

PENGARUH *IKHTILÂF AL-HADÎTH* TERHADAP PENALARAN HUKUM ISLAM

Masruhan

IAIN Sunan Ampel, Jl. A. Yani No. 117 Surabaya,
masruhan_munas@yahoo.com

Abstract: Difference of opinion is highly respected in Islam. The Prophet of Islam is even reported to have said that, “difference of opinion is divine providence”. This paper tackles this issue particularly within the science of prophetic tradition, and relates it to the way Muslim legalists develop the logics of law. The paper first argues that difference of opinion is not only natural but also needed in legal and social life. It is also—viewed in terms of social conflict—a requirement for a social integration. The paper speaks of the two sources of Islam—the Qur’ân and the prophetic tradition—as supportive of this difference of opinion and shows that the prophet, his companions, and closest followers are all involved in debate stemmed from their difference of opinion. This difference is the natural consequence of the difference in the level of understanding, different language, culture, way of thinking, custom, and the extent to which the companions are engaged in the activities of the prophet.

Keywords: Difference of opinion, prophetic tradition, level of understanding.

Pendahuluan

Hadîth merupakan sumber hukum Islam kedua sesudah al-Qur’ân. Kedudukan ini sudah ditegaskan dalam al-Qur’ân, hadîth, maupun konsensus ulama. Ayat-ayat al-Qur’ân yang menjadi dasar bagi kedudukan hadîth ini di antaranya QS. al-Nahî [16]: 44; QS. al-Nisâ’ [4]: 59, 65, 80; QS. al-Hashr [15]: 7; QS. Âli ‘Imrân [3]: 31, 32, 132; QS. al-Anfâl [8]: 34; dan QS. al-Aḥzâb [33]: 36. Pun demikian pesan Rasul saw. untuk menjadikan hadîth sebagai pedoman hidup di samping al-Qur’ân. Di antara pesan tersebut seperti pernyataan Nabi, “Saya tinggalkan dua perkara untukmu sekalian di mana kalian tidak

akan tersesat selagi berpegang teguh pada keduanya, yaitu Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya”.¹

Para sahabat juga melazimkan diri untuk mengikuti petunjuk yang terdapat dalam ḥadīth, baik pada saat Rasul saw. masih hidup maupun pasca-wafat. Karena mustahil memahami dan menjalankan ketentuan hukum al-Qur’ân tanpa berpijak juga kepada ḥadīth-ḥadīth Nabi. Dalam konteks ini, ḥadīth secara aksiologis bersifat instrumental karena ketidakterpisahannya dengan al-Qur’ân² dan otoritasnya dalam memberikan dukungan keterangan terhadap teks-teks al-Qur’ân.

Namun, tidak semua umat Islam sepakat dengan pandangan tersebut karena ada sekelompok Muslim yang justru menegaskan status ḥadīth sebagai sumber kedua shari’ah setelah al-Qur’ân. Mereka menamakan dirinya sebagai “Munkir al-Sunnah”.³ Basis argumentasinya di antaranya didasarkan pada rujukan al-Qur’ân surah al-Naḥl ayat 89 yang artinya, “Dan Kami telah menurunkan al-Qur’ân kepadamu sebagai penjelasan segala sesuatu.” Mereka, para Munkir al-Sunnah, juga mengajukan pertanyaan, yaitu “jika benar ḥadīth diplot sebagai sumber *hujjah* Islam, maka tentu Rasul saw. memerintahkan para sahabat untuk menulisnya dan mereka segera mengumpulkannya dalam dewan ḥadīth untuk memelihara agar jangan hilang dan dilupakan orang”.⁴

Argumentasi para Munkir al-Sunnah ini kemudian dikritisi ulama yang menegaskan bahwa diutusnya Rasul saw. ke dunia untuk menjelaskan sekaligus menyempurnakan hukum-hukum yang terdapat dalam al-Qur’ân. Ini berarti semua keterangan Rasul saw. tentang hukum-hukum tersebut juga upaya menjelaskan al-Qur’ân.⁵ Adapun larangan Rasul saw. untuk menulis ḥadīth⁶—sebagaimana dikutip mereka—tidak menunjukkan adanya penegasian terhadap kehujjahan ḥadīth. Konteks larangan itu lebih diorientasikan pada prioritas menulis al-Qur’ân dahulu agar kemudian tidak tercampur antara

¹ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân al-Suyûṭî, *al-Jâmi’ al-Ṣaḡbîr fî Aḥādīth al-Baṣbîr al-Nadhbîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 130. Lihat juga al-Imâm Mâlik b. Anas, *al-Muwatta’*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 371.

² Badri Khaeruman, *Ulum al-Hadis* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 48-54.

³ Nurcholish Madjid, “Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadith: Implikasinya dalam Pengembangan Shari’ah”, dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), 208.

⁴ Fatchur Rahman, *Ikhtisâr Mustalabul Hadith* (Bandung: PT. al-Ma’arif, 1981), 45.

⁵ al-Qur’ân, 16: 44.

⁶ Rahman, *Ikhtisâr*, 46.

penulisan al-Qur'ân dan penulisan ḥadīth. Kehujjahan ḥadīth dengan demikian tidak terletak pada pesan tekstual semata, tetapi juga pada tingkat kemutawatirannya.

Semenjak Rasul saw. wafat, umat Islam seringkali dihadapkan pada problem yang sangat kompleks. Di satu sisi, terkadang al-Qur'ân tidak bisa lagi berinteraksi dengan realitas sosial yang terus berevolusi. Adapun di sisi lain, ḥadīth sebagai penjelas al-Qur'ân tidak lagi dapat mengaktualisir secara komprehensif terhadap masalah-masalah yang muncul. Belum lagi perbedaan pendapat dan friksi politik antar-umat Islam, yang terjadi pasca-beralihnya era kekuasaan Nabi kepada sahabat, itu kemudian membunyah dan menjadi mazhab-mazhab baru.⁷ Inilah problem baru yang mewarnai babak baru sejarah Islam, di mana pada masa Nabi saw., semua problem dikembalikan pada otoritas mutlak Allah.

Sejak kemunculan perbedaan pandangan pasca-meninggalnya Nabi, gesekan dan perbedaaan pandangan antar-sahabat pun kerap terjadi. Perbedaan tersebut tidak hanya soal perebutan kekuasaan semata, tetapi merambah pada persoalan hukum dan teologi. Kedua persoalan ini telah memberikan kontribusi paling besar bagi terciptanya faksi-faksi dalam Islam hingga lahir aliran-aliran pemikiran yang secara diametral saling berhadap-hadapan. Hal ini terhitung wajar mengingat otoritas Nabi saw. sebagai penengah selama ini tidak lagi ada di tengah-tengah mereka. Akibatnya, masing-masing kelompok merasa memiliki hak yang sama dalam menafsirkan teks-teks keagamaan menurut kadar intelektualnya. Implikasinya, aneka ragam penafsiran teks-teks keagamaan pun silih-berganti muncul karena perbedaan paradigma berpikir.

Dalam rangka mengamati dinamika pemikiran Islam tersebut, penulis berusaha memunculkan sebuah pertanyaan, “apakah perbedaan pandangan umat Islam dalam memahami teks-teks keagamaan dikarenakan perbedaan dalam metode, kaidah, dan pendekatan dalam menafsirkan teks-teks keagamaan?”. Maka, jika itu memang terjadi, di sinilah pentingnya melihat kontribusi ḥadīth yang selama ini menjadi problem sentral, karena pengambilan ḥadīth yang berbeda dapat mencetak hukum yang berbeda pula.

⁷ Mustafa al-Sibai, *al-Hadith sebagai Sumber Hukum*, terj. Ja'far Abd. Mukhit (Bandung: CV. Diponegoro, 1979), 198.

Perbedaan sebagai Sebuah Keniscayaan

Perbedaan pendapat merupakan sunnatullah, sebab Allah swt telah menciptakan alam semesta ini dengan penuh keanekaragaman dan perbedaan.⁸ Manusia sebagai bagian dari alam pun diciptakan-Nya dengan wujud yang beragam pula. Mereka terdiri atas ragam suku, bangsa, golongan⁹, warna kulit, dan bahasa.¹⁰ Kemampuan berpikir setiap manusia pun berbeda di mana hal itu berimplikasi pada tinggi rendahnya proses penalaran masing-masing individu. Ibn ‘Abbâs ra. pernah berujar, “Pastilah jika ada orang yang pandai, maka ada yang lebih pandai, dan juga ada yang lebih pandai lagi, dan seterusnya. Dan Allah swt adalah Dhât yang Maha Pandai dari semuanya.¹¹ Penciptaan manusia seperti ini dimaksudkan sebagai bentuk ujian dari Allah swt kepada manusia agar mereka dapat berlomba-lomba memberikan pengabdian terbaiknya.¹²

Di samping itu, penciptaan manusia yang berbeda-beda itu juga dalam rangka membangun peradaban ilmu pengetahuan. Hal ini karena perbedaan itu akan mendorong manusia untuk bertanya, menganalisis, mencoba berpikir keras untuk saling memahami serta mewujudkan harmoni antar-sesama. Jadi, penciptaan manusia dalam ragam perbedaan bukan sebagai sumber perpecahan, melainkan ia merupakan sunnatullah agar terwujud keseimbangan demi kesinambungan hidup di dunia ini. Karena itu, perbedaan adalah rahmat sebagaimana penegasan Nabi saw. yang dibenarkan oleh ‘Umar b. al-Khaṭṭâb yang mengatakan, *ikhtilâf ummatî rahmat* (perbedaan umatku adalah rahmat).¹³ Kata “umat” dalam ḥadīth ini maksudnya adalah perbedaan hasil ijtihad para ulama dalam konteks permasalahan *furū‘iyah* merupakan rahmat Allah.¹⁴

Berkaitan dengan hal ini, Imam Nawawi¹⁵ mengemukakan pendapat al-Khaṭṭâbî yang menyatakan bahwa “Perbedaan dalam Islam ada tiga macam. *Pertama*, perbedaan dalam menetapkan Zat

⁸ al-Qur’ân, 35: 27-28.

⁹ al-Qur’ân, 49: 13.

¹⁰ al-Qur’ân, 30: 22.

¹¹ Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣârî al-Qurṭubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân*, Vol. 9 (Kairo: Dâr al-Sha‘bî, t.th.), 199.

¹² al-Qur’ân, 76: 2.

¹³ Abbas Arfan, *Genealogi Pluralitas Mazḥab dalam Hukum Islam* (Malang: UIN-Malang Pers, 2008), 32.

¹⁴ Ibid., 33.

¹⁵ Ibid.

Tunggal (Allah) sebagai pencipta alam semesta. Mengingkari pada konteks ini dianggap kafir. *Kedua*, perbedaan dalam keberadaan sifat-sifat dan kehendak Allah, maka mengingkarinya tergolong *bid'ah*. *Ketiga*, perbedaan dalam hukum-hukum cabang yang berbeda interpretasinya. Perbedaan dalam konteks ini adalah rahmat Allah serta kehormatan bagi para ulama. Inilah yang dimaksud dengan *ḥadīth* Nabi saw. tersebut.

Al-Qâsim, cucu Abû Bakr juga menyatakan bahwa Allah menyukai perbedaan pendapat yang terjadi di antara para sahabat dalam hal perbuatan. Seseorang bebas memilih salah satu dari perbuatan mereka.¹⁶ Khalifah 'Umar b. 'Abd al-'Aziz juga menegaskan bahwa dirinya lebih menyukai perbedaan dari para sahabat, sebab apabila hanya terdapat satu pendapat saja, maka justru masyarakat akan terjebak dalam satu *mainstream* saja.¹⁷ Ini berarti bahwa para sahabat sudah telah membuka selebar-lebarnya pintu ijtihad serta membiasakan diri untuk berbeda pendapat. Karena jika itu tidak dilakukan oleh para sahabat, maka umat Islam saat ini akan sulit menemukan landasan historis dalam berijtihad.

Dengan demikian, perbedaan pendapat menempati posisi sentral dalam khazanah pemikiran Islam klasik. Sebab, perbedaan pendapat adalah bukti konkret adanya ruang gerak yang fleksibel dalam diskursus pemikiran Islam baik antar-masa maupun antar-tempat, meskipun Islam sungguh-sungguh berdiri kokoh di atas kebenaran-kebenaran yang absolut.¹⁸ Dalam batas-batas tertentu memang sulit dipungkiri bahwa perpecahan, permusuhan, dan kemunduran seringkali muncul sebagai implikasi dari perbedaan pendapat. Idealnya, perbedaan pendapat tidak boleh mengarah pada *chaos*, tetapi harus menjadi daya dinamis bagi tumbuh-suburnya pemikiran baru dalam bidang keagamaan.

Fakta historis juga menyebutkan bahwa perkembangan fiqh pada awal abad kedua hijriyah juga selalu diiringi dengan kontestasi pendapat. Kontestasi tersebut pada gilirannya justru memperkaya khazanah pemikiran fiqh. Hal ini ditandai dengan kemunculan para imam mazhab dengan varian ijtihadnya. Artinya, perbedaan pendapat

¹⁶ Abû 'Amr Yûsuf b. 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadlîh*, Vol. 3 (Mesir: Idârat al-Maṭba'ah al-Munîrah, t.th.), 80.

¹⁷ Abû Ishâq al-Shâṭibî, *al-I'isâm*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 11.

¹⁸ Yûsuf al-Qarḍâwî, *Awâmil al-Shi'ah wa al-Murûnah fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah* (Kairo: t.p., 1985), 47-63 dan 75-214.

telah memberikan kontribusi penting dalam sejarah pemikiran keagamaan pada periode-periode awal. Karenanya, dapatlah dikatakan bahwa perbedaan pendapat tidak harus berdampak pada *chaos*.

Perbedaan pendapat merupakan suatu persoalan yang selalu terjadi dalam sejarah peradaban umat manusia. Perbedaan itu muncul dari interaksi antar-individu maupun kelompok dalam beragam aktivitas sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Karenanya, peristiwa perbedaan pendapat dapat dikatakan sebagai “peristiwa sejarah umat manusia”. Sebagai bagian yang menyejarah, menurut Ibn Khaldūn, “perbedaan pendapat di samping dilihat sebagai rekaman peristiwa masa lalu, juga dianggap sebagai suatu penalaran kritis yang mengandung hukum-hukum sosial kemasyarakatan”.¹⁹ Karena itu, perbedaan pendapat mengandung pengetahuan tentang asal-usul dan sebab-sebab perbedaan pendapat itu terjadi.

Dari uraian di atas tampak nyata bahwa perbedaan pendapat merupakan sesuatu yang mutlak terjadi. Karena, ruang gerak bagi munculnya perbedaan pendapat telah digariskan oleh hukum alam. Tradisi saling menghormati antar-pendapat fiqh pun banyak terekam dalam kehidupan para fuqaha. Imam al-Shâfi‘i sangat menaruh hormat kepada Imam Mâlik yang menjadi gurunya, meskipun dalam beberapa persoalan, keduanya berbeda pendapat. Imam Abû Ḥanîfah yang dikenal sebagai *ahl al-ra’y* dapat menghormati Imam Mâlik sebagai ahli ḥadīth. Imam Muḥammad b. Ḥasan sebagai murid Abû Ḥanîfah juga sangat menghormati Imam al-Shâfi‘i, bahkan ia pernah menjadi garansi buat Imam al-Shâfi‘i sewaktu ia ditangkap oleh penguasa ‘Abbâsiyah. Padahal keduanya seringkali berbeda pendapat dalam diskusi fiqh. Lebih dari itu, Imam al-Shâfi‘i sendiri terkadang mempunyai pendapat yang berlainan dalam satu masalah hanya karena perbedaan waktu. Sebagai buktinya adalah lahirnya *qawl qadīm* (pendapat lama) dan *qawl jadīd* (pendapat baru) dalam fiqhnya di mana kedua ijtihadnya berbeda akibat perbedaan waktu dan tempat

Perbedaan Pendapat dan Sebab-sebabnya

Perbedaan pendapat dalam bahasa Arab dikenal dengan kata *ikhtilâf* atau *khilâf*.²⁰ *Ikhtilâf* adalah perbedaan metodologis antar-ulama dalam menalar hukum Islam dari teks-teks al-Qur’ân dan Ḥadīth Rasul saw.. Bagi Abû Zahrah, *ikhtilâf* tidak selalu identik dengan

¹⁹ Hakimul Ikhwan Affandi, *Akar Konflik Sepanjang Zaman: Elaborasi Pemikiran Ibn Khaldun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 75.

²⁰ Arfan, *Genealogi Pluralitas Mazhab*, 107.

perselisihan. *Ikhtilâf* adalah perbedaan yang didasarkan pada *nasy* al-Qur'ân dan Ḥadîth dalam rangka mencari kebenaran. Sedangkan perselisihan tidak semuanya dilandaskan pada *nasy* al-Qur'ân dan Ḥadîth. Sangat banyak perselisihan yang terjadi dalam dinamika pemikiran Islam yang tidak berpijak pada sumber-sumber otoritatif Islam, tetapi ia lebih dilandaskan pada hawa nafsu dan keinginan masing-masing.²¹

Jika dilihat dari segi kasuistik, secara umum *ikhtilâf* dapat diklasifikasikan dalam dua bentuk, yaitu perbedaan yang disebabkan oleh faktor budi pekerti (moral) dan perbedaan yang disebabkan oleh faktor pemikiran. *Ikhtilâf* model pertama biasanya timbul karena hanya melihat suatu masalah secara parsial tanpa didalami secara komprehensif, dan ini termasuk hal yang dicela dalam Islam.²² Adapun *ikhtilâf* model kedua adalah perbedaan pandangan dalam suatu masalah, baik ilmiah (seperti perbedaan dalam cabang shari'ah Islam) atau bersifat akidah, politik, dan lain sebagainya yang disebabkan oleh penalaran serta pengaruh konteks sosio-kultural seorang individu.

Di samping klasifikasi di atas, ada pula yang membagi perbedaan kepada *ikhtilâf al-qulûb* dan *ikhtilâf al-'uqûl wa al-afkâr*. Yang pertama termasuk kategori perpecahan moral, dan oleh karenanya ia dinegasi dalam Islam. Sedangkan yang kedua *ikhtilâf* dalam masalah *uṣûl* dan *furû'*. *Ikhtilâf* dalam masalah *uṣûl* termasuk kategori yang dapat berdampak pada perpecahan, sehingga ia ditolak dan tidak diberikan toleransi. Termasuk *ikhtilâf* dalam model ini adalah sesuatu yang sudah menjadi doktrin aksiomatik dalam Islam seperti halnya melaksanakan salat lima waktu. Jika hal ini kemudian ditolak, maka perbedaan pemikiran ini tidak dapat diapresiasi secara positif karena sudah melanggar ketentuan yang lazim dilakukan oleh khalayak Muslim.²³

Adapun perbedaan pendapat dalam masalah *furû'* yang dihasilkan dari proses ijtihad para imam, hal ini masuk dalam kategori *ikhtilâf* yang dapat diterima selama perbedaan tersebut tidak menjadikan perselisihan hati. Misalnya, perbedaan pendapat mengenai perlunya mengangkat tangan ketika takbir atau perbedaan *furû'iyah* lain.

²¹ Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1996), 1-5.

²² Yusuf Qardawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat Antar Sesama Muslim*, terj. Aunur Rofiq Shalih Tamhid (Jakarta: Robbani Press, 1991), 11.

²³ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Pusat Penerbitan LPPM Universitas Islam Bandung, 1995), 50.

Perbedaan seperti ini tidak mengubah bentuk salat yang sudah menjadi aklamasi bersama. Perbedaan pendapat mereka dalam masalah *furū'* ini merupakan kemestian dan tidak dapat dihindari.²⁴ Kemestian ini disebabkan oleh karakter kebahasaan dalam teks-teks keagamaan yang akan selalu fleksibel untuk dipahami dari kacamata yang berbeda, baik antar-waktu dan tempat. Bagi Yusuf al-Qardāwī, ketentuan-ketentuan hukum yang terdapat dalam teks-teks keagamaan itu ada yang tersebut secara eksplisit dan ada pula yang tersebut secara implisit.²⁵

Di antara yang disebutkan secara eksplisit itu seperti yang terdapat pada ayat-ayat yang *muhkamât* dan *mutashâbihât*, *qat'iyât*, *ẓanniyât*, *ṣarih* dan *mu'awwal*. Bahkan bacaan al-Qur'ân pun terdapat tujuh atau sepuluh macam yang sama-sama diterima oleh umat Islam. Sebuah ḥadīth riwayat Bukhârī dari Ibn Mas'ûd menegaskan bahwa “Saya mendengar seorang lelaki membaca sebuah ayat, tetapi bacaannya berbeda dari bacaan yang pernah saya dengar dari Rasul saw. Lalu saya kabarkan hal tersebut kepada Rasul. Saya lalu melihat kebencian di wajah beliau seraya bersabda, “Keduanya adalah baik, janganlah engkau berselisih paham”. Apabila hal yang demikian dimungkinkan untuk dilakukan ijtihad dan *istinbât*, maka umat Islam dituntut untuk dapat melakukannya. Akan tetapi jika tidak dimungkinkan, maka ia harus diterima dengan penuh keyakinan.²⁶

Menurut Ḥasan Aḥmad Mar'î²⁷ dan Ibn Rushd²⁸ kemungkinan terjadinya perbedaan pendapat umat Islam itu dirujuk pada keragaman pola dan bentuk ayat-ayat al-Qur'ân. *Pertama*, adanya pertentangan antar-teks al-Qur'ân dan ada upaya mereka untuk mencegah pertentangan itu dengan ijtihad. *Kedua*, adanya ayat-ayat yang mempunyai dualitas makna dalam al-Qur'ân, seperti ayat 228 surat al-Baqarah yang mengandung kata *qurû'* dengan dualitas makna, yakni makna haid dan makna suci dari masa haid. *Ketiga*, adanya ayat-ayat al-Qur'ân yang berpotensi untuk dimaknai secara tekstual dan kontekstual, misalnya QS. al-Nisâ': 11. *Keempat*, adanya *naṣṣ-naṣṣ* al-

²⁴ Qardawī, *Fiqh Perbedaan*, 69.

²⁵ Ibid., 70.

²⁶ Ibid., 71-72.

²⁷ Ḥasan Aḥmad Mar'î, *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Riyâd: Universitas Islam Imâm Muḥammad b. Sa'ûd, 1984), 78.

²⁸ Ibn Rushd, *Bidâyat al-Mujtabid wa Nihâyat al-Muqtaṣid*, Vol. 2 (Mesir: Muṣṭafâ al-Bâb al-Ḥalabî wa Awlâduh, 1950), 72.

Qur'ân yang bersifat umum dan khusus seperti QS. al-Nisâ': 11 dan 176. Ayat yang pertama dipandang umum oleh Ibn 'Abbâs dan tidak ada ayat lain yang mengkhususkannya, sementara sahabat yang lain menganggap bahwa QS. al-Nisâ': 11 itu sudah diperjelas pada ayat 176. *Kelima*, adanya struktur kalimat dalam *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'ân yang memiliki dua aspek pengertian, seperti QS. al-Baqarah: 226-227. Dengan demikian jelaslah bahwa *naṣṣ-naṣṣ* hukum dalam al-Qur'ân sendiri memberikan ruang bagi munculnya perbedaan pendapat.

Sumber-sumber yang berpotensi menimbulkan perbedaan pemahaman para sahabat itu terjadi karena kondisi objektif yang dimilikinya. Ahmad Amîn menyebutkan empat sebab terjadinya perbedaan para sahabat dalam memahami al-Qur'ân. *Pertama*, perbedaan kemampuan berbahasa Arab antar-sahabat. *Kedua*, perbedaan frekuensi keterlibatan para sahabat dengan Nabi saw. dalam segala situasi dan kondisi. *Ketiga*, perbedaan pengetahuan antar-sahabat tentang kultur masyarakat Arab, baik perkataan maupun perbuatan. *Keempat*, perbedaan informasi dan pengetahuan para sahabat terhadap ritual-ritual agama Yahudi dan Nasrani di kawasan Arab.²⁹

Dari uraian di atas dapat dinyatakan bahwa dalam "berijtihad" juga terdapat potensi yang memungkinkan terjadinya *ikhtilâf*. Ijtihad dilakukan para sahabat karena keterbatasan *naṣṣ-naṣṣ* yang ada, sementara peristiwa secara ekstensif terus bergulir. Acuan ijtihad adalah tujuan universal dari shari'ah itu sendiri.³⁰

Di kalangan sahabat sendiri, perbedaan pendapat dianggap sebagai suatu kewajaran, sehingga tidak menimbulkan implikasi negatif terhadap hubungan di antara mereka. Mereka tetap menunjukkan rasa empati antara satu dengan yang lain. Walaupun ada peperangan yang terjadi antara mereka yang berselisih, namun peperangan saat itu tidak lantas memutuskan rasa empati di antara mereka. Misalnya saat Perang Jamâl antara kelompok 'Alî b. Abî Ṭâlib dengan 'Âishah dan perang Şiffin antara kelompok 'Alî b. Abî Ṭâlib dengan Mu'âwiyah b. Abî Sufyân.³¹

²⁹ Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Mesir: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1996), 310-316.

³⁰ Syekh Muḥammad Ali al-Sâ'is, *Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Fiqh: Hasil Refleksi Ijtihad*, terj. M. Ali Hasan (Jakarta: Rajawali Press, 1995), 64.

³¹ Arfan, *Genealogi Pluralitas*, 181

Menurut Ṣâlih b. ‘Abd al-Allâh b. Ḥâmid³² bahwa ‘Imrân b. ‘Ubayd al-Allâh pernah mendatangi Ali b. Abî Ṭâlib seusai Perang Jamâl. Kemudian ‘Alî menyambut dan merangkulnya sembari berujar, “Aku berharap agar Allah swt menjadikan saya dan bapakmu termasuk golongan orang-orang yang disebutkan Allah dalam al-Qur’ân”, *Wa naẓa‘nâ mâ fî ṣudûribim min ḡhill ikhwânan ‘alâ surur mutaḡâbilîn* (Kami hilangkan rasa dengki dari dada-dada mereka, [sehingga mereka akan menjadi] saudara dalam sebuah singgasana dan saling berhadapan).³³ Kemudian ‘Alî menanyakan keadaan keluarga Ṭalhah satu persatu mulai dari anak-anak sampai pembantunya. Sikap ‘Alî seperti itu menimbulkan keheranan bagi orang-orang yang hadir saat itu karena mereka belum mengetahui dan mengerti kemuliaan akhlaq para sahabat.³⁴ Di antara mereka ada yang berkata, “Allah Maha Adil, walaupun kemarin mereka berperang habis-habisan, tetapi tampaknya mereka akan bersahabat di surga”.³⁵

Ada banyak ḥadīth sahih yang meriwayatkan perbedaan sikap sahabat dalam menghadapi suatu persoalan. Sebagai contoh adalah sikap sahabat dalam memahami sabda Nabi saw. “Tidak seorang di antara kalian yang salat Aṣar kecuali di Bani Qurayzah”.³⁶ Perintah ini disampaikan oleh Nabi saw. ketika beliau mengutus beberapa orang sahabat untuk mendeteksi daerah musuh pada saat perang dengan Bani Qurayzah.³⁷ Perintah ini segera dilaksanakan oleh mereka dan waktu salat Asar ternyata telah masuk sebelum mereka tiba di tujuan. Di sinilah kemudian terjadi selisih pendapat di kalangan mereka. Sebagian mereka melaksanakan salat Asar di Bani Qurayzah dengan mengakhirkan salat Asar hingga setelah salat Isya. Sebagian mereka yang lain melaksanakan salat Asar di perjalanan. Ketika kasus ini dilaporkan oleh mereka kepada Nabi saw. maka beliau pun hanya diam.³⁸

³² Ibid., 181-182.

³³ al-Qur’ân, 15: 47.

³⁴ Arfan, *Genealogi Pluralitas*, 182.

³⁵ Ṣâlih b. ‘Abd Allâh b. Muḥammad b. Ḥâmid, *Adab al-Khilâf* (Jeddah: al-Majlis al-Islâmî al-‘Âlamî li al-Da‘wah wa al-Iḡhâthah, 1995), 23-24.

³⁶ Ibn Ḥajar al-‘Asqalanî, *Fath̃ al-Bârî*, Vol. 7. (t.t.: Dâr al-Fikr wa Maktabah al-Salafiyah, t.th.), 313.

³⁷ Mun’im A. Sirry, “Ke Arah Rekonstruksi Tradisi Ikhtilâf”, *Ulumul Qur’an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 4, Vol. 5 (1994), 61.

³⁸ al-‘Asqalanî, *Fath̃ al-Bârî*, Vol. 7, 313.

Ḥadīth yang diriwayatkan oleh ‘Aṭā’ b. Yasār dari Abū Sa‘īd al-Khuḍarī juga dapat dijadikan teladan dalam konteks ini. Dia pernah bercerita: “Dua orang sedang dalam perjalanan. Ketika waktu salat tiba, mereka tidak menemukan air untuk berwudlu. Mereka lalu melakukan *tayammum* dan salat. Kemudian mereka menemukan air, sedangkan waktu salat ternyata masih ada. Salah seorang mengulangi wudlu dan salat, sedangkan yang lain tidak. Setelah itu mereka mendatangi Nabi saw. dan menceritakan hal itu kepadanya. Nabi saw. bersabda kepada orang yang tidak mengulang salat, “Kamu telah melakukan sesuai dengan sunnah atau shari‘ah yang diwajibkan, dan cukuplah salat itu bagi kamu”. Sedangkan terhadap orang yang mengulang wudlu dan salat, Nabi saw. bersabda: “Kamu mendapat pahala dua kali lipat, karena mengerjakan suatu perintah dua kali”.³⁹ Dari dua riwayat ini dapatlah dikatakan bahwa perbedaan pendapat telah memberikan sumbangan penting dalam perkembangan pemikiran keagamaan pada periode-periode awal.

Perbedaan pendapat di kalangan tābi‘īn pun demikian lantaran mereka mewarisi akhlaq para sahabat. Sebagaimana diketahui perbedaan pendapat antara mazhab Madinah dan mazhab Irak demikian kuatnya bahkan telah mendarah daging dan saling melontarkan kritik satu sama lain. Namun, mereka tetap menjunjung tinggi etika dalam berbeda pendapat sehingga tidak pernah keluar pernyataan yang mengkafirkan, melabeli fasik, mengkategorikan kelompok lain sebagai *ahl al-bid‘ah*, *munkarāt*, atau ungkapan lain”. Perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid pun tidak menimbulkan fanatisme yang berlebihan bahkan mereka dapat mengapresiasi mujtahid lain, tidak meremehkannya, bahkan menghormatinya dengan mengakui kealiman dan keilmuan lainnya.

Pada masa tābi‘īn pun ijtihad tidak terlepas dari perbedaan pendapat. Sebab, mereka belajar dari beberapa sahabat yang memiliki perbedaan pendapat. Namun, perbedaan pendapat tābi‘īn lebih banyak dipicu oleh pertentangan antara kelompok *Ahl al-Ra’y* dan *Ahl al-Ḥadīth*.⁴⁰ Terjadinya perbedaan pendapat ini, menurut Muhammad Khudari Bek, ahli fiqh dari Mesir, disebabkan oleh banyak faktor, antara lain: (a) munculnya faksi-faksi dalam Islam, antara lain: Shī‘ah, Sunnī, dan Khawârij, (b) tersebarnya ulama di berbagai wilayah

³⁹ Al-Imam Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Awtar: Himpunan Hadis-badis Hukum*, Vol. 1, terj. Muammal Hamidy, et al. (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1985), 240.

⁴⁰ Arfan, *Genealogi Pluralitas*, 163-164.

taklukan Islam sejak berakhirnya *al-Khulafā' al-Rāshidīn*, (c) berkembangnya dinamika kehidupan manusia yang dibarengi perbedaan adat istiadat dan budaya non-Arab yang memerlukan fatwa baru, (d) munculnya banyak ḥadīth *mawḍū'*, (e) munculnya ulama non-Arab yang memicu kecemburuan sosial bagi beberapa orang Arab yang fanatik, (f) adanya kontestasi antara *Ahl al-Ḥadīth* dan *Ahl al-Ra'y* serta para pendukung masing-masing pihak.⁴¹

Kontestasi antara kedua kelompok ini terus berlanjut bahkan cenderung saling menyerang lawan kelompoknya. Perbedaan paradigma mereka terletak pada kacamata dalam memahami teks-teks al-Qur'ân dan Sunnah. Menurut *Ahl al-Ra'y* bahwa hukum Islam bisa dianggap logis kalau ia menepati kemaslahatan manusia, karena kemaslahatan menjadi tujuan penetapan shari'ah.⁴² Berbeda halnya dengan pendapat *Ahl al-Ḥadīth* yang justru memahami teks-teks keagamaan secara literal dan tidak menganggap penting alasan di balik sebuah hukum. Mereka lebih banyak mengakses ḥadīth dan fatwa sahabat dalam memahami teks-teks meskipun bertentangan dengan rasio. Penggunaan rasio bagi mereka lebih pada kondisi darurat.⁴³ Misalnya perbedaan mereka dalam memahami ḥadīth tentang kewajiban mengeluarkan zakat berupa satu kambing dari setiap 40 ekor kambing."⁴⁴ Dalam hal ini ulama *ahl al-ra'y* memahami ḥadīth ini dengan melibatkan pertimbangan akal dan mencari maksud *shar'ī*, sehingga pembayaran zakatnya dapat berupa satu ekor kambing atau uang yang sebanding dengannya.

Sungguhpun demikian, perbedaan pendekatan antara *Ahl al-Hijāz* dan *Ahl al-Ṭrāq* lebih bersifat teknis daripada filosofis. *Ahl al-Ṭrāq* banyak menggunakan akal lantaran sulitnya mengakses ḥadīth karena daerah mereka jauh dari pusat Islam (Mekah dan Madinah). Di samping itu juga mereka cukup berhati-hati untuk menggunakan ḥadīth mengingat banyak beredarnya ḥadīth-ḥadīth palsu. Berbeda halnya kondisi wilayah Hijaz di mana para sahabat dan tābi'in dapat dengan mudah mengakses ḥadīth. Mereka dapat dengan mudah merujuk kepada ḥadīth ketika terjadi suatu masalah. Dalam

⁴¹ Ibid., 165.

⁴² Ibid., 167.

⁴³ 'Abd al-Wahhâb Khalâf, *Khulâsat Târîkh al-Tashrî' al-Islâmî* (Jakarta: al-Majlis al-A'lâ al-Andalusî li al-Da'wah al-Islâmiyah, 1968), 75-77.

⁴⁴ Muḥammad b. Ismâ'il al-Kaḥlânî al-Ṣan'ânî, *Subul al-Salâm*, Vol. 2 (Bandung: Multazam al-Ṭab' wa al-Nashr, t.th.), 123.

perkembangannya, menurut Abbas Arfan perbedaan pendapat kedua golongan ini mengalami metamorphosis sekitar abad keempat dan kelima Hijriah terutama dalam konflik Mu‘tazilah dan Ash‘ariyah. Isu-isu yang diangkat lebih bersifat epistemologis, yaitu berkisar isu tentang definisi ilmu dan jenis-jenisnya, definisi akal dan batasannya bahkan tentang definisi-definisi itu sendiri atau *ta‘rif al-ḥadd*.⁴⁵

Demikian pula konflik yang terjadi dalam mazhab-mazhab fiqh di mana hingga saat ini yang eksis serta mendapatkan banyak pengikut sekira ada empat mazhab besar, yaitu Ḥanafī, Mālikī, Shāfi‘ī, dan Ḥanbalī. Ijtihad-ijtihad mereka kemudian menjadi basis penentuan hukum fiqh dan fatwa. Mereka menggunakan al-Qur‘ān, Sunnah, ijtihad, dan *ijmā‘* sebagai sumber hukumnya. Akan tetapi mereka berbeda satu dengan yang lainnya dalam mendefinisikan ijtihad dan *ijmā‘*. Al-Shāfi‘ī, misalnya, mengatakan ijtihad sebagai *qiyās*, berbeda dengan Abū Ḥanīfah yang mengkategorikan ijtihad sebagai *istiḥsān*. Demikian pula halnya dengan *ijmā‘*. Dalam pandangan al-Shāfi‘ī, *ijmā‘* adalah konsensus ulama pada suatu tempat dalam waktu tertentu, sementara menurut Imam Mālik menyatakan *ijmā‘* sebatas pada *ijmā‘* ulama (sahabat dan tābi‘īn) Madinah saja. Mazhab-mazhab tersebut kemudian berrotasi di antara *Ahl al-Ḥadīth* dan *Ahl al-Ra‘y*, kecuali al-Shāfi‘ī yang mengambil jalan tengah di antara dua mazhab yang berbeda itu.

Adapun sumber rujukan hukum Islam yang digunakan oleh para imam mujtahid itu sama dengan rujukan yang digunakan oleh generasi sebelumnya meskipun ada sedikit perbedaan pandangan mengenai ḥadīth *mursal* dan *dalālah iqtirān*. *Dalālah Iqtirān* merupakan suatu metode ijtihad yang baru ditemukan pada abad modern.⁴⁶ Mereka berbeda pendapat satu dengan yang lain dalam hal *istinbāt* hukum yang disebabkan oleh empat hal.⁴⁷ *Pertama*, perbedaan pendapat mujtahid tentang kesahihan suatu *naṣṣ shar‘ī*, baik dari segi matan maupun sanad. *Kedua*, perbedaan kemampuan pemahaman mujtahid dalam ilmu bahasa dan pemahaman terhadap *naṣṣ-naṣṣ* yang kontradiktif. *Ketiga*, perbedaan metode mujtahid dalam memberikan solusi terhadap *naṣṣ-naṣṣ* yang kontradiktif. *Keempat*, perbedaan penggunaan kaidah-kaidah *uṣūlīyah* dan sebagian metode *istinbāt* hukum seputar kehujjahan

⁴⁵ Arfan, *Genealogi Pluralitas*, 172.

⁴⁶ Ibid., 177.

⁴⁷ Ibid., 177-179.

seperti pengamalan *ahl al-Madīnah*, *mafḥūm mukhālafah*, *qawl ṣaḥābī*, *qiyās*, *istiḥsān*, *istiḥāb*, *al-maṣāliḥ al-mursalah*, *‘urf*, *sadd al-dharā’i*, dan lain-lain.

***Ikhtilâf al-Ḥadīth* sebagai Sebab Perbedaan Pendapat**

Seperti yang dijelaskan di awal, bahwa posisi ḥadīth sebagai sumber hukum Islam kedua berpotensi menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para sahabat. Menurut Waliyullah al-Dahlawi, sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat antar-sahabat dalam menyikapi ḥadīth Rasul saw. sebagai sumber kedua hukum Islam ada empat macam. Keempat sebab itu antara lain: (1) Perbedaan kuantitas hafalan ḥadīth, (2) Perbedaan kualitas hafalannya, (3) Perbedaan kadar intelektualitas dalam menalar ḥadīth; dan (4) Perbedaan dalam menetapkan hukum-hukumnya, lebih-lebih bila terdapat kontradiksi antara al-Qur’ân dengan ḥadīth atau ḥadīth dengan ḥadīth.⁴⁸

Dengan demikian, dalam menyikapi ḥadīth terdapat perbedaan pandangan di antara para sahabat termasuk terhadap ḥadīth yang mengandung perbedaan kandungan dengan ḥadīth lain. Perbedaan kandungan ḥadīth tersebut dapat dijumpai jika sebuah ḥadīth berlawanan satu dengan lain karena faktor keumuman dan kekhususannya, kemutlakan dan keterbatasannya, serta kemusykilannya. Masalah ini kemudian menjadi objek bahasan ilmu *mukhtalif al-ḥadīth*, di mana pada prosesnya ḥadīth-ḥadīth yang bertentangan tersebut kemudian dikompromikan di antara keduanya, yakni dengan membatasi kemutlakannya, mengkhususkan sifat keumumannya, dan lain sebagainya.⁴⁹ Ada juga yang menyebut ilmu *mukhtalif al-ḥadīth* sebagai ilmu *muṣkil al-ḥadīth* karena di sana ḥadīth yang *mushkil* kemudian ditakwil agar dapat dipahami. Akan tetapi sebagian ulama menyebut ilmu ini ilmu *tamfiq al-ḥadīth*, karena objek bahasannya tentang bagaimana cara mengompromikan ḥadīth-ḥadīth yang bertentangan.⁵⁰

Sebagai sebuah dalil hukum Islam, posisi ḥadīth tidak memiliki derajat validitas tunggal di kalangan ahli ḥadīth sebagaimana al-Qur’ân yang mempunyai validitas tunggal di kalangan ahli tafsir. Di samping

⁴⁸ Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu Banjar, *Ma‘lūmāt Tuḥimmuk: Ḥawl Asbāb al-Ikhtilāf bayn al-Fuqahā’* (Kairo: Majlis al-Banjari, 1998), 12-21.

⁴⁹ Ṣubḥī al-Ṣalīḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalāḥub* (Beirut: Dār al-‘Ilm al-Malāyīn, 1988), 111.

⁵⁰ Ibid.

itu, karakter internal dari matan ḥadīth itu sendiri membuat tidak semua orang mempunyai kemampuan untuk memahami bahasa atau sabda Nabi saw. Misalnya, ḥadīth Nabi saw. dalam bentuk *jawāmi' al-kalim* yang kualitas internalnya membuat penafsiran ḥadīth menjadi amat subjektif dan multi-tafsir. Hal ini menimbulkan kesulitan untuk menemukan adanya kesepakatan ulama di dalam memahami arti suatu kata, terlebih lagi keseluruhan matan dari teks hukum yang sejak awal mengandung potensi-potensi *ikhtilāf* tersebut.

Memang, dampak penalaran ḥadīth-ḥadīth terhadap kemunculan perbedaan pemikiran sangat besar. Hal ini dikarenakan, *pertama*, adanya perbedaan kacamata serta pemberlakuan ḥadīth sebagai sumber hukum Islam. Sebagian besar umat Islam semenjak Nabi saw. hingga era Dinasti Umayyah (661-750 M) meyakini ḥadīth sebagai sumber hukum Islam setelah al-Qur'ān. Akan tetapi, pada era Dinasti 'Abbāsīyah terdapat sekelompok umat Islam yang menolak ḥadīth sebagai sumber hukum Islam (750-1258 M). Kelompok-kelompok itu kemudian diklasifikasikan oleh Imam al-Shafi'ī, dalam kitabnya *al-Umm*, menjadi tiga golongan, yaitu golongan yang menolak seluruh Sunnah Nabi, golongan yang menolak Sunnah Nabi kecuali bila Sunnah itu memiliki kesamaan dengan petunjuk al-Qur'ān, dan golongan yang menolak Sunnah yang berstatus ḥadīth *āḥād*. Golongan yang terakhir ini hanya menerima Sunnah yang berstatus ḥadīth mutawatir. Tarik ulur antara kelompok umat Islam yang menyakini ḥadīth dengan yang menolaknya sebagai sumber hukum Islam menyulitkan mereka untuk menyatukan pendapat dalam persoalan-persoalan *furū'iyah* (*fiqhīyah*) yang ketentuan hukumnya tidak dijelaskan oleh al-Qur'ān.⁵¹

Kedua, karena adanya perbedaan derajat kualitas ḥadīth yang tersebar dalam berbagai kitab ḥadīth. Sesungguhnya hasil penelitian para *mukharrij* ḥadīth masih bersifat *ijtihādī*. Artinya, hasil pentakhrijan mereka tidak dapat dipastikan kebenarannya sebagai sabda atau peristiwa yang menyangkut diri Nabi saw. Dengan kata lain, kesahihan sebuah ḥadīth bersifat *ẓannī* dan karena adanya perbedaan metode verifikasi yang digunakan antar-ulama.

Perbedaan alat uji kesahihan ḥadīth mempunyai dampak yang signifikan terhadap nilai dan kualitas suatu ḥadīth. Sebagian mujtahid akan menjadikan ḥadīth yang dinilai sahih olehnya sebagai dasar

⁵¹ Qardawi, *Fiqh Perbedaan*, 88.

hukum. Sebagian mujtahid yang lain akan menggunakan ḥadīth yang berbeda yang dianggapnya sah. Keadaan seperti ini tentu menimbulkan perbedaan hasil pemikiran hukum yang disimpulkan dari dua *naṣṣ* yang berbeda dan dengan dua metode verifikasi yang berbeda pula. Misalnya, Bukhârî menggunakan dua kriteria utama yakni kesezamanan dan unsur perjumpaan antar-rawi tentang kesahihan suatu ḥadīth. Unsur kesezamanan saja tidak cukup untuk digunakan sebagai indikator ketersambungan sebuah sanad ḥadīth. Kriteria ḥadīth sah yang dipegangi Bukhârî ini berbeda dengan kriteria yang dipegangi oleh Imam Muslim. Menurut Imam Muslim, ketersambungan ḥadīth sah cukup dengan dugaan kuat pada kesezamanan antara dua perawi di mana hal itu menjadi indikator bahwa ḥadīth tersebut tidak gugur sanadnya.

Sebagai contoh *ikhtilâf al-ḥadīth* di sini adalah ḥadīth-ḥadīth yang maknanya bertentangan dalam teksnya, tetapi dapat dikompromikan. Misalnya, ḥadīth-ḥadīth tentang larangan dan perintah buang air menghadap kiblat.⁵² Dalam suatu ḥadīth, Rasul saw. bersabda *janganlah kalian menghadap ke arah kiblat pada waktu buang air besar dan pada waktu buang air kecil*. Sedangkan dalam ḥadīth yang diriwayatkan dari ‘Āishah ra., katanya *Rasul saw. memerintahkan agar kamar kecilnya dihadapkan ke arah kiblat*. Bahkan Ibn ‘Umar bercerita, “Suatu kali aku naik ke atap saudaraku Ḥafṣah. Saat itu aku melihat Rasul saw. sedang duduk buang air menghadap Syam (sekarang Suriah) serta membelakangi kiblat”. (HR. Bukhârî). Ḥadīth-ḥadīth ini tampak kontradiktif antara satu dengan yang lain.

Dalam memahami ḥadīth tentang larangan dan perintah buang air menghadap kiblat di atas, terdapat perbedaan pendapat di antara para ahli hukum Islam.⁵³ *Pertama*, dinyatakan “tidak diperbolehkan buang air besar dan buang air kecil secara absolut dengan menghadap ataupun membelakangi kiblat, kapanpun dan di manapun”. *Kedua*, dinyatakan “diperbolehkan buang air besar maupun buang air kecil dengan menghadap dan membelakangi kiblat secara absolut, siapapun, kapanpun, dan dimanapun”. *Ketiga*, dinyatakan “jika dalam sebuah gedung/bangunan, buang air besar maupun buang air kecil diperbolehkan menghadap kiblat, dan jika di tanah lapang yang tidak

⁵² Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim b. Qutaybah, *Ta’wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), 85-86.

⁵³ Ibid.

terhalang oleh tembok, maka tidak diperbolehkan menghadap maupun membelakangi kiblat.

Ibn Qutaybah berpendapat bahwa antara kedua ḥadīth tersebut tidak terjadi *naskh*. Menurutnya, masing-masing ḥadīth tersebut dapat diaplikasikan tanpa menjadikan yang satu sebagai *nāsikh* (yang menghapus) dan yang lain sebagai *mansūkh* (terhapus) dengan memperhatikan tempat di mana buang airnya. Larangan menghadap ke arah kiblat pada waktu buang air kecil atau buang air besar adalah pada tempat-tempat yang terbuka seperti pada tanah lapang dan lain sebagainya. Karena itu, jika orang-orang berpergian dan mereka singgah di suatu tempat untuk mengerjakan salat, maka sebagian di antara mereka menghadap kiblat untuk melakukan salat dan sebagian lainnya menghadap kiblat untuk buang air besar atau kecil.⁵⁴ Oleh sebab itulah Rasul saw. melarang untuk menghadap kiblat pada waktu buang air dengan tujuan memuliakan kiblat. Sementara itu, orang-orang mengira bahwa larangan Rasul saw. itu juga berlaku untuk tempat-tempat yang sudah tertentu seperti WC (*Water Closet*) di rumah atau lainnya, sehingga Rasul saw. menyuruh agar WC dihadapkan ke arah kiblat untuk memberikan pelajaran bahwa menghadap kiblat pada waktu buang air di tempat-tempat yang tertentu untuk itu diperbolehkan.

⁵⁴ Contoh lainnya, menurut Ibn Qutaybah, adalah ḥadīth tentang niat melakukan kebaikan. Suatu ḥadīth Nabi saw menyatakan bahwa “Barang siapa mempunyai niatan ingin melakukan suatu kebaikan sedangkan ia tidak dapat merealisasikan niatnya itu maka baginya dicatat suatu kebaikan. Barangsiapa mampu merealisasikannya maka baginya dicatat sepuluh kebaikan”. Ḥadīth Nabi saw yang lain menyatakan bahwa “Niat seseorang itu lebih baik daripada amal perbuatannya”. Kedua ḥadīth di atas dipandang oleh banyak orang bertentangan satu sama lain. Namun sebaliknya, Ibn Qutaybah menganggapnya tidak kontradiktif. Karena, orang yang mempunyai niatan melakukan kebaikan dan tidak mampu merealisasikannya berbeda dengan orang yang mampu merealisasikannya. Ḥadīth kedua dipahami oleh Ibn Qutaybah bahwa Allah swt akan mengekalkan seorang Mukmin dalam surga karena niatnya dan bukan karena amalnya. Karena, jika seorang Mukmin dibalas menurut kadar amal perbuatannya saja maka dia tidak pantas ditempatkan dalam surga kekal selama-lamanya mengingat ia beramal hanya beberapa tahun yang terbatas. Allah swt mengekalkan seorang Mukmin dalam surga karena niatnya untuk tunduk patuh kepada Allah swt selamanya sehingga niat yang dimaksud itu bukan niat dalam pengertian terbatas melainkan niat dalam pengertian yang luas, yakni niat tunduk patuh kepada Allah selamanya. Demikian pula halnya dengan niat orang kafir itu lebih jelek daripada amal perbuatannya karena niatnya adalah kufur kepada Allah swt untuk selamanya. Lihat Ibn Qutaybah, *Ta’wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth*, 85-86.

Menyikapi *Ikhtilâf al-Ḥadīth* dan Perbedaan Pendapat

Terdapat metode yang digunakan untuk menyikapi *ikhtilâf al-Ḥadīth*. Dalam menyelesaikan ḥadīth-ḥadīth kontradiktif, Ibn Qutaybah menggunakan metode *al-jam'* (penggabungan) atau metode *tanfīq* (rekonsiliasi). Metode *al-jam'* maksudnya menggabungkan dua ḥadīth kontradiktif atau lebih untuk dijelaskan maksudnya secara memadai sehingga pada akhirnya ḥadīth-ḥadīth tersebut dapat diaplikasikan. Jika ḥadīth-ḥadīth yang kontradiktif itu dapat dipertemukan maknanya, maka tidak akan dibenarkan kalau hanya diaplikasikan salah satu dari keduanya dan meninggalkan yang lainnya.⁵⁵ Dengan demikian, Ibn Qutaybah hanya menggunakan salah satu varian dari sekian banyak varian metode penyelesaian ḥadīth-ḥadīth yang kontradiktif.

Cara merekonsiliasi ḥadīth-ḥadīth itu adakalanya dengan menghususkan tingkat keumuman sebuah ḥadīth, membatasi kemutlakannya, dan adakalanya memilih jalur sanad yang lebih kuat dari berbagai jalur periwayatan.⁵⁶ Akan tetapi dari contoh-contoh ḥadīth kontradiktif di atas, tergambar bahwa Ibn Qutaybah tidak mempersoalkan sanad ḥadīthnya. Artinya, ḥadīth-ḥadīth kontradiktif yang dapat dicarikan penyelesaiannya adalah ḥadīth-ḥadīth yang sanadnya tidak lagi perlu dipersoalkan. Sebab, kajian tentang ḥadīth-ḥadīth kontradiktif adalah kajian terhadap matan ḥadīth atau kritik internal (*naqd dâkhiblî*) dalam ḥadīth, sehingga aspek sanad atau kritik eksternal tidak dijadikan sebagai fokus kajian utama.

Adapun cara menyikapi perbedaan pendapat yang ada, kiranya beberapa hal berikut dapat dilakukan, antara lain: 1) Membekali diri sebaik-baiknya dengan ilmu, iman, amal, dan akhlaq, 2) Memprioritaskan perhatian dan kepedulian terhadap masalah-masalah besar umat, 3) Memahami *ikhtilâf* dengan sikap bijak, yakni dengan mengakui dan menerimanya sebagai bagian dari rahmat Allah. Sebagaimana pernyataan al-Imâm Yahyâ b. Sa'îd al-Anṣarî bahwa para ulama adalah orang-orang yang memiliki kelapangan dada dan keleluasaan sikap, di mana para mufti selalu saja berbeda pendapat, sehingga (dalam masalah tertentu) ada yang menghalalkan dan ada juga yang mengharamkan tanpa saling mencela satu sama lain,⁵⁷

⁵⁵ Rahman, *Ikhtisar*, 294.

⁵⁶ Ibid., 295.

⁵⁷ Al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, 139.

4) Memadukan *ikhtilâf* para ulama terdahulu dengan etika dan sikap mereka dalam berbeda pandangan, 5) Bagi yang memiliki kemampuan hendaknya mengikuti pendapat ulama dengan mengetahui dalilnya, atau memilih pendapat yang *râjih* setelah mengkaji dan mengkomparasikan berdasarkan metode ilmiah,⁵⁸ 6) Untuk melaksanakan amalan yang sifatnya privasi, hendaknya memilih sikap hati-hati demi menghindari terjadinya *ikhtilâf*, 7) Bersikap toleran terhadap hal-hal yang terkait dengan kemaslahatan umum, terutama di bidang *mu'âmalah*, 8) Menghindari sikap berlebih-lebihan dalam masalah *furû'iyah*, 9) Mengutamakan masalah prinsip yang telah disepakati atas masalah *furû'* yang diperdebatkan, 10) Hendaknya tidak menganggap dirinya terbebas dari orang yang berbeda pendapat dengannya dan menganggap orang tersebut sebagai orang yang kafir,⁵⁹ 11) Menjadikan masalah-masalah *usûl* yang disepakati sebagai parameter komitmen setiap Muslim, 12) Tidak menjadikan masalah perbedaan *furû'iyah* sebagai perselisihan hati, 13) Menyikapi orang lain sebagaimana kita ingin disikapi, 14) Tidak menjadikan permasalahan *khilâfîyah* sebagai identitas diri, dan 15) Hendaknya bekerjasama dalam hal-hal yang disepakati dan bertoleransi dalam hal-hal yang diperselisihkan, selama perselisihan itu bukan dalam kategori yang dapat menceraikan-beraikan antar-sesama Muslim.

Penutup

Perbedaan pendapat merupakan *sunnat Allâh*, urgen dan berfungsi integratif untuk keseimbangan dan kesinambungan hidup dan kehidupan manusia. Karena itu, *ikhtilâf per se* tidak cenderung mengarah kepada perpecahan. Secara umum, perbedaan pendapat meliputi *ikhtilâf al-qulûb* dan *ikhtilâf al-'uqûl wa al-afkâr*. *Ikhtilâf al-qulûb*

⁵⁸ Contohnya, jika ada pendapat yang menyatakan bahwa sesuatu itu hukumnya wajib dan menurut yang lain hukumnya sunnah, maka perintah tersebut. Karena dengan melaksanakannya, berarti sudah keluar dari perbedaan pendapat yang ada. Sebaliknya, jika ada pendapat yang menyatakan bahwa sesuatu itu haram dan yang lain berpendapat makruh, maka tinggalkanlah. Karena dengan meninggalkannya, berarti sudah keluar dari perbedaan pendapat yang ada. Tetapi jika pendapat itu berlawanan sama sekali, misal yang satu mengatakan wajib dan yang lain haram; yang satu menyatakan halal dan yang lain haram, maka solusinya bertanya kepada *ahl al- z ikir*.

⁵⁹ Sufyân al-Thawrî berkata, "Dalam masalah-masalah yang diperselisihkan di antara fuqaha, aku tidak pernah melarang seorang pun di antara saudara-saudaraku untuk mengambil salah satu pendapat yang ada". Lihat Al-Imâm Sufyân al-Thawrî, *al-Faqih wa al-Mutafaqqih* (t.t.: t.p., t.th.), 69.

terjadi karena hanya melihat permukaan suatu masalah dan ini ditolak, sedangkan *ikhtilâf al-‘uqûl wa al-afkâr* terjadi karena perbedaan kemampuan akal dan pengaruh sampingan yang mempengaruhi akal sehingga berbeda pandangan. Jika *ikhtilâf usûliyyah* tidak dapat dibenarkan, maka *ikhtilâf furû‘iyyah* dapat diterima sepanjang tidak berubah menjadi perbedaan dan perselisihan hati.

Perbedaan pendapat terjadi disebabkan oleh karakter bahasa agama yang memang tafsirannya selalu berkembang dari masa ke masa.

Sebagai teks hukum, ḥadīth tidak memiliki derajat validitas tunggal di kalangan ahli ḥadīth karena ada perbedaan metode verifikasi yang digunakan dalam menelaah ḥadīth. Hal ini terjadi karena karakter internal dari matan sebuah ḥadīth yang menghasilkan perbedaan dalam memahami ḥadīth Nabi saw. Para ahli hukum Islam juga berbeda dalam menalar hukum akibat perbedaan ḥadīth yang dijadikan rujukan. Pendapat mereka, ada yang melarang, membolehkan, dan ada yang justru menggabungkan atau membuat konsolidasi antara ḥadīth-ḥadīth yang kontradiktif.

Daftar Rujukan

- Affandi, Hakimul Ikhwan *Akar Konflik Sepanjang Zaman: Elaborasi Pemikiran Ibn Khaldun*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Amîn, Aḥmad. *Fajr al-Islâm*. Mesir: al-Hay’ah al-Miṣrîyah al-‘Āmmah li al-Kitâb, 1996.
- Anas, al-Imâm Mâlik b. *al-Muwatta’*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- Anṣârî (al), al-Imâm Yahyâ b. Sa’îd. *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm wa Fadliḥ*, Vol. 1. t.t.: t.p., t.th.
- Arfan, Abbas. *Genealogi Pluralitas Mazḥab dalam Hukum Islam*. Malang: UIN-Malang Pers, 2008.
- ‘Asqalanî (al), Ibn Ḥajar. *Fathḥ al-Bârî*, Vol. 7. t.t.: Dâr al-Fikr wa Maktabah al-Salafîyah, t.th.
- Banjar, Muḥammad Nûr al-Dîn Marbu. *Ma‘lûmât Tuḥimmuk: Ḥawl Asbâb al-Ikhtilâf bayn al-Fuqahâ’*. Kairo: Majlis al-Banjarî, 1998.
- Barr (al), Abû ‘Amr Yûsuf b. ‘Abd. *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm wa Fadliḥ*, Vol. 3. Mesir: Idârat al-Maṭba‘ah al-Munîrah, t.th.
- Ḥâmîd, Ṣâlih b. ‘Abd Allâh b. Muḥammad b. *Adab al-Khilâf*. Jeddah: al-Majlis al-Islâmî al-‘Ālamî li al-Da‘wah wa al-Ighâthah, 1995.
- Khaeruman, Badri. *Ulum al-Ḥadis*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.

- Khalâf, ‘Abd al-Wahhâb. *Khulâṣat Târîkh al-Tashrî‘ al-Islâmî*. Jakarta: al-Majlis al-A‘lâ al-Andalûsî li al-Da‘wah al-Islâmîyah, 1968.
- Madjid, Nurcholish. “Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya dalam Pengembangan Shari’ah”, dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994.
- Mar‘î, Ḥasan Aḥmad. *al-Ijtihâd fî al-Sharî‘ah al-Islâmîyah*. Riyâḍ: Universitas Islam Imâm Muḥammad b. Sa‘ûd, 1984.
- Praja, Juhaya S. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pusat Penerbitan LPPM Universitas Islam Bandung, 1995.
- Qarḍâwî (al), Yûsuf. *Awâmil al-Shî‘ah wa al-Murûnah fî al-Sharî‘ah al-Islâmîyah*. Kairo: t.p., 1985.
- Qardawi, Yusuf. *Fiqh Perbedaan Pendapat Antar Sesama Muslim*, terj. Aunur Rofiq Shalih Tamhid. Jakarta: Robbani Press, 1991.
- Qurṭubî (al), Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣârî. *al-Jami‘ li Ahkâm al-Qur‘ân*, Vol. 9. Kairo: Dâr al-Sha‘bî, t.th.
- Qutaybah, Abû Muḥammad ‘Abd Allâh b. Muslim b. *Ta’wîl Mukhtalaf al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah, t.th.
- Rahman, Fatchur. *Iktisbar Mustalahul Hadis*. Bandung: PT. al-Ma‘arif, 1981.
- Rushd, Ibn. *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtaṣid*, Vol. 2. Mesir: Muṣṭafâ al-Bâb al-Ḥalabî wa Awlâduh, 1950.
- Ṣaliḥ (al), Ṣubḥî. *Ulûm al-Ḥadîth wa Muṣṭalâḥuh*. Beirut: Dâr al-‘Ilm al-Malâ’în, 1988.
- Ṣan‘anî (al), Muḥammad b. Ismâ‘îl al-Kaḥlânî. *Subul al-Salâm*, Vol. 2. Bandung: Multazam al-Ṭab‘ wa al-Nashr, t.th.
- Sâyis (al), Syeikh Muḥammad Ali. *Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Fiqh: Hasil Refleksi Ijtihad*, terj. M. Ali Hasan. Jakarta: Rajawali Press, 1995.
- Shâṭibî (al), Abû Ishâq. *al-I‘tiṣâm*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.
- Sibai (al), Mustafa. *Hadis sebagai Sumber Hukum*, terj. Ja’far Abd. Mukhit. Bandung: CV. Diponegoro, 1979.
- Sirry, Mun’im A. “Ke Arah Rekonstruksi Tradisi Ikhtilaf”, *Ulumul Qur’an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 4, Vol. 5, 1994.
- Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân. *al-Jâmi‘ al-Ṣaghîr fî Ahâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- Syaukani (al), al-Imam Muhammad. *Nail al-Anṭar: Himpunan Hadis-hadis Hukum*, Vol. 1, terj. Muammal Hamidy, et al. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1985.
- Thawrī (al), al-Imâm Sufyân. *al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*. t.t.: t.p., t.th.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Uṣûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1996.