

PENYELESAIAN IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH ATAS
***IKHTILĀF AL-ḤADĪTH* DALAM KITAB**
TAHDHĪB SUNAN ABĪ DĀWUD

DISERTASI



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

Oleh:

FITAH JAMALUDIN

NIM: 223307030016

PROGRAM DOKTOR
STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER

2025

**PENYELESAIAN IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH ATAS
IKHTILĀF AL-ḤADĪTH DALAM KITAB
*TAHDHĪB SUNAN ABĪ DĀWUD***

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan
Memperoleh Gelar Doktor Studi Islam



Oleh:

FITAH JAMALUDIN

NIM: 223307030016

PROGRAM DOKTOR

STUDI ISLAM

PASCASARJANA UIN KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER

2025

LEMBAR PERSETUJUAN

Disertasi dengan judul “**Penyelesaian Ibn Qayyim Al-Jawziyyah Atas *Ikhtilāf Al-Hadīth* Dalam Kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwud***” yang ditulis oleh **Fitah Jamaludin** NIM : 223307030016 ini telah dilaksanakan Ujian Terbuka Disertasi dan revisi untuk memenuhi persyaratan meraih gelar Doktor pada Program Studi Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Jember, 15 Desember 2025
Promotor,



Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag.

Co-Promotor



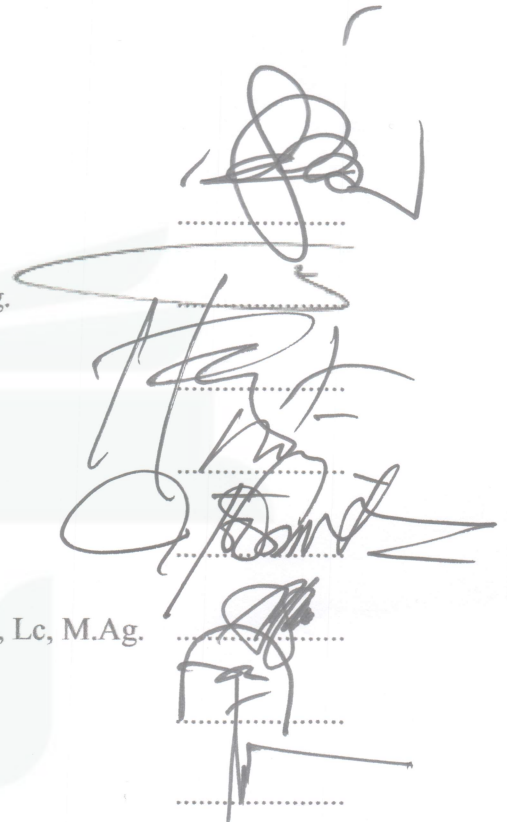
Prof. Dr. H. Kasman, M.Fil.I

LEMBAR PENGESAHAN

Disertasi dengan judul “**Penyelesaian Ibn Qayyim Al-Jawziyyah Atas *Ikhtilāf Al-Hadīth* Dalam Kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwud***” yang ditulis oleh Fitah Jamaludin NIM : 223307030016 ini telah dilaksanakan Ujian Terbuka Disertasi dan revisi untuk memenuhi persyaratan meraih gelar Doktor pada Program Studi Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Dewan Penguji

1. Ketua Sidang : Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd.
2. Penguji Utama : Prof. Dr. H. Wahidul Anam, M.Ag.
3. Penguji : Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag., M.M.
4. Penguji : Prof. Dr. Rafid Abbas, M.A.
5. Penguji : Dr. H. Abdullah, M.H.I.
6. Penguji : Prof. Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc, M.Ag.
7. Promotor : Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag.
8. Co Promotor : Prof. Dr. H. Kasman, M.Fil.I



Jember, 15 Desember 2025

Mengesahkan

Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri

Kiai Haji Achmad Siddiq Jember



Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd.

NIP. 19720913 200501 1 003

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Fitah Jamaludin

NIM : 223307030016

Program : Doktor/Studi Islam

Institusi : Pascasarjana UIN KHAS Jember

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa disertasi dengan judul
“Penyelesaian Ibn Qayyim Al-Jawziyyah Atas *Ikhtilaf Al-Hadith* Dalam Kitab
Tahdhib Sunan Abi Dawud” ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya
saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 24 November 2025

yang menyatakan,



Fitah Jamaludin
223307030016

ABSTRAK

Fitah Jamaludin, 2025. “PENYELESAIAN IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH ATAS *IKHTILĀF AL-ḤADĪTH* DALAM KITAB *TAHDHĪB SUNAN ABĪ DĀWUD*”

Kata kunci : *Ikhtilāf al-ḥadīth*, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwud*.

Penelitian ini membahas tentang *keḥujjahan* hadis yang masuk kategori *ikhtilāf al-ḥadīth*, maka yang dibahas adalah pemikiran Ibn Qayyim dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwud*. Untuk meneliti permasalahan ini, dirumuskan 2 pertanyaan, yaitu : a. Bagaimana paradigma dan metode penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwud*? b. Bagaimana keterkaitan pendekatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* dengan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey, dalam konteks pemahaman historis dan kontekstualisasi teks keagamaan?

Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif yang dilakukan dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dan melalui metode analisis isi (*content analysis*) yakni peneliti menelaah hadis-hadis yang tertulis dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwud*, kemudian membaca pandangan solusi atas *ikhtilāf al-ḥadīth* oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Kemudian data tersebut dipadukan dan dianalisa melalui metode kritik hadis sehingga terbentuk satu hasil kajian yang padu, utuh dan sistematis. Setelah itu penulis melakukan penelitian lebih mendalam terhadap hadis-hadis tersebut dengan melakukan pembacaan konsep Ibn Qayyim al-Jawziyyah tentang *ḥadīth mukhtalif*.

Dari penelitian ini ditemukan bahwa konsep *ikhtilāf al-ḥadīth* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah mencakup hadis-hadis yang tampak bertentangan dengan hadis lain, al-Qur'an, maupun akal sehat. Namun, pertentangan tersebut tidak dipahami sebagai kontradiksi substansial, melainkan sebagai perbedaan lahiriah yang dapat dijelaskan melalui pendekatan ilmiah dan kontekstual. Ibn Qayyim menyelesaikan perbedaan ini dengan metode *al-jam'* sebagai pendekatan utama, disertai penggunaan *al-naskh* dan *al-tarjīḥ* sesuai kebutuhan.

Pendekatannya dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwud* menunjukkan penerapan prinsip-prinsip kritik hadis yang ketat dan selektif, sekaligus responsif terhadap konteks sosial. Dalam perspektif teori yang dikembangkan oleh Dilthey, Ibn Qayyim tidak hanya mengharmonisasikan teks secara literal, tetapi juga mengekstraksi nilai-nilai moral dan hukum universal dari hadis untuk kemudian dikontekstualisasikan dalam realitas kehidupan umat. Penelitian ini menegaskan bahwa metode Ibn Qayyim bersifat kritis, sistematis, dan relevan sebagai pendekatan pemahaman hadis yang mampu menjembatani otoritas teks dengan dinamika zaman.

ملخص البحث

فتاح جمال الدين، 2025. قَوَاعِدُ رَفْعِ اخْتِلَافِ الْأَحَادِيثِ عِنْدَ ابْنِ الْقَيِّمِ الْجُوزِيِّ فِي كِتَابِ تَهْذِيبِ سُنَنِ أَبِي دَاوُدَ
الكلمات الرئيسية: اختلاف الحديث، ابن قيم الجوزية، تهذيب سنن أبي داود.

يتناول هذا البحث دراسة منهج ابن قيم الجوزية في قَوَاعِدِ رَفْعِ اخْتِلَافِ الْأَحَادِيثِ كما ورد في كتاب تهذيب سنن أبي داود. يهدف البحث إلى تحليل وتفسير كيفية تصدي ابن قيم للجوانب المعرفية والمنهجية التي يتضمنها هذا الاختلاف، من خلال دراسة فكرية نقدية ومقارنة لنظرياته في ضوء المنهجية العلمية المعاصرة. لإجراء هذا البحث، تم صياغة السؤالين التاليين: أ. كيف يتمثل المنظور والمنهج الذي اعتمده ابن قيم الجوزية في معالجة إشكالية اختلاف الحديث في كتاب تهذيب سنن أبي داود؟ ب. ما علاقة منهج ابن قيم الجوزية في حل اختلاف الحديث بالهرمنيوتيك التاريخية التي طورها فيلهلم ديلتاي، في سياق الفهم التاريخي وسياق النصوص الدينية؟

تم تنفيذ البحث باستخدام منهجية نوعية تركز على أسلوب البحث المكتبي الذي يركز على تحليل المحتوى. حيث قامت الدراسة على فحص الأحاديث التي تم جمعها من كتاب تهذيب سنن أبي داود، وتحليل وجهة نظر ابن قيم الجوزية في حل هذا الاختلاف، وقراءة الأدوات المنهجية التي اعتمدها في معالجة هذه القضية. عقب ذلك، تم دمج البيانات المستخلصة وتحليلها من خلال منهج نقد الحديث، مما أسفر عن تكوين استنتاجات شاملة ومنهجية.

من خلال هذا البحث، تبين أن اختلاف الحديث عند ابن قيم الجوزية يتضمن الأحاديث التي تبدو متناقضة ظاهريًا مع أحاديث أخرى، أو مع القرآن الكريم أو مع العقل السليم. غير أن هذه التناقضات لا تُفهم على أنها تعارض جوهري، بل يتم التعامل معها على أنها اختلافات ظاهرية قابلة للتفسير من خلال منهج علمي نقدي وسياقي. وقد تبني ابن قيم الجوزية في معالجته لهذا الاختلاف منهج الجمع باعتباره الأداة الرئيسية، مرفقًا في بعض الأحيان باستخدام النسخ والترجيح بما يتناسب مع السياق والاحتياجات المتاحة.

يظهر تطبيق ابن قيم الجوزية لهذه المنهجية في تهذيب سنن أبي داود التزامًا صارمًا بمبادئ النقد الحديثي الدقيقة، بالإضافة إلى استجابته العميقة للسياق الاجتماعي والتاريخي الذي نشأ فيه الحديث. من خلال النظرية التي طورها ديلتاي، يمكن القول إن ابن قيم لم يقتصر على توحيد النصوص بشكل حرفي، بل تجاوز ذلك إلى استخراج القيم الأخلاقية والقانونية الكونية من

الأحاديث، والتي تم بعد ذلك توظيفها في سياق الحياة الاجتماعية والدينية للأمة. يخلص البحث إلى أن منهج ابن قيم الجوزية في رفع اختلاف الأحاديث هو منهج نقدي، منهجي، وشامل، قادر على التفاعل بفعالية مع تطورات الزمن، ويشكل مدخلاً حيويًا لفهم الحديث الديني بشكل يتماشى مع التغيرات المعرفية والاجتماعية.



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

ABSTRACT

Fitah Jamaludin, 2025. "Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Resolution of *Ikhtilāf al-Ḥadīth* in Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd"

Keywords: *Ikhtilāf al-ḥadīth*, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*.

This study discusses the authority (ḥujjiyyah) of hadiths that fall into the category of *ikhtilāf al-ḥadīth* (apparently contradictory traditions), focusing on the thoughts of Ibn Qayyim in his work *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*. To explore this issue, the study formulates two main research questions:

a. What is the paradigm and methodology of resolving *ikhtilāf al-ḥadīth* according to Ibn Qayyim al-Jawziyyah in his book *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*? b. How is Ibn Qayyim al-Jawziyyah's approach to resolving *ikhtilāf al-ḥadīth* (conflicting or apparently contradictory hadiths) related to Wilhelm Dilthey's historical hermeneutics, particularly in the context of historical understanding and the contextualisation of religious texts?

This research adopts a qualitative approach through library research, employing content analysis methodology. The researcher examines the hadiths listed in *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* and studies Ibn Qayyim al-Jawziyyah's perspectives and solutions regarding *ikhtilāf al-ḥadīth*. These data are then synthesized and analyzed using hadith criticism methods to produce a coherent, comprehensive, and systematic analysis. Furthermore, the study delves deeper into the relevant hadiths by interpreting them through Ibn Qayyim al-Jawziyyah's concept of *ḥadīth mukhtalif*.

The study finds that Ibn Qayyim al-Jawziyyah's concept of *ikhtilāf al-ḥadīth* encompasses hadiths that appear to conflict with other hadiths, the Qur'an, or sound reasoning. However, such contradictions are not understood as substantial or irreconcilable, but rather as apparent contradictions that can be explained through scholarly and contextual approaches. Ibn Qayyim resolves these differences primarily through the method of *al-jam'* (reconciliation), supported by *al-naskh* (abrogation) and *al-tarjīh* (preference) as needed. His approach in *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* demonstrates the application of rigorous and selective hadith criticism principles while being responsive to social context.

His approach in *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* demonstrates the application of strict and selective principles of hadith criticism, while also being responsive to social contexts. From the perspective of the theory developed by Dilthey, Ibn Qayyim not only harmonizes the text literally but also extracts universal moral and legal values from the hadith to contextualize them within the realities of the community's life. This research affirms that Ibn Qayyim's method is critical, systematic, and relevant as an approach to understanding hadith that can bridge the authority of the text with the dynamics of the era.

KATA PENGANTAR

Puji syukur peneliti panjatkan ke hadirat Allah SWT, dengan karunia, taufik, dan hidayah-Nya peneliti dapat menyelesaikan disertasi ini. Salawat serta salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW yang menjadi suri teladan seluruh umat Islam.

Berkat ridha Allah SWT, penulis dapat menyelesaikan disertasi dengan judul **“Penyelesaian Ibn Qayyim Al-Jawziyyah Atas *Ikhtilāf al-Ḥadīth* Dalam Kitab Tahdhīb Sunan Abī Dāwud”**. Sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar strata 3 (S.3) pada Pascasarjana, Program Doktor “Studi Islam”, Universitas Islam Negeri (UIN) Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Banyak faktor yang mendukung penulis dalam penyelesaian penulisan disertasi ini. Hal ini terlihat dari para pihak yang turut memberi kontribusi, berupa bimbingan, saran dan perhatian yang tak terhingga. Untuk itu perkenankan penulis menghaturkan rasa terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. H. Hepni S.Ag., M.M, selaku Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, yang telah memberikan dukungan, arahan, serta fasilitas akademik yang sangat berarti dalam proses penyusunan dan penyelesaian disertasi ini. Atas segala perhatian dan kebijaksanaan beliau, penulis menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya.
2. Prof. Dr. Mashudi, M.Pd, selaku direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, yang telah memberikan dukungan, serta kebijakan akademik yang kondusif bagi kelancaran studi dan penyusunan disertasi ini. Penulis mengucapkan terima kasih atas segala perhatian dan bimbingan beliau.

3. Dr. H. Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si, selaku Ketua Program Studi (S3) Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, yang telah memberikan arahan, motivasi, serta bimbingan akademik selama proses studi dan penyusunan disertasi ini. Penulis menyampaikan apresiasi dan terima kasih yang setulus-tulusnya.
4. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. dan Prof. Dr. H. Kasman, M.Fil.I. selaku Dosen Pembimbing yang dengan penuh kesabaran, ketelitian, dan dedikasi tinggi senantiasa memberikan motivasi, bimbingan, serta pengarahan yang tak ternilai sepanjang proses penulisan disertasi ini. Segala ilmu, waktu, dan perhatian yang diberikan menjadi bagian penting dalam tercapainya penyelesaian karya ilmiah ini. Penulis menghaturkan rasa hormat dan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada beliau berdua.
5. Seluruh Dosen yang telah mengajar dan membimbing penulis selama menempuh pendidikan di jenjang Strata Tiga (S3), yang dengan penuh keikhlasan telah membagikan ilmu, pengalaman, dan inspirasi. Berkat kontribusi dan dedikasi mereka, penulis dapat menyelesaikan studi ini dengan baik. Ucapan terima kasih yang tulus penulis sampaikan atas segala ilmu dan bimbingan yang diberikan..

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa disertasi ini masih jauh dari kesempurnaan, baik dari segi bahasa, isi, maupun analisis. Oleh karena itu, kritik dan saran yang bersifat konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan guna menyempurnakan karya ilmiah ini di masa mendatang.

Penulis

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI	iv
PERNYATAAN KEASLIAN	v
ABSTRAK	vi
KATA PENGANTAR	x
DAFTAR ISI	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Konteks Penelitian.....	1
B. Fokus Penelitian	11
C. Tujuan Penelitian	12
D. Manfaat Penelitian.....	12
E. Ruang Lingkup Penelitian	13
F. Definisi Istilah	15
G. Metode Penelitian	15
H. Sistematika Pembahasan	18
BAB II KAJIAN PUSTAKA	
A. Penelitian Terdahulu	20
B. Kajian Teori.....	37

**BAB III PENYELESAIAN IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH ATAS
IKHTILĀF AL-ḤADĪTH DALAM KITAB TAHDHĪB SUNAN ABĪ
DĀWUD**

A. Biografi Ibn Qayyim Al-Jawziyyah	74
B. Kitab Tahdhīb Sunan Abī Dāwud	92
C. Pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyah tentang <i>Ikhtilāf al-Ḥadīth</i>	100
D. Metode Penyelesaian atas <i>Ikhtilāf al-Ḥadīth</i> menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab <i>Tahdhīb Sunan Abī Dāwud</i>	104

BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. <i>Ikhtilāf al-Ḥadīth</i> menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah	170
B. Analisis Penyelesaian atas <i>Ikhtilāf al-Ḥadīth</i> menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dengan Pandangan Wilhelm Dilthey	172

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	248
B. Rekomendasi	249

DAFTAR PUSTAKA	251
-----------------------------	-----

DAFTAR TRANSLITERASI

Naskah tesis ini banyak dijumpai nama dan istilah teknis (*technical term*) yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf Latin. Pedoman transliterasi yang digunakan untuk penulisan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Fonem konsonan Arab, yang dalam sistem penulisan Arab seluruhnya dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasinya ke tulisan Latin sebagian dilambangkan dengan lambang huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian lainnya dengan huruf dan tanda sekaligus sebagai berikut:

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

Pendek : **a** = َ ; **i** = ِ ; **u** = ُ

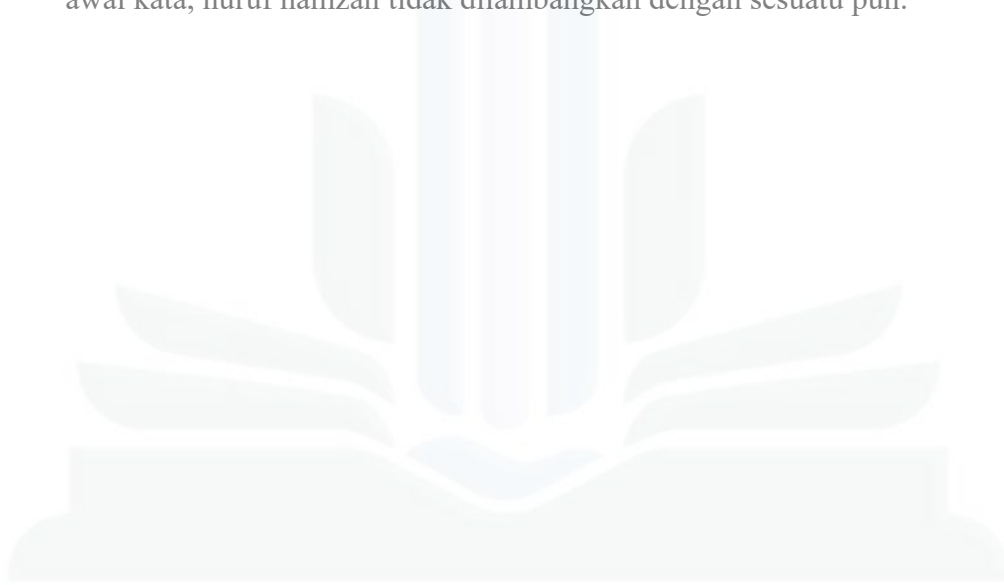
Panjang : **a** = َ ; **ī** = ِ ; **ū** = ُ

Diftong : ay = اِي ; aw = اَو

2. Vokal tunggal atau *monoftong* bahasa Arab yang lambangnya hanya berupa tanda atau *ḥarakat*, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf sebagai berikut:
 - a. Tanda *fathah* dilambangkan dengan huruf *a*, misalnya *ujrah*.
 - b. Tanda *kasrah* dilambangkan dengan huruf *i*, misalnya *Qurṭubī*.
 - c. Tanda *dammah* dilambangkan dengan huruf *u*, misalnya *Yūnus*.
3. Vokal rangkap atau *diftong* bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara *ḥarakat* dengan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:
 - a. Vokal rangkap او dilambangkan dengan gabungan huruf *aw*, misalnya *Shawkāniy*.
 - b. Vokal rangkap اِي dilambangkan dengan gabungan huruf *ay*, misalnya *Ayna, laysa*.
4. Vokal panjang atau *maddah* yang lambangnya berupa *ḥarakat* dan huruf, transliterasinya dilambangkan dengan huruf dan tanda *macron* (coretan horisontal) di atasnya, misalnya *Ijārah*, *‘Aqāid*, *‘Aishah*.
5. *Shaddah* atau *tashdīd* yang dilambangkan dengan tanda *shaddah* atau *tashdīd*, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda *shaddah* itu, misalnya *Sunnah*, *‘allama*, *radda*.
6. Kata sandang dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan huruf *alif-lam*, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sesuai

dengan bunyinya dan ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan diberi tanda sempang sebagai penghubung. Misalnya *Targhīb wat Tarhīb* atau *Targhīb wa al-Tarhīb*.

7. *Ta' marbutah* mati atau yang dibaca seperti berharakat *sukun*, dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf “h”, sedangkan *ta' marbutah* yang hidup dilambangkan dengan huruf “t”, misalnya *Al-Baqarah, Ujrah, ijārah*.
8. Tanda *apostrof* (') sebagai transliterasi huruf *hamzah* hanya berlaku untuk yang terletak di tengah atau di akhir kata, misalnya, *Fuqahq'*. Sedangkan di awal kata, huruf *hamzah* tidak dilambangkan dengan sesuatu pun.



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Dalam kajian hadis dan keilmuannya, pengetahuan tentang validitas sebuah hadis dapat ditempuh melalui kritik baik terhadap sanad maupun matan, sampai diperoleh kesimpulan tentang kualitas hadis tersebut. Proses kritik hadis ini mencakup beberapa tahapan penting, antara lain pemeriksaan terhadap para perawi hadis, kesesuaian sanad dengan kriteria yang ditentukan, serta konsistensi matan hadis dengan sumber-sumber yang lebih utama. Selain itu, analisis terhadap kemungkinan adanya penyimpangan dalam riwayat atau perbedaan teks juga sangat penting. Dalam hal ini, para ahli hadis menggunakan berbagai metode ilmiah dan sistematika yang ketat untuk memastikan keaslian dan kebenaran setiap hadis yang dikaji. Dengan demikian, kritik terhadap hadis tidak hanya berfokus pada satu aspek, melainkan memerlukan pendekatan yang menyeluruh.

Terkadang ada hadis Nabi yang apabila diperbandingkan dengan hadis lain, dari segi *sanadnya* sama-sama *ṣaḥīḥ*, tetapi ditemukan makna yang tampaknya saling bertentangan, dan itu menimbulkan kesan yang tidak sejalan pada petunjuk Nabi dalam memandang suatu persoalan. Ada beberapa kelompok yang menyatakan bahwa riwayat hadis yang bersangkutan bukanlah berasal dari Nabi, alasannya mustahil Nabi memberikan petunjuk kepada umatnya dengan petunjuk yang saling bertentangan. Kalangan tertentu ada yang menjadikan masalah pertentangan (*ikhtilāf*) pada hadis Nabi tersebut bukanlah termasuk dalam ajaran agama Islam. Mereka berpendapat bahwa perbedaan tersebut lebih merupakan

hasil dari pemahaman para perawi yang berbeda dalam menafsirkan situasi atau konteks tertentu. Oleh karena itu, kritik dan penafsiran yang tepat terhadap hadis-hadis yang saling bertentangan menjadi sangat penting agar tidak terjadi kesalahpahaman yang dapat merusak pemahaman ajaran Islam itu sendiri. Proses ini memerlukan kajian mendalam dan pendekatan yang hati-hati agar dapat menemukan kesesuaian antara berbagai riwayat hadis yang ada.¹

Beberapa kelompok *ahl bid'ah* melancarkan serangan dengan gencar terhadap sunnah dan ahli hadis karena kesalahan mereka dalam memahami hadis. Mereka membuat tuduhan bahwa ahli hadis telah berdusta dan meriwayatkan keterangan-keterangan yang bertentangan, lalu menyandarkannya kepada Nabi Saw. Tuduhan ini sering kali didasarkan pada perbedaan pendapat dalam memahami beberapa hadis, yang dianggap tidak konsisten atau saling bertentangan. Namun, para ahli hadis menjelaskan bahwa perbedaan tersebut lebih disebabkan oleh konteks atau pemahaman yang berbeda dalam riwayat. Dengan demikian, tuduhan tersebut sering kali tidak berdasar, karena sebenarnya ada penjelasan ilmiah yang memadai untuk menjernihkan keraguan. Pendekatan kritis terhadap sanad dan matan hadis diperlukan untuk membuktikan keaslian dan kebenarannya.²

Yang dimaksud *ahl bid'ah* oleh ulama hadis di sini adalah dari golongan Shi'ah, Khawārij, dan al-Qadariyah. Golongan-golongan ini dianggap menyimpang dengan pandangan ahli hadis, terutama dalam segi periwayatannya.

¹M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar Dan Pemalsunya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).111.

²Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd Fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979), 338.

Para ahli hadis menilai bahwa kelompok-kelompok tersebut terkadang meriwayatkan hadis-hadis dengan tafsiran yang berbeda, bahkan cenderung menambah atau mengurangi isi hadis sesuai dengan paham mereka. Hal ini menyebabkan para ulama hadis menganggap bahwa beberapa riwayat dari golongan tersebut tidak dapat diterima begitu saja tanpa pemeriksaan yang teliti. Oleh karena itu, dalam tradisi ilmu hadis, kriteria yang ketat digunakan untuk menyaring hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ* dan yang tidak dapat diterima, sehingga kebenaran ajaran Nabi Ṣaw tetap terjaga.³

Selain pandangan tersebut, ada pandangan dari orientalis yaitu Ignaz Goldziher yang beranggapan bahwa *ikhtilāf al-ḥadīth* atau kontradiksi hadis menjadi bukti utama sikap skeptisnya terhadap keaslian hadis, yang ia anggap bukan catatan autentik ajaran Nabi Muhammad, melainkan hasil konstruksi historis dipengaruhi kepentingan politik, *madhhab*, dan budaya.⁴

Menurut Joseph Schacht dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, hadis yang mendokumentasikan sunah Nabi sebagai salah satu sumber hukum Islam dinilai sebagian besar tidak autentik. Schacht berpendapat bahwa hadis-hadis tersebut baru diciptakan pada abad kedua Hijriah oleh para ahli hukum untuk mendukung doktrin mazhab hukum kuno, bukan berasal langsung dari Nabi. Ia juga menegaskan bahwa al-Shafi'i adalah tokoh pertama yang memformalkan sunah sebagai tradisi Nabi. Sebelumnya, para ulama lebih

³Ali Nāyif Biqa'ī, *Al-Ijtihād Fī 'Ilm al-Ḥadīth Wa Atharuh Fī al-Fiqh al-Islāmiyy* (Beyrūt: Dār al-Bashar al-Islāmiyy, 1997), 180.

⁴Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. 2 trans. C. R. Barber and S. M. Stern (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971) 44.

memandang sunah sebagai tradisi komunitas serta lebih banyak menggunakan riwayat dari Sahabat dan Tabi'in.⁵

Menurut Joseph Schacht dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, *ikhtilaf hadis* yaitu perbedaan pendapat antar sekolah hukum dalam penerimaan tradisi hadis, dianggap sebagai rahmat ilahi oleh para ahli hukum Irak, sebagaimana dinyatakan dalam Fiqh Akbar bahwa "*disagreements in the community are a concession from Allah*"; perbedaan ini, yang tercermin dalam tradisi yang diterima oleh sekolah hukum Irak dan Hijaz, tidak dianggap merugikan tetapi justru sebagai berkah ilahi yang diselesaikan melalui konsensus (*ijma'*), yang memungkinkan sekolah hukum seperti Irak untuk mempertahankan doktrin lokal mereka sambil berupaya mencapai kesepakatan dengan sekolah lain.⁶

Menurut Gauthier H.A. Juynboll dalam karyanya *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, hadis secara tepat didefinisikan sebagai catatan mengenai perkataan yang dikaitkan dengan Nabi Muhammad atau deskripsi tentang perbuatannya. Seiring berjalannya waktu, catatan-catatan ini dikompilasi menjadi berbagai koleksi yang membentuk apa yang disebut literatur hadis. Beberapa koleksi tersebut memperoleh prestise yang begitu tinggi sehingga dianggap suci oleh umat Muslim, dan akibatnya, diberi otoritas yang hanya kedua setelah Al-Qur'an. Definisi ini menekankan peran

⁵Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1967), 5.

⁶Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1967), 96.

sentral hadis sebagai sumber ajaran Islam yang berkembang secara historis dan teologis.⁷

Menurut G.H.A. Juynboll dalam *Muslim Tradition, ikhtilaf hadis* adalah perbedaan dalam teks (matn) atau isnad akibat kegagalan memori atau adaptasi doktrinal/hukum,: “Perbedaan dalam penyusunan teks (matn) tradisi, bahkan ketika ditransmisikan melalui isnad yang sama, begitu banyak sehingga cenderung disebabkan oleh kegagalan memori atau penyesuaian doktrinal/hukum.” Ini menunjukkan hadis berkembang pada abad ke-2 Hijriah, bukan dari Nabi langsung.⁸

Harald Motzki dalam karyanya *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, hadis didefinisikan secara luas sebagai tradisi Muslim yang mencakup laporan tentang pernyataan atau perilaku Nabi Muhammad, para Sahabat, maupun generasi Tabi'in, yang berfungsi sebagai sumber primer untuk rekonstruksi sejarah Islam awal melalui pendekatan historis-kritis.⁹

Motzki menekankan dinamika organik tradisi ini, yang berkembang dari transmisi lisan berbasis catatan tertulis hingga standarisasi pada tiga abad pertama Hijriah, sehingga menantang skeptisisme Barat versi Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht yang menganggap banyak hadis sebagai fabrikasi belakangan; sebaliknya, melalui metode isnād-cum-matn analysis, ia berhasil mendatangkan berbagai

⁷G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 1.

⁸Ibid, 141.

⁹Harald Motzki, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, by Nicolet Boekhoff-van der Voort dan Sean W. Anthony (Leiden–Boston: Brill, 2010), xi.

tradisi seperti hadis Nāfi', Ibn 'Umar kembali ke abad pertama Hijriah, dengan menyoroti nilai historisnya sebagai bukti pemikiran hukum, sosial, dan religius yang autentik.¹⁰

Pendekatan ini tidak hanya membalik tesis John Wansbrough mengenai prioritas sira atas hadis, tetapi juga memperkaya pemahaman *ikhtilāf al-ḥadīth* sebagai indikasi proses transmisi nyata, bukan pemalsuan, sehingga memperkuat hadis sebagai fondasi studi Islam klasik.¹¹

Persepsi tersebut dapat berimplikasi pada dua hal. Pertama, secara tidak langsung telah menuduh Nabi Muhammad Saw. sebagai seorang yang tidak konsisten dalam penuturan. Pemikiran yang seperti ini dapat menciderai keimanan seorang Muslim yang sejak awal telah meyakini bahwa Nabi Saw. adalah seorang yang jujur dan amanah dalam penyampaian. Ajaran yang disampaikan terhindar dari ketidakserasian, sebab yang disampaikan itu adalah kebenaran.

Kedua, muncul anggapan bahwa hadis tidak dapat dijadikan sebagai sumber ajaran Islam, sebab masih menyisakan sederetan masalah. Anggapan ini pada saatnya akan menjadikan seseorang mengingkari hadis, dan cenderung tidak mau melibatkan hadis dalam memahami al-Qur'ān dan menggali hukum serta ajaran Islam. Bahkan meninggalkan salah satu hadis yang dianggapnya tidak sesuai dengan keinginan.

Permasalahan *ikhtilāf al-ḥadīth* telah disikapi oleh para ulama di setiap generasi secara proporsional dan ilmiah. Mereka tidak serta-merta menerima

¹⁰Motzki, *Analysing Muslim Traditions*...47.

¹¹Motzki, *Analysing Muslim Traditions*...49.

begitu saja setiap hadis yang datang, melainkan melakukan kritik yang mendalam terhadapnya, baik dari segi sanad, matan, maupun konteks riwayat.¹²

Perbedaan pemahaman tentang hadis bukanlah sesuatu yang perlu dikhawatirkan jika disikapi dengan cara yang tepat. Ulama-ulama besar sepanjang sejarah Islam telah menunjukkan bagaimana menghadapi dan menyelesaikan perbedaan-perbedaan ini dengan bijak dan rasional. Dalam hal ini, metodologi ilmiah yang digunakan dalam kritik hadis berperan penting untuk memastikan bahwa ajaran Islam tetap terjaga keasliannya, sekaligus memberi ruang bagi pemahaman yang lebih mendalam dan komprehensif terhadap teks-teks agama.¹³

Menurut ‘Ajjāj al-Khaṭīb, aktivitas penyelesaian hadis-hadis yang bertentangan telah dimulai sejak zaman sahabat, terutama setelah Nabi Ṣaw. wafat. Para sahabat melakukan upaya untuk menyelaraskan riwayat-riwayat yang tampak bertentangan dengan pendekatan ilmiah yang mendalam. Aktivitas ini kemudian diteruskan oleh generasi berikutnya, baik oleh para *tābi‘īn* maupun ulama hadis. Mereka mencatat dan menyusun karya-karya ilmiah sebagai respons terhadap berbagai *shubhat* (keraguan) yang disebarkan oleh kalangan tertentu yang ingin melemahkan eksistensi dan urgensi sunnah. Dalam konteks ini, para ulama hadis berupaya menjaga dan mempertahankan sunnah agar tetap menjadi sumber ajaran yang *ṣaḥiḥ*. Oleh karena itu, setiap perbedaan atau pertentangan yang muncul dalam riwayat hadis tidak dianggap sebagai masalah, melainkan

¹²Irwanto dan Zakiul Fuady Muhammad Daud, Studi Komparasi Metode Penyelesaian Mukhtalif Al-Hadīs Antara Muhaddisin Dan Fuqaha, *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* Volume 7, Nomor 1, Juni 2021; p-ISSN 2476-9541; e-ISSN 2580-8885;. 3. <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v7i1.128>

¹³Irwanto dan Zakiul Fuady Muhammad Daud, Studi Komparasi....3

tantangan untuk dipahami dan dijelaskan secara ilmiah. Hal ini menunjukkan pentingnya peran ulama dalam menjaga keaslian dan keberlanjutan ajaran Nabi Saw.¹⁴

Beberapa ulama telah mencurahkan ilmu mereka dalam penyusunan literatur di bidang *ikhtilāf al-ḥadīth*. Dalam sejarah, ulama yang terkenal dalam pembahasan mengenai *ikhtilāf al-ḥadīth* adalah Imam al-Shāfi‘i. Pemikiran dan pembahasannya mengenai hal ini terdapat dalam kitab *al-Umm* pada juz ke-10. Dalam kitab tersebut, Imam al-Shāfi‘i membahas secara mendalam mengenai perbedaan riwayat hadis dan cara-cara yang tepat untuk menyelaraskan atau menjelaskan perbedaan tersebut. Pendekatan ilmiah yang beliau gunakan menunjukkan bahwa perbedaan dalam hadis bukanlah hal yang mustahil atau merusak, melainkan merupakan bagian dari dinamika pemahaman yang harus disikapi dengan bijaksana. Imam al-Shāfi‘i menekankan pentingnya memahami konteks dan landasan yang lebih luas dalam mengkaji hadis-hadis yang tampaknya bertentangan. Sebagai tokoh besar dalam ilmu hadis dan fiqh, karya beliau tetap menjadi rujukan penting dalam kajian *ikhtilāf al-ḥadīth* hingga saat ini.¹⁵

Kemudian disusul oleh Ibn Qutaybah yang menyusun kitab dengan judul *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Dalam karya ini, Ibn Qutaybah membahas cara menafsirkan hadis-hadis yang tampak bertentangan, dengan tujuan untuk memberikan pemahaman yang jelas dan konsisten. Kitab ini menjadi salah satu

¹⁴Muhammad ‘Ajjāj Al-Khatib, *Uṣul Al-Ḥadīth ‘Ulūmuhū Wa Mustalahuhū* (Beirut: Dār al-Fikr, 1971), 284.

¹⁵Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi‘i, *Al-Umm* juz 10 (TK: Dār al-Wafā’, 2001).

referensi penting dalam mengatasi perbedaan pemahaman dalam hadis. Ibn Qutaybah menekankan perlunya pendekatan yang bijaksana dan rasional dalam menangani ikhtilāf al-ḥadīth, agar tidak terjadi kesalahpahaman yang merusak ajaran Islam.¹⁶

Selain itu, ada pula karya al-Ṭaḥawī, yaitu *Sharḥ Mushkil al-Āthār*. Dalam kitab ini, al-Ṭaḥawī mengulas berbagai masalah yang muncul dalam hadis yang tampak bermasalah atau sulit dipahami. Ia memberikan penjelasan mendalam tentang perbedaan riwayat dan bagaimana menyelesaikan persoalan yang muncul akibat perbedaan tersebut. *Sharḥu Mushkil al-Āthār* menjadi referensi penting dalam studi hadis, khususnya dalam memahami dan mengatasi kesulitan yang muncul akibat adanya perbedaan dalam teks hadis. Dengan pendekatan ilmiah dan sistematis, al-Ṭaḥawī berusaha memberikan solusi bagi permasalahan yang sering muncul dalam kajian hadis.¹⁷

Lalu Abu Bakr Muhammad b. Al-Hasan (Ibn Fūraq) juga menyusun karya yang berjudul *Mushkil al-Ḥadīth wa Bayānuh*. Dalam kitab ini, Ibn Fūraq membahas permasalahan yang muncul akibat adanya kekeliruan atau kerancuan dalam memahami beberapa hadis yang tampaknya saling bertentangan. Ia memberikan penjelasan rinci mengenai cara-cara untuk menyelaraskan hadis-hadis tersebut, dengan menekankan pentingnya pemahaman yang mendalam terhadap konteks dan makna di balik setiap riwayat. *Mushkil al-Ḥadīth wa Bayānuh* menjadi salah satu karya klasik yang sangat berpengaruh dalam ilmu

¹⁶Abu Muḥammad ‘Abd Allah b. Muslim b. Qutaybah, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* (Beyrūt: Al-Maktab al-Islāmiy, 1999).

¹⁷Abū Ja‘far b. Muḥammah b. Salāmah al-Ṭaḥawī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār* (Beyrūt: Mu’assasah al-Risālah, 1994).

hadis, karena memberikan landasan yang kuat bagi para ulama untuk mengatasi masalah ikhtilāf al-ḥadīth dan mempertahankan integritas ajaran Nabi Ṣaw,¹⁸ dan lain sebagainya.¹⁹

Selain dari beberapa yang disebutkan di atas ada pula kitab yang membahas tentang kajian *kashf al-mushkil fī al-ḥadīth*, yang pertama adalah kitab *Kashf al-Mushkil Min Hadīth al-Ṣaḥīḥayn*²⁰ karya Ibn al-Jawzi dan kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*²¹ karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

Dari permasalahan tentang *ikhtilāf al-ḥadīth* dan berbagai karya ulama yang membahasnya, penulis tertarik untuk mengkaji secara khusus pendekatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menyingkap makna *ikhtilāf al-ḥadīth* sebagaimana terdapat dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*. Dalam karya tersebut, Ibn Qayyim menelaah hadis-hadis yang dianggap bertentangan (*mukhtalif*), yang diriwayatkan melalui jalur periwayatan Abū Dāwūd dalam Sunan Abī Dāwūd. Pendekatan Ibn Qayyim tidak sekadar bersifat tekstual, tetapi mencerminkan proses interpretatif yang mendalam terhadap makna-makna hadis secara kontekstual.

Ketertarikan penulis terhadap topik ini berangkat dari cara Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyelesaikan ikhtilāf al-ḥadīth tidak terbatas pada analisis sanad dan lafaz, yang ada pada kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* tetapi juga

¹⁸Abū Bakr b. Fūraq, *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānuh* (Beyrūt: Al-Mazra‘ah Bināyah al-Imān, 1985).

¹⁹Al-Khatib, *Ushul al-Hadith*... 184.

²⁰Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. al-Jawziy, *Kashf al-Mushkil Min Hadīth al-Ṣaḥīḥayn* (Riyādh: Dār al-Waṭan, 1997).

²¹Abu ‘Abd Allah Muhammad b. Abū Bakr b. Ayyūb b. Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* (Beyrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2019).

mempertimbangkan konteks sosial dan maqāṣid al-sharī‘ah. Pendekatan ini mendorong penulis untuk menelusuri kemungkinan keterkaitan metodologisnya dengan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey, khususnya dalam hal keterpaduan antara pemahaman historis dan kontekstualisasi pemaknaan teks keagamaan.

Dengan demikian, penelitian terhadap metode Ibn Qayyim dalam Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd dapat diperkaya melalui perspektif hermeneutika historis, untuk menunjukkan bagaimana pemahaman hadis tidak berhenti pada pendamaian teks semata (tawfīq) atau tarjīh, melainkan juga mencakup upaya kontekstualisasi nilai-nilai universal dalam konteks zaman yang terus berubah.

Dengan menempatkan pendekatan Ibn Qayyim dalam kerangka hermeneutika historis, penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi kebaruan dalam studi ilmu hadis, khususnya dalam ranah metodologi penyelesaian ikhtilāf al-ḥadīth. Fokus utama kajian ini adalah menggali metode interpretatif Ibn Qayyim dan klasifikasi hasil penyelesaiannya terhadap hadis-hadis mukhtalif, terutama yang bersumber dari Sunan Abī Dāwūd. Pendekatan Ibn Qayyim yang analitis, kritis, dan kontekstual, juga reflektif terhadap nilai-nilai moral menjadi celah penting yang jarang disentuh dalam studi-studi sebelumnya. Dengan demikian, penelitian ini menawarkan perspektif baru dalam memahami dinamika penafsiran hadis dan relevansinya terhadap kebutuhan hukum Islam yang terus berkembang di setiap zaman.

B. Fokus Penelitian

Dari pemaparan yang sudah penulis jelaskan dalam konteks penelitian di atas, maka bisa diambil beberapa fokus penelitian antara lain:

- a. Bagaimana paradigma dan metode penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*?
- b. Bagaimana keterkaitan pendekatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* dengan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey, dalam konteks pemahaman historis dan kontekstualisasi teks keagamaan?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini diarahkan untuk mencapai tujuan sebagai berikut :

- a. Mengidentifikasi dan menjelaskan paradigma *ikhtilāf al-ḥadīth* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, khususnya dalam konteks pemahaman terhadap kontradiksi hadis secara metodologis dan kontekstual.
- b. Menganalisis keterkaitan pendekatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* dengan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey, dalam konteks pemahaman historis dan kontekstualisasi teks keagamaan, guna menemukan kontribusi baru dalam studi ilmu hadis kontemporer.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat dari penelitian ini adalah :

- a. Memberikan kontribusi ilmiah dalam pengembangan studi ilmu hadis, khususnya dalam bidang kritik hadis dan pemahaman terhadap *ikhtilāf al-ḥadīth*, yang merupakan salah satu aspek penting dalam menjaga integritas sumber ajaran Islam melalui pendekatan metodologis dan kontekstual.

- b. Mengungkap dan memperkaya khazanah pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam merespons dan menyelesaikan perbedaan riwayat hadis, terutama sebagaimana tercermin dalam karyanya *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*.
- c. Menjadi referensi tambahan bagi penelitian-penelitian akademik selanjutnya terkait metodologi penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth*, serta memberikan perspektif baru melalui pendekatan integratif antara metode klasik Ibn Qayyim dan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey untuk pemahaman historis dan kontekstualisasi teks keagamaan.

E. Ruang Lingkup Penelitian

Penelitian mengenai *ikhtilāf al-ḥadīth* sejatinya tidak terbatas pada riwayat yang dihimpun oleh Abū Dāwūd saja, melainkan juga tersebar dalam berbagai kitab hadis utama lainnya seperti karya Imām al-Bukhārī dan Imām Muslim. Namun, dalam konteks penelitian ini, penulis secara spesifik membatasi kajian pada kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Pembatasan ini dilakukan untuk menjaga fokus pembahasan, mengingat bahwa hadis-hadis yang dikaji oleh Ibn Qayyim dalam karya tersebut merupakan riwayat-riwayat yang bersumber dari *Sunan Abī Dāwūd* semata, yang dianggap mengandung unsur pertentangan (*mukhtalif*) dan telah dianalisis serta dikomentari secara kritis oleh Ibn Qayyim.

Dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim menampilkan pandangan-pandangan kritis terhadap berbagai hadis *mukhtalif* melalui komentar-komentar analitis yang menunjukkan integrasi antara *ilmu riwayah* (sanad dan matan) dan pendekatan *dirayah* (analisis makna dan konteks). Ia menerapkan metode

tawfīq, *nasakh* dan *tarjīh*, sekaligus mempertimbangkan dimensi sosial dan hukum dari setiap hadis. Penulis dalam penelitian ini tidak hanya memetakan dan mengklasifikasikan bentuk-bentuk penyelesaian *ikhtilāf* yang ditawarkan Ibn Qayyim, tetapi juga melakukan kritik terhadap validitas dan daya aplikatif dari setiap bentuk penyelesaian tersebut, guna memperoleh gambaran yang lebih utuh mengenai kepastian hukum yang dikandung oleh hadis-hadis tersebut. Hal ini penting untuk memastikan apakah suatu hadis menunjukkan perintah yang bersifat wajib, sunnah, atau sekadar arahan moral.

Selanjutnya, penelitian ini mengkaji pendekatan Ibn Qayyim dalam perspektif hermeneutika historis Wilhelm Dilthey. Dalam teori ini, proses pemahaman teks dilakukan melalui pemahaman mendalam terhadap konteks historis dan kehidupan yang melingkupi pembentukan teks, sehingga memungkinkan rekonstruksi makna yang autentik dan dinamis. Pendekatan Ibn Qayyim dalam menyikapi *ikhtilāf al-ḥadīth* tampak selaras dengan prinsip ini. Ia tidak berhenti pada pembacaan literal, tetapi melakukan pelacakan terhadap konteks historis, sosial, dan pemahaman perawi terhadap makna hadis. Kemudian, ia menyimpulkan prinsip yang berlaku secara lebih luas, mencerminkan nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah* seperti keadilan, kemaslahatan, dan kemudahan (*taysīr*). Dengan demikian, penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* oleh Ibn Qayyim tidak hanya menyelesaikan persoalan teks, tetapi juga memberikan model penalaran kontekstual yang hidup dan progresif dalam memahami hadis.

F. Definisi Istilah

Penyelesaian yang dimaksud dengan dalam konteks penelitian ini adalah metode atau pendekatan yang digunakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menjawab, mengompromikan, atau memilih di antara hadis-hadis yang tampak bertentangan (*ikhtilāf al-ḥadīth*).

Ikhtilāf al-ḥadīth menurut bahasa adalah bentuk *maṣḍar* dari kata *ikhtalafa-yakhtalifu* yang berarti berselisih, tidak sepaham. Dan makna dari *ikhtilāf al-ḥadīth* adalah hadis-hadis yang sampai pada kita, namun satu sama lain maknanya saling bertentangan. Sedangkan dalam istilah adalah hadis-hadis yang berstatus *maqbul* yang bertentangan dengan hadis yang kualitasnya sepadan.

G. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan oleh peneliti untuk dijadikan acuan dalam melakukan penelitian adalah sebagai berikut:

a) Pendekatan dan jenis penelitian,

Jenis penelitian yang digunakan dalam kajian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), bukan penelitian lapangan (*field research*). Penelitian ini dilakukan melalui studi dan telaah mendalam terhadap literatur-literatur yang relevan dengan pokok permasalahan yang dikaji. Sumber data yang digunakan bersifat tertulis, baik berupa kitab-kitab klasik, buku-buku akademik, jurnal ilmiah, maupun dokumen-dokumen lain yang memiliki keterkaitan langsung dengan fokus penelitian ini, khususnya yang membahas tentang *ikhtilāf al-*

ḥadīth, metode kritik hadis, serta hermeneutika historis Wilhelm Dilthey.²²

b) Sumber data,

Pemeriksaan dan penelusuran pustaka dalam penelitian ini dilakukan terhadap dua jenis sumber, yaitu data primer dan data sekunder, guna memperoleh informasi yang komprehensif dan relevan dengan fokus kajian. Adapun perinciannya adalah sebagai berikut:

1) Sumber Data Primer

Sumber utama dalam penelitian ini adalah kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah, yang menjadi objek pokok analisis. Kitab ini berisi komentar, kritik, dan penyelesaian terhadap hadis-hadis *mukhtalif* yang terdapat dalam *Sunan Abī Dāwūd*.

2) Sumber Data Sekunder

Untuk mendukung analisis dan membandingkan pendekatan Ibn Qayyim, penelitian ini juga merujuk pada berbagai kitab dan literatur klasik maupun kontemporer yang membahas ilmu hadis, khususnya dalam hal *ikhtilāf al-ḥadīth*. Di antara sumber sekunder tersebut antara lain: *Muqaddimah fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* karya Ibn al-Ṣalāh, *Ma‘rifat ‘Ulūm al-Ḥadīth* karya al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Bayān Mushkil al-Āthār* karya al-Ṭahāwī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* karya al-Shāfi‘ī, serta serta berbagai karya kontemporer dalam bentuk artikel jurnal dan buku

²²Anton Baker dan Ahmad Harith Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 63

ilmiah yang mengulas pendekatan kritik hadis dan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey.

Seluruh literatur tersebut digunakan untuk memberikan kerangka teoritik, perbandingan metodologis, dan penguatan analisis terhadap cara Ibn Qayyim menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* dalam konteks pemikiran klasik dan wacana kontemporer.

c) Teknik pengumpulan data.

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara dokumenter.²³ Teknik dokumenter adalah sebuah teknik pengumpulan data yang dihasilkan dari dokumen-dokumen dan karya monumental yang menjadi bahan kajian. Peneliti harus kritis terhadap bahan-bahan, data-data yang terdapat dalam karya-karya tersebut, sehingga dapat ditemukan jaringan yang kuat terhadap persoalan yang diteliti. Dalam hal ini, peneliti menelaah hadis-hadis yang termaktub dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, kemudian membaca pandangan solusi atas *ikhtilāf al-ḥadīth* oleh Ibn Qayyim. Kemudian data tersebut dipadukan dan dianalisa melalui metode kritik hadis sehingga terbentuk satu hasil kajian yang padu, utuh dan sistematis.²⁴

d) Teknik analisis data

Analisis data yang diperoleh dilakukan dengan metode analisis isi (*content analysis*) dalam jenis yaitu metode analisis yang diarahkan

²³Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2005), 5

²⁴Moh. Kasiram, *Metodologi Penelitian Kualitatif-Kuantitatif* (Malang: UIN MALIKI PRESS, 2010), 287.

kepada materi atau teks yang terdapat dalam buku-buku atau kitab-kitab khususnya data primer dalam menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan yang dilakukan secara objektif dan sistematis.²⁵ Kemudian disajikan dalam bentuk deskriptif analitis untuk menemukan gambaran secara utuh, jelas, dan apa adanya serta menganalisisnya berdasarkan data yang terkumpul sehingga dapat menyimpulkan dalam pemikiran yang utuh tentang suatu konsep.

H. Sistematika Pembahasan

Kerangka Kerangka pembahasan dalam disertasi ini disusun secara sistematis dalam lima bab utama yang saling berkaitan dan mendukung tujuan penelitian, yaitu sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan. Bab ini menguraikan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, metode penelitian, definisi operasional istilah, serta sistematika pembahasan. Bagian ini menjadi dasar yang menjelaskan urgensi dan arah penelitian terhadap metode penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* serta keterkaitannya dengan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey.

Bab II: Tinjauan Pustaka dan Kerangka Teori. Bab ini memaparkan kajian pustaka yang terdiri dari penelitian-penelitian terdahulu yang relevan, baik yang mengkaji tentang *ikhtilāf al-ḥadīth*, metode Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth*, maupun hermeneutika

²⁵Umar Sidiq dan Moh Miftachul Choiri, *Metode Penelitian Kulaitatif* (Ponorogo: NATA KARYA, 2019), 109.

historis Wilhelm Dilthey, untuk membangun landasan teoritis dan mengidentifikasi kesenjangan penelitian yang menjadi kontribusi penelitian ini.

Bab III: Pemaparan Data: Bab ini membahas paradigma Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menyikapi *ikhtilāf al-ḥadīth* sebagaimana tercermin dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*. Fokus utama bab ini adalah analisis terhadap metode *al-jam‘u*, *al-naskh*, dan *al-tarjīh* yang digunakan Ibn Qayyim.

Bab IV: Pembahasan Temuan Penelitian. Bab ini berisi analisis mendalam terhadap metode penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, khususnya melalui pendekatan *al-jam‘u*, *al-naskh*, dan *al-tarjīh*. Masing-masing metode dijelaskan melalui studi kasus dan setiap kasus dianalisis dalam kerangka hermeneutika historis Wilhelm Dilthey, untuk menunjukkan bagaimana Ibn Qayyim menerapkan pendekatan normatif-historis menuju formulasi hukum yang kontekstual dan berorientasi pada *maqāṣid*.

Bab V: Penutup. Bab terakhir ini berisi kesimpulan dari hasil penelitian yang menjawab rumusan masalah secara sistematis dan menyeluruh. Selain itu, disajikan pula saran atau rekomendasi yang bersifat teoritis dan praktis, baik untuk pengembangan studi hadis, pengayaan metodologi, maupun untuk kontekstualisasi ajaran Islam dalam kehidupan sosial kontemporer.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Setelah melakukan rivew terhadap beberapa kajian yang berkaitan dengan masalah Penyelesaian Ibn Qayyim Al-Jawziyyah Terhadap *Ikhtilāf al-Ḥadīth* ditemukan beberapa kajian ilmiah yang bisa dijadikan dua tipologi pembahasan, yang pertama adalah mengenai pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah dan kedua tentang penelitian *mushkil al-ḥadīth* maupun tentang *ikhtilāf al-ḥadīth*.

1) Penelitian tentang pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

Penelitian yang dilakukan oleh Rusdaya Basri pada tahun 2018 dengan judul “Urgensi Pemikiran Ibn Qayyim Al-Jawziyyah Tentang Perubahan Hukum Terhadap Perkembangan Sosial Hukum Islam Di Lingkungan Peradilan Agama Wilayah Sulawesi Selatan”.¹ Penelitian ini menyoroti urgensi pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah terkait perubahan hukum Islam yang mempertimbangkan faktor waktu, tempat, kondisi, niat, dan adat. Kajian sebelumnya masih terbatas pada aspek fatwa, sehingga belum menjangkau pendekatan Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth*. Pendekatan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey dinilai relevan untuk mengkaji aspek ini, namun belum banyak diterapkan dalam analisis karya-karya Ibn Qayyim. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan mengisi celah tersebut dengan menganalisis metode penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth*

¹Rusdaya Basri, Urgensi Pemikiran Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah Tentang Perubahan Hukum Terhadap Perkembangan Sosial Hukum Islam Di Lingkungan Peradilan Agama Wilayah Sulawesi Selatan, [Vol 16 No 2 \(2018\): Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum](https://doi.org/10.28988/diktum.v16i2.618), <https://doi.org/10.28988/diktum.v16i2.618>

Ibn Qayyim dalam kerangka hermeneutika historis sebagai pendekatan kontekstual dan historis.

Penelitian yang dilakukan oleh Khairuddin Hasballah, tahun 2019, dengan judul “Studi Pemikiran Ibn Qayyim Al-Jawziyyah tentang Hakam dan Relevansinya dengan Mediasi di Pengadilan Agama”.² Penelitian ini mengisi celah kajian sebelumnya yang cenderung menyoroiti pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam aspek hukum normatif, seperti konsep hakam dalam mediasi suami istri (QS. al-Nisā’: 35), namun belum menyentuh metode dalam menyikapi *ikhtilāf al-ḥadīth*. Melalui pendekatan hermeneutika Wilhelm Dilthey, penelitian ini menawarkan cara memahami metodologi Ibn Qayyim dalam menalar hadis-hadis yang tampak bertentangan, dengan menelusuri makna historis-konteks kehidupan dan ekspresi spiritualnya pada masa Ibn Qayyim hidup, sekaligus menggali nilai-nilai kemanusiaan universal yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, hadis dapat ditafsirkan melalui proses pemahaman ulang yang peka terhadap konteks sejarah sekaligus relevan dengan dinamika sosial-kultural masa kini, sebagaimana semangat pembaruan yang juga diusung oleh Ibn Qayyim..

Selanjutnya adalah penelitian oleh Ahmad Rasyid, tentang “Pemikiran Ibn Qayyim Al-Jawziyyah Tentang Wali Mujbir dalam Pernikahan (Perspektif Hak Asasi Anak)”, Penelitian sebelumnya berfokus pada pendekatan *maqāṣid al-sharī‘ah*, khususnya terkait isu *ijbār al-walī* dalam

²Khairuddin Hasballah, Rahmadani Rahmadani, Studi Pemikiran Ibnu Qayyim Al-Jawziyyah tentang Hakam dan Relevansinya dengan Mediasi di Pengadilan Agama, Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam Volume 3 No. 1. Januari-Juni 2019 ISSN: 2549 – 3132; E-ISSN: 2549 – 3167 <http://dx.doi.org/10.22373/sjkh.v3i1.4430>

pernikahan anak, dan menyimpulkan bahwa pandangan Ibn Qayyim tentang *wali mujbir* sejalan dengan perlindungan Hak Asasi Anak. Meski demikian, aspek metodologis Ibn Qayyim dalam menangani *ikhtilāf al-ḥadīth* belum dikaji. Penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Wilhelm Dilthey guna mengungkap strategi Ibn Qayyim dalam merekonsiliasi hadis-hadis yang tampak kontradiktif melalui proses pemahaman ulang yang menangkap ekspresi kehidupan batin dan konteks historis-spiritual pada zamannya, sekaligus menghidupkan kembali makna universal kemanusiaan yang terkandung di dalamnya agar tetap relevan dengan kehidupan masa kini.

Penelitian tentang “Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah tentang penggunaan *ḥadīth da‘īf* dalam *istinbāt* hukum”,³ yang ditulis oleh Abdul Fattah Idris. Penelitian ini membahas pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *istinbāt* hukum menggunakan hadis *da‘īf*, yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama. Terdapat tiga pandangan utama terkait penggunaannya: ditolak, dibolehkan jika tidak ada hadis *ṣaḥīḥ*, dan dibolehkan dengan syarat tertentu. Namun, kajian ini belum menyentuh metode Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth*. Karena itu, terbuka peluang untuk meneliti pendekatan Ibn Qayyim dalam merekonsiliasi hadis-hadis yang tampak bertentangan melalui kerangka hermeneutika historis Wilhelm Dilthey secara kontekstual dan historis.

³Abdul Fatah Idris, Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah tentang Penggunaan Hadis Da‘if dalam Istinbat Hukum, *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 7(1), <https://doi.org/10.24090/mnh.v7i1.582>

Terakhir adalah penelitian oleh Muhammad Nurudin tentang “Metode Pemahaman Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah Atas Hadis Hukum Dalam Kitab *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb Al-‘Ālamīn*”.⁴ Penelitian ini berfokus pada hadis-hadis hukum yang terdapat dalam salah satu karya utama Ibn Qayyim al-Jawziyyah, yaitu *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Kajian diarahkan pada metode pemahaman hadis hukum dalam karya tersebut, termasuk alasan di balik penggunaan metode tersebut serta latar belakang konseptual yang mempengaruhinya. Namun, kontribusi Ibn Qayyim dalam bidang hadis tidak terbatas pada satu karya saja. Oleh karena itu, penelitian ini mengalihkan fokus pada konsep pemikiran *ikhtilāf al-ḥadīth* yang lebih eksplisit dibahas dalam karya lainnya, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, guna mengungkap pendekatan Ibn Qayyim dalam merekonsiliasi hadis-hadis yang tampak kontradiktif. Dalam mengkaji hal tersebut, pendekatan hermeneutika historis yang dikembangkan oleh Wilhelm Dilthey digunakan sebagai kerangka hermeneutis. Pendekatan ini melibatkan pemahaman mendalam terhadap konteks historis dan pengalaman hidup yang melingkupi pembentukan teks hadis, sehingga memungkinkan rekonstruksi makna yang autentik dan dinamis. Dengan menggunakan pendekatan ini, penelitian berupaya mengeksplorasi metode Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* bukan hanya sebagai upaya harmonisasi teks, melainkan juga

⁴Muhammad Nurudin, *Metode Pemahaman Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah atas Hadis Hukum dalam Kitab I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn* (Disertasi: UIN WALISONGO SEMARANG, 2019). <https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/12167/>

sebagai proses interpretasi dinamis yang mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī'ah* dan kebutuhan zaman.

2) Kedua adalah Penelitian tentang hadis *mushkil* dan *ikhtilāf al-ḥadīth*, dan pemahaman hadis secara umum.

Penelitian tentang Studi Komparasi Metode Penyelesaian Hadis *Mushkil* Menurut Ibn Furak (W.406 H) dan Ibn al-Jawzi (W.597 H)⁵ oleh Takwallo. Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa pendekatan *ta'wīl* dan *sharḥ al-ḥadīth* mampu menjelaskan makna hadis-hadis *mushkil* sekaligus merespons pandangan negatif terhadapnya. Namun, penelitian ini masih terbatas pada aspek penafsiran terhadap hadis-hadis problematik dalam karya al-Bukhārī. Adapun fokus penelitian ini berbeda, yaitu menelaah hadis-hadis yang diriwayatkan melalui jalur Imam Abū Dāwūd, khususnya sebagaimana dianalisis oleh Ibn Qayyim dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, dengan menyoroti secara mendalam kerangka berpikir Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth*. Dengan demikian, masih terdapat celah penelitian untuk mengeksplorasi metodologi Ibn Qayyim dalam mengharmonisasi hadis-hadis yang tampak kontradiktif, terutama melalui pendekatan kontekstual seperti hermeneutika historis Wilhelm Dilthey.

Penelitian yang ditulis oleh Agusni Yahya yang berjudul *Otentisitas Dan Pemahaman Hadis-Hadis Mukhtalif*, Studi Pemikiran Ibn Taymiyyah.⁶

⁵Takwallo, *Studi komparasi metode penyelesaian Hadis Mushkil menurut Ibn Furak (w.406 H) dan Ibn Al Jawzi (w.597 H) - Digilib UIN Sunan Ampel Surabaya (uinsa.ac.id)*

⁶Agusni Yahya, *Otentisitas Dan Pemahaman Hadis-Hadis Mukhtalif (Studi Pemikiran Ibn Taymiyyah, 1263-1328 M) - Institutional Repository Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta (Uin-Suka.Ac.Id)*

Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa pada masa itu telah muncul pemikiran keagamaan yang lebih terbuka terhadap pendekatan kontekstual dalam memahami hadis, termasuk dalam merespons hadis-hadis yang tampak kontradiktif. Namun demikian, kajian tersebut masih terfokus pada pemikiran Ibn Taymiyyah, bukan pada muridnya, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, yang juga memiliki kontribusi penting dalam isu yang sama. Penelitian ini berupaya menelaah secara lebih rinci kerangka berpikir Ibn Qayyim, khususnya dalam mengklasifikasikan dan menawarkan penyelesaian terhadap hadis-hadis yang dianggap *mukhtalif*, sebagaimana tertuang dalam karya *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*. Dengan pendekatan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey, penelitian ini juga mengkaji bagaimana pemikiran Ibn Qayyim dapat dipahami secara historis dan dikontekstualisasikan dalam wacana keislaman kontemporer.

Penelitian yang dilakukan oleh Irwanto dan Zakiul Fuady Muhammad Daud, dengan judul Studi Komparasi Metode Penyelesaian *Mukhtalif Al-Hadīth* Antara *Muḥaddithīn* Dan *Fuqahā*.⁷ Dalam Jurnal tersebut dijelaskan pandangan ulama hadis (Imam al-Bukhārī, Imam Tirmīdhī, Imam Bayhaqy, Syekh Ṣālih ‘Uthaymin) dan ulama fiqh (Al-Shāfi‘ī, Imam Abū Hanīfah) tentang konsep *ikhtilāf al-hadīth* dan penyelesaiannya. Namun, kajian tersebut masih bersifat deskriptif-konseptual dan belum menyajikan analisis terhadap contoh konkret dari masing-masing tokoh. Oleh karena itu, dibutuhkan

⁷Irwanto, Zakiul Fuady Muhammad Daud, *Studi Komparasi Metode Penyelesaian Mukhtalif Al-Hadīs Antara Muḥaddisin Dan Fuqaha*, Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora Volume 7, Nomor 1, Juni 2021; p-ISSN 2476-9541; e-ISSN 2580-8885, <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v7i1.128>

penelitian lanjutan yang mengeksplorasi metode penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* secara lebih aplikatif. Dalam konteks ini, penulis menghadirkan kontribusi dengan mengkaji pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menghadapi *ikhtilāf al-ḥadīth*, khususnya sebagaimana tergambar dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, dengan pendekatan hermeneutis-kontekstual melalui kerangka hermeneutika historis Wilhelm Dilthey.

Selanjutnya adalah Disertasi yang ditulis oleh Suryadi, Metode Pemahaman Hadis Nabi (Telaah Atas Pemikiran Muhammad Al-Ghazali Dan Yusuf Al-Qarḍāwī).⁸ Penelitian tersebut membahas metodologi pemahaman hadis melalui pendekatan rasional dan kontekstual. Dalam pandangan Muhammad al-Ghazali, pemahaman hadis dilakukan melalui pengujian terhadap Al-Qur'an, hadis-hadis lain, fakta historis, dan kebenaran ilmiah. Sementara itu, Yusuf al-Qarḍāwī mengembangkan pendekatan dengan memahami hadis berdasarkan petunjuk Al-Qur'an, mengompilasi hadis-hadis tematik, melakukan tarjīḥ terhadap hadis yang tampak kontradiktif, serta mempertimbangkan latar belakang, situasi, tujuan, dan penggunaan bahasa dalam hadis, termasuk perbedaan antara makna *ḥaqīqī* dan *majāzī*, serta antara perkara *ghayb* dan *shahādat*. Meskipun kajian ini memberikan landasan yang kuat dalam memahami hadis secara kontekstual, namun fokusnya tidak secara khusus membahas problematika *ikhtilāf al-ḥadīth* dari perspektif ulama klasik. Oleh karena itu, penelitian ini mengisi celah tersebut

⁸Suryadi, Disertasi “Metode Pemahaman Hadis Nabi (Telaah Atas Pemikiran Muhammad Al-Ghazali Dan Yusuf Al-Qaradhwī)” pada tahun 2004. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/14391/>

dengan mengkaji secara spesifik pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengenai *ikhtilāf al-ḥadīth*, khususnya sebagaimana tertuang dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, serta menempatkannya dalam kerangka hermeneutika historis Wilhelm Dilthey guna menegaskan relevansi dan kontekstualisasi pendekatan Ibn Qayyim terhadap tantangan pemahaman hadis masa kini.

Penelitian yang ditulis oleh Ahmad Karomi, dengan judul “Pemahaman Hadis Kiai Hasyim Asy’ari”.⁹ Penelitian ini membahas pendekatan pemahaman hadis oleh Kiai Hasyim yang dipengaruhi oleh latar belakang kultur pesantren, tradisi keilmuan Nusantara, keterikatan mazhab, referensi bacaan klasik, ketaatan kepada guru, dan kecenderungan tasawuf. Metodologi yang digunakan Kiai Hasyim tidak jauh berbeda dari para ulama abad pertengahan, yaitu dengan mengikuti otoritas *madhhab*, penguasaan bahasa Arab, merujuk pada *aqwāl* ulama, dan menggunakan *kutub mu’tabarah*. Kategorisasi pemahaman hadisnya dibagi menjadi dua: pendekatan tekstual untuk isu-isu keimanan, ideologi, hal gaib, dan tanda-tanda kiamat; serta pendekatan kontekstual untuk persoalan-persoalan sosial seperti tradisi lokal dan ukhuwah Islamiyah. Dalam dinamika pemahamannya, Kiai Hasyim menggunakan metode kompromi (*al-jam’u*), *istishhāb*, pertimbangan kemaslahatan (*maṣlaḥah mursalah*) yang mencakup *uṣūl al-khamsah*, dan bahkan menjadikan hadis sebagai alat perlawanan terhadap penjajahan. Meski penelitian ini memberikan wawasan penting

⁹Ahmad Karomi, *Pemahaman Hadis Kiai Hasyim Asy’ari* (Disertasi: UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2021). [Pemahaman Hadis Kiai Hasyim Asy'ari - Digilib UIN Sunan Ampel Surabaya \(uinsa.ac.id\)](https://digilib.uinsu.ac.id/)

tentang pendekatan kontekstual dalam memahami hadis, fokusnya tidak secara eksplisit membahas metode penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth*. Oleh karena itu, terdapat peluang yang sangat terbuka untuk melakukan kajian lebih mendalam mengenai *ikhtilāf al-ḥadīth* sebagai salah satu bentuk problematika pemahaman hadis, khususnya melalui pendekatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah yang sistematis dan aplikatif sebagaimana tergambar dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*. Penelitian ini juga menambahkan dimensi hermeneutis melalui pendekatan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey guna menafsirkan ulang metode Ibn Qayyim dalam menyikapi kontradiksi hadis dalam konteks kekinian.

Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Sakti Garwan, dengan judul Telaah Hermeneutika Dalam Kitab *Ta'wīl Mukhtalif Al-Ḥadīth* Karangan Ibn Qutaybah.¹⁰ Dengan mengkaji secara mendalam pendekatan hermeneutika dalam karya klasik Ibn Qutaybah. Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* disusun sebagai respons terhadap tuduhan bahwa ulama hadis meriwayatkan hadis saling bertentangan atau bertentangan dengan al-Qur'an dan nalar. Hasilnya menegaskan pendekatan khas Ibn Qutaybah dalam menjelaskan kontradiksi lahiriah hadis, sebagai bentuk awal hermeneutika hadis. Namun, fokusnya terbatas pada Ibn Qutaybah dan belum membahas perkembangan metodologi *ikhtilāf al-ḥadīth* kemudian. Oleh karena itu, penelitian ini mengkaji kontribusi Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam

¹⁰Muhammad Sakti Garwan, Telaah Hermeneutika Dalam Kitab *Ta'wīl Mukhtalif Al-Ḥadīth* Karangan Ibn Qutaybah. *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 19 (2), <https://doi.org/10.30631/tjd.v19i2.121>

menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* melalui *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, dengan memperkaya analisis menggunakan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey guna membangun kerangka tafsir kontekstual yang menjembatani otoritas teks dan dinamika sosial kontemporer.

Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Tahir Alibe tentang “Pemikiran Ali al-Madini tentang kaidah ‘*Ilal al-Ḥadīth* (Studi Kitab ‘*Ilal al-Ḥadīth wa Ma’rifah al-Rijāl wa al-Tārikh*)”¹¹ Penelitian tersebut menelaah secara mendalam aspek kritis dalam ilmu hadis, khususnya mengenai ‘*ilal al-ḥadīth*. Penelitian tersebut menemukan bahwa ‘illah dalam hadis, menurut ‘Alī al-Madīnī, dapat terjadi dalam tiga aspek utama: pertama, ketersambungan dan keterputusan sanad; kedua, perbedaan periwayat; dan ketiga, variasi penilaian terhadap kredibilitas perawi. Kitab tersebut membahas empat tema pokok, yakni: (1) ‘*ilal al-ḥadīth*, (2) penjelasan tentang keadaan para perawi (*bayān aḥwāl al-rijāl*), (3) aspek kronologis atau sejarah periwayatan (*al-tārikh*), dan (4) klasifikasi dan penilaian derajat hadis. Penekanan ‘Alī al-Madīnī lebih diarahkan pada aspek sanad, tanpa membahas aspek ‘illat dalam wilayah matan, dan secara umum ia tidak bersikap tashaddud (terlalu ketat) dalam menilai para perawi. Namun demikian, penelitian ini belum menyentuh dimensi penting lain dalam kritik hadis, yaitu persoalan *ikhtilāf al-ḥadīth* atau pertentangan antar hadis yang memerlukan pendekatan tersendiri di luar analisis sanad dan ‘*ilal*. Dalam konteks ini,

¹¹Muhammad Tahir Alibe, Pemikiran Ali al-Madini tentang kaidah ‘*Ilal al-Hadits* (Studi Kitab ‘*Ilal al-Hadits wa Ma’rifah al-Rijāl wa Tarikh*). AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis vol. 6, no 2, 2022. <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v6i2.4104>

penelitian penulis mengambil fokus pada pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth*, khususnya dalam karya *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*. Untuk memperkaya analisis, pendekatan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey digunakan sebagai kerangka tafsir kontekstual, guna melihat bagaimana metode rekonsiliasi Ibn Qayyim terhadap hadis-hadis yang tampak bertentangan tetap mampu menjaga integritas teks sekaligus relevan dalam konteks sosial kekinian.

Penelitian oleh Muhammad Qomarullah dengan judul Metode Kritik Matan Hadis Muhammad Ṭāhir Al-Jawābī dalam Kitab: *Juhūd al-Muḥaddithīn Fī Naqd Matan al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf*.¹² Pada pembahasannya penelitian ini mengkaji tentang pemikiran Muhammad Ṭāhir Al-Jawābī tentang kritik hadis secara umum. Al-Jawābī menawarkan sepuluh pendekatan dalam kritik hadis, antara lain: pengumpulan keterangan hadis, kehati-hatian dalam meriwayatkan, kritik terhadap makna dan perawi, telaah sanad, dasar ilmu *jarḥ wa ta'dīl*, pembahasan *'ilal al-ḥadīth*, analisis makna untuk menolak pertentangan dan kemusykilan, kritik bahasa hadis, dan penjelasan *fiqh al-ḥadīth*. Salah satu metode penting yang ia angkat adalah pendekatan *muqāranah* (perbandingan), yang digunakan oleh sahabat dan tabi'in dalam merespons pertentangan hadis, baik terhadap Al-Qur'an, perbedaan antar riwayat, maupun realitas sejarah. Kendati demikian, fokus penelitian tersebut masih bersifat umum pada metode kritik hadis tanpa

¹²Muhammad Qomarullah, *Metode Kritik Matan Hadis Muhammad Ṭāhir Al-Jawābī dalam Kitab: Juhūd al-Muḥaddithīn Fī Naqd Matan al-Ḥadīth an-Nabawī asy-Syarīf*, AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis vol. 2, no 1, 2018. <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v2i1.390>

mengulas secara khusus *ikhtilāf al-ḥadīth* sebagai disiplin tersendiri, padahal ini merupakan isu krusial dalam ilmu hadis yang memerlukan pendekatan khas. Oleh karena itu, penelitian ini mengisi celah tersebut dengan mengkaji pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menyelesaikan hadis-hadis yang tampak bertentangan melalui *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*. Ibn Qayyim menawarkan metodologi yang tidak hanya filologis, tetapi juga mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī'ah* dan konteks sosial. Analisis diperkuat dengan kerangka hermeneutika historis Wilhelm Dilthey untuk memahami relasi teks dan realitas serta merumuskan makna hadis secara holistik.

Penelitian tentang Aplikasi Sosiologi Pengetahuan dalam Studi Hadis: Tijauan Kronologis-Historis terhadap Perumusan Ilmu *Mukhtalif al-ḥadīth* al-Shāfi'i,¹³ karya Muhammad Irfan Helmy. Penelitian tersebut membahas tentang posisi imam al-Shāfi'i dalam *ikhtilāf ḥadīth*. Pendekatan yang digunakan adalah sosiologi pengetahuan, yang menunjukkan bagaimana konteks sosial dan politik turut membentuk urgensi al-Shāfi'i dalam mempertahankan otoritas hadis khususnya hadis āḥād sebagai sumber utama hukum Islam. Dalam hal ini, al-Shāfi'i merumuskan metode utama penyelesaian hadis mukhtalif melalui pendekatan *al-jam'*, *al-naskh*, dan *al-tarjīh*, yang kemudian menjadi metode dominan dalam diskursus keilmuan

¹³Muhammad Irfan Helmy, *Aplikasi Sosiologi Pengetahuan dalam Studi Hadis: Tijauan Kronologis-Historis terhadap Perumusan Ilmu Mukhtalif al-hadis asy-Syafi'i*. FENOMENA: Jurnal Penelitian Volume 12, No. 1, 2020 e-issn 2615 – 4900; p-issn 2460 .3902DOI:<http://doi.org/10.21093/fj.v12i1.2246>,<https://moraref.kemenag.go.id/document/s/article/98810827380918416>

pasca beliau. Meskipun penelitian ini menawarkan kontribusi signifikan dalam menelusuri akar historis dan ideologis terbentuknya ilmu mukhtalif al-ḥadīth, fokus utamanya masih berada dalam wilayah pembentukan metodologi klasik secara historis, bukan pada pembacaan ulang terhadap implementasi metodologi tersebut oleh tokoh-tokoh setelah al-Shāfi'ī secara tekstual dan aplikatif terhadap kasus-kasus konkret *ikhtilāf al-ḥadīth*. Dengan demikian, masih terdapat celah akademik untuk menelaah secara kritis bagaimana tokoh setelahnya, seperti Ibn Qayyim al-Jawziyyah, mengembangkan dan mempraktikkan metode pemecahan hadis mukhtalif dalam karya-karyanya, terutama dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*. Ibn Qayyim tidak hanya mengadopsi pendekatan klasik, tetapi juga menunjukkan kemampuan reinterpretatif melalui kontekstualisasi hadis dan integrasi rasionalitas serta maqāsid al-sharī'ah. Dengan memasukkan kerangka hermeneutika historis Wilhelm Dilthey, penelitian ini mengkaji lebih lanjut bagaimana Ibn Qayyim mengonstruksi pemahaman hukum dari hadis yang tampak kontradiktif secara hermeneutis, sekaligus menutup ruang vakum penelitian terhadap dinamika *ikhtilāf al-ḥadīth* pasca periode al-Shāfi'ī dalam konteks yang lebih aplikatif dan kontemporer.

Penelitian oleh Mahmud Shadiqi al-Habasy dengan judul *Muqāranah Bayna Manhaj al-Imāmayn al-Shāfi'ī wa Ibn Qutaybah min Khilāl Kitābayhimā Ikhtilāf al-ḥadīth wa Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*.¹⁴ Penelitian ini

¹⁴Mahmud Shadiqi al-Habasy, *Muqāranah Bayna Manhaj al-Imāmayn al-Shāfi'ī wa Ibn Qutaybah min Khilāl Kitābayhimā Ikhtilāf al-Ḥadīth wa Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, (Universitas Islam – Gaza, 2001).

membahas pendekatan metodologis al-Shāfi‘ī dan Ibn Qutaybah dalam menghadapi *ikhtilāf al-ḥadīth* melalui karya *Ikhtilāf al-ḥadīth* dan Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth. Al-Shāfi‘ī fokus pada pertentangan internal antar hadis, sementara Ibn Qutaybah memperluasnya hingga mencakup hadis yang tampak bertentangan dengan akal, al-Qur’an, atau realitas. Keduanya menggunakan metode *al-jam‘*, *al-naskh*, dan *al-tarjīh*, namun Ibn Qutaybah lebih bersifat apologetik. Meski begitu, kajian ini belum menyentuh perkembangan pendekatan tersebut pada masa Islam pertengahan, khususnya pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Ibn Qayyim tidak hanya melanjutkan metode klasik, tetapi juga memasukkan unsur *maqāṣid al-sharī‘ah* dan rasionalitas dalam menanggapi hadis-hadis yang tampak kontradiktif. Hal ini tampak dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, yang tidak sekadar menghimpun riwayat, tetapi juga menampilkan analisis kritis dan kontekstual. Penelitian ini bertujuan mengisi kekosongan kajian metodologi *ikhtilāf al-ḥadīth* Ibn Qayyim, yang memadukan pendekatan tekstual, tujuan syariat, dan akal sehat. Untuk itu, pendekatannya dianalisis melalui kerangka hermeneutika historis Wilhelm Dilthey guna melihat bagaimana Ibn Qayyim menafsirkan hadis secara progresif dan tetap otoritatif.

Disertasi oleh Iftikhār Aḥmad ibn Muḥammad Ismā‘īl Kākar, *Mukhtalif al-Ḥadīth fī Ṣaḥīḥay Ibn Khuzaymah wa Ibn Ḥibbān (Dirāsah Muqāranah Manhajiyyah)*.¹⁵ Penelitian ini mengkaji secara komparatif

¹⁵Iftikhār Aḥmad ibn Muḥammad Ismā‘īl Kākar, *Mukhtalif al-Ḥadīth fī Ṣaḥīḥay Ibn Khuzaymah wa Ibn Ḥibbān (Dirāsah Muqāranah Manhajiyyah)*, (Disertasi: Universitas Islam Internasional – Islamabad)

metode penyelesaian hadis mukhtalif oleh Ibn Khuzaymah dan Ibn Ḥibbān. Keduanya menggunakan pendekatan *al-jam'*, *al-naskh*, dan *al-tarjīh*, dengan fokus pada ketelitian sanad dan matan. Ibn Khuzaymah bahkan memperluas konsep *mukhtalif* hingga mencakup potensi kontradiksi dengan al-Qur'an, akal, dan bahasa. Namun, pendekatan mereka masih bersifat tekstual dan normatif, belum menyentuh aspek kontekstual atau *maqāṣidī*. Studi ini juga belum menjangkau perkembangan metodologi *mukhtalif* di era setelahnya, khususnya pemikiran ijtihād dan rekonstruksi hukum ala Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Oleh karena itu, penelitian ini memperluas analisis terhadap *ikhtilāf al-ḥadīth* melalui pendekatan Ibn Qayyim dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, yang menggabungkan teknik klasik dengan dimensi *maqāṣid* dan rasionalitas. Pendekatan ini dianalisis melalui kerangka hermeneutika historis Wilhelm Dilthey untuk menyingkap hubungan dinamis antara teks hadis dan konteks sosialnya.

Penelitian oleh Muḥammad Aḥmad Muḥammad Abū Sha'bān dengan judul *Manhaj al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah fī Mukhtalif al-Ḥadīth wa Atharuhu fī Binā' al-Aḥkām al-Fiqhiyyah Dirāsah Taṭbīqiyyah min Khilāl kitābih: Zād al-Ma'ād*.¹⁶ Penelitian ini menunjukkan bahwa Ibn Qayyim menggunakan metode *al-jam'*, *al-tarjīh*, dan *al-naskh* secara sistematis, objektif, dan lintas *madhhab*. Ia menggabungkan analisis hadis dengan wawasan fikih, tafsir, usul fikih, dan kebahasaan, sehingga mampu

¹⁶Muḥammad Aḥmad Muḥammad Abū Sha'bān, *Manhaj al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah fī Mukhtalif al-Ḥadīth wa Atharuhu fī Binā' al-Aḥkām al-Fiqhiyyah Dirāsah Taṭbīqiyyah min Khilāl kitābih: Zād al-Ma'ād*, (Universitas Islam – Gaza, 2018).

merekonsiliasi hadis-hadis yang tampak kontradiktif. Hasilnya, banyak pertentangan hadis terbukti hanya bersifat semu dan dapat diselesaikan melalui analisis tekstual-kontekstual yang mendalam. Namun, studi ini masih terfokus pada aspek fikih dalam *Zād al-Ma'ād* dan belum menggali struktur epistemologis metodologi *ikhtilāf al-ḥadīth*. Dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim menampilkan pendekatan yang lebih teoritis, kritis terhadap matan, serta responsif terhadap maqāṣid dan akal. Oleh karena itu, penelitian lanjutan diperlukan untuk mengkaji kerangka teori dan epistemologi Ibn Qayyim dalam menangani hadis mukhtalif, sekaligus memosisikannya dalam perkembangan metodologi pasca al-Shāfi'ī dan Ibn Qutaybah. Dalam hal ini, pendekatan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey dapat menjadi alat hermeneutik yang efektif untuk memahami dialektika antara teks hadis dan konteks sosial-historisnya.

Penelitian oleh Manshūr bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Uqayl al-'Uqayl, *Mukhtalaf al-Ḥadīth 'inda al-Imām al-Nawawī min Khilāl Sharḥihi 'alā Ṣaḥīḥ Muslim Jam'an wa Dirāsah Muqāranah*.¹⁷ Di sinilah hermeneutika historis Wilhelm Dilthey menjadi relevan, karena menawarkan pendekatan untuk memahami teks dalam konteks historisnya sekaligus merekonstruksi makna yang relevan dengan realitas baru. Sayangnya, kesadaran ini belum tampak dalam studi atas al-Nawawī. Oleh karena itu, pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjadi krusial untuk dikaji lebih lanjut. Ia tidak hanya

¹⁷Manshūr bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Uqayl al-'Uqayl, *Mukhtalaf al-Ḥadīth 'inda al-Imām al-Nawawī min khilāl sharḥihi 'alā Ṣaḥīḥ Muslim jam'an wa dirāsah muqāranah*, (Universitas Umm al-Qurā, Saudi Arabia).

melanjutkan metode klasik seperti al-jam' dan al-tarjīh, tetapi juga mengintegrasikan maqāṣid, kritik matan, dan nalar hukum-kebahasaan yang kontekstual. Pendekatan Ibn Qayyim yang sejalan dengan prinsip hermeneutika historis membuka peluang pembacaan hadis yang lebih integratif, sistematis, dan relevan dengan kebutuhan zaman.

Penelitian oleh Nūr al-Dīn 'Abd al-Salām Mas'ī al-Jazā'irī dengan judul *Qawā'id Raf' Al-Ikhtilāf Bayna Al-Aḥādīth Al-Nabawīyyah 'Inda Al-Imām Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Dirāsah Ḥadīthiyyah Uṣūliyyah, Naẓariyyah Taṭbīqiyyah*.¹⁸ Penelitian ini mengkaji metode Imam Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menangani hadis-hadis yang tampak bertentangan (*ikhtilāf al-ḥadīth*), termasuk definisi, perbedaan dengan mushkil al-ḥadīth, serta hubungannya dengan cabang syariah lainnya. Ia mengedepankan metode al-jam', nasakh, dan tarjīh, dengan syarat-syarat masing-masing. Namun, penelitian tersebut belum mengaitkan pendekatan Ibn Qayyim dengan hermeneutika historis Wilhelm Dilthey. Padahal, pendekatan ini relevan untuk menafsirkan hadis mukhtalif secara kontekstual. Integrasi pendekatan Ibn Qayyim dengan kerangka hermeneutika historis berpotensi mengembangkan metodologi *ikhtilāf al-ḥadīth* yang lebih adaptif dan solutif, khususnya dalam menjawab kompleksitas sosial-hukum umat Islam saat ini. Oleh karena itu, diperlukan kajian lanjutan yang mengembangkan metode Ibn Qayyim melalui kacamata teoritis kontemporer, agar kontribusinya terhadap

¹⁸Nūr al-Dīn 'Abd al-Salām Mas'ī al-Jazā'irī, *Qawā'id Raf' Al-Ikhtilāf Bayna Al-Aḥādīth Al-Nabawīyyah 'Inda Al-Imām Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Dirāsah Ḥadīthiyyah Uṣūliyyah, Naẓariyyah Taṭbīqiyyah*, (Maktabah al-Imām al-Dhahabī, Kuwait dan Al-Turāth al-Dhahabī, Riyadh, 2020).

dinamika pemahaman hadis yang bertentangan dapat ditingkatkan dalam ruang interpretasi modern dan global.

Penelitian oleh Muḥammad bin Bukhīt bin Raddah al-Ḥujaylī, *Ajwibatu Ibn al-Qayyim ‘an al-Aḥādīth allatī Zāhiruhā al-Ta‘āruḍ fī al-‘Aqīdah wa al-Ṭahārah wa al-Ṣalāh*, 2022. Buku ini bukan merupakan karya langsung Ibnul Qayyim rahimahullah, melainkan sebuah kompilasi ilmiah yang menghimpun jawaban-jawaban beliau yang tersebar dalam berbagai kitabnya seperti *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, *Zād al-Ma‘ād*, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, dan lainnya yang berkaitan dengan hadis-hadis yang tampak bertentangan. Fokus kajian ini meliputi tiga bidang utama, yaitu akidah, ṭahārah, dan shalat. Penulis buku, Muḥammad bin Bukhīt, berupaya mengumpulkan seluruh pembahasan Ibn Qayyim tentang hadis-hadis *mukhtalif* dalam bab-bab tersebut, kemudian menyusunnya kembali secara tematik dan sistematis. Setiap jawaban Ibn al-Qayyim dilengkapi dengan takhrij hadis, penjelasan kualitas sanad, serta analisis ilmiah yang memudahkan pembaca memahami metodologi penyelesaian kontradiksi hadis menurut Ibn al-Qayyim. Buku tersebut tidak membahas dengan pendekatan hermeneutika.¹⁹

¹⁹Muḥammad bin Bukhīt bin Raddah al-Ḥujaylī, *Ajwibatu Ibn al-Qayyim ‘an al-Aḥādīth allatī Zāhiruhā al-Ta‘āruḍ fī al-‘Aqīdah wa al-Ṭahārah wa al-Ṣalāh* (t.k: t.p, 2022).

B. Kajian Teori

Kajian teori yang berkaitan dengan penelitian ini adalah Teori *ikhtilāf al-hadīth*.

1) *Ikhtilāf al-Ḥadīth*

Kata *ikhtilāf* menurut bahasa adalah bentuk *ism masdar* dari kata *ikhtalafa-yakhtalifu* yang berarti berselisih, tidak sepaham.²⁰ Menurut Ibn Manzūr, kata *ikhtilāf* berarti *lam yattaḥiq* (tidak serasi atau tidak cocok), dan *kullu mā lam yatasāwa* (segala sesuatu yang tidak sama).²¹ Menurut Maḥmūd al-Ṭaḥḥān arti dari *ikhtilāf* adalah kebalikan dari arti “*ittifāq*”, sedangkan *ikhtilāf al-ḥadīth*, menurutnya berarti hadis-hadis *maqbul* yang bertentangan dengan hadis *maqbul* yang lainnya dan memungkinkan adanya *jam‘u*.²²

Sedangkan menurut istilah ahli hadis yang lain, arti dari *ikhtilāf al-ḥadīth* adalah sebagai berikut:

1. Al-Suyūṭī: adanya dua hadis yang maknanya saling bertentangan, maka dua hadis tersebut dapat *ditalfīq* atau *ditarjīh* salah satunya.²³
2. ‘Abd al-Mājid al-Ghawrī: hadis-hadis *ṣaḥīḥ* atau hadis *ḥasan* yang saling bertentangan dan memungkinkan *dijam‘* antara dua hadis yang saling bertentangan tersebut.²⁴

²⁰Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 362.

²¹Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukarram b. ‘Alī b. Aḥmad b. Abu al-Qāsim b. Ḥabaqah b. Manzūr, *Lisān al-‘Arāb* (Kairo: Dār al-M a‘ārif, t.th), 1240.

²²Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (t.t.: Markaz al-Hady Li al-Dirāsah, 1405H), 46.

²³Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī* (t.t.: Dār Ibn al-Jawzī, t.th.), 779.

3. Nāfiz Ḥusayn: ilmu yang berkaitan dengan dua hadis yang keduanya tampak bertentangan/berlawanan.²⁵
4. Sedangkan *ikhtilāf al-ḥadīth* sebagai kajian sebuah ilmu, yaitu ilmu yang membahas hadis-hadis yang menurut lahirnya saling bertentangan, lalu dihilangkan pertentangan tersebut atau dikompromikan keduanya. dan ilmu yang membahas hadis-hadis yang sulit untuk dipahami atau dijelaskan, kemudian dihilangkan kesamarannya dan dijelaskan hakikat maknanya.²⁶

Dari sejumlah definisi di atas, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut: pertama, pertentangan yang terjadi pada hadis-hadis *mukhtalif* bersifat lahiriah bukan pada makna dari hadis yang bertentangan tersebut, alasannya bahwa yang menyampaikan hadis tersebut bersumber dari satu orang yaitu Rasulullah Saw, maka tidak mungkin Rasul memberikan sabda yang maknanya bertentangan. Kedua, secara metodologis, penyelesaian hadis *mukhtalif* pada langkah pertama dilakukan adalah *al-jam'u* atau *al-tawfiq*. Apabila ada dua hadis *maqbūl* yang bertentangan dan keduanya dapat dikompromikan, maka hadis tersebut dipandang sebagai hadis *mukhtalif*. Jika tidak dapat dikompromikan dan ada data sejarah yang memastikan bahwa salah satu hadis tersebut datangnya tidak bersamaan, maka hadis yang datang

²⁴Abd al-Mājid al-Ghawrī, *Mawsū'ah 'Ulūm al-Ḥadīth Wa Funūnuhu*, vol III (Beirut: Dār Ibn Kathīr, t.th.), 206.

²⁵Nāfiz Husayn Ḥammād, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Fuqahā' wa al-Muhjaddithīn*, (Mesir: Dār al-Wafā', 1993), 13.

²⁶Ajjāj al-Khaḍīb, *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuhu*, (t.t.: Dār al-Fikr, 1971) 283.

terakhir dipandang sebagai *nāsikh* dan yang lainnya dipandang *mansūkh*. Jika langkah ini tidak dapat dilakukan, maka jalan yang ditempuh selanjutnya adalah *tarjīh*. Melihat metode-metode yang dilakukan untuk menempuh penyelesaian *ikhtilāf al-hadīth*, maka metode tersebut dilakukan secara bertahap dan bukan langsung memilih metode yang diinginkan, yaitu dengan metode *al-jam‘u*, *al-tawfīq*, atau *al-talfīq*. Jika tidak dapat dilakukan dengan cara yang pertama ini (*al-jam‘u*), maka secara bertahap dilakukan dengan metode *al-nāsikh*, dan *al-tarjīh*.²⁷

Pertentangan makna antara dua hadis tidaklah terjadi kecuali apabila memenuhi beberapa syarat berikut:

1. Adanya kesamaan hukum. Yang dimaksud dengan syarat pertentangan adalah: kedua hadis yang tampak bertentangan berbicara tentang satu permasalahan hukum yang sama. Dari sini, jika berbeda hukum antara dua hadis, maka tidak ada pertentangan di antara keduanya.
2. Hadis yang *mukhtalif* adalah hadis yang bertentangan dari segi maknanya saja, tidak dianggap hadis mukhtalif apabila hadis satu dengan hadis yang lain saling merusak.
3. Hadis yang *mukhtalif* adalah hadis yang layak untuk dijadikan *hujjah*. Apabila salah satu hadisnya berkualitas *ḍa‘īf*, maka hadis

²⁷Daniel Juned, *Ilmu Hadis (Paradigma Baru Dan Rekonstruksi Ilmu Hadis)* (Jakarta: Erlangga, 2010), 113.

yang berkualitas lebih kuat tidak terpengaruh oleh hadis *ḍaʿīf* yang berlawanan.

4. Terdapat pertentangan hukum. Yang dimaksud adalah bahwa dua hukum yang terkandung dalam dua hadis tersebut saling bertentangan. Misalnya, salah satu menunjukkan perintah, sementara yang lain menunjukkan larangan. Atau salah satu menunjukkan kebolehan, dan yang lain menunjukkan keharaman. Atau salah satu menunjukkan anjuran, dan yang lain menunjukkan larangan.²⁸

Pada masa Rasulullah belum ada perbedaan pendapat dalam menentukan hukum-hukum islam, para sahabat masih bersandar pada Rasulullah. Akan tetapi setelah wafatnya Rasulullah banyak masalah baru yang mengharuskan para sahabat untuk berijtihad dalam menentukan suatu hukum, seperti hukum fiqh.²⁹

Adapun beberapa faktor yang melatarbelakangi terjadinya *ikhtilāf al-ḥadīth* adalah sebagai berikut:

1. Faktor internal hadis (*al-ʿāmil al-dākhili*)

Faktor ini berkaitan dengan internal dari redaksi hadis tersebut.

Biasanya terdapat *ʿillat* (cacat) di dalam hadis tersebut yang nantinya kedudukan hadis tersebut menjadi *ḍaʿīf*. Dan secara otomatis hadis tersebut ditolak ketika hadis tersebut berlawanan dengan hadis *ṣaḥīḥ*.

²⁸Usāmah ʿAbd Allāh Khayyāṭ, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn al-Fuqahā* (Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, 2001), 47.

²⁹Hammād, *Mukhtalif al-Ḥadīth*...26.

2. Faktor eksternal (*al-‘āmil al-khārijī*)

Yaitu faktor yang disebabkan oleh konteks penyampaian dari Nabi Saw, yang mana menjadi ruang lingkup dalam hal ini adalah waktu, dan tempat di mana Nabi menyampaikan hadisnya.

3. Faktor metodologi (*al-budu’ al-manhajī*)

Yakni berkaitan dengan bagaimana cara dan proses seseorang memahami hadis tersebut. Ada sebagian dari hadis yang dipahami secara tekstual dan belum secara kontekstual yaitu dengan kadar keilmuan dan kecenderungan yang dimiliki oleh seorang yang memahami hadis, sehingga memunculkan hadis-hadis yang *mukhtalif*.

4. Faktor Ideologi

Yakni berkaitan dengan ideologi suatu *madhhab* dalam memahami suatu hadis, sehingga memungkinkan terjadinya perbedaan dengan berbagai aliran yang sedang berkembang.³⁰

Adapun ilmu pembahasan lain mengenai hadis-hadis yang sulit dipahami, para ulama menyebutnya dengan istilah *Mushkil al-Ḥadīth*.

Al-Mushkil secara bahasa berasal dari kata *shakala*. Ibn Fāris berkata:

Kata *shakala* dalam kebanyakan bentuknya mengandung arti: *Mumathalah* (persamaan), misalnya disebutkan: *hādha shaklu hādha*", artinya: Ini sama dengan ini.³¹ Sedangkan dalam *Lisān al-‘Arab*

³⁰Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma’ani al-Hadis* (Yogyakarta : Idea Press, 2008), 87.

³¹Ahmad b. Ḥārith b. Zakariyya, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah* vol. 3 (Beirut: Ittihad al-Kuttāb al-‘Arab, 2002), 203-204.

disebutkan: *ashkala al-amru* artinya: masalah ini ambigu (mempunyai lebih dari satu makna sehingga menimbulkan ketidakjelasan dan kerancuan).³²

Jadi, *al-mushkil* dalam bahasa arab bermakna: sesuatu yang ambigu, mempunyai lebih dari satu makna, dan menimbulkan kerancuan atau ketidakjelasan. Kemudian kata *mushkil* digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang tidak jelas, baik karena mempunyai makna ganda ataupun karena sebab lain.³³ Oleh karena itu, istilah *mushkil al-hadīth* juga digunakan untuk menunjukkan hadis yang maknanya tidak jelas, atau menimbulkan multi tafsir.

Berdasarkan kitab-kitab *Muṣṭalah* karangan para ulama terdahulu, seperti: *al-Muḥaddith al-Fāṣil*, *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīth*, *Muqoddimah Ibn Ṣalāh*, dan lain sebagainya, penggunaan istilah *Mushkil al-Hadīth* tidak dipakai dan disebut dalam jenis-jenis ilmu hadis. Yang mereka sebutkan adalah ilmu *Mukhtalif al-Ḥadīth*, yang berdasarkan definisinya yang mereka sebutkan bermakna: Ilmu yang membahas tentang hadis-hadis yang secara *ẓāhir* saling bertentangan. Kemudian ketika menyebutkan contoh karangan dalam pembahasan tersebut, mereka menyebut kitab *Mushkil al-Āthār* karangan Imām al-Ṭahāwī, dalam kitabnya *Mushkil al-Āthār*, maka akan didapati didalamnya terdapat hadis-hadis yang tidak bertentangan dengan hadis

³² al-Ifriqi, *Lisān al-'Arab* vol. 11, 135.

³³ Abdullah bin Muslim Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'an* (Beyrūt: Dār Kutub al-'Ilmiyyah), 74-76.

lain, akan tetapi maknanya menimbulkan multi tafsir, atau bertentangan dengan ayat al-Quran, sejarah ataupun fakta ilmiah.

Zayn al-Dīn al-‘Irāqiy berkata: Karangan dalam pembahasan *mukhtalif al-ḥadīth* di antaranya adalah kitab karangan Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarīy, juga kitab *Muḥsil al-Āthār* karya al-Ṭahawiy.³⁴

Jadi, jelaslah bahwa para ulama terdahulu memasukkan pembahasan hadis-hadis yang *mushkil* dalam pembahasan *mukhtalif al-ḥadīth*. Dan tentunya akan timbul sedikit kerancuan disini, karena ketika mereka memberikan definisi *mukhtalif al-ḥadīth* mereka hanya menyebutkan pertentangan suatu hadis dengan hadis yang lain, sedangkan hadis *mushkil* mempunyai makna yang lebih luas dari itu. Dalam hal ini, ternyata ulama-ulama *muta’akhkhirīn* juga melakukan hal yang sama dengan menyamakan *mukhtalif al-ḥadīth* dan *mushkil al-ḥadīth*.³⁵

Mungkin, ulama yang pertama kali menyebutkan bahwa suatu hadis dimungkinkan mempunyai makna yang tidak jelas dan menimbulkan tanda tanya yang bukan sekedar bertentangan dengan hadis lain adalah Imām al-Ṭahawī dalam kitabnya *Muḥsil al-Āthār*. Dia berkata: Ketika saya melihat hadis-hadis Rasulullah Saw yang ṣaḥīḥ sanadnya, dan diriwayatkan oleh perawi yang terpercaya, saya menemukan hadis-hadis yang tidak diketahui maksud kandungannya

³⁴Zayn al-Dīn Abū al-Faḍl Abd al-Raḥīm al-‘Iraqi, *Sharḥ al-Tabṣīrah wa al-Tadhkīrah* vol I (Beyrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), 109.

³⁵Muhammad b. Ja‘fār al-Kattani, *al-Risālah al-Mustaṭrafah li Bayān Mashhūr Kutub al-Sunnah al-Musharrafah* vol IV (Beyrūt: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1986), 158.

oleh sebagian besar orang, maka sayapun tertarik untuk menelitinya, kemudian menyingkap tabir kemushkilannya dengan menjelaskannya, dan mengeluarkan hukum yang terkandung di dalamnya.³⁶

2). Sejarah *Ikhtilāf al-Ḥadīth*

Telah muncul pertentangan antar hadis-hadis sejak zaman Rasūl, tetapi pertentangan hadis pada waktu itu tidaklah terlalu banyak, karena Rasul sebagai sumber pokok hadis masih ada, dan kaum muslimin pada waktu itu langsung menghadap kepadanya apabila ada masalah pertentangan hadis, Rasul pun menyelesaikan permasalahan itu dengan menjabarkan apa yang menjadi kendala dan menjelaskan hukum-hukumnya. Sebagai contoh adalah dua hadis berikut ini.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْزَابِ: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»³⁷

“Dari Ibn ‘Umar berkata, Nabi Saw bersabda kepada kami ketika Nabi kembali dari perang Ahzāb: “Jangan sekali-kali salah seorang dari kalian shalat ‘Ashar kecuali di perkampungan Banī Qurayzah.”

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ: «الصَّلَاةُ عَلَى وَفْتِهَا»³⁸

³⁶Abū Ja‘far Ahmad b. Muhammad b. Salāmah al-Ṭahawī, *Bayān Mushkil al-Āthār*, Vol I (Beyrūt: Muassasah al-Risālah, 1994), 3.

³⁷Muḥammad b. Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol V (t.t.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422), 112.

³⁸Muḥammad b. Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol I (t.t.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422), 112.

“Dari ‘Abd Allah, dia berkata, “Aku pernah bertanya kepada Nabi Saw, “Amal apakah yang paling dicintai oleh Allah?” Nabi menjawab: “Ṣalat pada waktunya.”

Letak pertentangan antara kedua hadis tersebut adalah ketika terbayangkan oleh para sahabat mengenai dua hadis yang saling bertentangan secara lahiriyah, yaitu ketika Rasulullah Saw melarang untuk melakukan ṣalat kecuali setelah sampai di perkampungan Qurayzah, meskipun sudah masuk waktu ṣalat (*‘aṣr*), seperti apa yang telah tertera dalam teks hadis tersebut. Dan pernyataan tersebut bertentangan dengan hadis yang menyatakan bahwa Rasul menyukai ṣalat pada waktunya.³⁹

Terdapat perbedaan di antara sahabat mengenai solusi pertentangan dua hadis tersebut. Pemecahan dari permasalahan yang pertama adalah sebagai berikut, apabila dikembalikan kepada pernyataan “*lā yuṣalliyanna aḥad al-‘aṣr illā fī banī Qurayzah*”, maka pernyataan tersebut adalah pengkhususan dari keumuman ṣalat wajib pada waktunya yang telah ditentukan. Sedangkan pernyataan lain adalah perintah untuk melaksanakan ṣalat pada waktunya. Sedangkan pendapat yang selanjutnya adalah *merājiḥkan* hadis yang memerintahkan ṣalat pada waktunya dan mengesampingkan makna perintah Rasul untuk melaksanakan ṣalat di Banī Qurayzah, dan bahwasannya maksud dari perintah Rasul untuk hadis yang pertama

³⁹‘Abd al-Majīd Muḥammad Ismā‘īl, *Manhaj al-Tawfīq wa al-Tarjīḥ Bayna Mukhtalaf al-Ḥadīth wa Atharuhu Fī al-Fiqh* (t.t.: Dār al-Nafāis, t.th.), 23.

adalah agar para sahabat mempercepat langkahnya dalam perjalanan dan melaksanakan shalat di Banī Qurayzah meskipun keluar dari waktu shalat.⁴⁰

Dan Rasulullah Saw tidak mencela pada masing masing kelompok atas ijtihadnya. Dan telah diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam hadis sebagai berikut:

عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ» فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرْزَ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ⁴¹

“Dari Nāfi‘, dari Ibn ‘Umar dia berkata: Nabi Saw bersabda kepada kami ketika kembali dari perang Ahzāb: “Jangan sekali-kali salah seorang dari kalian shalat ‘ashar kecuali di perkampungan Banī Qurayzah.” Lalu tibalah waktu shalat ketika mereka masih di jalan, sebagian dari mereka berkata, ‘Kami tidak akan shalat kecuali telah sampai tujuan’, dan sebagian lain berkata, ‘Bahkan kami akan melaksanakan shalat, sebab Rasul tidaklah bermaksud demikian’. Maka kejadian tersebut diceritakan kepada Nabi Saw, dan Nabi tidak mencela seorang pun dari mereka.”

Kedua, setelah Rasul wafat, maka tidak ada lagi sumber hadis atau tempat mengadukan permasalahan, maka pada saat itu dibukalah pintu ijtihad bagi para sahabat, mereka berijtihad berdasarkan keilmuan yang mereka miliki, dan hasil ijtihad pun bermacam-macam, karena keragaman pengetahuan dan akal mereka. Sebagai contoh adalah tentang dua hadis di bawah ini:

⁴⁰*Ibid.*, 23.

⁴¹Muḥammad b. Ismā‘il Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol II (t.t.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422), 15.

عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: اِخْتَلَفَ فِي ذَلِكَ رَهْطٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَالْأَنْصَارِ فَقَالَ
الْأَنْصَارِيُّونَ: لَا يَجِبُ الْغُسْلُ إِلَّا مِنَ الدَّفْقِ أَوْ مِنَ الْمَاءِ. وَقَالَ الْمُهَاجِرُونَ: بَلْ إِذَا
خَالَطَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ، قَالَ: قَالَ أَبُو مُوسَى: فَأَنَا أَشْفِيكُمْ مِنْ ذَلِكَ فَقُمْتُ
فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَى عَائِشَةَ فَأُذِنَ لِي، فَقُلْتُ لَهَا: يَا أُمُّاهُ - أَوْ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ - إِنِّي أُرِيدُ أَنْ
أَسْأَلَكَ عَنْ شَيْءٍ وَإِنِّي أَسْتَخِيلُكَ، فَقَالَتْ: لَا تَسْتَحْيِي أَنْ تَسْأَلَني عَمَّا كُنْتُ سَأَلًا
عَنْهُ أُمُّكَ الَّتِي وَلَدَتْكَ، فَإِنَّمَا أَنَا أُمُّكَ، قُلْتُ: فَمَا يُوجِبُ الْغُسْلُ؟ قَالَتْ عَلَى الْخَيْرِ
سَقَطْتُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهَا الْأَرْبَعِ وَمَسَّ
الْخِتَانِ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ»⁴²

“Dari Abū Mūsā dia berkata, “Sejumlah Muhājirīn dan Anṣār berselisih dalam hal tersebut. Kaum Anṣār berpendapat bahwa tidak wajib mandi kecuali disebabkan mengucurnya air mani atau keluarnya air mani. Sedangkan kaum Muhājirīn berpendapat, ‘Bahkan apabila seseorang telah mencampuri istrinya (sekalipun tidak keluar mani), maka dia telah wajib mandi.’ Perawi berkata, “Abū Mūsā berkata, ‘Aku adalah yang paling sehat dari pertikaian tersebut, lalu aku berdiri untuk meminta izin ‘Āishah, lalu dia memberikanku izin. Lalu aku berkata kepadanya, ‘Wahai ibu atau wahai Umm al-Mu’minīn, sesungguhnya aku berkeinginan untuk menanyakan kepadamu tentang sesuatu, dan sungguh aku malu kepadamu.’ Lalu dia (‘Āishah) berkata, ‘Janganlah kamu malu untuk bertanya kepadaku tentang sesuatu yang kamu dahulu pernah bertanya kepada ibumu yang melahirkanmu. Aku adalah ibumu.’ Aku bertanya, ‘Apa yang mewajibkan mandi?’ Dia menjawab, ‘Sungguh telah kamu temukan manusia ‘arif terhadap pertanyaan yang kau ajukan, Rasulullah Saw bersabda, ‘Apabila seorang laki-laki duduk di antara cabang empat wanita (maksudnya kedua paha dan kedua tangan) dan bertemulah kelamin laki-laki dengan kelamin wanita maka sungguh telah wajib mandi’.”

حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ
الْمَاءِ»⁴³

“Dari Abū Sa‘īd al-Khudrī dari Nabi Saw dia bersabda: Bahwa air
(mandi wajib) itu disebabkan karena (keluarnya) air mani.”

⁴²Muslim b. al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol I (Beyrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.) 271.

⁴³*Ibid.*, 269.

Hadis yang pertama menyatakan, apabila bertemu kelamin laki-laki dan kelamin perempuan maka diwajibkanlah mandi. Sedangkan hadis yang ke dua mempunyai arti bahwa tidak diwajibkan mandi kecuali keluar air maninya. Maka para sahabat mengatasi masalah ini dengan *merājihkan* hadis yang pertama, karena ‘Āishah yang lebih mengetahui dan lebih paham masalah tersebut.⁴⁴

Contoh lain adalah dua hadis di bawah ini:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: «أَشْهَدُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنْ كَانَ لَيُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ جَمَاعٍ غَيْرِ احْتِلَامٍ، ثُمَّ يَصُومُهُ»⁴⁵

“Dari ‘Āishah r.a. dia berkata: “Aku bersaksi tentang Rasulullah Saw, apabila Rasul pada pagi hari masih dalam keadaan junub setelah berhubungan bukan karena mimpi, maka Rasul meneruskan puasanya”.

عَنْ أَبِي بَكْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُصُّ، يَقُولُ فِي قَصَصِهِ: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلَا يَصُومُ»⁴⁶

“Dari Abū Bakr ia berkata, saya mendengar Abū Hurayrah r.a. mengkisahkan. Di dalam kisahnya ia berkata, “Siapa yang junub di waktu fajar, maka janganlah ia berpuasa.”

Dua hadis di atas dianggap bertentangan, karena hadis yang diriwayatkan oleh ‘Āishah dapat disimpulkan bahwa orang yang sedang junub dan telah masuk waktu fajar maka dia masih boleh berpuasa.

⁴⁴Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā b. ‘Uthmān al-Ḥāzimī al-Hamdānī, *Al-I’tibār fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Āthār*, Vol I (Ḥaydar Ābād: Dā’irah al-Ma‘arif al-‘Uthmāniyyah), 11.

⁴⁵Muḥammad b. Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol III (t.t.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422), 31.

⁴⁶Muslim b. al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol II (Beyrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.) 779.

Sedangkan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah dapat disimpulkan bahwa orang yang sedang dalam keadaan junub di waktu fajar maka dilarang berpuasa. Dalam penyelesaian perbedaan hadis tersebut, maka para sahabat menempuh metode *tarjīh* yaitu dengan *merājīhkan* hadis yang diriwayatkan oleh ‘Aishah dari pada hadis yang telah diriwayatkan oleh Abū Hurayrah.⁴⁷

Kemudian pada masa tabi'in, Imām al-Awzā'ī telah menceritakan bahwa dia bertemu dengan Imam Abū Ḥanīfah, al-Awzā'ī berkata: mengapa kamu tidak mengangkat tangan ketika *rukū'* maupun *i'tidāl*? Abū Ḥanīfah menjawab: tidak benar hadis yang menjelaskan bahwa Rasul melakukan itu. Al-Awzā'ī bertanya: bagaimana tidak benar? Padahal telah berkata kepadaku al-Zuhrī dari Sālim dari ayahnya dari Rasulullah Saw:

عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ: " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ، وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ، رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ أَيْضًا⁴⁸

“Dari Sālim b. ‘Abd Allah dari Bapaknya, bahwa Rasulullah Saw mengangkat tangannya sejajar dengan pundaknya ketika memulai salat, ketika takbir untuk rukuk dan ketika bangkit dari rukuk.”

Sedangkan imam Abū Ḥanīfah dengan riwayatnya sebagai berikut:

⁴⁷Ismā'īl, *Manhaj al-Tawfiq*...25.

⁴⁸Muḥammad b. Ismā'īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol I (t.t.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422), 148.

أَخْبَرَنَا سُؤَيْدُ بْنُ نَصْرٍ، قَالَ: أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ كَلَيْبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِصَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «فَقَامَ فَرَفَعَ يَدَيْهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ثُمَّ لَمْ يُعِدْ»⁴⁹

“Telah mengabarkan kepada kami Suwayd b Naṣr dia berkata: telah memberitakan kepada kami ‘Abd Allah b. al-Mubārak dari Sufyān dari ‘Aṣim bin Kulayb dari ‘Abd al-Raḥmān b. al-Aswad dari ‘Alqamah dari ‘Abd Allah dia berkata: “Maukah kalian aku beritahu tentang cara ṣalat Rasulullah Saw? Nabi Saw mengangkat kedua tangan pertama kali kemudian tidak mengulanginya.”

Melihat permasalahan di atas dapat disimpulkan bahwa permasalahan *ikhtilāf* al-hadis sudah ada sejak zaman Rasul, sahabat dan tabiin, oleh karena itu mereka berijtihad mengemukakan solusi dari berbagai permasalahan yang muncul di zaman mereka yang berkaitan tentang hadis-hadis Rasulullah Saw. Salah satu permasalahannya adalah terdapat hadis-hadis *mukhtalif* yang membutuhkan perhatian khusus dengan tujuan menyelesaikan pertentangan yang tampak, dan maksud dari hadis tersebut dapat dipahami secara hukum yang dikandungnya.⁵⁰

Akan tetapi, ilmu tentang *ikhtilāf al-ḥadīth* belum tertulis secara rapi dan sistematis, sampai akhirnya muncullah Imam al-Shāfi‘ī sebagai penulis tentang ilmu *ikhtilāf al-ḥadīth*. Pada awal sistematisasi, perumusan dan penulisannya, ilmu yang berhubungan dengan hadis-hadis *mukhtalif* merupakan bagian pembahasan ilmu *uṣūl al-fiqh*. Karena ini terlihat jelas dalam kitab *Al-Umm* karya Imām al-Shāfi‘ī dalam kitabnya *al-Risālah, al-Umm, Ikhtilāf al-Ḥadīth*.

⁴⁹Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad b. Shu‘ayb b ‘Ali al-Khurāsānī al-Nasā’ī, *al-Sunan al-Ṣuḡhrā li al-Nasā’ī*, Vol II (Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū‘ah al-Islāmiyyah, 1986), 182

⁵⁰‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*...183.

Latar belakang penulisan ilmu *ikhtilāf al-ḥadīth* oleh Imām al-Shāfi‘ī adalah kekacauan dan penyalahan terhadap hadis Rasul yang nampak saling bertentangan, dan pada saat itu apabila ada hadis yang tampak saling bertentangan maka secara singkat dihukumi sebagai *nasakh*. Maka Imam al-Shāfi‘ī bergegas untuk menjelaskan kesalahan dan membetulkan kerancuan terhadap pemaknaan hadis mukhtalif.⁵¹

Selain Imam al-Shāfi‘ī, pembahasan *ikhtilāf al-ḥadīth* ini juga ditulis dalam kitab secara khusus oleh beberapa ulama, antara lain adalah Ibn Qutaybah dalam karyanya *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, dan ada pula karya dari al-Ṭahawī yaitu kitab *Mushkil al-Ḥadīth*.

Di sisi lain, ilmu yang berhubungan dengan ilmu hadis dalam makna ilmu riwayat, lebih bersifat ilmu *muṣṭalah al-ḥadīth*, seperti kitab *al-Muḥaddith al-Fāṣil* karya Ramahurmuzī. Kemudian bahasan yang lain yang berhubungan *fiqh al-ḥadīth* untuk masa sesudahnya juga terlihat dalam kitab-kitab hadis yang disusun oleh para ahli hadis yang juga ahli fiqh, seperti karya Ibn Khuzaymah, Ibn Ḥibbān, dan al-Bayhaqi. Kemudian, kaidah-kaidah ini juga menjadi bagian dari kitab-kitab ‘ulūm *al-ḥadīth* seperti terlihat dalam kitab *Ma’rifah ‘Ulūm al-Ḥadīth* karya al-Ḥākim, *al-Kifāyah fī ‘Ilm al-Riwāyah* dan *al-Jāmi‘ li Akhlāq al-Rāwī wa Adab al-Sāmi‘*, keduanya adalah karya Khātib al-Baghdādī. Dan seterusnya sampai pada masa Ibn al-Ṣalāḥ yang dipandang sebagai masa puncak penulisan *ulūm al-ḥadīth*.

⁵¹Muḥammad Ismā‘īl, *Manhaj al-Tawfiq*...27-28.

Dalam perkembangan lebih lanjut, ilmu *ikhtilāf al-ḥadīth* tidak saja dibahas dalam kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* saja melainkan juga dalam kitab *ulūm al-ḥadīth* pada umumnya. Sementara terapannya bertebaran di salam kitab-kitab fiqh maupun *sharḥ al-ḥadīth*, seperti *Fath al-Bārī*, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *‘Awn al-Ma‘būd*, dan lain sebagainya.⁵²

3) Macam-macam *Ikhtilāf al-Ḥadīth*

Mengenai pembagian macam-macam *ikhtilāf al-ḥadīth*, Ibn al-Ṣalāh berpendapat sebagai berikut:

1. Memungkinkan adanya metode *al-jam ‘u* di antara dua hadis yang saling bertentangan.⁵³

Dalam menjamak hadis yang bertentangan, ada beberapa syarat yang dikemukakan, antara lain adalah:

- a. Kedua dalil yang bertentangan dapat dijadikan ḥujjah.
- b. Dengan menjama tidak mebatalkan naṣ-naṣ shara‘ dan sebagainya.
- c. Kedua dalil mempunyai kualitas yang sama sama kuatnya.
- d. Tidak menjamak dengan takwil/pemaknaan yang jauh.
- e. Tidak menjam‘ naṣ ṣaḥīḥ yang bertentangan, namu kemudian menyelisihkannya.⁵⁴

Contohnya adalah sebagai berikut:

عَنْ سَالِمٍ، عَنْ ابْنِ عُمرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ، وَالشُّؤْمُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَرْأَةِ، وَالْدارِ، وَالْذَّائِبَةِ ⁵⁵"

⁵²Daniel Juned, *Ilmu Hadis*...111.

⁵³‘Uthmān b. ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ṣalāh, *‘Ulūm al-Ḥadīth Li Ibn al-Ṣalāh*, vol IV (Riyāḍ: Dār Ibn al-Qayyim, 2008), 440.

⁵⁴Ḥāfiẓ Thanā’ Allah al-Zāhidī, *Taysīr al-Uṣūl* (TK: Dār Ib Ḥazm, 1993), 314.

“Dari Sālim dari Ibn ‘Umar r.a. bahwa Rasulullah bersabda: “Tidak ada ‘*adwā* (keyakinan adanya penularan penyakit) tidak ada *ṭiyarah* (menganggap sial sesuatu hingga tidak jadi beramal), dan adakalanya kesialan itu terdapat pada tiga hal, yaitu: isteri, tempat tinggal dan kendaraan.”

Hadis di atas dianggap bertentangan dengan hadis lain, yaitu:

وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ: سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، بَعْدُ يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يُورَدَنَّ مُرْضٌ عَلَى مُصِحٍّ»⁵⁶

“Dari Abu Salamah mendengar Abū Hurayrah mengatakan:

Nabi Saw bersabda: “Janganlah yang sakit dicampurbaurkan dengan yang sehat.”

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مِينَاءَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ، وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ، وَفَرَّ مِنَ الْمَجْدُومِ كَمَا تَفَرُّ مِنَ الْأَسَدِ»⁵⁷

“Dari Sa‘id b. Minā’, aku mendengar Abū Hurayrah berkata, Nabi Saw bersabda: Tidak ada penyakit yang menular secara sendirian, tidak ada *ṭiyarah* (menganggap sial sesuatu hingga tidak jadi beramal), tidak ada hantu yang gentayangan, dan tidak ada *ṣafar* (kematian dikarenakan penyakit cacing perut) yang terjadi secara sendirian, dan larilah dari orang yang sakit lepra seperti kamu lari dari singa.”

Ketiga hadis di atas bukanlah saling bertentangan, melainkan memberi pemahaman bahwa suatu penyakit akan mudah sekali menular pada orang lain jika terjadi kontak langsung maupun secara tidak langsung.

Dalam hal ini, Ibn Qutaybah berpendapat bahwa dalam hadis-hadis di atas tidak ada pertentangan apabila telah telah diketahui makna

⁵⁵Muḥammad b. Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol VII (t.t.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422), 135.

⁵⁶*Ibid.*, 138.

⁵⁷*Ibid.*, 126.

konteksnya masing-masing. Dalam mengkompromikannya, Ibn Qutaybah terlebih dahulu menjelaskan arti perkata dari redaksi hadis yang dipetentangkan tersebut, lalu dijelaskan kaitannya dengan hadis-hadis yang lain.

Pada dasarnya penyakit menular hanya tertentu pada penyakit lepra, *tā'ūn*, dan sejenisnya, yaitu segala macam penyakit yang menular melalui sebab-sebab tertentu. Penyakit lepra menimbulkan bau tidak sedap sehingga menyakiti orang lain yang berada di sekitarnya dan terkadang ia juga tertular. Maka dari itu disarankan agar jangan sampai mendekati orang yang terkena penyakit lepra, dan sejenisnya. Mereka tidak dengan tegas bermaksud khawatir tertular, tetapi khawatir apabila penyakit tersebut menimbulkan bau tidak sedap sehingga mengganggu orang lain, yang berakibat orang tersebut merasa sakit. Karenanya Nabi mengingatkan agar tidak berbaur dengan orang yang menderita penyakit menular. Begitulah maksud dari *matn* hadis لَا يُورَدُ مُمْرَضٌ عَلَى مُصِحِّ (Janganlah (unta) yang sakit dicampurbaurkan dengan yang sehat).

Dan hadis-hadis yang bersangkutan dengan permasalahan di atas yang memberi pengertian adanya kekhawatiran menularnya suatu penyakit kepada orang yang sehat melalui kontak langsung dengan penderita. Dan di bawah ini ada sebuah riwayat yang menerangkan tentang penyakit *tā'ūn* yang banyak ditakuti oleh orang-orang, adalah sebagai berikut:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الطَّاعُونَ آيَةُ الرَّجْزِ، ابْتَلَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ نَاسًا مِنْ عِبَادِهِ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ، فَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَفِرُّوا مِنْهُ»⁵⁸

“Dari Usamah b. Zayd berkata bahwa Rasulullah Saw bersabda: *Ṭa‘ūn* (penyakit menular/wabah kolera) adalah suatu peringatan dari Allah SWT untuk menguji hamba-hambanya dari kalangan manusia. Maka apabila kamu mendengar penyakit itu berjangkit di suatu negeri, janganlah kamu masuk ke negeri itu. Dan apabila wabah itu berjangkit di negeri tempat kamu berada, jangan pula kamu lari daripadanya.”

Maksud Nabi dalam sabdanya tersebut adalah jangan sampai seseorang yang keluar dari wilayah yang terkena penyakit *ṭa‘ūn* tersebut merasa telah lari dari takdir Allah, dan janganlah mendatangi wilayah tersebut sebab tempat dia berada sekarang lebih aman dan lebih baik.

Dalam uraian tersebut dinyatakan bahwa Ibn Qutaybah tetap mengakui adanya hukum alam yang berlaku bagi penyakit menular. Menurutnya penyakit menular merupakan sesuatu yang tidak menular dengan sendirinya, namun dengan takdir Allah dan sesuai dengan hukum alam. Peristiwa *ṭa‘ūn* dalam hadis tersebut dijadikan Ibn Qutaybah sebagai latar belakang munculnya hadis tentang bencana (sial) sebab kedua hadis ini dinilai mempunyai hubungan yang erat. Sehingga akan didapatkan titik temu dari beberapa hadis yang dianggap saling berlawanan.

2. Kedua hadis *muhktalif* tidak dimungkinkan adanya metode *al-jam‘u*.

Dan itu terbagi menjadi dua macam, yang pertama, antara dua hadis

⁵⁸Muslim b. al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol IV (Beyrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 1737.

tersebut ada yang *dimansūkh*. Hadis yang menjadi *nāsikh* adalah hadis yang diamalkan. Yang kedua, tidak terjadi nasikh *mansūkh* antara keduanya, tetapi salah satu hadis diambil yang paling rajih.⁵⁹

4) Pendapat Ulama Tentang *Ikhtilāf al-Ḥadīth*

Ulama telah memberikan perhatian serius terhadap *mukhtalif al-ḥadīth* sejak masa sahabat, yang menjadi rujukan utama segala persoalan setelah Nabi wafat mereka melakukan ijtihad mengenai berbagai hukum, memadukan antar berbagai hadis, menjelaskan dan menerangkan maksudnya. Kemudian generasi demi generasi mengikuti jejak mereka, mengkompromikan antar hadis yang tampaknya saling bertentangan dan menghilangkan kesulitan dalam memahaminya, sebagaimana yang dilakukan para ulama *fiqh*, ulama *uṣūl* dan ulama hadis. Mereka sepakat bahwasannya tidak ada pertentangan atau perbedaan antara dalil dalil *syar'*. Tetapi, apabila ada hadis yang berbeda itu adalah ijtihad atau pendapat dari masing-masing atau perorangan.

Menurut al-Shāfi'ī, sebenarnya tidak ada pertentangan yang sesungguhnya (kontradiksi) di antara hadis-hadis tersebut. Dengan tegas dikatakannya: “Kami tidak menemukan ada dua hadis yang bertentangan (*mukhtalif*), melainkan ada jalan keluar penyelesaiannya. Hadis-hadis yang oleh sementara orang dinilai *mukhtalif* yang mengandung makna bertentangan, menurut al-Shāfi'ī, sebenarnya bukanlah bertentangan. Pertentangan-pertentangan yang tampak tersebut hanyalah pada lahirnya

⁵⁹Uthmān b. 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Ṣalāh, *‘Ulūm al-Ḥadīth Li Ibn al-Ṣalāh*, vol IV (Riyāḍ: Dār Ibn al-Qayyim, 2008), 440.

saja bukan dalam arti yang sebenarnya. Bisa dikatakan bahwa dalam pandangan al-Shāfi'ī, timbulnya penilaian suatu hadis yang bertentangan dengan hadis lainnya sebenarnya disebabkan oleh kekeliruan memahaminya.⁶⁰

Dalam pandangan Yūsuf al-Qarḍāwī, apabila ada hadis Nabi yang bertentangan dengan hadis Nabi yang lain, maka perlu dicari solusinya, sehingga hilanglah pertentangan tersebut. Secara singkat menurutnya ada beberapa cara untuk mengatasinya, yakni: *al-jam'u, nāsikh wa al-mansūkh* dan *tarjīh*.⁶¹

Dalam pandangan Ibn Taymiyyah, ummat islam seharusnya memahami dan mengamalkan hadis Nabi secara totalitas, luas dan luwes, tidak terikat pada satu *madhhab* saja, akan tetapi mengamalkan semua *sunnah* yang telah diajarkan nabi dan diamalkan secara harmonis oleh kaum Salaf. Umat islam juga tidak boleh menolak hadis-hadis yang dinyatakan *ṣaḥīḥ* oleh para ulama hadis yang terdapat di dalam kitab-kitab hadis, terutama dalam kitab *Ṣaḥīḥayn*. Dengan cara pandang yang sedemikian itu dapat mengamalkan hadis Nabi secara optimal dan dapat memelihara *ukhuwwah islāmiyyah*. Karena salah satu penyebab terpecah dan lemahnya umat Islam adalah karena ketidaksungguhannya dalam memahami, memelihara, dan mengamalkan *sunnah* Nabi yang dipandang *maqbul*, yaitu

⁶⁰Edi Safri, *Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif*, (Padang: IAIN Imam Bonjol, 1999), 6.

⁶¹Yusuf al-Qardawi, *Kayfa Nata'āmal.....*, 113

mengamalkan sebagian hadis dan meninggalkan sebagian hadis yang tidak disukai.⁶²

5) Cara Mengatasi Permasalahan *Ikhtilāf al-Ḥadīth*

Dalam mengatasi hadis-hadis yang bertentangan, kebanyakan para ualama menentukan cara yang berurutan, antara lain dengan menggunakan cara *al-jam‘u*, *nasakh*, *tarjīh*.

1. Pendekatan *al-Jam‘u* atau *al-Tawfīq*

Berangkat dari landasan teori bahwa pada hakikatnya tidak ada *ikhtilāf al-ḥadīth*, Ibn Khuzaymah menyatakan “Aku tidak tahu kalau ada dua hadis yang sanadnya sama-sama *ṣaḥīḥ* namun isinya bertentangan, jika ada yang mendapatkan hadis-hadis seperti itu, bawalah kepadaku untuk dikompromikan antara keduanya”

Kemudian, Abu Bakar Muhammad al-Ṭayyib dalam rumusan teorinya mengatakan bahwa hadis itu ada dua macam, yakni hadis yang diketahui pernah diucapkan oleh Rasulullah Saw, dan hadis yang diketahui tidak pernah diucapkannya. Semua hadis yang dipastikan bersumber dari Rasul tidak mungkin terjadi pertentangan dalam bentuk apapun, meski pada lahirnya tampak bertentangan. Karena *ta‘āruḍ* pada dua hadis atau pun dengan ayat-ayat al-Qur’an yang berisikan larangan dan perintah, maka akan berakibat makna satu hadis menggugurkan makna yang lainnya. Karena itu, apabila ada dua hadis yang saling bertentangan maka kedua

⁶²Ibn Taymiyyah, *Qā‘idah al-Jalīlah fī al-Tawassul wa al-Wasīlah* (Beyrūt: al-Maktab al-Islāmī: t. th.), 71

hadis tersebut harus dikaitkan dengan dua waktu, dua kelompok, dua orang, atau dua sifat yang berbeda.⁶³

Selanjutnya, Imām al-Shafi‘ī dengan logika yang sama mengatakan bahwa pada prinsipnya karena berasal dari sumber yang sama, semua hadis itu adalah *muttafiq* dan tidak ada yang bertentangan. Pertentangan yang terkadang tampak pada hadis, menurutnya disebabkan oleh beberapa faktor, diantaranya ada faktor umum maupun faktor khusus dalam hadis. Ada hadis yang memang bersifat umum dan yang dimaksudkan keumumannya. Tetapi ada pula hadis yang bersifat umum namun yang dimaksudkan adalah maknanya yang khusus. Faktor lain yang menyebabkan adanya *iktilaf al-hadīth* adalah pengamalan hadis yang sepotong-potong sehingga makna yang esensial dari hadis tersebut menjadi berkurang atau bahkan hilang.

Bagian akhir komentar al-Shafi‘ī mengandung isyarat bahwa riwayat dengan makna dan faktor ketelitian para perawi hadis sering menjadi iktilaf. Namun pada kesempatan lain, al-Shāfi‘ī mengatakan, “ Kami sama sekali tidak mempertentangkan dua hadis Rasulullah Saw selama ada jalan untuk mengamalkan keduanya. Dan kami tidak memandang *mukhtalif* kecuali pada keadaan yang sama sekali tidak dapat mengamalkan yang satu tanpa meninggalkan yang lain”.⁶⁴

Contoh pendekatan permasalahan dengan cara *al-jam‘u* atau *al-tawfiq*.

⁶³Daniel Juned, *Ilmu Hadis*... 114.

⁶⁴*Ibid.*, 115.

عن أبي هريرة، أن رسول الله -صَلَّى الله عليه وسلم-، قال: "مَنْ غَسَلَ الْمَيِّتَ فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ"⁶⁵

“Dari Abū Hurayrah bahwa Rasulullah Saw bersabda: “Barangsiapa yang memandikan mayit, maka hendaknya ia mandi, dan barangsiapa yang membawanya maka hendaknya ia berwudhu.”

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ فِي غُسْلِ مَيِّتِكُمْ غُسْلٌ إِذَا غَسَلْتُمُوهُ إِنَّ مَيِّتَكُمْ لَمُؤْمِنٌ طَاهِرٌ وَلَيْسَ بِنَجَسٍ فَحَسْبُكُمْ أَنْ تَغْسِلُوا أَيْدِيَكُمْ"⁶⁶

“Dari Ibn ‘Abbās r.a. Rasulullah Saw bersabda: Tidak diwajibkan kepadamu untuk mandi besar seteha memandikan jenazah, karena sesungguhnya mayit yang engkau madikan adalah orang mukmin yang suci dan tidak najis, maka cukuplah bagimu untuk mencuci tangan.”

Letak permasalahannya antara dua hadis di atas adalah, hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah menyeru wajibnya mandi bagi siapa saja yang memandikan jenazah, sedangkan hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās tidak ada seruan wajibnya mandi bagi yang memandikan jenazah.

Dalam menjam ‘ dua hadis di atas ada tiga kelompok, yaitu:

- a. Hanafiyah, Mālikiyyah, dan sebagian dari *aṣḥāb al-Shāfi‘ī* mengkompromikan dua hadis di atas dengan menarik hukum kepada sunnah. Yaitu hadis yang pertama dalam riwayat Abū hurayrah, kaitannya adalah pada hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās tidaklah mewajibkan mandi. Dan dasar dari perintah mandi tersebut menjadi sunnah adalah dengan melihat hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar,

⁶⁵Abu Dāwud Sulaymān b. al-Ash‘ab, *Sunan Abū Dāwud* Vol V, (Beyrut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th.), 73.

⁶⁶Aḥmad b. al-Ḥusayn b. ‘Alī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol I (Beyrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 456.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ , قَالَ : « كُنَّا نُغَسِّلُ الْمَيِّتَ فَمِنَّا مَنْ يَغْتَسِلُ وَمِنَّا مَنْ لَا يَغْتَسِلُ »⁶⁷

“Dari Ibn ‘Umar ra. “Kami telah selesai memandikan mayit, sebagian dari kami ada yang mandi besar, dan sebagian pula tidak melakukannya.”

- b. Sebagian berpendapat bahwa hukumnya adalah ditarik kepada wajibnya mandi.
- c. Imām Aḥmad b. Hanbal berpendapat bahwa tidak diwajibkan mandi bagi orang-orang yang telah memandikan jenazah, karena lemahnya kualitas hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah, menurut Imām Aḥmad bahwa hadis dari jalur Abu Hurayrah tersebut mawqūf.⁶⁸

2. Pendekatan *Nasakh*

Nasakh merupakan salah satu metode dalam mengatasi hadis mukhtalif, yang diterapkan jika pendekatan tawfiq tidak memungkinkan dan urutan kronologis hadis diketahui secara jelas. Tanpa data historis yang akurat, penerapan nasakh tidak sah. Para ulama berbeda pandangan dalam menyikapi nasakh; sebagian bersikap hati-hati, sementara yang lain menyatakan adanya hadis yang mansukh secara tegas. Perbedaan ini umumnya dipengaruhi oleh kedalaman ilmu dan akses terhadap data. Secara teoretis, nasakh hanya berlaku pada hadis-hadis bertema hukum taklifi yang tidak dapat dikompromikan, serta memiliki urutan waktu yang

⁶⁷Abū al-Ḥasan ‘alī b. ‘umar Alamad b. Mahdib. Mas‘ūd b. Nu‘mān b. Dīnār al-Baghdādī al-Dāruqūṭnī, *Sunan al-Dāruqūṭnī*, Vol II (Beyrūt: Muassasah al-Risālah, 2004), 434.

⁶⁸Muḥammad Ismā‘īl, *Manhaj al-Tawfiq*...216.

pasti. Karena itu, pemahaman yang tepat tentang nasakh menjadi sangat penting agar tidak terjadi penghapusan hukum syariat secara keliru.

Contoh: hadis tentang ziyarah kubur

عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَيْثُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا»⁶⁹

“Dari Ibn Buraydah, dari ayahnya berkata, Rasulullah Saw bersabda: Ku telah melarang kalian untuk ziyarah kubur, maka sekarang berziarahlah.”

Larangan untuk ziarah kubur telah *dinaskh* dengan teks yang ada di dalam matn hadis tersebut, yaitu kalimat “*fazūrūhā*”.

Adapun pada kasus larangan untuk ziyarah kubur mengandung nilai filosofis yang tinggi. Dalam hal ini Rasul menanggapi terhadap kondisi dan bijak dalam mencari solusi. Solusi yang diberikan Rasul kepada para sahabat mengenai berbagai kasus yang terjadi tidak pernah menuai protes oleh para sahabat. Apabila diperhatikan pada masa awal-awal masuknya islam, kondisi keimanan orang Arab masih lemah dan masih dalam masa pemantapan, sehingga mereka yang imannya masih belum kuat, maka kecintaan terhadap dunia dan isinya masih dalam tingkatan yang tinggi. Pada masa tersebut masih banyak sekali siksaan, penganiayaan dan pembunuhan. Keadaan seperti itu dapat melemahkan iman seseorang. Namun di sisi lain, urusan akhirat masih dalam proses.

Karena itu ratapan tangis terhadap orang yang dibunuh tak dapat

⁶⁹Muslim b. al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol II (Beyrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 672.

dibendung, bahkan mereka meronta-ronta sampai ke kuburan. Atas dasar inilah Rasul melarang menziarahi kubur.⁷⁰

3. Pendekatan *tarjih*

Dalam pengertian yang sederhana, *tarjih* adalah suatu upaya komparatif untuk menentukan sanad yang lebih kuat pada hadis-hadis yang tampak ikhtilāf.⁷¹ *Tarjih* merupakan upaya terakhir yang mungkin dilakukan untuk menyelesaikan hadis-hadis *mukhtalif* ketika jalan *tawfiq* dan *nasakh* mengalami kebuntuan.

Tarjih sebagai salah satu langkah penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* tidak bersifat opsional, yakni dapat dilakukan kapan saja apabila terdapat hadis-hadis yang *mukhtalif*. Penerapan *tarjih* tanpa didahului dengan pendekatan *tawfiq* mengundang konsekuensi yang besar. Karena dengan memilih dan menguatkan salah satu hadis maka berakibat banyaknya hadis-hadis yang akhirnya terabaikan. Atas dasar inilah, dikatakan bahwa tidak diperkenankan melakukan *tarjih* pada hadis-hadis *mukhtalif* sebelum terlebih dahulu melakukan pendekatan *al-jam'u* atau *al-tawfiq*.

Contoh:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: «أَشْهَدُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنْ كَانَ لِيُصْبِحَ جُنُبًا مِنْ جَمَاعٍ غَيْرِ احْتِلَامٍ، ثُمَّ يَصُومُهُ»⁷²

⁷⁰Daniel Juned, *Ilmu Hadis*... 138.

⁷¹Ibn Ṣalāh, *‘Ulūm al-Hadīth* (Madinah: Maktabah al-Islāmiyyah, 1971), 257.

⁷²Muḥammad b. Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol III (t.t.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422), 31.

“Dari ‘Aishah yang dia berkata: “Aku bersaksi tentang Rasulullah Saw bahwa apabila Rasul pada pagi hari masih dalam keadaan junub setelah berhubungan bukan karena mimpi, maka Rasul meneruskan puasanya”.

عَنْ أَبِي بَكْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُصُّ، يَقُولُ فِي قَصَصِهِ: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلَا يَصُومُ»⁷³

“Dari Abū Bakr ia berkata, saya mendengar Abū Hurayrah r.a. mengkisahkan. Di dalam kisahnya ia berkata, “Siapa yang junub di waktu fajar, maka janganlah ia berpuasa.”

Mengenai contoh di atas, yang dirajihkan adalah hadis yang pertama yang diriwayatkan oleh ‘Aishah, dengan alasan karna dialah yang setiap harinya menemani Rasul dan dia pula orang yang paling dekat dengan Rasul setiap harinya.

Dari penjelasan-penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwasannya dalam menyelesaikan permasalahan hadis *mukhtalif* ada beberapa cara, antara lain adalah menggunakan metode *al-jam‘u*, apabila metode pertama belum membuahkan hasil, maka para ulama menyelesaikan hadis *mukhtalif* dengan menggunakan metode *al-nāsikh wa al-mansūkh*, apabila kedua metode tersebut masih belum dapat mengatasi *ikhtilāf al-ḥadīth* maka *tarjīh*-kan salah satu hadis adalah cara ketiga dalam menyelesaikannya.

6) Pemaknaan Kontekstual Berdasarkan Hermeneutika Wilhelm Dilthey

Pemaknaan kontekstual adalah proses memahami makna suatu teks, tindakan, atau fenomena manusia dengan menempatkannya secara integral

⁷³Muslim b. al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol II (Beyrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.) 779.

dalam kerangka historis, budaya, sosial, dan subjektif yang melatarbelakangi kemunculannya. Pendekatan ini menegaskan bahwa makna tidak bersifat tetap atau terisolasi, melainkan terbentuk melalui interaksi dinamis antara teks dan konteksnya yang selalu berubah sesuai dengan waktu dan situasi. Wilhelm Dilthey, filsuf Jerman abad ke-19, merupakan pelopor penting dalam pengembangan hermeneutika sebagai fondasi teori dalam ilmu humaniora (Geisteswissenschaften). Dalam karyanya yang seminal, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), Dilthey mengemukakan bahwa pengalaman hidup nyata (Erlebnis) yang dialami manusia secara langsung dan penuh makna adalah pusat dari pemahaman terhadap teks dan fenomena social.⁷⁴

Menurutnya, setiap teks adalah ekspresi subjektif dari pengalaman historis yang bergantung pada konteks kehidupan pembuatnya, sehingga memahami teks berarti merekonstruksi konteks kehidupan dan pengalaman pembuat teks tersebut. Konsep *verstehen* atau pemahaman empatik menuntut penafsir untuk secara reflektif dan intensif masuk ke dalam dunia batin subjek yang menghasilkan teks, menempatkan dirinya dalam posisi pembuat teks agar dapat menggali makna yang tersembunyi di balik ungkapan formal.⁷⁵

Di samping itu, *Lebenszusammenhang* atau konteks kehidupan menyiratkan bahwa makna suatu karya tidak dapat dipisahkan dari jaringan

⁷⁴Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*), *Selected Works*, Volume I, Princeton University Press, 1989, . 40-55.

⁷⁵Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*), *Selected Works*, Volume III, Princeton University Press, 1991, . 210-230.

totalitas kehidupan sosial, budaya, dan nilai-nilai yang menyelimutinya. Maka pemahaman yang sejati harus selalu melibatkan rekonstruksi keseluruhan jaringan kontekstual ini. Dalam fondasi ini, Dilthey juga menjelaskan gagasan lingkaran hermeneutik yang merupakan proses iteratif antara bagian dan keseluruhan teks dan konteks; pemahaman atas bagian teks mengubah keseluruhan, dan pemahaman atas keseluruhan memperdalam makna bagian teks itu. Pendekatan ini menunjukkan bahwa interpretasi tidak pernah final atau absolut, melainkan selalu bersifat historis dan terbuka untuk revisi sesuai perkembangan konstelasi konteks kehidupan manusia.⁷⁶

Dilthey dengan tegas menolak pandangan reduksionis yang memisahkan teks dari konteks atau menafsirkan teks secara terputus dari pengalaman hidup dan latar belakang historisnya. Sebaliknya, ia menekankan pendekatan holistik yang mengintegrasikan pengalaman hidup dan konteks historis sebagai kunci utama dalam proses pemaknaan. Dengan demikian, hermeneutika Dilthey bukan sekadar metode penafsiran, tetapi juga landasan epistemologis ilmu humaniora dalam memahami kehidupan manusia secara menyeluruh, yang memungkinkan dialog antara makna teks di masa lalu dengan relevansinya di masa kini secara dinamis dan kritis. Pendekatan ini memungkinkan penelitian yang tidak hanya menafsirkan teks secara tekstual, tetapi juga menempatkannya secara benar dalam konteks kehidupan sosial budaya yang selalu bergerak dan berubah, sehingga membuka ruang bagi

⁷⁶Ibid., . 230-250.

tafsir yang lebih responsif dan bermakna dalam menghadapi permasalahan kontemporer.⁷⁷

Wilhelm Dilthey mengembangkan pendekatan hermeneutika sebagai respon kritis terhadap positivisme abad ke-19, yang berusaha menerapkan metode ilmu alam (Naturwissenschaften) secara seragam pada studi tentang manusia. Dalam karya utamanya, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), Dilthey membedakan dengan tegas antara ilmu-ilmu humaniora (Geisteswissenschaften) dan ilmu alam. Ilmu alam berfokus pada *erklären*, yaitu penjelasan dan pemaparan hubungan sebab akibat secara objektif yang dapat diuji secara empiris. Sebaliknya, Geisteswissenschaften memberi perhatian pada *verstehen*, yakni upaya untuk menangkap makna subjektif, historis, dan kontekstual dari ekspresi manusia, baik itu berupa teks, karya seni, tindakan sosial, atau fenomena budaya lainnya. Pemahaman ini menuntut keterlibatan reflektif dan empati, di mana penafsir harus merekonstruksi pengalaman hidup individu dan masyarakat sebagai latar belakang munculnya ekspresi tersebut. Pendekatan *verstehen* ini menyoroti pentingnya konteks historis dan budaya dalam memberikan makna yang utuh dan tidak terlepas dari pengalaman manusia yang nyata.⁷⁸

Dilthey menegaskan, Geisteswissenschaften memiliki objek studi berupa *objektifikasi kehidupan* yang tercermin dalam berbagai ekspresi budaya dan sejarah yang telah dimanifestasikan secara konkret melalui

⁷⁷Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, . 60-75.

⁷⁸Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences (Einleitung in die Geisteswissenschaften)*, *Selected Works*, Volume I, Princeton University Press, 1989, . 56-58.

bahasa, seni, dan praktik sosial. Oleh karena itu, memahami fenomena manusia tidak mungkin dilakukan dengan hanya menafsirkan fakta sebagai data kering, melainkan harus melalui proses *nacherleben* atau penghayatan kembali pengalaman kehidupan yang terlibat, sebuah proses hermeneutik yang aktif dan dinamis. Dengan konsep ini, pemahaman bukanlah sekadar pengumpulan data, melainkan sebuah kerja aktif untuk menghidupkan kembali pengalaman masa lalu guna menangkap makna tertentu yang berakar pada sejarah dan budaya pembuat ekspresi tersebut.⁷⁹

Dalam hal ini, pendekatan Dilthey menuntut metodologi khusus dalam ilmu humaniora yang berbeda secara filosofis dan metodologis dari ilmu alam. Pemisahan ini menandai kebebasan dan otonomi ilmu humaniora dalam mengkaji dunia manusiawi yang penuh nilai dan makna subjektif, sehingga ilmu humaniora menjadi terarah pada pemahaman hidup dan sejarah manusia secara komprehensif dan mendalam. Pendekatan *verstehen* memerlukan refleksi sadar atas pengalaman hidup sebagai medium untuk membuka kebenaran subjektif dan historis dalam fenomena manusia.⁸⁰

Konsep-konsep kunci dalam hermeneutika Dilthey membentuk kerangka teoretis fundamental untuk pemaknaan kontekstual yang holistik dan dinamis. Pertama, *Erlebnis* merupakan konsep sentral yang merujuk pada pengalaman hidup yang dialami secara sadar dan reflektif oleh individu dalam konteks eksistensial dan historisnya. *Erlebnis* berbeda dengan

⁷⁹Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften)*, Selected Works, Volume III, Princeton University Press, 1991, . 210-225.

⁸⁰Ibid., . 225-230.

pengalaman mental, karena mengandung dimensi subjektif yang menghubungkan individu dengan dunia sosial dan historis sebagai latar belakang pembentukan makna ekspresi manusia seperti teks, seni, dan tindakan sosial. Dilthey menegaskan bahwa berbagai ekspresi tersebut merupakan perwujudan konkret dari pengalaman hidup ini, sehingga pemahaman maknanya mensyaratkan rekonstruksi pengalaman sosial-budaya pada saat teks atau ekspresi itu muncul.⁸¹

Kedua, *Verstehen* adalah metode inti dalam hermeneutika Dilthey yang menuntut penafsir untuk berempati dan menempatkan diri dalam perspektif pencipta teks guna menangkap intensi dan makna subjektif yang tersembunyi. Berbeda dengan ilmu alam yang mencari hukum universal melalui metode deduktif, *verstehen* adalah proses menghidupkan kembali pengalaman pembuat teks dalam diri penafsir secara reflektif, sehingga memungkinkan penafsir untuk memahami makna kontekstual dan personal di balik ekspresi tersebut. Dalam *Einleitung*, Dilthey menulis, “Pemahaman adalah proses di mana kita menangkap kehidupan batin orang lain melalui ekspresi mereka, dengan menghidupkan kembali pengalaman mereka dalam diri kita sendiri”.⁸² Melalui *verstehen*, proses interpretasi menjadi jembatan antara makna historis teks dan relevansi konteks masa kini.

Ketiga, konsep *Lebenszusammenhang* atau konteks kehidupan menegaskan bahwa pemahaman sebuah ekspresi manusia harus

⁸¹Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, Selected Works, Volume III (Princeton: Princeton University Press, 1991), . 101–103.

⁸²Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, Selected Works, Volume I (Princeton: Princeton University Press, 1989), . 235–236.

memperhitungkan totalitas jaringan historis, sosial, dan budaya di mana ekspresi itu hidup dan beroperasi. Dilthey menekankan bahwa makna tidak dapat diisolasi dari konteks kehidupan yang lebih luas, sebab setiap ekspresi terkait dengan norma, nilai, struktur sosial, dan sejarah yang membentuknya. Sebagai contoh, memahami dokumen hukum abad pertengahan tidak mungkin lepas dari analisis norma sosial dan struktur kekuasaan masa itu.⁸³

Keempat, Lingkaran Hermeneutik menjelaskan sifat proses pemahaman yang bersifat interaktif dan dialektis antara bagian dan keseluruhan, di mana pemahaman akan bagian teks memperkaya pemahaman konteks, begitu pula sebaliknya. Dalam *Das Wesen der Philosophie*, Dilthey menguraikan bahwa lingkaran hermeneutik memungkinkan penafsir menyesuaikan makna historis teks dengan konteks kontemporer tanpa kehilangan akar historisnya.⁸⁴

Konsep ini menggarisbawahi karakter hermeneutika yang terbuka, dinamis, dan selalu berkembang. Dengan mengintegrasikan keempat konsep ini, hermeneutika Dilthey menawarkan model pemaknaan yang menolak reduksionisme dan menempatkan pengalaman hidup serta konteks historis sebagai prasyarat esensial untuk memahami makna ekspresi manusia. Pendekatan ini memberikan alat metodologis yang kuat untuk mengkaji teks dan fenomena manusia secara mendalam dan bermakna, baik dalam penelitian humaniora maupun kajian ilmu sosial yang berorientasi pada pemahaman kontekstual.

⁸³Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, . 123–125.

⁸⁴Wilhelm Dilthey, *The Essence of Philosophy*, Selected Works, Volume V (Princeton: Princeton University Press, 1989), . 45–47.

Pemaknaan kontekstual menurut Wilhelm Dilthey dapat dirangkum ke dalam beberapa prinsip penting yang menjadi pijakan dalam memahami teks atau fenomena manusia secara holistik dan kontekstual. Pertama, rekonstruksi konteks historis menjadi langkah fundamental, di mana makna suatu teks hanya dapat dipahami dengan menggali dan merekonstruksi kondisi historis, budaya, dan sosial yang menyelimutinya. Ini mencakup analisis terhadap latar belakang pembuat teks, seperti kehidupan pribadi, nilai-nilai masyarakat, serta peristiwa sejarah yang relevan, sehingga memungkinkan penafsir menangkap makna yang utuh dan autentik.⁸⁵ Kedua, pendekatan empatik melalui *verstehen* menuntut penafsir untuk terlibat secara emosional dan reflektif dalam memahami intensi subjektif pembuat teks. Dengan menggunakan empati ini, penafsir dapat menangkap pengalaman hidup (*Erlebnis*) pembuat teks sehingga memperdalam pemahaman terhadap pesan dan makna yang ingin disampaikan.⁸⁶

Ketiga, prinsip holistik melalui *Lebenszusammenhang* menegaskan bahwa teks atau fenomena manusia harus dipandang sebagai bagian dari jaringan kompleks hubungan kehidupan yang meliputi budaya, sejarah, dan struktur sosial. Pengabaian konteks kehidupan yang luas ini akan menyebabkan hilangnya kedalaman dan kekayaan makna teks.⁸⁷ Keempat, dinamika interpretasi melalui lingkaran hermeneutik menggambarkan proses pemahaman sebagai dialog terbuka yang berlangsung terus-menerus antara

⁸⁵Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, Selected Works, Volume I, . 261–262.

⁸⁶Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, Selected Works, Volume III, . 226–227.

⁸⁷Ibid., . 123–124.

bagian teks, keseluruhan konteks aslinya, dan konteks penafsir. Proses ini memungkinkan penyesuaian makna agar selalu relevan dengan perubahan zaman tanpa kehilangan akar historisnya.⁸⁸ Terakhir, Dilthey menegaskan sikap anti-reduksionisme, yang menolak pendekatan yang memisahkan teks dari konteksnya atau mereduksi makna hanya menjadi fakta terisolasi. Dalam pemaknaan kontekstual, makna harus dipahami secara holistik dan terintegrasi, karena hanya dengan demikian interpretasi dapat mengakomodasi kompleksitas kehidupan manusia secara menyeluruh.⁸⁹



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

⁸⁸Wilhelm Dilthey, *The Essence of Philosophy*, Selected Works, Volume V, . 46–48.

⁸⁹Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, Selected Works, Volume I, . 58–60.

BAB III

IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH DAN PEMIKIRANNYA TENTANG *IKHTILĀF AL-ḤADĪTH* DALAM KITAB *TAHDHĪB SUNAN ABĪ DĀWUD*

A. Biografi Ibn Qayyim Al-Jawziyyah

Ibn Qayyim al-Jawziyyah adalah salah seorang ulama terkenal pada abad kedelapan Hijriah. Namanya lebih dikenal dengan sebutan *kunyah* (gelar) daripada nama aslinya. Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Sa'ad bin Hariz bin Makki, Zainuddin al-Zuri al-Dimasyqi al-Hanbali. *Kunyah* atau panggilannya adalah Abu 'Abdillah, sedangkan gelarnya adalah Syamsuddin.¹ Yang lebih dikenal dengan nama Ibn Qayyim al-Jawziyah, yang sering disingkat menjadi Ibn Qayyim. Nama ini lebih populer dibandingkan sebutan Ibn Qayyim al-Jawziyah.

Ayahnya, Syaikh Abu Bakar bin Ayyub al-Zar'i, mendirikan Madrasah al-Jawziyyah di Damaskus. Oleh sebab itu, keluarga dan keturunannya dikenal dengan nama tersebut. Salah satu anggota keluarga yang paling terkenal adalah Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Adapun istilah al-Jawziyyah adalah nisbat kepada sebuah tempat di Bashrah. Beberapa pendapat menyatakan bahwa nama ini diambil dari kepompong ulat sutera dan aktivitas perdagangan yang berkaitan dengannya.²

¹Syaikh Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*, Terj. Masturi Irham & Asmu'i Taman (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2019). 822.

²Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*... 822.

Ibn Qayyim lahir pada tanggal 7 Şafar 691 H. Ibn Qayyim tumbuh dalam lingkungan yang mendukung perkembangan intelektualnya. Ayahnya merupakan kepala sekolah al-Jawziyyah di Damaskus selama bertahun-tahun. Oleh karena itu, sang ayah digelar Qayyim al-Jawziyyah, yang kemudian menjadi asal-usul nama Ibn Qayyim al-Jawziyyah di kalangan para ulama.³

Para ulama yang mencatat biografi Ibn Qayyim dan ayahnya menyebutkan bahwa mereka berdua berasal dari al-Zar‘i dan kemudian pindah ke Damaskus. Dari sini dapat dipahami bahwa istilah tersebut menunjukkan tempat kelahiran sebagai lokasi pertama, sedangkan tempat kedua merupakan lokasi pindahan mereka. Namun, ada juga kemungkinan bahwa penggunaan istilah ini mengindikasikan asal-usul ayah dan nenek moyangnya. Mereka mungkin berasal dari daerah pertama (al-Zar‘a) sebelum akhirnya menetap di tempat kedua, yaitu Damaskus.⁴

Dalam perjuangannya menuntut ilmu, Ibn Qayyim menunjukkan tekad yang luar biasa. Sejak usia muda, ia memiliki semangat yang sungguh-sungguh untuk belajar dan mendalami ilmu pengetahuan. Perjalanan ilmiahnya dimulai pada usia tujuh tahun, dengan bakat melimpah yang dianugerahkan oleh Allah.

Ibn Qayyim dikenal memiliki daya pikir yang cemerlang, kemampuan menghafal yang mengagumkan, serta energi yang luar biasa. Tidak mengherankan jika ia aktif berpartisipasi dalam berbagai lingkaran ilmiah bersama para guru dengan semangat tinggi dan jiwa yang energis. Semangatnya ini lahir dari rasa

³Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Miftāh Dār al-Sa‘ādah*, terj. Abdul Hayyie al-Katani, dkk (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2004), 3.

⁴Bakr Ibn ‘Abdillāh Abū Za‘īd, *Ibn al-Qayyim; Hayatuhu Athāruhu Mawāriduhu* (Riyāḍ: Dār al-‘Aṣimah, 1423H), 18.

haus akan ilmu dan obsesinya untuk terus belajar. Ia menimba ilmu dari setiap ulama spesialis yang ditemuinya, sehingga menjadi seorang ahli dalam berbagai disiplin ilmu Islam. Kontribusinya yang besar mencerminkan kedalaman ilmunya dalam berbagai bidang keislaman.⁵

Ibn Qayyim dikenal sebagai sosok yang sangat mencintai ilmu pengetahuan sejak usia dini. Menurut Bakar bin Abdullah Abu Zaid, semangat belajar Ibn Qayyim terlihat dari kesungguhannya menuntut ilmu, merenung, dan berguru kepada banyak ulama lintas madhhab. Ia mulai belajar sejak usia tujuh tahun, sebagaimana dibuktikan melalui interaksinya dengan gurunya, al-Shihab al-‘Abir, yang wafat pada 697 H. Ia memulai proses belajar dengan metode *simā’*, yakni memperdengarkan bacaan di hadapan guru. Dalam kitab *Zād al-Ma‘ād*, ia mengenang bagaimana sang guru agak keberatan mengajarnya karena usianya yang masih sangat muda.

Selain itu, Ibn Qayyim juga belajar dari ulama lain seperti Abu al-Fath al-Ba‘labaki, yang mengajarkan ilmu Nahwu kepadanya melalui kitab-kitab besar seperti *Alfiyah Ibn Malik*. Sebelum mencapai usia sembilan belas tahun, ia sudah menguasai ilmu-ilmu bahasa Arab dengan baik. Meskipun hidupnya hanya sekitar enam puluh tahun, kegigihannya dalam menuntut ilmu menjadikannya seorang ulama besar dan produktif, serta dikenang sebagai simbol keberhasilan pencari ilmu sejati.⁶

⁵Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Miftāh Dār al-Sa‘ādah*, terj. Abdul Hayyie al-Katani, dkk (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2004), 3.

⁶Abū Za‘yid, *Ibn al-Qayyim; Hayatuhu....*22-27.

Ibn Qayyim belajar dari sejumlah ulama terkenal yang berpengaruh besar dalam pembentukan pemikiran dan kematangan ilmunya. Berikut adalah nama-nama guru yang pernah membimbingnya:

1. Ayahnya, Abu Bakr Ibn Ayyub (Qayyim al-Jawziyyah). Ibn Qayyim mempelajari ilmu faraid dari ayahnya, yang dikenal memiliki pemahaman mendalam dalam bidang ini.
2. Imam al-Harran, Ismail Ibn Muhammad al-Farra'. Guru madhhab Hanbali di Damaskus. Ibn Qayyim mempelajari ilmu faraid sebagai kelanjutan dari apa yang telah dipelajarinya dari sang ayah, serta mendalami ilmu fikih darinya.
3. Sharifuddin Ibn Taimiyyah. Saudara dari Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyyah. Ia menguasai berbagai disiplin ilmu dan turut memberikan kontribusi dalam pendidikan Ibn Qayyim.
4. Badruddin bin Jama'ah. Seorang imam masyhur yang bermadhhab Syafi'i dan memiliki beberapa karya tulis penting.
5. Imam al-Mazi. Seorang imam bermadhhab Shafi'i, juga dikenal sebagai ahli hadis dan penghafal hadis dari generasi terakhir.
6. Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyyah (Ahmad bin Abd al-Halim bin Abd al-Salam an-Numairi) adalah guru yang paling berpengaruh dalam kematangan ilmu Ibn Qayyim. Ibn Qayyim menyertainya selama tujuh belas tahun, sejak pertama kali tiba di Damaskus hingga wafatnya Syaikh al-Islam. Ia setia mengikuti dan membela pendapat Ibnu Taimiyyah dalam berbagai masalah, meskipun hal ini menyebabkan keduanya mengalami tekanan berat, penyiksaan, hingga

pemenjaraan. Ibn Qayyim dibebaskan hanya setelah kematian Ibnu Taimiyyah.⁷

Ibn Qayyim menguasai hampir semua disiplin ilmu syariat dan ilmu alat.

Hubungan antara Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751 H/1292-1350 M) dan gurunya, Taqiyy al-Din Ahmad ibn Taymiyyah (661-728 H/1263-1328 M), merupakan salah satu ikatan guru-murid yang paling signifikan dalam sejarah pemikiran Islam. Sejak pertemuan mereka pada tahun 712 H di Damaskus, Ibn Qayyim menjadi murid setia selama 17 tahun, mendampingi Ibn Taymiyyah dalam pengajaran di madrasah, diskusi ilmiah, dan bahkan selama masa-masa pemenjaraan akibat pandangan kontroversial gurunya. Ibn Qayyim tidak hanya menyerap ilmu, tetapi juga menjadi penerus utama metodologi Salafi yang menekankan kembalinya ke Al-Quran dan Sunnah tanpa taqlid buta, sebagaimana dicontohkan Ibn Taymiyyah dalam karya-karyanya seperti *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah*.⁸

Pengaruh Ibn Taymiyyah terhadap Ibn Qayyim sangat terlihat dalam pemikiran teologis dan metodologi fikih mereka. Ibn Qayyim mengadopsi pendekatan gurunya dalam mempertahankan aqidah salaf, khususnya dalam memahami sifat-sifat Allah tanpa ta'wil (penafsiran kias) atau tasybih (penyerupaan). Hal ini terlihat jelas dalam karya Ibn Qayyim, *Al-Sawaa'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wal-Mu'attilah*, di mana ia mempertahankan pandangan Ibn Taymiyyah bahwa sifat-sifat Allah harus diterima sebagaimana

⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftah Dār*...⁴

⁸Ibn Taymiyyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), 100.

adanya dalam teks Al-Quran dan Sunnah, tanpa distorsi.⁹ Pendekatan ini merupakan respons terhadap kelompok seperti Jahmiyyah dan Mu'tazilah, serta ulama Ash'ari seperti Taqi al-Din al-Subki, yang sering kali menggunakan ta'wil untuk menjelaskan ayat-ayat mutasyabihat. Ibn Qayyim juga mewarisi semangat Ibn Taymiyyah dalam menolak taqlid buta, mendorong ijtihad berbasis dalil yang kuat.

Selama masa pendampingannya, Ibn Qayyim tidak hanya menjadi murid, tetapi juga saksi perjuangan Ibn Taymiyyah dalam menghadapi berbagai tantangan, termasuk pemenjaraan pada tahun 709 H dan 726 H di Citadel Damaskus akibat fatwa kontroversial tentang sifat-sifat Allah dan masalah perceraian. Ibn Qayyim sendiri pernah dipenjara bersama gurunya, menunjukkan kesetiaan dan komitmennya terhadap prinsip-prinsip Salafi.

Pengalaman ini memperkuat tekad Ibn Qayyim untuk melanjutkan misi intelektual Ibn Taymiyyah, yang terlihat dalam karya-karyanya yang luas, mulai dari teologi, fikih, hingga tasawuf yang berbasis salaf. Dalam *Zad al-Ma'ad*, Ibn Qayyim menunjukkan pengaruh Ibn Taymiyyah dalam pendekatannya terhadap fiqh dan akhlak, menekankan pentingnya mengikuti sunnah Nabi secara langsung. Dengan demikian, hubungan mereka tidak hanya membentuk pemikiran Ibn Qayyim, tetapi juga memastikan kelangsungan metodologi Salafi dalam menghadapi berbagai aliran pemikiran pada masanya.¹⁰

⁹Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṣawā'iq al-Mursalah 'alā al-Jahmiyyah wa al-Mu'aṭṭilah*, juz I, (Riyadh: Dār al-Āṣimah, 1412 H), 60.

¹⁰Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jilid 1 (Kairo: Dār al-Rayyān, 1998), 20–30.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, seorang murid setia Taqiyy al-Din Ahmad ibn Taymiyyah, tidak hanya mewarisi pemikiran teologis dan metodologi fikih gurunya, tetapi juga mengembangkan pendekatan yang lebih lembut dan membimbing dalam karya-karyanya. Berbeda dengan gaya konfrontatif Ibn Taymiyyah yang kerap bersifat polemik, Ibn Qayyim menonjolkan sentuhan emosional dan spiritual yang lebih halus, membuat ajarannya lebih mudah diterima oleh khalayak luas. Dalam karyanya *Al-Fawa'id*, ia menekankan rahmat Allah sebagai motivasi utama untuk taubat. Pendekatan ini menggugah hati, mengajak pembaca untuk merenungi kasih sayang ilahi sebagai pendorong perubahan batin, bukan sekadar kewajiban hukum. Dengan cara ini, Ibn Qayyim berhasil menjembatani ketegasan doktrinal Ibn Taymiyyah dengan kepekaan pastoral yang menarik perhatian audiens yang lebih beragam.¹¹

Ibn Qayyim al-Jawziyyah berhasil memperkaya warisan pemikiran gurunya, Taqiyy ad-Din Ahmad ibn Taymiyyah, dengan mengintegrasikan tasawuf syar'i ke dalam kerangka Salafi. Ia merinci tahapan-tahapan perjalanan spiritual menuju Allah dengan pendekatan yang berpijak kuat pada Al-Quran dan Sunnah. Berbeda dari Ibn Taymiyyah yang cenderung polemik, Ibn Qayyim menyusun penjelasan yang lebih sistematis dan reflektif, memadukan keteguhan aqidah Hanbali dengan dimensi batiniah. Pendekatan ini menjadikannya jembatan unik antara teologi ortodoks dan spiritualitas yang terarah, memperluas daya tarik

¹¹Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 6–12.

ajarannya bagi kalangan yang mencari keseimbangan antara syariat dan pengalaman spiritual.¹²

Keadaan keilmuan pada masa Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751 H/1292-1350 M) mencerminkan semangat revivalisme Salafi yang berkembang di Damaskus dan Kairo di bawah Kesultanan Mamluk Bahri (648-922 H/1250-1517 M). Kehancuran pusat keilmuan Abbasiyah akibat invasi Mongol pada 656 H/1258 M memindahkan pusat pembelajaran Islam ke wilayah Syam dan Mesir, di mana institusi seperti madrasah al-Nasiriyyah dan Masjid Umayyah menjadi tempat utama untuk studi hadis, fikih Hanbali, tafsir, dan usul al-fiqh. Semangat ini didorong oleh keinginan untuk kembali ke sumber asli Al-Quran dan Sunnah melalui ijtihad langsung, sebagai respons terhadap taqlid buta dalam madzhab-madzhab seperti Hanafi dan Syafi'i, serta pengaruh filsafat rasionalis Yunani yang diadopsi oleh kelompok Ash'ariyah dan Mu'tazilah. Dalam konteks ini, Ibn Qayyim, di bawah bimbingan Ibn Taymiyyah, memperjuangkan pendekatan yang menolak ta'wil berlebihan dan menekankan otoritas teks suci.¹³

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dengan tegas menolak taqlid mutlak, mendorong ulama untuk berijtihad dengan mengacu langsung pada dalil primer, yaitu Al-Quran dan Sunnah. Pendekatan ini mencerminkan komitmennya pada metodologi Salafi yang menekankan otoritas teks suci.¹⁴

Keadaan politik pada era Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H/1350 M) mencerminkan ketegangan eksternal dan internal yang memengaruhi

¹²Muhammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), hlm. 200–250.

¹³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṣawā'iq al-Mursalah...50*.

¹⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn* juz 1...47.

pemikirannya dalam tradisi Hanbali-Salafi. Eksternal, invasi Mongol di bawah Hulagu Khan pada 656 H/1258 M menghancurkan Baghdad, melemahkan dunia Islam, dan ancaman Ghazan Khan pada 694 H/1295 M memicu fatwa jihad Ibn Taymiyyah pada 699 H/1300 M, yang menginspirasi kemenangan Mamluk di Marj al-Suffar (702 H/1303 M).¹⁵

Sisa Perang Salib hingga kejatuhan Acre pada 690 H/1291 M juga memperkuat militansi syariat di kalangan ulama seperti Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim. Internal, pemerintahan al-Nasir Muhammad (698-741 H) di Kesultanan Mamluk ditandai intrik politik, kudeta amir seperti Baybars al-Jashnagir, dan pajak haram (mukus), yang dikecam Ibn Qayyim sebagai kezaliman.¹⁶

Konflik teologi-politik juga terlihat ketika ulama Salafi, termasuk Ibn Qayyim, dipenjara (misalnya pada 726 H/1326 M) karena menentang qadi Syafi'i-Ash'ari yang dekat dengan penguasa. Dalam konteks sistem dhimmah, Ibn Qayyim membahas penerapan jizyah yang memberatkan akibat krisis ekonomi mencerminkan bagaimana dinamika politik memengaruhi interpretasi syariat.¹⁷

Keadaan sosial pada masa Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H/1350 M) sangat dipengaruhi oleh krisis pasca-invasi Mongol (656 H/1258 M) dan sisa Perang Salib (hingga 690 H/1291 M), yang menyebabkan kemiskinan, ketidakstabilan ekonomi, dan korupsi muhtasib (pengawas pasar) di Kesultanan Mamluk. Masyarakat di Damaskus dan Kairo terpecah antara penganut syariat

¹⁵Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn 'Abd al-Salām ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, jilid 28 (Riyadh: Mujaḥḥad al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣṣḥaf al-Sharīf, 2004), 126.

¹⁶Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Shar'īyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 45–60.

¹⁷Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Aḥkām Ahl al-Dhimmah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 50–70.

ortodoks dan praktik bid'ah seperti ziarah kubur berlebihan atau perayaan mawlid, yang dikritik keras oleh Ibn Qayyim sebagai penyimpangan dari ajaran Islam murni.¹⁸

Ia juga menyoroti ketimpangan sosial akibat pajak haram (mukus) dan monopoli ekonomi oleh elit Mamluk, yang memperparah penderitaan rakyat, di mana ia mendorong taubat dan keadilan sosial sebagai solusi.¹⁹ Dalam konteks interaksi dengan *ahl al-dhimma* (Yahudi dan Kristen), hubungan relatif toleran sesuai sistem dhimma, tetapi tekanan ekonomi memicu ketegangan, terutama akibat beban jizyah yang memberatkan.²⁰

Ibn Qayyim al-Jawziyyah berperan besar dalam memurnikan aqidah, fikih, dan ibadah sesuai ajaran salaf shalih melalui karya-karyanya yang mendalam dan kritis terhadap penyimpangan. Ia menentang praktik taqlid buta terhadap madzhab Hanafi dan Syafi'i, mengkritik pendapat Abu Hanifah dan Imam Syafi'i yang terkadang mengutamakan qiyas di atas hadis sahih. Pendekatan ini mencerminkan komitmennya pada ijtihad yang berpijak pada dalil tekstual dari Al-Quran dan Sunnah, menolak otoritas madzhab yang tidak selaras dengan sumber utama Islam. Dengan demikian, Ibn Qayyim memperkuat metodologi Salafi yang menekankan kembali pada otoritas teks suci, memengaruhi pemikiran fikih dan teologi pada masanya.²¹

¹⁸Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthah al-Lahfān min Maṣā'id al-Shayṭān*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), 81.

¹⁹Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 14.

²⁰Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Aḥkām Ahl al-Dhimma*...123.

²¹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 46.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengkritik teologi Ash'ariyah, khususnya pandangan Fakhr ad-Din ar-Razi (w. 606 H/1209 M). Ia menentang pendekatan ar-Razi yang merasionalisasi sifat-sifat Allah dengan ta'wil berlebihan, yang dianggapnya menyimpang dari pemahaman salaf shalih. Menurut Ibn Qayyim, pendekatan ini cenderung jatuh pada ta'til (penolakan sifat-sifat Allah) atau tasybih (penyerupaan Allah dengan makhluk), keduanya bertentangan dengan aqidah salaf yang menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana disebutkan dalam Al-Quran dan Sunnah tanpa takyif (mempertanyakan bagaimana) atau ta'wil yang berlebihan. Kritik ini menegaskan komitmen Ibn Qayyim untuk memurnikan aqidah sesuai metodologi Salafi.²²

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dengan tegas menentang penyimpangan dalam tasawuf, khususnya konsep wahdat al-wujud yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi, yang ia anggap sebagai bid'ah. Ia mengkritik tasawuf ekstrem yang mengarah pada penyatuan zat Tuhan dengan makhluk, seraya menawarkan alternatif tasawuf syar'i yang berpijak kuat pada Al-Quran dan Sunnah, menekankan keselarasan spiritualitas dengan syariat.²³ Selain itu, ia menyerang paham Jahmiyyah (Jahm ibn Safwan, w. 128 H/745 M) dan Mu'tazilah (Wasil ibn 'Ata, w. 131 H/748 M) karena meniadakan sifat-sifat Allah (ta'til) dan mengedepankan rasionalisme berlebihan. Menurutnya, pandangan ini bertentangan dengan aqidah salaf yang

²²Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṣawā'iq al-Mursalah 'alā al-Jahmiyyah wa al-Mu'aṭṭilah*, J. 2 (Riyadh: Adwā' al-Salaf, 2004), 101.

²³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil "Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in"* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), 151.

menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana disebutkan dalam teks suci tanpa ta'wil berlebihan.²⁴

Dalam karya monumentalnya, Tahdhib Sunan Abi Dawud, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyeleksi hadis-hadis sahih dari total 5.274 hadis dalam Sunan Abi Dawud. Ibn Qayyim al-Jawziyyah dengan tegas menolak taqlid buta, yaitu mengikuti pendapat ulama tanpa berpegang pada dalil. Dalam tulisannya, ia menyatakan bahwa orang yang mengikuti pendapat tanpa mengetahui atau meneliti dalilnya telah menjerumuskan diri ke dalam kesalahan dan berbuat bid'ah. Menurut Ibn Qayyim, satu-satunya jalan keselamatan umat adalah dengan merujuk langsung kepada Al-Qur'an dan Sunnah serta memahaminya sesuai dengan pemahaman para sahabat Nabi. Pendekatan ini sekaligus menolak keras sikap taqlid buta yang dianggap sebagai jalan menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Oleh karena itu, umat Islam dianjurkan untuk tidak sekadar mengikuti tanpa pemahaman, melainkan harus selalu mengkaji dan memastikan bahwa pendapat yang diikuti memiliki dasar dalil yang jelas dan kuat.²⁵

Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengkritik teologi Ash'ariyah dengan menolak pendekatan takwil atau penafsiran simbolik terhadap sifat-sifat Allah. Ia berpendapat bahwa sifat-sifat Allah merupakan hak mutlak yang wajib diyakini sebagaimana adanya sesuai dengan teks Al-Quran dan Sunnah tanpa ditanggalkan makna literalnya. Ibn Qayyim menegaskan bahwa upaya untuk menjauhkan makna literal sifat-sifat Allah melalui penafsiran simbolis dianggap menyimpang

²⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṣawā'iq al-Mursalah 'alā al-Jahmiyyah wa al-Mu'aṭṭilah*, Vol. I, (Riyadh: Dār al-Āṣimah, 1412 H). 50,

²⁵Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan...*I, 120.

dari kebenaran dan berpotensi menyesatkan. Kritik ini adalah bagian dari pengukuhan metode Salafi yang menempatkan dalil tekstual sebagai sumber utama dalam memahami sifat-sifat Tuhan, menolak penggunaan akal atau spekulasi filosofis yang dapat mereduksi makna wahyu secara tekstual.²⁶

Ibn Qayyim menegaskan bahwa segala bentuk zikir dan ritual yang tidak berdasarkan sunnah adalah bid'ah yang dapat menyesatkan hati, membuka pintu syirik, dan menjauhkan dari tauhid yang benar. Beliau sangat melarang praktik-praktik tasawuf yang tidak sesuai dengan syariat, terutama yang mengandung unsur mistisisme tanpa landasan dalil yang shahih. Kritik ini merupakan bagian dari ajaran Salafi yang menuntut kembalinya umat Islam kepada dalil Al-Qur'an dan Sunnah serta pemahaman para sahabat dalam beribadah dan berzikir, agar tetap menjaga kemurnian ajaran Islam dan menjauhkan diri dari penyimpangan yang berbahaya.²⁷

Ibn Qayyim secara tegas menolak pandangan *Jahmiyyah* dan *Mu'tazilah* yang menafikan sebagian sifat Allah dan menggunakan pendekatan rasionalisme yang berlebihan. Ibn Qayyim mengatakan bahwa orang-orang yang menolak sifat Allah demi logika mereka sendiri adalah kafir dan sesat karena yang harus dipegang adalah apa yang datang dalam nash tanpa adanya penambahan atau pengurangan. Sikap ini menunjukkan ketegasan Ibn Qayyim dalam mempertahankan prinsip dasar aqidah Islam yang berdasarkan dalil tekstual,

²⁶Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan*...I, 135.

²⁷Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan*...I, 142.

menolak segala bentuk tafsiran rasional yang menyimpang dari nash asli sebagai pembelaan terhadap aqidah yang benar.²⁸

Ibn Qayyim menyatakan bahwa pengikut Rafidhah menyimpang dari agama sebenarnya karena menolak sebagian sahabat Nabi yang mulia, sehingga aqidah mereka tidak sesuai dengan petunjuk Al-Quran dan sunnah yang shahih. Pernyataan ini bertujuan untuk mengingatkan umat agar menjauhi paham yang mengandung ketersesatan aqidah, terutama yang bertentangan dengan fondasi ajaran Islam yang murni.²⁹

Beberapa ulama memberikan kesaksian tentang keilmuannya sebagai berikut:

1. Ibnu Rajab, muridnya, mengatakan: “Dia adalah pakar dalam tafsir yang tak tertandingi, ahli dalam bidang ushuluddin yang mencapai puncaknya di tangannya, ahli fikih dan ushul fikih, serta ahli dalam bahasa Arab dengan kontribusi besar di dalamnya. Dia juga mendalami ilmu kalam dan tasawuf.” Ia juga menambahkan: “Saya tidak melihat ada orang yang lebih luas ilmunya dan lebih memahami makna Al-Qur'an, Sunnah, serta hakikat iman daripada Ibn Qayyim. Dia memang tidak makshum, tetapi saya tidak menemukan seorang pun yang menyamainya.”
2. Ibnu Kathir berkata: “Dia mempelajari hadis dan sibuk dengan ilmu. Dia menguasai berbagai cabang ilmu, terutama tafsir, hadis, ushuluddin, dan ushul fikih.”

²⁸Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan...I*, 150.

²⁹Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan...I*, 165.

3. Al-Dzahabi berkata: “Dia mendalami hadis, baik matan maupun perawinya. Dia juga menganalisa dan menguasai ilmu fikih, serta memperkaya khasanah ilmu nahwu, ushuluddin, dan ushul fikih.”
4. Ibnu Hajar berkata: “Dia berhati teguh dan berilmu luas. Dia menguasai perbedaan pendapat para ulama dan memahami madhhab-madhhab salaf.”
5. Al-Suyūṭi berkata: “Dia telah mengarang, berdebat, berjihad, dan menjadi salah satu ulama besar dalam bidang tafsir, hadis, fikih, ushuluddin, ushul fikih, dan bahasa Arab.”³⁰
6. Ibnu Tughri Būrdi berkata: “Dia menguasai beberapa cabang ilmu, di antaranya tafsīr, fiqh, sastra dan tata bahasa Arab, ḥadīth, serta ilmu uṣūl dan furu’. Dia mendampingi Syaikh Ibnu Ṭaimiyyah kembalinya dari Kairo pada tahun 712 H dan menyerap banyak ilmu darinya. Karena itu, dia menjadi salah satu tokoh zamannya dan memberikan manfaat besar kepada umat manusia.
7. Ibnu Rajab al-Hanbali berkata: “Ibn Qayyim adalah seorang yang banyak beribadah dan melakukan tahajud, seorang yang shalatnya panjang, banyak berdzikir, dan memiliki mahabbah (kecintaan kepada Allah) yang sangat tinggi. Dia benar-benar bertaubat kepada Allah, banyak beristighfar, sangat merasa butuh kepada Allah, dan tangannya terkepal karena banyak beribadah. Saya tidak pernah melihat dan mendengar seseorang yang lebih tinggi ilmunya darinya, lebih memahami makna Al-Qur’an, Al-Sunnah, dan hakikat iman.

Dia bukanlah seorang yang makshum (terbebas dari dosa), namun saya tidak pernah melihat orang seperti dia. Ibn Qayyim banyak mendapatkan ujian, disiksa

³⁰Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Miftāḥ Dār*...4

beberapa kali, dan dipenjara bersama Syaikh Taqiyuddin (Ibnu Taimiyyah) di Qal'ah. Ia tetap setia menemani Syaikh Taqiyuddin hingga wafatnya. Di dalam penjara, ia banyak membaca Al-Qur'an, mendalami artinya, dan bertafakur. Dari sini ia meraih banyak kebaikan, memahami makrifat, dan menulis banyak buku dalam bidang ini.

Ibn Qayyim pernah menunaikan haji beberapa kali. Ia tinggal di Makkah, dan penduduk di sana menuturkan bahwa ia adalah seorang yang banyak beribadah, sering melakukan thawaf, hingga membuat orang-orang terkagum-kagum.”

Ibnu Katsir berkata: “Di zaman kami, saya tidak pernah melihat orang yang lebih banyak ibadahnya dibanding Ibn Qayyim. Ciri khas ibadahnya adalah shalat yang panjang dengan memperlama ruku' dan sujud. Kadang-kadang, teman-temannya mencela kebiasaannya itu, tetapi dia tidak mengubahnya.³¹

Ibn Qayyim dikenal sebagai sosok yang tekun berdzikir setelah Subuh hingga siang hari. Ia meyakini waktu pagi sebagai saat penting untuk memperkuat ruhani, dan mengatakan bahwa tanpa dzikir, kekuatannya akan melemah. Ia juga menekankan pentingnya kesabaran dan kefakiran sebagai jalan meraih keutamaan agama, serta perlunya tujuan dan ilmu dalam menjalani hidup.

Ibnu Kathir menggambarkan Ibn Qayyim sebagai pribadi yang berakhlak mulia, penyayang, rendah hati, dan jauh dari sifat dengki maupun zalim. Ia tidak

³¹Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*...825

suka menyakiti atau mengejek orang lain, memiliki bacaan yang baik, serta dihormati karena ketulusan dan keluhuran budi pekertinya.³²

Banyak murid Ibn Qayyim yang kemudian menjadi ulama besar dan berpengaruh. Di antaranya adalah al-Burhān Ibn Qayyim, ahli nahwu dan fikih yang menulis *sharḥ* atas Alfiyah Ibnu Mālik; Ibn Kathīr, imam dan ḥāfiẓ terkemuka; serta Ibn Rajab al-Ḥanbalī, ulama produktif dengan berbagai karya penting. Ada pula Sharafuddīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah, putranya yang melanjutkan pengajaran di madrasah al-Ṣadriyyah.

Murid lainnya meliputi Taqiyyuddīn al-Subki, al-Dhahabī sang ahli hadis, Ibn ‘Abdulḥādī yang kritis, serta al-Nabīṣī penulis *Mukhtaṣar Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*. Selain itu, ada al-Ghāzī yang nasabnya sampai ke Zubayr bin Awwām r.a., dan al-Fairūzābādī al-Shāfi‘ī, penyusun kamus besar dan karya penting lainnya.³³

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dikenal sebagai ulama serbabisa yang menguasai banyak bidang ilmu. Ia dipuji oleh Ibnu Naṣir sebagai ahli tafsir dan mantīq, sementara al-Dhahabi menyebutnya unggul dalam hadis, fikih, nahwu, dan uṣūl. Al-Shawkani menilainya sebagai ulama cerdas dan pengikut madhhab salaf yang terkenal. Al-Zar‘i bahkan menyatakan tidak ada yang lebih alim darinya. Al-Suyūṭi, Ibnu Naṣiruddin, dan al-Tafahāni menegaskan keulamaannya yang luar biasa, bahkan cukup menjadi warisan Ibn Taimiyyah. Mulla ‘Ali al-Qāri’ dan

³²‘Imād al-Dīn Abū Al-Fidā’, Ismā‘il b. ‘Umar b. Kathīr al-Qurashi al-Dimashqi, *Al-Bidāyah Wa al-Nihāyah*, Vol 14 (Riyāḍ: Dār ‘Ālam Al-Kutub, 1999) 202.

³³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāḥ Dār*....6

Shiddiq Hasan Khan juga menempatkannya sebagai tokoh besar Ahlus Sunnah dan penulis yang berpengaruh.³⁴

Ibn Qayyim al-Jawziyyah adalah salah satu ulama besar yang memiliki banyak karya tulis dalam berbagai bidang ilmu. Karya-karyanya sangat luas dan beragam, mulai dari fiqh, tafsir, hadis, hingga tasawuf. Berikut ini adalah daftar beberapa karya terkenal dari Ibn Qayyim al-Jawziyyah yang telah dicatat oleh para ulama:

1. Al-Ijtihād wa al-Taqlīd dikenal dengan kitab Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah.
2. Ijtimā‘ al-Juyūsh al-Islāmīyah.
3. Ahkām Ahl al-Dhimmāh.
4. Asmā’ Mu‘allafāt Ibn Taimīyyah.
5. Uṣūl at-Tafsīr.
6. Al-‘Alām bi Ittiṣā‘i Ṭuruq al-Ahkām.
7. I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn.
8. Ighāthah al-Luhfān min Maṣādir al-Shayṭān.
9. Ighāthah al-Luhfān fī Ḥukm Ṭalāq al-Ghadbān.
10. Iqtidā’ adh-Dhikr bi Ḥuṣūl al-Khayr wa Daf‘i al-Sharr.

Beberapa karya lainnya yang juga terkenal adalah Badā’i‘ al-Fawā’id, At-Tahbīr limā Yaḥillu wa Yaḥram min Libās al-Ḥarīr, al-Tibyān fī Aqsām al-Qur’ān, dan Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khayr al-‘Ibād. Ibn Qayyim adalah seorang ulama besar yang banyak menulis dan memberikan penjelasan mendalam dalam berbagai topik, terutama dalam bidang fiqh, ‘*aqīdah*, dan taṣawuf. Karya-

³⁴Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*...825

karyanya sangat berpengaruh dalam pengembangan pemahaman Islam yang lebih luas dan mendalam, dan masih dipelajari hingga sekarang.

Ibn Qayyim wafat pada usia 60 tahun pada tahun 751 H, mengakhiri kehidupan seorang ulama besar yang telah memberikan kontribusi luar biasa bagi khazanah keilmuan Islam. Kepergiannya diiringi oleh banyak pelayat, termasuk para *qadhi*, pejabat, dan masyarakat umum yang mengenangnya sebagai sosok yang tekun dalam ilmu dan ibadah. Sebelum wafat, diceritakan bahwa ia mengalami mimpi yang menggambarkan kedudukannya yang tinggi di sisi Allah, menjadi pertanda penghormatan spiritual yang besar dari para murid dan rekan sejawat. Pemakamannya di Damaskus menjadi momen yang mengukuhkan kecintaan umat terhadapnya serta bukti nyata atas pengaruh mendalam yang ditinggalkannya dalam dunia Islam.³⁵

B. Kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*

Kitāb Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd wa Idāh ‘Illatihī wa Mushkilātihī adalah salah satu karya penting dari Ibn Qayyim yang membahas tentang penyaringan dan penjelasan terhadap kitab *Sunan Abī Dāwūd*. Serta memberikan penjelasan mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan berbagai hadis yang terdapat dalam *Sunan Abī Dāwūd*, termasuk menjelaskan tentang beberapa riwayat yang dianggap *mushkil* (bermasalah) atau memiliki kejanggalan dalam *sanad* atau *matn*-nya.

Jika dilihat dari kitab *Sunan Abī Dāwūd*, Abu Dawud mengorganisasikan karyanya ke dalam struktur sistematis yang terdiri atas 36 kitab dan 1.871 bab.

³⁵Farid, *60 Biografi Ulama Salaf...823*.

Penyusunan ini menunjukkan metode klasifikasi tematik yang cermat dalam menghimpun hadis-hadis hukum.³⁶ Namun, ketika Ibn Qayyim menyusun *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, ia tidak mengulas seluruh bab yang terdapat dalam karya asli Abu Dawud. Kitab *Tahdhīb* hanya mencakup pembahasan atas 677 bab, yang dipilih secara selektif. Fokus utama Ibn Qayyim dalam karya tersebut ialah pada hadis-hadis yang dipandang problematis (*mushkil*) atau mengandung potensi pertentangan (*mukhtalif*), baik secara makna maupun implikasi hukum. Dengan demikian, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* tidak bertujuan menjadi ringkasan menyeluruh, melainkan sebuah karya kritik dan penyaringan hadis berdasarkan tingkat problematikanya dalam konteks istinbāt hukum.

Latar belakang penulisan kitab *Tahdzīb Sunan Abī Dāwūd* oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah terdapat pada bagian mukadimah awal kitabnya. Di sana, Ibn Qayyim memulai dengan pujian kepada Allah dan penghormatan kepada Nabi Muhammad sebagai sumber petunjuk utama. Ia menegaskan bahwa tujuan penulisan kitab ini adalah untuk memperbaiki dan mengoreksi kesalahan yang ada dalam teks *Sunan Abī Dāwūd* yang sebelumnya, dan untuk mengklarifikasi hadis-hadis yang lemah atau kontradiktif agar bisa digunakan sebagai dasar yang kuat dalam memahami dan menerapkan syariat Islam.

Pada pengantar tersebut, Ibn Qayyim juga menjelaskan pentingnya menjaga kemurnian sunnah Nabi dan menegaskan bahwa kitab ini dibuat untuk memperkuat pelaksanaan syariat berdasarkan hadis yang valid dan terpercaya. Ia

³⁶Muhammad Amin, Studi Kitab Hadis: Telaah terhadap *Manhaj Kitāb Sunan Abī Dāwūd* (Padangsidempuan: Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Padangsidempuan, t.t.), <https://doi.org/10.15575/tadbir.v4i1> , Ma'sum, M. (2011). Metode Abū Dāwud dalam Menulis al-Sunan. *Mutawatir : Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, 1(2), 180–192. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2011.1.2.180-192>

menggarisbawahi bahwa dengan melakukan verifikasi sanad dan matan hadis serta memberikan penjelasan mendalam, kitab ini menjadi panduan yang bermanfaat bagi umat Islam dalam mengamalkan sunnah secara benar.³⁷

Kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* ini, sebagai bagian dari usaha Ibn Qayyim untuk mengkaji ulang hadis-hadis yang ada, juga menggambarkan kedalaman pengetahuannya mengenai ilmu hadis dan fiqh. Penyajian yang mendalam tentang perbedaan pendapat dan kritik terhadap riwayat-riwayat yang bermasalah memberikan wawasan penting dalam memahami bagaimana cara yang tepat dalam menerima dan mengkaji hadis-hadis Nabi saw.³⁸

Penjelasan tentang tempat dan waktu penulisan kitab ini memberikan wawasan lebih dalam mengenai latar belakang penyusunan karya monumental ini. Menarik bahwa Ibn Qayyim menyelesaikan penulisan kitab tersebut di Hijr Ismail, yang merupakan salah satu tempat yang sangat mulia di sekitar Ka'bah di Makkah. Hal ini menunjukkan betapa besar perhatian dan kesungguhannya dalam menulis karya tersebut, serta suasana spiritual yang mungkin mempengaruhi konsentrasi dan kedalaman analisisnya.

Penulisan kitab ini dimulai pada bulan Rajab dan selesai pada akhir bulan Syawal tahun 732 H memberikan gambaran tentang dedikasi waktu yang cukup lama untuk menyelesaikan karya ini, yang tidak hanya membutuhkan ketelitian

³⁷Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan...*I, 6-10.

³⁸Syamsuddin, Abu Abdullah, Muhammad bin Abi Bakar Az-Zar'i Ad-Dimasyqi, dikenal sebagai Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Zad Al-Ma'ad fī Hady Khayr Al-'Ibad* juz 1 (Beirut: Muasasah Ar-Risalah, 1996) 148.

dalam mengkaji hadis, tetapi juga pemahaman yang mendalam tentang konteks dan aplikasi praktis dari ajaran-ajaran tersebut.³⁹

Informasi tentang tempat, waktu, dan durasi penulisan karya ini menunjukkan ketelitian dan dedikasi tinggi Ibn Qayyim dalam menghasilkan karya ilmiah. Ditulis di Makkah tepatnya di Hijr Ismail, karya ini memiliki nuansa spiritual mendalam karena dekat dengan Ka'bah. Penulisannya yang hanya memakan waktu sekitar empat bulan memperlihatkan kedalaman ilmu dan kesungguhannya. Meski telah lama wafat, karya-karya Ibn Qayyim tetap hidup dan berpengaruh luas.⁴⁰

Istilah *tahdhīb* mencerminkan pendekatan ilmiah yang fleksibel, mencakup ringkasan, komentar, koreksi, dan penambahan. Dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim tidak sekadar menyusun ulang karya al-Munzhiri, melainkan memperkaya isinya dengan klarifikasi, koreksi, dan tambahan dari berbagai sumber. Ia menunjukkan ketelitian tinggi dengan membedakan bagian asli dan tambahan, meski tidak selalu mudah dipisahkan. Pendekatan ini mencerminkan komitmennya memperdalam ilmu secara kritis dan konstruktif.⁴¹

Tambahan-tambahan yang dilakukan oleh Ibn Qayyim, seperti yang dijelaskan, memperlihatkan pendekatan yang sangat hati-hati dan detail dalam memperkaya karya aslinya. Berikut adalah beberapa poin penting terkait bentuk-bentuk tambahan yang dilakukan oleh Ibn Qayyim:

³⁹Syamsuddin, Abu Abdullah, Muhammad bin Abi Bakar al-Zar'i Ad-Dimasyqi, Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan Abi Dawud wa Idhah 'Illalih wa Musykilatih* Juz 1 (Beirūt: Dār Ibn Hazm, 2019) 10.

⁴⁰Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan* Juz 1...11.

⁴¹Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan*... 26

1. Melengkapi kutipan: Ibn Qayyim menambah penjelasan atas cacat hadis dengan merujuk ke imam lain seperti al-Tirmidzi dan al-Nasa'i untuk memperkuat analisis.
2. Menambah referensi: Ia memperluas pembahasan dengan mengutip dari kitab-kitab seperti *Ma'rifat al-Sunan* karya al-Baihaqi dan *al-Muḥallā* karya Ibn Ḥazm.
3. Menyisipkan hadis kuat: Untuk memperbaiki atau melengkapi hadis lemah, ia menyertakan riwayat dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.
4. Akurat dalam lafaz: Ibn Qayyim sangat teliti terhadap lafaz, terutama dari *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, demi menjaga ketepatan makna.
5. Pendekatan komprehensif: Secara keseluruhan, tambahan-tambahan ini berfungsi untuk memperkaya pengetahuan tentang hadis-hadis yang dibahas dalam buku tersebut.⁴²

Tambahan-tambahan yang dilakukan oleh Ibn Qayyim mencerminkan pendekatan yang sangat sistematis dan ilmiah dalam menyusun dan menyajikan materi dalam bukunya. Berikut adalah beberapa poin penting mengenai metode dan langkah-langkah Ibn Qayyim dalam mengedit, menambah, dan mengembangkan isi kitab:

1. Perubahan judul dan urutan bab: Ibn Qayyim memperbaiki judul dan susunan bab agar lebih sesuai dengan isi dan tujuan pembahasan, seperti judul bab qisas yang disesuaikan konteksnya.

⁴²Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan* 27

2. Penataan alur pembahasan: Ia menyesuaikan urutan bab demi menjaga kesinambungan dan mempermudah pemahaman antar topik.
3. Penggabungan hadis: Beberapa hadis dari bab berbeda digabungkan untuk membentuk bahasan yang lebih utuh dan jelas.
4. Penambahan bab baru: Ia menambah bab yang belum ada di kitab asli untuk memperluas cakupan pembahasan.
5. Koreksi terhadap al-Mundhiri: Ibn Qayyim mengoreksi penjelasan yang dianggap tidak tepat, seperti riwayat Sa'id dari Umar yang munqathi'.
6. Pengumpulan hadis *mukhtalif*: Ia membahas hadis yang tampak bertentangan secara komparatif dan solutif.
7. Isu kontroversial: Dalam persoalan seperti talak saat haid, ia menyajikan ragam pendapat dan dalil secara komprehensif.
8. Kajian mendalam: Ia mengupas detail topik penting seperti tata cara salat dan tawaf secara lebih luas dari karya sebelumnya.

Dalam membahas *Tahdhīb*, Ibn Qayyim menerapkan variasi metode rujukan sumber. Pertama, ia kadang menyebutkan judul buku secara eksplisit agar pembaca mengetahui sumber yang digunakan. Kedua, dalam banyak kasus, ia cukup menyebut nama pengarang tanpa mencantumkan judul bukunya, terutama jika kutipan berasal dari satu sumber dominan. Ketiga, ia menggunakan pendekatan analitis dan komparatif, membandingkan isi teks untuk mengidentifikasi sumber, meskipun tidak disebut secara langsung. Keempat, ia juga mengutip melalui karya perantara yakni mengutip sebuah

sumber melalui buku lain yang menunjukkan adanya penggunaan referensi silang dalam memperkaya kajian.

Kitab ini menjelaskan faktor-faktor kelemahan suatu hadis, serta menguraikan pertentangan-pertentangan yang muncul antara hadis tersebut dengan nash lainnya. Selain itu, kitab ini menyajikan alternatif hadis yang lebih kuat dan penjelasan yang memperkuat pemahaman terhadap teks-teks syariat.

Kitab ini menggabungkan metode pembahasan yang ilmiah dan rinci dengan penyajian bahasa yang mudah dipahami, sehingga cocok digunakan oleh para ulama maupun para pelajar di bidang ilmu agama. Pendekatan ini menjadikan kitab *Tahdzīb* sebagai referensi penting dalam studi hadis yang membantu pembaca menilai status hadis secara kritis sekaligus memahami implikasi hukumnya dengan jelas.⁴³

Metode pembahasan Ibn Qayyim dalam kitab *Tahdzīb Sunan Abī Dāwūd* terdapat penjelasan lengkap di mukadimah jilid 1, halaman awal hingga sekitar halaman 10. Dalam pembukaannya, Ibn Qayyim menyatakan bahwa kitab ini menggunakan pendekatan kritik yang menggabungkan analisis sanad dan matan hadis secara mendalam serta studi makna dan kesesuaian dengan Al-Qur'an dan Sunnah yang shahih. Ibn Qayyim juga menekankan metode perbandingan antara hadis yang saling bertentangan dengan merujuk pendapat para ulama dan pandangan fiqh untuk mengurai dan menyelesaikan pertentangan tersebut. Dalam kitab ini, Ibn Qayyim

⁴³Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan...*I, 10.

menambahkan komentar dan penjelasan sebagai penguat untuk menjelaskan hukum-hukum syariat yang dapat diambil dari hadis tersebut.⁴⁴

Dengan demikian, Ibn Qayyim menunjukkan metode yang sangat detail dan cermat dalam penyusunan kitab ini, yang bertujuan untuk memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan komprehensif bagi pembaca.⁴⁵

Melalui pencarian dengan menggunakan aplikasi *al-Maktabah al-Shāmilah* versi 1446 H pada kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* dengan kata kunci "تعارض" ، ditemukan sebanyak 27 kali kemunculan. Namun, dalam hal ini penulis hanya membahas 19 permasalahan saja.

Kesembilan belas pembahasan tersebut merupakan bagian yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam kitab *Qawā'id Raf' Ikhtilāf al-Ḥadīth 'inda Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, yang dikenal sebagai karya teoritis Ibn Qayyim dalam merumuskan prinsip-prinsip penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth*, kecuali pada pembahasan mengenai nikah mut'ah. Kemunculan istilah "تعارض" secara berulang di dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* mengindikasikan bahwa Ibn Qayyim memberikan perhatian besar terhadap aspek analisis dan penyelesaian kontradiksi matan hadis

Dengan demikian, penulis memiliki peluang untuk memperluas dan melengkapi pembahasan teori tersebut melalui eksplorasi mendalam terhadap kitab *Tahdhīb Sunan*, yang secara praktis memperlihatkan penerapan langsung dari kaidah-kaidah yang sebelumnya dirumuskan secara konseptual. Hal ini memberikan kontribusi penting dalam memahami bagaimana Ibn Qayyim

⁴⁴Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan...*I, 17.

⁴⁵Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan...*I, 28.

menerapkan pendekatan sistematis terhadap hadis-hadis yang tampak bertentangan dalam ranah praktik keilmuan.

C. Pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyah tentang *Ikhtilāf al-Ḥadīth*

Ibn Qayyim al-Jawziyah tidak memberikan definisi eksplisit dan formal mengenai konsep *ikhtilāf al-ḥadīth* dalam karya-karyanya, baik dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* maupun tulisan-tulisan lainnya. Meskipun demikian, melalui pendekatan aplikatif yang konsisten dalam menyelesaikan pertentangan antar hadis, dapat ditarik pemahaman implisit bahwa *ikhtilāf* menurut Ibn Qayyim merujuk pada adanya pertentangan lahiriah antar riwayat yang berkaitan dengan satu persoalan hukum

Dalam penjelasannya seperti yang ada dalam kitab *Tahdhib Sunan Abī Dāwūd*:

فلا يجوز أيضًا معارضة الأحاديث الثابتة بحديث من أجمع علماء الحديث على ترك الاحتجاج به.⁴⁶

Ibn Qayyim al-Jawziyah menegaskan bahwa tidak diperkenankan menjadikan hadis-hadis yang sahih sebagai *mukhtalif* antara hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang termasuk dalam kategori hadis *ḍa‘īf*. Dalam pandangannya, tindakan semacam ini merupakan bentuk penyimpangan metodologis dalam penerimaan riwayat, karena mendahulukan riwayat yang lemah atas riwayat yang telah terbukti keabsahannya melalui kriteria kritik hadis yang ketat.

⁴⁶Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan* Juz III...117.

Hal di atas diperkuat oleh pendapatnya yang tertulis dalam kitab *Zād al-Ma'ad* sebagai berikut:

وَلَيْسَ بَيْنَ أَحَادِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَعَارُضٌ وَلَا تَنَاقُضٌ وَلَا اخْتِلَافٌ وَحَدِيثُهُ كُلُّهُ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا⁴⁷

Kalimat di atas menegaskan bahwa hadis-hadis Nabi tidak mungkin saling bertentangan, karena semuanya berasal dari wahyu yang benar. Bila tampak ada perbedaan, itu hanyalah perbedaan lahiriah saja, bahkan hadis-hadis Nabi saling membenarkan dan menyempurnakan.

لَا تَعَارُضَ بِحَمْدِ اللَّهِ بَيْنَ أَحَادِيثِهِ الصَّحِيحَةِ. فَإِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْحَدِيثَيْنِ لَيْسَ مِنْ كَلَامِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ غَلَطَ فِيهِ بَعْضُ الرُّوَاةِ مَعَ كَوْنِهِ ثَقَّةً ثَبَتًا، فَالْتِقَةُ يَغْلُطُ، أَوْ يَكُونُ أَحَدُ الْحَدِيثَيْنِ نَاسِخًا لِلْآخَرِ، إِذَا كَانَ مِمَّا يَقْبَلُ النَّسْخَ، أَوْ يَكُونُ التَّعَارُضُ فِي فَهْمِ السَّامِعِ، لَا فِي نَفْسِ كَلَامِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَجْهِ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ. وَأَمَّا حَدِيثَانِ صَحِيحَانِ صَرِيحَانِ مُتَنَاقِضَانِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ، لَيْسَ أَحَدُهُمَا نَاسِخًا لِلْآخَرِ، فَهَذَا لَا يُوجَدُ أَصْلًا، وَمَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يُوجَدَ فِي كَلَامِ الصَّادِقِ الْمَصْدُوقِ الَّذِي لَا يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ شَفَتَيْهِ إِلَّا الْحَقُّ، وَالْأَفْهَمُ مِنَ التَّقْصِيرِ فِي مَعْرِفَةِ الْمَنْقُولِ وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ صَحِيحِهِ وَمَعْلُولِهِ، أَوْ مِنَ الْقُصُورِ فِي فَهْمِ مُرَادِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَحَمَلِ كَلَامِهِ عَلَى غَيْرِ مَا عَنَاهُ بِهِ، أَوْ مِنْهُمَا مَعًا، وَمِنْ هَاهُنَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ وَالْفَسَادِ مَا وَقَعَ⁴⁸

⁴⁷Muhammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Sa'd Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād* Juz III (Beirut: Mu'assasat al-Risālah dan Maktabat al-Manār al-Islāmiyyah, 1994), 596.

⁴⁸Muhammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Sa'd Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād* Juz IV (Beirut: Mu'assasat al-Risālah dan Maktabat al-Manār al-Islāmiyyah, 1994), 138.

Ibn Qayyim menjelaskan bahwa hadis yang tampak bertentangan tidak lepas dari salah satu dari tiga kemungkinan berikut: Salah satu hadis bukan berasal dari ucapan Nabi saw, ini bisa terjadi jika ada kesalahan dari sebagian perawi yang meskipun merupakan orang yang terpercaya dan kuat dalam hafalan, tetap bisa salah. Salah satu hadis merupakan *nāsikh* bagi yang lain, ini berlaku jika kedua hadis tersebut memungkinkan adanya penyalinan atau penghapusan hukum. Perbedaan terletak pada pemahaman pendengar, artinya tidak ada pertentangan dalam ucapan Nabi saw itu sendiri, tetapi terdapat kesalahpahaman dalam memahami makna yang dimaksud. Oleh karena itu, perlu dicari salah satu dari ketiga kemungkinan tersebut untuk menjelaskan adanya tampak pertentangan antara hadis-hadis yang ada.

Ibn Qayyim menjelaskan dengan pembagian ini bahwa jika terdapat pertentangan antara dua hadis, maka ada dua kemungkinan: pertama, adanya dua hadis yang diucapkan oleh Nabi saw. Dalam hal ini, perlu mencari cara untuk menjelaskan atau menyelaraskan keduanya. Kedua, salah satu dari hadis tersebut bukan merupakan ucapan Nabi saw. Ini terjadi ketika salah satu perawi melakukan kesalahan dan menganggap sesuatu yang bukan dari Nabi saw sebagai ucapannya. Misalnya, perawi mengangkat status sebuah hadis yang sebenarnya *mawqūf* atau menambahkan lafaz yang bukan berasal dari Nabi saw.

Dengan demikian, harus ada evaluasi setiap hadis secara kritis untuk menentukan keaslian dan konteksnya. Jika sudah terbukti bahwa salah satu dari dua hadis tersebut bukan merupakan ucapan Nabi saw, maka tidak ada keraguan,

karena hadis yang lemah tidak dapat dijadikan sebagai bantahan terhadap hadis yang *ṣaḥīḥ*.

Namun, jika terbukti bahwa Nabi saw benar-benar mengucapkan keduanya, maka perlu dilihat apakah salah satu dari hadis tersebut merupakan *nāsiḥ* terhadap yang lainnya, jika terbukti bahwa salah satu di antara keduanya datang belakangan. Jika tidak ditemukan jalan untuk *menasakh* salah satu dari keduanya, maka cara yang tepat adalah menggabungkan keduanya. Dalam hal ini, sebenarnya tidak ada pertentangan yang terjadi; yang ada hanyalah ketidakpahaman pada pihak pendengar.

Untuk memutuskan bahwa dua hadis bertentangan dan memasukkannya ke dalam kategori *ikhtilāf al-ḥadīth*, harus dipastikan bahwa keduanya dapat dijadikan sebagai hujah. Jika salah satu hadis tidak diterima sama sekali, maka hadis tersebut tidak dapat dijadikan sebagai bantahan terhadap yang kuat, karena dalam keadaan tersebut, hadis yang lemah tidak memiliki pengaruh apa pun.

Lebih lanjut, Ibn Qayyim menyatakan bahwa mengajukan bantahan terhadap hadis-hadis sahih dengan menggunakan hadis-hadis yang lemah tidaklah berdampak pada penghapusan atau pembatalan hukum yang dikandung oleh hadis-hadis sahih tersebut. Ia menekankan bahwa hadis-hadis sahih saling menguatkan dan membenarkan satu sama lain, sehingga posisinya tidak dapat digugat oleh riwayat-riwayat yang tidak memenuhi standar kesahihan secara ilmiah.

Dari paparan di atas dapat dilihat bahwa Ibn Qayyim al-Jawziyyah membahas tentang *ikhtilāf al-ḥadīth* dalam beberapa karyanya, meskipun tidak

memberikan definisi formal yang ringkas, tetapi menjelaskan bahwa *ikhtilāf* dalam hadis terjadi ketika terdapat perbedaan antara dua atau lebih riwayat secara lahiriah, yang tampaknya bertentangan. Perbedaan ini dapat disebabkan oleh variasi dalam lafaz yang diriwayatkan oleh para perawi, perbedaan pemahaman, atau karena adanya peristiwa serupa yang terjadi dalam konteks berbeda.

Untuk mengatasi *ikhtilaf* tersebut, Ibn Qayyim menekankan pentingnya upaya untuk mengkompromikan riwayat-riwayat tersebut melalui *ta'wil* (penafsiran) atau *tarjīh* (memilih riwayat yang lebih kuat). Pendekatan ini mencerminkan prinsip Ibn Qayyim dalam mengedepankan konteks dan kredibilitas perawi sebagai bagian dari upaya memahami dan menyelaraskan hadis-hadis yang tampak bertentangan.

D. Metode Penyelesaian atas *Ikhtilāf al-Ḥadīth* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*

Dalam menganalisis metode Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* melalui *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, penulis akan menyajikan sejumlah kasus yang dipilih secara representatif. Setiap kasus akan dianalisis berdasarkan bentuk *ikhtilāf*nya, dalil-dalil yang bertentangan, serta cara penyelesaiannya menurut Ibn Qayyim.

Adapun pembahasan akan difokuskan pada penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* dalam kitab tersebut. Kasus-kasus ini mencakup berbagai persoalan fikih dan ibadah yang menunjukkan bagaimana Ibn Qayyim menggunakan metode *jam'*, *tarjīh*, *naskh*, serta pendekatan *ta'līl al-ḥadīth* dalam menimbang validitas dan pemahaman suatu riwayat. Beberapa di antaranya juga menunjukkan keberanian

Ibn Qayyim dalam memadukan antara nalar, *maqāṣid al-sharī'ah*, dan prinsip-prinsip tafsir untuk mengharmoniskan hadis dengan Al-Qur'an dan logika.

Untuk menstrukturkan pembahasan secara sistematis dan analitis, penelitian ini mengklasifikasikan metode penyelesaian yang digunakan oleh Ibn Qayyim ke dalam tiga pendekatan utama:

1. *al-Jam'u* (kompromi dan penggabungan makna);
2. *al-Naskh* (penghapusan atau penggantian hukum); dan
3. *al-Tarjīh* (penguatan salah satu riwayat atas yang lain).

Masing-masing pendekatan tersebut akan dianalisis melalui studi kasus yang merepresentasikan penerapannya dalam konteks *ikhtilāf al-ḥadīth*. Analisis ini bertujuan untuk menyingkap pola pikir Ibn Qayyim dalam menghadapi kontradiksi hadis, serta menilai sejauh mana kontribusinya dalam mengembangkan metodologi kritik dan pemahaman hadis secara komprehensif dan kontekstual.

1. Pendekatan *al-Jam'*

a. Bab *Takhfif al-Ṣalāt*

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالسَّقِيمَ وَالْكَبِيرَ، وَإِذَا صَلَّى لِنَفْسِهِ فَلْيُطَوِّلْ مَا شَاءَ»⁴⁹

Apabila salah seorang dari kalian mengerjakan shalat dengan orang banyak, maka peringanolah, karena di antara mereka terdapat orang yang lemah, sakit dan lanjut usia, namun apabila dia shalat sendirian, maka ia boleh memanjangkan sesuka hati.

⁴⁹Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, vol I (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, t.th), 211.

فَحَدَّثَ أَنَّ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ، قَالَ: “كَانَتْ صَلَاةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى فَرَكَعَ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ، وَإِذَا سَجَدَ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ، وَبَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ قَرِيبًا مِنَ السَّوَاءِ”⁵⁰

Al-Barā' bin 'Āzib berkata: “Shalat Rasulullah apabila rukuk, apabila mengangkat kepala dari rukuk, apabila sujud, apabila mengangkat kepala dari sujud, dan antara dua sujud semuanya hampir sama lamanya.”

Pembahasan Ibn Qayyim al-Jawziyyah tentang panjang dan pendeknya shalat Nabi merupakan contoh klasik dari *ikhtilāf al-ḥadīth*, yakni terjadinya perbedaan lahiriah antara dua kelompok hadis sahih yang menggambarkan dua keadaan yang tampaknya kontradiktif. Di satu sisi, terdapat hadis-hadis yang menunjukkan bahwa Nabi melakukan shalat dengan ketenangan dan durasi yang panjang, seperti dalam riwayat al-Barā' bin 'Āzib, yang menyatakan bahwa rukuk, sujud, dan dua rukun *i'tidāl* dilakukan dengan durasi hampir setara.

Di sisi lain, terdapat pula hadis-hadis yang menyebutkan bahwa Nabi meringankan shalatnya karena kondisi makmum, seperti ketika mendengar tangisan bayi atau adanya jamaah yang lemah, sebagaimana disebutkan dalam hadis Anas dan Mu'adz.

Ibn Qayyim menyelesaikan perbedaan ini dengan pendekatan *al-jam'*, yaitu dengan menyelaraskan kedua kelompok hadis tanpa menolak salah satunya. Menurutnya, istilah *takhfīf* (keringanan) tidak berarti mempercepat gerakan atau mengurangi kesempurnaan rukun, tetapi bermakna

⁵⁰Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad al-Shaybānī Abū 'Abd Allāh, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, vol 30 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1st ed., 1421 H/2001 M), 415.

mempersingkat bacaan seperti surat setelah al-Fātiḥah tanpa menghilangkan tuma'nīnah. Hal ini menunjukkan bahwa seluruh hadis tersebut menggambarkan praktik Nabi saw. dalam konteks yang berbeda-beda sesuai kondisi dan maslahat. Pendekatan ini menggambarkan konsistensi Ibn Qayyim dalam menghindari kontradiksi hakiki dan dalam menjaga prinsip keselarasan dalil (*muwāfaqat al-adillah*) dengan analisis kontekstual dan *maqāṣid shar'īyyah*.⁵¹

Lebih lanjut, Ibn Qayyim tidak memilih metode al-tarjīḥ (memilih salah satu riwayat) atau al-naskh (penghapusan hukum), melainkan tetap konsisten pada metode al-jam' dengan membedakan secara detail antara panjang bacaan dan kesempurnaan gerakan. Ia menegaskan bahwa shalat Nabi saw tergolong "ringan dan sempurna", artinya bacaan yang relatif pendek namun disertai gerakan yang dilakukan dengan tuma'nīnah. Hal ini diperkuat oleh riwayat Anas bin Mālik serta contoh praktik 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang meringankan bacaan namun tetap memanjangkan rukuk dan sujud.

Salah satu aspek penting dalam pendekatan al-jam' ini adalah penerapan konsep taqyīd (pembatasan makna).⁵² Ibn Qayyim menafsirkan hadis tentang keringanan shalat sebagai kondisi khusus yang tidak mewakili kebiasaan umum Nabi saw. Misalnya, mempersingkat bacaan dalam shalat dilakukan karena adanya *udhur shar'i* seperti tangisan bayi atau dalam kondisi safar.

Dalam situasi normal, justru Nabi saw memanjangkan shalat, khususnya

⁵¹Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Tahdhīb Sunan...*I, 224.

⁵²Ahmad Sobari, "Metode Memahami Hadis (Methods Understanding the Hadith)," dalam *Mizan: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 2, No. 2 (2014), hlm. 141–152. <https://jurnalfai-uikabogor.org/index.php/mizan/article/view/142/58>

ketika tidak ada jamaah yang lemah. Dengan demikian, hadis-hadis tentang ringannya shalat dipahami sebagai tindakan fleksibel yang dilakukan dalam kerangka maslahat.

Ibn Qayyim juga menekankan bahwa istilah *takhfīf* bersifat *nisbī*. Ringan bagi seseorang belum tentu ringan bagi yang lain. Maka, peringatan yang dilakukan Nabi saw tetap dalam batas kesempurnaan dan ketenangan gerakan. Ibn Qayyim dengan tegas mengkritik orang-orang yang salah paham terhadap makna *takhfīf* dan menjadikannya alasan untuk melakukan shalat secara tergesa-gesa tanpa *tuma'ninah*, yang kemudian disebut sebagai *surrāq al-ṣalāh*.⁵³

Selanjutnya, kritik Nabi saw terhadap Mu'adz bin Jabal karena membaca surat al-Baqarah dalam shalat berjamaah dipahami secara kontekstual. Kritik itu tidak dimaksudkan untuk melarang membaca surat panjang secara mutlak, melainkan karena kondisi para makmum yang saat itu kelelahan setelah bekerja. Ibn Qayyim menunjukkan bahwa Nabi saw sendiri dalam beberapa riwayat membaca surat-surat panjang dalam shalat berjamaah. Hal ini menunjukkan bahwa pertimbangan maslahat dan empati terhadap jamaah menjadi kunci dalam memahami hadis-hadis yang tampak bertentangan.⁵⁴

Terakhir, Ibn Qayyim menegaskan bahwa parameter dalam menilai panjang atau pendeknya shalat tidak boleh dikembalikan pada kebiasaan masyarakat atau persepsi subjektif manusia. Standar objektifnya adalah praktik Nabi saw sebagaimana tercantum dalam hadis-hadis sahih. Dengan

⁵³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 226.

⁵⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 226.

demikian, sunnah Nabi saw tidak hanya menjadi teladan tetapi juga menjadi ukuran normatif yang menentukan apakah suatu ibadah sesuai dengan syariat atau menyimpang darinya. Pendekatan ini memperlihatkan komitmen Ibn Qayyim terhadap integritas dan obyektivitas syariat dalam menghadapi perbedaan zahir di antara hadis-hadis sahih.

b. Bab Tentang Daging Buruan bagi Orang yang Sedang Ihram

عَنْ أَبِي قَتَادَةَ، أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى إِذَا كَانَ بِيَعُضِ طَرِيقِ مَكَّةَ تَخَلَّفَ مَعَ أَصْحَابٍ لَهُ مُحْرِمِينَ وَهُوَ غَيْرُ مُحْرِمٍ فَرَأَى جِمَارًا وَحْشِيًّا فَاسْتَوَى عَلَى فَرَسِهِ، قَالَ: فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ أَنْ يُنَازِلُوهُ سَوْطَهُ فَأَبَوْا فَسَأَلَهُمْ رُحْمَهُ فَأَبَوْا فَأَخَذَهُ، ثُمَّ شَدَّ عَلَى الْحِمَارِ فَقَتَلَهُ فَأَكَلَ مِنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبَى بَعْضُهُمْ فَلَمَّا أَدْرَكُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلُوهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: «إِنَّمَا هِيَ طُعْمَةٌ أَطْعَمَكُمُوهَا اللَّهُ تَعَالَى»⁵⁵

Dari Abu Qatādah, bahwa ia bersama Rasulullah saw, lalu ketika mereka berada di sebagian jalan menuju Makkah, ia tertinggal bersama beberapa sahabat yang sedang berihram, sedangkan ia sendiri tidak dalam keadaan ihram. Lalu ia melihat seekor keledai liar (ḥimār waḥsyī), maka ia menaiki kudanya. Ia meminta kepada para sahabatnya untuk memberikan cambuknya, namun mereka menolak. Lalu ia meminta tombaknya, mereka juga menolak. Maka ia mengambilnya sendiri, lalu menyerang keledai itu dan membunuhnya. Sebagian sahabat Rasulullah saw memakan daging keledai itu, namun sebagian lainnya enggan memakannya. Ketika mereka bertemu dengan Rasulullah saw, mereka pun menanyakan hal itu kepadanya. Maka Nabi bersabda: “Itu adalah makanan yang Allah telah beri kepada kalian.”

⁵⁵Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, vol II (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th), 171

عَنِ الصَّعْبِ بْنِ جَثَّامَةَ اللَّيْثِيِّ، أَنَّهُ أَهْدَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ يَوْدَانَ حِمَارًا وَحَشِييًّا، فَرَدَّهُ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا رَأَى مَا فِي وَجْهِهِ قَالَ: “إِنَّا لَمْ نَرُدَّ عَلَيْكَ إِلَّا أَنَّا حُرْمٌ”⁵⁶

Dari Sha‘b bin Jassāmah al-Laythī, bahwa ia memberi hadiah kepada Rasulullah saw berupa keledai liar (ḥimār waḥshī) saat Nabi saw berada di daerah al-Abwā’ atau Waddān, namun Rasulullah saw menolaknya. Ketika ia melihat ekspresi wajahku (yang menunjukkan kecewa atau heran), Nabi saw bersabda: “Kami tidak menolaknya kecuali karena kami sedang dalam keadaan ihram (ḥurum).”

Masalah kebolehan memakan daging buruan bagi orang yang sedang ihram merupakan salah satu bentuk *ikhtilāf al-ḥadīth* yang dibahas secara oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *Thdhīb Sunan*. Hadis-hadis sahih yang ada menunjukkan dua kondisi yang tampak bertentangan. Di satu sisi, terdapat riwayat yang menegaskan kebolehan orang ihram memakan daging buruan yang diburu oleh orang lain yang tidak ihram, seperti dalam hadis Abu Qatadah. Di sisi lain, terdapat riwayat yang menunjukkan pelarangan memakan daging buruan dalam keadaan ihram, seperti hadis al-Ṣa‘b bin Jaththāmah.

Ibn Qayyim tidak menyelesaikan pertentangan ini dengan pendekatan tarjīḥ atau nasakh, melainkan dengan metode *al-jam‘ wa al-taṭbīq*. Ia mengawali penyelesaian ini dengan mengumpulkan seluruh hadis yang relevan, antara lain hadis Abu Qatadah, Ṭalhah bin ‘Ubaidillah, al-Bahzi, Ṣa‘b bin Jaththāmah, dan hadis Jabir. Langkah ini menjadi dasar metodologis

⁵⁶Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad al-Shaybānī Abū ‘Abd Allāh, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, vol 26 (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1421 H/2001 M), 355.

penting agar tidak menyimpulkan secara parsial atau bertentangan dengan hadis sahih lainnya.⁵⁷

Langkah selanjutnya adalah melakukan *tafṣīl*, yaitu perincian makna dan konteks dari masing-masing hadis. Ibn Qayyim menyatakan bahwa larangan memakan daging buruan hanya berlaku jika hewan tersebut diburu untuk orang yang sedang ihram. Jika tidak diburu untuknya, maka hukumnya halal. Dengan perincian ini, hadis-hadis yang tampak bertentangan dapat diselaraskan karena berbicara dalam konteks yang berbeda.

Kunci dari pendekatan Ibn Qayyim ini terdapat dalam hadis Jabir, yang secara eksplisit menyebutkan bahwa Nabi menolak memakan daging buruan karena hewan itu diburu khusus untuk Nabi. Dengan demikian, hadis ini menjadi penjelas bagi hadis al-Ṣa‘b bin Jaththāmah, sehingga penolakan Rasulullah bukan karena zat buruan itu sendiri, tetapi karena maksud pemburuannya.

Ibn Qayyim menolak pendekatan *tarjīḥ* dan *nasakh* dalam kasus ini karena semua hadis yang sahih tetap dapat diamalkan. Menurutnya, pendekatan yang benar adalah menyatukan seluruh hadis berdasarkan konteks dan maksudnya, agar sunnah tidak dipertentangkan satu sama lain.⁵⁸

Untuk memperkuat pendapatnya, Ibn Qayyim juga mengutip praktik para sahabat. Di antaranya, Utsman bin ‘Affan menolak memakan buruan karena merasa buruan itu diburu khusus untuknya, sedangkan sahabat lain seperti Ṭalḥah tetap memakannya karena meyakini bahwa buruan tersebut tidak

⁵⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 360.

⁵⁸Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 363.

ditujukan untuk mereka. Hal ini menunjukkan bahwa para sahabat juga memahami pentingnya konteks dalam menetapkan hukum.

Ibn Qayyim menegaskan bahwa prinsip utama dalam menghadapi *ikhtilāf al-ḥadīth* adalah tidak mempertentangkan sunnah dengan sunnah. Seluruh riwayat Nabi saw harus ditempatkan dalam konteksnya agar tidak tampak kontradiktif. Maka, dalam kasus daging buruan, tindakan Nabi saw yang terkadang menerima dan terkadang menolak, seluruhnya dapat diamalkan jika dilihat dalam bingkai konteks yang berbeda.⁵⁹

Dengan demikian, penyelesaian *ikhtilāf* oleh Ibn Qayyim dalam masalah ini menunjukkan kekuatan pendekatan al-jam‘ wa al-tafṣīl yang menekankan pentingnya konteks, niat, dan kehati-hatian dalam menggabungkan semua riwayat. Pendekatan ini tidak hanya menyelesaikan persoalan fikih praktis, tetapi juga mencerminkan metodologi yang matang dan koheren dalam memahami hadis-hadis Nabi saw secara komprehensif.

c. Bab Tentang *Iḥṣār*

سَمِعْتُ الْحَجَّاجَ بْنَ عَمْرِو الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ كُسِرَ أَوْ عَرِجَ فَقَدْ حَلَّ وَعَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ»⁶⁰

Aku mendengar al-Ḥajjāj bin ‘Amr al-Anṣārī berkata: Rasulullah saw bersabda: “Barang siapa yang patah tulang atau pincang, maka ia telah halal (dari ihram), dan ia wajib meng-qadha haji pada tahun berikutnya.”

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ قَالَ: “ لَا حَصْرَ إِلَّا حَصْرُ الْعَدُوِّ. وَزَادَ أَحَدُهُمَا: ذَهَبَ الْحَصْرُ الْآنَ”⁶¹

⁵⁹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 365.

⁶⁰Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, vol II (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th), 173.

Dari Ibn ‘Abbās, ia berkata: “Tidak ada *iḥṣār* (terhalang haji) kecuali karena musuh.” Dan salah satu perawi menambahkan: “Sekarang *iḥṣār* itu telah hilang.”

Permasalahan *ikhtilāf al-ḥadīth* dalam bab *iḥṣār* mencerminkan kompleksitas fikih haji yang didasarkan pada berbagai riwayat Nabi saw. Sebagian hadis menunjukkan bahwa *taḥallul* dibolehkan jika seseorang mengalami sakit atau cedera, seperti hadis Ḥajjāj bin ‘Amr yang memperbolehkan orang yang pincang atau patah tulang untuk *bertaḥallul*. Sebaliknya, riwayat dari Ibn ‘Abbās menyatakan secara tegas bahwa “*lā ḥaṣr illā ḥaṣr al-‘aduww*” (tidak ada *iḥṣār* kecuali karena halangan musuh), yang secara lahir tampak menolak bentuk *iḥṣār* lain selain agresi eksternal.⁶²

Perbedaan ini melahirkan perdebatan di kalangan sahabat dan para imam *madhhab*. Sebagian menafsirkan hadis secara literal dan membatasi *taḥallul* hanya untuk kasus yang dihalangi oleh musuh, sementara sebagian lain memperluas cakupan *iḥṣār* hingga mencakup halangan fisik dan medis.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah menanggapi perbedaan ini dengan metode *al-jam‘ wa al-taṭbīq*, yakni upaya mengompromikan dan menyelaraskan berbagai hadis yang tampaknya bertentangan tanpa harus menolak atau menghapus salah satunya. Ia tidak menempuh jalan *tarjīḥ* atau *nasakh*, tetapi menempuh pendekatan harmonisasi makna. Ibn Qayyim menegaskan bahwa redaksi yang digunakan oleh Ibn ‘Abbās adalah lafaz *ḥaṣr*, bukan *iḥṣār*, yang

⁶¹Muḥammad ibn Idrīs ibn al-‘Abbās ibn ‘Uthmān ibn Shāfi‘ ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ibn ‘Abd Manāf al-Muṭṭalibī al-Qurashī al-Makkī Abū ‘Abd Allāh, *al-Musnad*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1400 H), 367.

⁶²Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 365.

dalam tradisi kebahasaan Arab mengacu secara khusus pada halangan oleh musuh.⁶³

Sementara itu, lafaz *iḥṣār* yang disebut dalam Al-Qur'an (QS. al-Baqarah: 196)⁶⁴ cenderung digunakan untuk merujuk pada halangan karena sakit atau kondisi fisik lainnya. Dengan demikian, Ibn Qayyim menafsirkan bahwa ucapan Ibn 'Abbās tidak bertentangan dengan hadis-hadis lain yang membolehkan *taḥallul* karena sakit, tetapi hanya berlaku dalam konteks khusus agresi musuh. Bahkan jika dianggap bertentangan, kata Ibn Qayyim, maka yang diambil adalah riwayat Ibn 'Abbās, bukan pendapatnya, karena riwayat merupakan *hujjah shar'i*, sedangkan pendapat bukanlah sumber hukum yang berdiri sendiri.⁶⁵

Ibn Qayyim menambahkan argumen kebahasaan dan *maqāsid sharī'ah* untuk memperkuat pendapatnya. Ia menyatakan bahwa dalam struktur bahasa Arab klasik, *iḥṣār* karena sakit adalah *aṣl*, sedangkan halangan karena musuh adalah *far'*. Tidak logis, menurutnya, jika hukum dibangun di atas cabang dan bukan pada asal. Dari sini, Ibn Qayyim menyimpulkan bahwa tidak hanya sah menurut nash dan kaidah bahasa, *taḥallul* karena sakit juga lebih masuk akal secara maslahat. Orang yang sakit, menurutnya, justru lebih membutuhkan *taḥallul* daripada orang yang dicegah oleh musuh, karena penderitaan fisik yang dirasakannya selama tetap dalam ihram jauh lebih berat.⁶⁶

⁶³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 366.

⁶⁴وَأَيُّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا بِرُءُوسِكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدْيَةٌ مِنْ صَبِيٍّ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكِ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ

⁶⁵Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 366.

⁶⁶Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 367.

Ibn Qayyim juga membedakan antara orang yang bersyarat saat ihram (musytariṭ) dan yang tidak. Dalam kasus seseorang yang bersyarat sebagaimana disebutkan dalam hadis Ḍubā‘ah, maka ia boleh bertahallul tanpa dikenai dam. Namun jika tidak bersyarat, maka tahallul tetap dibolehkan, hanya saja harus diiringi dengan penyembelian dam sebagai bentuk kompensasi. Ini adalah bentuk *tafsīl* terhadap masing-masing kondisi, sehingga semua riwayat tetap dapat diamalkan dalam konteks yang tepat.⁶⁷

Bahkan terhadap pendapat yang menolak kebolehan tahallul karena sakit dengan alasan bahwa hal itu akan membuat syarat ihram menjadi sia-sia, Ibn Qayyim memberikan sanggahan logis. Menurutnya, justru kelompok yang menolak ini tidak mengakui fungsi syarat dalam membolehkan tahallul maupun menggugurkan dam, sementara ia sendiri menegaskan bahwa syarat berperan dalam dua sisi tersebut sekaligus.

Lebih dari sekadar mengompromikan teks, Ibn Qayyim menguatkan pendekatannya dengan *qiyās* dan pertimbangan maslahat. Ia menyatakan bahwa walaupun tidak ada dalil yang membolehkan tahallul karena sakit, maka analogi terhadap kasus halangan musuh sudah cukup menjadi landasan. Apalagi kenyataannya, terdapat nash Al-Qur'an dan hadis yang mendukung kebolehan itu secara implisit maupun eksplisit. Pandangan ini menunjukkan bahwa metodologi Ibn Qayyim tidak hanya berbasis pada pemahaman literal terhadap nash, tetapi juga memperhatikan hikmah dan *maqāṣid al-sharī‘ah*.

⁶⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 368.

Dengan demikian, pendekatan Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-hadīth* dalam bab *iḥṣār* adalah model yang komprehensif dan fungsional. Ia tidak mengesampingkan hadis sahih mana pun, namun justru mengupayakan makna yang koheren dari seluruh riwayat melalui kontekstualisasi dan sintesis makna. Hal ini mencerminkan prinsip metodologis Ibn Qayyim bahwa sunnah tidak boleh dipertentangkan dengan sunnah, melainkan seluruhnya dikompromikan secara harmonis dan diamalkan sesuai dengan *maqāṣid* dan konteksnya. Pendekatan seperti ini tidak hanya relevan dalam kajian klasik, tetapi juga sangat aplikatif untuk pembacaan hukum Islam yang kontekstual dan responsif terhadap realitas umat.

d. Bab Talak Sunnah

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ، وَهِيَ حَائِضٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهَرَ، ثُمَّ تَحِيضَ، ثُمَّ تَطْهَرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدَ ذَلِكَ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ، قَبْلَ أَنْ يَمْسَ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ»⁶⁸

Dari Abdullah bin ‘Umar, bahwa ia menjatuhkan talak kepada istrinya saat sedang haid, pada masa Rasulullah saw. Maka ‘Umar bin al-Khaṭṭāb pun bertanya kepada Rasulullah saw mengenai hal itu. Lalu Rasulullah saw bersabda: “Perintahkan dia untuk merujuk istrinya, kemudian biarkan dia menahannya sampai ia suci, lalu haid lagi, lalu suci kembali. Setelah itu, jika ia mau, boleh menahannya, dan jika ia mau, boleh menceraikannya sebelum ia menyetubuhinya. Itulah masa iddah yang diperintahkan Allah agar wanita ditalak padanya.”

⁶⁸Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash’ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, vol II (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th), 255

عَنْ سَالِمٍ، وَنَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَمَرَهُ أَنْ يُرَاجِعَهَا حَتَّى تَطْهَرَ، ثُمَّ تَحِيضَ، ثُمَّ تَطْهَرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ طَلَّقَ، وَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَ⁶⁹

Dari Sālim dan Nāfi‘, dari Ibnu ‘Umar, bahwa Nabi saw memerintahkannya untuk merujuk kembali istrinya, kemudian menunggunya hingga suci, lalu haid kembali, kemudian suci kembali. Setelah itu, jika ia mau, boleh menceraikannya, dan jika ia mau, boleh menahannya.

Permasalahan *ikhtilāf al-ḥadīth* dalam bab *ṭalāq al-sunnah* merupakan topik penting dalam fikih keluarga, yang mencerminkan keragaman redaksi hadis Nabi terkait tata cara menceraikan istri. Hadis Ibn ‘Umar, yang menceritakan bahwa ia pernah menceraikan istrinya dalam keadaan haid, menjadi pusat perdebatan. Sebagian riwayat menyebut bahwa Nabi saw memerintahkannya untuk merujuk istrinya, lalu menunggu hingga suci, kemudian haid lagi, dan setelah itu suci sebelum menceraikannya.

Sementara itu, sebagian riwayat lain menyatakan bahwa Nabi saw hanya menyuruhnya menceraikan dalam keadaan suci atau hamil, tanpa menyebut detail siklus haid kedua. Perbedaan lahiriah dalam redaksi ini memunculkan potensi pertentangan, namun Ibn Qayyim al-Jawziyyah menolak pendekatan *nasakh* atau *tarjīh*, dan lebih memilih pendekatan *al-jam‘*, yakni mengharmoniskan semua riwayat secara sistematis dan koheren.

Ibn Qayyim memulai dengan menghimpun seluruh riwayat sahih dari berbagai jalur, baik yang menyebut proses ringkas (seperti “menceraikan saat suci”) maupun yang menyebut rincian (yakni menunggu haid kedua dan suci kembali). Ia menegaskan bahwa tambahan detail dalam sebagian riwayat

⁶⁹*Sunan Abī Dāwūd*, II, 256.

bukanlah bentuk pertentangan, tetapi bentuk pelengkapan terhadap redaksi yang lebih ringkas.⁷⁰

Menurutnya, riwayat yang berasal dari Salim bin ‘Abdillah, Nafi’, dan Ibn Dinar yang lebih rinci memiliki tingkat kekuatan dan ketepatan riwayat yang lebih tinggi, karena mereka adalah periwayat utama yang paling dekat dengan sumber peristiwa, yakni Ibn ‘Umar sendiri. Oleh karena itu, Ibn Qayyim menolak untuk mengunggulkan riwayat yang ringkas dengan mengorbankan riwayat yang lebih lengkap. Ia menyatakan bahwa yang satu tidak membatalkan yang lain, tetapi saling melengkapi dalam bingkai hukum yang satu: bahwa talak yang disyariatkan adalah dalam keadaan suci yang tidak dijima’ atau dalam kondisi hamil yang telah diketahui.⁷¹

Dalam menjelaskan hikmah syariat di balik larangan menceraikan istri saat haid, Ibn Qayyim menunjukkan dimensi *maqāṣid*. Talak dalam keadaan haid dapat memperpanjang masa iddah dan membuka kemungkinan adanya kehamilan yang tidak diketahui, sehingga dikhawatirkan terjadi kesalahpahaman atau penyesalan dari suami. Oleh karena itu, Nabi saw memerintahkan proses yang lebih teliti: rujuk dahulu, menunggu hingga suci, haid kembali, lalu suci kembali, agar kehamilan bisa dipastikan dan iddah dapat dimulai secara sah dan tepat. Ibn Qayyim menegaskan bahwa semua ini

⁷⁰Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 483.

⁷¹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 485.

menunjukkan perhatian syariat terhadap kemaslahatan dua pihak dan penutupan jalan menuju penyesalan.⁷²

Metode *al-jam'* yang diterapkan Ibn Qayyim juga diperkuat dengan *istidlāl* terhadap ayat Al-Qur'an, yakni firman Allah dalam QS. al-Ṭalāq: 1: "*Faṭṭalliqūhunna li- 'iddatihinna*", yang dipahami bukan sebagai "dalam masa iddah", tetapi "pada permulaan masa iddah", yaitu saat istri dalam keadaan suci dan belum dijima'. Ibn Qayyim menegaskan bahwa pemahaman ini sejalan dengan bacaan tambahan yang dinukil dari Nabi saw: "*fi qubuli 'iddatihinna*".⁷³

Oleh karena itu, semua riwayat hadis dan ayat Al-Qur'an dapat disatukan dalam satu sistem hukum yang harmonis, tanpa perlu mengabaikan atau menolak salah satu dari riwayat sahih yang ada. Dengan demikian, pendekatan Ibn Qayyim dalam menghadapi *ikhtilāf al-ḥadīth* tentang talak Ibn 'Umar menunjukkan komitmen metodologisnya terhadap prinsip dasar dalam usul al-hadith bahwa tidak boleh ada pertentangan antara hadis-hadis sahih, selama dimungkinkan untuk dikompromikan. Ia menjadikan metode *al-jam'* bukan sekadar kompromi teknis, tetapi sebagai upaya epistemologis untuk menjaga integritas sunnah, menghormati keragaman riwayat, dan memastikan bahwa semua nash sahih tetap relevan dan aplikatif.⁷⁴

⁷²Mursyid Djawas dan Muhammad Yahya, "*Status Talak bagi Wanita Haidh (Analisis Pendapat Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah)*," Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam 1, no. 1 (2017): 75–90.

<https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/samarah/article/view/1557>

⁷³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 484.

⁷⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, 495.

Hal ini sekaligus membuktikan bahwa Ibn Qayyim tidak semata bergerak dalam wilayah tekstual, tetapi juga memadukan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* dalam *istinbāt* hukum, sehingga hasil akhirnya adalah sebuah sintesis yang sistemik, rasional, dan berbasis pada totalitas dalil, bukan pada seleksi arbitrer yang dapat mereduksi keluasan Sunnah Nabi saw.

e. Bab tentang (orang) yang meninggal dunia dan masih memiliki kewajiban puasa.

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ»⁷⁵

Dari ‘Ā’isyah raḍiyallāhu ‘anhā, bahwa Nabi saw bersabda: “Barang siapa meninggal dunia, sedangkan ia masih memiliki kewajiban puasa, maka walinya yang berpuasa untuknya.”

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «إِذَا مَرَضَ الرَّجُلُ فِي رَمَضَانَ، ثُمَّ مَاتَ وَلَمْ يَصُمْ أُطْعِمَ عَنْهُ، وَلَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ قَضَاءٌ، وَإِنْ كَانَ عَلَيْهِ نَذْرٌ قَضَى عَنْهُ وَلِيُّهُ»⁷⁶

Dari Ibn ‘Abbās r.a., ia berkata: “Apabila seseorang sakit pada bulan Ramadan, lalu ia meninggal dan belum sempat berpuasa, maka dibayarkan fidyah (dengan memberi makan orang miskin) untuknya, dan tidak ada kewajiban qadha atasnya. Tetapi jika ia memiliki *nadhhar*, maka walinyalah yang menggantikannya.”

Salah satu isu *ikhtilāf al-ḥadīth* yang dibahas dalam kitab *Tahdhībnya* Ibn Qayyim al-Jawziyyah adalah masalah hukum puasa bagi orang yang telah meninggal dunia namun masih memiliki kewajiban puasa. Dalam hal ini, terdapat dua riwayat yang tampak saling bertentangan secara zahir. Di satu sisi, terdapat hadis-hadis sahih yang membolehkan wali atau ahli waris untuk menggantikan puasa si mayit, seperti sabda Nabi saw yang diriwayatkan dari

⁷⁵*Sunan Abī Dāwūd*, II, 315.

⁷⁶*Sunan Abī Dāwūd*, II, 315.

Aisyah yang artinya: “Barang siapa yang meninggal dunia dan memiliki utang puasa, maka walinya berpuasa untuknya”, serta riwayat dari Ibn Abbas dan Buraidah yang secara eksplisit membolehkan penggantian puasa *nadhar* oleh ahli waris.⁷⁷

Di sisi lain, sejumlah riwayat dari sahabat menyebutkan bahwa tidak boleh berpuasa atas nama orang lain, dan penggantinya adalah dengan membayar *fidyah* berupa pemberian makanan. Dalam menghadapi benturan hadis-hadis ini, Ibn Qayyim tidak memilih pendekatan *nasakh* ataupun *tarjīh*, melainkan ia memilih pendekatan *al-jam'*, yaitu upaya mengompromikan makna dari seluruh riwayat secara kontekstual. Ia menjelaskan bahwa hadis-hadis yang memperbolehkan puasa atas nama mayit harus dipahami sebagai berkaitan dengan puasa *nadhar*, yakni puasa yang wajib karena komitmen pribadi, yang secara hukum memiliki kedudukan seperti utang dan dapat ditunaikan oleh wali. Adapun larangan menggantikan puasa dalam atsar sahabat ditujukan kepada puasa Ramadan, yang merupakan *ibadah badanīyyah mahdhah* dan tidak bisa diwakilkan, sebagaimana shalat dan syahadat.⁷⁸

Metode *al-jam'* yang ditempuh Ibn Qayyim tidak hanya mencerminkan kemampuan kompromi antara riwayat, tetapi juga melibatkan penalaran hukum yang mendalam. Ia menggunakan *qiyās* untuk menyamakan puasa *nadhar* dengan utang harta, sebab keduanya merupakan kewajiban yang lahir dari *ikhtiyar* seseorang dan dapat ditanggung oleh ahli waris. Sebaliknya, puasa Ramadan tidak lahir dari komitmen pribadi, melainkan merupakan

⁷⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* Juz 2, 89.

⁷⁸Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* Juz 2, 91.

kewajiban syar'i murni yang bersifat langsung dari Allah, sehingga tidak dapat dialihkan pelaksanaannya kepada orang lain. Perbedaan ini sangat penting karena menentukan validitas penggantian ibadah oleh wali. Ibn Qayyim menilai bahwa membedakan antara puasa *nadhar* dan puasa Ramadan bukan hanya logis secara hukum, tetapi juga lebih adil dan mencerminkan prinsip *taysīr*, *'adl*, dan kesesuaian dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Karena itu, ia menyebut pendapat yang membedakan antara keduanya sebagai *a'dal al-aqwāl*, sebab dapat mengakomodasi semua dalil tanpa perlu menafikan satu pihak dan tetap menjaga koherensi prinsip fiqh serta maslahat umat.⁷⁹

Proses *al-jam'* yang dilakukan Ibn Qayyim diawali dengan pengelompokan objek hukum dari masing-masing hadis. Ia membedakan secara tegas antara hadis-hadis yang berbicara tentang puasa *nadhar* dan hadis-hadis yang berkenaan dengan puasa Ramadan. Setelah itu, ia menyusun dua kategori utama: pertama, riwayat-riwayat yang menolak *wakālah* dalam puasa diterapkan khusus untuk puasa Ramadan sebagai ibadah yang tidak bisa diwakilkan; kedua, riwayat-riwayat yang membolehkan penggantian puasa diterapkan secara eksklusif untuk puasa *nadhar*, yang sifatnya mirip dengan utang dan bisa diwakilkan kepada wali. Pembacaan semacam ini menunjukkan bahwa Ibn Qayyim tidak memahami hadis secara literal semata, tetapi dengan pendekatan substansial yang memperhitungkan konteks, jenis ibadah, dan cakupan hukum.

⁷⁹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* Juz 2, 94.

Dalam kerangka ushul fiqh, Ibn Qayyim menambahkan penjelasan bahwa puasa *nadhār* bukan termasuk jenis kewajiban syar'ī yang *mabniyyah 'ala al-ta'abbud al-mahḍ*, melainkan bersifat iltizāmī atau mu'allaq dengan ikrar pribadi. Oleh karena itu, komitmen semacam ini dapat ditunaikan secara hukum oleh pihak ketiga. Pendekatan ini juga sejalan dengan analogi dalam penggantian utang duniawi, di mana wali sah-sah saja membayar utang si mayit karena dianggap sebagai bentuk penghormatan dan penyempurnaan tanggung jawab. Sebaliknya, ibadah seperti puasa Ramadan tidak memiliki dimensi iltizām, melainkan merupakan rukun Islam yang berkaitan erat dengan kapasitas fisik individu secara pribadi dan tidak bisa dialihkan tanggung jawabnya.⁸⁰

Dengan pendekatan ini, Ibn Qayyim berhasil memadukan seluruh riwayat dan pandangan sahabat tanpa menimbulkan kontradiksi. Ia tidak menafikan satu riwayat demi menguatkan yang lain, tetapi mempertemukan keduanya dalam satu kerangka pemahaman yang utuh dan berimbang. Ini menjadi ciri khas pendekatan *al-jam'* Ibn Qayyim, yang tidak hanya bersandar pada kekuatan tekstual hadis, tetapi juga pada logika fikih, struktur hukum Islam, dan kesadaran akan tujuan-tujuan syariat yang lebih luas. Hal ini juga menunjukkan bahwa dia bukan sekadar ahli hadis, tetapi juga pemikir hukum Islam yang memahami integrasi antara teks dan realitas.

Kesimpulan dari metode *al-jam'* Ibn Qayyim dalam kasus ini tidak hanya menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth*, tetapi juga membangun sistematika

⁸⁰Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* Juz 2, 96.

pengambilan hukum yang aplikatif. Pendekatan tersebut membuka ruang fleksibilitas dalam penerapan hukum, serta menjaga stabilitas makna dan fungsionalitas syariat Islam. Tarjih semacam ini tidak berbentuk penolakan atau pengunggulan sepihak, melainkan penyusunan sintesis yang mempertemukan semua dalil secara adil dan proporsional. Dalam konteks ini, Ibn Qayyim tampak sangat piawai dalam menyatukan antara riwayat dan *maqāṣid*, antara fiqh dan realitas, serta antara literalisme dan spirit keadilan.

Dengan demikian, pendekatan *al-jam'* Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* tentang puasa mayit adalah model integratif yang tidak hanya menyelesaikan kontradiksi hadis secara teoretik, tetapi juga memberikan fondasi normatif dan praktis dalam penetapan hukum. Pendekatan ini menjadi bukti bahwa metodologi *al-jam'* tidak berarti memaksakan makna atau mencampuradukkan dalil, melainkan mengklasifikasikan, mengonstekstualisasikan, dan membangun teks-teks syar'i sesuai kedudukan dan ruang lingkupnya. Ibn Qayyim menampilkan bahwa ijtihad bukan sekadar pencarian fatwa, melainkan proyek intelektual untuk menjaga harmonisasi hukum dan maslahat umat berdasarkan bimbingan wahyu yang otentik.

f. Bab Menjenguk Orang Sakit (*al-'Iyadah*)

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي، فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ عَرَفَ فِيهِ الْمَوْتَ، قَالَ: «قَدْ كُنْتُ أَهْمَاكَ عَنْ حُبِّ يَهُودَ» قَالَ: فَقَدْ أَبْعَضَهُمْ سَعْدُ بْنُ زُرَّارَةَ فَمَهْ فَلَمَّا مَاتَ أَتَاهُ ابْنُهُ، فَقَالَ:

يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي قَدَّمَ مَاتَ فَأَعْطَنِي قَمِيصَكَ أَكْفِنُهُ فِيهِ، فَزَعَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَمِيصَهُ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ⁸¹

Dari Usāmah bin Zayd, ia berkata: Rasulullah saw keluar untuk menjenguk ‘Abdullāh bin Ubay (kepala munafik) dalam sakit yang menyebabkan kematiannya. Ketika Nabi masuk menemuinya, Nabi saw melihat tanda-tanda kematian padanya, lalu bersabda: “Bukankah aku telah melarangmu mencintai orang-orang Yahudi?” Lalu ia (Ibnu Ubay) menjawab: “Sa’d bin Zurārah pun telah membenci mereka...” (yakni ia berusaha menghindari atau memberi alasan). Ketika Ibnu Ubay wafat, anaknya datang menemui Rasulullah saw dan berkata: “Wahai Rasulullah, ‘Abdullāh bin Ubay telah wafat, maka berikanlah aku gamismu agar aku dapat mengkafaninya dengan itu.” Maka Rasulullah saw melepaskan gamisnya dan memberikannya kepadanya.

عَنْ عَمْرِو، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا، يَقُولُ: «أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَدَّمَ، فَأَخْرَجَهُ مِنْ قَبْرِهِ فَوَضَعَهُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، وَنَفَثَ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ، وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ»⁸²

Dari ‘Amr, bahwa ia mendengar Jābir berkata: “Nabi saw mendatangi kubur ‘Abdullāh bin Ubay, lalu beliau mengeluarkannya dari kuburnya, meletakkannya di atas kedua lututnya, kemudian meniupkan (meludah ringan) padanya dengan air liurnya, dan memakaikannya gamis beliau.”

Salah satu contoh lain *ikhtilāf al-ḥadīth* yang dikaji Ibn Qayyim dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* adalah peristiwa pemberian gamis Nabi saw kepada Abdullah bin Ubay bin Salūl. Dua riwayat utama dari Usāmah bin Zayd dan Jabir bin ‘Abdillāh menampilkan perbedaan konteks: riwayat Usāmah menyebut gamis diberikan sebelum wafat untuk kafan, sedangkan riwayat Jabir menunjukkan tindakan Nabi setelah penguburan, termasuk mengeluarkan jenazah dan mengenakan gamis padanya. Perbedaan ini

⁸¹*Sunan Abī Dāwūd*, III, 184.

⁸²Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī Abū al-Ḥasan, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūl Allāh*, vol IV, (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī), 2140.

menimbulkan pertanyaan tentang waktu dan bentuk pemberian gamis tersebut.

Ibn Qayyim tidak menanggapi perbedaan tersebut dengan pendekatan *tarjīh* (memilih satu riwayat dengan melemahkan yang lain) atau *nasakh* (menghapus ketentuan terdahulu dengan ketentuan baru). Sebaliknya, ia menempuh metode *al-jam'* (rekonsiliasi), yaitu menyatukan pemahaman dua riwayat tanpa menafikan salah satunya. Dalam komentarnya, ia secara eksplisit menyatakan, “*lā ta'āruḍa baina ḥādḥayni al-ḥadīthayn bi-wajh*” (“tidak ada pertentangan sama sekali antara dua hadis ini”). Bagi Ibn Qayyim, riwayat Usāmah memberikan informasi kronologis bahwa gamis diberikan saat Abdullah masih hidup dan dipakai untuk kafannya. Sedangkan riwayat Jabir hanya menggambarkan bahwa Nabi saw menjumpai jasad Abdullah yang telah mengenakan gamis, tanpa secara tegas menyatakan bahwa gamis tersebut dikenakan saat jasad dikeluarkan dari kubur.⁸³

Rincian teknik *al-jam'* Ibn Qayyim terletak pada aspek *ta'wīl al-riwāyah*, yaitu penafsiran terhadap pemahaman perawi terhadap peristiwa. Ia menyatakan, “*wa la'alla Jābiran ḡanna annahu albasahu iyyāhu ḥīna'idhin*” (“kemungkinan besar Jabir menyangka bahwa saat itulah Nabi mengenakan gamis itu kepada jenazah”), yang menunjukkan bahwa persepsi perawi bisa bersifat subjektif berdasarkan apa yang tampak di hadapan mereka. Dengan demikian, tidak ada kontradiksi yang hakiki dalam substansi peristiwa. Ibn Qayyim bahkan membuka kemungkinan bahwa terdapat dua gamis: satu

⁸³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 329.

diberikan sebagai kafan saat sakit, dan satu lagi sebagai penghormatan atau bentuk kasih sayang Nabi saw yang diberikan setelah kematian. Namun, meskipun alternatif dua gamis ini disinggung, beliau tetap menilai bahwa penafsiran terhadap persepsi Jabir lebih mendekati kebenaran.⁸⁴

Perlu dipahami bahwa Ibn Qayyim tidak sekadar menggabungkan dua hadis dengan melihat arti kata-katanya saja, tapi juga memperhatikan makna dan konteksnya, tetapi membangun harmonisasi berdasarkan pendekatan *tawfiq bayna al-adillah* kompromi yang memperhatikan konteks naratif, identitas perawi, dan perbedaan tempat atau waktu. Strategi ini didasarkan pada prinsip utama dalam kritik hadis bahwa *ta'arud* (pertentangan) tidak dianggap sah kecuali jika dua riwayat berkedudukan sejajar secara sanad, saling bertolak belakang secara makna, dan tidak dapat digabung secara logis maupun kontekstual. Karena dua hadis dalam kasus ini masih memungkinkan integrasi, maka pendekatan *al-jam'* dianggap sebagai solusi yang paling sesuai.

Dari sisi metode, pendekatan *al-jam'* yang digunakan Ibn Qayyim menunjukkan ketelitian dalam memahami hadis secara menyeluruh tidak sepotong-sepotong, tetapi dilihat dari urutan peristiwa, alur cerita, dan makna tindakan Nabi saw. Ibn Qayyim cenderung mencari jalan kompromi terlebih dahulu sebelum menilai kualitas hadis atau menyatakan adanya *nasakh*.

Kasus pemberian gamis Nabi saw kepada Abdullah bin Ubay menjadi contoh nyata penerapan metode *al-jam'* oleh Ibn Qayyim. Ia tidak memahami

⁸⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 330.

hadis secara harfiah, tetapi mempertimbangkan konteks sejarah, persepsi perawi, dan nilai syariat. Pendekatan integratif ini menjaga nilai normatif setiap riwayat dan menunjukkan keluasan fikih dalam menghadapi perbedaan hadis secara adil. Dengan cara ini, otoritas hadis tetap terjaga tanpa menimbulkan kebingungan akibat perbedaan riwayat.

g. Bab al-Nauh

حَدَّثَنَا هَنَادُ بْنُ السَّرِيِّ، عَنْ عَبْدِةَ، وَأَبِي مُعَاوِيَةَ الْمَعْنَى، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»⁸⁵

Telah menceritakan kepada kami Hannād bin al-Sarī, dari ‘Abdah dan Abū Mu‘āwiyah, dari Hisyām bin ‘Urwah, dari ayahnya (‘Urwah), dari Ibnu ‘Umar r.a., ia berkata: Rasulullah saw bersabda: “Sesungguhnya mayit benar-benar disiksa karena tangisan keluarganya atasnya.”

فَذَكَرَ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ، فَقَالَتْ: وَهَلْ - يَعْنِي ابْنُ عُمَرَ - إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَبْرِ فَقَالَ: «إِنَّ صَاحِبَ هَذَا لَيُعَذَّبُ وَأَهْلُهُ يَبْكُونَ عَلَيْهِ»، ثُمَّ قَرَأَتْ هَذِهِ الْآيَةَ: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الأنعام: 164]

Lalu hal itu disampaikan kepada ‘Ā’isyah, maka ia berkata: “Ibnu ‘Umar keliru dalam memahami hadis tersebut.” (“Wahila” artinya: ia keliru atau salah paham — maksudnya adalah Ibnu ‘Umar) Lalu ‘Ā’isyah menjelaskan: “Sesungguhnya Rasulullah saw pernah melewati sebuah kubur, lalu beliau bersabda: ‘Sesungguhnya penghuni kubur ini sedang disiksa, sedangkan keluarganya menangisinya.’” Setelah itu, ‘Ā’isyah membaca ayat berikut: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى “Dan seseorang tidak akan memikul dosa orang lain.” (QS. Al-An‘ām: 164)

Salah satu persoalan penting dalam *ikhtilāf al-ḥadīth* yang berkaitan dengan fikih jenazah adalah hadis tentang siksaan mayit karena tangisan keluarganya. Beberapa hadis sahih secara tegas menyebut mayit disiksa

⁸⁵ *Sunan Abī Dāwūd*, III, 194.

akibat ratapan, di antaranya riwayat Ibn ‘Umar, Umar bin al-Khaṭṭāb, Hafṣah, al-Mughīrah ibn Shu‘bah, dan Shuḥayb. Dalam Shahih al-Bukhari dan Muslim disebutkan dengan redaksi jelas: “Sesungguhnya mayit disiksa karena tangisan keluarganya atas dirinya.: “Inna al-mayyita yu‘adhdhabu bi-bukā’i ahlihi ‘alayh.”⁸⁶

Di sisi lain, ‘Ā’isyah menolak pemahaman literal hadis ini dengan merujuk kepada prinsip al-Qur’an, khususnya QS al-An‘ām: 164, “*Wa lā taziru wāziratun wizra ukh'rā*” (tidak seorang pun memikul dosa orang lain). Menurutny, hadis-hadis tersebut berkaitan dengan mayit yang kafir, yang memang pantas disiksa karena kekafirannya, bukan karena tangisan keluarganya.⁸⁷

Dalam menghadapi perbedaan ini, Ibn Qayyim menempuh metode *al-jam‘u wa al-tawfīq* yang merupakan pendekatan utama dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* ketika dua riwayat sahih tampak bertentangan secara makna. Ibn Qayyim menegaskan bahwa hadis yang menyatakan mayit disiksa karena tangisan keluarganya adalah hadis sahih dan mutawātir secara makna. Beliau juga mengkritik penolakan ‘Ā’isyah yang menurutnya tidak berdiri atas dasar kritik sanad, melainkan pemahaman pribadi yang berbasis pada penakwilan ayat.⁸⁸

⁸⁶Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 335.

⁸⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 335.

⁸⁸Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 336.

Detail metode *al-jam'* yang diterapkan Ibn Qayyim ditunjukkan dengan tawaran empat jalur penafsiran untuk menggabungkan dua korpus riwayat yang tampak kontradiktif ini.⁸⁹

Pertama, hadis tersebut dipahami berlaku khusus bagi mayit yang mewasiatkan agar diratapi. Maka siksaan atasnya bukan semata karena ratapan, tetapi karena kehendak dan kerelaannya terhadap perbuatan tersebut. Namun, penafsiran ini ditolak karena redaksi hadis tidak menunjukkan pembatasan demikian.

Kedua, hadis itu berlaku bagi orang yang mengetahui kebiasaan keluarganya meratap namun tidak melarangnya semasa hidup. Ini menunjukkan sikap ridha terhadap kemungkaran, yang berdampak pada tanggung jawab moral. Pendekatan ini diperkuat oleh Imam al-Bukhārī yang menempatkan hadis tersebut dalam bab “Apabila ratapan adalah kebiasaan keluarganya.”

Ketiga, Ibn Qayyim membantah tafsiran bahwa huruf *bā'* dalam “*yu'adhdhabu bi bukā'i ahlihi*” adalah *bā' al-muṣāḥabah* (penyertaan), bukan *bā' sababiyyah* (penyebab). Menurut beliau, pemaknaan ini lemah dan tidak sesuai dengan konteks kalimat maupun maksud shar'i dari peringatan Nabi saw.

Keempat, yang dianggap sebagai tafsiran paling kuat adalah bahwa siksaan tersebut bukan berarti hukuman atas dosa, tetapi lebih tepat disebut sebagai bentuk penderitaan atau kesedihan yang dirasakan oleh mayit karena

⁸⁹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 338.

mendengar atau menyaksikan tangisan orang-orang tercinta. Hal ini selaras dengan riwayat lain yang menunjukkan bahwa mayit dapat mendengar langkah kaki pengantar jenazah dan mengetahui amal keluarga yang masih hidup. Maka, rasa sakit yang ditimbulkan oleh tangisan bukanlah azab dalam pengertian hukum, melainkan penderitaan psikologis yang bersifat batiniah.

Melalui keempat penafsiran tersebut, Ibn Qayyim menekankan bahwa teks hadis dan ayat al-Qur'an tidak bertentangan secara hakiki, selama dilakukan *tafsīl al-ma'ānī* (perincian makna) dan pendekatan semantik terhadap konteks. Dalam kerangka ini, *al-jam'* bukanlah sekadar menyatukan dua teks, tetapi menyelami dimensi makna, konteks sosial, dan intensi normatif dari hukum. Pendekatan Ibn Qayyim mencerminkan sikap epistemologis yang tidak tergesa-gesa menetapkan kontradiksi sebelum peluang kompromi dimaksimalkan.⁹⁰

Dengan demikian, strategi Ibn Qayyim dalam menyatukan hadis tentang siksaan mayit karena tangisan keluarganya mencerminkan model *al-jam'* yang kritis, sistematis, dan berakar pada prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*. Ia berhasil mempertahankan otoritas dua korpus riwayat tanpa membatalkan salah satunya, dengan cara memperkaya makna melalui pendekatan kontekstual, kebahasaan, dan filosofis. Model ini menunjukkan kedalaman pemikiran hadis Ibn Qayyim sekaligus memperlihatkan relevansi metodologinya dalam mengatasi konflik makna dalam hadis secara ilmiah, adil, dan berimbang.

⁹⁰Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 341.

h. Larangan Menjual Makanan Sebelum Diterima

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ ابْتِاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ»⁹¹

Dari Ibnu ‘Umar r.a., bahwa Rasulullah saw bersabda: “Barang siapa membeli makanan, maka janganlah ia menjualnya sebelum ia menerimanya secara penuh.”

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَأْتِينِي الرَّجُلُ فَيُرِيدُ مِنِّي الْبَيْعَ لَيْسَ عِنْدِي أَفَأَبْتَاعُهُ لَهُ مِنَ السُّوقِ؟ فَقَالَ: «لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»⁹²

Dari Ḥakīm bin Ḥizām r.a., ia berkata: “Wahai Rasulullah, ada seseorang datang kepadaku dan ingin membeli sesuatu dariku, padahal barang itu tidak ada padaku. Bolehkah aku membelinya dulu dari pasar (lalu menjualnya kepadanya)?” Maka Rasulullah saw bersabda: “Janganlah engkau menjual sesuatu yang belum engkau miliki.”

Salah satu permasalahan fikih muamalah yang mengandung *ikhtilāf al-hadīth* adalah larangan menjual barang sebelum diterima (*qabḍ*). Beberapa hadis secara tegas melarang penjualan makanan sebelum serah terima, seperti riwayat Ibn ‘Umar dan Ibn ‘Abbās. Namun, hadis Ḥakīm bin Ḥizām menyebut larangan secara umum tanpa menyebut jenis barang. Hal ini menimbulkan perbedaan pendapat: apakah larangan hanya berlaku untuk makanan, atau mencakup semua barang dagangan.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* menempuh pendekatan *al-jam‘* (kompromi) dalam menyelesaikan *ikhtilāf* ini. Langkah pertama yang beliau tempuh adalah menghimpun dan mengklasifikasi seluruh riwayat yang relevan. Ia tidak langsung *mentarjīh* salah satu riwayat, tetapi mengkaji kandungan masing-masing dengan mengidentifikasi cakupan

⁹¹*Sunan Abī Dāwūd*, III, 281.

⁹²*Sunan Abī Dāwūd*, III, 283.

larangan dan konteks periwayatan. Ibn Qayyim menyadari bahwa mayoritas hadis yang menyebutkan “makanan” bersumber dari praktik perdagangan yang dominan di Madinah saat itu, sehingga makanan disebut untuk memberi gambaran, bukan untuk membatasi jenisnya.⁹³

Langkah kedua adalah penelusuran terhadap ‘illah (sebab hukum) larangan tersebut. Ibn Qayyim menjelaskan bahwa larangan menjual sebelum qabḍ bukan semata-mata karena objek jual belinya berupa makanan, melainkan karena adanya unsur gharar (ketidakjelasan), potensi sengketa, serta belum sempurnanya hak kepemilikan. Dengan demikian, ‘illah dari larangan ini bersifat umum dan rasional, tidak eksklusif untuk makanan, melainkan berlaku pada segala barang yang memiliki karakteristik serupa—yakni barang-barang takaran, timbangan, atau yang berisiko tinggi dalam distribusi dan pengalihan hak milik.

Langkah ketiga dalam proses jam‘ adalah menyelaraskan hadis-hadis yang khusus menyebut makanan dengan hadis yang redaksinya umum. Ibn Qayyim menekankan bahwa redaksi khusus tidak otomatis menasakh atau mengecualikan keumuman, selama tidak ada indikasi qarinah yang menunjukkan pembatasan hukum. Menurutnya, penyebutan “makanan” dalam hadis-hadis tersebut lebih tepat dipahami sebagai contoh dominan (*‘ala sabīl al-ghālib*), bukan bentuk pembatasan (*taqyīd*). Oleh karena itu, hadis Ḥakīm bin Ḥizām yang berbentuk larangan umum tetap berlaku dan menjadi dasar perluasan cakupan hukum.

⁹³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 499.

Langkah selanjutnya adalah kritik terhadap pengecualian yang tidak sah. Ibn Qayyim menolak anggapan bahwa larangan ini tidak berlaku pada benda-benda selain makanan. Ia memberikan contoh bahwa akad seperti warisan, hibah, atau sedekah memiliki karakter yang berbeda dari akad jual beli, karena tidak mengandung risiko keuntungan atas barang yang belum pasti. Larangan menjual sebelum qabḍ justru lebih kuat berlaku pada jual beli karena di sana ada elemen transaksi ekonomi yang menuntut kepastian dan keadilan distribusi hak milik.

Dengan demikian, Ibn Qayyim menyimpulkan bahwa larangan menjual sebelum menerima barang berlaku secara umum untuk seluruh jenis benda, bukan hanya makanan. Hal ini tidak hanya berdasarkan kekuatan hadis berlafaz umum, tetapi juga atas dasar keutuhan logika hukum syariat (maqāṣid al-sharī'ah), perlindungan terhadap hak milik, dan penghindaran dari ketidakpastian (gharar). Pendekatan al-jam' Ibn Qayyim dalam kasus ini tidak sekadar menyatukan dua riwayat, melainkan melakukan *rekonstruksi makna* dengan memperhatikan latar sosial, semantik hadis, dan nilai-nilai hukum yang ingin dijaga oleh syariat.⁹⁴

Pendekatan ini menunjukkan keluasan wawasan Ibn Qayyim dalam bidang hadis dan ushul fiqh, serta keahliannya dalam menjaga kesinambungan normatif antara teks-teks syariat dengan praktik sosial ekonomi umat. Metode *al-jam'* yang ia terapkan dalam menyatukan hadis-hadis ini menjadi model penting dalam studi hadis kontemporer, karena memperlihatkan bagaimana

⁹⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 514

sintesis dalil dapat dilakukan secara metodologis dan berbasis argumentasi yang menyeluruh.

i. Bab *shuf'ah*

عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الشُّفْعَةُ فِي كُلِّ شَرِكٍ رُبْعَةٌ، أَوْ حَائِطٌ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَبِيعَ، حَتَّى يُؤْذَنَ شَرِيكُهُ، فَإِنْ بَاعَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ حَتَّى يُؤْذَنَ»⁹⁵

Dari Abū al-Zubayr, dari Jābir r.a., ia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: “Hak *shuf'ah* berlaku dalam setiap bentuk kepemilikan bersama, baik pada tanah maupun kebun. Tidak pantas seseorang menjual (bagiannya) hingga memberitahu terlebih dahulu kepada rekannya (sesama pemilik). Jika ia tetap menjualnya, maka rekannya lebih berhak terhadapnya hingga ia diberi tahu.”

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَةِ جَارِهِ يُنْتَظَرُ بِهِمَا، وَإِنْ كَانَ غَائِبًا إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِدًا»⁹⁶

Dari ‘Abd al-Malik, dari ‘Aṭā’, dari Jābir bin ‘Abdullāh r.a., ia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: “Tetangga lebih berhak untuk mendapatkan hak *shuf'ah* atas milik tetangganya. Ia harus ditunggu (untuk memutuskan), meskipun ia sedang tidak ada (di tempat), selama jalan mereka satu.”

Masalah *shuf'ah* (hak prioritas dalam jual beli tanah atau bangunan) termasuk persoalan fikih yang dipengaruhi perbedaan hadis, yaitu perbedaan riwayat yang tampak saling bertentangan dalam menetapkan hukum. Meski tidak menyebut langsung istilah seperti *al-jam‘*, *al-tarjih*, atau *al-naskh*, caranya menganalisis menunjukkan bahwa pendekatan utamanya adalah *al-jam‘*.

⁹⁵Sunan Abī Dāwūd, III, 285.

⁹⁶Sunan Abī Dāwūd, III, 286.

Ibn Qayyim memulai proses *al-jam'*nya dengan menghimpun dua kelompok hadis yang sama-sama berasal dari sahabat Jabir bin 'Abdillah, namun melalui jalur perawi yang berbeda. Kelompok pertama, melalui Abu Salamah dan Abu al-Zubair, menyatakan bahwa *shuf'ah* hanya berlaku dalam konteks *musya'* (kepemilikan bersama) dan gugur apabila properti telah dibagi dan batas-batasnya ditentukan. Kelompok kedua, melalui riwayat 'Abdul Malik bin Abi Sulaiman dari 'Aṭā' dari Jabir, tampaknya menunjukkan bahwa *shuf'ah* juga berlaku karena kedekatan tempat tinggal sebagai tetangga, khususnya apabila ada sarana bersama seperti jalan.

Ibn Qayyim tidak langsung melemahkan salah satu riwayat, tetapi menilai masing-masing berdasarkan sanad dan matannya. Ia menyatakan bahwa riwayat Abu Salamah dan Abu al-Zubayr lebih kuat dari sisi sanad, lebih eksplisit dalam redaksi, dan lebih konsisten dengan konteks hukum *shuf'ah* yang berkaitan dengan kepemilikan bersama. Sedangkan riwayat 'Abdul Malik, menurutnya, memiliki kelemahan sanad dan kemungkinan merupakan interpretasi 'Aṭā', bukan ucapan langsung Nabi saw. Meski demikian, Ibn Qayyim tidak menolak makna yang terkandung di dalamnya, melainkan menafsirkannya sebagai *qiyās* atau aplikasi kontekstual, bukan sebagai bentuk nasakh atau penolakan terhadap hadis yang lebih kuat.⁹⁷

Langkah dalam metode *al-jam'* Ibn Qayyim adalah membedakan konteks objek hukum dalam masing-masing hadis. Beliau menjelaskan bahwa hadis pertama membicarakan hak *shuf'ah* pada kasus *musya'*, yakni dua orang yang

⁹⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 540.

memiliki sebidang tanah secara bersama, tanpa pembagian fisik. Bila salah satu menjual bagiannya kepada pihak lain tanpa izin, maka yang lain berhak mengambil alih bagian itu dengan membayar harga jualnya. Adapun riwayat kedua dipahami sebagai perluasan makna *shuf'ah* bagi tetangga, tetapi hanya dalam kondisi masih ada keterkaitan nyata, seperti akses jalan, air, atau fasilitas bersama lainnya. Maka, tidak terjadi kontradiksi antara dua hadis tersebut, karena konteksnya tidak identik.⁹⁸

Dalam mendukung pendekatannya, Ibn Qayyim juga meninjau perbedaan pandangan para imam mazhab. Ia mencatat bahwa madhhab Malikiyyah cenderung menolak hak *shuf'ah* bagi tetangga; madhhab *Hanafiyyah* menerimanya secara mutlak; sedangkan madhhab Basrah dan sebagian *Shafi'iyah* menempuh jalan tengah: *shuf'ah* tetap diberikan kepada tetangga jika masih ada unsur penyatuan hak, seperti jalan atau air bersama. Pendapat inilah yang Ibn Qayyim anggap paling moderat dan representatif terhadap keseluruhan riwayat, baik dari segi kekuatan hadis, *maqāṣid al-sharī'ah*, maupun realitas sosial.⁹⁹

Dengan pendekatan ini, Ibn Qayyim menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* tentang *shuf'ah* tanpa menolak salah satu riwayat secara mutlak. Ia mengharmonisasikan makna-maknanya melalui *al-jam' al-ma'nawī* atau dengan kata lain *al-jam' bi al-ḥaml 'alā wajhain aw ma'nayin*,¹⁰⁰ yakni menyatukan pemahaman berdasarkan perbedaan konteks, kekuatan sanad,

⁹⁸Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 540.

⁹⁹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 541.

¹⁰⁰al-Jazā'irī, *Qawā'id Raf' Al-Ikhtilāf Bayna Al-Aḥādīth Al-Nabawiyyah 'Inda Al-Imām Ibn Qayyim Al-Jawziyyah*, 296.

dan orientasi hukum. Pendekatan Ibn Qayyim juga memperlihatkan sensitivitas terhadap dinamika sosial, yakni bahwa hak prioritas tetangga tetap valid secara *shar'i* jika masih ada unsur kebersamaan hak milik yang nyata. Hal ini menunjukkan bahwa metode *al-jam'* bukan sekadar akomodasi teks, tetapi bagian dari strategi hukum yang menjaga kesinambungan otoritas hadis sekaligus relevansinya dalam kehidupan bermasyarakat.

Kesimpulannya, dalam kasus *shuf'ah*, Ibn Qayyim menampilkan metode *al-jam'* secara matang dan bernuansa. Ia tidak hanya membandingkan kekuatan sanad, tetapi juga menyusun kerangka tafsir yang menggabungkan antara redaksi, konteks, dan *maqāṣid* hukum. Pendekatan ini sekaligus mencerminkan konsistensi Ibn Qayyim dalam menjunjung prinsip integrasi antara teks dan realitas, serta kehati-hatian dalam menyikapi *ikhtilāf al-ḥadīth* yang dapat diselesaikan dengan sintesis makna, bukan penolakan atau penghapusan. Sebagaimana disampaikan Ibn Qayyim dalam penutupnya, inilah pendapat yang paling adil dan seimbang (*aḍal al-aqwāl*),¹⁰¹ yang mencerminkan kebenaran syariat secara substantif dan aplikatif.

j. Bab Salam

عَنْ أَبِي جُرَيْجٍ جَابِرِ بْنِ سُلَيْمٍ، قَالَ: رَأَيْتُ رَجُلًا يَصُدُّ النَّاسَ عَنْ رَأْيِهِ، لَا يَقُولُ شَيْئًا إِلَّا صَدَرُوا عَنْهُ، قُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ قَالُوا: هَذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قُلْتُ: عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَرَّتَيْنِ، قَالَ: “ لَا تَقُلْ: عَلَيْكَ السَّلَامُ، فَإِنَّ عَلَيْكَ السَّلَامَ تَحْيَةً الْمَيِّتِ، قُلْ: السَّلَامُ عَلَيْكَ ”¹⁰²

¹⁰¹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 541.

¹⁰²*Sunan Abī Dāwūd*, V, 56.

Dari Abū Jurayy Jābir bin Sulaym, ia berkata: Aku melihat seseorang yang orang-orang mengikuti pendapatnya tidaklah ia berkata sesuatu kecuali mereka segera melaksanakannya. Aku bertanya, Siapa orang ini? Mereka menjawab, Itu adalah Rasulullah saw. Maka aku berkata, “‘Alaika al-salām (atasmu keselamatan), wahai Rasulullah”, dua kali. Beliau bersabda: “Janganlah engkau berkata: ‘‘Alaika al-salām’, karena itu adalah salamnya orang mati. Tetapi katakanlah: ‘Al-salāmu ‘alaik’ (salam sejahtera atasmu).”

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُهُمْ إِذَا خَرَجُوا إِلَى الْمَقَابِرِ فَكَانَ قَائِلُهُمْ يَقُولُ: “السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ”¹⁰³

Dari Sulaimān bin Buraydah, dari ayahnya, ia berkata: “Rasulullah saw mengajarkan kepada para sahabat bahwa ketika mereka pergi ke pemakaman, maka salah seorang dari mereka akan mengucapkan: 'Salam sejahtera atas kalian, wahai penghuni negeri ini, dari kalangan orang-orang mukmin dan kaum muslimin...”

Salah satu contoh penting dari pendekatan ini adalah hadis tentang bentuk ucapan salam. Dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menunjukkan kesungguhan dalam menyatukan riwayat-riwayat yang tampak bertentangan melalui metode *al-jam‘*. Ia dikenal sebagai ulama yang hati-hati dalam menangani perbedaan hadis, dan tidak terburu-buru menyalahkan satu riwayat. Karena itu, menyelesaikan hadis yang tampak bertentangan tidak cukup hanya dengan menolak salah satunya, tetapi harus melalui pendekatan yang teliti dan mendalam. Dalam kajian *ikhtilāf al-ḥadīth*, perbedaan riwayat umumnya bersifat lahiriah, bukan pertentangan yang hakiki.¹⁰⁴

Hadis yang berkaitan dengan bentuk ucapan salam kepada Rasulullah. Dalam hadis Jabir bin Sulaim, disebutkan bahwa ia mengucapkan “‘Alayka al-salām” saat pertama kali berjumpa dengan Nabi. Nabi pun menegurnya, seraya berkata bahwa ucapan tersebut adalah salam bagi orang mati, dan

¹⁰³Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Vol 38, 89.

¹⁰⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 61.

menyuruhnya untuk mengganti dengan redaksi yang benar, yaitu “Al-salāmu ‘alayk.” Namun, dalam riwayat lain yang sahih, Rasulullah saw sendiri menggunakan lafaz salam kepada penghuni kubur dengan ucapan: “*Al-salāmu ‘alaykum ahla al-diyār min al-mu‘minīn*.” Sekilas, tampak adanya pertentangan: apakah redaksi “*‘Alayka al-salām*” memang dilarang secara mutlak, atau hanya dalam konteks tertentu saja.¹⁰⁵

Ibn Qayyim menjawab persoalan ini dengan metode *al-jam‘u* melalui pendekatan linguistik dan kontekstual. Ia menjelaskan bahwa larangan Nabi dalam hadis Jabir bin Sulaim bukanlah larangan terhadap doa keselamatan itu sendiri, melainkan terhadap struktur ucapan yang berasal dari tradisi jahiliah yang mendahulukan nama orang sebelum doa.

Oleh sebab itu, teguran Nabi bersifat edukatif terhadap pola komunikasi, agar umat Islam mengikuti tata bahasa yang sesuai dengan adab syar‘i. Dengan demikian, kedua hadis dapat dikompromikan secara harmonis: redaksi salam tetap benar, tetapi harus digunakan dalam susunan dan konteks yang tepat.

Ibn Qayyim menekankan bahwa dalam Islam, adab ucapan memiliki posisi penting, dan perubahan redaksi kecil pun bisa mengubah makna atau nuansa spiritualnya. Dalam kajian retorika doa, terdapat perbedaan signifikan antara struktur doa keburukan dan doa kebaikan. Penyebutan objek secara mendahulu dalam doa keburukan mengisyaratkan pengkhususan, seolah-olah

¹⁰⁵Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 62.

doa tersebut hanya tertuju kepada individu tertentu tanpa melibatkan pendengar lain.

Sebaliknya, dalam doa kebaikan, prinsip yang diutamakan adalah keumuman dan inklusivitas, sehingga semakin luas cakupannya, semakin baik nilainya. Oleh karena itu, urutan penyebutan dalam doa disesuaikan dengan maksud pengkhususan atau penyebarluasan makna, yang menjadi aspek penting dalam memahami fungsi bahasa dalam ekspresi religius.¹⁰⁶

k. Bab Tentang Orang Yang Meriwayatkan Larangan Memanfaatkan Kulit Bangkai.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُكَيْمٍ، قَالَ: قُرِئَ عَلَيْنَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَرْضِ جُهَيْنَةَ وَأَنَا غُلَامٌ شَابٌّ: «أَنْ لَا تَسْتَمْتِعُوا مِنَ الْمَيِّتَةِ بِإِهَابٍ، وَلَا عَصَبٍ»¹⁰⁷

Dari Abdullah bin ‘Ukaym, ia berkata: “Telah dibacakan kepada kami surat Rasulullah saw di wilayah Juhainah saat aku masih remaja: ‘Jangan kalian memanfaatkan dari bangkai baik itu kulit (ihāb) maupun urat/sarafnya (‘aṣab).

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ، فَقَدْ طَهُرَ»¹⁰⁸

Dari Ibnu ‘Abbās, ia berkata: “Aku mendengar Rasulullah saw bersabda:

‘Apabila kulit (ihāb) telah disamak, maka ia menjadi suci.’”

Contoh lain dalam *ikhtilāf al-ḥadīth* adalah perbedaan riwayat tentang hukum penggunaan kulit bangkai. Sebagian hadis melarang secara mutlak, sementara yang lain membolehkannya setelah disamak. Ibn Qayyim al-

¹⁰⁶Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 64.

¹⁰⁷*Sunan Abī Dāwūd*, IV, 67.

¹⁰⁸*Sunan Abī Dāwūd*, IV, 66.

Jawziyyah, dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, menyikapi hal ini dengan pendekatan *al-jam'*, yakni mengompromikan kedua riwayat tanpa menolak salah satunya.

Hadis yang menjadi sumber larangan berasal dari Abdullah bin 'Ukaym, yang menyatakan bahwa Rasulullah saw mengirimkan surat kepada penduduk Juhainah dengan pesan: "Janganlah kalian memanfaatkan kulit atau urat dari bangkai." Hadis ini, yang diduga diriwayatkan menjelang wafat Nabi, secara zahir tampak menegaskan larangan mutlak terhadap segala bentuk pemanfaatan bagian tubuh bangkai, termasuk kulitnya. Namun, hadis-hadis lain, seperti riwayat Maimunah dari Ibnu 'Abbās, dengan jelas menyatakan bahwa kulit bangkai bisa menjadi suci dan dapat dimanfaatkan setelah melalui proses penyamakan. Pertentangan ini menjadi latar bagi munculnya perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai status hukum kulit bangkai yang disamak.¹⁰⁹

Ibn Qayyim melihat masih adanya kemungkinan untuk mengompromikan kedua jenis hadis tersebut. Ia memulai pendekatan *al-jam'u* dengan menganalisis aspek kebahasaan dari istilah *ihāb* yang digunakan dalam hadis larangan.

Berdasarkan penjelasan bahasa, *ihāb* hanya merujuk kepada kulit yang belum disamak.¹¹⁰ Maka, menurut Ibn Qayyim, larangan dalam hadis Abdullah bin 'Ukaym hanya berlaku untuk kulit mentah, bukan kulit yang

¹⁰⁹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 67.

¹¹⁰Abū 'Abd al-Rahmān 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Rahmān al-Bassām, *Tawdīh al-Ahkām min Bulūgh al-Marām*. Vol I, (Makkah al-Mukarramah: Maktabat al-Asadī, 1423 H/2003 M), 157.

telah disamak. Sementara itu, hadis-hadis yang menyebut kebolehan pemanfaatan berlaku setelah penyamakan dilakukan. Dengan demikian, kedua kelompok hadis tidak saling bertentangan, karena berbicara tentang dua kondisi berbeda dari kulit bangkai.¹¹¹

Lebih jauh, Ibn Qayyim juga menguatkan pendekatan al-jam‘u ini dengan kaidah usul fikih: “*al-jam‘u awlā min al-tarjīh aw al-naskh idhā amkana*,” yaitu bahwa mengompromikan dalil-dalil yang tampak bertentangan lebih utama daripada memilih salah satunya atau menghapusnya, selama masih memungkinkan secara maknawi. Selain itu, ia juga menerapkan kaidah *haml al-muṭlaq ‘ala al-muqayyad*, yaitu membawa redaksi yang bersifat umum kepada yang bersifat khusus.¹¹² Dalam konteks ini, hadis Abdullah bin ‘Ukaym yang bersifat umum (melarang pemanfaatan kulit bangkai secara mutlak), ditafsirkan dan dibatasi maknanya oleh hadis-hadis yang bersifat muqayyad (membolehkan pemanfaatan kulit bangkai setelah disamak).

Ibn Qayyim juga mengkritik pendapat sebagian ulama yang menganggap hadis Abdullah bin ‘Ukaym menasakh (menghapus) kebolehan pemanfaatan kulit bangkai yang termuat dalam hadis-hadis sebelumnya. Pendapat ini didasarkan pada tambahan redaksi yang berbunyi: “Dulu aku memberi keringanan, tetapi sekarang jangan lagi kalian memanfaatkan kulit bangkai.” Menurut Ibn Qayyim, tambahan ini lemah secara sanad, karena tidak diriwayatkan oleh para perawi terpercaya seperti Syu‘bah dan Khalid al-Haddā’, melainkan hanya diriwayatkan secara lemah oleh al-Dāraquthnī.

¹¹¹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 67.

¹¹²al-Jazā’irī, *Qawā’id Raf‘ Al-Ikhtilāf*...271.

Dengan lemahnya dasar riwayat tersebut, tidak pantas menjadikannya sebagai pijakan untuk menasakh riwayat-riwayat yang lebih sahih dan lebih kuat jalur periwayatannya.¹¹³

Bahkan, seandainya tambahan redaksi tersebut dinilai sahih, Ibn Qayyim berpendapat bahwa konteks nasakh yang dimaksud bukanlah mencabut kebolehan pemanfaatan kulit yang disamak, melainkan hanya melarang pemanfaatan kulit bangkai yang belum disamak. Dengan kata lain, bentuk keringanan yang dicabut dalam redaksi tersebut adalah kebolehan menggunakan kulit bangkai apa adanya tanpa melalui proses penyucian terlebih dahulu. Hal ini sekali lagi menguatkan pendapat bahwa antara larangan dan kebolehan tersebut dapat dipahami secara integratif, sesuai konteks, tanpa menganggap keduanya saling bertentangan atau menegasikan.

Sebagai penutup, Ibn Qayyim menegaskan bahwa metode *al-jam'u* inilah yang paling mencerminkan sikap ilmiah yang matang dan objektif dalam menyikapi *ikhtilāf al-ḥadīth*. Ia berhasil menyatukan seluruh riwayat yang tampak bertentangan dalam satu bingkai pemahaman hukum yang komprehensif. Pemanfaatan kulit bangkai hanya diperbolehkan jika telah disamak, sedangkan kulit yang belum disamak tetap haram digunakan. Pendekatan ini menunjukkan keluasan metodologi Ibn Qayyim dalam memahami hadis tidak hanya berdasarkan teks, tetapi juga dengan

¹¹³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 68.

mempertimbangkan makna, konteks, kekuatan sanad, serta kaidah-kaidah usul fikih yang mendalam.¹¹⁴

1. Bab Tentang Merawat Rambut

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ كَانَ لَهُ شَعْرٌ فَلْيُكْرِمْهُ»¹¹⁵

Dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah saw bersabda: “Barang siapa yang memiliki rambut, maka hendaklah ia memuliakannya.”

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُعَقِّلٍ، قَالَ: «كَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ إِلَّا غَبًّا»¹¹⁶

Dari Abdullah bin Mughaffal, ia berkata: “Rasulullah saw melarang bersisir (menyisir rambut) kecuali sesekali (tidak setiap hari).”

Salah satu tema *ikhtilāf al-ḥadīth* yang cukup menarik perhatian dalam persoalan adab dan kebersihan personal adalah perawatan rambut. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Rasulullah saw bersabda: “Barang siapa yang memiliki rambut, maka hendaklah ia memuliakannya.” Hadis ini secara eksplisit mengandung anjuran untuk merawat dan menjaga rambut, baik dari sisi kebersihan, kerapian, maupun keindahannya. Ia menjadi dasar bagi banyak ulama dalam menyatakan pentingnya penampilan yang bersih dan terawat dalam Islam sebagai bagian dari akhlak dan etika sosial.

¹¹⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 69.

¹¹⁵*Sunan Abī Dāwūd*, IV, 76.

¹¹⁶*Sunan Abī Dāwūd*, IV, 75.

Namun, muncul sejumlah riwayat lain yang secara jelas tampak bertentangan dengan semangat hadis tersebut. Misalnya, sabda Nabi saw: “Bersisir rambut hanya sesekali (*ghibban*)” dan “Kesederhanaan dalam penampilan (*al-badhādhah*) adalah bagian dari iman.” Hadis-hadis ini seakan memberi isyarat bahwa perawatan yang terlalu sering atau terlalu intens merupakan sesuatu yang tidak ideal dalam pandangan Islam. Bahkan, kesederhanaan dan tampilan yang tidak terlalu mencolok justru dianggap sebagai cerminan keimanan. Ketegangan antara anjuran merawat rambut dan ajakan hidup sederhana inilah yang menjadi sumber *ikhtilāf* di kalangan ulama hadis dan fikih.¹¹⁷

Sebagian ulama seperti al-Mundziri mencoba menyelesaikan perbedaan ini dengan pendekatan kompromi melalui penjelasan kontekstual. Ia mengusulkan dua kemungkinan: pertama, bahwa larangan merawat rambut secara intens seperti bersisir terlalu sering hanya berlaku bagi mereka yang sedang sakit, dalam cuaca ekstrem, atau yang bisa terganggu kesehatannya jika terlalu sering meminyaki dan menyisir rambut. Kedua, ia juga mengisyaratkan bahwa larangan tersebut berlaku untuk orang-orang yang menganggap perawatan rambut sebagai kewajiban syar‘i, padahal Islam hanya menganjurkannya dalam batas tertentu agar tidak menjadi beban yang mengganggu kewajiban lain. Dengan demikian, menurut al-Mundziri,

¹¹⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 71.

merawat rambut tetap diperbolehkan selama tidak dipahami sebagai kewajiban mutlak.¹¹⁸

Namun, Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengkritisi penjelasan kompromistik semacam itu sebagai tidak perlu dan justru membebani pemahaman hadis dengan asumsi-asumsi tambahan. Dan pendapat yang benar adalah bahwa tidak terdapat pertentangan sedikit pun antara kedua hadis tersebut. Sebab, seorang hamba diperintahkan untuk memuliakan rambutnya, namun juga dilarang berlebihan dalam kemewahan dan kenikmatan. Maka, ia memuliakan rambutnya tanpa menjadikan hidup mewah dan penuh kenikmatan sebagai kebiasaannya. Ia menyisir rambutnya sesekali saja (tidak setiap saat). Inilah pemahaman yang paling tepat dalam mengompromikan kedua hadis tersebut.¹¹⁹

Ibn Qayyim menyelesaikan *ikhtilaf* ini melalui metode *al-jam'*, yakni mengompromikan dua kelompok hadis dengan menempatkan masing-masing dalam konteksnya yang tepat. Bentuk *al-jam'* yang dilakukan adalah *al-jam' bi-ḥamliḥi 'alā ḥālayn*¹²⁰ mengembalikan masing-masing hadis kepada dua kondisi yang berbeda. Anjuran memuliakan rambut tidak berarti mengabaikan nilai kesederhanaan. Begitu pula sebaliknya, anjuran bersikap sederhana tidak membatalkan perintah untuk tampil bersih dan terawat. Hal ini menunjukkan bahwa Islam tidak memandang kebersihan dan perawatan diri sebagai bentuk

¹¹⁸Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 72.

¹¹⁹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 72.

¹²⁰al-Jazā'irī, *Qawā'id Raf' Al-Ikhtilāf*...278.

kesombongan, selama tidak disertai niat pamer atau bermegah-megahan. Inilah prinsip *tawāzun* (keseimbangan) yang dijunjung tinggi oleh sunnah.

Dengan pendekatan ini, Ibn Qayyim berhasil menjaga keutuhan seluruh riwayat dan menghindarkan umat dari sikap ekstrem dalam memahami teks agama. Ia menunjukkan bahwa Islam memberikan ruang untuk tampil bersih, terawat, dan pantas di hadapan sesama manusia, tanpa terjebak dalam gaya hidup hedonis. Dalam konteks modern, pendekatan Ibn Qayyim ini tetap relevan untuk menjawab perdebatan tentang gaya hidup Islami dan kebersihan pribadi, terutama ketika sebagian kalangan cenderung mempertentangkan antara kesalehan dengan penampilan lahiriah.

Kesimpulannya, penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* tentang perawatan rambut menurut Ibn Qayyim tidak hanya mengajarkan kita metode ilmiah dalam menangani teks yang tampak bertentangan, tetapi juga memberikan wawasan etis yang mendalam. Perawatan diri adalah bagian dari iman, selama tidak melampaui batas. Kesederhanaan bukan berarti mengabaikan penampilan, dan kebersihan bukanlah simbol kesombongan. Dengan pendekatan *al-jam‘u*, Ibn Qayyim memperlihatkan kebijaksanaan Islam dalam menyeimbangkan antara *zāhir* dan *bāṭin*, antara bentuk dan isi.

m. Bab tentang mewarnai rambut dengan warna hitam

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «يَكُونُ قَوْمٌ يَخْضِبُونَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ بِالسَّوَادِ، كَحَوَاصِلِ الْحَمَامِ، لَا يَرِيحُونَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ»¹²¹

Dari Sa‘id bin Jubair dari Ibnu Abbas ia berkata, “Rasulullah bersabda, “Pada akhir zaman nanti akan ada orang-orang yang mengecat rambutnya dengan

¹²¹ Abū Dāwud Sulaymān, *Sunan Abī Dāwud* Juz IV....87.

warna hitam seperti warna mayoritas dada merpati, mereka tidak akan mendapat bau surga.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: أَتَيْتُ بِأَبِي فُحَّافَةَ يَوْمَ فَتَحِ مَكَّةَ وَرَأْسُهُ وَلِحْيَتُهُ كَالثَّغَامَةِ بَيَاضًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «غَيِّرُوا هَذَا بِشَيْءٍ، وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ»¹²²

Dari Jabir bin Abdullah ia berkata, “Pada saat pembukaan kota Makkah, Abu Kuhafah dihadapkan kepada Rasulullah, sementara rambut dan janggutnya putih seperti bunga berwarna putih, maka Rasulullah bersabda, “Rubahlah warna rambutmu ini dengan sesuatu, dan jauhilah warna hitam.”

Permasalahan di atas adalah hukum mewarnai rambut dengan warna hitam. Hadis dari Ibnu ‘Abbās menyebutkan bahwa Rasulullah saw bersabda akan muncul kaum di akhir zaman yang mewarnai rambut mereka hitam seperti dada burung merpati, dan mereka tidak akan mencium aroma surga. Ini menunjukkan adanya larangan yang keras. Hadis lain dari Jābir bin ‘Abdillāh menceritakan bahwa Nabi saw memerintahkan agar rambut putih Abu Quḥāfah diubah warnanya, tetapi dengan catatan: “Jauhilah warna hitam.” Riwayat ini mendukung larangan tersebut, namun juga membuka kemungkinan dibolehkannya mewarnai rambut dengan warna selain hitam.¹²³

Meski demikian, praktik mewarnai rambut bukanlah hal yang seragam di kalangan sahabat dan tabi‘in. Sebagian besar di antara mereka, seperti Abu Bakar, Umar, Hasan, dan Husain, diketahui menggunakan pewarna alami seperti inai (*ḥinā*) dan katam. Imam Ahmad bahkan menyatakan bahwa pewarnaan rambut adalah sunnah Nabi saw yang semestinya tidak ditinggalkan hanya karena alasan kesibukan. Sebaliknya, sebagian sahabat

¹²²Abū Dāwud Sulaymān, *Sunan Abī Dāwud* Juz IV....85. Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Naysābūrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam (Ṣaḥīḥ Muslim)* Juz III (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.), 1663.

¹²³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 73.

seperti Ali bin Abi Thalib dan Ubay bin Ka'b tidak mewarnai rambut mereka. Perbedaan ini menunjukkan bahwa persoalan mewarnai rambut, termasuk pilihan warna, bukan hanya dipengaruhi oleh teks hadis, tetapi juga oleh kondisi sosial, kebiasaan lokal, serta kecenderungan pribadi.¹²⁴

Dalam menghadapi *ikhtilāf* tersebut, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyampaikan pendekatan yang sangat moderat dan kontekstual. Ia tidak melihat adanya pertentangan hakiki di antara hadis-hadis yang ada, melainkan memaknainya secara sintesis melalui pendekatan al-jam'. Menurutya, larangan mewarnai rambut dengan warna hitam bukanlah larangan mutlak, tetapi berkaitan erat dengan niat dan tujuan di balik pewarnaan tersebut. Jika pewarnaan itu bertujuan untuk menipu atau menyembunyikan usia demi keperluan duniawi yang menyesatkan, maka larangan tersebut bersifat tegas dan dapat mengarah pada hukum haram. Namun, jika pewarnaan hitam dilakukan dalam konteks jihad atau kepentingan lain yang syar'i dan tidak menipu, maka hal itu dapat ditoleransi.¹²⁵

Ibn Qayyim juga menekankan pentingnya memahami redaksi hadis dalam konteks *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam kasus Abu Quḥāfah, perintah Nabi saw untuk menjauhi warna hitam lebih bersifat preventif terhadap penampilan yang menipu, bukan pelarangan terhadap pewarnaan rambut secara keseluruhan. Dengan kata lain, hadis tersebut harus dipahami dalam konteks nilai-nilai kejujuran, keterbukaan, dan kesederhanaan yang dijunjung dalam Islam. Oleh karena itu, pewarnaan dengan warna selain hitam seperti kuning

¹²⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 72.

¹²⁵Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 73

atau cokelat kemerahan lebih dianjurkan karena tidak menimbulkan ilusi usia atau status.¹²⁶

Penting dicatat bahwa pendapat yang memakruhkan atau mengharamkan warna hitam juga dikuatkan oleh kekhawatiran akan dampak sosialnya. Sebagian ulama berpendapat bahwa warna hitam memberi kesan muda, gagah, dan berwibawa secara palsu, sehingga dapat merusak kepercayaan sosial terutama dalam urusan pernikahan atau kepemimpinan. Hal ini diperkuat oleh sikap Imam Ahmad yang secara eksplisit menyatakan tidak menyukai warna hitam, bahkan menyampaikan sumpah sebagai bentuk ketegasan terhadapnya. Di sisi lain, beberapa sahabat seperti Hasan dan Husain dikatakan menggunakan pewarna hitam, namun keshahihan riwayat-riwayat ini masih diperdebatkan, dan tidak menjadi dasar kuat untuk menafikan larangan dalam hadis.

Dalam kasus wanita, sebagian ulama memberikan pengecualian. Mereka berpendapat bahwa wanita boleh menggunakan warna hitam untuk berhias di hadapan suami, karena konteksnya adalah untuk menjaga hubungan keluarga dan tidak menipu orang lain secara sosial. Ibn Qayyim sendiri cenderung membolehkan praktik tersebut, selama pewarnaan tersebut tidak keluar dari batas-batas kesopanan dan tidak disertai niat buruk. Ini menunjukkan bahwa penilaian terhadap perbuatan dalam Islam sering kali ditentukan oleh niat (niyyah), konteks sosial, dan tujuan *shar'ī* di balik tindakan.¹²⁷

¹²⁶Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 75.

¹²⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 80

Secara keseluruhan, pendekatan Ibn Qayyim terhadap *ikhtilāf al-ḥadīth* mengenai pewarnaan rambut khususnya dengan warna hitam menampilkan integritas metodologis yang tinggi. Beliau tidak hanya berpegang pada teks semata, tetapi juga menggali makna yang lebih dalam dari sisi *maqāṣid*, konteks, dan niat. Dengan metode *al-jam'* yang dipadukan dengan pemahaman terhadap realitas sosial, Ibn Qayyim menunjukkan bahwa hukum-hukum Islam bersifat dinamis, fleksibel, dan mampu merespons keragaman praktik umat dengan tetap setia pada ruh syariat.

n. Bab Tentang Cincin Emas

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، «أَنَّه رَأَى فِي يَدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمًا مِنْ وَرَقٍ يَوْمًا وَاحِدًا، فَصَنَعَ النَّاسُ، فَلَبَسُوا، وَطَرَحَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَطَرَحَ النَّاسُ»¹²⁸

Dari Anas bin Mālik, “Ia melihat di tangan Nabi saw sebuah cincin dari perak pada suatu hari, maka orang-orang ikut membuat (cincin serupa), lalu mereka memakainya. Kemudian Nabi saw melepaskannya (tidak memakainya lagi), maka orang-orang pun ikut melepaskannya.”

عَنْ مَيْمُونِ الْقَنَادِ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ زُكُوبِ النِّمَارِ، وَعَنْ لُبْسِ الذَّهَبِ إِلَّا مُقَطَّعًا»¹²⁹

Dari Maimun al-Qannād, dari Abu Qilābah, dari Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān: “Sesungguhnya Rasulullah saw melarang menaiki pelana yang terbuat dari kulit macan, dan melarang memakai emas, kecuali yang berupa potongan kecil.”

Dalam mengkaji *ikhtilāf al-ḥadīth* tentang larangan memakai cincin emas, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menerapkan metode *al-jam'*. Pokok persoalan berpijak pada hadis riwayat Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān yang menyatakan bahwa Rasulullah saw melarang pemakaian emas kecuali dalam bentuk yang

¹²⁸Abū Dāwud Sulaymān, *Sunan Abī Dāwud* Juz IV....89.

¹²⁹Abū Dāwud Sulaymān, *Sunan Abī Dāwud* Juz IV....89.

“*muqatta*” (dipotong-potong). Hadis ini mengandung pengertian bahwa penggunaan emas masih diperbolehkan selama tidak berbentuk satu kesatuan utuh. Namun, sanad hadis ini dikritik keras oleh para ahli hadis. Imam Ahmad menilai bahwa Maimun al-Qannād salah satu perawinya adalah *majhūl*. Al-Bukhārī menyebut riwayat ini mursal karena Abu Qilābah meriwayatkan tanpa mendengar langsung dari Mu‘āwiyah, sementara Abu Ḥātim menyatakan bahwa terdapat dua titik inqītā‘ dalam sanad tersebut. Selain itu, ketidakteraturan juga terlihat dari perbedaan dalam jalur riwayat antara Abū Himman, saudaranya Hammān, dan riwayat-riwayat lainnya yang berbeda dalam afirmasi mendengar langsung dari Mu‘āwiyah.¹³⁰

Meskipun demikian, Ibn Qayyim tidak menolak isi matan hadis secara keseluruhan. Ia memilih pendekatan *al-jam*‘ dengan mempertemukan makna hadis ini dengan riwayat lain yang melarang pemakaian perhiasan emas secara mutlak, seperti hadis tentang kharbaṣīṣah yang menyebutkan siksaan di akhirat bagi laki-laki yang berhias dengan emas. Prinsip *al-jam*‘ yang diterapkan Ibn Qayyim berpijak pada takwil kontekstual yang membedakan antara dua bentuk perhiasan: pertama, bentuk emas yang tidak berdiri sendiri seperti kancing, hiasan bordiran, atau aksesori kecil yang melekat pada pakaian yang dinilai sebagai jenis *muqatta*‘ dan ditoleransi. Kedua, bentuk emas utuh seperti cincin, gelang, atau kalung yang dikenakan sebagai simbol

¹³⁰Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 80.

kemewahan atau perhiasan utama, yang termasuk dalam larangan keras sebagaimana dikandung dalam hadis-hadis lain.¹³¹

Prinsip utama *al-jam'* yang diadopsi Ibn Qayyim dalam kasus ini adalah *ḥaml al-‘āmm ‘ala al-khāṣṣ*,¹³² dan *taqyīd al-muṭlaq bi al-muqayyad*. Ibn Qayyim memulai analisisnya dari kritik sanad untuk menilai kekuatan jalur riwayat, kemudian beralih pada kritik matan untuk memahami semantik hadis, dan menutup dengan kajian hukum yang harmonis tanpa menimbulkan benturan antar dalil.

Pendekatan ini menggambarkan keunggulan metode *al-jam'* dalam *fiqh al-ḥadīth* sebagai strategi yang tidak hanya menjaga otoritas masing-masing riwayat, tetapi juga menghindarkan penyelesaian yang bersifat eksklusif dan destruktif. Ibn Qayyim menunjukkan bahwa hadis-hadis yang tampak kontradiktif sering kali tidak benar-benar bertentangan jika dianalisis dalam kerangka konteks, redaksi, dan bentuk praktik yang dimaksud. Dengan demikian, metode *al-jam'* yang beliau kembangkan bukan sekadar kompromi tekstual, tetapi merupakan pendekatan epistemologis yang berakar pada kesadaran bahwa Sunnah Nabi saw mencerminkan keragaman konteks sosial dan situasi hukum yang perlu dipahami secara integratif.

o. Bab *al-Khilāfah*

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الدِّينُ قَائِمًا حَتَّى يَكُونَ عَلَيْكُمْ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً، كُلُّهُمْ يَجْتَمِعُ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ»،

¹³¹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 85.

¹³²al-Jazā'irī, *Qawā'id Raf' Al-Ikhtilāf*...257.

فَسَمِعْتُ كَلَامًا مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ أَفْهَمْهُ، قُلْتُ لِأَيِّ: مَا يَقُولُ؟ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»¹³³

Dari Jābir bin Samurah, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah saw bersabda: “Agama ini akan senantiasa tegak hingga ada dua belas khalifah (pemimpin) yang memerintah atas kalian, dan umat akan bersatu di bawah mereka.” Lalu aku mendengar perkataan Nabi saw yang tidak aku pahami, maka aku bertanya kepada ayahku: “Apa yang beliau katakan?” Ia menjawab: “Beliau bersabda: ‘Semuanya dari Quraisy.’”

عَنْ سَفِينَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: “الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً، وَسَائِرُهُمْ مُلُوكٌ، وَالْخُلَفَاءُ وَالْمُلُوكُ اثْنَا عَشَرَ”¹³⁴

Dari Safīnah, dari Nabi saw, beliau bersabda: “Khilafah (yang mengikuti manhaj kenabian) berlangsung selama tiga puluh tahun, kemudian setelah itu mereka (penguasa-penguasa berikutnya) adalah para raja. Dan jumlah para khalifah dan raja ada dua belas.”

Dalam menghadapi *ikhtilāf al-ḥadīth* terkait hadis tentang dua belas khalifah dan hadis tentang kekhalifahan selama tiga puluh tahun, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menempuh pendekatan *al-jam'* sebagai solusi utama yang menggambarkan kedalaman metodologi dan keluasan pemahamannya terhadap makna nash dan konteks historis.

Hadis pertama, sebagaimana diriwayatkan oleh Jabir bin Samurah, menegaskan bahwa agama ini akan senantiasa kuat hingga dipimpin oleh dua belas khalifah, yang seluruhnya berasal dari Quraisy. Di sisi lain, hadis dari sahabat Safīnah menyatakan bahwa masa kekhalifahan hanya berlangsung selama tiga puluh tahun, setelah itu akan berubah menjadi bentuk kerajaan. Secara lahir, kedua hadis ini tampak bertentangan dalam hal jumlah dan

¹³³ Abū Dāwud Sulaymān, *Sunan Abī Dāwud* Juz IV....106.

¹³⁴ Muḥammad ibn Ḥibbān al-Bustī Abū Ḥātim al-Tamīmī al-Dāramī, *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, 15 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1408 H/1988 M), 35.

durasi kepemimpinan. Tetapi Ibn Qayyim tidak menggunakan metode nasakh atau tarjīh, karena Ibn Qayyim menjelaskan bahwa tidak ada pertentangan esensial karena masing-masing hadis berbicara tentang tipe kekuasaan yang berbeda. Hadis tentang tiga puluh tahun mengacu kepada periode *khilāfah ‘alā minhāj al-nubuwwah*, yaitu masa pemerintahan para *khulafā’ rāshidīn* yang berlandaskan bimbingan kenabian, sedangkan hadis dua belas khalifah mencakup kepemimpinan yang lebih luas dalam sejarah umat Islam, baik dalam bentuk *khilāfah* maupun kerajaan yang tetap menegakkan agama.¹³⁵

Dalam praktik al-jam‘ yang beliau lakukan, Ibn Qayyim menerapkan prinsip *ḥaml al-‘āmm ‘ala al-khāṣṣ* dan *taqyīd al-muṭlaq bi al-muqayyad*,¹³⁶ dengan mengklasifikasikan dua jenis kekuasaan: kekuasaan kenabian yang terbatas pada empat khalifah pertama dan kekuasaan politis Islam berikutnya yang tetap menguatkan agama, meskipun bertransformasi ke dalam bentuk monarki dinastik. Penjelasan ini juga didukung oleh penafsiran bahwa istilah “*khālifah*” dalam hadis dua belas orang tidak mesti dimaknai secara teologis atau syar‘i murni, melainkan dapat pula dimaknai secara sosiopolitik, yaitu pemimpin besar yang membawa stabilitas dan kekuatan bagi umat. Ibn Qayyim mengutip sejumlah nama pemimpin dari kalangan Quraisy yang mengisi posisi dua belas khalifah tersebut, seperti Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān, Abdul Malik bin Marwān, hingga Umar bin Abdul Aziz, yang menurutnya masih layak digolongkan sebagai pemimpin Islam yang

¹³⁵Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 90.

¹³⁶al-Jazā’irī, *Qawā’id Raf‘ Al-Ikhtilāf*...280.

berkontribusi dalam menjaga agama meskipun berada dalam sistem kerajaan.¹³⁷

Dengan demikian, Ibn Qayyim berhasil menyatukan dua hadis sahih ini tanpa harus menghilangkan salah satunya, melainkan dengan menetapkan batasan makna (*taqyīd al-ma'nā*) dan konteks untuk masing-masing nash. Prinsip al-jam' dalam kasus ini mencerminkan pendekatan harmonis yang menjadikan teks-teks hadis sebagai bagian dari narasi besar perjalanan sejarah Islam, bukan sebagai kutipan yang bersifat fragmentaris. Strategi rekonsiliasi ini juga memperlihatkan bahwa dalam wacana kepemimpinan, Ibn Qayyim menilai pentingnya mempertimbangkan dinamika politik dan realitas umat dalam memahami sabda Nabi saw, tanpa melepaskan nilai-nilai normatif dari Sunnah. Oleh karena itu, pendekatan al-jam' bukan hanya metode teknis, tetapi juga pendekatan hermeneutis yang meniscayakan pemahaman historis, sosiologis, dan spiritual terhadap hadis.

1. Pendekatan *Naskh*

a. Bab Nikah *Mut'ah*¹³⁸

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، وَسَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ، قَالَا: حَرَجَ عَلَيْنَا مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ، فَقَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تَسْتَمْتِعُوا» يَعْنِي مُتْعَةَ النِّسَاءِ

Dari Jabir bin Abdullah dan Salamah bin al-Akwa' ia berkata, utusan Rasulullah datang kepada kami, lalu dia berkata, "Rasulullah telah mengizinkan kalian untuk nikah *mut'ah*."

عَنْ رِبْعِ بْنِ سَبْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ «حَرَّمَ مُتْعَةَ النِّسَاءِ»¹³⁹

¹³⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 91.

¹³⁸Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan* juz 1 ...412

¹³⁹Abū Dāwud Sulaymān b. Ishāq b. Bashīr b. Shaddād b. 'Amru al-Azdiy al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd* Juz II (Beyrūt: Maktabah al-'Aşriyyah, t.th), 227.

Dari Rabi' bin Sabrah dari ayahnya bahwa Nabi telah mengharamkan menikahi wanita secara mut'ah.

Pada awal Islam, nikah *mut'ah* sempat dibolehkan dalam kondisi darurat, namun kemudian dilarang. Ulama berbeda pendapat soal waktu dan jumlah pelarangannya ada yang menyebut dua kali, ada yang hanya sekali. Ali bin Abi Thalib menegaskan larangannya bersifat tetap, sementara Ibn Abbas menarik kembali pendapatnya setelah melihat penyalahgunaan. Al-Bayhaqi dan Ibn Qayyim menilai larangan ini telah final, terutama saat Haji Wada'.¹⁴⁰

Dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim menegaskan bahwa hadis yang melarang nikah *mut'ah* merupakan bentuk *nasakh* terhadap kebolehan sebelumnya yang hanya bersifat temporer. Ia menafsirkan bahwa kebolehan nikah *mut'ah* pada masa awal Islam hanyalah bentuk *rukhsah* dalam kondisi darurat, bukan bagian dari sistem pernikahan ideal dalam Islam. Ibn Qayyim juga mengomentari pendapat Ibn 'Abbās yang sempat memperbolehkan nikah *mut'ah* karena mempertimbangkan maslahat di masanya, namun kemudian menarik kembali ijtihad tersebut setelah melihat praktik nikah *mut'ah* disalahgunakan untuk tujuan yang menyimpang dari prinsip-prinsip syariah. Analisis Ibn Qayyim ini memperlihatkan bahwa perubahan hukum tidak sekadar bersifat formal dalam bentuk *nasakh*, tetapi juga merupakan respons terhadap perkembangan realitas sosial dan moral umat Islam yang terus bergerak.

¹⁴⁰Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan*...Juz 1. 413.

Nikah *mut'ah* tidak dapat disamakan dengan nikah daim karena perbedaan mendasar dalam konsep dan tujuan. Dalam konteks maraknya seks bebas remaja akibat hubungan suka sama suka, nikah *mut'ah* dipandang sebagai alternatif sementara untuk mencegah zina, sebagai langkah bertahap (tadrij) menuju ketertiban seksual. Namun, solusi ini tidak bersifat mutlak dan harus mengikuti prosedur tertentu, seperti penentuan mahar, jangka waktu, perjanjian bersama, dan masa 'iddah. Risiko seperti kehamilan dan potensi kerugian bagi perempuan juga harus menjadi pertimbangan serius. Keberadaan 'iddah membedakan *mut'ah* dari praktik seks bebas, prostitusi, dan pacaran yang tidak memiliki aturan serupa. Meski demikian, praktik nikah *mut'ah* juga dapat disalahgunakan atas nama agama, sehingga perlu kehati-hatian dalam penerapannya.¹⁴¹

Dalam kasus nikah *mut'ah*, gerakan pertama menunjukkan bahwa praktik ini awalnya dibolehkan sebagai solusi darurat dalam masyarakat yang belum stabil secara sosial, terutama ketika pernikahan permanen sulit dilakukan. Teks-teks yang membolehkan nikah *mut'ah* merupakan jawaban kontekstual Nabi terhadap kebutuhan sahabat dalam masa ekspansi dan jihad. Sementara itu, gerakan kedua berusaha menarik prinsip dasar dari ajaran Islam, yaitu bahwa hubungan seksual diatur dengan asas perlindungan, tanggung jawab, dan stabilitas keluarga. Dalam kerangka ini, praktik *mut'ah* tidak sepenuhnya mendukung nilai-nilai tersebut karena bersifat jangka pendek, minim

¹⁴¹Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani Lubis, “Nikah Mut'ah: Kontekstualisasi Narasi dan Nalar Nikah Mut'ah” *Istinbath: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, Vol. 19, No. 1 (2020) 122. <https://istinbath.or.id/index.php/ijhi/article/view/207>

perlindungan terhadap perempuan, dan rentan terhadap eksploitasi. Oleh karena itu, pelarangan *mut'ah* dipahami sebagai penegasan nilai moral Islam dalam membangun keluarga dan masyarakat yang stabil.

Kasus nikah *mut'ah* ini juga memperlihatkan bagaimana perbedaan hadis dapat diselesaikan melalui metode *nasakh* sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah, yang berpijak pada pertimbangan konteks dan kemaslahatan. Penafsiran ini memandang hukum Islam sebagai respons terhadap dinamika sosial yang berubah, sekaligus sebagai sarana untuk menegaskan nilai-nilai etika Islam yang bersifat universal. Praktik *mut'ah* yang semula merupakan kebolehan bersyarat dalam konteks darurat, kemudian mengalami pelarangan sebagai bentuk transisi menuju sistem keluarga yang lebih stabil dan bertanggung jawab dalam kerangka ajaran Islam.

2. Pendekatan *al-Tarjīh*

a. Bab tentang orang yang berpuasa melakukan bekam

عَنْ ثَوْبَانَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ»¹⁴²

Dari Tsaubān, dari Nabi saw, beliau bersabda: “Orang yang melakukan hijamah (bekam) dan orang yang dibekam, keduanya batal puasanya.”

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَجَمَ وَهُوَ صَائِمٌ»¹⁴³

Dari Ibnu ‘Abbās: “Bahwa Rasulullah saw berbekam dalam keadaan beliau sedang berpuasa.”

¹⁴²Abu Dāwud, *Sunan Abi Dāwud*, Vol II, 308.

¹⁴³Abu Dāwud, *Sunan Abi Dāwud*, Vol II, 309.

Salah satu permasalahan fikih yang melahirkan *ikhtilaf* di kalangan ulama adalah hukum berbekam bagi orang yang sedang berpuasa. Sebagian hadis menunjukkan bahwa bekam dapat membatalkan puasa, seperti sabda Nabi “أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ” (“Orang yang berbekam dan yang dibekam telah berbuka”). Hadis ini diriwayatkan oleh sejumlah sahabat dan diperkuat oleh para otoritas hadis seperti Imam Aḥmad, Ishāq ibn Rāhūyah, ‘Alī ibn al-Madīnī, dan al-Bukhārī. Mereka menilai bahwa hadis ini memiliki banyak jalur periwayatan yang kuat dan lebih sahih serta masyhur dibanding sejumlah hadis lain yang digunakan dalam bab puasa. Karena itu, secara sanad dan matan, hadis ini menempati posisi yang kuat dalam khazanah hadis normatif.¹⁴⁴

Namun, sebagian ulama mengemukakan hadis yang tampaknya bertentangan, seperti riwayat dari Ibn ‘Abbās yang menyebut bahwa Nabi saw berbekam dalam keadaan puasa dan berihram. Hadis ini dijadikan dasar bahwa bekam tidak membatalkan puasa. Bahkan, sebagian ulama mengklaim bahwa hadis larangan bekam telah dinasakh oleh hadis tersebut. Menanggapi *ikhtilāf* ini, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menggunakan pendekatan sistematis melalui metode *al-tarjīḥ* dan menolak klaim nasakh karena dua syarat utamanya tidak terpenuhi: pertama, tidak terbukti adanya pertentangan total yang tidak bisa dikompromikan, dan kedua, tidak ada pengetahuan pasti mengenai mana hadis yang lebih akhir secara kronologis.

¹⁴⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, juz 2, 33

Langkah awal Ibn Qayyim dalam *tarjīh* adalah dengan mengumpulkan seluruh riwayat yang sahih dan relevan. Ia tidak hanya menelusuri hadis larangan bekam, tetapi juga menelaah riwayat Ibn ‘Abbās dan hadis lain dari Anas bin Mālik tentang keringanan bekam setelah kematian Ja‘far. Setelah itu, ia melakukan verifikasi terhadap sanad dan matan dari masing-masing riwayat. Hadis larangan bekam dinilainya memiliki jalur periwayatan yang kuat dan mencapai derajat tawātur ma‘nawī, menurut penilaian mayoritas ahli hadis.¹⁴⁵

Sementara itu, hadis Ibn ‘Abbās dikritik karena hanya berupa khabar mursal, tidak menunjukkan bahwa Ibn ‘Abbās menyaksikan langsung kejadian tersebut, dan tidak secara eksplisit menyebutkan bahwa hal itu terjadi dalam puasa Ramadan karena Nabi saw tidak pernah berihram di bulan tersebut. Sedangkan hadis tentang rukhṣah bekam setelah kisah Ja‘far dianggap lemah karena bersumber dari Khālid ibn Makhlad, seorang perawi yang dikenal meriwayatkan hadis munkar. Selain itu, dari sisi kronologi, wafatnya Ja‘far terjadi sebelum peristiwa Fathu Makkah, sementara larangan bekam baru terjadi pada tahun kedelapan Hijriyah. Hal ini menjelaskan bahwa hadis rukhṣah tersebut tidak mungkin lebih akhir dari hadis larangan, sehingga klaim *nasakh* menjadi gugur.

Dalam proses *tarjīh*nya, Ibn Qayyim tidak hanya menimbang kekuatan sanad dan kronologi, tetapi juga menganalisis makna dan

¹⁴⁵Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, juz 2, 39.

konteks makan. Ia melihat bahwa bekam termasuk tindakan yang mengeluarkan darah dalam jumlah besar, sehingga melemahkan tubuh. Berdasarkan *qiyās*, tindakan ini disamakan dengan makan dan minum yang secara langsung membatalkan puasa karena sama-sama menghilangkan kekuatan jasmani yang menjadi salah satu *maqāṣid* puasa. Dalam pandangan Ibn Qayyim, puasa bukan sekadar menahan dari hal-hal yang masuk ke dalam tubuh, tetapi menjaga kekuatan dan kesucian ibadah secara ruhani dan jasmani.¹⁴⁶

Dengan demikian, metode *al-tarjīḥ* Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* tentang bekam saat puasa mencerminkan pendekatan ilmiah yang holistik. Ia menggabungkan kekuatan sanad, validitas matan, kronologi sejarah, *qiyās syar'i*, dan kesesuaian dengan *maqāṣid*. Proses ini bukanlah seleksi spekulatif, melainkan hasil dari sintesis antara dalil tekstual, rasionalitas hukum, dan sensitivitas terhadap masalah umat. Pendekatan ini menunjukkan keluasan fikih Ibn Qayyim yang tidak terjebak dalam literalisme, tetapi berorientasi pada kemaslahatan dan ketepatan penerapan hukum syariat.

b. Bab Tentang Perempuan Berziarah Kubur

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ، وَالْمُتَّخِذِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالشُّرُجَ»¹⁴⁷

¹⁴⁶Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, juz 2, 60.

¹⁴⁷Sunan Abu Dawud Vol III, 218.

Dari Ibnu ‘Abbās, ia berkata: “Rasulullah saw melaknat para wanita yang sering mengunjungi kuburan, dan orang-orang yang menjadikannya sebagai masjid serta meneranginya (dengan lampu).”

عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا، فَإِنَّ فِي زِيَارَتِهَا تَذْكَرَةً»¹⁴⁸

Dari Ibnu Buraidah, dari ayahnya (Buraidah), ia berkata: “Dulu aku telah melarang kalian dari menziarahi kuburan. Sekarang ziarahilah, karena sungguh dalam ziarah kubur terdapat pelajaran (yang mengingatkan pada akhirat).”

Masalah hukum ziarah kubur bagi perempuan merupakan salah satu contoh nyata dari *ikhtilāf al-ḥadīth*, yakni ketika dua atau lebih hadis tampak bertentangan dari sisi makna atau hukum yang dikandungnya.

Dalam hal ini, Ibn Qayyim al-Jawziyyah tidak menyebutkan secara eksplisit istilah metode *al-jam‘*, *al-naskh*, atau *al-tarjīh* dalam komentarnya. Namun, melalui analisis panjang dan argumentasi sistematis yang disusun dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, jelas bahwa pendekatan yang ia tempuh dalam menyelesaikan ikhtilaf ini adalah metode *al-tarjīh* yaitu menyeleksi dan menguatkan hadis yang paling sahih dan paling kuat dari sisi sanad, matan, serta konsekuensi hukumnya.¹⁴⁹

Ibn Qayyim memulai dengan mengumpulkan dan menelaah dua kelompok hadis yang tampak bertentangan. Di satu sisi terdapat hadis yang melarang perempuan menziarahi kubur dengan lafaz tegas dan mengandung unsur laknat, seperti sabda Nabi saw: “*La ‘ana Allāhu zā’irāt*

¹⁴⁸Sunan Bu Dawud, Vol III, 218.

¹⁴⁹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 387.

al-qubūr” (Allah melaknat para perempuan yang menziarahi kubur). Hadis ini diriwayatkan melalui jalur yang kuat dan menduduki posisi otoritatif dalam literatur hadis. Di sisi lain, terdapat hadis-hadis yang bersifat umum dan menunjukkan adanya pencabutan larangan ziarah kubur secara keseluruhan, seperti sabda Nabi saw: “*Kuntu nahaytukum ‘an ziyārat al-qubūr, fa-zūrūhā*” (Aku dahulu melarang kalian menziarahi kubur, maka sekarang ziarahilah). Ibn Qayyim mencatat bahwa hadis kedua menggunakan redaksi jamak maskulin (*nahaytukum*), yang menunjukkan bahwa konteks kebolehan lebih tepat diarahkan kepada laki-laki, bukan perempuan.¹⁵⁰

Dalam proses *tarjīh*nya, Ibn Qayyim menegaskan bahwa hadis larangan lebih kuat karena memenuhi indikator hukum larangan (*tahrīm*), yakni melalui redaksi laknat. Dalam usul fikih, lafaz laknat menjadi salah satu indikator yang mengarah pada haramnya suatu perbuatan, kecuali jika ada dalil lain yang secara tegas menunjukkan penghapusan (*nasakh*). Sementara itu, hadis kebolehan hanya bersifat umum dan tidak secara eksplisit menyebut perempuan. Ibn Qayyim juga mengkritisi kualitas sanad dari sebagian hadis kebolehan, seperti riwayat yang berasal dari Bistham bin Muslim yang menurutnya memiliki kelemahan dalam jalur periwayatan. Selain itu, ia menilai bahwa kisah ziarah ‘Ā’isyah ke makam saudaranya Abdurrahman bin Abī Bakr tidak cukup kuat untuk menjadi dasar pencabutan larangan Nabi saw, karena tidak ada bukti bahwa

¹⁵⁰Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 393.

peristiwa tersebut dilakukan dengan sepengetahuan dan persetujuan langsung dari Nabi saw.¹⁵¹

Tidak berhenti pada aspek sanad dan matan, Ibn Qayyim memperluas pertimbangannya ke aspek *maqāṣid al-sharī'ah* dan dampak sosial yang mungkin timbul dari praktik ziarah kubur oleh perempuan. Menurutnya, pelarangan ini tidak berdiri sendiri, tetapi terkait dengan potensi mafsadat (kerusakan) yang menyertainya, seperti fitnah, tangisan meratap, dan pelanggaran norma-norma syar'i lainnya. Karena itu, dalam konteks sosial dan moral masyarakat saat itu, larangan terhadap perempuan untuk menziarahi kubur dianggap lebih sesuai dengan tujuan utama syariat, yaitu menghindari kerusakan dan menjaga ketertiban. Prinsip ini selaras dengan kaidah dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ (menolak kerusakan didahulukan atas meraih manfaat).

Puncak argumentasi Ibn Qayyim menunjukkan bahwa ia tidak mentoleransi pemaknaan ulang terhadap redaksi laknat dalam hadis larangan, dan tidak menganggap bahwa hadis-hadis kebolehan cukup kuat untuk menasakh hukum tersebut. Karena itu, kesimpulan akhirnya adalah bahwa larangan ziarah kubur bagi perempuan tetap berlaku, dan tidak mengalami nasakh. Dengan kata lain, Ibn Qayyim telah mentarjīḥ hadis larangan atas hadis kebolehan berdasarkan kekuatan redaksi, konteks, validitas sanad, serta pertimbangan maslahat dan mafsadat secara objektif.

¹⁵¹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 2, 395.

Pola penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* oleh Ibn Qayyim dalam kasus ini mencerminkan konsistensi metodologisnya dalam menggunakan pendekatan *al-tarjīh* berbasis integrative tidak hanya terbatas pada kekuatan sanad dan matan, tetapi juga mempertimbangkan konteks sosial dan prinsip-prinsip dasar syariat. Ini menegaskan bahwa *al-tarjīh* dalam pandangan Ibn Qayyim bukanlah sekadar seleksi antar hadis, tetapi merupakan ijtihad komprehensif yang berakar dari ketajaman analisis hadis, kecermatan hukum, dan orientasi terhadap kemaslahatan umat.

c. Budak Mukātib yang Belum Melunasi Seluruh Perjanjiannya

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: “يُودَى الْمُكَاتِبُ بِحِصَّةِ مَا أَدَّى دِيَّةَ الْحُرِّ”¹⁵²

Dari Ibnu ‘Abbās, dari Nabi saw, beliau bersabda: “Mukātib (budak yang sedang menebus dirinya) dibayar diyat (jika ia membunuh) sesuai bagian dari (harga dirinya) yang telah ia bayarkan dari diyat seorang merdeka.”

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْمُكَاتِبُ عَبْدٌ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِنْ مُكَاتَبَتِهِ دِرْهَمٌ»¹⁵³

Dari ‘Amr bin Shu‘ayb, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi saw, beliau bersabda: “Seorang mukātib tetaplah seorang budak selama masih tersisa satu dirham dari tebusannya.”

Permasalahan hukum mengenai status budak *mukātib* yang telah melunasi sebagian dari perjanjian pembebasannya, tetapi kemudian tidak mampu melunasi sisanya atau meninggal dunia sebelum pelunasan tuntas, merupakan salah satu isu *ikhtilāf al-ḥadīth* yang kompleks dan sensitif

¹⁵²Musnad Ahmad, Vol V, 445,

¹⁵³Sunan Abu Dawud, Vol IV, 40.

dalam hukum perbudakan Islam klasik. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam karya monumentalnya *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, menaruh perhatian khusus terhadap isu ini dan menempuh pendekatan al-tarjīh, yaitu memilih dan menguatkan riwayat yang paling unggul dari sisi sanad, matan, dan maslahat hukum.

Permasalahan ini berpijak pada dua kelompok hadis yang tampaknya kontradiktif. Hadis pertama berasal dari jalur ‘Amr bin Syu’aib yang menyatakan: “*Al-mukātab ‘abd mā baqiya ‘alayhi dirham*” (“Budak *mukātab* tetap berstatus budak selama masih tersisa satu dirham dari akadnya.”). Hadis ini menunjukkan bahwa status budak tidak berubah sampai seluruh pembayaran selesai.

Sebaliknya, terdapat sejumlah riwayat dari Ibnu ‘Abbās yang memberi kesan bahwa budak *mukātab* dapat dianggap merdeka sesuai proporsi pembayaran yang telah ia tunaikan. Dengan kata lain, kemerdekaannya dapat dibagi secara parsial berdasarkan pelunasan yang dilakukan.¹⁵⁴

Dalam menelaah kedua kelompok hadis tersebut, Ibn Qayyim pertama-tama menganalisis kualitas sanad dan keutuhan matan. Ia menemukan bahwa riwayat-riwayat dari Ibnu ‘Abbās mengalami *idṭirāb*, baik dalam bentuk marfū‘, mauqūf, maupun mursal dengan perbedaan antara penisbatan kepada Ibnu ‘Abbās, ‘Alī, atau bahkan melalui ‘Ikrimah.

¹⁵⁴Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 4.

Ketidakstabilan transmisi ini menyebabkan hadis-hadis tersebut dinilai lemah dan tidak dapat dijadikan sebagai pijakan hukum yang kuat.

Sebaliknya, hadis ‘Amr bin Syu’aib dinilai lebih kokoh secara sanad dan matan. Ibn Qayyim menambahkan bahwa hadis ini mendapat dukungan kuat dari fatwa-fatwa sejumlah sahabat besar, seperti Umar bin al-Khaṭṭāb, Zayd bin Thābit, Ibnu ‘Umar, ‘Ā’isyah, dan Umm Salamah. Keseluruhan pandangan mereka konsisten menyatakan bahwa status budak tidak berubah selama masih ada sisa tanggungan, bahkan jika hanya satu dirham. Konsensus implisit di kalangan para sahabat ini memperkuat posisi hadis tersebut.¹⁵⁵

Dalam kerangka al-tarjīh, Ibn Qayyim juga melakukan eksplorasi aspek rasional (ta‘līl) dan kaidah istinbāṭ hukum. Ia menolak ide kemerdekaan parsial karena dinilai bertentangan dengan prinsip dasar syariat Islam bahwa ‘itq (pembebasan budak) adalah status yang tidak dapat dibagi-bagi dalam satu kepemilikan. Andaikan budak dianggap setengah merdeka, maka akan muncul persoalan pelik dalam warisan, status hukum, hubungan kekeluargaan, dan hak-hak sipil yang lain.

Lebih lanjut, Ibn Qayyim menegaskan bahwa akad *mukātabah* adalah transaksi bersyarat penuh yang harus ditunaikan sepenuhnya untuk memperoleh efek hukumnya. Oleh karena itu, menganggap seseorang merdeka hanya karena membayar sebagian, menurut beliau, adalah

¹⁵⁵Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* 3, 9.

pelanggaran terhadap substansi akad itu sendiri dan membuka ruang ketidakadilan terhadap pihak pemilik.

Melalui metode *al-tarjīh*, Ibn Qayyim mengunggulkan hadis ‘Amr bin Shu‘aib berdasarkan empat landasan utama:

- 1) Stabilitas sanad: Hadis ini datang dari jalur yang jelas dan tidak mengalami iḍṭirāb sebagaimana hadis-hadis Ibn ‘Abbās.
- 2) Kejelasan matan: Lafaz hadis sangat eksplisit dan tidak menyisakan ruang multitafsir.
- 3) Dukungan fatwa sahabat: Adanya konsistensi pandangan sahabat besar memperkuat nilai otoritatifnya.

Dengan demikian, Ibn Qayyim menetapkan bahwa budak mukātab tetap berstatus budak selama belum melunasi seluruh pembayaran. Pendekatan ini mencerminkan karakter khas tarjīh Ibn Qayyim: tegas, rasional, dan holistik. Ia tidak hanya mengandalkan kekuatan literal teks, tetapi juga mempertimbangkan integritas sanad, *maqāṣid al-sharī‘ah*, serta implikasi sosial dan hukum dari pilihan hukum tersebut.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. *Ikhtilāf al-Ḥadīth* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah

Bab ini bertujuan untuk menganalisis dan menafsirkan temuan-temuan yang telah dikemukakan pada bab sebelumnya, terutama menyangkut metode penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*. Analisis dilakukan dengan menjawab pertanyaan penelitian, mengaitkan hasil yang diperoleh dengan teori yang digunakan dan membandingkannya dengan pandangan para ulama terdahulu yang juga mengkaji perbedaan hadis. Pembahasan ini tidak hanya bertujuan memberikan makna mendalam terhadap temuan, tetapi juga menunjukkan kontribusi metodologi Ibn Qayyim dalam pengembangan studi hadis, serta relevansinya dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer.

Ibn Qayyim menempatkan Sunnah sebagai otoritas utama dalam memahami syariat Islam. Ia menekankan bahwa mengikuti Sunnah Rasulullah merupakan keharusan mutlak, karena Sunnah berfungsi sebagai penjelas al-Qur'an, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Ḥashr : 7 dan berbagai sabda Nabi yang mengecam mereka yang hanya berpegang pada al-Qur'an dan menolak Sunnah. Dalam pandangan Ibn Qayyim, menjadikan Sunnah sebagai rujukan hukum adalah cara untuk menjaga umat dari penyimpangan pemikiran yang bersandar semata pada akal, kebiasaan, atau tradisi tanpa dasar wahyu.

Ketika dihadapkan pada hadis-hadis yang tampak kontradiktif, Ibn Qayyim menawarkan pendekatan sistematis melalui metode *al-jam'u* (kompromi), *al-naskh* (pembatalan), dan *al-tarjīh* (penguatan salah satu riwayat). Ia menilai hadis dengan mempertimbangkan kekuatan sanad, konteks matan, dukungan riwayat lain, serta kesesuaian dengan praktik sahabat dan masyarakat Madinah. Ketelitian dalam menilai dan menafsirkan hadis menjadi penting, terutama di era kontemporer yang diwarnai dengan maraknya pendapat spekulatif tanpa landasan ilmiah yang kuat.

Pandangan Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf ḥadīth* memiliki kemiripan dengan pendekatan Imam al-Shāfi'ī dalam *al-Umm*, khususnya dalam bab *Ikhtilāf al-ḥadīth*. Al-Shāfi'ī menjelaskan bahwa perbedaan antar hadis sejatinya hanya bersifat lahiriah, bukan substansial. Untuk itu, ia menyarankan pendekatan kompromi, *nasakh*, dan *tarjīh* dengan dasar kekuatan dalil dan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip dasar al-Qur'an.

Ibn Qutaybah juga mengkaji *ikhtilāf al-ḥadīth* secara mendalam dalam kitabnya *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Ia berpendapat bahwa kontradiksi dalam hadis sebenarnya tidak nyata, melainkan muncul akibat kesalahpahaman, kurangnya pengetahuan, atau ketidakmampuan dalam memahami teks hadis dengan benar. Menurutnya, pemahaman literal yang tidak memperhatikan konteks dan gaya bahasa sering kali menjadi penyebab munculnya anggapan adanya pertentangan dalam hadis. Ibn Qutaybah mengajukan prinsip-prinsip dalam menangani *ikhtilāf al-ḥadīth*, seperti penjelasan konteks dan makna hadis, usaha mengharmonisasi hadis dengan pendekatan interpretatif yang tepat, serta

penggunaan akal dan ilmu pengetahuan dalam menafsirkan hadis secara komprehensif. Tujuan utama dari pendekatannya adalah untuk membela kedudukan hadis dari berbagai kritik, baik yang berasal dari internal umat Islam maupun pihak luar.

Dari berbagai sudut pandang para ulama mengenai *ikhtilāf al-ḥadīth*, dapat disimpulkan bahwa perbedaan yang tampak dalam hadis sejatinya tidak terjadi pada hakikatnya. Hal ini karena Nabi Muhammad adalah pribadi yang *ma'sūm*, sehingga tidak mungkin beliau menyampaikan sabda yang kontradiktif atau membingungkan umatnya dalam hal syariat. Oleh karena itu, pertentangan yang tampak dalam sebagian riwayat hadis lebih banyak bersumber dari perbedaan konteks penyampaian, ragam situasi hukum, atau keterbatasan pemahaman dan periwayatan oleh manusia.

Dalam pandangan ini, *ikhtilāf al-ḥadīth* bukan mencerminkan kontradiksi dalam ajaran Islam secara substansial, melainkan menunjukkan dinamika penyampaian, latar peristiwa, dan maksud *shar'i* yang beragam. Maka, untuk menghindari kesalahpahaman dan menjaga keutuhan ajaran Islam, dibutuhkan pemahaman mendalam, pendekatan metodologis yang tepat, serta kemampuan menelusuri konteks sabda Nabi.

Berdasarkan kajian mendalam terhadap metode Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam menangani hadis-hadis yang tampak bertentangan dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, maka peneliti menegaskan dengan yakin bahwa sejatinya tidak pernah ada *ikhtilāf* (pertentangan hakiki) di antara hadis-hadis yang telah ditetapkan kesahihannya. Yang ada hanyalah *ikhtilāf ṣāhirī* (pertentangan

lahiriah) semata, yang muncul akibat perbedaan konteks ucapan dan peristiwa, ragamnya situasi dan kondisi hukum, perbedaan waktu pensyariaan (*tarattub al-taklīf*), atau keterbatasan pemahaman perawi dan penukil. Keyakinan ini selaras dengan ijma' ulama muhaqqiqīn dari kalangan salaf hingga khalaf termasuk al-Shāfi'ī, Ibn Qutaybah, al-Ṭahāwī, Ibn Hajar, al-Suyūfī bahwa Nabi saw yang *ma'sūm* tidak mungkin mengeluarkan dua perintah yang bertentangan secara substansial dalam satu masa dan satu keadaan.

Oleh karena itu, setiap kali dijumpai dua hadis sahih yang tampak bertentangan, maka wajib bagi penuntut ilmu untuk mencari jalan *al-jam'u wa al-tawfiq*; jika tidak memungkinkan barulah beralih kepada *naskh* atau *tarjīh* dengan dalil yang kuat. Dengan demikian, tidak ada kontradiksi hakiki dalam sunnah yang sahih, dan anggapan adanya pertentangan sejati hanya lahir dari kurangnya ilmu, pendeknya pemahaman, atau lemahnya *ittiba'* terhadap metode ulama salaf dalam memahami nas-nas syariat.

B. Analisis Penyelesaian atas *Ikhtilāf al-Ḥadīth* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dengan Pandangan Wilhelm Dilthey

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menangani permasalahan *ikhtilāf al-ḥadīth* mengajukan langkah-langkah penyelesaian yang sistematis, dengan metode kompromi (*al-jam'*) sebagai pendekatan pertama. Metode ini bertujuan untuk menyelaraskan hadis-hadis yang tampaknya bertentangan dengan mencari titik temu yang dapat menjelaskan perbedaan secara harmonis. Jika kompromi tidak dapat dilakukan, langkah selanjutnya adalah menggunakan konsep *naskh* untuk menentukan apakah suatu hadis telah digantikan oleh hadis lain yang datang

kemudian. Setelah itu, jika masih ditemukan perbedaan yang tidak terselesaikan, metode tarjīh digunakan untuk memilih hadis yang lebih kuat berdasarkan sanad dan matan.

Dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim lebih banyak menggunakan metode *al-jam'* sebagai pendekatan utama dalam menjelaskan hadis-hadis yang dianggap bertentangan. Pendekatan ini memungkinkan untuk memahami hadis secara lebih menyeluruh dengan mempertimbangkan berbagai aspek seperti konteks historis, kondisi sosial, dan tujuan syariat yang ingin dicapai. Mayoritas pembahasan dalam kitab tersebut juga mengutamakan penggabungan pandangan para ulama terdahulu serta pendapat para sahabat dalam memahami hadis-hadis yang tampak berbeda.

Pendekatan yang digunakan dalam menjelaskan hadis-hadis yang dianggap bertentangan sangat beragam. Di awal pembahasan, hampir keseluruhan metode yang digunakan berfokus pada penyajian pandangan ulama serta sahabat terhadap hadis tersebut. Hal ini dilakukan untuk memberikan landasan yang kuat dalam memahami perbedaan serta menunjukkan bahwa pemahaman yang tepat terhadap hadis membutuhkan analisis mendalam dengan merujuk pada otoritas keilmuan yang terpercaya.

Pendekatan Ibn Qayyim dapat dikontekstualisasikan dengan teori hermeneutika yang dikembangkan oleh Wilhelm Dilthey. Teori ini menekankan proses pemahaman teks melalui pengalaman hidup (*Erlebnis*), ekspresi, dan pemahaman mendalam (*Verstehen*), di mana interpretasi harus mempertimbangkan konteks historis dan kultural penulis untuk membedakan

antara penjelasan kausal (*erklaren*) dalam ilmu alam dan pemahaman empati dalam ilmu humaniora. Meskipun Ibn Qayyim tidak merumuskan pendekatan ini secara eksplisit, langkah-langkahnya dalam menyatukan, mengurutkan, dan menguatkan hadis-hadis *mukhtalif* menunjukkan adanya kecenderungan ke arah pembacaan kontekstual dan historis, sebagaimana yang diidealkan dalam hermeneutika Dilthey yang melibatkan lingkaran interpretasi dari teks ke konteks keseluruhan dan sebaliknya. Dengan demikian, pendekatan Ibn Qayyim tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga mencerminkan upaya untuk mengekstraksi nilai substansial dari hadis guna menjawab realitas hukum dan sosial yang dihadapi umat.

Berdasarkan kerangka berpikir tersebut, bagian berikut akan menyajikan analisis terhadap beberapa contoh kasus *ikhtilāf al-ḥadīth* yang ditangani oleh Ibn Qayyim dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, guna menunjukkan secara konkret bagaimana metode-metode tersebut diterapkan secara aplikatif dan kontekstual.

1. Metode *al-jam'*

a. Penerapan Metode *al-jam'* dalam Hadis *Takhfīf al-Ṣalāh*

Ibn Qayyim al-Jawziyyah menggunakan pendekatan *al-jam'* untuk menjamak dan menyelaraskan hadis-hadis yang tampak bertentangan mengenai panjang-pendeknya shalat Nabi Muhammad saw. Pendekatan ini tidak memilih salah satu hadis secara eksklusif atau membatalkan hadis lainnya, melainkan mengintegrasikan keduanya sesuai dengan konteks dan maslahat.

Menurut Ibn Qayyim, *takhfīf* (keringanan) dalam shalat bukan berarti mempercepat gerakan atau mengurangi kesempurnaan rukunnya, melainkan meringkas bacaan surat setelah *Al-Fātiḥah*, dengan tetap menjaga ketenangan (*tuma'nīnah*) dalam gerakan shalat.

Nabi saw. mengerjakan shalat dengan bacaan yang panjang dan penuh ketenangan bila sendiri, dan meringankan bacaan saat imam shalat berjamaah karena adanya makmum yang lemah, sakit, atau lanjut usia.

Pendekatan ini didasarkan pada prinsip *taqyīd*, yaitu pembatasan makna hadis untuk kondisi tertentu, seperti adanya *udhūr shar'ī* (alasan syar'i) seperti sakit atau tangisan bayi yang mengganggu makmum.

Ibn Qayyim mengkritik orang yang salah memahami *takhfīf* sebagai alasan melakukan shalat tergesa-gesa tanpa ketenangan. Ia menegaskan bahwa praktik Nabi saw. adalah standar objektif yang harus dijadikan patokan, bukan kebiasaan masyarakat atau persepsi subjektif.

Pendekatan *al-jam'* ini mempertimbangkan maslahat dan kondisi jamaah, sehingga hadis-hadis yang tampak kontradiktif dapat dipahami sebagai fleksibilitas Nabi dalam menyesuaikan shalatnya dengan situasi.

Dengan demikian, kaidah Ibn Qayyim dalam menjamak hadis adalah dengan metode *al-jam'* yang mengharmoniskan dua realitas berbeda dalam hadis secara kontekstual, mempertahankan kesempurnaan gerakan dan ketenangan shalat sebagai inti praktik Nabi saw., dan membatasi makna hadits ringannya shalat pada situasi khusus.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah menggunakan pendekatan *al-jam'* untuk menjamak dan menyelaraskan hadis-hadis yang tampak bertentangan mengenai panjang-pendeknya shalat Nabi Muhammad saw. Pendekatan ini tidak memilih salah satu hadis secara eksklusif atau membatalkan hadis lainnya, melainkan mengintegrasikan keduanya sesuai dengan konteks dan maslahat.

Ibn Qayyim menjamak hadis dengan menggunakan kaidah *al-jam'* yang didasarkan pada beberapa prinsip utama berikut:

1. Kaidah *al-jam'* (penggabungan): Ibn Qayyim memadukan dua atau lebih hadis yang tampak bertentangan tanpa menolak salah satunya, dengan memahami masing-masing hadis sesuai konteks, kondisi, dan maslahat yang berbeda. Ia berusaha menyelaraskan tekstual dan makna hadis sehingga keduanya bisa berlaku secara bersamaan.
2. *Taqyīd* (pembatasan makna): Ibn Qayyim membatasi penerapan suatu hadis hanya pada konteks atau situasi tertentu, misalnya hadis tentang meringankan shalat (*takhfīf*) berlaku khusus ketika terdapat kondisi jamaah yang lemah, sakit, atau kondisi darurat lain. Ini mencegah penafsiran umum yang bisa bertentangan dengan praktik Nabi saw. yang lain.
3. Mempertahankan *tuma'nīnah* (ketenangan): Meskipun membaca surat pendek saat berjamaah, gerakan shalat dilakukan dengan ketenangan penuh. Jadi, *al-jam'* ia tidak mengorbankan kualitas dan kesempurnaan gerakan dalam ibadah.

4. Menolak metode *al-tarjīh* dan *al-naskh*: Ibn Qayyim tidak memilih satu hadis sekaligus menghapus hadis lain, tapi memilih metode penyatuan dan penyesuaian (*al-jam'*) sebagai metode utama.
5. Mengacu pada praktik Nabi saw. sebagai standar objektif: Ibn Qayyim menegaskan bahwa praktik Nabi adalah ukuran normatif bagi panjang-pendeknya shalat, bukan persepsi atau kebiasaan manusia.

Dalam konteks masalah *takhfif* (penyingkatan shalat) Ibn Qayyim menjelaskan bahwa pendek atau panjangnya shalat Nabi berbeda sesuai kondisi. Bacaan bisa dipersingkat dalam keadaan jamaah yang memerlukan keringanan, sementara gerakan tetap tenang dan sempurna. Ini menjelaskan *ikhtilāf* (perbedaan) antara hadis yang menggambarkan shalat Nabi yang panjang dan yang meringankan shalat saat berjamaah.

Taqyid yang digunakan oleh Ibn Qayyim dalam menjamak hadis, khususnya terkait hadis tentang *takhfif* (keringanan) shalat, adalah pembatasan makna hadis tersebut agar tidak berlaku secara umum melainkan terbatas pada kondisi-kondisi tertentu yang memiliki *udhur syar'i* (alasan syar'i). Berikut penjelasan taqyid menurut Ibn Qayyim:

1. Pembatasan Kontekstual. Ibn Qayyim menafsirkan hadis tentang meringankan shalat bukan sebagai hukum umum yang berlaku setiap saat, tapi hanya dalam kondisi khusus, misalnya saat ada jamaah yang lemah, sakit, bayi menangis, atau saat *safar* (perjalanan). Jadi, bacaan surat dalam shalat diperpendek dalam situasi tersebut agar jamaah tetap dapat mengikuti shalat dengan tenang dan penuh *tuma'ninah*.

2. Menghindari Generalisasi yang Menyimpang. Taqyid ini mencegah orang salah mengerti hadis takhfif sebagai pembenaran untuk melakukan shalat dengan tergesa-gesa atau tanpa ketenangan. Ibn Qayyim mengkritik praktek "*surrāq al-ṣalāh*" (shalat dengan terburu-buru tanpa *tuma'ninah*) yang menyalahi tujuan syariat.
3. Menjaga Keselarasan dengan Sunnah Lainnya Dengan taqyid, Ibn Qayyim menyatukan hadis yang menunjukkan shalat Nabi yang panjang dan tenang saat sendiri dengan hadis yang memperbolehkan takhfif saat berjamaah. Ini menunjukkan bahwa Nabi saw beradaptasi dengan kondisi makmum tanpa mengurangi kesempurnaan gerakan dan ketenangan shalat.
4. Menjaga Prinsip Maqasid Syariah Pembatasan ini adalah bentuk penerapan *maqasid shari'ah* (tujuan syariat) yaitu kemaslahatan dan kemudahan bagi umat, agar ibadah tidak menjadi beban atau sulit diikuti oleh semua golongan jamaah.

Dengan demikian, taqyid di sini adalah pembatasan makna hadis berdasarkan kondisi dan tujuan syariat, agar hadis tidak berlaku secara lugas tanpa memahami konteks dan tujuan hukum yang ingin dicapai.

Teori hermeneutika Wilhelm Dilthey, jika digunakan untuk memahami pendekatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah ketika menggabungkan dan mendamaikan hadis-hadis yang tampak bertentangan tentang *takhfif al-ṣalāh* (meringankan shalat), maka Ibn Qayyim tidak memperlakukan hadis-hadis tersebut sebagai teks mati yang terpisah-pisah, melainkan

sebagai cerminan pengalaman hidup Nabi Muhammad yang utuh dan hidup (*Erlebnis*). Ia melihat bahwa Nabi pernah melaksanakan shalat dengan bacaan panjang dan tenang, namun di saat lain justru meringankan bacaan karena ada bayi menangis, orang sakit, atau makmum yang lemah. Bagi Ibn Qayyim, kedua pola ini bukan kontradiksi, melainkan dua *Erlebnis* autentik dari satu pribadi Nabi yang sama, yang mencakup dimensi rasa belas kasih, kesadaran situasional, dan kehendak untuk memudahkan umat.

Selanjutnya, Ibn Qayyim melakukan pemahaman dari dalam dengan berusaha membaca ke dalam batin dan niat Nabi. Ia tidak bertanya secara positivistik “hadis mana yang lebih sahih?”, melainkan bertanya “apa yang dirasakan dan dikehendaki Nabi saat itu?”. Melalui *Verstehen* ini, ia sampai pada kesimpulan bahwa *takhfīf* bukanlah shalat yang “terburu-buru” atau berkurang kualitasnya, melainkan ekspresi kasih sayang dan rahmah yang setinggi-tingginya, sebab Nabi tetap menjaga inti shalat berupa *tuma'nīnah* sambil mempertimbangkan kondisi makmum. Pendekatan ini membuatnya menolak penafsiran yang memahami *takhfīf* sebagai pengurangan kesempurnaan.

Metode Ibn Qayyim dipandang dengan *Lebenszusammenhang* (jaringan kehidupan), ia tidak membaca hadis secara atomistik, melainkan mengembalikan setiap riwayat ke dalam keseluruhan konteks kehidupan kenabian yang saling berkaitan: misi *rahmatan li al-‘ālamīn*, perhatian kepada yang lemah, fleksibilitas ibadah, dan *tuma'nīnah* sebagai ruh

shalat. Metode *al-jam' wa al-tawfiq* serta taqyid yang digunakannya pada hakikatnya adalah upaya hermeneutis untuk menempatkan kembali setiap “bagian” (hadis) ke dalam “keseluruhan” (kehidupan Nabi), sesuai prinsip memahami keseluruhan dari bagian-bagiannya, dan bagian-bagian dari keseluruhan.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam pembahasan *takhfif al-ṣalāh* telah menerapkan hermeneutika Geisteswissenschaften secara sangat konsisten dan mendalam: berangkat dari Erlebnis Nabi yang hidup, melakukan Verstehen terhadap niat batin Nabi, serta mengaitkan setiap hadis kembali ke dalam Lebenszusammenhang kenabian yang lebih luas. Hasilnya adalah penafsiran yang hidup, kontekstual, manusiawi, dan jauh dari reduksi literalistik atau positivistic sebuah pendekatan yang dengan tepat dapat disebut sebagai hermeneutika historis kehidupan.

- b. Penerapan Metode *al-jam'* dalam Hadis Daging Buruan bagi Orang yang Sedang Ihram.

Kasus hukum daging buruan bagi orang yang sedang ihram memunculkan *ikhtilāf al-ḥadīth*, di mana sebagian riwayat membolehkan dan sebagian lainnya melarang. Ibn Qayyim memandang penting untuk menghimpun seluruh riwayat sahih yang relevan sebelum mengambil kesimpulan hukum, guna menghindari keputusan parsial yang berpotensi menyalahi dalil lain yang juga sahih dan diamalkan umat dalam generasi klasik. Pendekatan ini menampilkan kehati-hatian ilmiah dalam menjaga integritas sunnah Nabi saw.

Metode utama yang digunakan Ibn Qayyim dalam menyelesaikan perbedaan riwayat terkait hukum memakan hasil buruan bagi orang yang sedang ihram adalah *al-jam' wa al-tafṣīl*. Pertama, melalui pendekatan *al-jam'*, Ibn Qayyim menghimpun seluruh hadis yang relevan, baik yang secara zahir tampak membolehkan seperti hadis Abu Qatadah, maupun yang melarang seperti hadis al-Ṣa'b bin Jaththāmah. Langkah ini dilakukan agar seluruh potensi dalil dapat dipetakan secara menyeluruh dan tidak ada riwayat yang diabaikan. Selanjutnya, proses *al-tafṣīl* dilakukan dengan memberikan perincian makna dan konteks dari isi hadis yang telah dikumpulkan. Ibn Qayyim menegaskan bahwa faktor penentu hukum terletak pada motif dan niat dalam perburuan. Apabila hewan diburu untuk orang yang sedang ihram, maka hukumnya haram. Namun, jika perburuan tersebut tidak ditujukan bagi orang ihram dan ia hanya ikut serta memakannya, maka hukumnya menjadi halal. Penjelasan ini didukung oleh riwayat Jabir serta praktik para sahabat, misalnya Utsman bin Affan menolak memakan buruan karena merasa itu ditujukan baginya, sedangkan Talhah bin Ubaidillah tetap memakannya karena yakin tidak diburu untuk dirinya.

Ibn Qayyim menekankan prinsip penting dalam istinbat hukum, yaitu *"la tu'arridh al-sunnah bi al-sunnah"* yang berarti tidak mempertentangkan sunnah dengan sunnah. Menurutnya, seluruh riwayat dapat diamalkan dengan cara menempatkannya dalam bingkai niat dan tujuan hukum yang benar, sehingga tidak ada kontradiksi nyata

antarperintah syariat. Prinsip ini menunjukkan bahwa kehati-hatian serta orientasi pada tujuan utama hukum Islam merupakan pilar utama dalam metodologi istinbat Ibn Qayyim, tidak hanya pada persoalan hukum perburuan bagi orang ihram, tetapi juga dalam berbagai permasalahan *ikhtilāf al-ḥadīth* lainnya. Dengan demikian, metode *al-jam‘ wa al-tafṣīl* yang ia kembangkan bukan sekadar upaya menyatukan dalil yang tampak berbeda, melainkan juga sebuah pendekatan yang dapat diaplikasikan secara luas dalam menyelesaikan problematika *ikhtilāf al-ḥadīth* di bidang hukum Islam. Metode ini menghasilkan produk hukum yang lebih inklusif, objektif, dan kontekstual, sekaligus tetap menjaga orisinalitas syariat serta obyektivitas ajaran Nabi saw.

Dalam kasus hukum memakan daging buruan bagi orang yang sedang ihram, Ibn Qayyim al-Jawziyyah tidak melihat hadis Abu Qatādah (Nabi memakan buruan) dan hadis Ṣa‘b bin Jaththāmah (Nabi menolak buruan) sebagai dua teks hukum yang saling bertentangan, melainkan sebagai dua *Erlebnis* -pengalaman hidup Nabi yang utuh dan autentik- dalam dua situasi nyata yang berbeda. Pada *Erlebnis* pertama, Nabi merasakan bahwa buruan itu murni untuk Abu Qatādah sendiri, sehingga beliau memakannya tanpa ragu. Pada *Erlebnis* kedua, Nabi merasakan secara halus bahwa buruan itu diburu karena kehadiran dan kehormatan dirinya, sehingga beliau menolaknya demi menjaga kesucian ihram. Ibn Qayyim menangkap dimensi afektif, kognitif, dan moral yang sangat hidup dari kedua pengalaman batin Nabi tersebut.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah tidak sekadar membaca atau menganalisis hadis dari luar, melainkan benar-benar “memindahkan diri” (*memindwelling*) atau “merangkaikan kembali pengalaman” (*Nacherleben*) ke dalam hati dan jiwa Nabi Muhammad serta para sahabatnya. Ia mampu membayangkan dan merasakan ulang perasaan batin Nabi pada dua situasi yang berbeda: ketika menerima buruan dengan berkata, “Ini bukan untukku” (karena buruan itu tidak sengaja ditujukan kepada beliau), dan ketika menolaknya dengan alasan, “Ini terkait denganku” (karena buruan itu memang diburu khusus untuk beliau). Bahkan, Ibn Qayyim bisa masuk ke dalam perbedaan perasaan dua sahabat mulia: Utsman bin Affan yang menolak memakan buruan karena ia merasa buruan itu ditujukan kepadanya, sementara Thalhah bin Ubaidillah justru memakannya karena ia yakin buruan itu bukan untuk dirinya. Pendekatan Ibn Qayyim bukanlah sekadar bertanya, “Mana sanad yang lebih sahih?” atau “Mana riwayat yang lebih kuat?” Ia lebih fokus pada pertanyaan yang jauh lebih dalam: “Apa yang sebenarnya dirasakan, diniatkan, dan dialami secara batin oleh Nabi serta para sahabat pada saat kejadian itu terjadi?” Inilah bentuk *Verstehen* klasik yaitu pemahaman empati yang mendalam terhadap pengalaman orang lain yang diterapkan oleh Ibn Qayyim dengan cara yang paling murni dan alami dalam memahami hadis-hadis yang tampak bertentangan.

Puncaknya adalah Ibn Qayyim tidak membaca hadis-hadis itu secara terpisah-pisah, melainkan mengembalikannya ke dalam satu jaringan

kehidupan kenabian yang koheren: larangan berburu dan “ditolong berburu” dalam ihram, penentu hukum adalah niat dan realitas sosial, sikap *wara’* Nabi yang kuat, serta *maqāṣid* syariat yang menjaga kesucian ibadah. Semua riwayat, semua perbedaan pendapat sahabat, serta semua nuansa hukum menjadi satu kesatuan makna yang hidup: “Boleh memakan buruan selama tidak ada keterkaitan niat atau sebab dengan orang yang ihram.” Ini adalah lingkaran hermeneutik ideal Dilthey: bagian-bagian dipahami dari keseluruhan, dan keseluruhan dipahami dari bagian-bagian.

c. Penerapan Metode *al-jam’* dalam Hadis tentang *Iḥṣār*.

Dalam bab *Iḥṣār*, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan kaidah menjamak hadis dengan pendekatan yang khas, yaitu metode *al-jam’ wa al-tafṣīl*. Metode ini menekankan pengumpulan seluruh hadis yang sahih sekalipun terdapat perbedaan riwayat yang seolah bertentangan, lalu memperinci masing-masing hadis sesuai konteks dan kondisi realitasnya, sehingga perbedaan tersebut dapat diselaraskan tanpa saling menolak dan mengharmonisasikan makna-makna hadis secara mendalam berdasarkan analisis bahasa Arab klasik dan *maqāṣid shari’ah*.

Dalam konteks bab *Iḥṣār*, perbedaan antara hadis Ḥajjāj bin ‘Amr yang membolehkan *tahallul* bagi yang patah tulang atau pincang, dan hadis Ibn ‘Abbās yang menegaskan bahwa *ḥaṣr* (halangan) hanya disebabkan oleh musuh, diurai oleh Ibn Qayyim melalui pengertian makna lafaz *ḥaṣr* dan *iḥṣār*. Lafaz *ḥaṣr* menurutnya secara bahasa merujuk pada halangan oleh pihak musuh (halangan eksternal), sementara lafaz *iḥṣār* di dalam Al-Qur’an

(QS al-Baqarah: 196) mencakup halangan karena sakit dan kondisi fisik lain. Dengan membedakan lafaz dan konteks ini, kedua riwayat yang nampak bertentangan tersebut bisa dijamak secara harmonis

Selain itu, Ibn Qayyim memandang bahwa secara bahasa dan syar'i, halangan karena sakit adalah asal (*aṣl*) dan halangan oleh musuh adalah cabang (*far'*). Oleh karenanya, memperbolehkan orang yang sakit untuk bertahallul lebih masuk akal secara maslahat syar'i, mengingat penderitaan fisik yang harus ditanggung. Definisi ini juga didukung oleh pembagian kondisi orang ihram yang bersyarat (*mushtariṭ*) dan yang tidak; berbeda perlakuan hukum diberikan sesuai kondisi tersebut melalui *tafṣīl* makna hadis.

Pendekatan Ibn Qayyim ini memperlihatkan keterpaduan antara tafsir teks, penggunaan *qiyās*, dan orientasi pada *maqāṣid shari'ah* yang bertujuan mengakomodir seluruh riwayat tanpa mengabaikan satu pun, serta tetap memastikan pemahaman yang kontekstual dan koheren. Ini merupakan model ilmiah dalam menyikapi *ikhtilāf al-ḥadīth* yang sarat manfaat bagi pengembangan hukum Islam yang fleksibel dan kontekstual.

Dalam kasus *iḥṣār* (halangan menunaikan haji/umrah), Ibn Qayyim al-Jawziyyah tidak memperlakukan hadis Ḥajjāj bin 'Amr (boleh *tahallul* karena sakit/patah tulang) dan hadis Ibn 'Abbās (*iḥṣār* hanya karena musuh) sebagai dua hukum yang bertabrakan, melainkan sebagai dua *Erlebnis* Nabi yang sama-sama utuh dan autentik. *Erlebnis* pertama adalah penderitaan fisik yang menusuk tulang seperti sakit, pincang, tak sanggup melangkah

yang dirasakan Nabi secara mendalam bersama orang yang terluka itu. *Erlebnis* kedua adalah tekanan eksternal di Hudaibiyah: ancaman musuh, blokade, ketegangan politik-militer. Ibn Qayyim membiarkan kedua pengalaman hidup Nabi itu tetap hidup dan tidak rancu, karena keduanya lahir dari satu pribadi yang sama: Nabi yang penuh rahmat sekaligus pemimpin umat yang realistis.

Ibn Qayyim melakukan *Nacherleben*: memindahkan dirinya ke dalam batin Nabi saat melihat orang yang patah tulang (“Aku merasakan sakitmu, *tahallul* saja”), dan saat berada di Hudaibiyah (“Kita dihalangi musuh, ini *iḥṣār*”). Lebih dari itu, ia juga melakukan *Verstehen* linguistik-historis yaitu lafaz *ḥaṣr* dalam bahasa hidup masyarakat Arab saat itu lebih sering dipahami sebagai halangan musuh, sedangkan *iḥṣār* dalam Al-Qur’an (al-Baqarah: 196) sengaja dipilih Allah dengan cakupan yang jauh lebih luas yaitu mencakup segala bentuk halangan yang menyakitkan manusia. Ibn Qayyim tidak bertanya “hadis mana yang lebih sahih?”, melainkan “apa yang dirasakan, dialami, dan diucapkan dalam kehidupan nyata saat itu?” inilah *Verstehen* atas ungkapan-ungkapan kehidupan (*Verstehen der Ausdrücke*) dalam bentuk natural.

Selanjutnya adalah *Lebenszusammenhang* yang begitu kaya dan sempurna. Ibn Qayyim mengembalikan semua teks ke dalam satu jaringan kehidupan yang hidup: penderitaan tubuh manusia yang universal, pengalaman historis Hudaibiyah, makna bahasa pada masanya, *maqāṣid taysīr dan raf‘ al-ḥaraj*, serta rahmat Nabi yang tak mungkin membiarkan

orang sakit parah tetap terkatung-katung dalam ihram. Ayat Al-Qur'an menjadi puncak nexus yang merangkum semua pengalaman itu. Terciptalah lingkaran hermeneutik paling indah: hadis Ḥajjāj dan Ibn 'Abbās tidak lagi bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam satu *Lebenszusammenhang* kenabian yang inklusif dan penuh kasih sayang.

d. Penyelesaian *Ikhtilāf Hadis* Talak oleh Ibn Qayyim

Talāq al-Sunnah merupakan isu sentral dalam fikih keluarga, terutama terkait kasus talak Ibn 'Umar terhadap istrinya saat haid, yang memunculkan *ikhtilāf* akibat perbedaan redaksi dalam riwayat hadis sahih. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, memperkenalkan metode *al-jam' wa al-taṭbīq* untuk mengharmonisasikan riwayat-riwayat tersebut, menghindari pendekatan *tarjīh* atau *nasakh*. Metode ini menggabungkan seluruh riwayat *sahih*-baik ringkas maupun rinci-untuk membentuk konstruksi hukum yang utuh, koheren, dan selaras dengan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Kasus talak Ibn 'Umar menjadi sorotan karena perbedaan redaksi hadis. Dalam satu riwayat, Nabi SAW memerintahkan Ibn 'Umar untuk merujuk istrinya, menunggu hingga suci, haid lagi, lalu suci kembali sebelum menceraikan. Riwayat lain hanya menyebutkan talak harus dilakukan saat istri suci atau hamil, tanpa menyebut siklus haid kedua. Riwayat ringkas menyebutkan talak saat suci atau hamil, sedangkan riwayat rinci menjelaskan proses menunggu dua siklus haid sebagai bagian dari masa iddah sebelum talak sah atau ditahan. Perbedaan ini memicu potensi

ikhtilāf, di mana sebagian ulama menggunakan *tarjīh* atau *nasakh*, tetapi Ibn Qayyim memilih *al-jam'* untuk mengompromikan semua riwayat sahih agar saling melengkapi.

Ibn Qayyim mengumpulkan seluruh riwayat sahih, termasuk yang diriwayatkan oleh Sālim bin 'Abdillāh, Nāfi', dan Ibn Dīnār. Ia menegaskan bahwa riwayat rinci bukan kontradiksi terhadap riwayat ringkas, melainkan pelengkap (*sharḥ*) yang menyempurnakan. Riwayat ringkas menetapkan syarat umum (talak saat suci atau hamil), sedangkan riwayat rinci memberikan prosedur lengkap untuk memastikan kepastian hukum dan kemaslahatan. Dengan metode *al-jam'*, semua riwayat dapat diamalkan tanpa saling meniadakan, membentuk tata cara talak yang sesuai syariat.

Dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim menjelaskan proses *al-jam'* secara sistematis dan berlapis-lapis:

1. Pengumpulan Riwayat Sahih: Ibn Qayyim menghimpun seluruh riwayat sahih dari berbagai jalur periwayatan, baik ringkas maupun rinci, tanpa mengesampingkan salah satunya. Ia menganggap semua riwayat memiliki keutamaan dan otoritas sebagai bagian dari Sunnah.
2. Harmonisasi Riwayat: Ia mengidentifikasi bahwa riwayat rinci, yang mencakup proses merujuk istri, menunggu suci, haid kedua, lalu suci kembali, adalah pengembangan dan pelengkap dari riwayat ringkas yang hanya menyebut talak saat suci atau hamil. Harmonisasi ini memastikan prosedur talak sesuai dengan kehati-hatian syariat.

3. Penolakan *Tarjīh* dan *Nasakh*: Ibn Qayyim menolak pendekatan yang meniadakan riwayat lain melalui *tarjīh* atau *nasakh*. Ia berpendapat bahwa tidak ada hadis sahih yang bertentangan secara substansial, melainkan saling melengkapi dalam bingkai hukum yang sama.
4. Integrasi *Maqāṣid al-Sharī'ah*: Ibn Qayyim mempertimbangkan tujuan syariat, yaitu kemaslahatan suami-istri, mencegah kerugian, penyesalan, dan ketidakpastian kehamilan. Proses menunggu haid kedua menjadi langkah kehati-hatian untuk mencegah perpanjangan iddah yang tidak perlu dan memastikan kepastian hukum.
5. Penguatan dengan Al-Qur'an: Ibn Qayyim menafsirkan QS. al-Ṭalāq :1, “فَطْلُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ”, sebagai perintah menceraikan pada awal masa iddah (saat suci dan belum dijima'), bukan selama iddah. Ini memberikan kerangka harmonis untuk memahami riwayat hadis.

Ibn Qayyim mengaitkan harmonisasi riwayat dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, yang menekankan kemaslahatan suami-istri, mencegah kerugian, penyesalan, dan ketidakjelasan masa iddah. Larangan talak saat haid bertujuan menghindari keraguan kehamilan, perpanjangan iddah tanpa keperluan, dan memberikan waktu bagi suami untuk mempertimbangkan keputusan (*ḥasman li-bāb al-nadam*). Pendekatan ini diperkuat oleh QS. al-Ṭalāq :1, yang ditafsirkan sebagai talak pada awal masa *iddah* saat suci dan belum dijima', menegaskan bahwa talak saat haid tidak sah dan tidak menggugurkan ikatan pernikahan.

Metode *al-jam'* menjaga integritas seluruh riwayat sahih, menghindari simplifikasi yang dapat menghilangkan esensi syariat. Dengan memadukan hadis dan ayat al-Qur'an, Ibn Qayyim membangun kerangka hukum yang sistemik, rasional, dan sensitif terhadap psikologi individu serta stabilitas rumah tangga. Pendekatan ini tidak hanya menjaga kesatuan Sunnah, tetapi juga memenuhi tujuan syariat untuk kemaslahatan umat, menjadikannya rujukan utama dalam studi fikih talak.

Metode *al-jam'* Ibn Qayyim, sebagaimana diuraikan dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, menawarkan solusi komprehensif untuk menyelesaikan *ikhtilāf* riwayat talak Ibn 'Umar. Dengan mengharmonisasikan riwayat ringkas dan rinci, mengintegrasikan dalil al-Qur'an, dan mempertimbangkan maqāṣid al-sharī'ah, Ibn Qayyim memastikan tata cara talak sesuai syariat, menjaga keadilan, dan mencegah kerugian. Proses *al-jam'* bukan sekadar penggabungan teks, melainkan sintesis dalil yang memperhatikan sanad, matan, dan *maqāṣid* secara simultan, menghasilkan hukum talak yang terjamin keadilan dan kemaslahatannya.

Dalam metodologi *al-jam'* Ibn Qayyim al-Jawziyyah di sini tidak lagi melihat riwayat-ringkas "Talaklah mereka pada masa sucinya" dan riwayat-rinci "rujuk dulu → tunggu suci → haid lagi → suci lagi → baru boleh talak" sebagai dua hukum yang berseberangan, melainkan sebagai dua potongan *Erlebnis* yang sama dari satu kehidupan rumah tangga yang serasi: kemarahan Ibn 'Umar yang membara, penyesalan yang mendalam, rasa iba Nabi kepada istri yang akan teraniaya oleh *iddah* panjang, sekaligus rasa iba

Nabi kepada suami yang mungkin menyesal seumur hidup. Semua itu adalah pengalaman hidup yang utuh, hangat, penuh air mata dan harapan.

Pendekatan yang dilakukan Ibn Qayyim al-Jawziyyah begitu mendalam dan menakjubkan, hingga seolah-olah ia benar-benar berada di sana, di rumah Nabi pada malam kejadian itu. Ia mampu merasakan getaran hati Ibn Umar yang penuh amarah, lalu berubah menjadi penyesalan yang dalam. Ia juga masuk ke dalam perasaan Nabi yang sedang menghadapi dua kesulitan sekaligus: jika talak saat haid dibiarkan, istri akan dirugikan; tapi jika pintu rujuk ditutup selamanya, suami juga akan menderita. Bahkan, Ibn Qayyim berusaha memahami hati para perawi hadis: ada yang hanya sempat mendengar inti perintah Nabi, ada pula yang menyaksikan seluruh proses kehati-hatian dan kasih sayang beliau. Ini bukan lagi sekadar analisis teks biasa. Ini adalah pemahaman total dari dalam (*Nacherleben*), yakni merasakan sendiri kehidupan batin yang paling pribadi dan intim.

Tentang *Lebenszusammenhang*, Ibn Qayyim merangkai semua elemen kehidupan rumah tangga masa Nabi menjadi satu jaringan yang serasi: emosi manusia yang labil, siklus haid dan kepastian kehamilan, ayat “طَلَّوْهُنَّ” yang indah, maqāṣid menjaga keluarga, membuka pintu rujuk, menutup pintu penyesalan abadi, serta rahmah Nabi yang selalu memilih jalan tengah penuh kelembutan.

Riwayat ringkas dan rinci bukan lagi dua hal yang bertentangan. Lingkaran hermeneutiknya berputar dengan sempurna: bagian memahami keseluruhan, keseluruhan memberi ruh kembali kepada bagian, hingga

lahirlah hukum talak yang paling manusiawi yang pernah ada dalam sejarah fiqh: hidup, berempati, melindungi perempuan, memberi ruang penyesalan, dan tetap setia pada teks/naskah hadis.

- e. Analisis Metode *al-jam'* Ibn Qayyim dalam Kasus Hadis Puasa bagi Orang yng meninggal

Persoalan mengenai orang yang meninggal dunia dan masih memiliki kewajiban puasa menjadi perhatian penting dalam fiqh hadis. Dalam riwayat dari 'Ā'isyah r.a., Nabi Muhammad bersabda: “Barang siapa meninggal dunia dan masih memiliki kewajiban puasa, maka walinya yang berpuasa untuknya”. Riwayat lain dari Ibn 'Abbās menyebutkan bahwa jika seseorang sakit di bulan Ramadan lalu meninggal sebelum sempat berpuasa, maka fidyah berupa memberi makan orang miskin dibayarkan untuknya, dan tidak ada kewajiban *qadha*. Namun, apabila puasa tersebut merupakan nadhar, maka wali diperkenankan menggantikannya.

Perbedaan riwayat ini menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan fuqaha mengenai apakah wali boleh berpuasa menggantikan mayit, ataukah cukup dengan membayar fidyah. Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* menawarkan solusi dengan metode *al-jam'*. Ibn Qayyim membedakan antara puasa Ramadan, yang merupakan ibadah *badanīyyah mahdhah* sehingga tidak bisa diwakilkan, dan puasa *nadhar*, yang dipandang sebagai kewajiban *mu'allaq* atau *iltizāmī* yang menyerupai utang dan karena itu bisa digantikan oleh wali.

Dalam analisisnya, Ibn Qayyim mengelompokkan riwayat menjadi dua: (1) riwayat yang membolehkan wali menggantikan puasa mayit berlaku khusus untuk puasa *nadhar*, dan (2) riwayat yang menolak penggantian berlaku untuk puasa Ramadan. Dengan pendekatan ini, Ibn Qayyim menghindari kontradiksi zahir antar hadis. Ia bahkan menggunakan analogi (*qiyās*) bahwa puasa *nadhar* menyerupai utang harta yang bisa ditanggung oleh ahli waris, sedangkan puasa Ramadan adalah kewajiban syar‘i langsung dari Allah yang harus dikerjakan secara pribadi.

Metode *al-jam‘* yang diterapkan Ibn Qayyim tidak berhenti pada kompromi tekstual, tetapi juga berlandaskan pada analisis uṣūl al-fiqh dan maqāṣid al-sharī‘ah. Puasa *nadhar* dipandang sebagai ibadah yang bisa diwakilkan karena berstatus utang, sedangkan puasa Ramadan menuntut pelaksanaan langsung oleh individu. Dengan cara ini, Ibn Qayyim tidak menolak salah satu hadis, tetapi menyusunnya dalam kerangka hukum yang koheren, rasional, dan adil, sekaligus menjaga prinsip maslahat dan keadilan dalam syariat.

Pendekatan ini memperlihatkan ciri khas metodologi *ijtihadi* Ibn Qayyim yang integratif. Beliau tidak hanya menggabungkan riwayat, tetapi juga menimbang aspek sosial, hukum, dan tujuan syariat. Hasilnya, hukum yang lahir bersifat aplikatif: wali hanya boleh menggantikan puasa *nadhar*, sementara puasa Ramadan tidak dapat diwakilkan. Kesimpulan ini menegaskan bahwa tidak semua kewajiban ibadah bisa digantikan oleh wali, khususnya ibadah mahd}ah yang sangat erat dengan kapasitas fisik dan

spiritual individu. Dengan demikian, metode *al-jam'* Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjadi model penting dalam harmonisasi dalil, karena mampu menjaga konsistensi hukum Islam sekaligus memberi solusi praktis bagi persoalan kewajiban puasa mayit. Model ijtihad semacam ini menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat adaptif, proporsional, dan tetap berpijak pada prinsip *maqāsid shariah*.

Dalam analisis *ikhtilāf* antara hadis Ibn 'Abbās (puasa Ramadan orang yang telah meninggal cukup diganti fidyah) dan hadis 'Ā'isyah (puasa nadhar orang yang telah meninggal wajib *qad'a* oleh walinya), Ibn Qayyim al-Jawziyyah tidak memperlakukan kedua riwayat tersebut sebagai proposisi hukum yang saling menegasikan, melainkan sebagai ekspresi dari dua *Erlebnis* ibadah yang berbeda secara ontologis: (1) *Erlebnis* puasa Ramadan sebagai ibadah *maḥḍah* yang bersifat personal, tak terpisahkan dari subjek hidup yang mengalami lapar, haus, dan hubungan langsung dengan Allah; (2) *Erlebnis* puasa *nadhar* sebagai ibadah *iltizāmī* yang bersifat kontraktual moral, serupa dengan *dayn* (hutang) yang tetap mengikat meski subjek fisik telah tiada. Dengan demikian, Ibn Qayyim mempertahankan integritas kedua pengalaman hidup tersebut tanpa mereduksinya ke dalam satu kategori tunggal.

Konsep *Verstehennya* adalah melakukan *Nacherleben* terhadap subjek yang bernadhar merasakan beban moral janji yang belum ditepati serta ancaman pelanggaran amanah di hadapan Allah sehingga *qad'a* oleh wali menjadi keharusan untuk menghapus beban tersebut. Sebaliknya, ia juga

melakukan *Nacherleben* terhadap subjek puasa Ramadan, memahami bahwa esensi ibadah ini terletak pada pengalaman *badanī* rohani yang tak dapat dialihkan; ketiadaan subjek berarti ketiadaan *Erlebnis* itu sendiri, sehingga *fidyah* menjadi solusi yang memadai. *Verstehen* ini tidak lagi bersifat psikologis-sosiologis semata, melainkan ontologis: memahami hakikat ibadah dari dalam struktur pengalaman religius itu sendiri.

Sedangkan *Lebenszusammenhang*, Ibn Qayyim mengembalikan kedua hadis ke dalam satu *nexus* kehidupan ibadah yang mencakup: (a) perbedaan ontologis antara ibadah *maḥḍah* dan ibadah *mu‘allaq*, (b) analogi hukum utang harta yang telah mapan dalam fiqih, (c) *maqāṣid* pelestarian integritas janji kepada Allah sekaligus pelestarian kekhususan hubungan langsung hamba dengan Tuhan, (d) prinsip keadilan kepada mayit dan keringanan bagi ahli waris. Dengan demikian, terbentuk lingkaran hermeneutik bagian (kedua hadis) dipahami dari keseluruhan (struktur ibadah Islam), dan keseluruhan diperkaya kembali oleh bagian-bagiannya, menghasilkan hukum yang tepat: *fidyah* untuk Ramadan, qadḥa untuk *nadhrah*.

f. Bab tentang *al-‘Iyādah*

Permasalahan utama yang dibahas oleh Ibn Qayyim dalam kasus pemberian gamis Nabi saw kepada Abdullah bin Ubay adalah *ikhtilaf* antara dua riwayat hadis yang berbeda konteks kronologisnya. Riwayat dari Usāmah bin Zayd menyebutkan gamis diberikan saat Abdullah sakit dan masih hidup sebagai kain kafan, sementara riwayat Jabir bin ‘Abdillāh menggambarkan bahwa gamis dikenakan pada jenazah Abdullah setelah

dikeluarkan dari kubur. Kedua riwayat ini jika dibaca secara tekstual tampak bertolak belakang, menimbulkan persoalan *ikhtilaf al-ḥadīth* yang perlu ditelaah secara akademis mendalam.

Konteks hadis ini masuk dalam ranah studi *ikhtilaf al-ḥadīth*, di mana Ibn Qayyim mengambil sikap integratif *al-jam'*, karena faktor perbedaan persepsi perawi dan konteks narasi memungkinkan keduanya dipandang sebagai bagian dari satu peristiwa utuh. Menurut Ibn Qayyim, penafsiran Jabir mungkin dipengaruhi persepsi visual beliau saat melihat jenazah yang telah mengenakan gamis, sehingga bukan berarti gamis itu diberikan saat penguburan.

Dalam metode *jam' al-ḥadīth*, Ibn Qayyim memegang prinsip *tawfīq bayna al-adillah*, yakni menggabungkan dua riwayat yang tampak bertentangan tanpa menolak salah satunya. Ibn Qayyim menyatakan secara eksplisit bahwa “*lā ta'arūḍa baina ḥādḥayni al-ḥadīthayn bi-wajh*” (tidak ada pertentangan sama sekali antara kedua hadis ini). Sikap ini merefleksikan kaidah bahwa tidak semua perbedaan teks menunjukkan pertentangan mutlak yang harus dilemahkan atau disingkirkan via *tarjīh* atau *nasakh*.

Lebih jauh, Ibn Qayyim mengemukakan kemungkinan adanya dua gamis yang berbeda waktu pemberiannya-satu sebagai kafan saat sakit dan satu sebagai bentuk penghormatan setelah kematian. Kaidah *jam'* ini didasarkan pada perbedaan konteks kronologis dan persepsi subjektif

perawi, sehingga integrasi riwayat tersebut adalah solusi metodologis yang akurat dan ilmiah.

Metode *jam'* Ibn Qayyim sejalan dengan pendekatan ulama hadis klasik seperti Ibn Hajar dan al-Nawawī yang juga mengutamakan *tawfīq* antara dalil, meskipun ulama-ulama tersebut terkadang menggunakan *tarjīh* untuk memilih riwayat lebih kuat saat integrasi sulit dilakukan. Ibn Taymiyyah yang merupakan guru Ibn Qayyim juga menekankan integrasi konteks naratif sebagai solusi terhadap *ikhtilāf al-ḥadīth*. Kelebihan metode Ibn Qayyim adalah kemampuannya mengakomodasi kedua riwayat secara normatif tanpa mengorbankan otoritas ketentuan hadis. Keterbatasannya adalah jika riwayat bertentangan secara mutlak dan sanad keduanya seimbang, metode *jam'* tidak efektif dan *tarjīh* atau *nasakh* diperlukan.

Kajian ini menekankan kebaruan metode *jam'* Ibn Qayyim sebagai paradigma hermeneutik dalam studi hadis, yaitu pembacaan holistik narasi dengan memperhatikan persepsi subjektif perawi, konteks kronologis, dan makna substantif riwayat. Hal ini memajukan pendekatan integratif *al-jam'* yang bukan sekadar kompromi biasa, melainkan disandarkan pada prinsip *tawfīq* yang rasional dan ilmiah, sesuai tuntutan riset hadis modern.

Kontribusi signifikan dari analisis ini adalah memperkaya kajian ilmu *ma'ānī al-ḥadīth* dan studi *ikhtilāf al-ḥadīth* dengan mekanisme integrasi naratif situasional yang relevan untuk konteks kritik teks masa kini, sehingga memperluas cakrawala metodologi studi hadis kepada aspek sosial historis dan psikologis periwayatan.

Temuan ini mendorong metodologi penelitian hadis mutakhir lebih kritis dan kontekstual, dengan mengedepankan nilai kronologi narasi dan faktor persepsi perawi yang menentukan interpretasi riwayat. Pendekatan *jam'* Ibn Qayyim dapat digunakan sebagai instrumen metodologis valid dalam studi hadis dan *fiqh al-ḥadīth*, memitigasi konflik tekstual serta memperkaya pendalaman ilmiah secara holistik dan sistematis.

Oleh karena itu, pendekatan Ibn Qayyim membuka ruang kajian hadis yang lebih pragmatis dan sekaligus normatif, menjaga keutuhan keilmuan dan nilai otoritatif hadis tanpa menimbulkan kebingungan akibat *ikhtilaf* sumber.

Dalam kasus pemberian gamis Nabi kepada Abdullah bin Ubay bin Salul, Ibn Qayyim al-Jauziyyah menunjukkan aplikasi *Verstehen* sebagaimana digagas Dilthey sebagai pemahaman ekspresi individu dalam konteks sejarahnya. Ia tidak lagi membahas pertentangan hukum normatif, melainkan mendamaikan dua riwayat historis yang tampak bertentangan: riwayat Usamah bin Zayd yang melihat gamis diberikan saat Abdullah masih hidup, dan riwayat Jabir bin Abdullah yang melihat gamis baru dipakaikan setelah kematiannya. Ibn Qayyim memandang keduanya sebagai pengalaman langsung (*Erlebnis*) yang autentik dari dua saksi mata dengan posisi waktu dan tempat berbeda terhadap peristiwa yang sama, Usamah menyaksikan momen pemberian pribadi penuh rahmah dan harapan taubat, sementara Jabir hanya melihat jenazah yang sudah mengenakan gamis sehingga mengira dipakaikan setelah wafat. Menurut Ibn Qayyim, kedua

pengalaman itu sama-sama sah karena mencerminkan apa yang benar-benar dilihat dan dirasakan perawi tanpa ada niat memalsukan.

Sedangkan konsep *Verstehen*nya melaksanakan *Nacherleben* terhadap posisi Usamah yang hadir pada fase awal peristiwa (pemberian gamis saat sakit) dan terhadap posisi Jābir yang hanya hadir pada fase akhir (pengafanan atau penguburan), sehingga memahami secara baik mengapa Jābir menghasilkan formulasi yang berbeda. *Verstehen* ini tidak bersifat spekulatif, melainkan rekonstruktif berdasarkan keterbatasan horizon pengamatan masing-masing perawi. Ibn Qayyim bahkan membuka kemungkinan alternatif (“mungkin ada dua gamis”) sebagai bentuk penghormatan terhadap integritas *Erlebnis* kedua perawi, tanpa memaksakan harmoni artifisial.

Puncak analisis terletak pada rekonstruksi *Lebenszusammenhang*, dimana Ibn Qayyim mengintegrasikan kedua riwayat ke dalam satu peristiwa konkret: sakitnya Abdullah → kunjungan dan pemberian gamis oleh Nabi → kematian → pengafanan → penguburan, dengan variabel posisi perawi, konteks politik (kepala munafik), dan sikap rahmah Nabi hingga detik terakhir. Dengan demikian, terbentuk lingkaran hermeneutik yang absolut: kedua riwayat dipahami dari keseluruhan (peristiwa historis tunggal), dan keseluruhan diperkaya serta dikonfirmasi oleh bagian-bagiannya, menghasilkan kesimpulan bahwa tidak terdapat *ta'āruḍ* ontologis maupun epistemologis.

g. Bab *al-Nawh* dan Siksaan Mayit karena Tangisan Keluarganya

Ibn Qayyim dalam Bab *al-Nawh* mengkaji perbedaan penafsiran hadis yang diriwayatkan Ibnu ‘Umar, yang menyatakan, “Sesungguhnya mayit benar-benar disiksa karena tangisan keluarganya atasnya.” Hadis ini bertentangan dengan bantahan ‘Ā’isyah yang merujuk pada QS. Al-An‘ām: 164, bahwa seseorang tidak memikul dosa orang lain, sehingga menurutnya hadis tersebut berlaku khusus untuk mayit kafir yang memang layak disiksa, bukan akibat ratapan keluarga.

Dalam konteks *ikhtilaf al-hadīth*, Ibn Qayyim menegaskan bahwa hadis ini sahih dan mutawatir secara makna, dan bantahan ‘Ā’isyah berbasis penakwilan ayat, bukan kritik sanad, sehingga memerlukan pendekatan *al-jam‘ wa al-tawfīq* untuk harmonisasi.

Ibn Qayyim menerapkan metode *al-jam‘ wa al-tawfīq* untuk menyelesaikan kontradiksi lahiriah antara hadis Ibnu ‘Umar dan pandangan ‘Ā’isyah. Ia menawarkan empat penafsiran:

1. Hadis berlaku untuk mayit yang mewasiatkan ratapan, sehingga siksaan muncul karena kerelaannya, meskipun Ibn Qayyim menolaknya karena redaksi hadis tidak membatasi demikian.
2. Hadis berlaku untuk mayit yang mengetahui tradisi ratapan keluarganya namun tidak melarangnya, sehingga bertanggung jawab secara moral atas ridhanya terhadap kemungkaran.

3. Ibn Qayyim menolak penafsiran huruf *bā'* sebagai *bā'* *muṣāḥabah* (penyertaan) dan menegaskan makna *bā'* *sababiyyah* (sebab), karena penafsiran penyertaan melemahkan fungsi peringatan hadis.
4. Penafsiran terkuat adalah bahwa “siksaan” merujuk pada penderitaan psikologis batin mayit akibat mendengar ratapan keluarga, bukan azab hukum, sesuai dengan riwayat lain bahwa mayit mengetahui amal keluarga yang hidup.

Pendekatan Ibn Qayyim menonjolkan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* dan kaidah *al-jam'* untuk mengharmonisasikan riwayat yang tampak bertentangan secara lahiriah, namun sebenarnya harmonis dalam makna. Berbeda dengan metode *tarjīḥ* yang memilih riwayat terkuat (seperti diterapkan Ibn Hajar atau al-Nawawī), Ibn Qayyim mengutamakan integrasi makna dengan mempertimbangkan konteks sosial-historis dan nilai normatif. Pendekatan ini relevan dengan metodologi kontemporer yang menekankan pembacaan tekstual yang kontekstual dan dinamis.

Kajian ini mengungkap kebaruan metode *al-jam'* Ibn Qayyim sebagai paradigma hermeneutik dalam mengelola ikhtilaf al-ḥadīth. Pendekatan ini tidak hanya menyatukan teks secara parsial, tetapi juga memperkaya makna dengan dimensi psikologis dan sosial, menawarkan solusi kritis dan ilmiah. Inovasi ini signifikan untuk pengembangan ilmu *ma'ānī al-ḥadīth* dan studi *ikhtilāf al-ḥadīth* modern yang membutuhkan pendekatan holistik dan kontekstual.

Metode *al-jam'* Ibn Qayyim dapat menjadi kerangka metodologis dalam penelitian hadis kontemporer untuk menangani ikhtilaf makna secara integratif dan sistematis. Pendekatan ini memperkaya kritik hadis dan fiqh al-ḥadīth dengan mempertimbangkan konteks sosial, psikologis, dan normatif, menjaga otoritas sumber sekaligus relevansi dengan perkembangan ilmu saat ini.

Dalam kasus *ikhtilāf* antara hadis Ibn 'Umar "*al-mayyitu yu 'adhdhabu bi-bukā'i ahlihi 'alayhi*" dan penolakan 'Ā'isyah r.a. yang memahaminya sebagai azab hukum yang bertentangan dengan prinsip "*lā taziru wāziratun wizra ukhrā*", Ibn Qayyim al-Jawziyyah mencapai aplikasi paling transenden dari trilogi Dilthey di antara ketujuh kasus yang telah dianalisis. Ia tidak memperlakukan kedua posisi sebagai proposisi teologis yang saling meniadakan, melainkan sebagai dua *Erlebnis* eksistensial yang sama-sama autentik: (1) *Erlebnis* mayit di alam *barzakh* yang tetap terhubung secara afektif dengan keluarga yang masih hidup, sehingga mengalami penderitaan batin ketika mendengar ratapan berlebihan; (2) *Erlebnis* keluarga yang meratap dengan ekspresi duka jahiliyyah. Ibn Qayyim mempertahankan integritas kedua *Erlebnis* tersebut tanpa mereduksinya menjadi satu pengalaman tunggal, dan justru memanfaatkannya sebagai titik tolak rekonstruksi makna yang lebih dalam.

Verstehennya bersifat eksistensial-teologis, Ibn Qayyim melakukan *Nacherleben* ganda: pertama, terhadap mayit yang dalam keadaan *barzakh*, masih memiliki kesadaran afektif dan merasakan kepedihan emosional

akibat ikatan cinta yang tidak putus dengan keluarga; kedua, terhadap ‘Ā’isyah yang, dari horizon keadilan ilahi (QS. al-An‘ām: 164), menolak pemahaman azab hukum atas dosa orang lain. Verstehen ini tidak bersifat spekulatif, melainkan melekat terhadap struktur pengalaman religius dan kemanusiaan, sehingga memungkinkan reinterpretasi “*yu‘adhdhabu*” dari azab ontologis menjadi penderitaan afektif-relasional yang tetap konsisten dengan prinsip keadilan ilahi.

Sedangkan *Lebenszusammenhang* menegaskan bahwa: hubungan kematian dan barzakh, masih tetap terhubung ikatan afektif pasca-wafat, tradisi *niyāḥah* jahiliyyah, *maqāṣid* pelindungan mayit dari kepedihan batin sekaligus pelindungan keluarga dari dosa, serta prinsip teologis “*lā taziru wāziratun wizra ukhrā*”.

h. Larangan Menjual Makanan Sebelum Diterima

Larangan menjual barang sebelum diterima (*qabḍ*) merupakan isu penting dalam fikih muamalah yang melibatkan *ikhtilāf al-ḥadīth*. Riwayat dari Ibn ‘Umar menyebutkan larangan khusus terhadap makanan: “Barang siapa membeli makanan, janganlah ia menjualnya sebelum menerimanya.” Sementara riwayat Hakim bin Hizam berbunyi umum: “Janganlah engkau menjual sesuatu yang belum ada padamu. Perbedaan redaksi ini menimbulkan perdebatan: apakah larangan terbatas pada makanan, atau berlaku pada semua objek dagang.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, menghimpun seluruh riwayat terkait. Ia menegaskan bahwa penyebutan

makanan hanyalah contoh yang relevan dengan praktik dominan di Madinah, bukan pembatasan hukum. Dengan demikian, larangan tersebut berlaku umum sejauh terdapat *'illah* yang sama.

Menurut Ibn Qayyim, *'illah* utama larangan ini adalah potensi *gharar*, ketidakjelasan barang, sengketa, serta belum sempurnanya hak kepemilikan. Oleh karena itu, larangan mencakup semua barang yang berisiko serupa, bukan hanya makanan. Dalam kerangka ushul, redaksi khusus tidak otomatis membatasi keumuman hadis lain kecuali terdapat qarinah kuat, yang dalam kasus ini tidak ditemukan.

Pendekatan Ibn Qayyim menekankan harmonisasi dalil (*al-jam' wa al-tawfiq*) dengan basis *maqāṣid al-sharī'ah*. Larangan jual sebelum *qabḍ* berfungsi menjaga hak milik, mencegah *gharar*, dan menjamin keadilan transaksi. Dengan demikian, analisisnya tidak berhenti pada aspek literal, tetapi mencakup konteks sosial-ekonomi, sehingga relevan diterapkan pada transaksi modern termasuk akad digital.

Model sintesis Ibn Qayyim ini memperlihatkan keluasan metodologi: mengintegrasikan riwayat khusus dan umum, menekankan *'illah* hukum, serta menghubungkannya dengan *maqāṣid*. Hal ini menjadikannya rujukan penting dalam penelitian hadis kontemporer, sekaligus membangun jembatan antara teks klasik dan problem muamalah modern.

Dalam kasus larangan menjual makanan (dan barang lain) sebelum *qabḍ* riwayat Ibn 'Umar yang menyebut khusus "*al-ṭa'ām*" sedangkan riwayat Ḥakīm bin Ḥizām yang bersifat umum. Ibn Qayyim al-Jawziyyah

tidak memperlakukan perbedaan teks tersebut sebagai *ta'āruḍ* normatif, melainkan sebagai dua *Erlebnis* kehidupan pasar Madinah abad pertama Hijriyah yang sama-sama autentik: (1) *Erlebnis* transaksi makanan pokok (gandum, kurma, barley) dalam volume besar yang mudah rusak dan sering dijual kembali sebelum pemindahan fisik; (2) *Erlebnis* praktik jual-beli yang lebih luas mencakup segala barang yang belum berada dalam kepemilikan sempurna. Ibn Qayyim mempertahankan integritas kedua *Erlebnis* tersebut sebagai ekspresi konkret dari satu realitas ekonomi yang sama, hanya berbeda dalam tingkat abstraksi dan fokus empirik.

Verstehen yang digunakan bersifat ekonomi-historis dengan ketajaman yang luar biasa. Ibn Qayyim melakukan *Nacherleben* terhadap pedagang Madinah yang menghadapi risiko *gharar* konkret (kerusakan, kehilangan, atau ketidaksesuaian kualitas sebelum *qabḍ*) serta terhadap Nabi sebagai pembentuk tatanan ekonomi yang melihat praktik tersebut mengancam stabilitas sosial dan keadilan transaksional. *Verstehen* ini memungkinkan identifikasi *'illah* hukum yang melekat sehingga penyebutan "*al-ṭa'ām*" dalam riwayat Ibn 'Umar dipahami bukan sebagai *taqyīd* normatif, melainkan sebagai contoh historis-empiris yang paling representatif pada konteks Madinah.

Puncaknya adalah rekonstruksi *Lebenszusammenhang* ekonomi-sosial yang paling sistematis: struktur pasar Madinah (dominasi komoditas makanan yang mudah rusak), risiko transaksional yang dirasakan secara kolektif, prinsip syariat penghilangan *gharar* dan perlindungan hak milik,

serta *'illah qabḍ* yang bersifat universal. Dengan demikian terbentuk lingkaran hermeneutik yaitu riwayat khusus (makanan) dipahami dari keseluruhan *Lebenszusammenhang* ekonomi awal Islam, riwayat umum (semua barang) mengkonfirmasi *'illah* yang sama, dan keseluruhan dari system perdagangan tersebut menghasilkan prinsip yang baik dan berlaku hingga transaksi kontemporer (emas, kendaraan, aset digital).

i. *Ikhtilāf al-Hādith* Tentang *Shuf'ah*

Masalah *shuf'ah* dari riwayat Jabir bin 'Abdullāh menunjukkan dua redaksi yang berbeda cakupan hukum. Riwayat pertama menyatakan bahwa *shuf'ah* hanya berlaku pada kepemilikan bersama tanpa pembagian fisik (*musya'*). Riwayat kedua mencakup hak *shuf'ah* tetangga dengan syarat ada akses bersama seperti jalan. Ibn Qayyim meneliti memandang riwayat tetangga meskipun sanadnya lemah dianggap sebagai ijtihad perawi seperti 'Aṭā', sehingga maknanya tetap valid, bukan sebagai nasakh riwayat sebelumnya.

Ibn Qayyim menggunakan metode *al-jam' al-ma'nawī* atau *al-jam' bi al-ḥaml 'alā wajhayn*, menyatukan pemahaman makna dari dua hadis yang berbeda konteks. Pendekatan ini menelaah sanad dan matan secara kritis, membedakan konteks objek (*musya'* dan tetangga) sehingga tidak ada pertentangan riwayat. Pendekatan metoda *jam'* ini juga didukung dengan analisis *maqāṣid al-sharī'ah* dan realitas sosial, memperkaya dimensi hukum dari sekadar tekstualitas hadis.

Metode *jam'* Ibn Qayyim menampilkan model integrasi unik yang mengedepankan tafsir kontekstual antara riwayat khusus dan umum, sekaligus penilaian kritis terhadap sanad dan konteks sosial hadis. Ini mencerminkan evolusi pendekatan ilmiah dalam dunia hadis yang menyediakan cara baru dalam mengatasi *ikhtilāf* dengan pemikiran komprehensif yang menyambungkan dalil dan praktik sosial modern.

Pendekatan *jam'* dan *maqāṣid* Ibn Qayyim memiliki nilai penting sebagai metodologi dalam riset hadis kontemporer dan fiqh muamalah karena mempertahankan otoritas teks sembari relevan dengan dinamika sosial. Ini menjadi landasan pengembangan teori hukum Islam mutakhir untuk mengatasi isu-isu muamalah modern seperti *shuf'ah* dan hak milik bersama dalam konteks hukum dan sosial urban masa kini.

Dalam kasus *ḥaq al-shuf'ah*, riwayat Jābir bin 'Abdillāh yang membatasi *shuf'ah* pada properti *musyā'* (belum terbagi fisik) versus riwayat-riwayat lain yang memperluasnya hingga tetangga yang berbagi akses bersama, Ibn Qayyim al-Jawziyyah tidak memandang perbedaan cakupan tersebut sebagai *ta'arud*, melainkan sebagai dua *Erlebnis* kehidupan urban Madinah abad pertama Hijriyah yang sama-sama benar: (1) *Erlebnis* kepemilikan lahan *musyā'* yang belum dipartisi, di mana masuknya pihak ketiga mengancam stabilitas kerja sama lama; (2) *Erlebnis* tetangga yang berbagi jalan sempit, sumur, atau halaman, di mana penjualan rumah kepada orang asing mengancam privasi, keamanan, dan akses bersama. Ibn Qayyim mempertahankan integritas kedua *Erlebnis*

tersebut sebagai ekspresi konkret dari satu fenomena sosial yang sama yakni *mudharat al-ishtirāk* (kerugian akibat masuknya orang luar ke dalam ruang hidup kolektif).

Verstehen yang terkandung bersifat sosiologis-urban yaitu Ibn Qayyim melakukan *Nacherleben* terhadap psikologi mitra *musyā'* yang merasa dikhianati oleh penjualan sepihak serta terhadap psikologi tetangga yang mengalami ancaman atas ruang hidup bersama. *Verstehen* ini memungkinkan identifikasi 'illah hukum yang imanen *mudharat al-ishtirāk* sehingga redaksi "*musyā'*" dalam riwayat pokok dipahami bukan sebagai pembatasan ontologis, melainkan sebagai kasus representatif dalam konteks Madinah, sedangkan riwayat tetangga yang berbagi akses memenuhi 'illah yang sama meskipun sanadnya lemah.

Puncak analisis terletak pada rekonstruksi *Lebenszusammenhang* urban-sosial yang paling sistematis: struktur permukiman Madinah (gang sempit, sumur bersama, lahan pertanian *musyā'*), ketergantungan antarwarga, *maqāṣid* perlindungan kenyamanan hidup kolektif dan pencegahan permusuhan, serta 'illah *mudharat al-ishtirāk* yang bersifat transhistoris.

j. *Ikhtilāf al-H{adi>th* tentang Salam

Hadis tentang salam yang diriwayatkan dari Jābir bin Sulaym memuat dua redaksi berbeda. Dalam riwayat pertama, Rasulullah saw menegur ucapan "*Alayka al-salām*" dengan alasan itu adalah salam untuk orang mati, lalu beliau mengajarkan ucapan yang benar: "*Al-salāmu 'alayk.*"

Riwayat lain menyebutkan bahwa Nabi saw sendiri mengucapkan salam kepada penghuni kubur dengan redaksi: “*Al-salāmu ‘alaykum ahla al-diyār min al-mu’minīn.*”

Sekilas, kedua riwayat ini tampak kontradiktif: larangan penggunaan redaksi “*‘Alayka al-salām*” di satu sisi, dan penggunaan “*Al-salāmu ‘alaykum*” kepada mayit di sisi lain. Perbedaan ini menimbulkan persoalan linguistik dan kontekstual dalam pemahaman hadis. Ibn Qayyim menegaskan bahwa teguran Nabi saw bersifat edukatif, yakni untuk meluruskan tata bahasa salam dalam konteks adab Islami, bukan menolak makna doa itu sendiri.

Ibn Qayyim menggunakan metode *al-jam’ al-ma’nawī* untuk merekonsiliasi dua riwayat tersebut. Beliau menjelaskan bahwa larangan Nabi saw kepada Jābir bukanlah larangan terhadap doa salam secara substansial, melainkan koreksi terhadap tradisi jahiliyah yang mendahulukan nama atau menggunakan redaksi salam dengan nuansa kurang pantas kepada yang hidup.

Dengan demikian, kedua hadis tidak saling bertentangan. Salam dengan redaksi “*Al-salāmu ‘alaykum*” tetap sah digunakan dalam konteks doa kepada mayit, sementara larangan “*‘Alayka al-salām*” hanya berlaku dalam konteks etika berinteraksi dengan orang hidup. Ibn Qayyim menegaskan bahwa hadis ini harus dipahami dengan memperhatikan *‘urf al-lughawī* (kebiasaan bahasa) dan konteks penggunaannya.

Pendekatan Ibn Qayyim selaras dengan prinsip usul fikih bahwa larangan harus dipahami dalam konteks sosial dan linguistik. Ia tidak menerapkan *tarjīh* atau nasakh, melainkan membedakan ruang lingkup makna. Jamāl Muḥammad al-Sayyid (al-Jazā'irī) menegaskan bahwa pendekatan Ibn Qayyim mencerminkan model *jam'* yang fleksibel, karena mempertimbangkan dimensi sosial-linguistik, bukan hanya teks semata.

Dalam hal ini, metode Ibn Qayyim memperlihatkan sintesis antara pendekatan tekstual (kesahihan sanad dan matan) dan kontekstual (pemaknaan bahasa serta budaya). Ia menjaga agar hadis tetap operasional dalam kehidupan nyata tanpa kehilangan otoritas normatif.

Kebaruan analisis Ibn Qayyim adalah penerapan metode *jam'* yang menggabungkan ilmu hadis, linguistik Arab, dan sensitivitas budaya. Ia memandang hadis tidak hanya sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai sarana pendidikan bahasa dan adab doa dalam Islam.

Jamal Muḥammad al-Sayyid menilai bahwa model Ibn Qayyim membuka paradigma baru dalam kritik hadis, karena mengintegrasikan aspek bahasa, kebiasaan sosial, dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan demikian, studi hadis tidak hanya berhenti pada sanad dan matan, tetapi juga melibatkan faktor kontekstual yang memperkaya pemahaman hukum Islam.

Metode *jam' al-ḥadīth* Ibn Qayyim dalam kasus salam memberi kontribusi penting bagi penelitian hadis kontemporer. Pertama, ia menjadi contoh metodologis bagaimana memahami hadis yang tampak kontradiktif

tanpa harus mengorbankan salah satu riwayat. Kedua, pendekatan ini memperkuat kajian linguistik hadis sebagai bidang interdisipliner. Ketiga, analisis ini relevan dengan pengembangan hukum Islam modern, terutama dalam isu komunikasi Islami, adab sosial, dan integrasi nilai *maqāsid*.

Dalam hal ini, jika dipandang dengan konsep *Erlebnis*, maka terdapat dua *Erlebnis* linguistik-adab yang autentik dan berbeda secara fungsional: (1) *Erlebnis* Jābir yang masih membawa residu bahasa jahiliyyah dan pengaruh salam Yahudi yang kadang mengandung konotasi negatif; (2) *Erlebnis* Nabi ketika memberikan salam kasih sayang kepada mayit di Baqī‘ sebagai bentuk doa rahmah yang luar biasa. Ibn Qayyim mempertahankan integritas kedua *Erlebnis* tersebut sebagai ekspresi sah dari dua konteks komunikasi yang berbeda: sapaan antarmanusia hidup dan satunya doa kepada penghuni alam *barzakh*.

Verstehen yang dilaksanakan bersifat linguistik-adab dengan kehalusan luar biasa. Ibn Qayyim melakukan *Nacherleben* terhadap Jābir yang baru masuk Islam dan masih menggunakan pola bahasa pra-Islam, terhadap Nabi yang melakukan koreksi pedagogis demi memurnikan salam dari nuansa jahiliyyah, serta terhadap Nabi ketika berdoa kepada mayit dengan penuh kasih sayang. Verstehen ini memungkinkan identifikasi perbedaan fungsi: “‘*alayka al-salām*” dilarang bukan karena lafaznya, melainkan karena ‘*urf* linguistik dan konotasi sosial-historisnya pada konteks sapaan kepada orang hidup, sedangkan “‘*al-salāmu ‘alaykum*” kepada mayit adalah doa murni yang tidak terikat pada ‘*urf* tersebut.

Puncak analisis terletak pada rekonstruksi **Lebenszusammenhang** linguistik-sosial-budaya yang paling sistematis: proses Islamisasi bahasa Arab, pembersihan salam dari pengaruh *jahiliyyah* dan pengaruh Yahudi, *maqāṣid* pembentukan adab komunikasi yang penuh rahmah, serta perbedaan konteks antara komunikasi intersubjektif (hidup) dengan komunikasi transenden (mayit). Dengan demikian terbentuk lingkaran hermeneutik: larangan kepada orang hidup dipahami dari keseluruhan *Lebenszusammenhang* pembentukan bahasa Islami, penggunaan salam kepada mayit melihat fungsi doa yang berbeda, dan keterkaitan nilai, teks, dan praktik menghasilkan prinsip adab linguistik yang kontekstual dan tetap relevan hingga kini.

k. *Ikhtilāf al-Hadīth* tentang Pemanfaatan Kulit Bangkai

Hadis yang diriwayatkan Abdullah bin ‘Ukaym menjelaskan larangan memanfaatkan kulit dan urat bangkai secara mutlak, sementara riwayat lain dari Ibn ‘Abbās menyatakan kulit bangkai yang telah disamak menjadi suci dan boleh digunakan. Perbedaan ini dulu menimbulkan perbedaan hukum di kalangan ulama. Ibn Qayyim menguraikan riwayat larangan tersebut mengikat pada kulit yang belum disamak (mentah), sedangkan hadis kebolehan menegaskan pada kulit yang sudah disamak, sehingga tidak ada kontradiksi hakiki di antara keduanya.

Ibn Qayyim menggunakan metode *al-jam‘* dengan menganalisis makna kata “*ihāb*” yang secara spesifik merujuk pada kulit mentah. Ini memungkinkan kompromi riwayat: larangan berlaku pada kulit belum

disamak dan kebolehan pada kulit setelah disamak. Ia juga menggunakan kaidah ushul yang menyatakan bahwa menggabungkan dalil jika memungkinkan lebih utama daripada menjatuhkan salah satunya atau menasakh, serta mengarahkan redaksi umum kepada yang khusus pada konteks ini. Pendekatan ini diperkaya oleh studi modern yang menekankan metode library research untuk membandingkan interpretasi hadis, seperti dalam pandangan Ibnu Qudamah Al-Maqdisi yang menolak penyucian kulit bangkai sepenuhnya, kontras dengan Imam Al-Shawkani yang membolehkannya setelah penyamakkan, sehingga memperkuat pentingnya harmonisasi dalil tanpa kontradiksi.

Ibn Qayyim mengkritik riwayat tambahan yang memuat penghapusan kebolehan berdasarkan sanad lemah dari al-Dāraquthnī, menunjukkan pentingnya kritik sanad dalam menetapkan hukum. Ia juga menjelaskan bahwa meskipun tambahan itu shahih, *nasakh* yang dimaksud tidak untuk kebolehan kulit disamak, melainkan untuk menghapus keringanan penggunaan kulit mentah. Pendekatan ini menunjukkan ketelitian Ibn Qayyim dalam menjaga konsistensi dalil dan konteks *maqāṣid al-sharī'ah*.

Metode *al-jam'* Ibn Qayyim dalam kasus ini menjadi contoh integrasi kritis antara ilmu nasab, matan, tafsir linguistik, dan prinsip ushul fiqh dalam menangani *ikhtilāf al-ḥadīth*. Pendekatan *al-jam'* ini penting sebagai model metodologis penelitian hadis untuk menjembatani riwayat yang tampak kontradiktif, memadukan kritik sanad, analisis bahasa, dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Hal ini membuka peluang pengembangan riset interdisipliner pada studi hukum Islam terkait kebersihan, kesehatan, dan perdagangan produk halal haram di masyarakat modern. Implikasinya menekankan aplikasi praktis hukum fiqh dalam konteks kontemporer, seperti pemanfaatan produk kulit halal untuk industri, yang memerlukan harmonisasi hadis untuk menjaga standar kebersihan dan ekonomi umat. Dengan demikian, riset masa depan dapat mengintegrasikan metode Ibn Qayyim dengan analisis komparatif mazhab untuk pengembangan fatwa halal global.

Sedngankan dipandang dengan hermenutika Diltey yaitu konsep *Erlebnis* yang autentik dan berurutan dalam satu proses kehidupan yang sama: (1) *Erlebnis* kulit mentah yang najis, berbau busuk, dan menjijikkan secara sensorik; (2) *Erlebnis* kulit yang sama setelah mengalami penyamakkan (*dibāgh*) sehingga menjadi lentur, tidak berbau, dan bermanfaat. Ibn Qayyim mempertahankan integritas kedua *Erlebnis* tersebut sebagai tahap-tahap dialektis dalam satu pengembangan transformasi fisik-kimiawi yang dijalani oleh benda yang sama.

Verstehen yang ada bersifat sensorik-teknologis dengan melakukan *Nacherleben* terhadap pengalaman Badui yang mencium bau busuk kulit mentah dan merasakan jijik, serta terhadap pengalaman yang sama ketika benda tersebut, setelah berminggu-minggu direndam dalam larutan penyamak, berubah statusnya menjadi suci dan berguna. Verstehen ini memungkinkan identifikasi rujukan makna yang berada dalam bahasa hidup Arab: istilah "*ihāb*" dalam riwayat larangan merujuk secara spesifik

pada kulit sebelum transformasi, sedangkan setelah disamak ia disebut “*adīm*” atau “*jild*”, sehingga larangan dan kebolehan tidak pernah bertabrakan dalam satu objek yang sama.

Inti analisis ini berada pada upaya menyusun kembali konteks kehidupan (*Lebenszusammenhang*) masyarakat Arab secara menyeluruh meliputi aspek material, budaya, dan teknologi secara sistematis dan runtut. Konteks itu mencakup kondisi ekologis padang pasir yang banyak dijumpai bangkai hewan, teknik penyamakan kulit tradisional yang menggunakan rendaman kulit pohon, garam, dan air, serta keyakinan bahwa proses fisik tersebut mengubah status najis menjadi suci. Selain itu, bahasa sehari-hari masyarakat saat itu membedakan dengan jelas setiap tahap perubahan bahan, dan tujuan syariat (*maqāṣid*) terlihat dalam upaya memanfaatkan sumber daya alam secara maksimal tanpa melanggar prinsip kebersihan dan kesucian. Dari sini terbentuk suatu lingkaran hermeneutik yang utuh: riwayat yang melarang dipahami dalam kerangka keseluruhan proses perubahan material tersebut, sementara riwayat yang membolehkan menegaskan hasil akhir dari proses yang sama. Keseluruhan keterkaitan ini kemudian melahirkan satu prinsip umum yang tetap relevan, bahkan hingga praktik industri kulit halal modern saat ini.

1. *Ikhtilāf H{adi>th* tentang Perawatan Rambut.

Hadis dari Abu Hurairah menegaskan anjuran Rasulullah saw untuk memuliakan rambut, yang mencakup aspek kebersihan dan kerapihan. Namun, hadis dari Abdullah bin Mughaffal melarang sikat rambut

berlebihan kecuali sesekali, sementara konsep kesederhanaan merupakan bagian dari iman. Hal ini memunculkan ketegangan di kalangan ulama tentang batasan perawatan rambut yang ideal dalam Islam.

Ibn Qayyim dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* menggunakan metode *al-jam'* untuk menjembatani hadis yang tampak berbeda. Ia memandang bahwa kedua hadis tersebut berbicara dalam konteks berbeda: anjuran memuliakan rambut tidak berarti kemewahan, sedangkan larangan sikat rambut berlebihan bertujuan mencegah gaya hidup hedonistik. Ibn Qayyim menyebut hal ini sebagai *al-jam' bi-ḥamliḥi 'alā ḥālayn*, yakni kompromi berdasarkan dua konteks yang berbeda. Pendekatan ini menunjukkan kepekaan terhadap makna literal dan kontekstual hadis serta maqāṣid syariah.

Metode Ibn Qayyim menampakkan hubungan harmonis antara hukum hadis dan nilai sosial masyarakat. Pendekatan ini tidak dipandang sebatas tafsir tekstual tetapi juga menjaga komunikasi ilahi agar sesuai adab dan relevansi sosial. Dalam konteks ini, metode *al-jam'* Ibn Qayyim menempatkan posisi moderat antara perintah menjaga penampilan dan larangan berlebih-lebihan, sejalan dengan maqāṣid al-sharī'ah demi menjaga keseimbangan antara *zāhir* dan *bāṭin*.

Pendekatan Ibn Qayyim dalam bab ini memberikan paradigma baru dalam memahami hadis yang bertentangan, yakni fokus pada keseimbangan dan kualitas makna yang sesuai konteks sosial, moral, dan

linguistik. Ini merupakan progres kajian hadis yang keluar dari pendekatan literal eksklusif menuju pemahaman holistik dan adaptif yang kritis.

Model *al-jam'* Ibn Qayyim relevan untuk penelitian hadis dan fiqh muamalah yang menuntut interpretasi komprehensif dan fleksibel atas teks agama, terutama terkait adab dan kebersihan personal. Pendekatan ini membuka peluang pengembangan kajian interdisipliner dengan menghubungkan hadis, linguistik, dan *maqāṣid al-sharī'ah* untuk menjawab persoalan masyarakat modern tanpa melupakan otoritas teks suci.

Dalam persoalan perbedaan hadis tentang anjuran merawat rambut dan jenggot (riwayat Abu Hurairah) dan larangan merapikannya secara berlebihan (riwayat Ibn al-Mughaffal), Ibn Qayyim al-Jawziyyah tidak memandang dua riwayat tersebut sebagai pertentangan hukum yang saling meniadakan, tetapi sebagai dua pengalaman hidup (*Erlebnis*) yang sama-sama nyata dan saling melengkapi dalam kehidupan sehari-hari seorang Muslim. Pertama, merawat rambut dan jenggot dipahami sebagai bentuk menjaga kebersihan, harga diri, dan mengikuti sunnah. Kedua, praktik yang sama bisa berubah makna jika dilakukan secara berlebihan, hingga jatuh pada kesombongan terselubung, pamer (*riya'*), atau pemborosan waktu. Ibn Qayyim menjaga keutuhan kedua pengalaman ini sebagai dua sisi yang saling menyeimbangkan dalam satu perjalanan hidup yang sama, yaitu relasi seorang hamba dengan tubuhnya sendiri. Dengan cara ini,

perbedaan riwayat tidak dipahami sebagai konflik, melainkan sebagai panduan etis yang mengarahkan sikap moderat dan proporsional.

Pemahaman (*Verstehen*) yang dilakukan di sini bersifat halus dan menyentuh sisi batin, khususnya dalam ranah estetika diri, dan tingkat kepekaannya belum tampak pada kasus-kasus sebelumnya. Ibn Qayyim seolah “menghidupkan kembali” (*Nacherleben*) dua situasi sekaligus: pertama, pengalaman seorang sahabat yang merapikan rambut dan jenggotnya di depan cermin dengan perasaan segar, rendah hati, dan niat menampilkan diri sebagai hamba Allah yang terhormat; kedua, pengalaman Nabi ketika melihat seseorang terlalu lama sibuk dengan penampilan sampai melupakan hal-hal yang lebih penting. Melalui pemahaman ini, Ibn Qayyim menemukan titik keseimbangan yang bersifat alami dan menyatu dengan kehidupan: merawat rambut dan jenggot adalah sunnah selama dilakukan dengan sederhana dan diniatkan sebagai ibadah. Namun, jika melampaui batas, praktik yang sama bisa berubah menjadi sikap merasa bangga diri (*ujub*) dan pemborosan (*tabdhi>r*).

Puncak kajian ini ada pada upaya menyusun kembali konteks kehidupan pribadi yang paling dalam, khususnya dalam urusan penampilan. Tubuh dipahami sebagai amanah dari Allah, penampilan lahir mencerminkan kondisi batin, waktu bernilai ibadah, dan tujuan syariat menuntut keseimbangan antara aspek lahir (*zāhir*) dan batin (*bāṭin*). Dari sini lahir prinsip keindahan Islam yang menolak dua sikap ekstrem: tampil asal-asalan maupun berlebihan. Dengan cara ini terbentuk lingkaran

pemahaman yang utuh. Anjuran merawat dan memuliakan rambut dipahami dalam kerangka adab pribadi secara menyeluruh, sementara larangan berlebihan berfungsi meluruskan potensi penyimpangan. Keseluruhan keterkaitan ini kemudian melahirkan satu prinsip umum, yaitu keindahan yang sederhana, yang tetap relevan dari praktik para sahabat hingga gaya rambut modern masa kini.

m. Pewarnaan Rambut dengan Warna Hitam

Hadis dari Sa'id bin Jubair melalui Ibnu Abbas menyebutkan bahwa pada akhir zaman akan muncul orang yang mewarnai rambut mereka hitam seperti dada burung merpati dan mereka tidak akan mencium bau surga. Hadis lain dari Jabir bin Abdullah menyebut instruksi Nabi saw untuk mengubah warna rambut Abu Quhafah yang putih dan menjauhi warna hitam. Kedua hadis ini memberikan indikasi larangan terhadap pewarnaan rambut hitam secara mutlak namun membuka kemungkinan pewarnaan warna lain. Praktik sahabat dan tabi'in beragam, dengan sebagian menggunakan pewarna alami, sebagian tidak, dan sebagian lagi yang disebut mewarnai hitam masih diperdebatkan validitasnya.

Ibn Qayyim menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth* ini dengan metode *al-jam'*, mengompromikan makna dan konteks kedua riwayat. Ia menekankan bahwa larangan warna hitam terkait dengan niat di balik pewarnaan, yakni jika untuk menipu atau menyembunyikan usia secara menyesatkan, maka hukumnya haram. Namun, pewarnaan hitam untuk keperluan syar'i seperti dalam jihad atau untuk memperbaiki penampilan di hadapan suami dapat

dibolehkan. Pendekatan ini menunjukkan keseimbangan dan sensitivitas Ibn Qayyim terhadap konteks sosial dan *maqāṣid* hukum Islam.

Pendekatan Ibn Qayyim menempatkan metode *al-jam'* dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah* dan prinsip-prinsip etika Islam, yang membedakan antara larangan mutlak dan larangan kontekstual. Kebolehan pewarnaan selain hitam atau dengan niat yang baik menunjukkan fleksibilitas dari hukum Islam dalam hal penampilan. Pendekatan ini juga mendukung pandangan sebagian ulama yang memberi pengecualian khususnya bagi wanita sepanjang tidak menyimpang dari tata cara adab dan niat baik.

Analisis ini menegaskan inovasi Ibn Qayyim dalam kajian hadis yang mengedepankan rekonsiliasi konteks, makna, dan niat, dalam menyelaraskan hadis yang tampak bertentangan. Pendekatan ini memperkaya metodologi studi hadis dengan nilai etis dan *maqāṣid*, memperluas paradigma penelitian hadis serta aplikasinya dalam masyarakat Islam kontemporer yang kompleks dan pluralistik.

Model *al-jam'* Ibn Qayyim harus dijadikan rujukan bagi penelitian hadis terkait masalah sosial dan praktik keagamaan dalam masyarakat modern. Pendekatan ini membantu menjembatani risiko ekstremisme interpretasi dan memberi ruang bagi hukum Islam yang adaptif dan kontekstual sesuai semangat *maqāṣid* serta kebutuhan umat saat ini.

Dalam persoalan larangan menyemir rambut dengan warna hitam pekat karena unsur penipuan dan kesombongan, dan kebolehan jika

disertai niat yang benar (seperti untuk jihad, menyenangkan pasangan, atau menjaga kehormatan), Ibn Qayyim al-Jawziyyah tidak melihat dua kelompok riwayat ini sebagai pertentangan hukum yang saling meniadakan, tetapi sebagai dua pengalaman hidup (*Erlebnis*) yang sama-sama nyata dan saling berhadapan dalam satu situasi yang sama: seseorang berdiri di depan cermin. Pertama, ada pengalaman menyemir rambut hitam karena ingin menutupi usia, takut ditolak, atau dorongan ingin dipandang berwibawa dan berkuasa, yang di sini mengandung unsur kesombongan dan penipuan. Kedua, ada pengalaman menyemir rambut hitam dengan tujuan yang dibenarkan syariat, seperti memperkuat semangat dakwah, membahagiakan pasangan, atau menjaga martabat diri dalam kondisi tertentu. Ibn Qayyim menegaskan bahwa kedua pengalaman ini tetap utuh dan sah sebagai dua kemungkinan yang berbeda. Penentu hukumnya bukan pada warna rambutnya, melainkan pada niat di dalam hati (*qalb*) yang melatarbelakangi tindakan tersebut.

Pemahaman (*Verstehen*) yang dilakukan di sini bersifat mendalam dan berpusat pada niat, sehingga menjadi penutup yang menyatukan seluruh rangkaian analisis. Ibn Qayyim seakan menghidupkan kembali (*Nacherleben*) beberapa situasi nyata: ia memahami perasaan seorang kakek yang menyemir rambutnya hitam karena takut dianggap lemah dan tidak berarti; ia juga memahami keadaan seorang mujahid tua yang menyemir hitam agar tidak diremehkan musuh, dengan niat perjuangan; serta seorang suami yang menyemir rambutnya karena permintaan istri,

sebagai ungkapan kasih sayang dalam rumah tangga. Dari pemahaman empatik ini, Ibn Qayyim sampai pada prinsip hukum yang menyatu dengan realitas hidup: larangan menyemir hitam bersifat maknawi (berkaitan dengan niat penipuan dan kesombongan), bukan fisik semata-mata karena warna. Karena itu, ketika sebab larangan tersebut hilang, kebolehanpun muncul.

Puncaknya terletak pada penyusunan kembali konteks kehidupan yang utuh, yang menyatukan persoalan tubuh, usia, niat, kejujuran, perhiasan yang dibolehkan, serta tujuan syariat untuk mencegah kepalsuan sekaligus membolehkan keindahan yang lahir dari hati yang tulus. Dari sini terbentuk lingkaran pemahaman yang sesuai: larangan dipahami dalam kerangka keseluruhan sikap batin yang palsu dan menipu, sementara kebolehan menegaskan keindahan yang bersumber dari niat yang bersih. Ini melahirkan satu prinsip yang bersifat universal dan abadi: Islam tidak menolak keindahan, tetapi menolak kepalsuan.

n. Pemakaian Cincin Emas oleh Laki-Laki

Hadis yang diriwayatkan Anas bin Mālik menggambarkan bahwa Nabi saw awalnya memakai cincin dari perak, yang diikuti oleh para sahabat, kemudian mencopotnya sehingga mereka pun melepas cincin emas yang mereka kenakan. Hadis lain yang diriwayatkan dari Mu'āwiyah bin Abī Sufyān menunjukkan larangan memakai emas kecuali dalam bentuk kecil yang disebut *muqatta'*. Hadis tentang larangan emas ini mengalami kritik keras dari para ahli hadis karena ketidakteraturan sanad,

termasuk penilaian majhūl atas perawi dan adanya inqitā' dalam sanad. Namun, Ibn Qayyim tidak langsung menolak matan hadis tersebut dan memosisikannya sebagai dalil penguat dalam penyusunan hukum.

Ibn Qayyim melakukan metode *jam'* dengan membedakan jenis perhiasan emas. Ia membedakan emas mutakāmil seperti cincin, gelang, kalung yang dilarang keras, dengan emas *muqatṭa'* seperti kancing atau bordiran yang boleh dikenakan. Metode ini menerapkan prinsip ushul fikih *ḥaml al-'āmm 'alā al-khāṣṣ* dan *taqyīd al-muṭlaq bi al-muqayyad*, serta menggabungkan kritik sanad dan matan dengan analisis makna praktik sosial pada era Nabi saw untuk merumuskan hukum yang holistik dan harmonis.

Ibn Qayyim berada dalam lintasan metodologi kritik hadis dan ushul fiqh klasik namun juga progresif, yang mengintegrasikan *maqāṣid* syariah dengan konteks praktik sosial budaya Islam masa Nabi dan setelahnya. Pendekatannya memberi ruang bagi variasi legal dalam batas *maqāṣid* moral dan sosial, menolak tafsir literal yang kaku, dan memperhitungkan konteks patriarkal serta norma sosial terkait perhiasan emas laki-laki.

Pendekatan Ibn Qayyim ini merupakan kebaruan riset hadis dalam perspektif fiqh al-ḥadīth. Dengan ini, Ibn Qayyim menerapkan prinsip usul fikih seperti *ḥaml al-'āmm 'alā al-khāṣṣ* dan *taqyīd al-muṭlaq bi al-muqayyad*. Model *al-jam'* nya menawarkan integrasi tekstual, kontekstual, moral, dan sosial yang memungkinkan harmonisasi dalil bertentangan tanpa kompromi perilaku hukum, namun menjunjung tinggi prinsip

maqāṣid dan integritas sanad. Ini memberikan paradigma interpretasi teks agama yang adaptif dan komprehensif untuk studi hukum Islam modern.

Metode ini memperluas cakupan penelitian hadis dan fiqh muamalah dengan membuka tafsir interdisipliner yang menggabungkan studi hukum klasik, kritik hadis, kajian sosial budaya, dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Pendekatan Ibn Qayyim penting untuk riset kontemporer yang hendak menjaga kekayaan tradisi dan fleksibilitas hukum Islam dalam masyarakat global yang kompleks dan pluralistik.saw.

Ibn Qayyim tidak memandang perbedaan riwayat ini sebagai pertentangan hukum yang saling bertabrakan, tetapi sebagai dua pengalaman estetik-maskulin (*Erlebnis*) yang sama-sama nyata dan hidup dalam konteks sosial dan sejarah. Pertama, ada pengalaman memakai perhiasan emas secara utuh yang menyerupai gaya hidup mewah Persia–Romawi atau perhiasan perempuan, sehingga mengandung unsur menyerupai wanita (*tashabbuh*) dan pamer kemewahan (*tabarruj*). Kedua, ada pengalaman memakai emas dalam jumlah kecil atau bersifat fungsional, yang tetap menjaga kehormatan dan kewibawaan laki-laki (*murū'ah*) tanpa berlebihan. Ibn Qayyim menjaga keutuhan kedua pengalaman ini sebagai dua kutub yang dibedakan oleh sebab hukumnya, yaitu unsur tasyabbuh dan *tabarruj*. Dengan demikian, yang menjadi penentu bukanlah emas itu sendiri, melainkan makna sosial dan niat di balik cara pemakaiannya.

Ibn Qayyim memahami larangan emas bagi laki-laki secara historis dan empatik (*Verstehen*), dengan menghidupkan kembali situasi-situasi kunci dalam hadis: Nabi melepas perhiasan emas untuk melindungi sahabat dari fitnah dan menunjukkan keteladanan maskulin sebagai pemimpin. Sahabat segera meninggalkan emas karena malu dan taat kepada Nabi. Laki-laki yang memakai hiasan emas kecil pada jubah atau pedang sebagai ornamen fungsional (bukan pamer) tetap terjaga kehormatannya. Dari pemahaman empatik ini, Ibn Qayyim menyimpulkan bahwa larangan memakai emas bagi laki-laki bersifat maknawi, yaitu untuk menghindari: *tashabbuh* (menyerupai perempuan) *tabarruj* (pamer kemewahan) Bukan karena zat emas itu sendiri. Oleh karena itu, penggunaan emas dalam jumlah kecil atau terpisah yang tidak mengandung unsur-unsur larangan tersebut diperbolehkan.

Lalu *Lebenszusammenhang* terletak pada penyusunan kembali konteks kehidupan maskulin yang paling utuh, khususnya dalam soal penampilan. Di dalamnya tercakup gambaran maskulinitas Islami yang menekankan kesederhanaan, ketegasan, dan kehormatan; praktik sosial masyarakat Arab dan sekitarnya yang memaknai emas utuh sebagai simbol kemewahan berlebihan, sementara emas kecil dipandang sebagai hiasan yang bersifat fungsional; serta tujuan syariat untuk menjaga martabat laki-laki (*murū'ah*), mencegah penyerupaan dengan perempuan, namun tetap membuka ruang bagi keindahan yang wajar dan proporsional. Dengan cara ini terbentuk lingkaran pemahaman: larangan memakai emas secara utuh

dipahami dalam kerangka besar etika maskulinitas Islami, sementara kebolehan emas dalam bentuk kecil menegaskan adanya keindahan yang tetap sejalan dengan kehormatan laki-laki. Islam tidak melarang laki-laki tampil rapi dan indah, tetapi melarang laki-laki tampil “cantik” seperti perempuan atau bermewah-mewahan seperti raja-raja jahiliah.

o. Hadis Dua Belas Khalifah

Permasalahan tentang *ikhtilāf al-ḥadīth* dalam kitab *Tahdhib* salah satunya adalah persoalan kepemimpinan Islam pasca Nabi saw. Dua hadis utama kerap dipertentangkan: pertama, hadis Jabir bin Samurah yang menyatakan bahwa agama ini akan terus tegak hingga dipimpin oleh dua belas khalifah dari Quraisy; kedua, hadis Saḥīnah yang menyebut bahwa khilāfah hanya berlangsung selama tiga puluh tahun, setelah itu kepemimpinan umat akan berpindah kepada para raja (*mulūk*). Secara lahiriah, kedua hadis ini tampak tidak sejalan: bagaimana mungkin terdapat dua belas khalifah dari Quraisy, sementara durasi *khilāfah* hanya tiga dekade.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyikapi persoalan ini dengan pendekatan *al-jam‘*. Ia tidak melihat keduanya sebagai hadis yang saling meniadakan, melainkan berbicara tentang aspek yang berbeda dari kekuasaan Islam. Hadis tentang tiga puluh tahun dipahami merujuk pada *khilāfah ‘alā minhāj al-nubuwwah*, yakni masa kepemimpinan ideal yang berjalan dengan bimbingan kenabian dan prinsip *shūrā*, sebagaimana dijalankan oleh Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, dan Hasan bin Ali. Sementara itu,

hadis dua belas khalifah mencakup bentuk kepemimpinan yang lebih luas dan panjang, tidak terbatas pada model *khilāfah rāshidah*, tetapi juga meliputi monarki dinasti selama pemimpin tersebut berasal dari Quraisy dan tetap menjaga agama serta stabilitas umat.

Dalam penerapan metode *al-jam'*, Ibn Qayyim menegaskan dua kaidah usul fikih: *ḥaml al-‘āmm ‘alā al-khāṣṣ* dan *taqyīd al-muṭlaq bi al-muqayyad*. Dengan kerangka ini, hadis dua belas khalifah dipahami sebagai berita umum tentang kesinambungan pemimpin Quraisy yang menegakkan agama, sedangkan hadis tiga puluh tahun berfungsi sebagai batasan khusus dan normatif mengenai *khilāfah* yang ideal. Ibn Qayyim dengan demikian menghindari *tarjīḥ* maupun *nasakh*, melainkan memilih rekonsiliasi harmonis.

Pendekatan ini muncul pada masa transisi politik Islam dari kepemimpinan kolektif ke monarki dinasti. Ibn Qayyim memetakan sejumlah tokoh Quraisy yang masuk kategori dua belas khalifah itu, seperti Mu'āwiyah bin Abī Sufyān, Abdul Malik bin Marwān, hingga Umar bin Abdul Aziz. Walaupun mereka bukan *khulafā' rāshidīn*, namun selama mereka menegakkan agama dan memimpin dengan adil, mereka tetap berada dalam cakupan makna hadis tersebut.

Kerangka tafsir Ibn Qayyim memperlihatkan kepekaan terhadap realitas historis sekaligus keteguhan pada *maqāṣid al-sharī'ah*. Hadis tiga puluh tahun menjadi standar normatif bagi model *khilāfah* ideal, sementara hadis dua belas khalifah berfungsi sebagai jaminan kelangsungan otoritas

Quraisy yang menopang agama. Bagi Ibn Qayyim, keabsahan seorang khalifah tidak hanya ditentukan oleh bentuk pemerintahan, tetapi oleh tujuan syar‘i: menegakkan agama, melindungi umat, dan menjaga keadilan. Dengan demikian, istilah “*khalifah*” tidak dibatasi hanya pada pemimpin spiritual-formal, tetapi juga mencakup pemimpin politik yang bertanggung jawab secara agama.

Pendekatan Ibn Qayyim ini menunjukkan tafsir *maqāṣidī* yang kuat. Ia menolak eksklusivisme literalistik, dan lebih menekankan nilai-nilai substantif seperti keadilan, maslahat, dan keberlanjutan dakwah. Strategi *al-jam‘* di sini bukan sekadar rekonsiliasi teknis, melainkan instrumen hermeneutis untuk memahami dinamika sosial-politik umat dan merumuskan prinsip kepemimpinan yang kontekstual. Dengan cara itu, Ibn Qayyim berhasil menjaga otoritas kedua hadis tanpa mengorbankan salah satunya, sekaligus menjadikan sejarah sebagai ladang penerapan Sunnah secara aplikatif.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah tidak melihat keduanya sebagai kontradiksi atau saling meniadakan, melainkan sebagai dua pengalaman sejarah kolektif (*Erlebnis*) yang nyata dan terjadi secara berurutan: Pengalaman duka kolektif: Setelah Hasan Ibn Ali menyerahkan kekuasaan kepada Mu‘āwiyah, umat merasakan kehilangan bentuk khilafah ideal (seperti masa Abu Bakar hingga Ali) yang sesuai manhaj kenabian. Pengalaman harapan kolektif: Pada masa pemimpin-pemimpin berikutnya (meskipun dalam bentuk kerajaan), agama tetap terjaga, umat bersatu, dan

kepemimpinan tetap membawa kebaikan. Bagi Ibn Qayyim, kedua fase ini sah dan saling terkait dalam satu trajektori sejarah politik Islam. Perbedaan hadis bukan kontradiksi, melainkan gambaran bertahap tentang evolusi bentuk kepemimpinan umat: dari *khilāfah* yang singkat menuju kerajaan yang tetap menegakkan agama hingga masa yang ditentukan Allah.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah menerapkan pendekatan *Nacherleben* terhadap dua kelompok umat yang berbeda: Sahabat dan generasi awal yang mengalami transisi dari *khilāfah* ke bentuk kerajaan, sehingga merasakan kehilangan ideal normatif yaitu hilangnya bentuk kepemimpinan yang sepenuhnya sesuai *manhaj* kenabian. Umat di masa khalifah-khalifah kemudian, seperti Umar bin Abdul Aziz, al-Mu'tasim, dan pemimpin lainnya, yang meskipun memerintah dalam sistem kerajaan, tetap berhasil menegakkan agama dan persatuan umat, sehingga membangkitkan rasa syukur atas kelangsungan historis Islam. Melalui *Verstehen* (pemahaman empatik) ini, Ibn Qayyim berhasil mengidentifikasi distingsi konseptual yang imanen (muncul secara alami dari konteks sejarah): Istilah "*khilāfah 'alā minhāji al-nubuwwah*" (dalam hadis Safi>nah) merujuk secara khusus pada fase ideal-normatif yang hanya berlangsung 30 tahun (masa Abu Bakar hingga Ali, termasuk masa singkat Hasan). Sedangkan istilah "*khilāfah*" dalam hadis Jābir bin Samurah (12 khalifah) merujuk pada fungsi historis-kolektif, yaitu peran kepemimpinan yang tetap menegakkan agama dan kejayaan umat, meskipun dalam bentuk kerajaan, dan berlangsung lebih panjang sesuai kehendak Allah. Dengan

demikian, kedua hadis tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam menggambarkan dua dimensi kepemimpinan Islam: normatif-ideal dan historis-fungsional.

Intinya adalah penyusunan konteks sejarah politik umat secara menyeluruh. Di dalamnya tampak ketegangan antara cita-cita ideal berupa *khilafah* dan kenyataan sejarah berupa pemerintahan kerajaan yang tetap menjaga agama. Tujuan utama adalah terpeliharanya agama, sehingga bentuk pemerintahan bukan faktor penentu utama. Sehingga hadis tentang 30 tahun *khilafah* dipahami sebagai fase ideal dalam sejarah, sementara hadis tentang 12 *khalifah* menegaskan keberlangsungan fungsi kepemimpinan. Semuanya melahirkan prinsip dasar bahwa agama akan tetap tegak selama ada pemimpin yang menjaganya, meskipun bentuk pemerintahannya berubah.

2. Metode naskh

a. Penerapan Metode *al-Naskh* dalam Hadis Nikah *Mut'ah*

Pendekatan *naskh* merupakan kaidah penting dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth*, terutama pada kasus nikah *mut'ah*. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menggunakan kaidah ini untuk menghadapi dua hadis yang tampak kontradiktif secara kronologi: hadis yang membolehkan nikah *mut'ah* dan hadis yang mengharamkannya secara tegas pada masa tertentu.

Hadis-hadis yang membolehkan nikah *mut'ah* dipandang sebagai *rukhsah* sementara yang muncul dalam kondisi darurat, seperti peperangan, penaklukan, atau perjalanan jauh tanpa keluarga. Ibn Qayyim

menegaskan bahwa kebolehan tersebut bukanlah bagian dari sistem pernikahan permanen, melainkan cara untuk merespon situasi sosial yang belum stabil. Setelah kondisi umat membaik, datanglah larangan yang bersifat nasakh dan menghapus hukum sebelumnya.

Dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim menunjukkan bahwa pelarangan *mut'ah* merupakan ketetapan akhir secara historis, didukung oleh *ijma'* sahabat, bahkan termasuk koreksi dari Ibn 'Abbās yang sebelumnya membolehkan. Pelarangan ini ditegaskan pada masa Haji Wada' dan bersifat final, meniadakan segala praktik *mut'ah* hingga akhir zaman. Ibn Qayyim juga membantah pandangan bahwa larangan di Khaibar hanya terkait dengan daging keledai jinak; menurutnya, dalil terkuat yang berkaitan dengan *mut'ah* adalah pelarangan terakhir pada peristiwa *fathu makkah* dan *haji wada'*.

Kaidah *naskh* yang diterapkan Ibn Qayyim tidak hanya berhenti pada aspek formal, tetapi juga mempertimbangkan transformasi sosial dan moral. Larangan *mut'ah* mempertegas pentingnya pernikahan berbasis cinta, komitmen, perlindungan hak perempuan, serta stabilitas keluarga. Dalam pandangan Ibn Qayyim, nikah *mut'ah* tidak dapat dipersamakan dengan pernikahan abadi karena tidak mencapai tujuan *maqāṣid* seperti perlindungan nasab, kesejahteraan anak, dan kesinambungan keluarga.

Ibn Qayyim memandang perubahan hukum dari kebolehan menjadi larangan sebagai bentuk *tadrij* dan responsif terhadap tuntutan *maqāṣid al-sharī'ah*. Larangan *mut'ah* juga menjadi penerapan prinsip *shadd al-*

dharā'i' (penutupan pintu kerusakan), khususnya dalam mencegah eksploitasi perempuan dengan alasan agama. Dalam kerangka ini, Ibn Qayyim menegaskan bahwa *naskh* bukan hanya sekadar pergantian hukum, tetapi juga penguatan nilai moral dan proteksi sosial dalam masyarakat Islam.

Dalam konteks modern, pendekatan *naskh* Ibn Qayyim relevan untuk menjaga visi Islam tentang keluarga *sakīnah*, penuh keadilan, dan perlindungan martabat dalam menghadapi tantangan sosial kontemporer. Dengan demikian, metode *naskh* bukan sekadar perubahan hukum, tetapi juga instrumen penegakan nilai dan etika Islam yang tetap hidup lintas zaman.

Ibn Qayyim tidak melihat permasalahan ini sebagai pertentangan hadis yang bisa diatur dengan pembatasan atau perincian, melainkan sebagai dua pengalaman sosial-perkawinan (*Erlebnis*) yang nyata dan terjadi pada dua fase sejarah umat yang sangat berbeda. Pertama, fase awal yang penuh kondisi darurat: perang, perantauan, kebutuhan biologis yang mendesak, dan belum stabilnya sistem sosial, sehingga *mut'ah* sempat dibolehkan untuk mencegah zina. Kedua, fase masyarakat Madinah yang sudah mapan: sistem keluarga, nasab, warisan, dan masa iddah telah jelas, serta perlindungan martabat perempuan menjadi prioritas utama. Bagi Ibn Qayyim, kedua fase ini tetap sah sebagai tahapan perkembangan umat, tetapi hukum akhirnya ditetapkan sesuai kondisi yang lebih matang dan stabil. Dengan demikian, pengharaman *mut'ah* dipahami sebagai hasil

perkembangan historis menuju kemaslahatan yang lebih sempurna, bukan sebagai kontradiksi ajaran.

Pemahaman (*Verstehen*) yang digunakan di sini bersifat historis dan bertahap, dengan kedalaman yang justru menegaskan konsistensi prinsip Ibn Qayyim. Ia seakan menghidupkan kembali (*Nacherleben*) dua situasi yang sangat berbeda. Pertama, kondisi prajurit Muslim pada fase awal Islam yang hidup dalam perang dan perantauan, menghadapi dorongan biologis yang kuat tanpa saluran halal yang stabil. Kedua, kondisi perempuan pada fase masyarakat Islam yang sudah mapan, yang terancam eksploitasi nasab, ketidakjelasan hak, dan hilangnya martabat jika praktik *mut'ah* terus dibiarkan. Dari pemahaman empatik ini, Ibn Qayyim melihat adanya perubahan konteks kehidupan yang sangat mendasar. Nikah *mut'ah* memang sah sebagai keringanan sementara (*rukhsah*) pada masa darurat, tetapi *mansūkh* ketika umat telah memasuki fase kematangan sosial, di mana perkawinan permanen menjadi bentuk ideal dan utama dalam menjaga agama, nasab, dan martabat manusia.

Inti analisis ini berada pada penyusunan konteks kehidupan umat yang berkembang secara bertahap. Pada fase awal, umat hidup dalam kondisi perang dan darurat, sehingga kebolehan nikah *mut'ah* berfungsi sebagai jalan sementara untuk mencegah zina. Pada fase berikutnya, ketika masyarakat sudah stabil dan mapan, syariat beralih pada pengharaman *mut'ah* demi mewujudkan ketenangan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*, serta perlindungan nasab dan martabat perempuan. Prinsip

tadrij menjadi cara tepat menyesuaikan hukum dengan perubahan kondisi kehidupan umat. Dengan demikian terbentuk pemahaman bahwa kebolehan pada masa awal dipahami dari situasi darurat, sementara pengharaman pada masa akhir menegaskan perpindahan umat menuju kehidupan sosial yang matang dan stabil. Lalu melahirkan satu prinsip dasar bahwa hukum Islam berjalan seiring dengan perkembangan kehidupan umat, syariat hadir bersama kehidupan, bukan terlepas darinya.

3. Metode tarjih

a. Bekam dalam Keadaan Puasa

Dalam kajian fikih dan hadis, persoalan bekam saat berpuasa menimbulkan ikhtilāf yang mencolok, mencerminkan ketegangan antara dua hadis sahih dengan makna yang tampak bertentangan. Hadis yang diriwayatkan oleh Tawbān menyatakan dengan tegas bahwa “*aftara al-hājim wa al-mahjūm*” (“Orang yang membekam dan yang dibekam telah berbuka”). Hadis ini diterima luas dan dipandang sahih oleh banyak pakar hadis besar, termasuk Imam Ahmad, al-Bukhārī, dan Ishāq ibn Rāhūyah, dengan jalur periwayatan yang mencapai tingkat tawātur makna, sehingga memiliki posisi otoritatif dalam khazanah hadis normatif. Namun, hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās menjelaskan bahwa Nabi saw berbekam sedang dalam keadaan berpuasa, yang membuka ruang interpretatif bagi sebagian ulama yang menolak muktamad hukum membatalkan puasa karena bekam.

Ibn Qayyim menghindari metode *al-jam'* atau nasakh karena bagi beliau, kondisi ikhtilaf ini tidak memenuhi syarat atau bukti kronologis yang pasti dan pertentangan total yang tidak bisa dikompromikan. Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan adalah metode *al-tarjīh*, mengedepankan validitas sanad dan matan serta konsistensi konteks hukum.

Ibn Qayyim secara detail meneliti kekuatan sanad, menemukan bahwa hadis larangan bekam memiliki banyak jalur periwayatan terpercaya, sementara riwayat kebolehan bekam berstatus mursal (tidak langsung dari Nabi) dan dikaitkan dengan peristiwa sebelum *fathu makkah*, seperti konteks wafatnya Ja'far. Dengan demikian, secara kronologi, hadis larangan lebih akhir dan memiliki daya *tarjīh* yang lebih kuat.

Lebih dari kritik sanad, Ibn Qayyim juga melakukan analisis terhadap makna hadis berdasarkan *maqāṣid al-siyām*. Puasa, menurutnya, bukan hanya menahan diri dari makan dan minum, tetapi juga menjaga kekuatan jasmani dan ruhani untuk beribadah secara optimal. Bekam, meskipun tidak memasukkan substansi dari luar, mengeluarkan darah dalam jumlah besar dan dapat menyebabkan kelemahan tubuh. Melalui pendekatan *qiyās*, Ibn Qayyim menyamakan bekam dengan aktivitas makan dan minum dalam hal dampaknya terhadap tubuh. Karena itu, ia menyimpulkan bahwa larangan bekam sejatinya adalah perlindungan terhadap tujuan utama puasa, yakni menjaga vitalitas fisik dan kekhayusan spiritual.

Ibn Qayyim menyelami konteks sosial-medis pada masa Nabi saw, di mana bekam dilakukan dengan metode tradisional yang cukup ekstrem dan

bisa menguras tenaga. Dalam situasi itu, tindakan berbekam bagi orang yang berpuasa sangat mungkin mengganggu kestabilan fisik dan bahkan membahayakan. Ibn Qayyim merumuskan sebuah norma universal: aktivitas yang secara nyata mengurangi kualitas ibadah dan menghalangi pencapaian *maqāsid* puasa harus dihindari, bahkan dapat membatalkan ibadah jika dilakukan secara sadar. Ia menetapkan hukum bekam sebagai *makrūh taḥrīm* atau bahkan *mubṭil al-ṣawm*, tergantung pada tingkat dampaknya terhadap kekuatan tubuh.

Pendekatan Ibn Qayyim sejalan dengan kajian ilmiah kontemporer tentang metode *tarjīḥ* yang menilai kekuatan sanad maupun matan dan keterkaitan sosial-historis hadis. Pendekatan ini berbeda dengan teori ber hukum literal yang sering dianut oleh ulama terdahulu, seperti dalam karya Ibn Hazm yang menolak ambiguitas dan cenderung pada satu pendapat kuat tanpa *tarjīḥ* kontekstual. Ibn Qayyim menawarkan pendekatan yang lebih menyeluruh dan *maqāsidī*, mempertimbangkan *maslahat* ibadah dan kesiapan fisik umat dalam pelaksanaan puasa serta bekam.

Metode *tarjīḥ* yang dikembangkan Ibn Qayyim pada kasus bekam saat puasa menawarkan paradigma mutakhir dalam riset fikih dan ilmu hadis. Ia menjadi model interpretasi yang tidak hanya menjaga otoritas teks tetapi menjembatani kebutuhan umat terhadap kemaslahatan dan keberlanjutan ibadah secara optimal. Pendekatan ini sangat relevan dalam pengembangan fikih kontemporer dan studi interdisipliner antara agama, kesehatan, dan

masyarakat. Ibn Qayyim tidak hanya menjaga otoritas hadis sebagai sumber hukum, tetapi juga memastikan bahwa pemahamannya tetap relevan, kontekstual, dan etis. Ini membuktikan bahwa kritik hadis dalam Islam bukanlah proses pembacaan tekstual semata, tetapi juga ruang penalaran moral yang berpihak pada kemaslahatan dan kesempurnaan ibadah umat.

Dalam perbedaan hadis tentang bekam saat berpuasa antara riwayat Ibn ‘Abbās yang menyebut Nabi berbekam dan tetap kuat, dan riwayat Ṭawbān yang menyatakan orang yang membekam dan dibekam batal puasanya Ibn Qayyim al-Jawziyyah secara tegas memilih *tarjih*, namun tetap dengan pendekatan pemahaman yang jujur dan kontekstual.

Ia tidak berusaha menyatukan kedua hadis, karena melihat keduanya berasal dari dua pengalaman jasmani yang berbeda secara mendasar. Hadis Ibn ‘Abbās mencerminkan pengalaman tubuh Nabi yang sangat kuat dan tidak terpengaruh oleh bekam, sedangkan hadis Ṭawbān menggambarkan tubuh manusia biasa yang umumnya menjadi lemah, pusing, dan terganggu puasanya setelah kehilangan darah.

Melalui pemahaman medis dan antropologis ini, Ibn Qayyim menyimpulkan bahwa konteks kehidupannya memang tidak sama: riwayat Ibn ‘Abbās bersifat khusus bagi Nabi, sedangkan riwayat Ṭawbān bersifat umum bagi umat. Karena itu, memilih hadis yang sesuai dengan kondisi mayoritas manusia menjadi keharusan.

Kesimpulannya, hukum ditetapkan berdasarkan pengalaman jasmani umat secara umum, karena tujuan puasa—menjaga kekuatan dan ibadah—akan terganggu pada kebanyakan orang jika bekam dilakukan. Prinsip akhirnya jelas: ketika subjeknya berbeda secara hakiki, hukum mengikuti kondisi dan pengalaman mayoritas umat.

b. Ziarah Kubur bagi Perempuan.

Ziarah kubur oleh perempuan merupakan salah satu persoalan fikih yang dibahas secara luas dalam literatur hadis dan hukum Islam. Perbedaan pandangan dalam masalah ini muncul dari adanya dua kelompok hadis dengan redaksi berbeda. Sebagian hadis memuat larangan bagi perempuan untuk menziarahi kubur, sementara hadis lain memberikan izin ziarah secara umum tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan ini menjadikan topik ini sebagai contoh penting dalam kajian *ikhtilāf al-ḥadīth* atau perbedaan dalam pemahaman hadis.

Hadis larangan diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās: “*La’ana Rasūlullāh zā’irāt al-qubūr...*” yang menunjukkan kecaman keras dengan lafaz laknat. Sebaliknya, hadis riwayat Buraidah menyebut: “*Kuntu nahaytukum ‘an ziyārat al-qubūr; fazūrūhā...*” yang menandakan pencabutan larangan secara umum.

Ibn Qayyim Dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim mengkaji *ikhtilāf* ini secara panjang. Ia tidak menyebut secara eksplisit metode *al-jam‘*, *al-naskh*, atau *al-tarjīh*, tetapi analisisnya jelas menegaskan penerapan

tarjīh yaitu memilih riwayat yang lebih kuat berdasarkan kekuatan sanad, redaksi, dan konsekuensi hukumnya.

Ibn Qayyim memulai dengan mengelompokkan hadis ke dalam dua kutub: hadis larangan dengan lafaz laknat, dan hadis kebolehan yang bersifat umum. Baginya, hadis larangan lebih kuat karena: Lafaz laknat menunjukkan indikasi *tahrīm* (pengharaman) yang tegas dalam usul fikih. Hadis kebolehan menggunakan bentuk jamak (*nahaytukum*), yang menurutnya lebih relevan ditujukan untuk laki-laki. Sanad hadis kebolehan sebagian lemah, misalnya jalur melalui Bistham bin Muslim.

Selain itu, kisah ziarah ‘Ā’isyah ke makam saudaranya tidak dianggap sebagai dalil *nasakh* karena tidak ada bukti keterlibatan atau persetujuan Nabi saw. Ibn Qayyim tidak berhenti pada sanad dan matan, tetapi juga mempertimbangkan . Ia menekankan potensi mafsadat dari ziarah kubur perempuan, seperti ratapan berlebihan, fitnah sosial, dan pelanggaran norma syar’i. Dalam konteks masyarakat Arab saat itu, pemakaman rentan menjadi arena pelanggaran etika. Karena itu, ia menegaskan prinsip *dar’ al-mafāsid muqaddam ‘alā jalb al-maṣāliḥ* yakni menolak kerusakan lebih diutamakan daripada meraih manfaat.

Ibn Qayyim tidak hanya menimbang sanad dan matan, tetapi juga aspek linguistik (redaksi laknat), *maqāṣid* syariah, dan dampak sosial. Ini menjadikan *tarjīh* yang ia lakukan bersifat holistik, tidak semata seleksi teks, melainkan sintesis yang berorientasi pada maslahat dan keberlangsungan moral sosial umat.

Metode *tarjih* Ibn Qayyim menjadi contoh penting bagi pengembangan studi hadis dan fikih yang bersifat integratif. Ia menunjukkan bahwa perbedaan hadis tidak cukup diselesaikan hanya lewat kritik sanad, tetapi juga perlu mempertimbangkan tujuan syariat (*maqāṣid*) dan konteks sosial.

Karena itu, pendekatan ini sangat relevan untuk kajian keislaman kontemporer yang bersentuhan dengan persoalan sosial dan budaya modern, agar hukum Islam tetap responsif dan realistis. Dalam kasus ziarah kubur bagi perempuan, yang diperselisihkan antara riwayat larangan keras “Allah melaknat perempuan yang berziarah kubur” dan riwayat-riwayat kebolehan yang dipegang jumhur, Ibn Qayyim untuk pertama kalinya menolak upaya kompromi (*al-jam‘*) dan secara tegas memilih *tarjih*. Namun, pilihan ini tetap berada dalam kerangka pemahaman historis yang empatik dan protektif.

Ia tidak memandang perbedaan hadis ini sebagai pertentangan hukum yang bisa diselesaikan dengan pembatasan atau syarat tambahan, melainkan sebagai dua pengalaman emosional-sosial (*Erlebnis*) yang berbeda dan tidak mungkin disatukan dalam konteks masyarakat Islam awal. Pertama, pengalaman laki-laki yang umumnya lebih terkendali secara emosional ketika berziarah, bersifat reflektif dan relatif minim potensi fitnah. Kedua, pengalaman perempuan pada konteks sosial Madinah awal, yang sering kali berujung pada praktik ratapan jahiliah (*niyāḥah*), seperti histeria, meratap keras, merobek pakaian, dan menampar wajah, sehingga membuka pintu

kerusakan yang lebih besar daripada manfaatnya. Ibn Qayyim menjaga keutuhan kedua pengalaman ini sebagai dua pola emosi dan ekspresi gender yang berbeda secara sosial dan historis. Dari sinilah ia menilai bahwa larangan tersebut bersifat protektif, lahir dari kepedulian syariat untuk menutup pintu mafsadat pada fase awal pembentukan masyarakat Islam.

Pemahaman (*Verstehen*) yang digunakan di sini bersifat sosial-gender dan protektif, dengan kedalaman yang paling “menyakitkan” namun sekaligus paling penuh kasih dalam seluruh rangkaian analisis. Ibn Qayyim seakan menghidupkan kembali keadaan perempuan pada masa awal Madinah yang belum terbentuk secara emosional dan normatif, sehingga ziarah kubur sering berubah menjadi ratapan jahiliah yang histeris dan membuka peluang fitnah serta pelecehan sosial. Pada saat yang sama, ia memahami sikap Nabi yang melaknat *zā'irāt al-qubūr* bukan sebagai ekspresi kebencian terhadap perempuan, melainkan sebagai tindakan perlindungan preventif terhadap kerusakan sosial yang belum dapat dikendalikan.

Dari pemahaman empatik ini, Ibn Qayyim mengidentifikasi prinsip tujuan syariat yang melekat: mencegah kerusakan didahulukan daripada meraih kemaslahatan. Karena itu, larangan ziarah kubur bagi perempuan pada fase tersebut diprioritaskan sebagai upaya melindungi martabat, emosi, dan keselamatan sosial perempuan itu sendiri.

Inti analisis ini terletak pada penyusunan konteks social gender yang nyata pada fase awal Islam. Masyarakat saat itu masih bersifat patriarkal

dan keras, sementara kondisi emosional perempuan belum terbentuk secara *syar'i*. Akibatnya, ziarah kubur berisiko besar berubah menjadi ratapan jahiliah dan menimbulkan fitnah sosial. Dalam situasi ini, tujuan syariat untuk melindungi perempuan secara kolektif didahulukan daripada manfaat individual.

Dari sini terbentuk lingkaran pemahaman: larangan ziarah dipahami sesuai konteks masyarakat yang belum matang, sedangkan kebolehan akan relevan pada kondisi sosial dan emosional yang sudah stabil. Keseluruhannya melahirkan prinsip dasar bahwa hukum Islam mengikuti realitas kehidupan umat pada zamannya.

c. Status Budak *Mukātab*

Permasalahan status budak *mukātab* yang belum melunasi seluruh akadnya menjadi isu fiqhiyah klasik dengan dalil yang tampak bertentangan. Hadis dari 'Amr bin Shu'aib menegaskan: "*al-mukātab 'abd mā baqiya 'alayhi dirham*" (budak *mukātab* tetap budak selama masih tersisa satu dirham dari akadnya). Kalimat pada hadis ini kuat secara sanad-matan, eksplisit, dan tidak membuka ruang interpretasi ganda. Riwayat ini juga didukung *ijma'* sahabat besar seperti 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, Zayd ibn Thābit, Ibn 'Umar, 'Ā'isyah, dan Umm Salamah.

Sementara itu, riwayat lain dari Ibn 'Abbās menunjukkan bahwa diat seorang *mukātab* ditanggung secara proporsional sesuai dengan bagian pembayaran yang telah ia lunasi. Riwayat ini memberi kesan adanya peluang kemerdekaan parsial. Namun, jalur periwayatannya mengalami

banyak *idṭirāb* (ada dalam bentuk *marfū'*, *mursal*, atau *mauqūf*, dan melalui jalur yang berbeda-beda), sehingga dinilai lemah untuk dijadikan dasar istinbāt hukum.

Dalam *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Qayyim menyelesaikan *ikhtilāf* ini dengan metode *al-tarjīh*, yakni mendahulukan hadis paling kuat dari sisi *sanad*, *matan*, dan maslahat. Ia secara tegas mengunggulkan hadis ‘Amr bin Syu’aib berdasarkan empat pertimbangan utama:

1. Stabilitas sanad - Riwayat ‘Amr bin Syu’aib memiliki sanad yang konsisten dan tidak mengalami *idṭirāb*, berbeda dengan riwayat Ibn ‘Abbās yang datang dalam bentuk *marfū'*, *mauqūf*, dan *mursal*, serta melalui jalur yang berbeda-beda (Ibn ‘Abbās, ‘Alī, dan ‘Ikrimah).
2. Kejelasan matan - Lafaz hadis ‘Amr bin Syu’aib sangat eksplisit dan tidak membuka ruang interpretasi ganda.
3. Dukungan sahabat besar - Ibn Qayyim mencatat bahwa fatwa-fatwa dari ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, Zayd ibn Thābit, Ibn ‘Umar, ‘Ā’isyah, dan Umm Salamah konsisten menyatakan bahwa budak mukātab tetap budak selama masih tersisa bagian dari akad *mukātabah*.
4. Koherensi dengan prinsip hukum Islam - Ibn Qayyim menolak gagasan kemerdekaan parsial karena dianggap menimbulkan kerancuan dalam sistem hukum Islam, seperti persoalan waris, tanggung jawab hukum, dan status sosial-budaya budak. Dari empat landasan ini, Ibn Qayyim menegaskan bahwa mukātab tetap berstatus budak hingga akad mukātabah dilunasi sepenuhnya.

Metodologi Ibn Qayyim tidak berhenti pada sanad dan matan secara literal. Ia juga mempertimbangkan maslahat syariah, praktik hukum sahabat (yang dapat dipahami sebagai bentuk *ijmā' sukūti*), dan implikasi sosial. Dengan demikian, pendekatannya integratif-menggabungkan kritik sanad, matan, pertimbangan *maqāṣid*, dan stabilitas sosial. Konsep kemerdekaan parsial menurut Ibn Qayyim berpotensi menghadirkan ketidakjelasan dalam sistem hukum Islam, seperti status waris atau hubungan keluarga. Karena itu, ia menegaskan bahwa kemerdekaan adalah status hukum absolut, bukan status nisbi.

Dengan pendekatan ini, Ibn Qayyim menegaskan bahwa status perbudakan tetap utuh sampai pelunasan mukātabah selesai sepenuhnya, dan ia menolak jalan tengah berupa kemerdekaan parsial karena berpotensi menimbulkan kekacauan sosial dan hukum.

Model *tarjīh* Ibn Qayyim menjadi rujukan penting dalam studi hadis dan fikih *mu'āmalah*. Ia menunjukkan bahwa penyelesaian perbedaan hadis tidak cukup berhenti pada makna literal, tetapi harus dilakukan secara menyeluruh dan kontekstual, dengan mengintegrasikan sanad, matan, *maqāṣid* syariah, praktik para sahabat, serta dampak sosial yang lebih luas. Pendekatan ini sangat relevan untuk menjawab perdebatan hukum kontemporer di bidang sosial dan budaya yang menuntut keadilan struktural dan sintesis metodologis.

Ibn Qayyim secara tegas memilih hadis 'Amr bin Syu'aib yang menyatakan bahwa selama masih tersisa satu *dirham* atau *dinar*, ia tetap

berstatus budak, dan menolak riwayat lemah dari Ibn ‘Abbās yang memberi kesan kemerdekaan parsial. Di sini tampak dua pengalaman status sosial (*Erlebnis*) yang sama-sama nyata namun tidak mungkin disatukan: (1) pengalaman sebagai budak dengan ketergantungan penuh, dan (2) pengalaman sebagai orang merdeka dengan kebebasan penuh. Dalam masyarakat Arab Islam awal tidak dikenal pengalaman “setengah budak, setengah merdeka”. Status parsial semacam itu justru berpotensi melahirkan ketidakjelasan hukum dan kekacauan sosial yang tidak pernah menjadi bagian dari kehidupan umat.

Pemahaman (*Verstehen*) yang digunakan di sini bersifat hokum sosial dan struktural, dengan ketajaman yang belum tampak pada kasus-kasus sebelumnya. Ibn Qayyim seolah menghidupkan kembali beberapa posisi sekaligus: ia merasakan kondisi budak *mukātab* yang sudah membayar hampir seluruh tebusannya namun masih menyisakan satu dirham, sehingga hidup dalam harapan yang menggantung dan status sosial yang tidak jelas; ia juga memahami posisi tuan yang secara hukum masih memiliki hak sisa; serta melihat masyarakat secara keseluruhan yang hanya mengenal dua status tegas, yaitu budak (*‘abd*) dan orang merdeka (*hurr*). Dari pemahaman ini, Ibn Qayyim menangkap satu fakta penting: dalam konteks kehidupan masyarakat Islam awal, status sosial bersifat biner, bukan bertingkat. Memecahnya menjadi status antara akan merusak keterpaduan sistem hokum mulai dari waris, perkawinan, sanksi pidana, hingga identitas sosial. Karena itu, kejelasan status penuh hingga

pelunasan *mukātabah* selesai dipandang sebagai keharusan demi menjaga ketertiban dan koherensi hukum.

Inti analisis ini adalah penegasan konteks sosial-hukum masyarakat awal Islam yang hanya mengenal dua status tegas yakni budak dan merdeka. Status antara tidak pernah hidup dalam pengalaman sosial umat dan justru berpotensi merusak keteraturan hukum. Karena itu, tujuan syariat adalah menjaga stabilitas dan kejelasan tatanan sosial, meski harus mengorbankan gagasan keadilan individual yang tidak memiliki dasar historis. Dalam kerangka ini, hadis ‘Amr bin Syu’aib diterima karena sesuai dengan realitas masyarakat yang jelas, sedangkan riwayat Ibn ‘Abbās ditolak karena menciptakan status sosial yang tidak pernah ada. Prinsip akhirnya adalah hukum tidak boleh membangun realitas sosial yang tidak hidup dalam pengalaman umat.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan mengenai metode penyelesaian *ikhtilāf al-ḥadīth* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd*, dikaitkan dengan teori hermeneutika historis dari Wilhelm Dilthey, maka dapat disimpulkan hal-hal berikut:

1. Ibn Qayyim berpandangan bahwa tidak ada kontradiksi substansial dalam hadis-hadis Nabi. Setiap pertentangan hanyalah tampak secara lahiriah dan dapat dijelaskan melalui pendekatan ilmiah dan metodologis. Hadis-hadis yang tampak bertentangan dapat diselesaikan melalui telaah mendalam terhadap sanad, matan, serta konteks sosial dan hukum di balik riwayat tersebut. Ia juga menegaskan pentingnya mendahulukan hadis yang sahih dan menghindari penggunaan hadis lemah dalam penyusunan hukum. Ibn Qayyim mengimplementasikan tiga metode utama dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth*: (a) *al-jam'*; (b) *al-naskh*; dan (c) *al-tarjīḥ*. Penerapan metode ini dilakukan secara selektif dan kontekstual, dengan mempertimbangkan aspek historis, praktik sahabat, serta prinsip-prinsip umum syariat.
2. Pendekatan Ibn Qayyim dalam menyelesaikan *ikhtilāf al-ḥadīth*, jika dipahami dalam kerangka hermeneutika historis Wilhelm Dilthey, dapat dijelaskan melalui konsep *Erlebnis* (pengalaman hidup otentik Nabi dan sahabat), *Verstehen* (pemahaman mendalam dengan menempatkan diri pada horizon historis dan konteks sosial), serta *Lebenszusammenhang* (keterkaitan

holistik antarhadis dalam jaringan syariat). Dengan menelusuri latar belakang munculnya hadis, situasi sosial, dan praktik sahabat, Ibn Qayyim tidak hanya mengandalkan kritik sanad-matan, melainkan merekonstruksi makna historis secara empati-intelektual, sehingga kontradiksi lahiriah terselesaikan secara kontekstual. Pendekatan ini memungkinkan aktualisasi prinsip syariat di era modern tanpa menyimpang dari makna orisinal, sekaligus menjadi jembatan antara tradisi kritik hadis klasik dan hermeneutika modern.

B. Saran dan Rekomendasi

1. Bagi Akademisi dan Peneliti Hadis

Disarankan untuk memperluas riset kritis terhadap metode ulama klasik seperti Ibn Qayyim dengan memanfaatkan teori hermeneutika Dilthey. Pendekatan ini akan memperkaya kajian ilmu hadis melalui pembacaan yang mempertimbangkan horizon sejarah, makna kehidupan, dan pengalaman religius masyarakat masa lalu.

2. Bagi Pengkaji Hukum Islam

Penting untuk mengembangkan analisis hukum yang tidak hanya mengacu pada keabsahan riwayat, tetapi juga mendalami makna historis hadis dan tujuan syariat dalam konteks kemanusiaan yang lebih luas. Prinsip Verstehen dapat menjadi alat memahami relevansi hukum Islam bagi tantangan zaman sekarang.

3. Bagi Praktisi Dakwah dan Pendidikan Islam

Nilai moral dan sosial yang terkandung dalam metode Ibn Qayyim, bila dibaca dengan pendekatan Dilthey, akan menumbuhkan sikap moderat dan

toleran. Pemahaman kontekstual akan mencegah fanatisme terhadap satu riwayat tanpa memahami latar historis dan tujuan syariatnya.

4. Untuk Penelitian Selanjutnya

Diperlukan kajian lanjutan terhadap metode Ibn Qayyim dalam karya-karyanya yang lain, seperti *I'lām al-Muwaqqi'īn*, *Zād al-Ma'ād*, dan *Badā'i' al-Fawā'id*, untuk melihat konsistensi metodologinya dan kemungkinan pengayaan pendekatan dalam berbagai ranah hukum keluarga, ekonomi Islam, atau tata negara. Penelitian ini juga membuka ruang untuk menguji metode Ibn Qayyim terhadap kasus-kasus kontemporer, seperti fikih minoritas atau krisis lingkungan.

UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Fatah Idris. "Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah tentang Penggunaan Hadis Da'if dalam Istinbat Hukum." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 1. <https://doi.org/10.24090/mnh.v7i1.582>
- Abu Dāwud Sulaymān b. al-Ash'ab. *Sunan Abu Dāwud*, Vol. V. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, t.th.
- Baker, Anton dan Ahmad Harith Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Basri, Rusdaya. "Urgensi Pemikiran Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah Tentang Perubahan Hukum Terhadap Perkembangan Sosial Hukum Islam Di Lingkungan Peradilan Agama Wilayah Sulawesi Selatan." *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum* 16, no. 2 (2018). <https://doi.org/10.28988/diktum.v16i2.618>
- Bayhaqī (al), Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī. *Al-Sunan al-Kubrā*, Vol. I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Biqa'ī, Nāyif 'Alī. *Al-Ijtihad fī 'Ilm al-Hadith wa Atharuhu fī al-Fiqh al-Islamiyy*. Beirut: Dar al-Bashar al-Islamiyy, 1997.
- Dāruquṭnī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Umar al-Baghdādī. *Sunan al-Dāruquṭnī*, Vol. II. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2004.
- Dilthey, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences (Einleitung in die Geisteswissenschaften), Selected Works*, Vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Dilthey, Wilhelm. *The Essence of Philosophy, Selected Works*, Vol. V. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Dilthey, Wilhelm. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften), Selected Works*, Vol. III. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Farid, Syaikh Ahmad. *60 Biografi Ulama Salaf*, terj. Masturi Irham & Asmu'i Taman. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2019.
- Furaq. Abu Bakr Ibn, *Mushkil al-Hadith wa Bayanuh*. Beirut: Al-Mazra'ah Bināyah al-Imān, 1985.

- Ghawrī (al), ‘Abd al-Mājid. *Mawsū‘ah ‘Ulūm al-Hadith wa Funūnuhu*, Vol. III. Beirut: Dar Ibn Kathir, t.th.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, Vol. 2, trans. C. R. Barber and S. M. Stern. London: George Allen & Unwin Ltd., 1971.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Vol. 2. London: George Allen & Unwin Ltd., 1971.
- Ḥāzimī (al), al-Hamdānī, Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā b. ‘Uthmān. *Al-I‘tibār fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Athar*, Vol. I. Ḥaydar Ābād: Dā’irah al-Ma‘arif al-‘Uthmāniyyah.
- Hasballah, Khairuddin, dan Rahmadani Rahmadani. “Studi Pemikiran Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah tentang Ḥakam dan Relevansinya dengan Mediasi di Pengadilan Agama.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 3, no. 1 (2019). <http://dx.doi.org/10.22373/sjkh.v3i1.4430>
- Ḥujaylī (al), Muḥammad bin Bukhīt bin Raddah al- *Ajwibat al-Ibn al-Qayyim ‘an al-Aḥādīth allatī Zāhiruhā al-Ta‘arūf fī al-‘Aqīdah wa al-Ṭahārah wa al-Ṣalāh*, 2022
- Iraqi (al), Zayn al-Din Abu al-Fadl ‘Abd al-Rahim. *Sharh al-Tabsirah wa al-Tadhkirah*, Vol. I. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Irwanto dan Zakiul Fuady Muhammad Daud. “Studi Komparasi Metode Penyelesaian Mukhtalif Al-Hadīs Antara Muhaddisin dan Fuqaha.” *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* 7, no. 1 (Juni 2021). <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v7i1.128>
- Isma‘il, ‘Abd al-Majid Muhammad. *Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjih Bayna Mukhtalaf al-Hadith wa Atharuhu fī al-Fiqh*. t.t.: Dar al-Nafa’is, t.th.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulum al-Hadith*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1979.
- Jawziy (al), Abu al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. *Kashf al-Mushkil min Hadith al-Sahihayn*. Riyadh: Dar al-Watan, 1997.
- Jawziyyah (al), Ibn Qayyim, Muhammad b. Abi Bakr b. Ayyub. *Aḥkam Ahl al-Dhimmah*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.
- . *Al-Fawa'id*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.

- . *Al-Ṣawa'iq al-Mursalāh 'ala al-Jahmiyyah wa al-Mu'attilah*. Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 2004.
- . *Al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyasah al-Shar'īyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- . *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- . *Ighathah al-Lahfan min Maṣā'id al-Shayṭān*. Beirut: Dar al-Fikr, 1985.
- . *Madarij al-Salikin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- . *Miftah Dar al-Sa'adah*, terj. Abdul Hayyie al-Katani dkk. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2004.
- . *Zad al-Ma'ad fī Hady Khayr al-'Ibad*. Kairo: Dar al-Rayan, 1998.
- . *Tahdhib Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2019.
- Jazā'irī (al). Nūr al-Dīn 'Abd al-Salām Mas'ī, *Qawā'id Raf' Al-Ikhtilāf Bayna Al-Aḥādīth Al-Nabawiyyah 'Inda Al-Imām Ibn Qayyim Al-Jawziyyah*. Kuwait & Riyadh: Maktabah al-Imām al-Dhahabī dan Al-Turāth al-Dhahabī, 2020.
- Juned, Daniel. *Ilmu Hadis (Paradigma Baru dan Rekonstruksi Ilmu Hadis)*. Jakarta: Erlangga, 2010.
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Karomi, Ahmad. *Pemahaman Hadis Kiai Hasyi Asy'ari (Disertasi)*. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2021.
- Kasiram, Moh. *Metodologi Penelitian Kualitatif-Kuantitatif*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.
- Kattani (al), Muhammad b. Ja'far. *Al-Risalah al-Mustatrafah li Bayan Mashhur Kutub al-Sunnah al-Musharrafah*, Vol. IV. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1986.
- Khatib (al), Muhammad 'Ajjaj. *Uṣul al-Hadith 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1971.
- Khayyat, Usāmah 'Abd Allah. *Mukhtalif al-Hadith Bayna al-Muhaddithin wa al-Uṣuliyyin al-Fuqaha*. Riyadh: Dar al-Fadilah, 2001.

- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005.
- Motzki, Harald, Nicolet Boekhoff-van der Voort, dan Sean W. Anthony. *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghazi Hadith*. Leiden–Boston: Brill, 2010.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Mustaqim. Abdul *Ilmu Ma'ani al-Hadis*. Yogyakarta: Idea Press, 2008.
- Nasā'ī (al), Abū 'Abd al-Rahman Ahmad b. Shu'ayb. *Al-Sunan al-Sughrā li al-Nasā'ī*, Vol. II. Halab: Maktabah al-Matbu'ah al-Islamiyyah, 1986.
- Nurudin, Muhammad. *Metode Pemahaman Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah atas Hadis Hukum dalam Kitab I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Disertasi: UIN Walisongo, 2019.
<https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/12167/>
- Qutaybah. Abu Muhammad 'Abd Allah b. Muslim b. *Ta'wil Mukhtalif al-Hadith*. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1999.
- Ṣalāḥ (al), Ibn 'Uthman b. 'Abd al-Rahman. *'Ulum al-Hadith li Ibn al-Salah*, Vol. IV. Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim, 2008.
- . *'Ulum al-Hadith*. Madinah: Maktabah al-Islamiyyah, 1971.
- Safri, Edi. *Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif*. Padang: IAIN Imam Bonjol, 1999.
- Sidiq, Umar, dan Moh. Miftachul Choiri. *Metode Penelitian Kualitatif*. Ponorogo: Nata Karya, 2019.
- Suryadi. *Metode Pemahaman Hadis Nabi (Telaah Atas Pemikiran Muhammad Al-Ghazali dan Yusuf Al-Qaradhawi)*. Disertasi: UIN Sunan Kalijaga, 2004. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/14391/>
- Suyūfī (al), Jalal al-Din. *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi*. t.t.: Dar Ibn al-Jawzi, t.th.
- Ṭaḥāwī (al), Abu Ja'far Ahmad b. Muhammad b. Salāmah. *Sharh Mushkil al-Athar*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994.
- Ṭaḥḥānī (al), Maḥmūd. *Taysir Mustalah al-Hadith*. t.t.: Markaz al-Hady li al-Dirasah, 1405 H.

Taymiyyah (b). Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām ibn al-Ḥarrānī. *Al-Fatāwā al-Kubrā*, Jilid 28. Riyadh: Muḥammad al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2004.

———. *Qa‘idah al-Jalilah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*. Beirut: al-Maktab al-Islami, t.th.

Taymiyyah Ibn. *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah*, Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.

Yahya, Agusni. *Otentisitas dan Pemahaman Hadis-Hadis Mukhtalif (Studi Pemikiran Ibn Taymiyyah, 1263–1328 M)*. Disertasi: UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Zāhidī (al), Hafiz Thana’ Allah. *Taysir al-Usul*. t.k.: Dar Ibn Hazm, 1993.

Zakariyya, Ahmad b. Ḥārith b. *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah*, Vol. 3. Beirut: Ittihad al-Kuttāb al-‘Arab, 2002.

Zayd, Bakr Ibn ‘Abdillah Abu. *Ibn al-Qayyim; Hayatuhu Athāruhu Mawāriduhu*. Riyadh: Dar al-‘Asimah, 1423 H.

RIWAYAT HIDUP



Nama : Fitah Jamaludin

Tempat Tanggal Lahir : Tulungagung, 19 Maret 1990

Alamat : Dusun Loji Lor, Rt 02 Rw 17 Kaliwining Rambipuji
Jember

Riwayat Pendidikan : MI PSM Sukowiyono Tulungagung, 1995-2001
: Pondok Modern Darusssalam Gontor, 2001-2007
: IAIN Sunan Ampel Surabaya (S1-Tafsir Hadis), 2009-2013
: UIN Sunan Ampel Surabaya (S2-Ilmu Hadis), 2013-2017

Riwayat Mengajar : PMDG V Darul Muttaqin Banyuwangi, 2007-2008
: SDS Ar-Risalah Rambipuji Jember, 2018-2019
: Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora UIN KHAS
Jember, 2019-Sekarang