* adalah satu lafaz dari beberapa lafaz yang merupakan bagian dari *mandub*. Lafaz yang lain tersebut adalah seperti *sunnah*, *naḥal*, *taṭawwu'* dan *mustaḥsan*. Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, cet 3, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2008), hlm. 334

¹⁷⁷ Ibn Rajab menjelaskan bahwa ulama berbeda pendapat tentang mandi jumat, ada yang mengatakan *wājib* dan ada yang mengatakan *mustaḥab*, tetapi mereka sepakat bahwa mandi itu bukanlah syarat sahnya salat jumat. Lihat Zainuddin Abī al-Faraj 'Abdurrahmān bin Syihabuddin al-Baghdādī Ibn Rajab, *Fatḥ al-Bārī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 5, (Saudiyyah: Dār Ibn al-Jauzī, 1422 H), hlm. 341. (selanjutnya disebut Ibn Rajab).

¹⁷⁸ Imām Bukhari, *Ṣaḥīḥ Bukhārī...*, Juz. 1, hadis: 837, hlm. 299.

ingin ke jumat waktu siang hari, al-Khatīb Syarbinī: sunat mandi bagi yang menghadirinya, ada juga yang mengatakan baik berhadir maupun tidak hadir, sunat hukumnya, Ibn Qudāmah: *yustaḥabbu* (disukai) mandi bagi yang ingin melaksanakan jumat, bukan merupakan wajib bagi perkataan kebanyakan ahli ilmi. Pendapat mereka berdasarkan kepada hadis “*barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama*. Kemudian, sebahagian mazhab Hanafi berpendapat hukum mandi jumat adalah sunat tambahan (*sunan al-zawāid*) seperti perkataan Ibn ‘Ābidin. Namun muridnya Ibn ‘Āmir Hajj berpendapat wajib. Sementara Aḥmad bin Ḥanbal juga berpendapat wajib.¹⁷⁹ Mereka beralasan kepada hadis: “*mandi pada hari jumat hukumnya wajib bagi setiap yang sudah berusia baligh*”.¹⁸⁰

Mengingat perbedaan hukum di kalangan ulama tersebut, dimana ada yang mengatakan wajib dan ada yang mengatakan sunat, maka penulis akan menjelaskan secara umum perbedaan pendapat mereka dengan alasan-alasan yang dikemukakan.

¹⁷⁹ Namun dalam *Fatḥ al-Bārī*, Aḥmad bin Ḥanbal mengatakan saya takut sekali untuk mengatakan wajib kecuali keadaan cuaca yang sangat dingin. Lihat Ibn Rajab, *Fatḥ al-Bārī*..., : Juz. 5, hlm. 343.

¹⁸⁰ Wizārah al-Auqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, *al-Mausū’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 45, (Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah , 1404 H), hlm. 304.

a. Pandangan Para Ulama

Bagi ulama yang mengatakan wajib mandi jumat mereka berdalil diantaranya kepada hadis berikut ini:

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن هذا يوم عيد جعله الله للمسلمين فمن جاء إلى الجمعة فليغتسل وإن كان طيب فليمس منه وعليكم بالسواك (رواه ابن ماجه)¹⁸¹

Artinya: Dari Ibn 'Abbās berkata: Rasulullah saw bersabda: Sesungguhnya ini adalah hari raya yang telah Allah jadikan bagi kaum muslimin. Barangsiapa menghadiri salat jumat, hendaklah mandi jika mempunyai minyak wangi, hendaklah mengoleskannya, dan hendaklah kalian bersiwak. (HR. Ibn Mājah).

Dalam sahih Muslim disebutkan, "ketika 'Umar bin Khaṭṭāb ra berkhotbah di hari jumat, tiba-tiba 'Uthmān bin 'Affān masuk. Maka 'Umar memotong khotbahnya untuk menegurnya seraya berkata, "kenapa orang-orang terlambat setelah seruan dikumandangkan?" 'Uthmān menjawab, "Ketika aku mendengar seruan azan, aku tidak dapat berbuat lebih daripada sekedar wuduk dan kemudian berangkat." Maka 'Umar berkata, "hanya berwuduk? Bukankah kalian pernah mendengar Rasulullah saw bersabda:

¹⁸¹ Muḥammad bin Yazīd Abū 'Abdullāh al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Taḥqīq: Muḥammad Fuād 'Abdul Bāqī, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, hadis:1098, (Beirūt: Dār al-Fikr, tt), hlm. 349. (selanjutnya disebut Imam Ibn Majah).

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْجُمُعَةِ فَلْيَغْتَسِلْ (رواه مسلم)¹⁸²

Artinya: Apabila salah seorang kalian berangkat salat jumat hendaklah dia mandi. (HR. Muslim)

Dalam riwayat Bukhārī, ‘Umar berkata, "tidaklah kalian pernah mendengar Nabi saw bersabda:

إِذَا رَاحَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْجُمُعَةِ فَلْيَغْتَسِلْ (رواه البخاري)¹⁸³

Artinya: Apabila salah seorang kalian berangkat salat jumat, hendaklah ia mandi. (HR. al-Bukhārī).

Di antara ulama yang mengatakan wajib mandi adalah:

Ibn Daqīq. Ia mengomentari tentang hadis “*apabila salah seorang di antara kalian mendatangi salat jumat, maka hendaklah ia mandi (HR. AL-Bukhārī)*”, hadis ini begitu jelas tentang perintah mandi waktu ke jumat, dan zahir amar itu menunjukkan kepada wajib. Bagi mereka yang mengatakan hukumnya *mustaḥab*, dengan mengambil dalil *li-al-i’tizār*, yang berbeda dengan zahir hadis, dimana mereka mentakwilkan sighat *amar* kepada *al-nadb* dan sighat *wajib* kepada *al-ta’kid* (penekanan bukan wajib), maka pentakwilan ini adalah sangat lemah. Apalagi mereka menguatkan dengan hadis “*barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu*

¹⁸² Abū Husain Muslim Ibn al Ḥajjaj al-Qusyairī Al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 3, hadis: 1993, (Beirūt: Dār al-Jail, tt), hlm. 3. (selanjutnya disebut Imām Muslim)

¹⁸³ Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī...*, Juz. 1, hadis: 842, hlm. 301

baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama. (HR. al-Baihaqī)”. Maka dalam hal ini Ibn Daqīq mengatakan “dalil tentang wajibnya itu lebih kuat dari dalil yang tidak mewajibkannya, dan Imam Mālik juga mewajibkannya”. Karenanya perintah mandi ke jumat wajib hukumnya.¹⁸⁴

Muḥammad al-‘Uthaimīn berkata: mandi pergi ke jumat hukumnya wajib, berdosa bila meninggalkannya. Namun salat jumat tetap sah walau seseorang tidak mandi, karena mandi ini tidak sama dengan mandi janabah. Bagaimana mungkin ungkapan Rasulullah yang sebaik-baik manusia yang sangat memahami syariat Allah, kemudian di putar maknanya untuk tidak wajib? Dia juga menantang hadis “*barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama*”, dalam pandangan al-‘Uthaimīn hadis tersebut tidak sepadan dengan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh imam-imam yang lain. Hadis ini dari segi sanad adalah daif, karena kebanyakan ulama-ulama hadis mengatakan tidak sah apa yang didengarkan Ḥasan dari Samrah kecuali pada pembahasan ‘*aqiqah*. Dalam kajian istilah hadis, seorang perawi yang mendengarkan dari syekhnya harus lah dia itu thiqah tidak *tadlīs*,¹⁸⁵ dan perawi (Hasan) oleh sebagian ulama

¹⁸⁴ Taqiuddin Abū al-Fattāḥ Muḥammad bin ‘Alī bin Wahhāb bin Muṭī’ al-Qusyairī Ibn Daqīq al-‘Id, *Iḥkām al-Aḥkām Syarah ‘Umdah al-Aḥkām*, al-Maktabah al-Syāmilah, Taḥqīq: Muṣṭafā Syaikh Muṣṭafā, Jūz. 1, (Madīnah: Maktabah al-Madīnah al-Raqmiyyah, 1426 H/2005 M), hlm. 222-223. (selanjutnya disebut Ibn Daqīq). Ibn Daqīq menambahkan wajibnya mandi adalah pada saat mau bepergian ke jumat.

¹⁸⁵ *Tadlīs* secara bahasa adalah menyimpan cela atau cacat. Tadlis ada dua macam pertama *tadlīs isnād*, yaitu perawi yang meriwayatkan suatu hadis dari orang yang pernah bertemu dengan dia tetetapi rawi tersebut tidak mendengar hadis darinya, hanya mewaham saja, seperti: fulan berkata,

mengatakan seorang yang tadlis. Dari segi matan, hadis ini juga rancu, tidak seperti uslub-uslub lain. Kata-kata “فبها” kemana kembalinya zamir? Makanya rancu yaitu lemah dari segi uslub balaghahnya *ومن اغتسل فالغسل أفضل*, maka nampak sekali bahwa hadis ini bukan bersumber dari Nabi saw.¹⁸⁶

‘Abdullāh bin Ṣālīḥ al-Fauzan berkata, “Pendapat yang mengatakan wajibnya mandi jumat adalah pendapat yang kuat menurut pandanganku. Siapa saja yang meremehkannya, dia telah meremehkan kewajibannya. Salat jumatnya sah jika dia dalam kondisi suci. Hal ini karena hukum asal dari perintah adalah wajib. Kita tidak memalingkan dari wajib menjadi sunnah, kecuali jika ada dalil. Perintah (mandi jumat) ini datang dalam bentuk tegas, kemudian kewajiban ini dikuatkan lagi dengan dalil-dalil yang *ṣaḥīḥ* dan *ṣarīḥ* (jelas) bahwa mandi jumat itu wajib. Dalil semacam ini termasuk dalil yang *qaṭʿi*. Dalil yang tidak mengandung kemungkinan lain semacam ini tidak boleh ditakwil karena adanya dalil lain, bahkan dalil lain itulah yang

atau dari fulan dan lain sebagainya, Kedua *tadlīs syuyūkh*, yaitu perawi menyebut nama gurunya dengan suatu nama atau kunyah atau laqab atau sifat yang tidak dikenal dalam masyarakat. Lihat Najmu al-Dīn Muḥammad Al-Durkānī, *Fatḥ al-Qarīb Syarḥ al-Taqrīb*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hlm. 60.

¹⁸⁶ Muḥammad bin Ṣālīḥ bin Muḥammad al-‘Uthaimīn, *al-Syarḥ al-Mumtī’ ‘alā Zādi al-Mustaḥḥa*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 5, (Beirut: Mauqi’ al-Syaikh al-‘Uthaimīn, tt), hlm. 38.

harus ditakwil jika secara sekilas tampak bertentangan dengan dalil yang *qaṭ'i*".¹⁸⁷

Selanjutnya Ibn al-Qaiyim pendapatnya lebih menantang lagi, dia mengatakan "perintah untuk mandi di hari jumat adalah perintah yang sangat ditekankan. Perintah wajibnya lebih kuat daripada membaca basmalah ketika salat, wajibnya wuduk karena menyentuh wanita, wajibnya wuduk karena menyentuh kemaluan, wajibnya wudhu karena tertawa terbatak-batak dalam salat, wuduk karena mimisan, berbekam dan muntah, hukum salawat pada tasyahud akhir dan hukum wajib bacaan bagi makmum.¹⁸⁸

Ibn Ḥazm dalam kitabnya *al-Muḥallā*, menyebutkan, banyak sekali hadis yang menyatakan akan wajibnya mandi Jum`at, sebagiannya adalah:

1. Hadis dari Sa'īd al-Khudrī, yang artinya "*mandi jumat adalah wajib bagi orang yang sudah mimpi basah, juga bersiwak dan memakai wangi-wangian*". 'Amru bin Sālim berkata "saya bersaksi bahwa mandi adalah wajib, namun kalau bersiwak dan memakai wewangian hanya Allah lah yang tahu apakah wajib atau tidak.

¹⁸⁷ 'Abdullāh bin Ṣālih al-Fauzan, *Aḥkām Khuḍūr al-Masājīd*, (Beirūt: Dār Ibn Kathīr, tt), hlm. 236

¹⁸⁸ Muḥammad bin Abdul Wahhāb bin Sulaimān al-Tamīmī, *Zādu al-Ma'ād Li Ibn Qayyim al-Zaujiyyah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Taḥqīq: 'Abdullāh bin Abdurrahmān al-Jibrīn, Juz. 1 (Madīnah: Maktabah al-Madīnah al-Raqmiyyah, tt), hlm. 376.

2. Hadis dari Abī Hurairah, yang artinya “menjadi kewajiban bagi setiap muslim yang baligh untuk mandi dalam seminggu sekali (hari jumat), memakai wangi-wangian jika ada. Dan adapun mandi hari jumat adalah wajib seperti wajibnya mandi junub.
3. Hadis dari Sa’id al-Khudrī, yang artinya: Ada tiga perkara yang menjadi kewajiban bagi setiap muslim di hari jumat, yaitu, mandi, bersiwak dan memakai wewangian jika ada.¹⁸⁹

Kemudian Ibn Hazm menyebutkan beberapa sahabat Rasul yang mewajibkan mandi, diantaranya adalah seperti ‘Umar bin khaṭṭāb, Abū Hurairah, Ibn ‘Abbās, Abū Sa’id al-Khudrī, Sa’id bin Abī Waqaṣ, Abdullāh bin Mas’ūd, ‘Amru bin Sālim, ‘Aṭā’, Ka’ab dan Musayyab bin Rāfi’.

Dari beberapa hadis yang ditampilkan dan juga didukung oleh para sahabat Rasul tentang wajibnya mandi, maka Ibn Ḥazm memberikan pernyataan:

و كل ما أخبر عليه السلام أنه واجب على كل مسلم و حق الله تعالى على كل محتلم، فلا يحل تركه و لا القول بأنه منسوخ أو أنه ندب، إلا بنص جلي، بذلك مقطوع على أنه وارد بعده، مبين أنه ندب أو أنه قد نسخ، لا بالظنون الكاذبة المتروكة لها اليقين.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’id bin Ḥazm al-Andalūsī, *al-Muhalla bi al-Athar*, Juz. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), hlm. 256-257. (selanjutnya disebut Ibn Ḥazm)

¹⁹⁰ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā...*, Juz. 1, hlm. 262

Artinya: dan segala apa yang telah dikhabarkan oleh Rasul saw bahwa mandi itu wajib bagi setiap muslim, dan menjadi kewajiban kepada Allah atas setiap orang yang baligh, maka tidak sah (tidak boleh) untuk meninggalkannya dan tidak boleh mengatakan bahwa hadis Rasul itu telah mansūkh atau hukum mandi itu sunat kecuali ada nas yang jelas. Oleh karenanya tidak ada nas yang datang setelahnya yang menyatakan bahwa hukum tersebut adalah sunat atau telah dihapus. Jangan lah menduga-duga dengan kebohongan dan meninggalkan yang telah yakin benarnya.

Dia melanjutkan, “seandainya hadis dari ‘Āisyah datang setelah datangnya hadis tentang wajib mandi, maka ini tidak benar sama sekali, justeru hadis ‘Āisyah adalah sebagai dalil bahwa hadis ini datang sebelum diwajibkan mandi, karena hadis ini menyebutkan tentang keadaan para pekerja, kondisi masjid yang sempit atau mereka dalam keadaan miskin. Ini semua tanpa ragu lagi adalah sifat dan ciri keadaan di awal-awal hijrah. Sementara hadis kewajiban mandi yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah dan Ibn ‘Abbās adalah mereka yang datang kemudian setelah hijrah.¹⁹¹

Demikian paparan pendapat para ulama yang mewajibkan mandi jumat dimana komentar mereka tidak terlepas dari referensi yang mereka punya, dalil-dalil yang bersumberkan dari sahabat-sahabat yang dekat dengan Rasul. Semua hadis yang dikemukakan memberikan sebuah makna bahwa mandi jumat adalah hukumnya wajib tidak dapat ditawar-tawar, dan orang yang meninggalkannya

¹⁹¹ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*..., Juz. 1, hlm. 262

adalah berdoa dan bermaksiat kepada Allah, namun salat jumat tetap sah walau pun dia meninggalkan mandi.

Jumhur ulama berpendapat mandi jumat tidak wajib. Mereka mengakui kesahihan hadis-hadis yang dibawakan oleh ulama yang mewajibkannya. Namun setelah dikorelasikan dengan riwayat-riwayat lain, mereka menakwilkan kata *wājib* sebagai *mustaḥab*. Karenanya mereka menyimpulkan bahwa hukum mandi jumat adalah *sunnah*. Berikut ini dasar pendapat mereka:

Pertama, Hadis dari Abū Hurairah Rasulullah saw bersabda:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فدنا واستمع وأنصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة أيام ومن مس الحصى فقد لغا (رواه الترمذي)¹⁹²

Artinya: Barang siapa berwuduk kemudian menyempurnakan wuduknya lalu mendatangi salat jumat, lalu dia mendekat, mendengarkan serta berdiam diri (untuk menyimak khutbah), maka akan diampuni dosa-dosanya di antara hari itu sampai jumat (berikutnya) dan ditambah tiga hari setelah itu. Barang siapa yang bermain kerikil, maka ia telah melakukan perbuatan sia-sia. (HR. al-Tarmizī).

¹⁹² Muḥammad bin ‘Īsā Abū ‘Isa al-Tarmizī al-Sulmā, *Sunan al-Tarmizī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 2, hadis: 498, (Beirūt: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘arabī, tt), hlm. 371. (selanjutnya disebut Imam Tarmizī)

Hadis ini sahih menurut al-Bānī- Dalam hadis ini tidak tersebut kata mandi tetapi diawali dengan kata-kata “*barang siapa yang berwuduk*” maka para ulama yang menyatakan bahwa mandi jumat itu sunnah berargumen bahwa dalam hadis ini hanya menyatakan wuduk, tidak disebutkan mandi. Namun alasan semacam ini pun kemudian dibantah oleh ulama yang menyatakan wajib dengan dalil yang sama, karena di sana diawali dengan kata-kata “*barang siapa yang mandi*”. Hadisnya diriwayatkan oleh Imam Muslim dengan lafaz:

عن أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ اغْتَسَلَ ثُمَّ أَتَى
الْجُمُعَةَ فَصَلَّى مَا قَدَّرَ لَهُ ثُمَّ أَنْصَتَ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْ خُطْبَتِهِ ثُمَّ يَصَلِّي مَعَهُ
غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجُمُعَةِ الْأُخْرَى وَفُضِّلَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ (رواه
مسلم)¹⁹³

Artinya “*Barangsiapa yang mandi kemudian mendatangi jumat, lalu ia salat semampunya dan diam (mendengarkan khutbah) hingga selesai, kemudian ia lanjutkan dengan salat bersama imam, maka akan diampuni (dosa-dosa yang dilakukannya) antara hari itu dan hari jumat berikutnya. Dan bahkan hingga lebih tiga hari.*” (HR. Muslim).

Mengenai dua hadis di atas ini, Imam Nawāwī dalam *Syarah Ṣaḥīḥ Muslim*, ketika mensyarahkan ke dua hadis di atas dia berkata, di dalam hadis kedua ini dengan lafaz (*barang siapa yang mandi*) terdapat keutamaan mandi, dan itu bukan hal yang wajib berdasarkan hadis pertama (*barang siapa yang*

¹⁹³ Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, Juz. 3, hadis: 2024, hlm. 8.

berwuduk). Di dalamnya terdapat anjuran berwuduk dan memperbagusnya.” Dengan demikian berwuduk saja sudah cukup dan tidak perlu mandi, karenanya mandi itu bukan sesuatu yang wajib tetapi sunnah.

Ibn Rajab ketika mengomentari hadis “*Barang siapa berwuduk...dst*, (seperti hadis di atas) dia mengatakan bahwa orang yang hendak melaksanakan jumat, dengan berwuduk saja sudah cukup, orang yang tidak mandi, tidak akan berdosa dan tidak pula maksiat. Adapun kata perintah untuk mandi dibawa ke makna *istiḥbāb* (*mustahab*).¹⁹⁴

Kedua, Hadis dari Samurah Rasulullah saw bersabda:

عن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل (رواه النسائي)¹⁹⁵

Artinya: dari Samurah berkata, Rasulullah saw bersabda: barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama. (HR. *al-Nasā’ī*).

Terhadap hadis ini, al-Azharī dan al-khiṭābī mengomentari perkataan al-Aṣma’ī bahwa hukum mandi jumat adalah sunnat. Abā Ḥatim al-Syārikī berkata “merupakan rukhsah yang perlu dimanfaatkan.”¹⁹⁶ Ibn Jibrīn berkata “cukup

¹⁹⁴ Ibn Rajab, *Fatḥ al-Bārī* ..., Juz. 5, hlm. 342.

¹⁹⁵ Imām al-Nasā’ī, *Sunan Kubrā*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, hadis: 1681, (tp. Mauqī’ Ya’sūb, tt), hlm. 522. (selanjutnya disebut Imam al-Nasā’ī)

¹⁹⁶ Imām al-Nawāwī, Abū Zakariyyā Muḥyiddīn Yaḥyā bin Syaraf al-Nawāwī, *al-Majmū’ Syarah al-Muhazzab*, al-Maktabah al-

dengan wuduk maka tidak mengapa, artinya tidak mesti harus dengan mandi.¹⁹⁷

Ketiga, Pengakuan 'Umar dan para sahabat terhadap 'Uthmān yang berangkat menunaikan salat jumat dengan berwuduk saja, tidak mandi. Mereka tidak menyuruh 'Uthmān untuk keluar dari masjid serta tidak menolaknya sehingga hal itu menjadi ijma' bahwa mandi bukan menjadi syarat sahnya salat jumat dan tidak wajib.

عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن عمر بن الخطاب بينما هو قائم في الخطبة يوم الجمعة إذا دخل رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فناداه عمر أية ساعة هذه ؟ قال إني شغلت فلم انقلب إلى أهلي حتى سمعت التأذين فلم أزد أن توضأت . فقال والوضوء أيضا وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالغسل (رواه البخارى)¹⁹⁸

Artinya: Dari Ibn 'Umar ra berkata "Bahwa ketika 'Umar bin al-Khaṭṭab berdiri khutbah pada hari jumat, tiba-tiba ada seorang laki-laki Muhājirin al-Awwalīn (generasi pertama), sahabat Nabi saw masuk (ke dalam Masjid). Maka Umar pun bertanya, jam berapakah ini?" sahabat tersebut menjawab, aku

Syāmilah, Juz. 4, (Madīnah: Mauqī' Ya'sūb, tt), hlm. 533 (selanjutnya disebut Imām al-Nawāwī).

¹⁹⁷ 'Abdullāh bin 'Abdurrahmān bin 'Abdullāh bin Jibrīn, *Syarah 'Umdah al-Ahkām*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 23 (Tp: Mauqī' al-Syabakah al-Islāmiyyah), hlm. 7.

¹⁹⁸ Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī...*, Juz. 1, hadis: 838, hlm. 300

sibuk, dan aku belum sempat pulang ke rumah hingga akhirnya aku mendengar azan dan aku hanya sempat berwuduk.' Umar berkata, 'Hanya berwuduk saja?, sungguh kamu sudah mengetahui bahwa Rasulullah saw memerintahkan untuk mandi (di hari jumat). (HR. Al-Bukhari).

Ibn Rajab mengambil kesimpulan dari kisah ini, seandainya mandi jumat itu wajib pasti 'Uthmān tidak akan meninggalkannya dan jika wajib, pasti 'Umar dan para sahabat lainnya akan menyuruhnya keluar dan mandi.¹⁹⁹

Keempat, Sabda Rasul saw kepada para sahabat yang keluar bekerja pada hari jumat dimana mereka berdebu dan menimbulkan bau tak sedap:

عَنْ سَمُرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ تَوَضَّأَ فِيهَا وَنَعِمَتْ وَمَنِ اغْتَسَلَ فَهُوَ فَضْلٌ ²⁰⁰

Artinya: Dari Samurah Rasulullah saw bersabda: Barang siapa yang berwuduk maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama.

Hadis ini menceritakan tentang keadaan para sahabat yang bekerja seharian di hari jumat, kemudian pada saatnya datang waktu jumat, mereka pun bergegas-gegas hendak ke jumat tanpa membersihkan terlebih dahulu badan dan keadaan mereka. Lalu Aisyah pun meriwayatkan sebuah hadis:

¹⁹⁹ Ibn Rajab, *Fatḥ al-Bārī* ..., Juz. 5, hlm. 341

²⁰⁰ Abū Ḥasan al-Māwardī, *Kitāb al-Ḥawā' al-Kabīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 741. (selanjutnya disebut al-Māwardī)

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: " كَانَ النَّاسُ مَهَانُ أَنْفُسِهِمْ فَيُرْوَحُونَ إِلَى الْجُمُعَةِ
بِهَيْئَتِهِمْ وَقِيلَ لَهُمْ لَوْ اغْتَسَلْتُمْ ²⁰¹

Artinya: Dari 'Āisyah ra. Berkata: adalah manusia (miskin) sedang bekerja untuk menghidupi hidup mereka, lalu mereka pergi ke jumat dengan keadaan mereka, lantas Rasul berkata seandainya kalian mandi.

Mengenai para sahabat yang berpeluh dengan debu dan menimbulkan bau tak sedap diceritakan oleh 'Ikramah:

عَنْ عِكْرَمَةَ أَنَّ نَاسًا مِنَ الْعِرَاقِ جَاءُوا فَقَالُوا: يَا ابْنَ عَبَّاسٍ: أَتَرَى
الْغُسْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبًا فَقَالَ: لَا: وَلَكِنَّهُ طَهْرٌ وَخَيْرٌ لِمَنْ اغْتَسَلَ ،
وَمَنْ لَمْ يَغْتَسِلْ فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ ، وَسَأُخْبِرُكُمْ كَيْفَ بَدَأَ الْغُسْلُ كَانَ
النَّاسُ مَجْهُودِينَ يَلْبَسُونَ الصُّوفَ وَيَحْمِلُونَ عَلَى ظُهُورِهِمْ ، وَكَانَ
مَسْجِدُهُمْ ضَيْقًا مُقَارِبَ السَّقْفِ إِنَّمَا هُوَ عَرِيشُ نَخْرَجَ رَسُولُ اللَّهِ
{ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ } فِي يَوْمٍ حَارٍّ ، وَعَرِقَ النَّاسُ فِي ذَلِكَ الصُّوفِ
حَتَّى ثَارَتْ مِنْهُمْ رِياحٌ آذَى بِذَلِكَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا ، فَلَبَّاهُ وَجَدَ رَسُولُ
اللَّهِ { صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ } تِلْكَ الرِّيحَ ، فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِذَا كَانَ
هَذَا الْيَوْمَ فَاغْتَسِلُوا ، وَلَيْسَ أَحَدُكُمْ أَفْضَلُ مَا يَجِدُ مِنْ دُهْنِهِ وَطِيبِهِ
ذَكَرَهُ أَبُو دَاوُدَ ²⁰²

²⁰¹ al-Māwardī, *Kitab al-Ḥawāʾil-Kabīr...*, hlm. 741.

²⁰² al-Māwardī, *Kitab al-Ḥawāʾil-Kabīr...*, hlm. 741.

Artinya: Dari 'Ikramah bahwa telah datang orang dari 'Iraq, lalu mereka berkata wahai Ibn 'Abbās apakah pendapatmu mandi pada hari jumat itu wajib? Ibn 'Abbās menjawab tidak namun itu bersih dan baik bagi yang mau mandi. Bukan menjadi wajib bagi orang yang tidak mau mandi. Saya akan menceritakan kepada kalian asal muasal mandi pada hari jumat, yaitu mereka para pekerja memakai baju wol dan memikul barang di punggung mereka, sementara bangunan mesjid sempit, atapnya pun rendah seperti bangunan kemah, lalu Rasulullah saw pun keluar sementara cuacanya panas. Jamaah (para pekerja) itu keluar keringat hingga mengeluarkan bau tak sedap yang mempengaruhi jamaah lain dan juga Rasulullah. Lalu Rasulullah saw berkata, wahai manusia apabila keadaan hari seperti ini, maka mandilah kamu dan seandainya kamu memakai wangi-wangian itu lebih baik bagi kamu.

Nada yang serupa dengan khabar di atas adalah riwayat 'Āisyah ra:

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ النَّاسُ يَتَابُونَ الْجُمُعَةَ مِنْ مَنَازِلِهِمْ مِنَ الْعَوَالِي فَيَأْتُونَ فِي الْعَبَاءِ وَيَصِيبُهُمُ الْغَبَارُ فَتَخْرُجُ مِنْهُمْ الرِّيحُ فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنْسَانٌ مِنْهُمْ وَهُوَ عِنْدِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ أَنَّكُمْ تَطَهَّرْتُمْ لِيَوْمِكُمْ هَذَا (رواه مسلم) ²⁰³

Artinya: "Dari 'Āisyah, ia berkata, "Para penduduk datang menghadiri salat jumat dari rumah-rumah mereka di Al-

²⁰³ Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, Juz. 3, hadis: 1995, hlm. 3.

'Awaliy. Mereka datang dengan mengenakan mantel, sementara debu-debu menimpa mereka, sehingga keluarlah bau tidak sedap dari badan mereka. Salah seorang di antara mereka mendatangi Rasulullah saw yang saat itu beliau ada di sisiku. Lalu Rasulullah saw bersabda: 'Seandainya kalian bersuci (mandi) untuk hari kalian ini.'" (HR. Muslim)

Kisah di atas menunjukkan bahwa Rasulullah saw menyuruh jamaahnya mandi ke jumat supaya tercipta suasana yang nyaman, bersih dan supaya tidak menimbulkan suasana yang tidak enak yang bisa mempengaruhi prosesi jumat. Dan lafaz "*lau annakum taṭahhartum*" di hadis 'Āisyah memberikan hukum anjuran bukan hukum wajib.

Di antara para ulama yang berpendapat bahwa mandi jumat itu bukan wajib adalah:

Imam Nawāwī dalam *al-Majmū'* memberi komentar mengenai hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī "*mandi pada hari jumat hukumnya wajib bagi setiap yang sudah berusia baligh*, dan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim "*Apabila salah seorang kalian berangkat salat jumat hendaklah dia mandi*, bahwa kata-kata wajib dalam kedua hadis tersebut adalah bermakna *واجوب الاختيار (wajib ikhtiyār)* bukan *واجوب الالتزام (wajib iltizām)*. Mandi jumat adalah sunnah dan bukanlah wajib yang menyebabkan seseorang jika meninggalkannya menjadi berdosa. Hal ini tidak ada beda pendapat di antara kami ulama Syafi'iyah. Mayoritas ulama menyatakan bahwa siapa saja yang menghadiri salat jum'at baik itu pria, wanita, anak-anak, musafir, budak, dan selainnya tetap disunnahkan untuk mandi jumat. Hal inilah yang jelas nampak pada hadis Ibn 'Umar. Karena memang maksud mandi

jumat adalah untuk membersihkan diri. Sedangkan orang-orang yang tidak menghadiri salat jumat, tidak disunnahkan untuk mandi jumat meskipun ia terkena kewajiban salat jumat (namun ia meninggalkannya karena uzur). Hal ini disebabkan ketika itu maksud untuk mandi jumat telah hilang.

Dalam hadits Ibn ‘Umar disebutkan bahwa Nabi saw bersabda: *Barangsiapa menghadiri salat jumat baik laki-laki maupun perempuan, maka hendaklah ia mandi. Sedangkan yang tidak menghadirinya baik laki-laki maupun perempuan, maka ia tidak punya keharusan untuk mandi.*” (HR. Al-Baihaqī) Imam Nawāwī mengatakan bahwa hadis ini sahih.²⁰⁴

Melihat pendapat Imam Nawāwī, maka dapat ditarik intisari bahwa mandi jumat bukan merupakan wajib tetapi wajib *ikhtiyār* artinya memilih untuk mandi adalah lebih utama, namun bukan wajib wajib *iltizām* (wajib yang mesti dilakukan)

Demikian juga dengan ‘Abdu al-Bar, dalam kitabnya *al-Tamhīd*, dia mengatakan kata-kata wajib pada zahir hadis bukan lah makna *al-farḍu*, tetapi bermakna *al-sunnah* dan *al-faḍlu*. Memang benar Rasulullah saw menyuruh mandi pada hadis tersebut, tetapi makna wajib tersebut adalah *wujūb al-sunnah* atau *wujūb fi al-akhlāq al-jamīlah*, sebagaimana orang Arab berkata: *wajaba ḥaqquka ‘alaiya*, bukanlah bermakna *wājib al-farḍu*. Kemudian ia melanjutkan hadis “*barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama*”, dia berucap,

²⁰⁴ Imām al-Nawāwī, *al-Majmū‘ Syarah al-Muhazzab...*, hlm. 533.

bagaimana mereka mengatakan bahwa mandi itu adalah wajib, padahal hadis ini jelas-jelas mengatakan *afḍal* (*lebih utama*), maka tidak ada jalan untuk mengatakan hukumnya wajib mandi.²⁰⁵

Mengomentari rantai sanad Abī Sa'īd al-Khudrī, yang meriwayatkan hadis tentang wajibnya mandi jumat, sebenarnya dia berfatwa sebalik dari itu, dan ini menunjukkan bahwa dia sebenarnya paham makna hadis itu yaitu bukanlah makna secara zahir (wajib), tetapi maknanya sesuai dengan yang kami takwilkan.²⁰⁶ Imam 'Abdul Barr melanjutkan, "para ulama telah bersepakat bahwa mandi hari Jum'at bukan suatu yang wajib, kecuali satu kelompok dari penganut paham al-zahiriyyah. Mereka mewajibkan dan bersikap keras dalam hal itu. Sedangkan di kalangan ulama dan fuqaha' terdapat dua pendapat: salah satunya menyebut sunnah dan yang lainnya *mustaḥab*. Bahwasanya perintah mandi jumat itu karena suatu alasan sehingga ketika alasan itu sudah ditangani, gugurlah perintah tersebut. Sesungguhnya memakai wangi-wangian sudah cukup memadai."²⁰⁷

Nampak disini bahwa mandi jumat menurut 'Abdu al-Bar bukan wajib *farḍu*, namun hukumnya adalah *al-sunnah* dan *al-faḍlu* (melakukan adalah lebih utama). Ibn Qutaibah berkata "menurut kami sabda Rasul tentang mandi pada hari

²⁰⁵ Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abdullāh bin Muḥammad bin 'Abdu al-Bar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaḥḩa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz.16, (Madīnah: Maktabah al-Madīnah al-Raqmiyyah, tt), hlm. 212.

²⁰⁶ Abdu al-Bar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaḩa'...*, Juz. 16, hlm. 212.

²⁰⁷ Abdu al-Bar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaḩa'...*, Juz. 14, hlm. 151-152.

jumat wajib bagi yang sudah baligh tidak berarti bahwa itu wajib. Mandi pada hari jum`at adalah penekanan kepada kaum muslimin seperti mandi pada dua hari `id (*'īd al-fitrī* dan *'īd al-aḍḥā*), sebagai bentuk keutamaan (فضيلة) dan pilihan (اختيار). Ini ditujukan agar mereka berkumpul dengan masyarakat dalam kondisi bersih dari kotor serta tidak membawa bau badan.

Di samping itu diperintahkan pula untuk menggunakan wewangian, pakaian yang bersih dan menggunakan pakaian jumat (khusus) bukan pakaian kerja. Semua itu adalah pilihan dan kewajiban yang bersifat anjuran dan bukan bersifat wajib atau fardhu. Rasulullah saw mengerti bahwa terkadang orang-orang sibuk dan ada beberapa tempat yang mengalami cuaca yang sangat dingin sehingga tidak memungkinkan untuk mandi kecuali dalam kondisi yang sangat terpaksa. Dalam kondisi tersebut Rasulullah saw bersabda “siapa yang berwuduk maka sudah cukup, kemudian beliau melanjutkan barang siapa yang mampu mandi maka itu lebih bagus. Kasus mandi jumat ini sama dengan kasus larangan Rasul terhadap penyimpanan daging kurban di atas tiga hari. Beliau bersabda “saya melihat bahwa orang-orang menghadiahi tamu-tamunya dan mereka menyembunyikan untuk yang tidak ada, maka makan lah dan simpan lah apa yang kalian inginkan. Begitu juga dengan ziarah kubur, Nabi bersabda “saya melihat itu bisa melunakkan hati, maka ziarahilah dan jangan kalian mengatakan perkataan keji.”²⁰⁸

²⁰⁸ ‘Abdullāh bin Muslim bin Qutaibah Abū Muḥammad al-Dainūrī, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, Taḥqīq: Muḥammad Zuhri al-Najjār, (Beirūt: Dār al-Jail, 1972 M/1393 H), hlm. 199-200. (selanjutnya disebut Ibn Qutaibah)

Dalam hal ini Ibn Qutaibah mengambil posisi bahwa hukum mandi jumat adalah pilihan (*ikhtiyār*) dan kewajiban yang bersifat anjuran (*faḍīlah*) dan bukan bersifat wajib (*farḍu*). Dan nampaknya ia membandingkan mandi jumat dengan menyimpan daging kurban dan masalah ziarah kubur, ia ingin mengatakan bahwa hadis pertama tentang “*wajib mandi bagi orang baligh*” sudah terhapus hukumnya dengan hadis yang menyatakan “*mandi lebih utama*”.

Ibn Rajab menyebutkan bahwa mayoritas ulama berpendapat bahwa, mandi hari jumat adalah sunnah, bukan wajib. Telah diriwayatkan dari Umar, ‘Uthmān, Ibn Mas’ūd, ‘Āisyah, dan sahabat-sahabat lainnya. Hal ini juga yang telah disampaikan jumhur fuqaha' seperti al-Thaurī, al-Auzā’ī, Abū Hanīfah, al- al-Syāfi’ī, Aḥmad, dan Ishāq. Selain itu juga diriwayatkan oleh Ibn Wahab dari Mālik. Maka perintah mandi diartikan sebagai sesuatu yang sunnah. Hal ini juga dibuktikan oleh Umar dan para sahabat ketika ada sahabat (‘Uthmān) yang menghadiri jumat namun dia tidak sempat mandi tetetapi hanya sempat berwuduk namun ‘Umar tidak menyuruh sahabat tersebut untuk keluar mandi terlebih dahulu. Dalil ini juga yang dipergunakan oleh Syafi’i dan yang lainnya bahwa mandi itu bukan lah wajib. Seandainya mandi itu wajib maka sungguh ‘Umar dan para sahabat menyuruh ‘Uthmān keluar. Maka kebanyakan ulama mengatakan bahwa mandi jumat adalah *mustaḥab*, bukan *wājib*.²⁰⁹ Berkata al-Tahawi dan al-Thabari tentang perintah Umar ke ‘Uthmān adalah bukanlah

²⁰⁹ Ibn Rajab, *Fatḥ al-Bārī* ..., Juz. 5, hlm. 341

wajib, tetapi perintah mandi menunjukkan kepada al-nadb dan al-irsyad.²¹⁰

‘Abdurrazzāq menceritakan dari Ibn Juraiḥ bahwa dia bertanya kepada ‘Aṭā’: apakah mandi jumat itu wajib? dia menjawab ya, barang siapa yang meninggalkannya maka tidak lah berdosa. Lalu dengan jawaban yang saling kontradiksi ini dia bertanya kepada Sofyan, lalu Sofyan menjawab, benar wajib tetapi *wujūb al-sunnah*. Karenanya menurut Ibn Rajab Lafaz *wājib* bukanlah menunjukkan kepada *iltizām* dan berdosa meninggalkannya, tetetapi yang dimaksudkan adalah *ta’kīd al-istiḥbāb* dan *ṭalab*.²¹¹

Melihat komentar Ibn Rajab di atas, maka dia berprinsip bahwa mandi jumat bukan wajib, tetapi adalah untuk menguatkan untuk dilakukan, disukai untuk dilakukan dan sebagai sebuah tuntutan untuk dilaksanakan, tetapi bukan wajib yang mesti dilakukan.

Ibn Baz juga berkata bahwa mandi hari jumat hukumnya sunnah mu’akkadah, yang senantiasa harus dijaga seorang muslim dalam rangka keluar dari orang yang mewajibkannya. Memang para ulama mempunyai pendapat yang berbeda-beda, ada yang mengatakan wajib mutlak, ada yang mengatakan sunnat muakkadah, ada yang memperinci lagi yaitu wajib mandi kepada mereka pekerja berat yang berpeluh keringat. Namun yang benar adalah bahwa mandi hari umat itu sunnah mu’akkadah. Adapun sabda Rasulullah saw, "*Mandi hari jumat itu wajib bagi setiap yang telah baligh,*"

²¹⁰ ‘Abdul Malik Ibn Biṭāl, *Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 2 (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2003), hlm. 478.

²¹¹ Ibn Rajab, *Fatḥ al-Bārī* ..., Juz. 5, hlm. 343

maknanya menurut mayoritas ulama sudah sangat jelas sebagaimana ungkapan orang Arab: Sebagian mereka mengemukakan: "Aku wajib memenuhi hak anda," dan itu berarti penekanan. Hal tersebut juga ditunjukkan oleh kebijakan Rasulullah saw yang sudah cukup dengan hanya memerintahkan berwuduk saja dalam beberapa hadis. Demikian halnya dengan memakai wewangian, bersiwak, mengenakan pakain terbagus, dan segera berangkat ke tempat pelaksanaan jumat (mesjid). Semua itu merupakan hal yang sunah, memang dianjurkan, dan bukan suatu yang wajib."²¹² Karenanya Ibn Baz mengemukakan bahwa mandi jumat hukumnya adalah sunnah muakkadah, yaitu sunnah yang dikuatkan.

Al-Khaṭīb al-Syarbīnī dalam kitabnya *Mughni al-Muḥtāj*, memberikan bab tersendiri mengenai mandi jumat ini yang dinamakan dengan "*faṣḥun fi al-Aghsāl al-Masnūnah fi al-Jum'ah*. Ia mengatakan bahwa "disunnahkan mandi bagi yang menghadirinya sekalipun tidak ada kewajiban jumat atasnya, hal ini sesuai dengan hadis Rasul "*apabila diantara kamu ada yang pergi jumat maka hendaklah ia mandi*", begitu juga dengan hadis "*barang siapa yang pergi ke mesjid baik laki-laki atau perempuan hendaklah ia mandi, bagi yang tidak pergi maka tidak berlaku hukum mandi atasnya*."

Perkara sunat mandi bagi yang menghadirinya berbeda dengan kasus mandi di hari raya. Mandi hari raya disunnahkan walau tidak menghadiri salat, karena mandi

²¹² Sa'īd bin Ali bin Wahaf al-Qahtānī, *Tuhūr al-Muslim fi Ḍau'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Beirūt: Dār al-Jail, tt), hlm. 67. Lihat juga Abdul 'Azīz bin Abdullāh bin Baz, *Majmū' Fatāwā Syaikh bin Bazz*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 12 (Beirūt: Dār al-Fikr, tt), hlm. 404

tersebut untuk keindahan dan menampakkan kebahagiaan. Adapun mengenai hadis “mandi jumat wajib bagi yang sudah baligh” adalah untuk mutaakid bukan wajib, dengan melakukan wuduk sebenarnya sudah cukup untuk menghadiri jumat, namun dengan mandi itu akan lebih baik lagi. Hal ini sesuai dengan hadis *“barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama.”*²¹³

Al-Syaukānī dalam kitabnya *Nail al-Auṭār*, ketika memahami hadis Rasul yaitu “Sesungguhnya ini adalah hari raya yang telah Allah jadikan bagi kaum muslimin. Barangsiapa menghadiri salat jumat, hendaklah mandi jika mempunyai minyak wangi, hendaklah mengoleskannya, dan hendaklah kalian bersiwak. (HR. Ibn Mājah), dia mengatakan bahwa hadis yang menyebutkan “hendak lah ia mandi” bukan menunjukkan kepada wajib karena dihubungkan dengan kata “hendaklah ia memakai wangi-wangian jika ada” dan “hendaklah menggosok gigi”. Oleh karenanya makna wajib di bawa ke makna ta’kīd.²¹⁴

Melihat komentar al-Khaṭīb al-Syarbīnī dan Al-Syaukānī di atas nampak kedua mereka juga menyatakan bahwa mandi jumat adalah untuk ta’kīd (untuk menguatkan) dan istiḥbābah (sunnah)

²¹³ Muḥammad Al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughni al-Muḥtāj ilā ma’rifati ma’ānī al-fāz al-Minhāj*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Beirut: Dār al-Fikr), hlm. 290-291.

²¹⁴ Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *Nayl al-Auṭār*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1 (Damsyiq: al-Ṭibā’ah al-Munīrah, tt), hlm. 293. (selanjutnya disebut al-Syaukānī)

Ibn ‘Abd al-Bar dalam kitabnya *al-Istidhkār*, menyebutkan, hadis “*mandi pada hari jumat hukumnya wajib bagi setiap yang sudah berusia baligh (HR. al-Bukhārī)*, saya tidak pernah mengetahui ada orang yang mewajibkan mandi jumat secara *farḍu*, kecuali al-ẓāhiri. Sesungguhnya mereka mewajibkan mandi dan orang yang meninggalkannya dengan sengaja dipandang bermaksiat kepada Allah, namun bersamaan dengan itu mereka membolehkan salat jumat tanpa mandi, dan ini membingungkan. Oleh karenanya mandi jumat adalah *faḍīlah* bukan *farīḍah*, dan merupakan *al-nadb*. Apalagi didukung dengan hadis “*barang siapa yang mandi maka itu lebih utama*”. Hadis “*ada tiga perkara yang yang dilakukan ketika hendak ke masjid, yaitu mandi, bersiwak dan memakai wangi-wangian jika ada*”. Dari hadis ini dipahami bahwa bersiwak dan memakai wangi-wangian bukan wajib, maka begitu pulalah hal mandi, juga bukan merupakan wajib.²¹⁵

Menurut Ibn ‘Abd al-Bar mandi jumat adalah *faḍīlah* (keutamaan) bukan *farīḍah*, (farḍu yang mesti dilakukan) dan merupakan *al-nadb* (sunnah).

al-Syīrāzī mengomentari mengenai hadis:

²¹⁵ Abū ‘Umar Yūsuf bin ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Bar, *al-Istidhkār*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 2, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), hlm. 11-12. (selanjutnya disebut Abū ‘Umar)

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: حق على كل مسلم أن يغتسل كل سبعة أيام وأن يمس طيبا إن وجدته (رواه ابن حبان)²¹⁶

Artinya: Dari Abī Hurairah, Nabi saw bersabda: menjadi hak seorang muslim untuk mandi (Jumat) sekali dalam seminggu, dan mengoleskan wewangian jika ada (HR. Ibn Hibban).

Ia berkata, tidak ada perdebatan disana karena itu sunnah yang telah disifatkan oleh Nabi saw. Kata-kata - “*ḥaqqun*” menurut Muḥammad bin Hasan al-Arzaq adalah wajib, namun dibawa maknanya kepada “*wujūb al-Ikhtiar*”. Hal ini seperti dikatakan Ibn al-Munzir ketika memahami hadis “*al-witru ḥaqqun*” namun salat witir itu bukan maknanya wajib. Lalu dia menjelaskan hadis: “*inna Allāha zādakum ṣalātan hiya khairun min ḥumrin al-na’ami wa hiya al-witru fa ḥāfiẓū ‘alaihā*”. Tambahan kata “*fa ḥāfiẓū ‘alaihā*” adalah membatasi yaitu membatasi kewajiban untuk selalu menjaganya. Oleh karenanya saya (Ibn ‘Alī al-Syīrāzī) mengatakan bahwa pembatasan makna yang ada tambahan kata-kata “*fa ḥāfiẓū ‘alaihā*” menunjukkan kepada *istiḥbāban* (sunnat) sebagaimana salat dua rakaat waktu fajar, padahal salat itu sunat namun Rasul saw mengucapkan dengan kata-kata *amar* yaitu “*ṣallū humā walau ṭaradatkum al-khaila*”. Kata *amar* disini tidak

²¹⁶ Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 4, hadis: 1234, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1993), hlm. 35

menunjukkan kepada perintah namun *li al-muḥāfaẓah* (berjaga-jaga).²¹⁷

Al-Sarakhsī ketika mengomentari hadis “*barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama*. (HR. al-Baihaqī)” dan hadis “*ketika ‘Umar bin al-Khaṭṭab berdiri khutbah pada hari jumat, tiba-tiba ada seorang laki-laki Muhājirin al-Awwalīn (generasi pertama), sahabat Nabi saw masuk (ke dalam Masjid). Maka Umar pun bertanya, jam berapakah ini?’ sahabat tersebut menjawab, ‘aku sibuk, dan aku belum sempat pulang ke rumah hingga akhirnya aku mendengar azan dan aku hanya sempat berwuduk.’ Umar berkata, ‘Hanya berwuduk saja?, sungguh kamu sudah mengetahui bahwa Rasulullah saw memerintahkan untuk mandi (di hari Jumat)*. (HR. Al-Bukhari)” bukan lah menunjukkan wajib, karena ‘Umar tidak menyuruh ‘Uthmān keluar, tetapi menunjukkan kepada *faḍīlah*.²¹⁸

Ada perbedaan pendapat antara Abū Yūsuf dengan Ḥasan bin Ziyād tentang mandi hari jumat, apakah di hari

²¹⁷ Abī Ishāq Ibrāhīm ‘Alī al-Syīrāzī, *al-Naktu fi al-Masāli al-Mukhtalif fihā baina al-Syāfi’i wa Abī Ḥanīfah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1 (Damsyiq: al-Ṭibā’ah al-Munīrah, tt), hlm. 82. Mengenai waktu mandi, ‘Alī al-Syīrāzī mengatakan bahwa waktunya setelah terbit fajar hingga masuk waktu salat. Mereka yang mandi sebelum terbit fajar maka tidak dianggap, karena kewajiban mandi dikaitkan dengan harinya. Namun afdalnya adalah pada saat mau berangkat ke mesjid. Dan jika tidak mandi maka tidak mengapa. Jika dalam keadaan berjubah maka diniatkan mandi janabah dan mandi jumat sekalian. Lihat al-Syīrāzī, *al-Mazhab fi Fiqh al-Imām al-Syāfi’i*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1 (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), hlm. 113.

²¹⁸ Syamsuddīn Abū Bakar Muḥammad bin Abī Sahal al-Sarakhsī, *al-Mabsuṭ li al-Sarakhsī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, ((Beirūt: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 162. (selanjutnya disebut al-Sarakhsī)

jumat atau di waktu pergi salat jumat. Menurut Ḥasan adalah di hari jumat mulai terbit fajar, sebagai *faḍīlah* hari jumat. Sedangkan menurut Yūsuf ketika melaksanakan salat jumat, sebagai bentuk *faḍīlah* juga bukan karena lainnya. Oleh karenanya faedah perbedaan ini adalah menunjukkan bahwa mandi jumat adalah sebagai sebuah *faḍīlah* dan tidak bisa dikiaskan dalam bentuk sunnat.²¹⁹

Melihat pendapat Al-Sarakhsī, menunjukkan bahwa hukum mandi hari jumat menurut dia adalah untuk *faḍīlah* (keutamaan saja) tidak menunjukkan kepada wajib, dan juga bukan sunnat.

Kemudian al-Syaukānī dalam *al-Sailu al-Jarār*, setelah mengomentari hadis-hadis yang menunjukkan kepada wajib dan hadis-hadis yang menunjukkan kepada sunnat, maka dia berpendapat bahwa yang dimaksud dengan wajib di hadis tersebut adalah *li ta'kīd al-masyrū'iyah*, dia memadukan antara hadis-hadis tersebut. Lafaz *wājib* tidak boleh dipalingkan maknanya kecuali ada dalil yang menunjukkan kepada kebolehan, karenanya prinsip *al-jam'u* lebih didahulukan dari *al-tarjīh*. Karenanya menurut Imam al-Tarmizi, hal ini telah diamalkan oleh ahlu ilmi dari kalangan sahabat Nabi saw dan orang sesudahnya bahwa dengan wuduk sudah mencukupi sebagai ganti mandi.²²⁰

²¹⁹ al-Sarakhsī, *al-Mabsuṭ li al-Sarakhsī...*, hlm. 162. Lihat juga 'Alāuddīn al-Kāṣānī, *Badā'ī al-ṣanā'ī fi Tartīb al-Syarā'ī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1982), hlm. 270.

²²⁰ Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *al-Sailu al-Jarār al-Mutadaffiq 'alā Ḥadāiqi al-Azhār*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. I, (Madīnah: Dār Ibn Hazm, tt), hlm. 74.

Terlihat disini al-Syaukānī menganut prinsip *al-jam'u* ketika ada hadis yang saling berbenturan, ketimbang harus mentarjihkan salah satunya.

Ibn Biṭāl dalam kitabnya *Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī* mengatakan ketika mengomentari kewajiban jumat bagi yang sudah baligh adalah *wājib fi al-sunnah*, lafaznya sama seperti lafaz tentang “*salat witir wajib*” yang dimaksudkan lafaz tersebut adalah “*wujūb liḡhairi farḍ*”.²²¹ Ibn Biṭāl ingin mengatakan bahwa mandi jumat bukanlah fardu tetapi adalah sunnat, kalau tidak dikerjakan, pun tidak apa-apa.

Abdul Wahhāb, dalam kitabnya *Fiqh al-Ibādāt 'alā Mazhab al-Syāfi'ī*, memasukkan masalah mandi jumat ke dalam bahagian yang sunat dilakukan di malam atau pun hari jumat. Adapun sunat-sunat tersebut adalah:

1. Membaca surat al-Kahfi.
2. Memperbanyak doa, karena di hari jumat ada satu waktu yang diijabahkan doanya.
3. Memperbanyak sedekah, berbuat baik dan memperbanyak salawat atas Nabi.
4. Memotong kuku, memotong bulu ketiak, mencukur kumis.
5. Memakai baju yang bersih dan paling bagus, lebih baik lagi warna putih.
6. Bersiwak (menggosok gigi).
7. Memakai wangi-wangian.
8. Mandi jumat, baik laki-laki maupun perempuan, orang merdeka atau hamba sahaya, orang bermuqim atau

²²¹ Ibn Biṭāl, *Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī...*, Juz. 2, hlm. 478.

musafir. Tidak ada sunat mandi bagi yang tidak menghadirinya.

Beda antara mandi jumat dengan mandi dua hari raya. Maksud mandi hari jumat adalah untuk bersih dan tidak menyebarkan bau tak sedap ke orang lain, sementara maksud mandi di hari raya adalah untuk keindahan dan menampakkan kebahagiaan.²²²

Dalam hal ini Abdul Wahhāb memasukkan bab mandi jumat kepada hal-hal yang disunnahkan di hari jumat, dengan demikian ia juga menyimpulkan bahwa mandi jumat bukan lah wajib tetapi pada tataran sunnat.

Di akhir dari beberapa pendapat ulama yang menyatakan mandi jumat bukan wajib, penulis mengutip satu pernyataan lagi dari al-Kautharī, yaitu tentang kata-kata *faghtasilū* dan *falyaghtasil* dari potongan hadis yang menyatakan wajib mandi dan itu sesuai dengan perintah Rasul, maka yang menyatakan wajib itu dipelopori oleh sebagian ulama dari kelompok *Ahlu al-ẓāhirī*. Namun pendapat jumhur baik ulama salaf maupun khalaf menyatakan bahwa mandi jumat adalah *mustaḥabbah* bukan *wājib*. Hal ini sesuai dengan hadis Rasul "*Barang siapa yang berwuduk maka sudah memadai, dan barang siapa yang mandi maka itu lebih baik*" dan sesuai juga dengan potongan hadis "*seandainya kamu mandi*" karena taqdirnya adalah "*lakāna afḍal*". Adapun hadis

²²² Aḥmad Abdul Wahhāb, , *Fiqh al-İbādāt 'alā Mazhab al-Syāfi'i*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1989), hlm. 421.

"mandi itu adalah wajib bagi yang sudah baligh" adalah sebagai *muta'akid* saja.²²³

Demikian pemaparan antara para ulama tentang hal hukum mandi jumat dimana mereka mengemukakan pendapatnya yang dibarengi dengan dalil-dalil untuk memperkuat hujjah masing-masing. Bagi ulama yang menyatakan wajib, maka itu adalah wajib sebagai bentuk *farḍu*, berdosa bila meninggalkannya (mandi). Sebaliknya bagi ulama yang mengatakan *sunnat*, maka adalah boleh jadi dalam bentuk *wājib ikhtiyār*, boleh jadi dalam bentuk *taukīd*, *mustaḥab*, *ṭalab* dan lain-lain, namun semuanya dalam bentuk *sunnat*, yang bila ditinggalkan (mandi) maka tidak dihukum dosa baginya. Wallahu a'lam.

b. Pandangan Imam Syafi'i

Setelah melihat beberapa pandangan dari kalangan ulama, di mana ada yang mengatakan hukum mandi jumat adalah wajib dan ada yang mengatakan hukumnya *sunnat*, maka penulis ingin mengkaji bagaimana pandangan Imam Syafi'i dalam hal ini.

Imam Syafi'i dalam kitabnya *Ikhtilāf al-Ḥadīth* mengawalinya dengan menyebut dua firman Allah swt yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ
إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (المائدة: 6)

²²³ Muḥammad Zāhid bin al-Ḥasan al-Kautharī, *Ṭarṭīb Musnad al-Imām al-Mu'ẓam wa al-Mujtahid al-Muqaddam Abī Abdullāh Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'i*, Juz. 1, (Indonesia: Maktabah Daḥlān, 1990), hlm. 133.

Artinya: Hai orang-orang yang beriman apabila kamu hendak melaksanakan salat maka basuh lah wajah dan kedua tangan mu sampai ke siku, dan sapu lah kepala dan kaki mu sampai ke dua mata kaki. (QS. al-Maidah: 5; 6)

Hadis ini menunjukkan bahwa seseorang yang berhadad (kecil) maka harus lah dengan berwuduk.

Selanjutnya firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا (النساء: 43)

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendekati salat sedang kamu dalam keadaan mabuk, dan jangan pula kamu (menghampiri mesjid sedang kamu) dalam keadaan berjunub kecuali hanya melewati saja sehingga kamu mandi (mandi junub) (QS. Al-Nisa': 4; 43)

Dalam ayat ini -sesuai inti persoalan- adalah Allah memerintahkan orang yang berjunub untuk mandi dari janabah, maka tidak ada kewajiban mandi kecuali bagi yang berjunub. Oleh karenanya bagi orang yang taat kepada Allah pastilah ia melaksanakannya (mandi janabah). Namun di samping itu ada riwayat yang mengatakan mandi (wajib) di hari jumat , tentunya ini berbeda dan tidak sesuai dengan apa yang saya (Syafi'i) katakan.²²⁴

Rasulullah saw bersabda:

²²⁴ Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Cet I, (Beirūt Libanon: Muassasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 1985), hlm. 148. (selanjutnya di sebut Imam al-Syāfi'ī)

عن سالم عن أبيه أن رسول الله قال من جاء منكم إلى الجمعة فليغتسل
(رواه البخارى)

Artinya: Dari Sālim dari Bapaknya, bahwa Rasulullah saw bersabda: barang siapa salah seorang di antara kamu pergi ke jumat, maka mandilah. (HR. Al-Bukhārī)

Di hadis lain Nabi saw juga bersabda:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه و
سلم قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم (رواه البخارى) ²²⁵

Artinya: Dari Abī Sa'īd al-Khudrī ra bahwa Rasulullah saw bersabda: mandi pada hari jumat hukumnya wajib bagi setiap yang sudah berusia baligh. (HR. al-Bukhārī)

Memperhatikan ke dua hadis di atas, maka Imam Syafi'i memberikan makna wajib disini kepada dua makna:

Pertama, wajib, artinya tidak sah taharah untuk salat jumat selain dengan mandi, sebagaimana tidak sah taharah junub kalau tidak mandi.

Kedua, adalah wajib di sini bermakna *ikhtiyārī* (pilihan), menunjukkan akhlak mulia dan menjaga dalam kebersihan. Dimaknakan dengan makna kedua ini berdasarkan kisah dari 'Uthmān bin 'Affān bersama 'Umar. 'Uthmān tidaklah mengerjakan salat jumat kecuali dengan mandi sedangkan 'Umar tidaklah menyuruhnya keluar untuk mandi. Hal ini dapat dipahami bahwa kedua sahabat yang mulia tersebut

²²⁵ Imam Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar...*, Juz. 1, hadis: 839, hlm. 300.

mengetahui bahwa perintah Rasul untuk mandi jumat hanyalah dalam bentuk pilihan saja.²²⁶

Imam Syafi'i meriwayatkan:

أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَالَ عُمَرُ أَيْةُ سَاعَةِ هَذِهِ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي لَمَّا مَرَرْتُ بِالسُّوقِ فَسَمِعْتُ النِّدَاءَ فَمَا زِدْتُ عَلَى أَنْ تَوَضَّأْتُ فَقَالَ وَالْوُضُوءُ أَيْضًا وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ بِالْغُسْلِ (رواه الشافعي)²²⁷

Artinya: Memberitahukan kepada kami dari Mālik dari al-Zuhrī dari Sālim, bahwa seseorang masuk dari kalangan sahabat Nabi saw pada hari jumat, maka 'Umar pun bertanya, jam berapakah ini?' sahabat tersebut menjawab, wahai Amirul Mukminin, aku baru pulang dari pasar, lalu aku mendengarkan azan dan aku hanya sempat berwuduk.' Umar berkata, 'Hanya berwuduk saja?, sungguh kamu sudah mengetahui bahwa Rasulullah saw memerintahkan untuk mandi (di hari jum'at). (HR. Syāfi'ī).

Dari hadis ini, Imam Syafi'i berkata: bahwa 'Umar mengetahui dari Rasul saw bahwa Rasul menyuruh untuk mandi, dan Umar memastikan bahwa 'Uthmān pun mengetahui tentang perintah Rasul itu. Kemudian 'Umar mengingatkan

²²⁶ Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālat*, (al-Qāhirah: al-Aqṣā li al-ṭibā'ah, 1969), hlm. 136-137. Lihat juga Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī fi Syarḥi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 2, (Beirūt: Dār al-Ma'ārif, 1379 H), hlm. 361.

²²⁷ Imam al-Syāfi'ī, *al-Risālat...*, hlm. 136.

‘Uthmān akan perintah mandi dan ‘Uthmān pun tahu tentang itu. Oleh karenanya ketika ‘Uthmān tidak meninggalkan salat untuk mandi dan ‘Umar pun tidak menyuruhnya keluar untuk mandi, ini menunjukkan bahwa keduanya mengetahui tentang perintah Rasul untuk mandi hanya lah dalam bentuk *ikhtiyārī* saja (pilihan saja).²²⁸

Dalam kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Imam Syafi’i meriwayatkan:

أخبرنا مالك وسفيان عن صفوان بن مسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله قال غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم (رواه الشافعي)²²⁹

Artinya: Mālik dan Sufyān telah memberi tahu kami, dari Ṣafwān bin Muslim, dari ‘Aṭā bin Yassār, dari Abī Sa’īd al-Khudrī bahwasanya Rasulullah bersabda: "mandi pada hari jumat itu adalah wajib atas setiap orang yang telah mimpi basah". (HR. al-Syāfi’ī).

Imam Syafi’i berkata: kewajiban itu tidak terlepas dari salah satu dari dua kemungkinan, **pertama:** kewajiban yang tidak bisa digantikan dengan yang lain, dan yang **kedua:** kewajiban dalam arti *al-ikhtiyār* (kebolehan memilih), kewajiban berupa *al-akhlāq* (perilaku baik), atau kewajiban dalam arti *al-naẓāfah* (berupa kebersihan), umpama menghilangkan bau tidak sedap pada saat berkumpul dengan orang, atau kewajiban yang mirip seperti perkataan seseorang

²²⁸ Imam al-Syāfi’ī, *al-Risālat...*, hlm. 137.

²²⁹ Imam al-Syāfi’ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth...*, hlm. 149

kepada temannya: "Hakmu menjadi kewajiban atas diriku pada saat engkau melihat diriku bisa memenuhi hakmu" dan seumpamanya. Dan **kemungkinan kedua ini lebih tepat** dibandingkan yang pertama tadi, karena sesuai dengan seruan al-Qur'an secara umum dalam hal perintah berwuduk untuk menghilangkan hadas, dan mengkhususkan kewajiban mandi hanya pada mandi junub, dan juga dalil yang dipahami dari diri Nabi saw berkenaan dengan mandi pada hari jumat.²³⁰

Dalam kitab *al-Umm* ketika 'Umar mengomentari tentang hal 'Uthmān yang tidak sempat mandi karena tidak sempat (baru pulang dari pasar), Imam Syafi'i berkata: mana kala kita ketahui bahwasanya 'Umar dan 'Uthmān telah mengetahui bahwa Rasulullah saw menyuruh mandi pada hari jumat, dan 'Umar menyatakan pengetahuannya tentang itu, dan 'Uthmān juga mengetahui, maka hilanglah dari (benak) kita anggapan bahwasanya kedua mereka telah lupa terhadap apa yang pernah mereka ketahui dari Rasulullah tentang perihal mandi pada hari jumat. Yaitu 'Umar menyatakan pengetahuannya itu pada saat 'Uthmān hanya berwuduk saja pada hari jumat dan tidak mandi, kemudian 'Uthmān saat itu tidak keluar dari masjid untuk mandi, dan 'Umar juga tidak menyuruh beliau keluar. Aku tidak mendapati seorang pun yang hadir bersama mereka berdua pada saat itu dari kalangan sahabat Rasulullah yang mengetahui tentang perintah Rasul untuk mandi, atau 'Umar memberi tahu mereka dari Nabi. Ini menunjukkan bahwasanya 'Umar dan 'Uthmān memahami perintah Nabi untuk mandi itu sebagai **anjuran sunat dikerjakan, bukan kewajiban harus mandi yang tidak boleh digantikan dengan yang lain**. Demikian juga –wallahu

²³⁰ Imam al-Syāfi'i, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*,..., hlm. 149

a'lam- menunjukkan bahwasanya pengetahuan mereka para sahabat yang mendengar pembicaraan antara 'Umar dan 'Uthmān, sama posisinya dengan pengetahuan 'Umar dan 'Uthmān (itu sendiri), bisa jadi mereka telah mengetahuinya (memang) sebagai suatu pengetahuan bagi mereka, atau bisa jadi mereka mengetahuinya berdasarkan apa yang disampaikan oleh 'Umar, umpamanya pemahaman mereka dari pembicaraan antara 'Umar dan 'Uthmān.²³¹ Oleh karenanya bagi Imam Syafi'i mandi jumat adalah sunat, bagi yang meninggalkannya juga tidak mengapa karena Rasul berkata, *barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama*. Bahkan dibolehkan mandi jumat sejak terbit fajar di hari jumat.²³²

Imam al-Syafi'i berkata: Diriwayatkan dari hadis yang masyhur di kalangan orang Baṣrah bahwasanya Rasulullah bersabda: *"Barang siapa yang berwuduk maka sudah memadai, dan barang siapa yang mandi maka mandi lebih baik"*. Dan beliau berkata: Pendapat ahli fatwa yang sering aku temui di kalangan mereka adalah memilih mandi pada hari jumat, pada saat yang sama mereka melihat bahwa berwuduk itu bisa menggantikan mandi. Dan pada Hadis Ibn Umar dari Rasulullah *"Barang siapa diantara kalian pergi ke jumat maka hendaklah dia mandi"* ada sesuatu yang menunjukkan bahwa mandi pada hari jumat tidak merupakan kewajiban yang tidak bisa diganti dengan perbuatan lain, karena jika ia kewajiban yang tidak bisa

²³¹ Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm*, Juz. 10, (Mesir: al-Afkār al-Dauliyyah, tt), hlm. 139. (selanjutnya disebut Imam al-Syāfi'ī).

²³² Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *Mukhtaṣar al-Muzanī 'alā al-Umm*, Juz. 9, (Beirūt: Dār al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1993), hlm. 32.

diganti dengan perbuatan lain, maka mandi itu menjadi wajib atas setiap orang salat yang pergi ke jumat atau yang tidak pergi, karena hadis Rasulullah saw menyebutkan: "*Barang siapa yang datang ke jumat maka mandilah*" ini menunjukkan bahwa tidak ada kewajiban mandi bagi mereka yang tidak datang ke jumat.²³³

Dari beberapa pernyataan Imam Syafi'i di atas (dari kitab-kitabnya yang masyhur), maka penulis melihat hukum mandi jumat menurutnya adalah bukanlah sebuah kewajiban yang fardu, yang tidak boleh tidak dikerjakan, dan berdosa bagi yang tidak melakukannya, tetapi mandi jumat adalah dianjurkan (sunnat) untuk melakukan, dan tidak berdosa bila meninggalkannya.

Di akhir pembahasan ini, maka uraian-uraian dari pendapat Imam Syafi' dengan merujuk kepada dalil-dalil yang berbeda, di sini terlihat dengan jelas bahwa penetapan hukum berdasarkan hadis *mukhtalif* dalam perspektif Imam Syafi'i dapat memberikan kelonggaran hukum bagi umat. Kelonggaran hukum ini dalam istilah Imam Syafi'i disebut dengan *ikhtiyārī*, artinya seseorang yang hendak melakukan jumat, boleh memilih untuk mandi atau tidak mandi. Bagi yang tidak mandi tidak dihukum berdosa, sedangkan bagi yang mandi itu lebih baik. Ini berbeda dengan ulama yang menyatakan wajib mandi, dimana terlihat hukumnya pasti, tidak boleh tidak harus dilaksanakan, yang tidak melaksanakan di hukum berdosa.

²³³ Imam al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, ..., hlm. 150.

2. Penetapan Hukum tentang Melewati Orang Salat

Rasululullah saw bersabda:

عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله عن بسر بن سعيد: أن زيد بن خالد أرسله إلى أبي جهيم يسأله ماذا سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في المار بين يدي المصلي ؟ فقال أبو جهيم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه. قال أبو النضر لا أدري أقال أربعين يوما أو شهرا أو سنة (رواه البخاري)²³⁴

Artinya: Dari Abī al-Naḍar budak ‘Umar bin ‘Ubaidillāh dari Basir bin Sa’īd bahwa Zaid bin Khālid mengutusnyanya kepada Abī Juhaīmin untuk menanyakan apa yang didengar dari Rasulullah saw tentang hal orang yang melewati orang salat. Maka Abū Juhaīman berkata, Rasulullah saw bersabda: “Kalau saja orang yang berjalan di depan orang salat tahu sesuatu (dosa) yang akan ia dapatkan maka sungguh dia berdiam (menunggu selesai salat) selama 40 lebih baik baginya dari pada berjalan di depan orang salat. Abū al-Naḍar berkata: saya tidak tahu apakah Rasulullah berkata 40 hari, bulan atau tahun. (HR. al-Bukhārī)²³⁵

²³⁴ Imam Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*..., Juz. 1, hadis: 488, hlm. 191.

²³⁵ Matan hadis dalam kitab *al-Lu’lu’ wa al-Marjān*, disebutkan dengan “*mādhā ‘alaihi min al-ithmi*” (al-ithmi = dosa), maksudnya seandainya orang yang melewati orang salat tahu dosa yang akan ia dapatkan. Dalam hal ini penulis mempertegas bahwa hadis ini menunjukkan kepada haramnya melewati orang salat. Lihat Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Baqī, *al-Lu’lu’ wa al-Marjān*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Beirūt: Maktabah Misykah, tt), hlm. 151. Sementara maksud

Di hadis yang lain, Rasulullah saw juga bersabda:

حدثنا الربيع قال: قال الشافعي حدثنا مالك عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال أقبلت راجبا على أتان وأنا يومئذ قد راهقت الاحتلام ورسول الله يصلي بالناس ففررت بين يدي بعض الصف فنزلت فأرسلت حماري يرتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي أحد (رواه الشافعي)²³⁶

Artinya: Dari Rābi' dari al-Syāfi' berkata, Mālik memberitahukan kepadaku dari al-Zuhrī dari 'Ubaidillāh dari Ibn 'Abbās dia berkata: Aku datang dengan menunggang keledai betina. Pada suatu hari ketika itu aku hampir menginjak masa baligh, Rasulullah sedang salat bersama banyak orang, maka aku melewati di antara sebahagian saf. Kemudian aku turun dari keledaiku dan aku ikat dia, lalu aku masuk kembali ke saf tersebut, namun tidak ada seorang pun yang mengingkari perbuatanku itu. (HR. al-Syāfi')

Kedua hadis di atas terdapat pertentangan, hadis pertama secara tegas menunjukkan bahwa lewat di hadapan orang yang sedang salat adalah perbuatan yang dilarang,

40 yang oleh *Abū al-Naḍar* tidak tahu maksudnya apakah 40 hari, bulan atau tahun, oleh al-Ṭahāwī dalam kitab *Musykil al-Athār*, memberi maksud dengan 40 tahun. Dan yang dimaksud dengan kata "*baiyna yaday muṣallā*" adalah jarak antara orang salat dengan orang yang melewati salat. Adapun ukuran jaraknya berbeda pendapat, ada yang mengatakan antara orang salat dan tempat sujud, ada yang mengatakan jaraknya tiga hasta, dan ada yang mengatakan sejauh lemparan batu (lemparan lembut tidak dipaksa). Lihat Mālik bin Anas Abū 'Abdullāh al-Aṣbaḥī, *al-Muwaṭṭa'* al-Imām al-Mālik, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 2, (Damsyiq: Dār al-Qalam, 1991 M/1413 H), hlm. 31.

²³⁶ Imam al-Syāfi', *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, ..., hlm. 138.

berdosa bagi pelakunya. Hal ini dibuktikan dengan kata-kata *“seandainya orang tau dosa yang didapatkan dari orang yang melewati salat sungguh ia akan menunggu selama 40 tahun sehingga salat seseorang selesai”*. sedangkan di hadis kedua justeru Rasulullah saw tidak menegur Ibn Abbās pada saat melewati saf Rasul yang sedang salat bersama sahabat-sahabatnya. Artinya Rasul bersifat diam tidak mengambil tindakan apa-apa kepada Ibn Abbās, ketika para sahabatnya tidak ada yang menegur atau menahan Ibn Abbās pada saat melewati mereka salat. Diamnya Rasul menunjukkan kepada bolehnya.

Seiring dengan pertentangan hadis di atas, maka perbedaan pendapat ulama pun tak terelakkan. Sebahagian ulama mengatakan haram melewati orang salat dan sebahagian lagi mengatakan boleh. Oleh karenanya penulis ingin melihat perbedaan keduanya dan bagaimana sikap Imam Syafi’i dalam menentukan hukumnya berdasarkan hadis *mukhtalif* di atas.

a. Pandangan para Ulama

Ibn Daqīq dalam kitabnya *“Umdah al-Ahkām”*, pada saat memahami hadis *“Kalau saja orang yang berjalan di depan orang salat tahu sesuatu (dosa) yang akan ia dapatkan maka sungguh dia berdiam (menunggu selesai salat) selama 40 lebih baik baginya dari pada berjalan di depan orang salat”* ia mengatakan:

فيه دليل على منع المرور بين يدي المصلي إذا كان دون سترة أو كانت له سترة فمر بينه وبينها وقد صرح في الحديث بالإثم.²³⁷

²³⁷ Ibn Daqīq, *Ihkām al-Ahkām Syarah ‘Umdah al-Ahkām...*, Juz. 1, hlm.185.

Maksudnya, sesuai dengan hadis di atas, sudah sangat jelas bahwa melewati orang yang sedang salat baik tidak ada *sutrah*²³⁸ maupun ada *sutrah* adalah dilarang, hukumnya berdosa”.

Dia memperkuat alasannya dengan hadis lain:

قَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ إِلَى شَيْءٍ يَسْتُرُهُ مِنَ النَّاسِ فَأَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَجْتَازَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلْيَدْفَعْ فِي نَحْرِهِ فَإِنَّ أَبِي فَلْيَقَاتِلْهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ (رواه مسلم)²³⁹

Artinya: Abū Sa’īd mendengar Rasulullah saw bersabda: Jika salah seorang dari kalian salat menghadap sesuatu yang ia jadikan sutrah terhadap orang lain, kemudian ada seseorang yang lewat di antara ia dengan sutrah, maka cegahlah ia di lehernya, jika ia enggan maka tolaklah ia dengan keras, karena sesungguhnya ia adalah setan. (HR. Muslim).²⁴⁰

²³⁸ *Sutrah* adalah penghalang yang dijadikan sebagai pembatas. Misalnya melewati di tengah-tengah sajadah orang yang sedang salat, atau melewati orang yang sedang salat yang memang sudah diberikan pembatasnya seperti kayu atau kain. Banyak ulama yang memberikan definisi *sutrah*. Menurut al-Barakatī, *sutrah* adalah segala yang diletakkan di depan orang yang salat baik berupa tongkat atau lainnya. Hal ini senada dengan pendapat al-Dardirī yaitu benda yang dijadikan oleh orang yang salat sebagai pencegah orang lewat di depannya. Sementara al-Buhutī menyebutkan benda yang menghalangi baik berupa tembok atau sesuatu lainnya. Lihat. Ahmad Sarwat, *Wajibkah Shalat Pakai Sutrah?*, (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih, 2018), hlm. 5-6.

²³⁹ Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, Juz. 2, hadis: 1157, hlm. 57

²⁴⁰ Cara menahan maksudnya ketika lewat pertama kali, maka tahanlah dengan cara yang ringan namun cukup untuk menahannya. Jika ia berusaha untuk lewat kedua kalinya, maka tahanlah dengan lebih bersungguh-sungguh. Sebagaimana perbuatan seorang sahabat Nabi, Abū Sa’īd Al Khudrī “aku (Abū Ṣālih; perawi hadits) ketika itu bersama Abū Sa’īd yang sedang salat hari jumat dengan menghadap *sutrah*. Kemudian datang seorang pemuda dari Banī Abī Mu’yaṭ hendak lewat di depan Abū Sa’īd. Kemudian ia pun menahannya di lehernya. Lalu pemuda itu melihat-lihat sekeliling, namun ia tidak melihat celah

Arti dari hadis di atas adalah bila seseorang yang melaksanakan salat lalu dia letakkan *sutrah* di depannya untuk menghalangi orang lewat, sehingga khusyuk dalam bermunajat kepada Allah swt, lalu apabila ada orang yang hendak melewatinya, maka cegahlah dia secara perlahan, namun jika masih tetap mau lewat, maka cegahlah secara lebih keras, yang dalam bahasa hadis disebut dengan “*yūqātilhu*”²⁴¹.

Hadis ini menunjukkan tidak ada perbedaan di kalangan para fuqaha bahwa boleh bagi orang salat yang mempunyai *sutrah* untuk mencegah orang yang melewati salatnya, dan

lain selain melewati Abū Sa’īd, sehingga pemuda itu pun berusaha lewat lagi untuk kedua kalinya. Abū Sa’īd lalu menahannya lagi pada lehernya namun lebih sungguh-sungguh dari yang pertama. Akhirnya pemuda itu berdiri sambil mencela Abū Sa’īd. Setelah itu dia memilih untuk membelah kerumunan manusia. Pemuda tadi pergi ke rumah Marwān (Gubernur Madinah saat itu). Ia menyampaikan keluhannya kepada Marwān. Lalu Abū Sa’īd pun datang kepada Marwān.. Marwān bertanya kepadanya: ‘Apa yang telah kau lakukan kepada anak saudaramu sampai-sampai ia datang mengeluh padaku?’ Lalu Abū Sa’īd berkata, aku mendengar Nabi saw bersabda: “*Jika salah seorang dari kalian salat menghadap sesuatu yang ia jadikan sutrah terhadap orang lain, kemudian ada seseorang yang mencoba lewat di antara ia dengan sutrah, maka cegahlah di lehernya. jika ia enggan dicegah maka perangilah ia, karena sesungguhnya ia adalah setan*”. (HR. Muslim). Lihat *Ṣaḥīḥ Muslim...*, Juz. 2, hadis: 1157, hlm. 57

²⁴¹ Kalimat “*falyūqātilhu*” menurut Ibn ‘Abdīl Barr adalah menahan, bukan melakukan dengan kekerasan, karena segala sesuatu itu ada batasnya”. Beliau juga berkata: “para ulama bersepakat maksudnya memerangi di sini bukanlah memerangi dengan pedang (senjata), dan tanpa menoleh, dan tidak sampai pada kadar yang membuat salatnya batal”. Lihat Ibn Rajab, *Fatḥ al-Bārī...*, Juz. 4, hlm. 84. Para ulama juga bersepakat bahwa hendaknya cara yang digunakan untuk menahan orang yang melewati salat itu bertahap, dimulai dari yang paling ringan dan lembut setelah itu jika berusaha lewat lagi maka mulai agak keras dan seterusnya. Lihat Wizārah al-Auqāf, *al-Mausū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah...*, Juz. 24, hlm. 188.

sebaliknya jika tidak mempunyai *sutrah*, maka tidak ada hak baginya untuk mencegah orang yang melewatinya.²⁴²

Al-Bassam mengambil intisari dari hadis ini adalah:

1. Disyariatkan memakai *sutrah* bagi orang yang melaksanakan salat supaya terjaga dari kekurangan dan batalnya salat
2. Disyariatkan untuk mendekatkan dirinya dengan *sutrah* supaya tidak memungkinkan bagi orang untuk lewat karena sempitnya celah baginya.
3. Haram melewati antara orang salat dengan *sutrah*-nya, karena termasuk pekerjaan syaitan
4. Mencegah orang yang lewat antara *sutrah* tersebut dengan suatu isyarah (tasbih), namun kalau masih mau lewat maka mencegah atau menahan dengan tangan. Al-Qāḍī 'Iyāḍ mengatakan sepakat para jumhur bahwa untuk mencegah orang lewat, maka tidak boleh berpindah dari tempat diamnya (berdirinya).
5. Seandainya orang lewat tersebut mati karena sebab dicegah, maka yang mencegah (orang yang salat) tersebut tidak lah dihukum berdosa.
6. Hikmah dicegah tersebut adalah supaya tidak ada celah untuk melewati orang salat dan supaya tidak membuat dosa orang yang lewat
7. Dibolehkannya menahan orang yang lewat yang meletakkan *sutrah* di depannya.
8. Dalam menahannya hendaklah dengan lemah lembut, perlahan tidak dengan kasar.

²⁴² Wizārah al-Auqāf, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah...*, Juz. 24, hlm. 187.

9. Seandainya yang lewat tidak dicegah oleh yang salat, maka tidak boleh baginya untuk mengulanginya lagi (lewat sekali lagi)
10. Melakukan pencegahan tidak akan mengurangi pahala salat atau membatalkan salatnya, karena itu dibolehkan.²⁴³

Al-Bassam, ketika mengomentari hadis “Kalau saja orang yang berjalan di depan orang salat tahu sesuatu (dosa) yang akan ia dapatkan maka sungguh dia berdiam (menunggu selesai salat) selama 40 lebih baik baginya dari pada berjalan di depan orang salat, maka makna umum hadis ini adalah orang salat akan terhenti dan terputus segala komunikasi dan munajatnya dengan Tuhannya, dan membuat orang salat jadi was-was. Karenanya bagi orang yang melewati salat akan mendapatkan dosa yang besar. Bahasa yang ia pergunakan ialah:

لذا عظم ذنب من تسبب في الإخلال بصلاة المصلي، بمروره.²⁴⁴

Menurutnya hadis ini memberikan pemahaman:

1. Haram melewati orang salat baik ada *sutrah* maupun tidak ada *sutrah*
2. Wajib menjauhkan diri dari melewati orang-orang salat, dan ini adalah peringatan keras.

²⁴³ ‘Abdullāh bin ‘Abdurrahmān, al-Bassam, *Taisīr al-‘Allām Syarḥ ‘Umdah al-Ḥukkām*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1 (Beirūt: Dār al-Fikr), hlm. 161. (selanjutnya disebut al-Bassam)

²⁴⁴ al-Bassam, *Taisīr al-‘Allām Syarḥ ‘Umdah...*, hlm. 159

3. Lebih utama untuk tidak salat di tempat kebiasaan orang berjalan, karena bisa menyebabkan berdosa bagi orang yang melewatinya.
4. Mengenai bilangan 40 (apakah hari, bulan atau tahun), itu hanya sekedar batasan bilangan, tetapi yang lebih penting adalah adanya larangan yang kuat untuk itu (*ál-mubālaghah fi al-Nahy*).
5. Adapun di Mekkah sesuai dengan pendapat Ibn Taimiyah “seandainya orang salat di Mesjid haram, sedangkan orang sedang tawaf di depannya, maka itu tidak lah di benci (boleh), baik yang lewat itu laki-laki atau perempuan.”²⁴⁵

Dari kedua pendapat di atas, baik Ibn Daqīq maupun al-Bassam keduanya berpendapat tidak boleh melewati orang salat baik ada *sutrah* atau tidak ada *sutrah*, orang yang melewati orang salat adalah berdosa, bahkan al-Bassam memasukkan sebagai dosa besar.

Dalam kitab “*Majmūʿ Syarah Muhazzab*” disebutkan, bila seseorang salat yang ada *sutrah*nya maka haram bagi yang lain untuk melewati antara orang salat dengan *sutrah*nya, namun tidak diharamkan bagi yang melewati di belakangnya (*sutrah*). Adapun al-Ghazālī memberi hukum makruh bukan haram. Karenanya yang paling benar hukumnya adalah haram. Demikian kata Imam Nawawī.

²⁴⁵ al-Bassam, *Taisīr al-ʿAllām Syarḥ ʿUmdah...*, hlm. 159-160.

إذا صلى الى سترة حرم على غيره المرور بينه وبين السترة ولا يحرم وراء السترة وقال الغزالي يكره ولا يحرم والصحيح بل الصواب انه حرام²⁴⁶

Karenanya bagi siapa yang melewati orang salat, maka *yustaḥabbu* (disukai) bagi yang salat untuk menahannya sesuai dengan kebutuhan dari yang paling lembut sampai agak keras. Sekiranya orang tersebut meninggal disebabkan karena menahannya maka tidak ada dosa bagi yang melakukannya.²⁴⁷ Al-Sūsuh berkata orang salat punya hak untuk menahan orang yang lewat di depannya bila ada diletakkan *sutrah* di hadapannya. Ibn Hajar juga mengatakan bila *sutrah* tidak ada, atau diletakkan jauh darinya, maka tidak ada hak baginya untuk menahan orang yang lewat. Ini sepakat para jumhur ulama, kecuali Ibn Hāzm. Bagi Ibn Hāzm baik ada *sutrah* maupun tidak ada, maka ada hak bagi yang salat untuk menahan orang yang melewatinya.²⁴⁸

Dalam kitab *al-Mausūʿah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah* disebutkan orang yang melewati orang salat yang ada *sutrah* adalah dilarang, dan baginya berdosa. Namun sepakat para fuqaha' bahwa melewati orang salat di belakang *sutrah* adalah dibolehkan. Jumhur fuqaha' secara umum baik mazhab Hanafi, mazhab Maliki dan Hanbali berpendapat bahwa melewati orang salat adalah berdosa sekalipun tidak ada *sutrah*. Namun

²⁴⁶ Imām Nawāwī, *Syarah Muhazzab...*, Juz. 3, hlm. 249.

²⁴⁷ Imām Nawāwī, *Syarah Muhazzab...*, Juz. 3, hlm. 249.

²⁴⁸ ‘Abdul Majīd Muḥammad Ismā’īl al-Sūsuh, *Manhaj al-Taufiq wa al-Tarjīḥ baina Mukhtalif al-Ḥadīth wa Atharuhu fi al-Fiqh al-Islāmī*, (Urdun: Munaqqahah Mazīdah, 1977), hlm. 204-205.

batasan *sutrah*nya berbeda pendapat, ada yang mengatakan tiga hasta, ada yang mengatakan jarak kesesuaian antara ruku' dan sujudnya. Menurut mazhab Hanbali adalah batas pada saat orang salat, dia bisa menahan atau menolak orang yang lewat di depannya tanpa batal salatnya. Menurut mazhab Hanafi adalah jarak antara dia berdiri dengan ketika dia sujud. Mazhab Maliki menambahkan bahwa berdosa bagi orang yang melewati orang salat, sementara masih ada tempat yang lapang di depannya. Namun, bila tidak ada jalan yang bisa dilewati kecuali di depan orang salat, maka tidak berdosa. Berkata yang lain lagi, bagi orang salat di tempat kebiasaan umum orang lewat, bila dia tidak memakai *sutrah*, maka dia berdosa.²⁴⁹

Oleh karenanya sebahagian fuqaha membagikan bentuk ini kepada 4 bagian:

1. Jika tempat salat luas, lalu dia sengaja melewati di depan orang salat maka orang tersebut berdosa.
2. Jika orang salat sengaja melakukan salat di tempat orang lewat, sementara tidak ada jalan lain untuk lewat, kecuali harus melewati orang salat, maka yang berdosa adalah orang yang salat.
3. Jika orang salat melakukan salat di tempat orang lewat, sementara tempat (jalan) lain masih luas, maka keduanya berdosa. Dosa bagi yang salat adalah karena dia salat di tempat orang lewat, dan dosa bagi yang lewat adalah karena masih ada jalan lain untuk dia bisa lewat.

²⁴⁹ Wizārah al-Auqāf, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah...*, Juz. 24, hlm. 186.

4. Jika orang salat, sementara tidak ada celah lain untuk lewat kecuali harus melewatinya, maka kedua-duanya tidak berdosa.²⁵⁰

Imam Mālik dalam kitabnya “*al-Muwatṭaʾ*” ketika membahas tentang kerukhasan bagi orang yang melewati salat, di samping dia kemukakan hadis tentang Ibn ‘Abbās yang melewati orang salat, dimana para sahabat tidak memungkirinya dan Rasulullah pun mendiamkannya, ia juga mengemukakan hadis ketika Sa’ad bin Abī Waqāṣ melewati sebahagian saf-saf salat. Imam Malik berkata saya melihat bahwa setelah imam takbir, tidak ada seorang pun yang masuk ke dalam masjid melainkan melewati antara saf-saf, padahal masih banyak celah untuk menuju melakukan salat.²⁵¹

Melihat pendapat ini menunjukkan bahwa Imam Mālik memberikan keringanan bagi mereka yang melewati orang salat. Artinya tidak menjadi dosa bagi orang-orang yang melewati salat walaupun ada celah jalan lain untuk melewatinya.

Al-Baghwī dalam kitabnya “*Syarḥ al-Suunah*”, ketika mengomentari hadis “*seandainya orang yang melewati salat tahu akan dosa.....*”), dia mengatakan, makruh melewati orang yang sedang salat, dan tidak sampai ke tingkat dosa.²⁵²

²⁵⁰ Ibn Daqīq, *Iḥkām al-Aḥkām Syarḥ ‘Umdah al-Aḥkām...*, Juz. 1, hlm.185.

²⁵¹ Imām Mālik, *al-Muwatṭaʾ ‘al-Imām...*, Juz. 2, hlm. 217-218.

²⁵² Al-Baghwī, *Syarḥ al-Suunah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr), hlm. 138. Hadisnya adalah “*Kalau saja orang yang berjalan di depan orang salat tahu sesuatu (dosa) yang akan ia dapatkan maka sungguh dia berdiam (menunggu selesai salat) selama 40 lebih baik baginya dari pada berjalan di depan orang salat. Abū al-Naḍar berkata: saya tidak tahu apakah*

Begitu juga dengan Abū ‘Umar, dia berkata, tidak ada perbedaan ulama bahwa hukumnya makruh bagi setiap orang yang melewati orang salat, dan makruh juga bagi orang yang salat yang membiarkan seseorang berlalu di depannya. Maka orang salat wajib mencegah orang yang melewati salatnya dengan segenap kemampuannya selama tidak merusakkan salatnya. Abū ‘Umar melanjutkan, sebahagian ahli ilmi berkata: barang siapa yang melakukan salat tanpa ada *sutrah*, maka tidak diharamkan bagi seseorang melewati orang salat. Dan tidak boleh baginya untuk mencegah (menahan) orang yang melewati salatnya walaupun tidak memakai *sutrah*.²⁵³

Mencermati hadis “dari Ibn ‘Abbās ketika ia masuk ke dalam saf orang salat namun tidak ada orang yang mengingkari perbuatannya”, maka Abū ‘Umar berkata bahwa hadis ini menunjukkan, melewati orang salat berjamaah tidak mengapa, baik bagi yang salat maupun bagi yang lewat, karena imam itu adalah *sutrah* bagi makmum.²⁵⁴

Untuk memperkuat pendapatnya, Abū ‘Umar mengutip beberapa hadis Rasulullah selain hadis Ibn Abbās di atas, yaitu:

- أن سعد بن أبي وقاص كان يمر بين يدي بعض الصفوف والصلاة قائمة

Rasulullah berkata 40 hari, bulan atau tahun. (HR. al-Bukhārī). Teks arabnya lihat halaman 212.

²⁵³ Abū ‘Umar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaṭṭa’*..., Juz. 21, hlm. 148-149

²⁵⁴ Abū ‘Umar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaṭṭa’*..., Juz. 9, hlm. 20.

- عن عبد الله بن عباس قال جئت أنا والفضل على أتان ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بعرفة ففررنا بين يدي بعض الصف فنزلنا وتركناها ترتع فلما دخلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا (رواه مسلم)²⁵⁵

Artinya: Dari Ibn 'Abbās, dia berkata: "Saya dan Fudhail datang dengan mengendarai keledai betina dan Rasulullah saw berada di Arafah. Maka kami melewati sebagian saf, kemudian kami turun dan kami tinggalkan keledai itu merumput, lalu kami masuk salat bersama Rasulullah. Setelah itu beliau tidak berkata sepeatah kata pun kepada kami". (HR. Muslim)

Hal senada juga diungkapkan oleh al-Qarāfī, dia mengatakan "saya tidak membenci orang yang melewati saf-saf orang salat berjamaah karena sesungguhnya imam menjadi *sutrah* bagi makmum, karena Sa'ad bin Abī Waqas pun pernah berjalan di antara saf-saf salat berjamaah".

لا أكره المرور بين الصفوف والإمام يصلي لأنه سترة لهم قال وكان سعد بن أبي وقاص يمشي بين الصفوف عرضا حتى يصل إلى الصلاة²⁵⁶

Sutrah Imam adalah *sutrah* bagi makmumnya, dan makmum tidak ada pengaruh dengan orang yang melewatinya selama yang lewat tersebut tidak melewati imam. Namun

²⁵⁵ Abū 'Umar *al-Istidhkār...*, Juz. 2, hlm. 282.

²⁵⁶ Syihabuddīn Aḥmad bin Idrīs al-Qurāfī, *al-Dhakhīrah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 2, (Beirūt: Dār al-Gharab, 1994), hlm.158.

orang yang sengaja melangkahi saf-saf orang salat tanpa ada kebutuhan, maka orang tersebut berdosa, karena ia telah melakukan suatu perbuatan yang dilarang menurut syara' yaitu melangkahi dan melewati orang salat.

أَنْ سَتَرَ الْإِمَامَ سِتْرَةً لِمَنْ خَلْفَهُ ، وَأَنْ مِنْ وَرَاءِ الْإِمَامِ لَا يَتَأَثَّرُونَ
بِمَنْ يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِمْ ، مَا دَامَ الْمَارُّ لَمْ يَخْتَرِقْ سِتْرَةَ الْإِمَامِ ، لَكِنْ مَنْ
يَتَخَطَّى صُفُوفَ الْمُصَلِّينَ بِلَا حَاجَةٍ يَأْتُمُّ²⁵⁷

Sementara al-Syanqīṭī mengatakan hukum memakai *sutrah* adalah *al-nadb* dan *al-Istiḥbāb*, hal ini sesuai dengan petunjuk Rasul “barang siapa yang hendak melakukan salat, maka salat lah menghadap ke *sutrah*.

هَذَا التَّعْبِيرُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَعْلَكَ لِلْسِتْرَةِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى سَبِيلِ النَّدْبِ
وَالِاسْتِحْبَابِ، بِمَعْنَى أَنَّ هَدْيَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ إِذَا
صَلَّى صَلَّى إِلَى سِتْرَةٍ.²⁵⁸

Oleh karenanya dibuatnya *sutrah* adalah sebagai salah satu jalan untuk mendapat kekhusyukan dalam beribadah, karena dia akan terasa tidak ada yang mengganggu salatnya dan ini lebih meresapkan hatinya untuk lebih khusyuk dalam bermunajat kepada Allah.

²⁵⁷ Ibrāhīm bin Ṣālih al-Khuḍairī, *Aḥkām al-Masājīd fī al-Syarʿati al-Islāmiyyah*, al-Maktabah al-Syāmilah, (al-Saudiyyah: Maiqī' al-Islām, 1419 H), hlm. 272.

²⁵⁸ Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār al-Syanqīṭī, *Syarāḥ Zād al-Mustaqni'*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 45, (Beirūt: al-Syabakah al-Islāmiyyah, tt), hlm. 3.

Ibn al-Jauzī dalam kitabnya *“Kasyfu al-Musykil”* ketika mengomentari hadis ini juga menetapkan hukum makruh, alasannya adalah karena orang yang melewati orang salat sebenarnya maksud ia juga ingin beribadah, karenanya ia berusaha dengan cara itu.²⁵⁹

Dalam kitab *“Bidāyah al-Mujtahid”* disebutkan terdapat perbedaan ulama tentang adakah salat menjadi batal oleh sesuatu yang melewati orang salat apabila salatunya tanpa *sutrah* atau ada *sutrah*. Maka jumhur berpendapat tidak batal salat disebabkan oleh sesuatu yang lewat dan salatunya tidak perlu diulang. Sementara ulama lain mengatakan bahwa salat menjadi batal bila yang melewati adalah orang perempuan, keledai dan anjing hitam karena berdasarkan hadis Nabi dari Abī Dhar:

عن أبي ذر أنه عليه الصلاة والسلام قال: "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الأسود"

Diriwayatkan oleh sebahagian jumhur, termasuk ‘Ali dan Ubay tidak ada perbedaan di antara mereka bahwa melewati orang salat baik secara sendiri-sendiri atau berimam hukumnya adalah makruh, dan tidak mengapa (tidak dihukum makruh) orang yang berjalan di belakang *sutrah*, begitu juga tidak mengapa orang yang berjalan di antara saf-saf makmum, hal ini sesuai dengan hadis dari Ibn ‘Abbās tadi.²⁶⁰

²⁵⁹ Abu al-Faraj ‘Abdurrahmān Ibn al-Jauzī, *Kasyfu al-Musykil min Ḥadīṡ al-Ṣaḥīḥaini*” al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1997), hlm. 412.

²⁶⁰ Muhammad bin Ahmad bin Rusydi al-Qurtubi, *Bidāyah al-Mujtahid*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1975), hlm.

Al-Syaukānī berkata: hadis Ibn ‘Abbās berlaku khusus terhadap hadis Abī Sa’īd yaitu “*apabila salah seorang diantara kamu melaksanakan salat, maka jangan biarkan orang melewatinya*”. Maka hadis ini dikhususkan kepada imam dan orang yang salat sendiri-sendiri, maka adapun makmum maka tidak mengapa dengan orang yang melewatinya berdasarkan hadis Ibn Abbās tadi. Ini tidak ada perbedaan di kalangan ulama.²⁶¹

Penulis mengutip pendapat terakhir dari Sayid Sābiq dalam kitabnya “*Fiqh al-Sunnah*”. Sayid Sābiq mengutip sebuah hadis:

عن طلحة قال: كنا نصلي والدواب تمر بين أيدينا فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: مؤخرة الرجل تكون بين يدي أحدكم ثم لا يضره ما مر عليه (رواه أحمد ومسلم) وقال: حسن صحيح²⁶²

Artinya: Dari Ṭalḥah, kami sedang melakukan salat, sementara binatang ternak melewati kami, lalu kami beritahu hal ini kepada Nabi saw, maka Nabi berkata: orang yang posisi di belakang (makmum), tidak mengapa ketika ada yang lewat di depannya. (HR. Aḥmad dan Muslim)

180. Hadisnya adalah ‘Abbās berkata: Aku datang dengan menunggang keledai betina. Pada suatu hari ketika itu aku hampir menginjak masa baligh, Rasulullah sedang salat bersama banyak orang, maka aku melewati diantara sebahagian saf. Kemudian aku turun dari keledaiku dan aku ikat dia, lalu aku masuk kembali ke saf tersebut, namun tidak ada seorang pun yang mengingkari perbuatanku itu. (HR. al-Syāfi’ī). Teks arabnya lihat halaman 213.

²⁶¹ al-Syaukānī, *Nayl al-Auṭār*....Juz. 3, hlm. 16.

²⁶² Sayid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, al-Maktabah al-Syāmilah Juz. 1 (Madīnah: Mauqī’ Ya’sūb, tt), hlm. 257.

Berdasarkan hadis ini maka Sayid Sābiq berpendapat *sutrah* imam menjadi *sutrah* bagi makmumnya. Hadis ini juga menunjukkan boleh melewati makmum dan disyariatkan *sutrah* bagi imam dan orang yang salat sendiri-sendiri.

هذه الأحاديث ما يدل على جواز المرور بين يدي المأموم وأن السترة
إنما تشرع بالنسبة للإمام والمنفرد²⁶³

Melihat pendapat para fuqaha di atas, dalam hal boleh tidaknya melewati orang salat, maka mereka cenderung untuk membolehkan melewati orang salat. Mereka menetapkan hukum sebagai hukum makruh, artinya masih dalam kategori dibenci tetapi tidak ke tahap haram dan berdosa. Adapun mengenai meletakkan *sutrah* di depan orang salat, maka ini sebagai hal sunnat dan disukai, supaya orang yang melakukan salat tidak terganggu kekhusyukannya dengan lewatnya orang di depannya.

b. Pandangan Imam Syafi'i

Mencermati hadis-hadis yang bertentangan tentang hukum melewati orang salat sebagaimana dijelaskan di atas berkonsekwensi terjadinya perbedaan pendapat para ulama, di mana ada ulama yang mengatakan haram, ada yang mengatakan mubah dan ada yang mengatakan makruh, maka selanjutnya penulis ingin mengkaji bagaimana sikap Imam Syafi'i dalam penetapan hukum berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif* tersebut.

Adapun hadis yang tidak membolehkan adalah “Dari Abī al-Naḍar budak ‘Umar bin ‘Ubaidillāh dari Basir bin Sa’īd

²⁶³ Sayid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*..., hlm. 258

bahwa Zaid bin Khālid mengutusnyanya kepada Abī Juhaimin untuk menanyakan apa yang didengar dari Rasulullah saw tentang hal orang yang melewati orang salat. Maka Abū Juhaiman berkata, Rasulullah saw bersabda: “Kalau saja orang yang berjalan di depan orang salat tahu sesuatu (dosa) yang akan ia dapatkan maka sungguh dia berdiam (menunggu selesai salat) selama 40 lebih baik baginya dari pada berjalan di depan orang salat. Abū al-Naḍar berkata: saya tidak tahu apakah Rasulullah berkata 40 hari, bulan atau tahun. (HR. al-Bukhārī)²⁶⁴

Sementara hadis yang membolehkan adalah “*dari Rabi’ dari Al-Syafi’i berkata, Malik memberitahukan kepadaku dari al-Zuhri dari Ubaidillah dari Ibn Abbas dia berkata Aku datang dengan menunggang keledai betina. Pada suatu hari ketika itu aku hampir menginjak masa baligh, Rasulullah sedang salat bersama banyak orang, maka aku melewati diantara sebahagian saf. Kemudian aku turun dari keledaiku dan aku ikat dia, lalu aku masuk kembali ke saf tersebut, namun tidak ada seorang pun yang mengingkari perbuatanku itu*”. (HR. Al-Syāfi’i).²⁶⁵

Imam Syafi’i tidak melihat kedua hadis ini sebagai hadis yang saling bertentangan, bahkan hadis-hadis ini saling mendukung dan menguatkan satu sama lain. Perintah Rasulullah saw bagi orang yang melaksanakan salat dengan menyuruh letakkan *sutrah* dekat dengannya hanya sebagai hukum **ikhtiyārī** (pilihan). Salat tidak akan rusak bila tidak meletakkan *sutrah* di depannya dan salat juga tidak rusak bila ada orang yang lewat antara dia dan *sutrah*nya. Karena Rasulullah saw sendiri melakukan salat di Masjid Haram sementara orang-orang

²⁶⁴ Teks arabnya lihat di halaman 214.

²⁶⁵ Teks arabnya lihat di halaman 215.

melakukan tawaf di depannya, dan pembatas pun tidak diletakkan antara Rasul dan mereka. Salat Rasulullah saat itu adalah salat perseorangan bukan secara berjamaah. Rasulullah saw pernah juga melakukan salat di Mina secara berjamaah dengan tidak ada *sutrah*.²⁶⁶

Demikian juga *—wallahu a'lam—* Rasulullah saw memerintahkan untuk diberi garis di gurun sahara ketika melaksanakan salat adalah sebagai hukum *ikhtiyāri* (pilihan). Dan perkataan Rasul “supaya syaitan tidak merusak salatnya” maksudnya adalah supaya yang melakukan salat tidak lalai dengan orang yang melewati salatnya, yang menyebabkan salatnya tidak khushyuk. Demikian juga sabdanya “sesuatu yang dibenci bagi orang yang melewati orang salat” maksudnya adalah untuk *tasydīl*, (sebagai bentuk peringatan) bukan karena larangan untuk meninggalkannya.²⁶⁷

Sabda Rasul saw: *apabila seseorang kamu melakukan salat dengan tidak meletakkan sutrah di depannya maka tidak ada dosa bagi orang yang melewati salatnya*. Hadis ini menunjukkan bahwa orang yang melakukan salat, tidak akan rusak salatnya hanya karena gara-gara ada orang yang melewatinya. Seandainya rusak, tidak lah boleh bagi seorang muslim untuk merusak salat muslim lainnya. Ini lah pengertian dari makna hadis “*orang-orang melewati salat Rasulullah yaitu pada saat mereka melakukan tawaf*”. Adapun pengertian makna dari “*pernah Ibn Abbās melewati sebahagian saf dari orang-orang yang sedang salat di Mina namun tidak ada seorangpun yang mencegah dia*”, ini menunjukkan hukum *makruh* (dibenci) melewati orang-orang yang salat yang ada *sutrahnya* dan tidak

²⁶⁶ Imam al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, ..., hlm.139

²⁶⁷ Imam al-Syāfi'ī, *al-Umm*..., Juz.10, hlm. 124

makruh bagi yang tidak ada *sutrah*nya. Sementara pengertian dari makna hadis “orang yang telah meletakkan *sutrah* namun ada orang yang melewatinya maka disuruh “bunuh”, maka makna bunuh disini adalah menahannya.²⁶⁸

Dari uraian-uraian Imam Syafi'i di atas, dengan merujuk kepada nas-nas yang saling bertentangan, maka terlihat bahwa penetapan hukum oleh Imam Syafi'i berdasarkan hadis *mukhtalif* terlihat lebih longgar. Yaitu Imam Syafi'i menetapkan hukum makruh bagi yang melewati antara orang salat dengan *sutrah*nya, dan tidak dihukum makruh bagi yang tidak meletakkan *sutrah*. Oleh karenanya dalam hal meletakkan *sutrah*, Imam Syafi' memilih konsep *ikhtiyārī*, artinya diberi kebebasan untuk memakai atau tidak. Memakai *sutrah* atau tidak, tidak akan merusak salat seseorang yang melewatinya.

3. Penetapan Hukum tentang Buang Hajat menghadap dan membelakangi Kiblat.

Rasulullah saw bersabda:

عن أيوب الأنصري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها لغائط أو بول ولكن شرقوا أو غربوا قال أبو أيوب فقد منا الشام فوجد مراحيض قد صنعت فنحرف ونستغفر الله (رواه مسلم)²⁶⁹

²⁶⁸ Imam al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*,..., hlm.139.

²⁶⁹ Abū Husain Muslim Ibn al-Ḥajjaj al Qusayirī Al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, Jilid 1, tt), hlm. 224. Yang dimaksud dengan hadaplah ke timur dan ke barat adalah pada saat Rasulullah bersabda, beliau berada di Madinah. Jadi kondisinya adalah di Madinah, karena arah kiblat

Artinya: Dari Abū Ayyūb al-Anṣarī, bersabda Rasulullah saw: janganlah kamu menghadap arah kiblat dan membelakanginya ketika buang air besar atau buang air kecil, akan tetapi menghadap lah ke arah timur atau ke arah barat (yang bukan arah kiblat)". Kata Ayyūb: "kemudian kami memasuki kota Syam (Syria) dan kami temukan banyak kamar kecil telah selesai dibangun orang (dengan arah ke kiblat), lantas kami merubah posisi atau arah kami (ke arah yang bukan arah kiblat) sambil memohon ampun kepada Allah". (HR. Muslim)

Di hadis lain Rasulullah saw bersabda:

عن عبد الله ابن عمر قال ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي ، فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام (رواه البخاري)²⁷⁰

Artinya: Dari Abdullāh bin 'Umar berkata: "Aku pernah menaiki rumah Hafsa karena ada sebagian keperluanku.

di Madinah adalah menghadap ke selatan. Kalau dikatakan tidak boleh menghadap kiblat atau membelakanginya berarti adalah larangan menghadap kiblat ke arah selatan dan utara. Jadi yang dibolehkan adalah ke timur dan barat. Dan ini tidak lah semua tempat dan daerah sama, seperti Aceh misalnya, arah kiblat adalah barat, berarti tidak boleh menghadap ke barat dan timur melainkan ke selatan dan utara. Memohon ampun dalam hadis ini mempunyai 3 sisi, pertama memohon ampun kepada Allah dari menghadapnya, kedua, memohon ampun kepada Allah dari dosa-dosanya, ketiga, memohon ampun kepada Allah kepada orang yang membangunnya (toilet). Lihat al-Mubārakfūrī Abū al-'Ulā, *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi Syarḥ Jāmi' al-Tarmidhī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), hlm. 45.

²⁷⁰ Abū 'Abdullah Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, Jilid 1, tt), hlm.76

Lantas aku melihat Rasulullah saw buang hajat dengan membelakangi kiblat dan menghadap Syam.” (HR. Bukhārī).

Dua hadis di atas sama-sama menunjukkan etika buang hajat, keduanya didapatkan dalam sahih bukhari dan muslim, berarti kedua hadis tersebut adalah hadis *maqbul* dan dapat diterima sebagai hujah, namun keduanya tampak mengandung pertentangan, dimana hadis pertama mengandung larangan buang hajat dengan posisi menghadap atau membelakangi kiblat, sedangkan hadis kedua mengandung bolehnya membelakangi kiblat ketika buang hajat, karena Rasulullah saw sendiri melakukannya.

Oleh karenanya penulis ingin melihat perbedaan pendapat para ulama dalam penetapan hukum berdasarkan alasan dan dalil yang mereka pegang dan juga bagaimana sikap Imam Syafi’i dalam menetapkan hukum membuang hajat berdasarkan hadis *mukhtalif* ini.

a. Pandangan para Ulama

Abu ‘Umar dalam kitabnya “*al-Tamhīd limā fi al-Muwaṭṭa’*” mengutip sebuah hadis:

عن أبي طلحة أنه سمع أبا أيوب الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بمصر يقول والله ما أدرى كيف أصنع بهذه الكرايس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا ذهب أحدكم إلى الغائط أو البول فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بفرجه"²⁷¹

Artinya: Dari Abī Ṭalḥah bahwa dia mendengar Abā Ayyūb al-Anṣārī seorang sahabat Rasulullah saw ketika dia di

²⁷¹ Abū ‘Umar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaṭṭa’*..., Juz.1, hlm. 303

Mesir, dia berkata, Demi Allah saya tidak tau bagaimana saya membuat toilet, karena Rasulullah saw pernah berkata apabila di antara kamu hendak membuang hajat besar atau hajat kecil maka tidak boleh menghadap ke kiblat atau membelakanginya.

Berdasarkan hadis ini maka Abū ‘Umar berkata barang siapa yang mendengar hadis ini maka hendaklah berpegang kepada lafaz umum kalau tidak ada lafaz lain yang mengkhususkannya. Abū Ayyūb mendengar Rasulullah saw melarang menghadap ke kiblat atau membelakanginya bagi orang yang membuang hajat adalah larangan yang bersifat mutlak tanpa ada dikaitkan dengan lafaz syarat. Apa lagi dalam hadis Ibn ‘Umar disebutkan dimana dia merubah posisi tempat buang hajat dari menghadap atau membelakangi ka’bah ke posisi sebaliknya. Kejadian ini terjadi di rumah, dan terlihat tidak ada rukhsah hukum disana (boleh menghadap atau membelakangi kiblat).

Melihat pendapat Abū ‘Umar ini, nampaknya ia lebih cenderung kepada pendapat bahwa bagi orang yang buang hajat, baik hajat besar maupun hajat kecil, maka tidak boleh mengarahkan wajahnya ke kiblat atau membelakanginya, namun mengambil posisi ke arah sebaliknya. Ia dalam komentarnya banyak sekali mengutip hadis-hadis yang menjelaskan akan larangan menghadap dan membelakangi kiblat ketika mau buang hajat.

‘Aṭīyyah dalam *“Syarah Mukhtaṣar Bulūgh al-Marām”* ketika menjelaskan hadis *“dari Salmān, Rasulullah saw melarang kami menghadap kiblat ketika buang hajat”*, dia mengatakan ini adalah bagian dari adab buang hajat. Tidak boleh buang hajat dengan menghadap ke kiblat baik dalam ruang (berdinding) maupun di luar ruang, karena kiblat itu

adalah arah Baitullah. Ketika Allah swt mewajibkan orang salat dengan menghadap kiblat, ini menunjukkan kepada pengagungan kiblat Allah swt, kalau orang buang hajat dengan menghadapnya berarti menafikan akan keagungannya. Karena itu lah Nabi saw melarang buang hajat dengan mengarah ke kiblat. Bagi ‘Aṭiyyah kalau ada yang membangun tempat buang hajat dalam ruangan yang menghadap ke kiblat, maka wajib membongkarnya dan mengarahkannya ke posisi yang lain. Bagi yang tidak melakukannya berarti dia dianggap kufur nikmat, tidak mau mensyukuri apa yang sudah Allah swt lepaskan darinya hajatnya dan dia selalu dalam kemaksiatan kepada Allah swt. Taat kepada Rasul berarti taat kepada Allah swt, sebaliknya maksiat kepada Rasul berarti maksiat kepada Allah swt, kalau Rasul mengatakan tidak boleh menghadap ke kiblat saat buang hajat, maka tidak ada pilihan lain kecuali *sami’nā wa ata’nā*.²⁷²

وَأَنْتَ مُقِيمٌ عَلَى مَعْصِيَتِهِ هَذَا يَنَافِي الشُّكْرَ وَاللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ (مَنْ يَطْعِ
الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) يَعْنِي مَنْ يَعِصُ الرَّسُولَ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَإِذَا
كَانَ الرَّسُولُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ
وَلَا بَوْلٍ وَجِبَ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ سَمِعْنَا وَاطْعَنَّا

Penulis melihat ‘Aṭiyyah mempunyai sebuah prinsip bahwa haram menghadap ke kiblat pada saat buang hajat. Hal ini dibuktikan dengan pernyataannya disuruh bongkar bangunan toilet bila menghadap ke kiblat, dan sebagai bentuk

²⁷² ‘Aṭiyyah bin Muḥammad Sālim, *Syarah Mukhtaṣar Bulūgh al-Marām*, al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 2, (Beirūt: al-Syabakah al-Islāmiyyah, tt), hlm. 125-126.

pembangkangan atau kemaksiatan kepada Nabi bila tidak mau menuruti apa yang diperintahnya yaitu jangan menghadap ke kiblat saat buang hajat.

Kemudian, Ibn Ḥazm dalam kitabnya “*al-Muḥalla*” mengatakan tidak boleh bagi yang buang hajat besar maupun hajat kecil menghadap ke arah kiblat atau membelakanginya, baik di tempat tertutup maupun di tempat terbuka. Dia berpegang kepada hadis:

عن أبي أيوب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إِذَا أَتَيْتُمُ
الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا ، وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا

273

Artinya: Dari Abī Ayyūb bahwa Rasulullah saw bersabda: Jika kalian mendatangi jamban, maka janganlah kalian menghadap kiblat dan membelakanginya akan tetapi hadap lah ke arah timur atau barat.

Adapun ulama yang mengatakan demikian adalah Abī Ayyūb al-Anṣarī, Abū Hurairah, Ibn Mas’ūd, ‘Aṭā’, Ibrāhīm al-Nakha’ī, Sufyān al-Thaurī, al-Auzā’ī, Abū Thauri, dan juga Abū Ḥanīfah. Adapun yang mengatakan makruh menghadap atau

²⁷³ Ibn Ḥazm, *al-Muḥalla*..., Juz. 1, hlm. 189. Dalam matan hadis “*walākin syarriqū aw gharribū*”, maksudnya adalah ketika Rasul menjelaskan sisi yang dilarang menghadap pada saat buang hajat, maka Rasul menjelaskan sisi yang dibolehkan. Dan ini menjadi kebiasaan Rasul pada saat menyebutkan yang dilarang, beliau seimbangkan dengan menyebut hal-hal yang dibolehkan dalam rangka untuk memudahkan bagi umat. Lihat. ‘Aṭīyah bin Muḥammad Sālim, *Syarah Mukhtaṣar Bulūgh* ..., hlm. 126

membelakanginya adalah Ḥimād bin Salamah. Sementara yang mengatakan boleh membuang hajat menghadap atau membelakanginya adalah seperti 'Urwah bin Zubīr dan Dāwud bin 'Alī. Sementara ulama yang mengatakan boleh tetapi ada dinding yang menutupinya dan dilarang di tempat terbuka seperti di lapangan adalah Muḥammad bin Yaḥyā, Ṣafwān bin Ḍisā, Mālik, al-Syāfi'.

Adapun mereka yang membolehkan maka berpegang kepada hadis dari Ibn 'Umar "saya naik ke rumah saudara perempuan saya, lalu saya melihat Rasulullah saw membuang hajatnya dalam keadaan duduk membelakangi kiblat" dan di hadis lain "Suatu hari aku berada di rumah Rasulullah saw, karena ada sebagian keperluanku. Lantas aku melihat Rasulullah saw buang hajat di antara dua dinding batu bata dalam keadaan menghadap kiblat'

Menanggapi pendapat yang membolehkan menghadap atau membelakangi kiblat sebagaimana hadis Ibn 'Umar, maka Ibn Ḥazm mengambil sikap dengan mengatakan:

أما حديث ابن عمر، فليس فيه أن ذلك بعد النهي، وإذا لم يكن بعد ذلك فيه فنحن على يقين من أن ما في حديث ابن عمر موافق لما كان الناس عليه قبل أن ينهى النبي ﷺ عن ذلك، هذا ما لا شك فيه، فإذا لا شك في ذلك فحكم حديث ابن عمر منسوخ قطعاً بنهي النبي ﷺ عن ذلك، هذا يعلم ضرورة ومن الباطل المحرم ترك اليقين بالظنون؛ وأخذ المتيقن نسخه وترك المتيقن أنه ناسخ. وقد أوضحنا في غير هذا المكان أن كل ما صح أنه ناسخ لحكم منسوخ فمن المحال الباطل

أن يكون الله تعالى يعيد النسخ منسوخا والمنسوخ ناسخا ولا يبين ذلك
 تبينا لا إشكال فيه، ؛ وهذا باطل، وأيضا فإنما في حديث ابن عمر
 ذكر استقبال القبلة فقط، فلو صح أنه ناسخ لما كان فيه نسخ تحريم
 استدبارها، ولكن من أحق في ذلك إباحة استدبارها كاذبا مبطلا
 لشرعية ثابتة، وهذا حرام؛ فبطل تعلقهم بحديث ابن عمر.²⁷⁴

Artinya: hadis Ibn 'Umar tidak lah muncul setelah hadis yang menyatakan larangan menghadap kiblat atau membelakanginya bagi yang buang hajat, karenanya kami sangat yakin bahwa hadis Ibn 'Umar sesuai dengan kebanyakan orang memahaminya muncul sebelum adanya hadis larangan. Ini tidak ada keraguan sedikit pun. Oleh karena tidak ada keraguan, maka hadis Ibn 'Umar adalah mansūkh secara pasti oleh hadis Nabi yang menunjukkan kepada larangan. Perlu diketahui, perbuatan yang batil dan diharamkan adalah meninggalkan yang kita yakini benar, mengambil dengan cara menduga-duga, yakin kepada hadis yang mansūkh, dan meninggalkan yang diyakini benar yaitu hadis yang nāsikh. Kami telah menjelaskan di bahagian lain bahwa hukum nāsikh itu adalah menghapus hukum yang mansūkh. Perkara yang paling batil adalah menjadikan hukum Allah swt yang nāsikh jadi mansūkh dan yang mansūkh jadi nāsikh. Kemudian, hadis Ibn 'Umar hanya menyatakan "menghadap ke kiblat saja", kalau lah ini benar sebagai nāsikh, bagaimana tentang hal "membelakangi" sebagai sesuatu yang telah diharamkan kemudian diberi hukum dibolehkan membelakangi ketika

²⁷⁴ Ibn Hāzīm, *al-Muḥalla...*, Juz. 1, hlm. 191-192.

buang hajat. Ini adalah termasuk pembohongan dan pendustaan terhadap ketetapan syariat Allah swt. Haram hukumnya, dan karenanya status hadis Ibn 'Umar menjadi batal.

Kemudian bila dikaitkan dengan pendapat yang membedakan antara boleh di tempat tertutup (*bun-yān*) dan tidak boleh bila ditempat terbuka (*ṣaḥārā*), ini juga tidak ada dasar nasnya, hadis tidak pernah menyebutkan membedakan antara di tempat tertutup dan di tempat terbuka. Perkataan ini hanya dugaan saja. Menduga adalah sebohong-bohongnya perkataan, jauh dari sebuah kebenaran. Tidak ada perbedaan larangan antara di tempat tertutup dan di tempat terbuka. Ada yang berkata, larangan itu hanya dikhususkan di Madinah saja, atau di Mekkah saja atau di hari-hari pelaksanaan haji saja, itu semua adalah mencari ilah, tidak ada dasar sama sekali.²⁷⁵

Penulis melihat dalam komentarnya Ibn Hazm, ia memastikan bahwa tidak boleh membuang hajat dengan menghadap atau membelakangi kiblat, baik berada dalam tempat tertutup seperti hotel, rumah, aula dan lain sebagainya atau pun di tempat terbuka seperti lapangan, gurun sahara dan lain-lain. Ia mencerca orang-orang yang mengatakan boleh menghadap atau membelakangi kiblat dengan cercaan yang keras, tidak boleh membalik-balikkan, menduga-duga, mendustakan sesuatu yang telah Allah tetapkan secara pasti. Bagi yang melakukannya berarti telah melakukan suatu kebohongan yang besar dan ini dilarang dalam agama.

Ibn Daqīq berkata, hadis tentang larangan buang hajat menghadap atau membelakangi kiblat, maka para fuqaha

²⁷⁵ Ibn Ḥazm, *al-Muḥalla*..., Juz. 1, hlm. 192.

berbeda pendapat. Di antara mereka ada yang berpendapat: dilarang secara mutlak sesuai dengan zahir hadis, sebahagian yang lain membolehkan secara mutlak, ada yang berpendapat hadis yang “melarang” sudah terhapus oleh hadis yang “membolehkan”, ada yang berpendapat sebagai *tarkhīṣ* (keringanan), ada juga yang membedakan hukum tidak boleh di luar ruangan (*ṣaḥārā*), dan boleh dalam ruangan (*bun-yān*).²⁷⁶

Mereka juga berbeda pendapat mengenai sebab larangan menghadap dan membelakangi kiblat. Secara zahir larangan tersebut sebagai *iḥtirām* (kemuliaan) dan *al-ta’zīm* (membesarkan) kiblat, sesuai dengan hadis:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أتى أحدكم البراز فليكرم قبله
الله عز وجل ولا يستقبل القبلة²⁷⁷

Artinya: Rasulullah saw bersabda, apabila seseorang kamu ke toilet maka hendaklah dia memuliakan kiblat Allah ‘Azza wa Jalla dan hendaklah tidak menghadap ke kiblat.

Ibn Biṭāl dalam kitabnya “*Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī*” mengutip sebuah hadis:

عن أبي معقل الأسدي ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى
أن تستقبل القبلتان بغائط أو بول.²⁷⁸

²⁷⁶ Ibn Daqīq, *Iḥkām al-Aḥkām...*, Juz. 1, hlm.39.

²⁷⁷ Ibn Daqīq, *Iḥkām al-Aḥkām...*, Juz. 1, hlm.39.

²⁷⁸ Ibn Biṭāl, *Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī...*, Juz. 1, hlm. 237. Yang dimaksud dengan dua kiblat adalah ka’bah di Baitullah Mesjid Haram Mekkah dan Mesjid Baitul Maqdis di Palestina.

Artinya: dari Abi Ma'qal al-Asadi bahwa Rasulullah saw melarang membuang hajat besar dan hajat kecil menghadap ke dua kiblat.

Tidak ada yang mengucapkan hadis ini dari kalangan fuqaha kecuali al-Nakha'i, Ibn Sīrīn, dan Mujāhid, mereka berpendapat **makruh** menghadap atau membelakangi salah satu dari dua kiblat (Ka'bah dan Baitul Maqdis) ketika membuang hajat, namun dilarang di tempat lapang (tidak ber dinding). Ahmad bin Ḥanbal berkata: hadis Ibn 'Umar telah menasakhkan hukum melarang menghadap Baitul Maqdis atau membelakanginya. Dalilnya adalah hadis yang diriwayatkan dari Marwān al-Aṣfar :

عن مروان الأصفر قال: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يبول إليها فقلت أبا عبد الرحمن أليس قد نهى عن هذا؟ فقال: بلى إنما نهى عن ذلك في الفضاء فإذا كان بينك وبين القبلة شئ يسترك فلا بأس (أخرجه أبو داود²⁷⁹)

Artinya: Dari Marwān al-Aṣfar berkata, saya melihat Ibn 'Umar mendudukkan kendaraannya (unta) menghadap kiblat, kemudian dia duduk dan beliau kencing menghadap kiblat.. Kemudian aku berkata wahai Abū 'Abdurrahmān bukankah Rasulullah sudah melarang kencing menghadap kiblat, dia menjawab benar, tetapi larangan itu di lapangan, adapun di tempat yang ada dindingnya maka tidak mengapa menghadap ke kiblat. (HR. Abū Dāwud).

²⁷⁹ Ibn Biṭāl, *Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī...*, Juz. 1, hlm. 238.

Hukum makruh menurut Nakha'ī, Ibn Sīrīn, dan Mujāhid berdalilkan kepada hadis-hadis Rasul, di antaranya:

-عن ابن عمر قال: "رأيت النبي عليه السلام قاعدا على لبنتين يقضي حاجته متوجها نحو القبلة".²⁸⁰

Artinya: Dari Ibn 'Umar berkata: aku melihat Rasulullah saw duduk buang hajat di antara dua dinding batu bata dalam keadaan menghadap kiblat

-عن ابن عمر قال: "لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين مستقبل بيت المقدس لحاجته"²⁸¹

Artinya: Dari Ibn 'Umar berkata: Suatu hari aku berada di rumah Rasulullah saw. Lantas aku melihat Rasulullah saw buang hajat di antara dua dinding batu bata dalam keadaan menghadap ke Baitul Maqdis.

Dari pendapat Ibn Biṭāl di atas, dapat disimpulkan bahwa membuang hajat ke arah dua kiblat baik Ka'bah atau Baitul Maqdis, menghadap atau membelakanginya, dilaksanakan di tempat tertutup seperti di rumah, maka hukumnya adalah makruh. Sedangkan di tempat terbuka, misalnya di lapangan hukumnya adalah haram.

Al-'Uthaimīn memberi pandangan bahwa para ulama berbeda pendapat mengenai masalah ini menjadi beberapa pendapat:

²⁸⁰ Abū 'Umar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaṭṭa'...*, Juz.1, hlm. 305.

²⁸¹ Abū 'Umar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaṭṭa'...*, Juz.1, hlm. 305.

Sebagian ulama berpandangan, menghadap dan membelakangi kiblat itu diharamkan bagi orang yang buang hajat di luar bangunan. Mereka berdalilkan kepada hadis Abū Ayyūb *“Janganlah kamu menghadap ke arah kiblat ketika buang air besar maupun buang air kecil, dan jangan pula membelakanginya akan tetapi berpalinglah ke arah timur atau arah barat.”* (HR. Bukhari).

قال أبو أيوب فقد منا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة
فنحرف عنها ونستغفر الله²⁸²

Abū Ayyūb mengatakan, “Dulu kami datang ke negeri Syam, ternyata kami dapati kamar-kamar kecil telah dibangun menghadap ke arah Ka’bah. Maka kami pun berpaling dari arah itu dan meminta ampun kepada Allah karenanya.”

Para ulama ada juga yang membawa hukum buang hajat ke kepada situasi di luar bangunan. Adapun jika berada di dalam bangunan, maka boleh menghadap atau pun membelakanginya. Mereka beralasan dengan hadis Ibn ‘Umar:

عن ابن عمر ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي ، فرأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل
الشام (رواه البخاري)

Dari Ibn ‘Umar dia berkata, “Suatu hari aku naik di bagian atas rumah Hafsa. Lalu aku melihat Nabi saw

²⁸² ‘Atiyyah bin Muḥammad Sālim, *Syarah Mukhtaṣar Bulūgh ...*, hlm.

menunaikan hajatnya menghadap ke arah Syam dan membelakangi Ka'bah." (HR. Bukhārī).

Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa tidak boleh menghadap ataupun membelakangi kiblat bagaimana pun kondisinya, di dalam bangunan atau di luar bangunan. Mereka menjadikan hadis Abū Ayyūb sebagai dalil untuk menetapkan. Sedangkan mengenai hadis Ibn 'Umar tersebut maka mereka pahami dengan beberapa kemungkinan jawaban:

Pertama: hadis Ibn 'Umar ini bisa ditafsirkan terjadi ketika belum ada larangan.

Kedua: larangan harus lebih dikuatkan, sebab larangan itu merupakan hukum yang mengalihkan dari hukum asalnya (hukum asal kencing boleh menghadap ke arah mana pun). Dan hukum yang telah mengalihkan dari hukum asal itu lebih diutamakan untuk dipegangi.

Ketiga: hadis Abū Ayyūb tersebut merupakan ketetapan Nabi yang berupa ucapan sementara hadis Ibn Abbās sekedar menunjukkan perbuatan beliau. Padahal perbuatan Nabi tentu tidak akan bertentangan dengan ucapannya; karena boleh jadi perbuatan itu dilakukan dimungkinkan sebagai bentuk pengkhususan (bagi beliau), atau karena lupa, atau kemungkinan uzur yang lainnya.

Dari pendapat-pendapat di atas, al-'Uthaimīn berkomentar bahwa diharamkan buang hajat menghadap dan membelakangi kiblat apabila berada di tempat terbuka, boleh membelakangi di dalam bangunan tetapi tidak boleh dalam posisi menghadap. Dikarenakan larangan menghadap kiblat tetap terpelihara serta tidak ada pengkhususan atasnya.

Sedangkan untuk larangan membelakangi dikhususkan dengan dalil perbuatan beliau..²⁸³

Ibn Hajar dalam *“Fatḥ al-Bārī”* nya ketika menjelaskan hadis dari Abū Aiyūb²⁸⁴ ia menjelaskan bahwa Abū Aiyūb melihat hadis ini secara umum seolah tidak sampai ke dia hadis lain yang berlaku khusus yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar.²⁸⁵ Terlepas dari hadis yang bersifat umum atau khusus namun mengamalkan dua dalil lebih utama daripada menghilangkan salah satunya ***(al-‘amalu bi al-dalīlaini awlā min ilghāi aḥadihimā)***. Karenanya hadis dari Jābir: *“Rasulullah saw melarang kami membelakangi kiblat atau menghadapkannya ketika buang hajat”* dan hadis *“kami mendengar air mengalir, kemudian saya melihat Rasulullah kencing dengan menghadap kiblat”*, maka yang benar adalah bukanlah hadis ini menasakh hadis yang menyatakan larangan tadi. Hadis ini di bawa kepada makna yang kejadiannya di dalam rumah atau tempat tertutup. Ada riwayat yang mengatakan hadis dari Jābir ini khusus untuk Nabi (artinya hanya Nabi yang boleh menghadap atau membelakangi kiblat-

²⁸³ Muḥammad bin Ṣāliḥ bin Muḥammad al-‘Uthaimīn, *Fatawa Arkan al-Islam*, (Beirūt: Dar al-Thurayya, tt), hlm.213-214.

²⁸⁴ Hadisnya adalah *“Dari Abū Ayyūb al-Anṣārī, bersabda Rasulullah saw: janganlah kamu menghadap arah kiblat dan membelakanginya ketika buang air besar atau buang air kecil, akan tetapi menghadap lah ke arah timur atau ke arah barat (yang bukan arah kiblat)”*. Kata Ayyūb: *“kemudian kami memasuki kota Syam (Syria) dan kami temukan banyak kamar kecil telah selesai dibangun orang (dengan arah ke kiblat), lantas kami merubah posisi atau arah kami (ke arah yang bukan arah kiblat) sambil memohon ampun kepada Allah”*. (HR. Muslim)

²⁸⁵ Hadisnya adalah *Dari Abdullāh bin ‘Umar berkata: “Aku pernah menaiki rumah Hafṣah karena ada sebagian keperluanku. Lantas aku melihat Rasulullah saw buang hajat dengan membelakangi kiblat dan menghadap Syam.”* (HR. Bukhārī).

pen),²⁸⁶ tentunya ini tidak ada dalil yang menunjukkan ke arah itu. Karenanya hadis ‘Umar menunjukkan kepada boleh membelakangi kiblat kalau dalam tempat tertutup dan hadis Jābir boleh menghadap kiblat dalam keadaan tertutup pula.²⁸⁷

Diceritakan dari Abū Ḥanīfah dan Aḥmad bahwa ada perbedaan hukum antara buang hajat di tempat tertutup dengan tempat terbuka, ini menurut Imam Māliki, Syāfi’i dan Ishāq. Menurut Ibn Ḥajar inilah seadil-adil pendapat untuk bisa mengkompromikan antara dalil-dalil yang berbeda.

Ada juga yang mengatakan haram secara mutlak. Ini menurut Abū Ḥanīfah, Abū Thaur sahabat al-Syāfi’i dan juga dikuatkan oleh pengikut imam Mālik seumpama Ibn al-‘Arabī, dan dari pendapat zahiriyah seumpama Ibn Ḥazm. Mereka berpendapat hukum *nahy* (melarang) lebih diutamakan dari hukum *ibāḥah*, (***al-Nahy muqaddamun ‘alā al-ibāḥah***). Ada sebahagian lagi yang menetapkan hukum *al-jawāz* (boleh) secara mutlak. Ini menurut ‘Āisyah, ‘Urwah, Rabi’ah dan Abū Dāud. Mereka beralasan bahwa hadis-hadis yang saling bertentangan maka dikembalikan kepada hukum asal yaitu *al-ibahah* (***al-aḥādīth ta’ārāḍat falyarji’ ilā aṣli al-ibāḥah***).²⁸⁸

²⁸⁶ Pendapat ini adalah menurut Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qaiyim, mereka menjelaskan buang hajat dengan menghadap kiblat merupakan kekhususan Nabi. Disamping itu ada kaidah yang berbunyi apabila bertentangan antara ucapan Nabi dengan perbuatannya, maka yang didahulukan adalah ucapannya. Ini sama halnya dengan Rasulullah membatasi umatnya menikah tidak boleh dari empat wanita (yaitu lewat ucapannya), padahal beliau sendiri nikah dengan sembilan wanita (yaitu lewat perbuatan), maka yang didahulukan adalah ucapannya, oleh karenanya perbuatan beliau menunjukkan kepada kekhususan.

²⁸⁷ Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī* ..., Juz. 1, hlm. 245.

²⁸⁸ Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī* ..., Juz. 1, hlm. 245.

Pendapat Ibn Hajar terlihat bahwa dia lebih menekankan kepada konsep kompromistis, yaitu memadukan antara dua buah hadis yang bertentangan untuk kedua-duanya bisa dipakai, tanpa menghilangkan salah satunya. Baginya hukum membuang hajat tergantung kepada tempat. Kalau tempatnya tertutup, misalnya dalam rumah, hotel dan lain-lain, maka dibolehkan menghadap kiblat. Namun bila tempatnya di luar, misalnya di lapangan di hutan dan sebagainya maka diberlakukan hukum tidak boleh menghadap dan membelakangi kiblat.

Ibn Qutaibah dalam kitabnya *“Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth”* memaparkan matan hadis lain namun maksudnya juga sama. Hadis tersebut adalah:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول

Artinya: janganlah kalian menghadap kiblat ketika kalian buang hajat besar dan hajat kecil.

Di hadis yang lain Ibn Qutaibah menukilkan:

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن قوما يكرهون أن يستقبلوا القبلة بغائط أو بول فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بخلافه فاستقبل به القبلة

Artinya: suatu waktu Rasulullah saw diceritakan tentang suatu kaum yang tidak suka menghadap kiblat ketika buang hajat besar dan hajat kecil, lalu Rasulullah saw

memerintahkannya untuk menghadap kiblat ketika berada di kamar kecil.

Ibn Qutaibah berkomentar: menurut kami bisa saja antara hadis ini di lihat dalam konteks nasikh mansukh. Sebab kedua hadis ini mengandung perintah dan larangan yang berakibat kepada penetapan hukum. Ketika ada dua nas yang mengandung implikasi hukum yang saling bertentangan, maka ada kemungkinan yang satunya me-nasakh yang lain. Contoh dari yang demikian banyak dan sudah populer. Sekalipun ada kemungkinan seperti itu, mereka yang mempermasalahkan antara kedua hadis ini seakan tetap tidak mau memahaminya dalam kerangka nasikh dan mansukh.

Namun menurut kami kedua hadis ini tidak termasuk dalam kategori nasikh dan mansukh, melainkan masing-masing hadis mempunyai konteks yang berbeda. Tidak dibolehkan menghadap kiblat saat membuang hajat sebagaimana dalam hadis pertama adalah ketika sedang berada di gurun (lapangan terbuka). Sebab larangan Rasulullah ini terjadi ketika para sahabat turun dari kendaraannya untuk menunaikan salat, lalu mereka buang hajat besar dan hajat kecil dengan menghadap kiblat. Maka Rasulullah saw melarang buang air besar dan air kecil dalam posisi menghadap kiblat sebagai bentuk pembelajaran untuk menghormati kiblat dan menghormati orang yang sedang melaksanakan salat. Sebab sangat tidak sopan jika di dekat mereka yang sedang melaksanakan salat, ada seseorang membuang hajat dengan menghadap ke arah yang sama.

Namun karena orang-orang saat itu mengira bahwa larangan tersebut berlaku umum baik di rumah-rumah atau di tempat tertutup, sehingga mereka tidak mau buang hajat

dengan menghadap kiblat dan yang demikian justeru menyulitkan mereka. Maka Rasulullah saw memerintahkan orang yang buang hajat besar maupun hajat kecil di rumah dengan menghadap kiblat. Perintah ini harus dipahami sebagai pemberitahuan bahwa larangan buang hajat dengan menghadap kiblat tidak berlaku ketika berada di rumah, di tempat yang tertutup dan di tempat-tempat sepi dimana salat tidak dilaksanakan disana.²⁸⁹

Dari pendapat Ibn Qutaibah ini dapat dipahami bahwa tidak dibolehkan menghadap kiblat saat membuang hajat adalah ketika sedang berada di lapangan terbuka. Dan sebaliknya dibolehkan menghadap atau membelakangi kiblat ketika berada dalam ruang tertutup semisal rumah dan lain-lain.

Apa yang dikatakan oleh Ibn Qutaibah bahwa boleh saja antara dua hadis ini dilihat dalam konteks nasikh mansukh, ternyata di-ia-kan oleh Ibn al-Jauzi yaitu ada ulama yang menduga bahwa hadis yang tidak membolehkan menghadap atau membelakangi ke ka'bah pada saat buang hajat sudah terhapus oleh hadis yang membolehkan.²⁹⁰ Ternyata tidak demikian, yang benar adalah hadis pertama menunjukkan kepada tidak boleh buang hajat di tempat yang tidak tertutup, sementara hadis kedua menunjukkan kepada boleh menghadap atau membelakangi ka'bah pada saat berada di tempat tertutup. Karenanya Ibn al-Jauzi memadukan antara

²⁸⁹ Ibn Qutaibah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth...*, hlm. 89-90.

²⁹⁰ Mengenai matan hadis I terhapus oleh matan hadis II lihat hlm. 231.

dua hadis yang bertentangan tersebut, sehingga dua-duanya bisa diamalkan.²⁹¹

Langkah yang ditempuh Ibn al-Jauzi adalah mengikuti langkah yang lebih dulu dilakukan oleh Imam Syafi'i yaitu memadukan diantara dua hadis yang berbeda tanpa meninggalkan salah satunya, dikenal dengan metode *al-jam'u wa al-taufiq*.

b. Pandangan Imam Syafi'

Setelah melihat perbedaan ulama dalam penetapan hukum tentang buang hajat menghadap dan membelakangi kiblat, dimana secara umum ada ulama yang mengatakan tidak boleh menghadap atau membelakangi kiblat, baik di tempat tertutup maupun di tempat terbuka, sementara ada sebagian ulama lagi yang membolehkan di tempat tertutup saja dan tidak boleh di tempat terbuka, maka penulis ingin mengkaji pandangan Imam Syafi'i dalam menentukan hukum berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif* ini.

Rasulullah bersabda:

عن أبي أيوب الأنصاري: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا
أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا

²⁹¹ Ibn al-jauzī, *Ikhbār ahli al-Rasūkh fi al-Fiqh wa al-Ḥadīth bi Miqdar al-Mansukh min al- Ḥadīth*, (Qāhirah: Dār al-Wafā', 1984), hlm. 19-20.

قال أبو أيوب فقد منا الشام فوجدنا مراحيض بنيت قبل القبلة
فنحرف ونستغفر الله تعالى (رواه البخارى)²⁹²

Artinya: Dari Abū Ayyūb al-Anṣarī, bahwa sesungguhnya Nabi saw bersabda: apabila kamu mendatangi jamban untuk buang hajat maka janganlah menghadap ke arah kiblat atau membelakanginya, akan tetapi menghadap lah ke arah timur atau ke arah barat (yang bukan arah kiblat)”. Kata Ayyūb: “kemudian kami memasuki kota Syam (Syria) dan kami temukan banyak kamar kecil telah selesai dibangun orang (dengan arah ke kiblat), lantas kami merubah posisi atau arah kami (ke arah yang bukan arah kiblat) sambil memohon ampun kepada Allah”.

Kemudian Rasulullah saw bersabda:

أخبرنا الشافعي أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن
حبان عن عمه واسع بن حبان عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول
إن ناسا يقولون إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت
المقدس قال بن عمر لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول
الله على لبنتين مستقبلا بيت المقدس لحاجته²⁹³

Artinya:Dari Ibn ‘Umar dia berkata, sesungguhnya orang-orang berkata apabila engkau duduk untuk membuang hajatmu maka jangan lah menghadap ke kiblat dan jangan pula

²⁹² Imam Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*..., Juz. 1, hadis: 386, hlm. 154

²⁹³ Imam al-Syāfi’ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*..., hlm. 226

ke Baitul Maqdis. 'Umar berkata: Suatu hari aku berada di rumah Rasulullah saw,. Lantas aku melihat Rasulullah saw buang hajat di antara dua dinding batu bata dalam keadaan menghadap ke Baitul Maqdis. (HR. al-Syāfi'ī)

Kedua hadis ini tampak mengandung pertentangan, hadis pertama mengandung larangan buang hajat dengan posisi menghadap atau membelakangi kiblat, sedangkan hadis kedua mengandung makna bolehnya menghadap atau membelakangi kiblat ketika buang hajat, karena Rasulullah sendiri melakukannya.

Dalam pandangan Imam Syafi'i, kedua hadis ini tidak lah bertentangan namun saling mendukung antara satu dengan lainnya. Untuk menunjukkan makna yang sebenarnya dari masing-masing hadis tersebut, Imam Syafi'i menggambarkan situasi dan kondisi yang melatarbelakangi dan keterkaitan dengan hadis di atas.

Menurut Imam Syafi'i, orang arab pada umumnya tinggal di padang yang luas dengan tempat tinggal berupa barak-barak yang tidak mempunyai dinding (ketika mau buang hajat). Karena itu untuk buang hajat mereka harus pergi ke padang yang luas. Jika mereka ingin buang hajat dengan posisi menghadap arah kiblat atau membelakanginya, maka dengan sendirinya mereka pun menghadap atau membelakangi kiblat dalam keadaan aurat terbuka. Oleh karena itu Rasulullah saw melarang mereka buang hajat dengan posisi menghadap atau membelakangi kiblat, dan menyuruh mereka berpaling ke arah yang lain. Situasi mereka yang tinggal di barak berbeda dengan mereka yang tinggal di rumah-rumah yang memiliki dinding tertutup (untuk buang hajat). Dimana orang-orang yang berada di dalamnya tidak terlihat oleh orang lain yang berada

di luar. Oleh karena itu ketika Ibn 'Umar menjelaskan bahwa ia melihat Rasulullah buang hajat dengan posisi membelakangi ka'bah dapat dipahami bahwa larangan buang hajat dengan posisi menghadap atau membelakangi ka'bah adalah tertuju kepada mereka yang buang hajat di lapangan terbuka, bukan kepada mereka yang buang hajat di ruang kecil yang tertutup.²⁹⁴

Mengenai hadis yang diriwayatkan oleh Salmah bin Wahrām dari Tā'us:

عن سلمة بن وهرام عن طاووس عن كل مسلم أن يكرم قبله
الله أن يستقبلها لغائط أو بول

Dalam pandangan Imam Syafi'i, hadis ini adalah *mursal*,²⁹⁵ para ulama muhaddisin tidak menetapkannya sebagai sebuah hukum. Kalau ingin mencari pertentangan antara dua hadis yang berbeda, maka kedua hadis tersebut adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Aiyūb dan hadis Ibn 'Umar. Menghormati kiblat Allah” dalam pandangan Imam Syafi'i, adalah pada saat buang hajat di tempat terbuka dengan tidak menghadap atau membelakangi kiblat.²⁹⁶

²⁹⁴ Imam al-Syāfi'i, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*,..., hlm. 227.

²⁹⁵ Hadis *mursal* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang tabi' langsung dari Nabi saw dengan tidak menyebut nama orang yang menceritakan kepadanya. Atau hadis yang gugur dari akhir sanadnya seseorang setelah tabi'. Lihat Najmuddīn Muḥammad al-Darkānī, *Fatḥ al-Qarīb Syarḥ al-Taqrīb*, (Mekkah: Maktabah 'Abbās Aḥmad al-Bār), hlm. 50.

²⁹⁶ Imam Baihaqī, *Ma'rifah al-Sunan*. al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 1, (Beirūt: Jāmi' al-Ḥadīts, tt), hlm. 272

Imam Syafi'i berkata, Abū Ayyūb mendengar larangan Rasulullah bahwa tidak boleh membuang hajat dalam keadaan menghadap atau membelakangi ka'bah, namun dia tidak mengetahui apa yang diketahui oleh Ibn 'Umar bahwa boleh membuang hajat dalam posisi menghadap ke Baitul Maqdis. Alasan Ibn 'Umar karena dia pernah melihat Rasulullah saw membuang hajat dalam posisi menghadap ke Baitul Maqdis. Oleh karenanya dua hadis yang bertentangan ini seyogyanya diamalkan kedua-duanya, karena keadaan yang melatarbelakangi munculnya hadis ini berbeda, yang satu bersifat umum dan yang satu lagi bersifat khusus.²⁹⁷

Imam Syafi'i melanjutkan, hadis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar bahwa dia melihat Rasulullah saw membuang hajat menghadap Baitul Maqdis (berarti membelakangi ka'bah), adalah menolak pendapat yang mengatakan tidak boleh menghadap atau membelakangi kiblat. Tidak ada seorang pun yang bisa membantah dan menolak apa yang telah dilakukan oleh Rasulullah. Harus dibedakan pemahaman hukum antara di tempat terbuka (ṣaḥarā) dan tempat tertutup (*manāzil*). Oleh karenanya yang dimaksud dengan larangan buang hajat menghadap ke kiblat atau membelakanginya adalah di tempat terbuka sedang di tempat tertutup merupakan suatu hal yang **rukḥṣah**. Bahasa yang digunakan adalah بالنهى فى الصحراء وبالرخصة فى المنازل.²⁹⁸

Akhirnya sebagai sebuah saran dari Imam Syafi'i dalam memahami hadis yang bertentangan bahwa hendaklah apa yang didengar tentang sesuatu dari Rasulullah saw baik hadis

²⁹⁷ Imam al-Syāfi'ī, *al-Umm*,..., hlm. 227.

²⁹⁸ Imam al-Syāfi'ī, *al-Rīṣalah*..., hlm. 133.

yang lebih duluan diucapkan atau hadis yang kemudian dituturkan jangan lah dicari perbedaan kalau tidak mengetahuinya, kecuali ada dalil yang pasti yang membedakan keduanya.²⁹⁹

Demikian uraian-uraian dari Imam Syafi'i dalam kasus ketiga ini. Nampak jelas bahwa Imam Syafi'i dalam penetapan hukum berdasarkan hadis *mukhtalif* juga memberikan kelonggaran hukum. Imam Syafi'i dalam hal ini memberlakukan hukum *rukhsah* untuk menghadap atau membelakangi kiblat bagi yang buang hajat di rumah. Artinya ada keringanan hukum (boleh) mau menghadap atau membelakangi atau tidak menghadap atau membelakangi juga boleh. Namun tetap dilarang bila dilakukan di tempat terbuka seperti di lapangan.

C. Implikasi Pemikiran Imam Syafi'i terhadap Hukum Fiqh berdasarkan Hadis *Mukhtalif*

Hukum yang ditetapkan oleh Nabi saw bersandar kepada pemahamannya terhadap al-Qur'an. Sebagaimana pengakuan Nabi sendiri bahwa "*aku tidak akan menghalalkan kecuali apa yang telah dihalalkan oleh Allah dan aku tidak mengharamkan kecuali apa yang diharamkan oleh Allah dalam al-Qur'an*"³⁰⁰. Nabi saw dalam menetapkan suatu hukum seluruhnya berdasarkan wahyu, karena beliau tidak berkata menurut kehendaknya sendiri tetapi berdasarkan wahyu yang diwahyukan oleh Allah. Sebagaimana firman-Nya yang artinya:

²⁹⁹ Imam al-Syāfi'ī, *al-Rīṣalah...*, hlm. 133.

³⁰⁰ Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīth*, cet.1 (Beirūt: Dār an-Nafāis, 1407 H), hlm. 58

“dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya melainkan hanya wahyu yang diwahyukan kepadanya” (QS. An-Najm: 3-4). Oleh karenanya sunnah itu adalah juga wahyu, bila wahyu mempunyai kekuatan sebagai dalil hukum, maka sunnah pun mempunyai kekuatan hukum untuk dipatuhi.

Dari segi kekuatan penunjukannya terhadap hukum, maka sunnah tersebut dibagi dua:

1. Sunnah yang penunjukannya *qat'i* (pasti), yaitu sunnah yang memberikan penjelasan secara tegas, jelas dan terinci sehingga tidak mungkin dipahami dengan maksud lain. Contohnya tentang penjelasan Nabi bahwa salat itu harus dengan berwuduk, Nabi bersabda:

عن همام بن منبه أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ (رواه البخاري)³⁰¹

Artinya: Dari Hamām bin Munabbah, bahwasanya dia mendengar Abā Hurairah berkata: bersabda Rasulullah saw: tidak diterima salat orang yang berhadass kecuali dengan berwuduk (HR. Bukhārī).

Hadis ini merupakan penjelasan terhadap kewajiban berwuduk. Penjelasanannya jelas, terukur dan pasti, yaitu tidak sah salat seseorang yang masih berhadass kecuali dengan berwuduk. Karenanya hukum yang timbul dari hadis ini adalah

³⁰¹ Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* ..., jilid I, hadis ke 135, hlm. 63

pasti, sehingga tidak ada perbedaan di kalangan ulama dalam hal kewajibannya.

2. Sunnah yang penunjukannya *zanni* (belum pasti), yaitu sunnah yang memberikan penjelasan terhadap hukum secara tidak tegas dan belum pasti, sehingga dapat menimbulkan beberapa kemungkinan dalam memahaminya dan karenanya menimbulkan perbedaan pendapat. Contohnya adalah seperti hadis yang diriwayatkan oleh Muttafaq alaih dari Hakim bin Hazm yang artinya: "*Tangan di atas lebih baik dari tangan di bawah*". Hadis ini mempunyai maksud yang tidak pasti, boleh jadi yang dimaksud adalah arti yang sebenarnya yaitu tangan di atas lebih baik dari tangan di bawah atau boleh jadi yang dimaksud adalah orang yang memberi lebih baik dari orang yang menerima.

Maka salah satu kategori di antara sunnah atau hadis yang penunjukannya *ẓannī dalālah* adalah hadis-hadis yang *mukhtalif*. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Hafnawi, yaitu faktor-faktor penyebab timbulnya *ta'āruḍ al-ḥadīth*, salah satunya adalah nas yang menjadi dalil itu berupa *ẓannī dalālah* (sesuatu yang menunjukkan atas suatu makna, tetapi boleh jadi ditakwilkan dan dipalingkan makna dan maksudnya adalah makna lain), sehingga membuka peluang untuk pemahaman yang beragam dan keberagaman ini membawa kepada *ta'āruḍ*.³⁰²

Melihat dari pemahaman di atas maka akan ada perbedaan terhadap penetapan suatu hukum antara hadis-

³⁰² Suhefri, *Nasah al-Hadis Menurut Imam Syāfi'i*, (Jakarta: Bina Pratama, 2007), hlm. 56.

hadis yang *mukhtalif* dengan hadis-hadis yang tidak *mukhtalif*. Hadis-hadis yang *mukhtalif* mempunyai peluang besar terjadinya variasi pemahaman hukum sehingga dapat menimbulkan berbagai kemungkinan dalam memahaminya, itu pun selama hadis yang bertentangan itu tidak pada tataran antara halal dan haram atau antara amar dan nahi tetapi pada tataran *ikhtilāf al-mubāh*. Hal ini sesuai dengan perkataan Imam Syafi'i: "Dan tidaklah dikatakan terhadap hadis-hadis ini adalah *ikhtilāf* secara mutlak karena bukan menyentuh pada perbedaan antara halal dan haram, atau amar dan nahi, akan tetapi perbedaan tersebut hanya pada tataran *ikhtilāf al-mubāh*."³⁰³ Namun jika hadis-hadis *mukhtalif* itu saling bertentangan antara halal dan haram atau antara amar dan nahi, yang tidak mungkin dipadukan dan tidak mungkin dicari jalan keluarnya, maka salah satu hadisnya harus ditinggalkan dan tidak boleh diamalkan. Ini juga sesuai dengan pendapat Imam Syafi'i: "kami tidak memandang hadis-hadis tersebut bertentangan kecuali apabila tidak mungkin dapat diamalkan selain harus meninggalkan salah satunya."³⁰⁴ Oleh karenanya dampak penetapan hukum hadis-hadis *mukhtalif* sangat tergantung pada cara metode penyelesaian terhadap hadis-hadis *mukhtalif* itu sendiri.

Melihat pada metode penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* yang dilakukan oleh Imam Syafi'i yaitu dengan metode *al-jam'u wa al-taufiq*, *nasakh* dan *tarjih*,³⁰⁵ maka penulis melihat variatifnya berbagai kemungkinan kebolehan

³⁰³ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*,..., hlm. 42

³⁰⁴ Al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*..., hlm. 270.

³⁰⁵ Mengenai cara penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* sesuai metodenya menurut Imam Syafi'i, lihat Bab III halaman 122.

dalam memahami suatu hukum adalah ada di ranah metode *al-jam'u wa al-taufiq*, sedangkan pada metode *nasakh* dan *tarjih* tidak ada pilihan lain kecuali penetapan hukumnya sama dengan penetapan hukum pada hadis-hadis bukan *mukhtalif*. Artinya karena pada metode *nasakh* ada hadis yang *nāsikh* dan ada hadis yang *mansūkh*, dengan sendirinya diberlakukan hukum yang *nāsikh* dan dibatalkan hukum yang *mansūkh*. Begitu juga dengan hadis yang *rājih* dan *marjūh*, maka yang diambil adalah hadis yang *rājih* dan ditinggalkan hadis yang *marjūh*. Dengan demikian penetapan dan pemberlakuan hukum pada metode ini ada pada hadis yang *nāsikh* dan hadis yang *rājih*, sementara pembatalan hukum sehingga tidak boleh diamalkan ada pada hadis yang *mansūkh* dan *marjūh*.

Walaupun demikian prinsip utama Imam Syafi'i adalah berusaha semaksimal mungkin sehingga tidak ada hadis yang tidak bisa diselesaikan kecuali kedua hadis tersebut keduanya dipakai tanpa membuang salah satunya. Karenanya sebagian besar dari hadis-hadis *mukhtalif* dalam kajian Imam Syafi'i dapat diselesaikan dengan cara mengkompromikan antara keduanya, dan sedikit sekali yang terselesaikan dengan cara *nasakh* dan *tarjih*.

Kemudian, suatu pendapat dipandang kuat biasanya apabila ia didukung atau diperkuat oleh dalil lain atau alasan yang melandasi pendapat tersebut. Selain itu, dalil yang menjadi pijakan pun harus cukup tangguh dan *jihat dilālah*-nya (cara pengambilan dalil) juga harus jelas. Hal ini dimaksudkan agar pendapat tersebut lebih berakar dan terhunjam kuat sehingga tidak mudah goyah ketika berhadapan dengan pihak lain yang menyerang pendapat dan dalil-dalil itu. Inilah cara yang biasa ditempuh antara lain oleh fuqaha ketika mereka

berdalil dengan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi saw untuk memperkuat pendapat mereka tentang sesuatu masalah fikih.³⁰⁶

Imam Syafi'i dalam menyelami terhadap hadis-hadis *mukhtalif*, paling tidak beliau telah mengerahkan segenap kemampuannya untuk lebih berhati-hati dalam menyikapi hadis-hadis yang *ikhtilāf* tersebut. Imam Syafi'i dalam pandangan penulis lebih mendahului memilih pendekatan kompromistis dibandingkan dengan memilih pendekatan *nasakh* atau *tarjīh* dalam menyelesaikan hadis-hadis yang *mukhtalif*. Tidak ada bahasa yang ini benar dan yang ini salah bila kedua atau banyak hadis yang *mukhtalif* tersebut sama-sama merupakan hadis maqbul yang bisa dijadikan hujjah. Pertentangan harus dicari jalan penyelesaiannya, sehingga kedua atau banyak hadis tersebut sama-sama dapat diamalkan. Penggunaan metode *nasakh* dan *tarjīh* bagi Imam Syafi'i merupakan alternatif terakhir setelah metode *jam'u wa taufīq* tidak dapat dipertemukan.

Dalam pandangan Imam Syafi'i tidak mungkin Nabi saw mengajarkan dua hal yang saling bertentangan, di satu pihak beliau menyuruh untuk melakukan sesuatu namun di pihak lain Rasulullah saw justru melarangnya yang mengakibatkan tidak ada kepastian hukum bagi umatnya dan membuat umatnya terombang ambing dalam ketidakpastian di dalam melaksanakan ajaran agamanya yang manakah yang harus diikuti dan yang harus ditinggalkan. Nabi datang membawa ajaran-ajaran atau ketentuan-ketentuan yang pasti yang tidak saling bertolak belakang yang sama-sama dituntut

³⁰⁶ Tarmizi Jakfar, *Otoritas Sunnah Non Tashri'iyah Menurut Yusuf Al-Qaradawi*, Disertasi, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006)

untuk menaati dan mengamalkannya. Oleh karenanya tidak boleh mempertentangkan antara hadis-hadis Nabi saw dengan menyatakan bahwa hadis ini yang benar dan yang lain salah, namun di antara dua atau banyak hadis yang terjadi pertentangan tersebut harus dicari jalan penyelesaiannya sehingga kedua-dua hadis tersebut sama-sama dapat diamalkan.

Oleh karena itu melihat kembali kepada uraian yang terdahulu di bab IV mengenai penetapan hukum yang dilakukan oleh Imam Syafi'i tentang hukum mandi jumat, hukum melewati orang salat dan hukum buang hajat menghadap dan membelakangi kiblat maka implikasi dari ketiga hukum tersebut dapat penulis kemukakan sebagai berikut:

1. **Tentang Hukum Mandi Jumat**

Perbedaan penetapan hukum di kalangan ulama dengan menggunakan hadis-hadis *mukhtalif* tak terhindarkan. Hal ini terbukti dengan kajian yang telah penulis lakukan. Secara umum perbedaan pendapat tentang hukum mandi jumat dapat dibagi tiga, **pertama**, yang mengatakan wajib mutlak. Mereka berdalilkan kepada hadis "*Rasulullah saw: mandi pada hari jumat hukumnya wajib bagi setiap yang sudah berusia baligh. (HR. al-Bukhārī)*". Penjelasan hadis ini di kalangan ulama yang mewajibkannya, bahwa karena lafad hadis ini menunjukkan kata wajib, maka bagi yang tidak mandi berarti telah melakukan suatu kesalahan dan berarti telah melakukan dosa, namun salat jumat tetap sah walau seseorang tidak mandi.

Kedua, yang mengatakan sunnah secara mutlak. Mereka berdalilkan bahwa mandi yang statusnya wajib hanya mandi janabah, berdasarkan firman Allah swt “dan jika kamu berjunub, maka mandilah” (QS. Al-Maidah {5}:6). Berarti yang tidak berjunub maka tidak wajib mandi, yang diwajibkan adalah wuduk. Oleh karenanya mandi jumat cukup dengan berwuduk, namun bila mau mandi, maka itu sunat, mendapat pahala bila dikerjakan, dan tidak berdosa bila ditinggalkan. **Ketiga**, dikaitkan dengan kondisi lain. Yaitu jika seseorang memiliki bau badan yang berpotensi mengganggu orang lain, misalnya seperti berkeringat karena baru pulang kerja, maka wajib mandi. Jika tidak dalam kondisi demikian, maka tidak wajib mandi.

Bila dihubungkan dengan implikasinya terhadap hukum, tentu masing-masing pendapat sangat berpengaruh kepada umat. Sebagai contoh bagi yang mengatakan wajib, maka tidak boleh tidak bagi yang mau melaksanakan jumat, kewajiban mandi melekat pada dirinya. Dan ini sangat berdampak “kaku”. Dalam keadaan seperti sekarang ini orang yang melaksanakan jumat belum tentu dia berangkat dari rumah, bahkan kebanyakannya adalah berangkat dari kantor atau tempat kerja. Nah terhadap situasi seperti ini dalam persepsi penulis tentu akan sangat memberatkan.

Adapun dalam perspektif Imam Syafi’i, karena mandi jumat adalah anjuran sunat untuk dikerjakan, bukan kewajiban harus mandi yang tidak boleh digantikan dengan yang lain, maka dampak hukumnya bagi umat adalah adanya pilihan yang bisa dilakukan. Artinya seseorang boleh memilih untuk mandi atau tidak. Bagi yang mandi karena hukumnya adalah sunnat, maka itu lebih baik dan lebih utama, sesuai

dengan sabda Rasul *“barangsiapa yang berwuduk pada hari jumat, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama. (HR. al-Baihaqī)*. Bagi yang tidak mandi, pun tidak berdosa, dan cukup dengan berwuduk saja.

Melihat dengan konteks kekinian, maka pilihan hukum yang ditawarkan oleh Imam Syafi’i menurut penulis menguntungkan bagi umat, apalagi bagi mereka yang bekerja di kantor pemerintahan yang tidak mungkin pulang ke rumah terlebih dahulu untuk melakukan mandi. Maka dengan konsep Imam Syafi’i ini telah memberi kelonggaran hukum bagi umat untuk memilih sesuai dengan kondisi dia saat itu. Bagi yang berada di rumah yang mempunyai keluasaan waktu, mandi jumat tentunya akan lebih baik bagi mereka untuk menambah amal pahala, disamping akan lebih memberikan kenyamanan bagi orang lain pada saat prosesi jumat berlangsung. Sebaliknya bagi yang tidak berkesempatan mandi, mungkin dengan pekerjaannya yang belum terselesaikan, maka cukup dengan berwuduk saja. Maka kelonggaran hukum yang dilakukan Imam Syafi’i berdampak positif bagi umat yang melakukan salat jumat.

2. Tentang Hukum Melewati Orang salat

Hukum melewati orang salat berdasarkan hadis-hadis *mukhtalif* tentunya juga terjadi perbedaan di kalangan ulama. Ada ulama yang mengatakan haram melewati orang yang sedang melaksanakan salat. Hal ini berdasarkan hadis Rasul *“Kalau saja orang yang berjalan di depan orang salat tahu sesuatu (dosa) yang akan ia dapatkan maka sungguh dia berdiam (menunggu selesai salat) selama 40 lebih baik baginya dari pada berjalan di depan orang salat. Abū al-Naḍar berkata:*

saya tidak tahu apakah Rasulullah berkata 40 hari, bulan atau tahun. (HR. al-Bukhārī).

Sesuai dengan hadis di atas, maka melewati orang yang sedang salat baik ada *sutrah* maupun tidak ada *sutrah* adalah dilarang, hukumnya berdosa, bahkan al-Bassam memasukkan ke dalam hukum dosa besar. Demikian secara umum pendapat bagi ulama yang mengharamkannya. Karena meletakkan *sutrah* bagi orang salat adalah wajib.

Sebahagian ulama lagi mengatakan hukum melewati orang salat yang ada *sutrah*nya adalah haram, namun tidak haram melewati di belakang *sutrah*. Demikian kata Imām Nawāwī. Sementara sebagian lagi mengatakan makruh melewati orang salat dan makruh juga bagi orang salat yang membiarkan seseorang berlalu didepannya. Orang salat wajib mencegah orang yang melewatinya dengan segenap kemampuannya selama tidak merusakkan salatnya

Di samping itu ada juga ulama yang membolehkannya. Mereka berdalilkan hadis “dari Ibn ‘Abbās dia berkata: Aku datang dengan menunggang keledai betina. Pada suatu hari ketika itu aku hampir menginjak masa baligh, Rasulullah sedang salat bersama banyak orang, maka aku melewati diantara sebahagian saf. Kemudian aku turun dari keledaiku dan aku ikat dia, lalu aku masuk kembali ke saf tersebut, namun tidak ada seorang pun yang mengingkari perbuatanku itu. (HR. al-Syāfi‘ī).

Karenanya Imām Mālik memberikan keringanan bagi mereka yang melewati orang salat. Artinya tidak menjadi dosa bagi orang-orang yang melewati salat walaupun ada celah jalan lain untuk melewatinya.

Berdasarkan perbedaan pendapat para ulama terhadap penetapan hukum orang yang melewati orang salat, juga berdampak kepada umat. Bagi ulama yang mengharamkannya yaitu baik memakai sutrah ataupun tidak, baik salatnya berjamaah ataupun tidak, tentunya ini menurut penulis memberatkan, karena bisa menyebabkan orang cepat mendapatkan dosa karena melewatinya, padahal kadang-kadang –sudah menjadi kebiasaan kita- ada di antara kita yang melaksanakan salatnya di tempat umum, di depan pintu, sehingga menyusahkan bahkan tidak ada celah menuju ke saf di depan kecuali dengan melewati orang salat. Nah dalam keadaan seperti ini menjadi beban bagi yang melewatinya karena akan mendapatkan dosa. Apalagi tidak ada efek perbedaan dari adanya sutrah atau tidak ada sutrah, keduanya bila dilewati akan mendapatkan dosa. Maksudnya seandainya tidak akan berdosa bagi yang melewati di belakang sutrah, mungkin akan mencari jalan elak untuk melewatinya dari belakang sutrah.

Dalam pandangan Imam Syafi'i suruhan Nabi bagi orang salat meletakkan sutrah di depannya hanya bentuk ikhtiyārī saja. Artinya seseorang boleh saja meletakkan sutrah atau tidak meletakkannya. Dengan meletakkannya tentu salat akan terjaga dan tentunya kusyuk dalam bermunajat kepada Tuhan-nya. Namun salat tidak akan rusak bila tidak meletakkan sutrah dan salat juga tidak rusak bila ada orang yang lewat antara dia dan sutrahnya. Dengan kata lain hukum melewati orang salat menurut Imam Syafi'i adalah makruh. Artinya orang yang melewati orang salat tidak sampai ke tahap mendapatkan dosa.

Adapun implikasi hukum dari penetapan hukum oleh Imam Syafi'i adalah berdampak positif bagi umat. Hal ini dikarenakan dalam konteks hari ini, hampir di setiap tempat salat, sedikit sekali jamaah yang disiplin untuk mengambil tempat di saf-saf terdepan terlebih dahulu. Di mana pintu gerbang masuk, maka di situlah jamaah bertumpuk melaksanakan salatnya. Ini menyulitkan bagi jamaah lain untuk masuk dan mengambil tempat di depan kecuali dengan melangkah orang salat tersebut. Dengan adanya kelonggaran hukum yang ditetapkan Imam Syafi'i, maka tidak ada beban akan sebuah dosa yang didapatkannya. Namun yang melewatinya tentu juga tidak berniat untuk mengganggu dan mempermainkan salat seseorang.

Begitu juga dalam hal salat berjamaah, bagi Imam Syafi'i tidak berdosa bagi yang melewatinya, apalagi perbuatan ini sudah pernah dilakukan oleh Ibn Abbās ketika ia melewati jamaah salat bersama Nabi. Ini menunjukkan kepada bolehnya karena Nabi mendiamkan para sahabat pada saat sahabat tidak menolak atau menahan Ibn Abbās.

Namun dari semua itu, andaikata bisa menghindari atau meminimalisir hal ini, tentu lebih disukai. Karena sebagaimana kita salat tentu kita tidak ingin mendapatkan gangguan dari orang lain maka hendaknya kita berusaha untuk tidak memberi gangguan kepada orang lain yang sedang salat.

Oleh karenanya penetapan hukum oleh Imam Syafi'i dalam hal ini juga terlihat lebih longgar. Yaitu Imam Syafi'i menetapkan hukum makruh bagi yang melewati antara orang salat dengan *sutrah*nya, dan tidak dihukum makruh bagi yang tidak meletakkan *sutrah*.

3. Tentang Hukum Buang Hajat Menghadap dan Membelakangi Kiblat

Mengenai hukum buang hajat dengan menghadap atau membelakangi kiblat diperselisihkan oleh para ulama menjadi beberapa pendapat. Ada yang melarang secara mutlak baik di dalam maupun di luar bangunan. Ada pula yang melarang hanya ketika berada di luar bangunan saja.

Bagi ulama yang melarangnya mereka beralasan kepada hadis Nabi yaitu” Dari Abū Ayyūb al-Anṣarī, bersabda Rasulullah saw: janganlah kamu menghadap arah kiblat dan membelakanginya ketika buang air besar atau buang air kecil, akan tetapi menghadap lah ke arah timur atau ke arah barat (yang bukan arah kiblat)”. Kata Ayyūb: “kemudian kami memasuki kota Syam (Syria) dan kami temukan banyak kamar kecil telah selesai dibangun orang (dengan arah ke kiblat), lantas kami merubah posisi atau arah kami (ke arah yang bukan arah kiblat) sambil memohon ampun kepada Allah”. (HR. Muslim).

Bagi mereka hadis ini merupakan isyarah untuk tidak boleh buang hajat dengan menghadap atau membelakangi kiblat, baik dalam ruang yang tertutup maupun di ruang yang terbuka. Mereka beralasan karena kiblat (ka’bah) itu adalah Baitullah yang wajib dihormati dan diagungkan tidak boleh diremehkan.

Sementara bagi ulama yang melarang hanya di tempat terbuka, mereka beralasan kepada hadis Nabi saw “Dari Abdullāh bin ‘Umar berkata: “Aku pernah menaiki rumah Hafsa karena ada sebagian keperluanku. Lantas aku melihat Rasulullah saw buang hajat dengan membelakangi kiblat dan menghadap Syam.” (HR. Bukhārī).

Hadis ini menunjukkan bahwa Rasulullah saw pernah buang hajat dengan membelakangi kiblat. Karenanya ulama berpendapat boleh buang hajat dengan menghadap atau membelakangi kiblat tetapi hanya dalam bangunan yang tertutup. Sementara di ruang terbuka tetap dilarang.

Berdasarkan penetapan hukum dari masing-masing pandangan ulama, tentunya juga berdampak kepada masyarakat sebagai pemakai. Penulis melihat kalau penetapan hukum dilandasi dengan hukum larangan menghadap atau membelakangi kiblat ketika buang hajat baik dalam ruangan atau luar ruangan, maka ini akan berdampak bahwa seluruh toilet dalam bangunan apakah itu hotel atau rumah harus dilakukan pembongkaran, karena harus menyesuaikan dengan hukum, dan ini sesuatu yang tidak mungkin. Atau kalau pun bangunan tersebut sebelum dibangun harus disesuaikan dengan posisi toilet juga hal ini tidak mungkin, karena biasanya suatu bangunan dibangun dengan melihat konsep tanah dan desain bangunannya. Toilet disesuaikan dengan bentuk bangunan, bukan bangunan disesuaikan dengan posisi toilet. Maka hukum seperti ini menurut penulis kalau dijalankan akan terasa rancu dan kaku.

Imam Syafi'i berpandangan tentang hukum buang hajat dengan menghadap atau membelakangi kiblat bahwa harus dibedakan pemahaman hukum antara di tempat terbuka dan tempat tertutup. Oleh karenanya dalam pandangan Imam Syafi'i yang dimaksud dengan larangan buang hajat menghadap ke kiblat atau membelakanginya adalah di tempat terbuka sedang di tempat tertutup merupakan suatu hal yang ***rukhsah***. Dengan kata lain tidak boleh menghadap atau membelakangi kiblat ketika berada di luar bangunan, namun

tidak terlarang di dalam bangunan yang ada penghalang (pembatas)

Oleh karenanya dapat dipahami bahwa larangan buang hajat dalam keadaan menghadap kiblat atau membelakanginya hanyalah untuk mereka yang buang hajat di alam yang terbuka, sementara kalau berada dalam keadaan tertutup misalnya dalam rumah atau dimana saja yang ada dindingnya maka tidak mengapa untuk menghadap atau membelakanginya ketika hendak buang hajat.

Bila melihat kondisi pada hari ini semua bangunan apakah rumah, hotel, aula, masjid dan lain-lain, maka semua bangunan tersebut sudah tertata rapi, mempunyai dinding, yang salah satu sudut bangunnnya adalah toilet (tempat buang hajat). Bila dilihat dari posisi arah kiblatnya boleh jadi kamar toilet tersebut adalah menghadap atau membelakangi arah kiblat. Maka Jika dihubungkan dengan pemahaman kontekstual, niscaya tidak perlu semua bangunan toilet harus menghadap atau membelakangi arah kiblat, semua arah posisi pada saat membuang hajat dibolehkan dan tidak ada yang bernilai lebih, tidak ada yang menghadap ke arah kiblat atau membelakangi bernilai kurang dibandingkan dengan yang menghadap ke utara atau ke selatan misalnya.

Oleh karenanya dua hadis yang bertentangan di atas dapat dipahami bahwa pemahaman kontekstual hadis Nabi berarti memahami hadis berdasarkan kaitannya dengan peristiwa-peristiwa dan situasi ketika hadis diucapkan, dan kepada siapa pula hadis itu ditujukan. Artinya, hadis Nabi saw hendaknya tidak ditangkap dan dicerna makna dan maksudnya melalui redaksi lahiriah tanpa mengaitkannya dengan aspek-aspek kontekstualnya.

Dari implikasi pemikiran Imam Syafi'i terhadap hukum fiqh berdasarkan hadis *mukhtalif*, penulis melihat bahwa Imam Syafi'i dalam menghadapi hadis-hadis *mukhtalif* sama sekali tidak mempertentangkan hadis-hadis Rasulullah saw satu dengan yang lainnya selama mungkin ditemukan jalan untuk mengkompromikan agar hadis-hadis tersebut sama-sama dapat diamalkan. Oleh karenanya dalam penetapan hukum berdasarkan hadis- *mukhtalif* perspektif Imam Syafi'i penulis melihat ada sisi kelonggaran hukum yang ditawarkannya, sehingga dengan adanya kelonggaran hukum tersebut kedua-dua hadis itu terpakai tanpa harus meninggalkan salah satunya.

Walaupun Imam Syafi'i membolehkan memilih antara dua hal, dalam kondisi-kondisi tertentu kebolehan tersebut bukan kebolehan tanpa batas sama sekali. Kebolehan tersebut adalah pada saat situasi dan kondisi diperlukan untuk itu. Namun pada saat kondisi sudah normal kembali, maka kebolehan tersebut tidak dibenarkan lagi.

Dalam qaidah yang sering diucapkan Imam Syafi'i adalah:

إذا ضاق الأمر إتسع وإذا إتسع ضاق³⁰⁷

Maksudnya adalah dalam keadaan yang tidak normal (sangat genting) maka berlaku hukum rukhsah, namun bila keadaan sudah normal kembali maka berlaku hukum asal. Seperti contoh; menghadapi pandemi covid 19 ini, pemerintah memberlakukan hukum boleh tidak melakukan salat jumat

³⁰⁷ Al-Syāfi'ī, *al-Asybah wa al-Nazāir*, Juz. 1, al-Maktabah al-Syāmilah ((Beirut: Dār Ibn Kathīr, tt), hlm. 172.

dan menggantikan dengan salat zuhur di rumah. Hal ini ditakutkan berkumpulnya massa dalam jumlah yang besar yang menyebabkan kekhawatiran jatuhnya jumlah korban yang besar. Namun bila covidnya sudah reda, maka berlaku hukum asal yaitu wajib melakukan salat jumat di masjid tidak boleh menggantikan dengan salat zuhur. Begitu juga dengan contoh yang sering disebutkan dalam contoh fiqh tentang hukum azimah dan rukhsah; hukum asal memakan bangkai (selain ikan dan belalang) adalah haram di mana pun dan kapan pun. Namun bila dalam keadaan terpaksa, tidak ada makanan lain selain makanan bangkai yang ada padanya, maka memakan bangkai tersebut dibolehkan (ini lah yang dimaksud dengan *izā dāqa al-amru il-tasa'a*) dan jika sudah normal kembali, artinya sudah mendapat makanan lain yang halal, maka kembali ke hukum asal yaitu memakan makanan bangkai hukumnya adalah haram (dan ini lah yang disebut dengan *izā il-tasa'a al-amru dāqa*).

Dihubungkan dengan hadis-hadis *mukhtalif* tadi adalah tidak selamanya *al-jam'u wa al-taufiq* itu mengarah kepada yang menyulitkan ketika kondisi tidak kondusif, bisa saja mengarah kepada kondisi tertentu sesuai dengan tuntutan keadaan. Misalnya antara hukum boleh dengan tidak boleh, maka boleh jadi hukum yang ditetapkan adalah boleh atau sebaliknya tidak boleh. Karenanya pemberlakuan hukum dalam *al-jam'u wa al-taufiq* ini adalah sangat dinamis dan elastis.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Sesuai dengan rumusan masalah yang tertera pada bab I disertasi ini, maka penulis menyimpulkan beberapa point penting dari hasil temuan penelitian yaitu sebagai berikut:

1. Sikap Imam Syafi'i terhadap hadis-hadis *mukhtalif* adalah, Imam Syafi'i mempunyai sikap yang sangat hati-hati sehingga tidak serta merta memandang sebagian hadis-hadis tersebut telah mansukh atau marjūh karena berbeda dengan yang lain, bahkan ia tidak memandang hadis-hadis itu *mukhtalif* selama masih bisa dikompromikan. Imam Syafi'i tidak sekali-kali mempertentangkan hadis-hadis Nabi satu dengan yang lainnya selama mungkin ditemukan jalan (untuk dikompromikan) agar hadis-hadis tersebut dapat sama-sama dapat diamalkan. Imam Syafi'i tidak memandang hadis-hadis tersebut bertentangan kecuali apabila tidak mungkin dapat diamalkan selain harus meninggalkan salah satunya. Oleh karenanya tidak boleh mempertentangkan antara hadis-hadis Nabi dengan menyatakan bahwa hadis ini yang benar dan yang lain salah, namun di antara dua atau banyak hadis yang terjadi pertentangan tersebut harus dicari jalan penyelesaian untuk dikompromikan sehingga kedua-dua hadis tersebut sama-sama dapat diamalkan. Karenanya bagi Imam Syafi'i dalam mensikapi hadis-hadis yang *mukhtalif* ia tidak menemukan hadis-hadis Nabi saw yang bertentangan kecuali dapat menyingkap titik pertentangannya. Ketika suatu hadis memberikan sebuah makna yang kontradiksi,

tidak harus terburu-buru mengamalkan hadis yang satu dan meninggalkan hadis yang lain, namun hadis-hadis tersebut pasti ada prinsip atau cara menengahnya.

2. Penetapan hukum berdasarkan hadis-hadis mukhtalif menurut Imam Syafi'i adalah dari tiga kasus yang penulis kaji, yaitu kasus mandi jumat, melewati orang salat dan kasus membuang hajat menghadap atau membelakangi kiblat, maka penulis mendapatkan bahwa telah terjadi perbedaan pendapat para ulama yang begitu tajam terhadap tiga kasus tersebut. Dalam kasus mandi jumat umpamanya, ada ulama yang mengatakan wajib mandi, yang tidak mandi akan berdosa. Namun bagi Imam Syafi'i, ia memilih jalan tengah yaitu berlaku hukum *ikhtiyārī*, artinya boleh memilih untuk mandi atau tidak mandi, bagi yang mandi lebih baik, bagi yang tidak mandi pun tidak berdosa. Begitu juga kasus melewati orang salat, ada ulama yang tidak membolehkan melewati orang salat, baik yang salat tersebut telah meletakkan *sutrah* atau pun tidak ada *sutrah*, maka orang yang melewati orang salat hukumnya berdosa. Namun bagi Imam Syafi'i melewati orang salat hanya dalam bentuk *tasydīd* (peringatan) untuk tidak lewat, bukan sebuah larangan untuk meninggalkannya. Meletakkan *sutrah* bagi yang salat hanya bentuk *ikhtiyārī*, bukan sebuah kewajiban. Maka orang yang melewati orang salat baik ada *sutrah* atau tidak ada *sutrah* bukan lah suatu hal yang tidak dibolehkan. Bagi orang salat tidak akan mengurangi pahala salatnya. Demikian juga kasus membuang hajat dalam posisi menghadap atau membelakangi kiblat. Sebahagian ulama tidak membolehkan menghadap atau

membelakangi kiblat dimanapun dia berada, apakah dalam tempat tertutup seperti di rumah atau di hotel, atau tempat terbuka seperti di lapangan atau di hutan. Namun bagi Imam Syafi'i pemberian hukum terikat dengan tempatnya. Kalau membuang hajat di luar ruang (*ṣaharā*), maka hukum menghadap dan membelakangi kiblat adalah dilarang, namun kalau dalam ruangan (*manāzil*), berlaku hukum *rukḥṣah* artinya dibolehkan menghadap atau membelakangi kiblat.

3. Implikasi pemikiran Imam Syafi'i terhadap hukum fiqh adalah Dari tiga kasus yang penulis teliti yaitu kasus mandi jumat, melewati orang salat dan kasus membuang hajat menghadap atau membelakangi kiblat, maka masing-masing mempunyai implikasi hukumnya. Tentang hal mandi jumat, dalam perspektif Imam Syafi'i, karena mandi jumat adalah anjuran sunat untuk dikerjakan, bukan kewajiban harus mandi yang tidak boleh digantikan dengan yang lain, maka dampak hukumnya bagi umat adalah adanya pilihan yang bisa dilakukan. Artinya seseorang boleh memilih untuk mandi atau tidak. Bagi yang mandi karena hukumnya adalah sunnat, maka itu lebih baik dan lebih utama. Melihat kondisi hari ini maka konsep hukum yang ditawarkan Imam Syafi'i adalah menguntungkan bagi umat, dimana umat Islam yang bekerja baik di kantor pemerintah maupun swasta atau di tempat-tempat lain tidak harus melakukan mandi terlebih dahulu sebagai kewajiban mandi untuk melaksanakan salat jumat, tapi diberikan pilihan yang tentunya bila mempunyai kesempatan untuk mandi maka itu lebih baik. Karenanya kelonggaran hukum yang dilakukan Imam

Syafi'i berdampak positif bagi umat yang melakukan salat jumat.

Terhadap kasus melewati orang salat, berdasarkan perbedaan pendapat para ulama terhadap penetapan hukum orang yang melewati orang salat, juga berdampak kepada umat. Bagi ulama yang mengharamkannya yaitu baik memakai *sutrah* ataupun tidak, baik salatnya berjamaah ataupun tidak, tentunya ini sangat memberatkan karena bisa menyebabkan orang berdosa ketika melewatinya. Dalam pandangan Imam Syafi'i suruhan Nabi bagi orang salat meletakkan *sutrah* di depannya hanya bentuk *ikhtiyāri* saja. Artinya seseorang boleh saja meletakkan *sutrah* atau tidak meletakkannya. Dengan meletakkannya tentu salat akan terjaga dan tentunya khusyuk dalam bermunajat kepada Tuhan-nya. Namun salat tidak akan rusak bila tidak meletakkan *sutrah* dan salat juga tidak rusak bila ada orang yang lewat antara dia dan *sutrah*nya. Dengan kata lain hukum melewati orang salat menurut Imam Syafi'i adalah makruh. Artinya orang yang melewati orang salat tidak sampai ke tahap mendapatkan dosa. Karenanya implikasi hukum dari penetapan hukum oleh Imam Syafi'i adalah adanya kelonggaran hukum dan berdampak positif bagi umat. Dengan adanya kelonggaran hukum tersebut, maka tidak ada beban akan sebuah dosa yang dididatkannya. Namun yang melewatinya tentu juga tidak berniat untuk mengganggu dan mempermainkan salat seseorang.

Mengenai kasus membuang hajat menghadap atau membelakangi kiblat telah terjadi perbedaan pendapat para ulama. Ada yang melarang secara mutlak baik di dalam maupun di luar bangunan. Ada pula yang melarang hanya

ketika berada di luar bangunan saja. Berdasarkan penetapan hukum dari masing-masing pandangan ulama, tentunya juga berdampak kepada masyarakat. Penulis melihat kalau penetapan hukum dilandasi dengan hukum larangan menghadap atau membelakangi kiblat ketika buang hajat baik dalam ruangan atau luar ruangan, maka ini akan berdampak bahwa seluruh toilet dalam bangunan apakah itu hotel atau rumah harus dilakukan pembongkaran, karena harus menyesuaikan dengan hukum, dan ini sesuatu yang tidak mungkin. Karenanya Imam Syafi'i berpandangan tentang hukum buang hajat dengan menghadap atau membelakangi kiblat bahwa harus dibedakan pemahaman hukum antara di tempat terbuka dan tempat tertutup. Dalam pandangan Imam Syafi'i yang dimaksud dengan larangan buang hajat menghadap ke kiblat atau membelakanginya adalah di tempat terbuka sedang di tempat tertutup merupakan suatu hal yang **rukhsah**. Dengan kata lain tidak boleh menghadap atau membelakangi kiblat ketika berada di luar bangunan, namun tidak terlarang di dalam bangunan yang ada penghalang (pembatas). Oleh karenanya implikasi hukum yang ditetapkan Imam Syafi'i juga berdampak positif bagi umat dimana umat Islam tidak harus bersusah payah karena takut berdosa bila menghadap atau membelakangi kiblat ketika membuang hajat pada saat berada dalam sebuah ruangan yang ada pembatasnya.

Dengan demikian penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* yang dilakukan oleh Imam Syafi'i dalam penetapan sebuah hukum adalah lebih longgar. Artinya Imam Syafi'i lebih mendahului memilih pendekatan kompromistis, dinamis dan elastis sehingga kedua-dua hadis terpakai dan dapat diamalkan tanpa harus menanggalkan dan membuang salah

satunya. Oleh karena itu dengan adanya kelonggaran hukum yang dilakukan Imam Syafi'i, tentunya sangat berarti bagi umat untuk melaksanakan dan menjalankan agamanya. Sekali lagi prinsip utama Imam Syafi'i dalam penetapan suatu hukum adalah berusaha semaksimal mungkin sehingga tidak ada hadis yang tidak bisa diselesaikan kecuali kedua hadis tersebut kedua-duanya dipakai tanpa membuang salah satunya.

B. Saran-saran

Adapun saran-saran konstruktif yang dapat penulis sarankan adalah:

1. Bahwa kajian tentang hadis-hadis *mukhtalif* merupakan kajian yang sangat penting untuk memahami persoalan fiqh yang telah dan sedang dipraktekkan dewasa ini. Sebagaimana beberapa persoalan yang telah penulis singgung tentang adanya perbedaan antara dua persoalan yang membawa kepada perbedaan pendapat ulama. Maka diharapkan kepada mereka akademisi yang menekuni bidang hadis untuk terus menelaah dan mengungkapkan persoalan-persoalan lain mengenai *Ikhtilaf al-Hadith* ini secara berkesinambungan sehingga dengan pembahasannya bisa membuka cakrawala pemikiran tentang khazanah pemahaman fiqh ini secara lebih terbuka dan komprehensif.
2. Hasil dari penelitian tentang bagaimana seorang Imam Syafi'i berusaha semaksimal mungkin sehingga tidak ada hadis yang tidak bisa diselesaikan kecuali kedua hadis tersebut kedua-duanya dipakai tanpa membuang salah

satunya, maka Imam Syafi'i memberikan kelonggaran hukum dalam memahami fiqh dan cara prakteknya. Karenanya diharapkan kepada masyarakat terutama yang berprofesi sebagai guru ngaji fiqh, untuk juga mempelajari hadis-hadis *mukhtalif* dalam perspektif Imam Syafi'i ini. Karena kalau penulis perhatikan ada guru ngaji fiqh hari ini memberikan pemahaman fiqh yang sudah turun temurun dari sebuah tradisi praktek sebelumnya, yang seolah-olah tidak boleh dengan cara yang lain padahal persoalan tersebut juga masih dalam ranah kajian Imam Syafi'i. Dan setelah mempelajari hadis-hadis *mukhtalif* ini penulis berharap kepada mereka untuk lebih berani mensosialisasikan kepada umat tentang variatifnya cara-cara melakukan ibadah tanpa mengkhususkan satu cara dan meninggalkan cara yang lain.

3. Dari hasil kajian penulis terhadap tiga kasus dalam penelitian ini, yaitu tentang mandi jumat, melewati orang salat dan buang hajat menghadap dan membelakangi kiblat, maka disarankan bagi mereka yang mendalami tentang kajian fiqh untuk tidak semata mempelajari fiqh namun harus juga diperkuat dan dibarengi dengan mempelajari hadis serta ilmu hadis. Ini sangat penting, karena dengan merujuk kepada hadis akan ada variasi cara praktek Nabi saw dalam melakukan suatu ibadah. Begitu juga dengan pengetahuan ilmu hadis sehingga kita bisa mengetahui apakah hadis yang selama ini dipraktikkan bersambung sanadnya secara marfu' kepada Rasulullah saw atau tidak. Oleh karenanya ilmu hadis juga sangat penting untuk dipelajari, diperkuat dan dikuasai. Wallahu a'lam.

Demikian rangkuman dari bab IV ini sebagai bab penutup yang diawali dengan kesimpulan dan disudahi dengan saran-saran, dengan harapan akan ada kajian-kajian yang lebih mendalam lagi yang berkenaan dengan ilmu mukhtalif hadis ini, terlebih dalam hal yang berkenaan dengan penetapan hukum berdasarkan hadis-hadis mukhtalif.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis, Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*, Yogyakarta: Idea Press, 2008
- Abd al-Wahhāb, Aḥmad, *Fiqh al-Ibādāt 'alā Mazhab al-Syāfi'i*, Cet 7, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1989
- Abd al-Baqī, Muḥammad Fu'ād, *'al-Lu'lu' wa al-Marjān*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Maktabah Misykah, tt
- Abū Dāud, (Abū Dāud Sulaimān ibn al-Asyath al-Sijistānī), *Sunan Abī Dāud*, Beirut: Dār al-Kutub al-Arabiyyah, tt
- Abū Syahbah, Muḥammad bin Muḥammad, *Al-Wasīṭ fī 'Ulūmi wa Muṣṭalah al-Ḥadīth*, Qāhirah: Maktabah al-Sunnah, 2006
- Abū al-'Ulā, al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi Syarḥ Jāmi' al-Tarmidhī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Al-Syāfi'i: Ḥayātuhu, wa 'Aṣruhu, wa Fikru 'Ārauhu wa Fiqhuhu*, Edisi II, Kairo: Dār al-Fikri al-'Arabiyyah, 1948
- , *Imam Syafi'i: Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah, Politik & Fiqih*, Penerjamah: Abdul Syukur dan Ahmad Rivai Uthman, Penyunting: Ahmad Hamid Alatas, Cet.2 Jakarta: Lentera, 2005
- , *Muḥāḍarah fī Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, Qāhirah: al-Mukhaimar, 1961
- Abū Ṭahir, *Tanwīr al-Miqyās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, Beirut: Dār al-Fikr, tt
- Adīb Šālih, *Lamḥat fī al-Uṣūl al-Ḥadīth*, Cet III, Beirut: al-Maktabah al-Islamiyyah, 1399 H
- Agusni Yahya, *Otentisitas dan Pemahaman Hadis-Hadis Mukhtalif, Studi Pemikiran Ibn Taimiyah, 1263 – 1328 M*, Disertasi, Program Pascasarjana-UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta, 2009.
- Agustin Hanafi, *Konsep Perceraian dalam Islam (Sebuah Interpretasi Ulang)*, Disertasi, IAIN Ar-Raniry: Program Doktor IAIN Ar-Raniry, 2012

- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1984
- Ahmad Sarwat, *Wajibkah Shalat Pakai Sutra?*, Jakarta Selatan: Rumah Fiqih, 2018
- Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*, Bandung: Mizan, 1995
- Al-Abādī, Muḥammad Syams al-Ḥaq al-‘Aẓīm, *‘Awn al-Ma’būd Syarḥ Sunan Abī Dāūd*, Vol. IV, Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H
- Al-‘Ainī, Badruddīn *‘Umdah al-Qārī Syarah Ṣaḥīḥ bukhārī*, Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt
- Al-Albānī, Muḥammad Naṣiruddīn, *al-Silsilah al-Ṣaḥīḥah*, Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt
- Al-‘Aqil, Muḥammad bin Abdul Wahhāb, *Manhaj ‘Aqīdah Imām Syāfi’i* .terj. Nabhani Idris dan Saefudin Zuhri, Jakarta: Pustaka Imam Syafi’i, 2005
- Al-Aṣḥabī, Mālik bin Anās Abū Abdullāh, *Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, Juz I (Damsyiq: Dār al-Qalam, 1413 H/1991 M
- Al-Baghdādī, Khaṭīb, *Al-Kifāyah fi Ilmi al-Riwāyah*, pentahqiq Syeikh Zakariyya umairat, Cet. 2, Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012
- Al-Baghwī, *Syarḥ al-Sunnah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirūt: Dār al-Fikr, tt
- Al-Baihaqī, Aḥmad bin Ḥusain bin ‘Alī bin Mūsā Abū Bakar al Baihaqī, *Sunan al-Baihaqī Kubrā*, Mekkah: Dār al-Bāz, tt
- _____, *al-Sunan al-Kubrā*, Maktabah Syamilah, Hindi, Dār al-Ma’ārif, 1344 H.
- _____, *Manāqib al-Syāfi’i*, Beirūt: Maktabah al-Ilmiyyah, 1975
- _____, *Ma’rifah al-Sunan wa al-Āthār*, Beirūt: Jāmi’ al-Ḥadīth, tt
- _____, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1975
- _____, *Sunan al-Baihaqī al-Kubrā*, (Makkah al-Mukarramah: Dār al-Bāz, 1994
- Al-Baqā’i ‘Alī Nayif, *Al-Ijtihād fi Ilmi al-Ḥadīth*, cet II, Beirūt: Dār al-Basyar al-Islāmiyyah, tt
- Al-Bassam, ‘Abdullāh bin ‘Abdurrahmān, *Tauḍīḥ al-Aḥkām Min Bulūgh al-Marām*, Beirūt: Dār al-Fikr, tt
- _____, ‘Abdullāh bin ‘Abdurrahmān, *Taisīr al-‘Allām Syarḥ ‘Umdah al-Ḥukkām*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirūt: Dār al-Fikr

- Al-Bazdawī al-Ḥanafī, Al-Imām Fakhru al-Islām ‘Ali bin Muḥammad, *Uṣūl al-Bazdawī*, Mīru Muḥammad Kutub Khānah, t.th.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* Indonesia: Maktabah Dahlan, tt
- _____, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, Beirūt: Dār Ibn Kathīr, 1987
- Al-Dimyati, Al-Bakry, *l’ānah al-Ṭālibīn*, Semarang: Toha Putra, 1998
- Al-Durkānī, Najmu al-Dīn Muḥammad, *Fatḥ al-Qarīb Syarḥ al-Taqrīb*, Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001
- Al-Dusūkī, *Hasyiah al-Dusūkī*, Miṣr: Dār al-Fikr, tt
- Al-Fauzan, ‘Abdullāh bin Ṣālih Ahkam *Khuḍūr al-Masājīd*, Beirūt: Dār Ibn Kathīr, tt
- Al-Fayyumi, Aḥmad bin Muḥammad, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fi Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr li al-Rāfi’i*, Beirūt: al-Kutub al-Ilmiyyah, 1978
- Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Cet. I, Beirūt: Dār Sadir, 1995
- _____, *Ihyā’ ulūm al-Dīn*, Miṣr: Dār al-Fikr, t.t
- Al-Ḥākim, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥain*, Beirūt: Dār al-Ma’rifah, tt
- Al-Ḥākim Abū Abdillāh Muḥammad bin Abdullāh, *Ma’rifat ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Madīnah: Maktabah al-Ilmiyyah, 1977
- Al-Ḥamdani, Abū Bakr Muḥammad bin Mūsa bin ‘Uthmān bin Ḥāzim, *Al-‘Itibār fi Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Athār*, Hayderabad: Dāirah al-Ma’ārif al-‘Uthmāniyyah, 1359 H
- Al-Ḥanafiy, ‘Aliuddīn, *Mun’im al-Ḥukkām*, Mesir: Mustāfa al-Bābiy al-Halabiy wa Aulādihi, 1973
- Al-Jazīry, Abd al-Raḥmān, *al-Fiqh ‘Alā Mazāhib al-Arba’ah*, Qāhirah: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.t
- Al-Jawabiy, Muḥammad Ṭahir, *Juḥud al-Muḥaddithīn fi Naqdi Matn al-Ḥadīth al-Nabawī*, Beirūt: Mu’assasah al-Karim, t.t
- Al-Julainid, Muḥammad Sayyid, *al-Imām ibn Taimiyyah wa Mauqifuhū min Qaḍīyyāt al-Ta’wīl*, Qāhirah: al-Maṭābī’ al-Amīriyya, 1393 H/1973 M
- Al-Jundiyy, Abdul Ḥalim, *Al-Imām Syāfi’i, Nāṣir al-Sunnah wa waḍ’ul al-Uṣūl*, Miṣr: Dār al-Kutub al-‘Arabiy, tt
- al-Kāsānī, ‘Alāuddīn, *Badā’i al-ṣanā’i fi Tartīb al-Syarā’i*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1982
- Al-Kautharī, Muḥammad Zāhid bin al-Ḥasan al-Kautharī, *Ṭartīb Musnad al-Imām al-Mu’ẓam wa al-Mujtahid al-Muqaddam*

- Abī Abdullāh Muḥammad bin Idriş al-Syāfi'ī*, Indonesia: Maktabah Daḥlan, 1990
- Al-Khaṭīb, Muḥammad Al-'Ajjaj, *Uṣūl al-Ḥadīth, Ulūmuhu wa Muṣalātuhu*, Cet III, Beirut: Dār al-Fikr, 1975
- _____, *al-Sunnah qabla al-Tadwīn*, Cet. IV, Beirut: Dār al-Fikr, 1997
- Al-Khuḍairī, Ibrāhīm bin Ṣālih *Aḥkām al-Masājid fi al-Syar'ati al-Islāmiyyah*, al-Maktabah al-Syāmilah, al-Saudiyyah: Maiqī' al-Islām, 1419 H
- Al-Kurḍy, Muḥammad Amin, *Tanwīr al-Qulūb*, Semarang: Toha Putra Semarang, 1991
- Al-Manāwī, Muḥammad 'Abdu al-Raūf, *Fīḍu al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1415 H, 1994 M
- Al-Māwardī, Abū Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣrī al-Baghdādī, *al-Ḥawī fi Fiqh al-Syāfi'ī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994
- _____, *al-Ḥawī al-Kabīr*, Beirut, Dār al-Fikr, tt
- Al-Muznī, Abū Ibrāhīm Ismā'il bin Yaḥyā, *Mukhtaṣar al-Muznī*, Beirut: Dār al-Fikr, tt
- Al-Nasā'ī, Aḥmad ibn Syu'aib Abdurrahmān, *Al-Mujtaba min al-Sunan*, Beirut: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, Halb, 1986
- _____, *Sunan Kubrā*, al-Maktabah al-Syāmilah, tp. Mauqī' Ya'sūb, tt
- Al-Nawāwī, Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Syaraf bin Maryu al-Nawāwī, *Syarah al-Nawāwī 'ala Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-Arabīy, 1392 H
- _____, *Dasar-Dasar Ilmu Hadis* Terj. Syarif Hade Masyah, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009
- _____, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawāwī*, Dār al-Fikr, 1981
- _____, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab*, Beirut: Dār al-Fikr, tt
- _____, *Tahzīb al-Asma wa al-Lughāt*, tp, 1966
- Al-Qaḥṭānī, Sa'id bin Ali bin Wahaf, *Ṭuhūr al-Muslim fi Ḍau'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Dār al-Jail, tt
- Al-Qurṭubī, Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abdullāh bin Muḥammad Abdul Barr bin 'Aṣim al-Namri, *al-Tamhīd Limā fi al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd*, (Muassasah al-Qurṭubah: Maktabah al-Madīnah al-Raqīmah, tt

- Al-Qurāfī, Syihabuddīn Aḥmad bin Idrīs al-Qurāfī, *al-Dhakhīrah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Dār al-Gharab, 1994
- Al-Qurtūbī, Muhammad bin Ahmad bin Rusydi al-Qurtubi, *Bidāyah al-Mujtahid*, al-Maktabah al-Syāmilah, Miṣr: Muṣṭafā al-Bāb al-Halabi, 1975
- Al-Ramly, *Nihāyah al-Muḥtaj*, Miṣr: al-Bāb al-Halabi, 1938
- Al-Rāzi, Abū Muḥammad bin ‘Abdurrahmān bin Abī Ḥatīm, *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Haiderabad: Dār al-Maārif, 1952
- Al-Ruhailī, Ibrāhīm, *Aqīdah al-Rafīdah Wa Mauqifuhum Min Ahli al-Sunnah*, Cet 1, Dār al-Naṣīḥah, 1432 H
- Al-Sakhawī, Ḥafiz, *Fatḥ al-Mughīth bi Syarḥi Alfīyah al-Ḥadīth*, cet. 2, Riyaḍ: Dār al-Minhaj, 1432 H
- Al-Ṣalāḥ, Abū Amr ‘Uthmān bin Abdu al-Raḥmān, *Ulūm al-Ḥadīth*, Madīnah al-Munawwarah: Al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1972
- Al-Ṣālih, Ṣubḥi, *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalāṭuhu*, Beirut: Dār al-Malayin, tt
- _____, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, Jakarta : Pustaka Firdaus, 2000
- Al-Sarakhsī, Syamsuddīn Abū Bakar Muḥammad bin Abī Sahal al-Sarakhsī, *al-Mabsuṭ li al-Sarakhsī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Dār al-Fikr, 2000
- Al-Sūsuh, ‘Abdul Majīd Muḥammad Ismā’īl Manhaj al-Tauḥīd wa al-Tarjīḥ baina Mukhtalif al-Ḥadīth wa Atharuhu fi al-Fiqh al-Islāmī, Urdun: Munaqqahah Mazīdah, 1977
- Al-Syāfi’ī, Muḥammad Idrīs Al-Syāfi’ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Cet I, Beirut Libanon: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1985
- _____, *al-Umm*, Miṣr: al-Afkār al-Dauliyyah, tt
- _____, *fi Ithbāt al-‘Aqīdah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt
- _____, *al-Risālah*, al-Qāhirah: al-Aqṣā li al-ṭibā’ah, 1969
- _____, *Musnad al-Syāfi’ī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt
- _____, *Mukhtaṣar al-Muzanī ‘alā al-Umm*, Beirut: Dār al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1993
- Al-Syanqūṭī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār *Syarah Zād al-Mustaqni’*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: al-Syabakah al-Islāmiyyah, tt

- Al-Syarbasī, Aḥmad, *Al-Aimmah al-Arba'ah*, alih bahasa oleh Sabil Huda dan Ahmadi, Jakarta: Pustaka Qalami, 2003
- Al-Syarwānī 'Abdul Ḥamīd, *Tuḥfah al-Muḥtaj fi Syarhi al-Minhāj*, Beirut: Muṣṭafa Muḥammad, tt
- Al-Syarbīnī, Muḥammad Al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughni al-Muḥtaj ilā ma'rifati ma'ānī alfāz al-Minhāj*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Dār al-Fikr, tt
- _____, *Mughnī al-Muḥtaj*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994
- Al-Syaukānī, Muḥammad bin Ali bin Muḥammad al-Syaukānī, *Nailu al-Auṭār min Aḥādīthi Said al-Akhyār*, Damsyiq: Idarah al-Tibaah al-Muniriyyah, tt
- _____, *Nailu al-Auṭār, Syarah Muntaqā al-Akḥbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār*, Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1982
- _____, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min 'ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Fikr, tt
- _____, *al-Sailu al-Jarār al-Mutadaffiq 'alā Ḥadāiqi al-Azhār*, al-Maktabah al-Syāmilah, Madīnah: Dār Ibn Ḥazm, tt
- Al-Syirāzī, Abī Ishāq Ibrāhīm 'Alī al-Syirāzī, *al-Mazhab fi Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt
- _____, *al-Naktu fi al-Masāli al-Mukhtalif fīhā baina al-Syāfi'ī wa Abī Ḥanḍafah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Damsyiq: al-Ṭibā'ah al-Munīrah, tt
- Al-Syināwī, Abdul Aziz, *Biografi Imam Syafi'i: Kisah Perjalanan dan Pelajaran Hidup Sang Mujtahid*, Jakarta: Zaman, 2011
- Al-Suyuṭī, 'Abdurrahmān bin Abū Bakar Jalāluddīn, *Lubāb al-Nuqūl fi asbāb al-nuzūl*, yang menjadi catatan pinggir dalam tafsir Abū Ṭahir, *Tanwīr al-Miqyas min Tafsir Ibn 'Abbās* Beirut: Dār al-Fikr, tt
- _____, *Tadrīb al-Rāwī fi Syarhi Taqrīb al-Nawāwī*, pentahqiq Muḥammad Aimān bin Abdillāh al-Syirāzī, Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2004
- _____, *Ḥasyiah al-Suyuṭī wa al-Sanadī 'alā Sunan al-Nasā'ī*, Beirut: Mauqī'u al-Islām, tt

- Al-Syirāzī, Ibrāhīm bin 'Alī bin Yūsuf, *Al-Muhazzab fi Fiqh al-Imām Syāfi'i*, Beirut: Makan al-Nasyr, tt
- Al-Subkī, Tajuddīn bin Abdul Wahhāb, *Jam'u al-Jawāmi'*, cet. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005
- Al-Ṭabrānī, Abū al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad, *al-Mu'jam al-Ausāṭ*, al-Qāhirah: Dār al-Haramain, 1415 H
- Al-Ṭaḥānawī, Zafar Aḥmad al-'Uthmānī, *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, Beirut: Maktabah al-Maṭba'ah al-Islāmiyyah, 1972
- _____, *Kasyf Isṭīlāḥ al-Funūn*, Qāhirah: al-Hai'ah al-'Ammah li al-Kutub, tt
- Al-Tamīmī, Muḥammad bin 'Abdul Wahhāb bin Sulaimān *Tafsīr Āyāt min Al-Qur'ān al-Karīm*, Mamlakah al-'Arabiyyah: Mauqī' maktabah al-Madīnah al-Raqmiyyah, tt
- _____, *Zādu al-Ma'ād Li Ibn Qayyim al-Zaujiyyah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Taḥqīq: 'Abdullāh bin Abdurrahmān al-Jibrīn, Madīnah: Maktabah al-Madīnah al-Raqmiyyah, tt
- Al-Tarmizī, Muḥammad bin 'Īsā Abū 'Isa al-Tarmizī al-Sulmā, *Sunan al-Tarmizī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Dār Ihyā' al-Turath al-'arabī, tt
- Al-'Uthaimīn, Muḥammad bin Šāliḥ bin Muḥammad *al-Syarḥ al-Mumtī' 'alā Zādi al-Mustaqna'*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Mauqī' al-Syaikh al-'Uthaimīn, tt
- _____, *Fatāwā Arkān al-Islām*, Beirut: Dār al-Thurayya, tt
- Al-Wardī, Umar Muḍaffar bin Umar, *Syarḥ al-Bahjah al-Wardiyyah*, Beirut: al-Dār al-Qaumiyyah, tt
- Al-Zuhailiy, Wahbah, *Fiqh al-Islām wa Adillatuhu*, Beirut: Dār al-Fikr, 1989
- _____, *Al-Wasīfī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, Cet. II Damsyiq: al Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1969
- _____, *Al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr al-Ma'āshir, 1999
- _____, *Bagaimana Memahami Hadis*, Cet. V, Bandung: Karisma, 1997
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, cet 3, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2008
- _____, *Garis-Garis Besar Fiqh*, Jakarta: Kharisma Putra Utama, 2013

- Asmuni, *Eksistensi Saksi dalam Talak Menurut Ulama Fikih dan Hukum Perkawinan Nasional*, Tesis, IAIN Ar-Raniry: Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 1993
- Atho Mudzhar, M, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Cet II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- ‘Atar Nuruddīn, *Manhaj al-Naqdi fi ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Cet. 3, Damsyik: Dār al-Fikr, 1997
- ‘Aṭīyyah, bin Muḥammad Sālim, *Syarah Mukhtasar Bulūgh al-Marām*, Beirut: al-Syabakah al-Islāmiyyah, tt
- Azami, Mustafa, *Studies in Hadits; Methododology and Literature*, Washington: American Trust Publication, 1977
- _____, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Judul Asli: Studies In Early Hadith Literatur, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Bakir Ihsan, A, dkk, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005
- Baqā’i, ‘Alī Na’if, *al-Ijtihād fi Ulūm al-Ḥadīth wa Atharuhu fi fiqh al-Islāmiy*, Dār al-Basyar al-Islamiyyah, 2009
- Bustamin, M. Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004
- Daniel Djuned, *Validitas Hadis-Hadis Riwayat Imam Syafi’i*, Banda Aceh: Citra Karya, 2001
- _____, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis, Rekonstruksi Fiqh al-Hadis*, Cet. I, Banda Aceh: Citra Karya, 2002
- _____, *Ilmu Hadis*, Jakarta: Erlangga, 2010
- Dār al-Quṭnī, Alī bin Umar Abū Husin Dār al-Quṭnī al-Baghdādī, *Sunan al-Dār al-Quṭnī*, Beirut: Dār al-Ma’ārif, 1966
- Edi Safri, *Imam Syafi’i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, Disertasi, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.
- Endang Soetari, *Ilmu Hadis*, Bandung: Amal Bakti Press, 1997
- Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah: Kritik Mustafa al-Sibai terhadap Pemikiran Ahmad Amin mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2004
- Fatchurrahman , *Ikhtishar Mushthalahul Hadis*, Bandung : PT Al-Ma’arif, , 1991
- Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984

- Fazlurrahman Dkk, *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002
- Guttralnik, David B, *Webster's New World College Dictionary*, Cet. III, USA: Macmillan, 1996
- Hasbi Ash-Shiddieqy, M, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- _____, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997
- _____, *Pedoman Salat Edisi Lengkap*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1987
- Hasyim, Aḥmad Umar, *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīth*, Beirut: Alīm al-Kutub, 1997
- Ḥabullah, 'Alī, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmiy*, Cet. V, Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1976
- Ibn 'Abdu al-Bar, Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abdullāh bin Muḥammad, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd*, al-Maktabah al-Syāmilah, Madīnah: Maktabah al-Madīnah al-Raqmiyyah, tt
- _____, *al-Istidhkār*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000
- Ibn al-Athīr, Majdu al-Dīn Abū Sa'ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Juzrī, *Jāmi' al-Uṣūl fi Aḥādīthi al-Rasūl*, Maktabah Syamilah, Madīnah: Maktabah al-Halwānī, 1971
- Ibn Bazz, Abdul 'Azīz bin Abdullāh *Majmū' Fatāwā Syaikh*, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Dār al-Fikr, tt
- Ibn Biṭāl, 'Abdul Malik *Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2003
- Ibn Daqīq al-'īd, Taqiuddīn Abū al-Fattāḥ Muḥammad bin 'Alī bin Wahhāb bin Muṭī' al-Qusyairī *Iḥkām al-Aḥkām Syarah 'Umdah al-Aḥkām*, al-Maktabah al-Syāmilah, Taḥqīq: Muṣṭafā Syaikh Muṣṭafā, Madīnah: Maktabah al-Madīnah al-Raqmiyyah, 1426 H/2005 M
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Bulūghul Marām min Adillatil al-Aḥkām*, al-Qāhirah: Mauqī'u Musykah li al-Kutub al-Islamiyah, tt,

- _____, *Fatḥ al-Bārī, Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cet II, Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1997
- _____, *Tawālī al-Ta'sis*, Beirut: Matba'ah Bulaq, tt
- _____, *Tahzīb al-Tahzīb*, Cet. I, Beirut: Dar al-Fikr, 1984
- _____, *Nuḥḥah al-Naḍar fī Tauḍīḥ Nukhtah al-Fikar*, Pentahqiq Nuruddin 'itr, Cet. 3, Damaskus: Al-Ṣabah, 2000
- _____, *Syarḥu al-Nukhbah Nuḥḥatun Naẓar Fī Tauḍīḥ al-Nukhbah*, Qāhirah: Dār al-Baṣāir, 2000 M
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī, *al-Muḥalla bi al-Athar*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988
- Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993.
- Ibn al-Jauzī, *Ikhbār Ahli al-Rasūkh fī al-Fiqh wa al-Taḥdīth bi Miqdār al-Mansūkh min al-Ḥadīth*, Miṣr: Dār al-Wafa', 1984
- _____, *Kasyfu al-Musykil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥaini*" al-Maktabah al-Syāmilah, Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1997
- Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Beirut: Dār al-Fikr, tt
- Ibn Khuzaimah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, Taḥqiq Muṣṭafā al-A'ḍami, Beirut: al-Maktabah al-Islamiyy, 1970
- Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd Abū 'Abdullāh al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Taḥqiq: Muḥammad Fuād 'Abdul Bāqī, al-Maktabah al-Syāmilah, Beirut: Dār al-Fikr, tt
- Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab*, Miṣr: Dār al-Misriyyah, 1992
- Ibn Mulaqqān, *al-Tauẓīḥ li Syarḥ Jam' al-Ṣaḥīḥ*, Qaṭar: Wazārah al-Auqāf wa Syuūn al-Islāmiyyah, tt
- Ibn Qudāmah, *al-Mughnī* Qāhirah: Maktabah al-Qāhiriyyah, 1969
- Ibn Qutaibah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Jail, 1972
- Ibn Rajab, Zainuddīn Abī al-Faraj Abdurrahmān bin Syihābuddin al-Baghdādī, *Fatḥ al-Bārī fi Syarḥi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Saudiyyah: Dār Ibn al-Jauzi, 1422 H
- Ibn Rusydi al-Ḥafīd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Semarang: Usaha Keluarga Semarang, tt
- Ibn al-Ṣallaḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth*, Madīnah: al-Maktabah al-'ilmiyyah, 1981
- Ibn Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Beirut: Dār al-'Arabiyyah, 1398
- _____, *'Ilmu al-Ḥadīth*, Cet II, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1989
- _____, *Majmū' Fatāwa Syaikh al-Islām Ibn Taimiyah*, Riyāḍ: t.p, 1968

- Ijmāl al-Dīn, ‘Abdu al-Raḥmān al-Asnawī, *Ṭabaqat al-Syāfi’iyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987
- Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qaul Qadim dan Qaul jadid*, Jakarta: Rajawali Press, 2002
- Jāwīsy Sa’ūd Sa’ūd, *al-Sunnah al-Musyarrifah wa ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Miṣr: Dār al-Ṭibā’ah al-Muḥammadiyyah, 1994
- Jujun S. Suriasumantri, "*Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan*" dalam *Tradisi Baru Penelitian agama Islam Tinjauan antar Disiplin*, Cet. 1, Bandung: Nuansa, 1998
- Khudari Beik, *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, Indonesia: Dār Iḥyā’ wa al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1981
- Maḥmūd Ismā’īl Muḥammad, Misy’al, *Athar al-Khilāf al-Fiqhi fi al-Qawāid al-Mukhtalif fīhā*, Qāhirah: Dār al-Salām, 2007
- Mālik, Anas Abū ‘Abdullāh al-Aṣḥabī, *al-Muwaṭṭa’ al-Imām al-Mālik*, al-Maktabah al-Syāmilah, Damsyiq: Dār al-Qalam, 1991 M/1413 H
- Manna’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Cet. 35, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1998
- Mardalis, *Metode Penelitian: Suatu Pendekatan Proposal*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995
- Muhammad Ali Sais, *Sejarah Fikih Islam*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999
- Muhammad Irfan Helmy, *Pemaknaan Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut al-Syafi’i: Tinjauan Sosiologi Pengetahuan*, Disertasi Program Pascasarjana-UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta, 2014.
- Muḥammad Maḥfūz ibn ‘Abdillāh al-Tarmīzī, *Manhaj Zawi al-naẓar*, Jeddah: al-Ḥaramayn, 1974
- Muhammad Syakir, Ahmad, "muqaddimah" dalam al-Syafi’i, *al-Risalah*, Beirut: Maktabah ilmiyyah, tt
- Muhammad Zahir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985
- Muhammad Zuhri, *Telaah Matan Hadis Sebuah Tawaran Metodologi*, Yogyakarta: Lesfi, 2003
- Munawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990

- Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1992
- Mūsa, Muḥammad Yūsuf, *al-Risālat li al-Imām Syāfi'ī*, Miṣr: Al-Muassasah al-Risālah al-Misriyyah, tt
- Muslim, Abū Ḥusain Muslim Ibn al Ḥajjaj al-Qusyairy Al-Naisabūry, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Indonesia: Maktabah Dahlan, tt
- Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqh Muqaran*, Jakarta: Airlangga, 1990
- Nasrullah, *Tindak Pidana Korupsi dalam Hukum Islam dan Peraturan Perundang-Undangan Republik Indonesia*, Edisi Disertasi, Banda Aceh: Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 2013
- Poerwodarminto, WJS, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta: Balai Pustaka, 1985
- Qadir Hassan, A, *Ilmu Mushtalah Hadis*, Cet VII, Bandung: CV Diponegoro, 1996
- Qarāḍawi, Yusuf, *Kajian Kritis Pemahaman Hadis*, Penerjemah A.Najiyullah, Judul asli: *Dirasah al- Sunnah al-Nabawiyyah*, Cet.II, Jakarta: Islamuna Press, 1994
- Quraish Shihab, M, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1994
- , *Mukjizat al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*, Cet. 2, Bandung: Mizan, 1997
- Rahmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh untuk UIN, STAIN dan PTAIS*, Bandung: Pustaka Setia, 1998
- Ramadani, Abdul Mālik, *Sittu Durar*, Beirūt: Dār al-Kutub, tt
- Ramli Abdul Wahid, *Ilmu-Ilmu Hadis*, Cet. I, Bandung: Cita Pustaka Media Perintis, 2013
- Ramli Abdul Wahid dan Husnel Anwar Matondang, *Kamus Lengkap Ilmu Hadis*, Medan: Perdana Publishing, 2015
- Sayid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Madīnah: Mauqi' Ya'sūb, tt
- Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Al-Syafi'i*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2010
- Subhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: PT. Al- Ma'arif, 1981
- Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 2005

- Sya'bānī bin Muḥammad Ismā'il, *Uṣūl Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1396 H
- Syalṭūt, Maḥmūd, *Al-Islām 'Aqīdah wa Syarīah*, Kairo: Dār al-Qalam, 1996
- Syuhudi Ismail, M, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988
- Ṭaḥḥān, Maḥmūd, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, Cet. VII, Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1985
- Tarmizi Jakfar, *Otoritas Sunnah Non Tashri'iyah Menurut Yusuf Al-Qaradawi*, Disertasi, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006
- Thoriq Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, Jakarta : Zaman, 2011
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Ed. Abdul Aziz Dahlan, Cet. I, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, cet ke-3 Jakarta: PT. Ichtiar Baru, Van Hoeve, 1994
- Tim Penyusun, *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha*, Kediri: MHM, 1997
- Totok Jumanthoro, *Kamus Ilmu Hadis*, Jakarta: Bumi Aksara, 2002
- Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik*, Bandung: Tarsito, 1982
- Wizārah al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, al-Maktabah al-Syāmilah, Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah , 1404 H
- Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Bandung: al-Maarif, 2001
- Zahu, Muḥammad Abū, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1984

RIWAYAT HIDUP



M. Chalis Syamsuddin dilahirkan di Cot Mesjid Banda Aceh, 8 Januari 1972 dari pasangan H. Syamsuddin Ibrahim (alm) dan Hj. Saudah Umar (almh). Pendidikan yang ditempuh, Sekolah Dasar Negeri I Lamcot, Aceh Besar, tamat 1984, MTsN I Banda Aceh, tamat 1987, MAN I Banda Aceh tamat, 1999. Menyelesaikan Pendidikan Strata 1 Prodi Pendidikan Bahasa Arab IAIN Ar Raniry tahun 1995, dan Pascasarjana dalam bidang Islamic Studies di IAIN Ar Raniry juga tahun 2000. Pada tahun 2020 M. Chalis akan menyelesaikan Pendidikan Doktoralnya dalam bidang Fiqh Modern di Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh.

Tahun 1999 M. Chalis menikah dengan Nazriah dan dikaruniai 4 orang putra-putri yaitu, M. Faqih Zaky Chalis, M. Rifki Azizi Chalis, Qanita Layyina Chalis dan M. Wafi Siddiq Chalis.

Tahun 2001, M. Chalis diterima menjadi Pegawai Negeri Sipil (PNS) sebagai dosen pada Prodi Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry. Selain sebagai dosen, M. Chalis pernah juga menjabat sebagai Sekretaris program AKTA IV Fakultas Tarbiyah tahun 2007-2009, Sekretaris Program P2KG Fakultas Tarbiyah 2009-2013, Sekretaris Kopertais Wilayah V Aceh 2013-2018, Wakil Koordinator Kopertais Wilayah V Aceh tahun 2018-2020, dan pada bulan Februari tahun 2020 diberi amanah oleh Bapak

Rektor UIN Ar-Raniry sebagai Wakil Dekan I Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Demikian Riwayat Hidup ini saya buat dengan sebenarnya untuk memenuhi salah satu persyaratan dalam menyelesaikan Pendidikan Doktor.

M. Chalis Syamsuddin