

HARMONISASI DALAM PERBEDAAN STUDI KOMPARATIF PENDEKATAN KONTEMPORER TERHADAP *MUKHTALIF AL-HADĪŚ*

Muhammadiyah Amin, La Ode Ismail Ahmad, I Gusti Bagus Agung Perdana Rayyn,
Nur Ali Afied

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

Email: muhammadiyah.amin@uin-alauddin.ac.id, laode.ismail@uin-alauddin.ac.id,
rayynbugis@gmail.com, nuraliafied@gmail.com

Abstract

This study aims to analyse comparatively contemporary approaches to mukhtalif al-hadith in responding to hadith reports that appear, at the textual level, to be mutually contradictory. The study focuses on the epistemological, methodological, and hermeneutical differences among selected modern-contemporary Muslim scholars in their treatment of isnād authority, matn criticism, historical context, maqāṣid al-sharī‘ah, and methods for resolving apparent contradictions. This research employs library research with a qualitative-analytical approach. The data are examined through thematic content analysis and comparative analysis using six indicators: isnād authority, matn criticism, the function of historical context, the role of maqāṣid al-sharī‘ah, methods for resolving mukhtalif reports, and epistemological implications. To strengthen the analysis, this study also tests these approaches through two cases of mukhtalif al-hadith: the hadith on drinking while standing and the hadith on performing voluntary prayer before Maghrib. The findings show that contemporary approaches to mukhtalif al-hadith form a graduated epistemological spectrum, ranging from isnād-verificatory, historical-rational, and critical-integrative approaches to maqāṣidī-contextual approaches. The case analyses demonstrate that differences among hadith reports do not necessarily indicate substantive contradiction; rather, they may reflect contextual variation, differing degrees of legal normativity, and the flexibility of Islamic law. This study formulates the Graduated Harmonisation Model as an operational synthesis comprising isnād verification, matn verification, classification of ikhtilāf, historical-sociological contextualisation, consideration of maqāṣid-maṣlaḥah, and normative resolution through al-jam‘ wa al-taufiq, al-naskh, or al-tarjīh. Thus, mukhtalif al-hadith should not be understood merely as a problem of textual contradiction, but as an analytical field that requires historical validity, semantic justice, and normative relevance in the contemporary context.

Keywords

Mukhtalif al-Ḥadīṣ; Contemporary Approaches; Isnād-Matn Criticism; Maqāṣid al-Sharī‘ah; Graduated Harmonisation Model.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan menganalisis secara komparatif pendekatan kontemporer terhadap mukhtalif al-ḥadīṣ dalam merespons hadis-hadis yang secara lahiriah tampak bertentangan. Fokus kajian diarahkan pada diferensiasi epistemologis, metodologis, dan hermeneutis sejumlah tokoh Muslim modern-kontemporer dalam memosisikan otoritas sanad, kritik matan, konteks sejarah, maqāṣid al-syaṇ‘ah, dan metode penyelesaian mukhtalif. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan dengan pendekatan kualitatif-analitis. Data dianalisis melalui analisis konten tematik dan analisis komparatif dengan enam indikator, yaitu otoritas sanad, kritik matan, fungsi konteks sejarah, peran maqāṣid al-syaṇ‘ah, metode penyelesaian mukhtalif, dan implikasi epistemologis. Untuk memperkuat analisis, penelitian ini juga menguji pendekatan para tokoh melalui dua kasus hadis mukhtalif, yaitu hadis tentang minum berdiri dan hadis tentang salat sunnah sebelum Magrib. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pendekatan kontemporer terhadap mukhtalif al-ḥadīṣ membentuk spektrum epistemologis berjenjang, mulai dari pendekatan sanad-verifikatif, historis-rasional, integratif-kritikal, hingga maqāṣid-kontekstual. Analisis kasus menunjukkan bahwa perbedaan hadis tidak selalu menunjukkan kontradiksi substantif, tetapi dapat dipahami sebagai variasi konteks, perbedaan derajat hukum, dan ekspresi fleksibilitas syariat. Penelitian ini merumuskan Model Harmonisasi Berjenjang sebagai sintesis operasional yang mencakup taḥqīq sanad, taḥqīq matan, klasifikasi ikhtilāf, kontekstualisasi historis-sosiologis, penimbangan maqāṣid-maṣlaḥah, dan penyelesaian normatif melalui al-jam‘ wa al-tawfiq, al-naskh, atau al-tarjīḥ. Dengan demikian, mukhtalif al-ḥadīṣ tidak hanya dipahami sebagai problem kontradiksi tekstual, tetapi sebagai medan analisis yang menuntut validitas historis, keadilan makna, dan relevansi normatif dalam konteks kontemporer.

Kata Kunci

Mukhtalif al-Ḥadīṣ; Pendekatan Kontemporer; Kritik Sanad-Matan; Maqāṣid al-Syaṇ‘ah; Model Harmonisasi Berjenjang.

Pendahuluan

Ilmu *mukhtalif al-ḥadīṣ* merupakan salah satu cabang penting dalam studi hadis yang berfungsi menjelaskan, mengharmonisasikan, dan menyelesaikan hadis-hadis yang secara lahiriah tampak saling bertentangan, baik pada aspek redaksi maupun makna.¹ Dalam tradisi klasik, disiplin ini berkembang melalui kerja metodologis para ulama seperti al-Syāfi‘ī, Ibn Qutaybah, dan al-Ṭaḥāwī yang berupaya menjaga koherensi hadis melalui perangkat *al-jam‘u wa al-taufiq*, *al-naskh*, *al-tarjīh*, serta analisis terhadap konteks kemunculan riwayat.² Keberadaan disiplin ini menunjukkan bahwa perbedaan antar hadis tidak selalu dipahami sebagai cacat epistemik, tetapi sebagai persoalan pemahaman yang memerlukan ketelitian sanad, kecermatan matan, dan kepekaan terhadap konteks.³

Pada era kontemporer, kajian *mukhtalif al-ḥadīṣ* menghadapi tantangan yang lebih kompleks. Hadis-hadis yang tampak bertentangan tidak hanya dipersoalkan dalam kerangka teknis ilmu hadis, tetapi juga dibaca dalam relasinya dengan perubahan sosial, perkembangan rasionalitas modern, kritik historis, serta tuntutan *maqāṣid al-syār‘ah*.⁴ Dalam konteks ini, penyelesaian *mukhtalif* tidak lagi cukup dipahami sebagai upaya kompromi tekstual, melainkan juga menuntut pembacaan yang memperhatikan validitas transmisi, koherensi matan, *asbāb al-wurūd*, dinamika sosial, serta tujuan normatif syariat. Oleh karena itu, studi *mukhtalif al-ḥadīṣ* kontemporer memerlukan pendekatan yang lebih komparatif, analitis, dan operasional.⁵

Sejumlah tokoh Muslim kontemporer memberikan kontribusi penting dalam memperluas horizon metodologis kajian hadis. Muṣṭafā al-Sibā‘ī dan Muḥammad Muṣṭafā al-A‘ẓamī, misalnya, menekankan otoritas Sunnah dan pentingnya verifikasi

¹ Nūruddīn Muḥammad ‘Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, 3 ed. (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993), hal. 337; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahuhu* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1969), hal. 111; Sri Aliyah, “Teori Pemahaman Ilmu Mukhtalif Hadits,” *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran dan Fenomena Agama*, 15.2 (2014), 1–12 <https://doi.org/10.19109/jia.v15i2.491>.

² Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Idrīs bin al-‘Abbās bin ‘Uṣmān bin Syāfi‘ bin ‘Abdul-Muṭalib bin ‘Abdul-Manāf al-Muṭalibī al-Qurasyī al-Makki Al-Syāfi‘ī, “Ikhtilāf al-Ḥadīṣ,” in *Al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1990), hal. 598; Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin Muslim bin Qutaibah Al-Dīnaurī, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, 2 ed. (t.t.: al-Maktab al-Islāmī, 1999), hal. 14; Abū Ja‘far Aḥmad bin Muḥammad bin Salāmah bin ‘Abdul-Malik bin Salamah al-Azdī al-Ḥajarī al-Miṣrī Al-Ṭaḥāwī, “Syarḥ Musykil al-Aṣār,” Juz 1, ed. oleh Syu‘aib Al-Arnaūṭ, 1 ed. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), hal. 6; Kaizal Bay, “Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif Menurut al-Syafi‘i,” *Jurnal Ushuluddin*, 17.2 (2011), 183–201 <https://doi.org/10.24014/jush.v17i2.691>.

³ Nūruddīn Muḥammad ‘Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, hal. 337; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahuhu*, hal. 111.

⁴ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 2 ed. (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), hal. 4; Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata’ammal Ma’a al-Sunnah an-Nabawiyah*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Syuruq, 2002), hal. 135.

⁵ Muḥammad Al-Gazālī, *Al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīṣ*, 1 ed. (Kaio: Dār al-Syuruq, 1989), hal. 19; Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata’ammal Ma’a al-Sunnah an-Nabawiyah*, hal. 44.

sanad sebagai fondasi keabsahan hadis.⁶ Ahmad Amin dan Fazlur Rahman memberi perhatian besar pada dimensi historis dan rasional dalam memahami perkembangan hadis dan Sunnah.⁷ Sementara itu, Aḥmad Ḥasan, Nūruddīn al-‘Iṭr, dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ berupaya mengintegrasikan kritik sanad, kritik matan, analisis bahasa, dan konteks hukum.⁸ Adapun Muḥammad al-Gazālī, Yūsuf al-Qaraḍāwī, dan Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī menonjol dalam pembacaan *maqāṣidī*-kontekstual yang menekankan tujuan syariat, kemaslahatan, dan relevansi moral hadis.⁹

Keragaman pendekatan tersebut memperlihatkan bahwa studi *mukhtalif al-ḥadīs* kontemporer tidak bersifat tunggal. Ada spektrum metodologis yang bergerak dari peneguhan otoritas sanad, kritik historis, integrasi sanad-matan, hingga pembacaan *maqāṣidī*.¹⁰ Akan tetapi, keragaman ini sering kali masih dibahas secara terpisah dalam bentuk kajian tokoh tunggal atau uraian deskriptif, sehingga belum sepenuhnya memperlihatkan perbandingan yang sistematis antar pendekatan.¹¹ Padahal, untuk memahami kontribusi kontemporer terhadap *mukhtalif al-ḥadīs*, diperlukan kerangka komparasi yang dapat menunjukkan posisi setiap tokoh berdasarkan indikator yang sama, seperti otoritas sanad, kritik matan, konteks sejarah, *maqāṣid al-syarī‘ah*, metode penyelesaian *mukhtalif*, dan implikasi epistemologisnya.

⁶ Muṣṭafā bin Ḥusnī Al-Sibā‘ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, 3 ed. (Beirut - Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1982), hal. 48; Muḥammad Muṣṭafā Al-A‘zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 1 ed. (Indianapolis: American Trust Publications, 1992), hal. 34.

⁷ Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjamah, 1928), hal. 311; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hal. 7.

⁸ Aḥmad Ḥasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, 1 ed. (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), hal. 85; Nūruddīn Muḥammad ‘Iṭr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīs*, hal. 337; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahu*, hal. 111.

⁹ Muḥammad Al-Gazālī, *Al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīs*, hal. 44; Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata’ammal Ma’a al-Sunnah an-Nabawiyah*, hal. 135; Ṭāhā Jābir Al-Alwānī, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu’āṣirah: Maqāṣid al-Syarī‘ah* (Beirut: Dār al-Hadī, 2001), hal. 135.

¹⁰ Irwanto Irwanto dan Zakiul Fuady Muhammad Daud, “The Double Movement Method from The Perspective of Fazlur Rahman (A Study of Misogynistic Hadiths and Their Implications),” *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, 7.1 (2021), 1–43 <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v7i1.128>; Fathul Mu’in, Ananda Prayogi, dan Babun Najib, “Pengambilan Hukum Dari Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut Ulama Hadis Dan Ulama Fikih,” *Al-Hasyimi: Jurnal Ilmu Hadis*, 1.1 (2024), 12–22 <https://doi.org/10.63398/jih.v1i1.2>.

¹¹ Sandi Suhempa, Noval Runtukahu, dan Isnayanti Isnayanti, “Kaidah Penyelesaian Mukhtalaf Al-Hadis,” *El-Mizzi: Jurnal Ilmu Hadis*, 3.2 (2024), 61–73 <https://ejournal.iaingorontalo.ac.id/index.php/em/article/view/343I>; Muhammad Amil Hikam Assaaf dan Putri Kurnia Febriyanti, “Konspisi Hadis Mukhtalif dan Metode Penyelesaiannya di Kalangan Ulama Fiqh,” *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-ilmu Keislaman*, 9.1 (2023), 117–35 <https://doi.org/10.54625/elfurqania.v9i01.6643>; Mamluatur Rahmah, “The Double Movement Method from The Perspective of Fazlur Rahman (A Study of Misogynistic Hadiths and Their Implications),” *SETARA: Jurnal Studi Gender dan Anak*, 7.1 (2025), 99–123 <https://doi.org/10.32332/jsga.v7i01.9960>; Arifah Elwahdiyah, Alfiah Alfiah, dan Yuliharti Yuliharti, “Metode Kritik Hadis: Sanad dan Matan Hadis (Menurut Ulama Klasik, Modern dan Orientalis),” *JIPi: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, 23.04 (2025), 347–54 <https://doi.org/10.36835/jipi.v23i4.237>.

Berdasarkan kebutuhan tersebut, artikel ini bertujuan menganalisis pendekatan kontemporer terhadap *mukhtalif al-ḥadīs* secara komparatif dengan membandingkan kontribusi metodologis sejumlah tokoh Muslim modern-kontemporer. Penelitian ini tidak bermaksud mencakup seluruh pemikir hadis kontemporer, tetapi membatasi analisis pada tokoh-tokoh yang merepresentasikan variasi pendekatan metodologis dalam memahami hadis-hadis yang tampak bertentangan. Dengan batasan tersebut, artikel ini berupaya menghindari pembahasan yang terlalu luas dan menjaga konsistensi antara tokoh yang disebut dalam pendahuluan dengan tokoh yang dianalisis dalam pembahasan utama.

Kontribusi utama artikel ini terletak pada tiga aspek. Pertama, artikel ini menyusun kerangka komparasi yang eksplisit untuk membaca perbedaan pendekatan para tokoh dalam studi *mukhtalif al-ḥadīs*. Kedua, artikel ini menguji pendekatan tersebut melalui dua kasus hadis *mukhtalif*, yaitu hadis tentang minum berdiri¹² dan hadis tentang salat sunnah sebelum Magrib.¹³ Ketiga, artikel ini merumuskan Model Harmonisasi Berjenjang sebagai sintesis metodologis yang bergerak dari *taḥqīq* sanad, *taḥqīq* matan, klasifikasi *ikhtilāf*, kontekstualisasi historis-sosiologis, penimbangan *maqāṣid-maṣlaḥah*, hingga penentuan penyelesaian normatif. Dengan demikian, artikel ini tidak hanya memetakan pemikiran tokoh, tetapi juga menawarkan perangkat analitis yang lebih operasional dalam penyelesaian *mukhtalif al-ḥadīs* kontemporer.

Tinjauan Pustaka dan Gap Penelitian

Kajian mutakhir tentang *mukhtalif al-ḥadīs* dalam lima tahun terakhir menunjukkan bahwa sebagian besar penelitian masih berpusat pada metode klasik penyelesaian hadis yang tampak bertentangan. Sahempa dan Runtukahu (2024), Assaaf dan Febriyanti (2023), Fahmi dan Firmansyah (2025), Izza, Ariani, dan Agustina (2025), serta Jalaludin (2021) membahas kaidah seperti *al-jam‘u wa al-taufiq*, *al-naskh*, *al-tarjīh*, dan *tawaqquf*.¹⁴ Kajian serupa juga tampak pada Jamaludin, Elhady, dan Kasman (2025)

¹² Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah al-Ju‘fī Al-Bukhārī, “al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘alaih wasallam wa Sunaniḥ wa Ayyāmih,” Juz 7, ed. oleh Muḥammad Zuhair ibn Nāṣir al-Nāṣir (Dār Ṭauq al-Najāt, 1422), hal. 110 <https://shamela.ws/book/1681>; Muslim bin al-Ḥajjāj Abul-Ḥasan Al-Naisābūrī, “al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘alaih wasallam,” Juz 3, ed. oleh Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1955), hal. 1601 <https://shamela.ws/book/1727>.

¹³ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah al-Ju‘fī Al-Bukhārī, “al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘alaih wasallam wa Sunaniḥ wa Ayyāmih,” Juz 2, hal. 59.

¹⁴ Sandi Suhempa, Noval Runtukahu, dan Isnayanti Isnayanti, “Kaidah Penyelesaian Mukhtalaf Al-Hadis,” *El-Mizzi: Jurnal Ilmu Hadis*, 3.2 (2024), 61–73; Muhammad Amil Hikam Assaaf dan Putri Kurnia Febriyanti, “Konspisi Hadis Mukhtalif dan Metode Penyelesaiannya di Kalangan Ulama Fiqh,” *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-ilmu Keislaman*, 9.1 (2023), 117–35; Muhammad Fahmi, Achmad Haris Firmansyah, dan Muhammad Hambal Shafwan, “Konsep Naskh-Mansukh dalam Ilmu Hadis:

yang menelaah penyelesaian kontradiksi hadis menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah, serta Mufid, Makruf, dan Hidayat (2022) yang menegaskan relevansi metode klasik dalam menjaga kebenaran interpretasi hadis.¹⁵ Penelitian-penelitian tersebut penting sebagai fondasi konseptual, tetapi masih dominan dalam kerangka normatif-klasik dan belum banyak mengaitkan metode *mukhtalif* dengan pendekatan kontemporer seperti kritik matan, hermeneutika historis, kontekstualisasi sosial, dan *maqāṣid al-syaṅ'ah*.

Di sisi lain, terdapat sejumlah kajian yang membahas tokoh atau pendekatan tertentu dalam studi hadis kontemporer. Penelitian Rahmah (2025), Sugiara, Arju, dan Haris (2025), Daffa dan Utomo (2025), serta Putra, Nasution, dan Acela (2025) banyak menyoroti teori *double movement* Fazlur Rahman dalam membaca hadis, terutama terkait isu misoginis, epistemologi hadis, dan problem sosial-keagamaan.¹⁶ Kajian lain seperti Miftah dan Aly (2026), Wicaksono dan Danarta (2025), Elwahdiyah dan Alfiah (2025), serta Muttakin dan Nuha menunjukkan perhatian terhadap kontekstualisasi hadis, kritik sanad-matan, etika, dan kecenderungan modern dalam studi hadis.¹⁷ Namun, kajian-kajian tersebut umumnya masih bersifat tokoh-sentris atau isu-sentris, belum secara khusus membandingkan pendekatan para tokoh dalam penyelesaian *mukhtalif al-ḥadīṣ* dengan indikator yang sama.

(Deskripsi Metode Interpretasi Hadis Kontradiktif),” *MHS: Jurnal Pendidikan dan Ilmu Keislaman*, 1.5 (2025), 121–32 <https://journal.zamronedu.co.id/index.php/mhsjournal/article/view/116>; Nadhira Nurul Izza, Safrina Ariani, dan Restika Agustina, “Memahami Hadis-hadis Mukhtalif,” *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits*, 3.1 (2025), 28–50 <https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v3i1.813>; Jalaludin Jalaludin, “Metodologi Studi Islam dalam Menyikapi Kontradiksi Hadis (Mukhtalaf Al-Hadis),” *Jurnal An-Nur: Kajian Ilmu-Ilmu Pendidikan dan Keislaman*, 7.1 (2021), 190–201 <https://journal.an-nur.ac.id/index.php/annur/article/view/64>.

¹⁵ Fitah Jamaludin, Aminullah Elhady, dan Kasman Kasman, “Resolving the Hadith Contradictions According to Ibn Qayyim Al-Jawziyyah,” *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam*, 21.2 (2025), 60–80 <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v21i2.35>.

¹⁶ Lalu Rahmat Sugiara, Salsabila Arju, dan Yogi Sopian Haris, “Understanding Misogynistic Hadiths from The Perspective of Fazlur Rahman’s Double Movement Hermeneutics,” *Jurnal Living Hadis*, 10.1 (2025), 101–21 <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2025.6176>; Muhammad Daffa dan Agus Himmawan Utomo, “Islamic Epistemology in the Thought of Ḥasan Ḥanafī and Fazlur Rahman on the Genealogy of Ḥadīth,” *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, 11.1 (2025), 191–212 <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v11i1.415>; Dedisyah Putra, Martua Nasution, dan Nuriza Acela, “Double Movement Theory in Fazlur Rahman’s Thought: Social and Religious Applications and Their Impact on Modern Understanding,” *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan*, 19.5 (2025), 3103–21 <https://doi.org/10.35931/aq.v19i5.4747>.

¹⁷ Dede Miftah, Fatahillah Aly, dan Dadah Dadah, “Kontekstualisasi Hadis dalam Budaya dan Lokalitas: Telaah Pemikiran M. Syuhudi Ismail,” *Al-Afkar: Jurnal For Islamic Studies: Journal for Islamic Studies*, 9.1 (2026), 1879–91 <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v9i1.2948>; Ridho Wicaksono dan Agung Danuarta, “Etika Non-Kekerasan Jawdat Sa’id dan Teks Hadis: Sebuah Kajian Pemikiran dan Relevansi Kontemporer,” *Misykat: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Qur’an Hadist Syariah dan Tarbiyah*, 10.2 (2025), 35–42 <https://doi.org/10.33511/misykat.v10n2.35-41>; Elwahdiyah, Alfiah, dan Yuliharti; Khaerul Muttakin, Muhammad Aufa Yazidun Nuha, dan Marhumah Marhumah, “The Liberal-Rejectionist Approach in Hadith Studies: A Literature Review of the Concept and Impact on Societal Intellectual Discourses,” *Jurnal Living Hadis*, 10.2 (2025), 201–26 <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2025.6838>.

Perkembangan studi hadis kontemporer juga memperlihatkan perluasan tema ke arah *maqāṣid*, *asbāb al-wurūd*, dan problem sosial modern. Ramle dan Huda (2022), Hassan, Hassan, dan Abrar (2025), serta Sattar dan Abdul Hamid (2026) menekankan pentingnya konteks historis dan kontekstualisasi peristiwa dalam memahami hadis.¹⁸ Sementara itu, kajian lain menghubungkan hadis dengan *maqāṣid* dan problem sosial-keagamaan kontemporer.¹⁹ Meskipun memperlihatkan dinamika penting dalam studi hadis modern, penelitian-penelitian tersebut belum menjadikan *mukhtalif al-ḥadīṣ* sebagai objek utama dan belum merumuskan model operasional untuk menyelesaikan hadis-hadis yang tampak bertentangan.

Berdasarkan pemetaan tersebut, gap penelitian ini terletak pada belum adanya kajian yang secara sistematis membandingkan pendekatan kontemporer terhadap *mukhtalif al-ḥadīṣ* melalui indikator yang eksplisit dan uji kasus konkret.²⁰ Penelitian terdahulu cenderung berada pada tiga pola: pertama, menjelaskan metode klasik seperti *al-jam‘u*, *al-naskh*, *al-tarjīh*, dan *tawaqquf*; kedua, membahas pemikiran tokoh tertentu secara parsial; dan ketiga, mengembangkan kontekstualisasi hadis kontemporer tanpa mengaitkannya langsung dengan problem *mukhtalif al-ḥadīṣ*. Dengan demikian, ruang kosong yang belum banyak disentuh adalah pemetaan komparatif antar pendekatan kontemporer sekaligus pengujian aplikatifnya pada kasus hadis *mukhtalif*.

Artikel ini mengisi gap tersebut melalui empat kontribusi. Pertama, artikel ini menyusun kerangka komparasi berbasis enam indikator: otoritas sanad, kritik matan, konteks sejarah, *maqāṣid al-syaī‘ah*, metode penyelesaian *mukhtalif*, dan implikasi epistemologis. Kedua, artikel ini memetakan pendekatan para tokoh kontemporer melalui matriks agar perbedaan metodologis mereka dapat dibandingkan secara paralel. Ketiga, artikel ini menguji pendekatan tersebut pada dua kasus hadis *mukhtalif*, yaitu hadis minum berdiri dan hadis salat sunnah sebelum Magrib. Keempat, artikel ini

¹⁸ Muhamad Rozaimi Ramle dan Miftachul Huda, “Between Text and Context: Understanding Ḥadīth through Asbab al Wurud,” *Religions*, 13.92 (2022), 1–10 <https://doi.org/10.3390/rel13020092>; Misbah ul Hassan, Hafiz Muhammad Hassan, dan Muhammad Abrar, “Hadith and the Challenges of the 21st Century: A Contemporary Perspective,” *Advance Social Science Archives Journal*, 03.01 (2025), 2579–86 <https://assajournal.com/index.php/36/article/view/972>; Abdul Sattar et al., “Event Contextualization in Hadith Interpretation: A Framework for Reassessing Problematic Hadith Narratives,” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, 27.1 (2026), 127–54 <https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.6418>.

¹⁹ Ahmad Syafi’I Sulaiman Jamrozi et al., “Maqāṣid Al-Sharīa in the Study of Hadith and Its Implication for the Renewal of Islamic Law: Study on Jasser Auda’s Thought,” *Justicia Islamica*, 19.1 (2022), 75–93 <https://doi.org/10.21154/justicia.v19i1.3269>.

²⁰ Sandi Suhempa, Noval Runtukahu, dan Isnayanti Isnayanti, “Kaidah Penyelesaian Mukhtalaf Al-Hadis,” *El-Mizzi: Jurnal Ilmu Hadis*, 3.2 (2024), 61–73; Lalu Rahmat Sugiara, Salsabila Arju, dan Yogi Sopian Haris, “Understanding Misogynistic Hadiths from The Perspective of Fazlur Rahman’s Double Movement Hermeneutics,” *Jurnal Living Hadis*, 10.1 (2025), 101–21; Muhamad Rozaimi Ramle dan Miftachul Huda, “Between Text and Context: Understanding Ḥadīth through Asbab al Wurud,” *Religions*, 13.92 (2022), 1–10; Ahmad Syafi’I Sulaiman Jamrozi et al., “Maqāṣid Al-Sharīa in the Study of Hadith and Its Implication for the Renewal of Islamic Law: Study on Jasser Auda’s Thought,” *Justicia Islamica*, 19.1 (2022), 75–93.

merumuskan Model Harmonisasi Berjenjang sebagai sintesis operasional yang bergerak dari *taḥqīq* sanad, *taḥqīq* matan, klasifikasi *ikhtilāf*, kontekstualisasi historis-sosiologis, penimbangan *maqāṣid-maṣlaḥah*, hingga penyelesaian normatif. Dengan demikian, kebaruan artikel ini tidak hanya terletak pada pemetaan pemikiran tokoh, tetapi juga pada formulasi model analitis yang aplikatif dalam kajian *mukhtalif al-ḥadīṣ* kontemporer.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif-analitis.²¹ Metode kepustakaan digunakan karena objek utama penelitian ini adalah konstruksi pemikiran tokoh-tokoh kontemporer mengenai *mukhtalif al-ḥadīṣ* yang tersebar dalam karya-karya metodologis, kitab *‘ulūm al-ḥadīṣ*, kajian hadis, *uṣūl al-fiqh*, hermeneutika Islam, dan *maqāṣid al-syaṁ‘ah*. Pendekatan kualitatif-analitis dipilih karena penelitian ini tidak bertujuan menghitung frekuensi pandangan tokoh, melainkan menafsirkan struktur gagasan, pola argumentasi, kecenderungan metodologis, dan implikasi epistemologis dari cara para tokoh memahami hadis-hadis yang tampak bertentangan.

Istilah “kontemporer” dalam penelitian ini dibatasi pada tokoh-tokoh Muslim abad ke-20 hingga awal abad ke-21 yang terlibat dalam pembaruan studi hadis, kritik terhadap orientalisme, integrasi sanad-matan, pembacaan historis, atau pendekatan *maqāṣidī* dalam memahami Sunnah. Batasan ini digunakan agar penelitian tidak melebar pada keseluruhan sejarah *mukhtalif al-ḥadīṣ* sejak era klasik, tetapi berfokus pada pemikiran modern yang mengaktualisasikan, merekonstruksi, atau mengkritisi metode klasik dalam konteks intelektual kontemporer. Dengan demikian, istilah kontemporer dalam artikel ini tidak hanya menunjuk pada masa hidup tokoh, tetapi juga pada keterlibatan mereka dalam diskursus metodologis modern mengenai otoritas hadis, pemahaman hadis, dan penyelesaian hadis-hadis yang tampak bertentangan.

Pemilihan tokoh dilakukan secara purposif²² berdasarkan tiga kriteria. Pertama, tokoh tersebut memiliki karya atau gagasan yang relevan dengan studi hadis, sunnah, *uṣūl al-ḥadīṣ*, *uṣūl al-fiqh*, hermeneutika Islam, atau *maqāṣid al-syaṁ‘ah*. Kedua, tokoh tersebut merepresentasikan kecenderungan metodologis tertentu dalam memahami mukhtalif al-ḥadīṣ, baik kecenderungan sanad-verifikatif, historis-rasional, integratif-kritikal, *maqāṣidī*-kontekstual, maupun epistemologis-integratif. Ketiga, pemikiran tokoh tersebut memiliki pengaruh dalam diskursus akademik Islam modern, baik melalui karya tulis, institusi pendidikan, maupun perdebatan metodologis mengenai otoritas

²¹ Imam Machali, *Metode Penelitian Kualitatif*, 1 ed. (Yogyakarta: Program Studi Manajemen Pendidikan Islam, 2017), hal. 17.

²² Yoki Yusanto, “Ragam Pendekatan Penelitian Kualitatif,” *Journal of Scientific Communication (Jsc)*, 1.1 (2020), 1–13 <https://doi.org/10.31506/jsc.v1i1.7764>.

hadis. Berdasarkan kriteria tersebut, penelitian ini mengkaji Muṣṭafā al-Sibā'ī, Aḥmad Amīn, Aḥmad Ḥasan, Fazlur Rahman, Nūruddīn al-‘Itr, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, Muḥammad al-Gazālī, Yūsuf al-Qaraḍāwī, dan Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī.

Sumber data penelitian terdiri atas sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer berupa karya-karya utama para tokoh yang memuat konstruksi metodologis mereka dalam memahami hadis, Sunnah, sanad, matan, konteks historis, *maqāṣid al-syarī‘ah*, dan penyelesaian perbedaan riwayat.²³ Karya-karya tersebut antara lain *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī‘ al-Islāmī* karya al-Sibā'ī; *Fajr al-Islām*, *Ḍuḥā al-Islām*, dan *Zuhr al-Islām* karya Aḥmad Amīn; *The Early Development of Islamic Jurisprudence* dan *The Principles of Islamic Jurisprudence* karya Aḥmad Ḥasan; *Islamic Methodology in History* dan *Islam and Modernity* karya Fazlur Rahman; *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* karya Nūruddīn al-‘Itr; *‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuhu* karya Ṣubḥī al-Ṣāliḥ; *Studies in Early Ḥadīth Literature* dan *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence* karya Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī; *al-Sunnah al-Nabawīyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṣ* karya Muḥammad al-Gazālī; *Kaifa Nata‘āmal ma‘a al-Sunnah al-Nabawīyyah* karya al-Qaraḍāwī; serta karya-karya Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī yang berkaitan dengan *uṣūl al-fiqh*, *maqāṣid*, epistemologi Islam, dan etika perbedaan. Adapun sumber sekunder meliputi buku, artikel jurnal, syarah hadis, dan penelitian terdahulu yang membahas pemikiran para tokoh maupun perkembangan metodologi *mukhtalif al-ḥadīṣ*.

Pemilihan karya primer tidak didasarkan pada kesamaan judul atau keterikatan formal dengan disiplin *mukhtalif al-ḥadīṣ* semata, sebab tidak semua tokoh yang dikaji memiliki karya khusus tentang *mukhtalif al-ḥadīṣ*. Karya primer dipilih berdasarkan relevansinya terhadap prinsip metodologis yang dapat digunakan untuk membaca hadis-hadis yang tampak bertentangan. Dalam hal ini, karya Nūruddīn al-‘Itr dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ lebih langsung terkait dengan kerangka *‘ulūm al-ḥadīṣ*, sedangkan karya al-Sibā'ī, Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, Muḥammad al-Gazālī, al-Qaraḍāwī, Fazlur Rahman, Aḥmad Amīn, Aḥmad Ḥasan, dan Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī digunakan untuk membaca

²³ Muṣṭafā bin Ḥusnī Al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī‘ al-Islāmī*; Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām*; Aḥmad Amīn, “Duha al-Islam,” Juz. 1-3 (Kairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyah, 1961); Aḥmad Ḥasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*; Fazlur Rahman, *Islamic Methodologi in History*; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Nūruddīn Muḥammad ‘Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahuhu*; Muḥammad Muṣṭafā Al-A‘zamī, *Studies in Hadīth Methodology and Literature*; Muḥammad Muṣṭafā Al-A‘zamī, *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University, 1985); Muḥammad Al-Gazālī, *Al-Sunnah al-Nabawīyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīṣ*; Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata‘āmal Ma‘a al-Sunnah an-Nabawīyah*; Ṭāhā Jābir Al-Alwānī, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu‘āṣirah: Maqāṣid al-Syarī‘ah*.

kecenderungan epistemologis, historis, rasional, dan *maqāṣidī* dalam memahami hadis dan Sunnah.

Unit analisis penelitian ini adalah gagasan metodologis para tokoh tentang penyelesaian *mukhtalif al-ḥadīṣ*. Dengan demikian, biografi tokoh tidak dijadikan fokus utama, tetapi hanya digunakan secara terbatas untuk menjelaskan latar intelektual yang memengaruhi konstruksi pemikirannya. Fokus analisis diarahkan pada cara tokoh memosisikan otoritas sanad, kritik matan, konteks sejarah, *maqāṣid al-syaṇ'ah*, metode penyelesaian perbedaan hadis, serta implikasi epistemologis dari pendekatan tersebut. Penentuan unit analisis ini dimaksudkan agar pembahasan tidak bersifat ensiklopedis, tetapi bergerak pada pembacaan komparatif terhadap kontribusi metodologis masing-masing tokoh.

Teknik analisis yang digunakan adalah analisis konten tematik dan analisis komparatif.²⁴ Analisis konten tematik dilakukan dengan mengidentifikasi tema-tema utama dalam karya para tokoh, seperti otoritas sanad, kritik matan, *asbāb al-wurūd*, konteks historis, *maqāṣid al-syaṇ'ah*, *al-jam' u wa al-tauḥīq*, *al-naskh*, *al-tarjīḥ*, dan rekonstruksi makna. Tema-tema tersebut kemudian dikodekan berdasarkan kecenderungan metodologis masing-masing tokoh. Setelah itu, analisis komparatif dilakukan dengan membandingkan posisi para tokoh berdasarkan indikator yang sama, sehingga persamaan, perbedaan, dan titik tekan metodologis setiap pendekatan dapat terlihat secara eksplisit.

Indikator komparatif yang digunakan dalam penelitian ini mencakup enam aspek. Pertama, posisi terhadap otoritas sanad, yaitu sejauh mana validitas transmisi dijadikan dasar utama dalam menerima atau menafskan hadis. Kedua, posisi terhadap kritik matan, yakni bagaimana tokoh membaca redaksi, struktur makna, koherensi internal, dan kemungkinan pertentangan antar hadis. Ketiga, fungsi konteks sejarah, yaitu peran *asbāb al-wurūd*, praktik sahabat, situasi sosial, dan dinamika historis dalam menjelaskan perbedaan riwayat. Keempat, peran *maqāṣid al-syaṇ'ah*, yakni sejauh mana tujuan hukum, kemaslahatan, keadilan, *rahmah*, dan prinsip *taysīr* digunakan dalam penyelesaian *mukhtalif*. Kelima, metode penyelesaian *mukhtalif*, baik melalui *al-jam' u wa al-tauḥīq*, *al-naskh*, *al-tarjīḥ*, maupun pembacaan kontekstual. Keenam, implikasi epistemologis, yaitu konsekuensi pendekatan tersebut terhadap cara memosisikan hadis sebagai sumber pengetahuan normatif dalam Islam.

Penyusunan tipologi dilakukan berdasarkan kecenderungan dominan setiap tokoh dari enam indikator tersebut. Kategori seperti sanad-verifikatif, historis-rasional,

²⁴ Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, 2 ed. (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2004), hal. 81; Virginia Braun dan Victoria Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology," *Qualitative Research in Psychology*, 3.2 (2006), 77–101 <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oā>.

integratif-kritikal, *maqāṣidī*-kontekstual, dan epistemologis-integratif tidak dipahami sebagai label mutlak yang menutup kompleksitas pemikiran tokoh. Kategori tersebut digunakan sebagai perangkat analitis untuk memetakan titik tekan metodologis yang paling menonjol. Dengan demikian, seorang tokoh tetap dimungkinkan memiliki lebih dari satu kecenderungan, tetapi dikelompokkan berdasarkan aspek yang paling dominan dalam konstruksi pemikirannya terhadap *mukhtalif al-ḥadīṣ*. Langkah ini ditempuh untuk menghindari simplifikasi sekaligus menjaga agar tipologi yang disusun memiliki dasar indikator yang jelas.

Secara operasional, penelitian ini dilakukan melalui enam langkah. Pertama, mengidentifikasi tokoh-tokoh kontemporer yang relevan dengan pembaruan metodologi hadis dan pemahaman *mukhtalif al-ḥadīṣ*. Kedua, menelusuri karya primer masing-masing tokoh yang memuat gagasan tentang Sunnah, sanad, matan, konteks historis, *maqāṣid*, dan penyelesaian perbedaan riwayat. Ketiga, membaca dan mengodekan data berdasarkan enam indikator komparatif. Keempat, menyusun matriks komparatif untuk memperlihatkan persamaan, perbedaan, dan kecenderungan dominan tiap tokoh. Kelima, menguji kecenderungan metodologis tersebut melalui dua kasus *mukhtalif al-ḥadīṣ*, yaitu hadis minum berdiri dan hadis salat sunnah sebelum Magrib. Keenam, merumuskan Model Harmonisasi Berjenjang sebagai sintesis dari hasil komparasi tokoh dan analisis kasus.

Pemilihan dua kasus hadis dilakukan untuk menguji apakah tipologi pendekatan yang dirumuskan dapat bekerja pada level aplikatif. Kasus pertama, hadis tentang minum berdiri, dipilih karena memperlihatkan ketegangan antara riwayat larangan minum berdiri dan riwayat praktik Nabi saw. minum dalam keadaan berdiri. Kasus kedua, hadis tentang salat sunnah sebelum Magrib, dipilih karena memperlihatkan ketegangan antara perintah Nabi saw. untuk melaksanakan salat sebelum Magrib dan pembatasan “bagi siapa yang mau” agar amalan tersebut tidak dipahami sebagai sunnah *rawātib mu’akkadah*. Dua kasus ini mewakili dua bentuk problem *mukhtalif* yang berbeda, yaitu relasi antara larangan dan kebolehan serta penentuan derajat hukum dalam ibadah sunnah.

Tahap akhir penelitian ini adalah formulasi Model Harmonisasi Berjenjang sebagai sintesis metodologis dari komparasi tokoh dan pengujian kasus. Model ini mencakup *taḥqīq* sanad, *taḥqīq* matan, klasifikasi bentuk *ikhtilāf*, kontekstualisasi historis-sosiologis, penimbangan *maqāṣid-maṣlaḥah*, dan penentuan penyelesaian normatif melalui *al-jam‘u wa al-taufiq*, *al-naskh*, atau *al-tarjīḥ*. Dengan prosedur ini, penelitian berupaya menghadirkan analisis *mukhtalif al-ḥadīṣ* yang lebih operasional, terukur, dan dapat diverifikasi, sekaligus menunjukkan kontribusi ilmiah di luar ringkasan pemikiran tokoh.

Kerangka Komparasi dan Dasar Penyusunan Tipologi Pendekatan

Agar analisis komparatif dalam artikel ini tidak berhenti pada paparan deskriptif tokoh per tokoh, diperlukan kerangka komparasi yang eksplisit. Kerangka ini berfungsi untuk menjelaskan dasar perbandingan antar pendekatan kontemporer dalam memahami *mukhtalif al-ḥadīṣ*. Dengan demikian, setiap tokoh tidak hanya diposisikan berdasarkan ringkasan pemikirannya, tetapi dianalisis melalui indikator yang sama sehingga perbedaan epistemologis, metodologis, dan hermeneutis di antara mereka dapat terlihat secara lebih terukur.

Tipologi pendekatan yang digunakan dalam artikel ini tidak dimaksudkan sebagai klasifikasi yang kaku, final, atau mereduksi kompleksitas pemikiran tokoh. Setiap tokoh dapat memiliki lebih dari satu kecenderungan metodologis, bahkan dalam beberapa hal dapat menunjukkan posisi yang saling beririsan. Karena itu, istilah seperti sanad-verifikatif, historis-rasional, integratif-kritikal, *maqāṣidī*-kontekstual, atau epistemologis-integratif dipahami sebagai kategori analitis-operasional.²⁵ Kategori tersebut digunakan untuk menunjukkan titik tekan dominan masing-masing tokoh dalam memosisikan sanad, matan, konteks sejarah, *maqāṣid al-syaṇ'ah*, dan rasionalitas dalam penyelesaian hadis-hadis yang tampak bertentangan.

Penyusunan tipologi pendekatan dalam artikel ini didasarkan pada enam indikator komparatif. Pertama, posisi terhadap otoritas sanad, yaitu sejauh mana validitas transmisi dijadikan dasar utama dalam menerima, menilai, atau menafsirkan hadis. Kedua, posisi terhadap kritik matan, yakni bagaimana tokoh membaca redaksi, makna, koherensi internal, dan kemungkinan pertentangan antar hadis.²⁶ Ketiga, fungsi konteks sejarah, yaitu peran *asbāb al-wurūd*, praktik sahabat, situasi sosial, dan dinamika historis dalam menjelaskan perbedaan riwayat.²⁷ Keempat, peran *maqāṣid al-syaṇ'ah*, yakni sejauh mana tujuan hukum, kemaslahatan, keadilan, *rahmah*, dan prinsip *taysīr* digunakan dalam penyelesaian *mukhtalif*. Kelima, metode penyelesaian *mukhtalif*, baik melalui *al-jam'u wa al-taufiq*, *al-naskh*, *al-tarjīh*, maupun rekonstruksi makna secara kontekstual. Keenam, implikasi epistemologis, yaitu konsekuensi pendekatan tersebut terhadap cara memosisikan hadis sebagai sumber pengetahuan normatif dalam Islam.

Indikator Komparasi

Fungsi Analitis

²⁵ Kaizal Bay, “Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif Menurut al-Syafi'i,” hal. 187–189; Nadhira Nurul Izza, Safrina Ariani, dan Restika Agustina, “Memahami Hadis-hadis Mukhtalif,” hal. 35–48.

²⁶ Nūruddīn Muḥammad 'Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, hal. 337; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahu*, hal. 111.

²⁷ Muhamad Rozaimi Ramle dan Miftachul Huda, “Between Text and Context: Understanding Ḥadīth through Asbab al Wurud,” hal. 8–14.

Otoritas sanad	Menilai sejauh mana tokoh menjadikan validitas transmisi sebagai fondasi utama dalam menerima dan menyelesaikan hadis <i>mukhtalif</i> .
Kritik matan	Menguji cara tokoh membaca redaksi, makna, koherensi internal, dan kemungkinan pertentangan antar matan.
Konteks sejarah	Menjelaskan peran <i>asbāb al-wurūd</i> , praktik sahabat, dan situasi sosial-historis dalam memahami perbedaan hadis.
<i>Maqāṣid al-syarī‘ah</i>	Menilai penggunaan tujuan hukum, <i>maṣlaḥah</i> , keadilan, <i>rahmah</i> , dan prinsip <i>taysīr</i> dalam penyelesaian <i>mukhtalif</i> .
Metode penyelesaian	Memetakan kecenderungan tokoh dalam menggunakan <i>al-jam‘u wa al-taufiq</i> , <i>al-naskh</i> , <i>al-tarjīh</i> , atau pembacaan kontekstual.
Implikasi epistemologis	Menjelaskan dampak pendekatan tokoh terhadap otoritas hadis, pola pemahaman sunnah, dan konstruksi pengetahuan normatif.

Berdasarkan indikator tersebut, artikel ini menyusun beberapa kecenderungan pendekatan dalam studi kontemporer terhadap *mukhtalif al-ḥadīṣ*. Pendekatan sanad-verifikatif menempatkan validitas transmisi sebagai titik awal penyelesaian, sebagaimana tampak pada al-A‘zamī dan sebagian pemikiran al-Sibā‘ī.²⁸ Pendekatan historis-rasional menekankan konteks sosial dan perkembangan historis riwayat, sebagaimana terlihat pada Aḥmad Amīn dan, dalam bentuk hermeneutik yang berbeda, Fazlur Rahman.²⁹ Pendekatan integratif-kritikal berupaya menggabungkan sanad, matan, analisis bahasa, dan konteks hukum, sebagaimana tampak pada Aḥmad Ḥasan, Nūruddīn al-‘Itr, dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ.³⁰ Adapun pendekatan *maqāṣidī*-kontekstual menempatkan tujuan syariat, kemaslahatan, dan relevansi moral sebagai unsur penting dalam memahami *mukhtalif*, sebagaimana terlihat pada Muḥammad al-Gazālī, Yūsuf al-Qaraḍāwī, dan Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī.³¹

Dengan kerangka ini, kategori pendekatan tidak dipahami sebagai penyederhanaan mutlak terhadap pemikiran tokoh, tetapi sebagai alat baca untuk menemukan kecenderungan dominan masing-masing. Seorang tokoh tetap dapat memiliki unsur sanad-verifikatif, historis, dan *maqāṣidī* sekaligus, tetapi artikel ini mengelompokkannya berdasarkan aspek yang paling menonjol dalam kontribusi metodologisnya terhadap *mukhtalif al-ḥadīṣ*. Oleh karena itu, kerangka komparasi ini

²⁸ Muḥammad Muṣṭafā Al-A‘zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, hal. 34; Muṣṭafā bin Ḥusnī Al-Sibā‘ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, hal. 48.

²⁹ Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām*, hal. 311; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hal. 4-7.

³⁰ Aḥmad Ḥasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, hal. 85; Nūruddīn Muḥammad ‘Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, hal. 337; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahu*, hal. 111.

³¹ Muḥammad Al-Gazālī, *Al-Sunnah al-Nabawīyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīṣ*, hal. 44; Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifā Nata‘ammal Ma’a al-Sunnah an-Nabawīyah*, hal. 135; Ṭāhā Jābir Al-Alwānī, *Qaḍāyā Islāmīyyah Mu‘āṣirah: Maqāṣid al-Syarī‘ah*, hal. 135.

menjadi dasar bagi pembahasan berikutnya, baik dalam uraian tokoh, matriks perbandingan, analisis kasus, maupun formulasi Model Harmonisasi Berjenjang.

Pendekatan Tokoh-tokoh Kontemporer terhadap *Mukhtalif al-Ḥadīs*

1. Muṣṭafā al-Sibā'ī

Muṣṭafā al-Sibā'ī (1915–1964) merupakan ulama dan intelektual Muslim Suriah yang memiliki perhatian besar terhadap pembelaan otoritas Sunnah dalam pemikiran Islam modern. Ia lahir di Ḥimṣ dan menempuh pendidikan keislaman sejak dini sebelum melanjutkan studi ke Universitas al-Azhar. Karya pentingnya, *al-Sunnah wa Makānatuha fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, menegaskan posisi Sunnah sebagai sumber hukum Islam yang otoritatif. Dalam kajian hadis, ia dikenal sebagai tokoh yang berusaha menghubungkan metode klasik *muḥaddiṣīn* dengan tantangan intelektual modern.³²

Kontribusi metodologis al-Sibā'ī dalam *mukhtalif al-ḥadīs* dapat dibaca dari penekanannya terhadap otoritas sunnah dan pentingnya harmonisasi terhadap hadis-hadis yang tampak bertentangan. tampak pada penekanannya terhadap *al-jam'u wa al-tauḥīq* sebagai metode utama dalam menyelesaikan hadis-hadis yang tampak bertentangan. Ia memandang bahwa perbedaan antar hadis tidak serta-merta menunjukkan kontradiksi normatif, tetapi dapat menunjukkan variasi konteks, perbedaan situasi, dan keluasan syariat.³³ Dalam kerangka keluasan syariat dan prinsip *taysīr*, pemikiran al-Sibā'ī dapat dibaca sebagai upaya menempatkan *mukhtalif al-ḥadīs* bukan sebagai kelemahan sistem periwayatan, melainkan sebagai ruang harmonisasi yang menunjukkan fleksibilitas penerapan Sunnah dalam konteks yang beragam.

2. Aḥmad Amīn

Aḥmad Amīn (1886–1954) adalah intelektual Mesir modern yang dikenal melalui karya-karya sejarah pemikiran Islam seperti *Fajr al-Islām*, *Ḍuḥā al-Islām*, dan *Zuḥr al-Islām*. Ia menempuh pendidikan di lingkungan al-Azhar dan Dār al-'Ulūm, lalu berkembang sebagai akademisi dan penulis produktif. Dalam studi Islam, ia cenderung menggunakan pendekatan historis-rasional untuk membaca perkembangan tradisi keagamaan. Dalam kajian hadis, ia menempatkan hadis dalam dinamika sosial, politik, dan intelektual umat Islam awal.³⁴

Kontribusi metodologis Aḥmad Amīn dalam *mukhtalif al-ḥadīs* terletak pada penekanannya terhadap analisis historis atas hadis-hadis yang tampak bertentangan. Ia

³² Muhammad Sulaiman Hasyim dan Muhammad Ilyas, "Pemikiran Hadis Musthafa Al-Siba'i dan Muhammad Fuad Abdul Baqi: Analisis Komparatif terhadap Paradigma Studi Hadis Kontemporer," *Lathaif: Literasi Tafsir, Hadis dan Filologi*, 4.2 (2025), 87–98 <https://doi.org/10.31958/lathaif.v4i2.15879>.

³³ Muṣṭafā bin Ḥusnī Al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, hal. 48.

³⁴ Dendy Wahyu Anugrah, "Ahmad Amin's Concept of Ethics and Its Relevance to Social Welfare," *Journal of Islamic Thought and Contemporary Studies*, 1.1 (2025), 60–75 <https://cjit.uicordoba.ac.id/index.php/cjit/article/view/18>.

tidak menjadikan harmonisasi tekstual sebagai satu-satunya jalan penyelesaian, melainkan menuntut pelacakan terhadap konteks periwayatan dan perkembangan sosial yang melatarbelakangi perbedaan riwayat. Bagi Ahmad Amīn, sebagian kontradiksi hadis perlu dibaca dalam hubungannya dengan dinamika sosial-politik pasca-Nabi dan konstruksi otoritas keagamaan pada masa awal Islam. Pendekatan ini memberi corak kritis dalam studi *mukhtalif*, meskipun posisinya lebih skeptis terhadap metode sanad klasik dibanding tokoh-tokoh hadis tradisional.³⁵

3. Ahmad Hasan

Ahmad Hasan (1916–1992) merupakan sarjana Muslim Pakistan yang dikenal dalam kajian hadis, *uṣūl al-fiqh*, dan perkembangan hukum Islam awal. Ia menempuh pendidikan akademik modern dan menghasilkan karya penting seperti *The Early Development of Islamic Jurisprudence* dan *The Principles of Islamic Jurisprudence*. Pemikirannya berupaya menjembatani tradisi keilmuan Islam klasik dengan pendekatan akademik modern.³⁶ Dalam kajian hadis, ia menaruh perhatian pada hubungan antara *riwāyah*, *dirāyah*, konteks historis, dan pembentukan norma hukum.³⁷

Kontribusi metodologis Ahmad Hasan dalam *mukhtalif al-ḥadīṣ* terlihat pada pendekatan kritikal-integratif yang memadukan kritik sanad, analisis linguistik matan, dan pembacaan historis.³⁸ Ia tidak cukup berhenti pada kompromi tekstual, tetapi menempatkan hadis-hadis yang tampak bertentangan dalam kerangka fungsi sosial dan normatifnya.³⁹ Dengan demikian, pendekatan Ahmad Hasan memperluas studi *mukhtalif* ke arah sintesis antara validitas riwayat, ketepatan makna, konteks sosial-historis, dan tujuan hukum, tanpa melepaskan hadis dari proses pembentukan norma dalam tradisi hukum Islam awal.

4. Fazlur Rahman

Fazlur Rahman (1919–1988) adalah pemikir Muslim neo-modernis asal Pakistan yang berpengaruh dalam kajian hermeneutika Islam modern. Ia menempuh studi di Oxford dan kemudian mengajar di beberapa institusi akademik Barat, termasuk University of Chicago. Pemikirannya dikenal melalui pendekatan historis-etis terhadap sumber-sumber Islam, terutama gagasan *double movement*. Dalam studi hadis, ia

³⁵ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, hal. 311.

³⁶ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, hal. 234.

³⁷ A S Tritton, "The Early Development of Islamic Jurisprudence. By Ahmad Hasan. pp. 234. Islamabad, Islamic Research Institution, 1970.," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 104.2 (1972), 150 <https://doi.org/DOI: 10.1017/S0035869X00157569>.

³⁸ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, hal. 85.

³⁹ A S Tritton, "The Early Development of Islamic Jurisprudence. By Ahmad Hasan. pp. 234. Islamabad, Islamic Research Institution, 1970.," hal. 150.

menekankan perlunya membaca Sunnah dalam konteks historis sekaligus mengekstraksi nilai moral universalnya.⁴⁰

Kontribusi metodologis Fazlur Rahman dalam *mukhtalif al-ḥadīṣ* terletak pada pergeseran fokus dari harmonisasi literal menuju pembacaan historis dan etis. Ia memandang hadis sebagai respons Nabi terhadap situasi sosial yang berbeda-beda, sehingga perbedaan riwayat tidak harus selalu diseragamkan secara tekstual. Penyelesaian *mukhtalif* diarahkan pada pencarian prinsip moral universal yang berada di balik perbedaan teks, lalu prinsip tersebut diterapkan kembali dalam konteks kontemporer.⁴¹ Dengan demikian, Rahman menjadikan *mukhtalif al-ḥadīṣ* sebagai ruang hermeneutik untuk menemukan visi moral Sunnah, bukan semata-mata problem kontradiksi redaksional.

5. Nūruddīn al-‘Itr

Nūruddīn al-‘Itr merupakan *muhaddīṣ* kontemporer asal Suriah yang berpengaruh dalam kajian *‘ulūm al-ḥadīṣ*. Ia dikenal melalui karya *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, yang banyak digunakan dalam studi hadis modern. Dalam karya-karyanya, ia menekankan pentingnya menjaga fondasi kritik hadis klasik sambil mengembangkan kesadaran metodologis terhadap konteks dan kebutuhan zaman. Ia dikenal sebagai tokoh yang berupaya memperkuat hubungan antara kritik sanad, kajian matan, dan pemahaman kontekstual.⁴²

Kontribusi metodologis Nūruddīn al-‘Itr dalam pembacaan *mukhtalif al-ḥadīṣ* dapat dipahami melalui penekanannya pada pentingnya membedakan antara perbedaan redaksional dan perbedaan makna atau hukum. Dalam rumusan analitis artikel ini, perbedaan tersebut dapat disebut sebagai *ikhtilāf lafẓī* dan *ikhtilāf mafhūmī*. Perbedaan ini penting agar hadis-hadis yang tampak bertentangan tidak langsung dipahami sebagai konflik substantif. Jika perbedaan hanya bersifat redaksional, penyelesaiannya dapat dilakukan melalui analisis bahasa, komparasi riwayat, dan *taḥqīq* sanad. Namun, jika perbedaan menyentuh makna hukum atau normatif, Nūruddīn al-‘Itr membuka ruang pendekatan *maqāṣidī* untuk menemukan tujuan syariat di balik variasi hadis tersebut.⁴³

6. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ

Ṣubḥī al-Ṣāliḥ merupakan pakar *‘ulūm al-ḥadīṣ* yang dikenal melalui karyanya *‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuhu*. Ia termasuk tokoh penting dalam sistematisasi ilmu

⁴⁰ Dedisyah Putra, Martua Nasution, dan Nuriza Acela, “Double Movement Theory in Fazlur Rahman’s Thought: Social and Religious Applications and Their Impact on Modern Understanding,” hal. 3105–3106.

⁴¹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodologi in History*, hal. 7.

⁴² Ilham Ramadan Siregar, “Nuruddin ‘Itr’s Hadith Manhaj: a Significant Contribution To the Development of Hadith Studies,” *Jurnal Studi Hadis Nusantara*, 6.2 (2024), 83 (hal. 85) <https://doi.org/10.24235/jshn.v6i2.18636>.

⁴³ Nūruddīn Muḥammad ‘Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, hal. 337.

hadis modern. Perhatiannya mencakup relasi antara *riwāyah*, *dirāyah*, kritik sanad, dan pemahaman matan. Dalam kajian hadis, ia berusaha menampilkan ilmu hadis sebagai disiplin yang sistematis, metodologis, dan relevan dengan kebutuhan akademik modern.⁴⁴

Kontribusi metodologis Ṣubḥī al-Ṣāliḥ dalam *mukhtalif al-ḥadīṣ* tampak pada penekanannya terhadap klasifikasi bentuk perbedaan sebelum menentukan metode penyelesaian. Perbedaan hadis dapat berupa perbedaan redaksional, perbedaan makna, atau perbedaan konteks penerapan hukum. Karena itu, penyelesaiannya dapat dilakukan melalui *al-jam‘u*, *al-tarjīḥ*, atau pembacaan konteks sesuai tingkat pertentangannya.⁴⁵ Dengan pendekatan ini, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ menempatkan *mukhtalif* sebagai bagian dari fleksibilitas syariat, bukan sebagai kelemahan dalam otoritas hadis.

7. Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī

Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī (1930–2017) adalah sarjana hadis asal India yang dikenal sebagai pembela kuat autentisitas hadis dalam studi modern. Ia menempuh pendidikan di lembaga tradisional Islam, al-Azhar, dan Cambridge. Karya pentingnya antara lain *Studies in Early Ḥadīth Literature* dan *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Perhatiannya banyak diarahkan pada kritik terhadap pandangan orientalis tentang sejarah kodifikasi hadis dan validitas sistem sanad.⁴⁶

Kontribusi metodologis al-A‘zamī dalam pembacaan hadis-hadis yang tampak bertentangan dapat dilihat dari penekanannya pada verifikasi sanad, variasi matan, dokumentasi periwayatan, dan kritik historis-filologis. Dalam rumusan analitis artikel ini, kecenderungan tersebut dapat disebut sebagai pendekatan *taufiqī-taḥqīqī*, yaitu harmonisasi yang didahului oleh pemeriksaan historis dan transmisi riwayat. Ia menekankan bahwa sebelum hadis-hadis yang tampak bertentangan diharmonisasikan, validitas sanad, variasi matan, dan bukti dokumenter periwayatan harus diperiksa terlebih dahulu. Perbedaan hadis dapat muncul karena variasi redaksi, konteks penyampaian, atau perbedaan transmisi, bukan selalu karena kontradiksi substansial.⁴⁷ Dengan demikian, al-A‘zamī memperkuat studi *mukhtalif* melalui integrasi metode *muhaddīsin* klasik dengan penelitian manuskrip dan sejarah periwayatan.

8. Muḥammad al-Gazālī

Muḥammad al-Gazālī (1917–1996) adalah ulama pembaharu Mesir yang dikenal karena perhatiannya terhadap hubungan antara hadis, fikih, moralitas, dan pembaruan pemikiran Islam. Ia menempuh pendidikan di al-Azhar dan aktif sebagai penulis,

⁴⁴ Khairuddīn bin Maḥmūd bin Muḥammad bin ‘Alī bin Fāris al-Ziriklī Al-Dimasyqī, “Al-A‘lām,” Juz. 3, 15 ed. (t.t.: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002), hal. 191.

⁴⁵ Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahuḥu*, hal. 111.

⁴⁶ Muḥammad Aly Mahmudi, “Studi Pemikiran MM. Adzami Ahli Hadist Melawan Orientalis,” *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir*, 4.1 (2021), 98–115 <https://doi.org/10.58518/alfurqon.v4i1.693>.

⁴⁷ Muḥammad Muṣṭafā Al-A‘zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, hal. 34.

pengajar, serta pemikir keislaman modern. Salah satu karyanya yang penting dalam kajian hadis adalah *al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṣ*. Dalam karya tersebut, ia berusaha mempertemukan kecenderungan ahli hadis yang bertumpu pada riwayat dengan ahli fikih yang lebih menekankan substansi hukum dan *maqāṣid*.⁴⁸

Kontribusi metodologis Muḥammad al-Gazālī dalam *mukhtalif al-ḥadīṣ* tampak pada integrasi antara validitas sanad, analisis matan, dan pertimbangan *maqāṣid al-syārī ‘ah*. Ia menolak pemahaman hadis yang hanya berhenti pada literalitas redaksi tanpa memperhatikan ruh syariat. Hadis-hadis yang tampak bertentangan harus diarahkan pada makna yang sesuai dengan keadilan, *raḥmah*, dan kemaslahatan.⁴⁹ Dengan demikian, Muḥammad al-Gazālī menjadikan *mukhtalif al-ḥadīṣ* sebagai ruang *ijtihād* kontekstual, bukan sekadar persoalan kompromi teks.

9. Yūsuf al-Qaraḍāwī

Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926–2022) merupakan ulama kontemporer yang berpengaruh dalam bidang fikih, hadis, dan pemikiran Islam modern. Ia menempuh pendidikan di al-Azhar dan kemudian banyak berkiprah dalam pengembangan studi Islam di Qatar. Ia dikenal melalui pendekatan *wasatīyyah*, yaitu moderasi antara kesetiaan kepada teks dan perhatian terhadap realitas sosial. Dalam kajian Sunnah, gagasannya banyak dirumuskan dalam karya *Kayfa Nata‘ūmal ma’a al-Sunnah al-Nabawiyyah*.⁵⁰

Kontribusi metodologis al-Qaraḍāwī dalam *mukhtalif al-ḥadīṣ* tampak pada upayanya mengintegrasikan verifikasi sanad, pengumpulan hadis-hadis setema, analisis konteks, dan pembacaan *maqāṣidī*. Ia menolak sikap literalistik yang menyederhanakan perbedaan hadis, tetapi juga menolak rasionalisme yang melemahkan otoritas Sunnah. Jika pertentangan masih tersisa, *tarjīḥ* dilakukan dengan mempertimbangkan kekuatan riwayat sekaligus kesesuaiannya dengan *maqāṣid*, *maṣlaḥah*, dan nilai-nilai universal Islam.⁵¹ Dengan demikian, *mukhtalif* dipahami sebagai ruang fleksibilitas hukum yang memungkinkan Sunnah tetap aplikatif dalam berbagai konteks.

10. Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī

Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī (1935–2016) adalah pemikir Muslim kontemporer yang dikenal dalam bidang *uṣūl al-fiqh*, *maqāṣid*, dan reformasi metodologi keilmuan Islam. Ia menempuh pendidikan di al-Azhar dan kemudian aktif dalam pengembangan wacana integrasi pengetahuan Islam dan modern. Pemikirannya menekankan perlunya membaca

⁴⁸ Khairuddīn bin Maḥmūd bin Muḥammad bin ‘Alī bin Fāris al-Ziriklī Al-Dimasyqī, “Al-A‘lām,” Juz. 1, hal. 214-215.

⁴⁹ Muḥammad Al-Gazālī, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṣ*, hal. 44.

⁵⁰ Dirga Ayu Lestari, Farid Ma’ruf, dan Taufik Ahmad, “Menelisik Pemikiran Yusuf Qardhawi dalam Berinteraksi dengan Al-Qur’an,” *Maslahah: Journal of Islamic Studies*, 1.1 (2022), 29–44 <https://jurnalsains.id/index.php/maslahah/article/view/3>.

⁵¹ Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata‘ammal Ma’a al-Sunnah an-Nabawiyah*, hal. 135.

sumber-sumber Islam dalam kerangka epistemologis yang utuh. Dalam kajian hadis, ia menolak pembacaan atomistik yang memisahkan hadis dari Al-Qur'an, *maqāṣid*, dan realitas sosial.⁵²

Kontribusi metodologis al-'Alwānī dalam *mukhtalif al-ḥadīṣ* terletak pada pendekatan epistemologis-integratif. Ia menempatkan Al-Qur'an dan *maqāṣid al-syaṇ'ah* sebagai kerangka utama dalam menilai hadis-hadis yang tampak bertentangan. Penyelesaian *mukhtalif* tidak cukup dilakukan melalui kompromi tekstual, tetapi harus melibatkan analisis konteks historis, fungsi sosial hadis, dan tujuan normatif syariat.⁵³ Dengan demikian, al-'Alwānī memperluas *mukhtalif al-ḥadīṣ* dari sekadar disiplin harmonisasi riwayat menjadi bagian dari proyek pembaruan metodologi Islam yang kontekstual dan *maqāṣidī*.

Matriks Komparatif Pendekatan Kontemporer terhadap *Mukhtalif al-Ḥadīṣ*

Untuk menghindari pola pembahasan yang hanya bersifat deskriptif-serial, pendekatan para tokoh kontemporer terhadap *mukhtalif al-ḥadīṣ* dapat dipetakan secara komparatif melalui beberapa variabel utama: otoritas sanad, kritik matan, fungsi konteks sejarah, peran *maqāṣid al-syaṇ'ah*, metode penyelesaian *mukhtalif*, dan implikasi epistemologisnya.⁵⁴ Matriks ini menunjukkan bahwa masing-masing tokoh tidak hanya berbeda dalam titik tekan metodologis, tetapi juga dalam cara memahami relasi antara teks hadis, sejarah, rasionalitas, dan tujuan syariat.

Tokoh	Aspek Komparasi	Posisi Metodologis
Muṣṭafā al-Sibā'ī	Otoritas sanad	Sanad tetap menjadi fondasi utama otoritas hadis dan dasar pembelaan terhadap Sunnah.
	Kritik matan	Kritik matan diterima selama tidak berangkat dari sikap skeptis apriori terhadap hadis.
	Konteks sejarah	Konteks digunakan untuk menjelaskan variasi situasi munculnya hadis.
	<i>Maqāṣid al-syaṇ'ah</i>	Nilai tujuan hukum dapat digunakan untuk menjelaskan keluasan syariat, prinsip <i>taysīr</i> , dan fleksibilitas penerapan sunnah..

⁵² Chasnak Najidah, "Konsep Māqāṣid Al-Syārīah Menurut Ṭāhā Jābir Al-'Alwānī," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 9.1 (2016), 1–11 <https://doi.org/10.14421/ahwal.2016.09101>.

⁵³ Ṭāhā Jābir Al-'Alwānī, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah: Maqāṣid al-Syaṇ'ah*, hal. 135.

⁵⁴ Nūruddīn Muḥammad 'Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, hal. 337; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahuhu*, hal. 111; Yūsuf 'Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifā Nata'ammal Ma'a al-Sunnah an-Nabawiyah*, hal. 135.

Aḥmad Amīn	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Mengutamakan <i>al-jam‘u wa al-tauḥīd</i> dengan pembacaan kontekstual.
	Implikasi epistemologis	Mempertahankan otoritas hadis sambil membuka ruang harmonisasi rasional-kontekstual.
	Otoritas sanad	Lebih kritis terhadap otoritas sanad dan tidak menjadikannya satu-satunya dasar validitas hadis.
	Kritik matan	Kritik matan diletakkan dalam kerangka rasional dan historis.
Aḥmad Ḥasan	Konteks sejarah	Konteks sejarah menjadi instrumen utama untuk menjelaskan perbedaan hadis.
	<i>Maqāṣid al-syaṭī‘ah</i>	<i>Maqāṣid</i> tidak menjadi kerangka utama, tetapi nilai moral dan rasional tetap diperhatikan.
	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Menjelaskan <i>mukhtalif</i> melalui rekonstruksi sejarah dan kritik rasional.
	Implikasi epistemologis	Menggeser kajian <i>mukhtalif</i> dari otoritas transmisi menuju analisis historis-kritis.
Fazlur Rahman	Otoritas sanad	Sanad tetap penting, tetapi harus dipadukan dengan analisis matan dan konteks.
	Kritik matan	Kritik matan dilakukan melalui analisis linguistik dan fungsi normatif hadis.
	Konteks sejarah	Konteks dipakai untuk memahami fungsi sosial dan hukum hadis.
	<i>Maqāṣid al-syaṭī‘ah</i>	Tujuan hukum dan fungsi normatif hadis menjadi dasar sintesis makna.
Fazlur Rahman	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Memadukan verifikasi sanad, analisis linguistik matan, dan kontekstualisasi historis.
	Implikasi epistemologis	Mengembangkan model integratif antara <i>riwāyah</i> , <i>dirāyah</i> , konteks, dan <i>maqāṣid</i> .
	Otoritas sanad	Sanad tidak menjadi fokus utama; perhatian diarahkan pada pesan moral Sunnah.
	Kritik matan	Kritik matan dilakukan dengan menilai koherensi moral dan etis hadis.
Fazlur Rahman	Konteks sejarah	Konteks sejarah menjadi dasar untuk mengekstraksi prinsip moral universal.

	<i>Maqāṣid al-syaṇ'ah</i>	<i>Maqāṣid</i> dipahami sebagai visi moral Sunnah yang harus diaktualisasikan.
	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Menggunakan pendekatan historis-etis melalui pola <i>double movement</i> .
Nūruddīn al-‘Itr	Implikasi epistemologis	Menggeser <i>mukhtalif</i> dari problem kontradiksi tekstual menuju problem hermeneutik-moral.
	Otoritas sanad	Sanad tetap menjadi instrumen penting dalam verifikasi riwayat.
	Kritik matan	Kritik matan dilakukan dengan membedakan perbedaan redaksional dan perbedaan makna atau hukum; dalam rumusan analitis artikel ini, perbedaan tersebut dapat disebut sebagai <i>ikhtilāf lafẓī</i> dan <i>ikhtilāf maḥmūlī</i> .
	Konteks sejarah	Konteks membantu menentukan apakah perbedaan bersifat redaksional atau substantif.
	<i>Maqāṣid al-syaṇ'ah</i>	<i>Maqāṣid</i> digunakan ketika perbedaan menyentuh makna hukum dan normatif.
	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Analisis bertingkat: sanad, bahasa, matan, konteks, lalu <i>maqāṣid</i> .
Ṣubḥī al-Ṣāliḥ	Implikasi epistemologis	Memperkuat kritik internal hadis melalui klasifikasi perbedaan yang sistematis.
	Otoritas sanad	Sanad ditempatkan sebagai bagian dari sistem <i>riwāyah</i> yang harus dipadukan dengan <i>dirāyah</i> .
	Kritik matan	Kritik matan penting untuk memahami fungsi dan implikasi normatif hadis.
	Konteks sejarah	Konteks digunakan untuk menentukan bentuk dan tingkat perbedaan hadis.
	<i>Maqāṣid al-syaṇ'ah</i>	<i>Maqāṣid</i> menjaga orientasi normatif dalam penyelesaian <i>mukhtalif</i> .
	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Menggunakan klasifikasi <i>ikhtilāf</i> , lalu memilih <i>jam‘u, tarjīḥ</i> , atau pembacaan konteks.
	Implikasi epistemologis	Menjadikan <i>mukhtalif</i> sebagai disiplin yang fleksibel, proporsional, dan sistematis.

Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī	Otoritas sanad	Sangat menegaskan sanad sebagai bukti historis keautentikan hadis.
	Kritik matan	Kritik matan dilakukan melalui perbandingan riwayat, variasi redaksi, dan telaah filologis.
	Konteks sejarah	Konteks sejarah digunakan untuk memeriksa transmisi, kodifikasi, dan dokumentasi hadis.
	<i>Maqāṣid al-syaṇī‘ah</i>	<i>Maqāṣid</i> bukan titik awal, tetapi dapat mendukung harmonisasi makna.
	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Dalam rumusan analitis artikel ini, pendekatannya dapat disebut <i>taufiqī-taḥqīqī</i> , yaitu harmonisasi yang didahului verifikasi sanad, naskah, dan matan..
	Implikasi epistemologis	Menguatkan epistemologi hadis berbasis bukti historis, dokumenter, dan filologis.
Muḥammad al-Gazālī	Otoritas sanad	Sanad penting, tetapi tidak cukup tanpa pemahaman terhadap makna dan tujuan syariat.
	Kritik matan	Kritik matan sangat penting untuk menilai kesesuaian hadis dengan prinsip Islam universal.
	Konteks sejarah	Konteks digunakan untuk menghindari pemahaman literal yang kaku.
	<i>Maqāṣid al-syaṇī‘ah</i>	<i>Maqāṣid</i> menjadi pusat dalam membaca makna hadis.
	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Verifikasi sanad, analisis matan, lalu evaluasi <i>maqāṣid</i> .
Yūsuf al-Qaraḍāwī	Implikasi epistemologis	Menggeser <i>mukhtalif</i> ke arah pembacaan rasional- <i>maqāṣidī</i> .
	Otoritas sanad	Sanad tetap otoritatif, tetapi harus dipadukan dengan pembacaan tematik dan kontekstual.
	Kritik matan	Kritik matan diarahkan pada koherensi hadis dengan al-Qur’an, <i>maqāṣid</i> , dan realitas sosial.
	Konteks sejarah	Konteks sejarah dan sosial menjadi instrumen penting dalam memahami perbedaan hadis.
	<i>Maqāṣid al-syaṇī‘ah</i>	<i>Maqāṣid</i> dan <i>maṣlaḥah</i> menjadi dasar aktualisasi makna hadis.

	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Mengumpulkan riwayat setema, memverifikasi sanad, membaca konteks, lalu melakukan <i>tarjīh maqāṣidī</i> jika diperlukan.
	Implikasi epistemologis	Menghadirkan model moderat antara tekstualisme dan rasionalisme.
Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī	Otoritas sanad	Sanad tidak diabaikan, tetapi ditempatkan dalam kerangka epistemologi Islam yang lebih luas.
	Kritik matan	Kritik matan diarahkan pada kesesuaian dengan Al-Qur’an, <i>maqāṣid</i> , dan fungsi sosial hadis.
	Konteks sejarah	Konteks sejarah menjelaskan posisi hadis dalam sistem normatif Islam.
	<i>Maqāṣid al-syaṇ’ah</i>	<i>Maqāṣid</i> menjadi kerangka evaluatif utama dalam membaca hadis.
	Metode penyelesaian <i>mukhtalif</i>	Mengembalikan hadis kepada Al-Qur’an, <i>maqāṣid</i> , konteks historis, dan kebutuhan zaman.
	Implikasi epistemologis	Memperluas <i>mukhtalif</i> dari disiplin harmonisasi riwayat menjadi proyek epistemologi Islam integratif.

Berdasarkan matriks tersebut, tampak bahwa perbedaan utama para tokoh terletak pada titik tekan epistemologis masing-masing. Al-Sibā’ī dan al-A‘zamī lebih kuat mempertahankan otoritas sanad sebagai fondasi utama keabsahan hadis, meskipun keduanya tetap membuka ruang harmonisasi kontekstual. Sebaliknya, Aḥmad Amīn dan Fazlur Rahman lebih menekankan pembacaan historis dan rasional, sehingga *mukhtalif al-ḥadīṣ* tidak hanya dilihat sebagai persoalan perbedaan riwayat, tetapi juga sebagai gejala historis dan hermeneutis.⁵⁵ Adapun Aḥmad Ḥasan, Nūruddīn al-‘Itr, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, al-Gazālī, al-Qaraḍāwī, dan al-‘Alwānī berada pada posisi integratif, meskipun dengan variasi penekanan yang berbeda.

Dari sisi kritik matan, para tokoh kontemporer menunjukkan perluasan metodologi dari sekadar pemeriksaan redaksi menuju analisis makna, konteks, dan tujuan hukum.⁵⁶ Nūruddīn al-‘Itr dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ menonjol dalam klasifikasi bentuk

⁵⁵ Muṣṭafā bin Ḥusnī Al-Sibā’ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, hal. 48; Muḥammad Muṣṭafā Al-A‘zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, hal. 34; Muḥammad Muṣṭafā Al-A‘zamī, *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University, 1985), hal. 25; Amīn, Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām*, hal. 311; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 25, Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hal. 7.

⁵⁶ Nūruddīn Muḥammad ‘Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, hal. 337; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahuhu*, hal. 111; Muḥammad Al-Gazālī, *Al-Sunnah al-Nabawīyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīṣ*, hal. 44; Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata’ammal Ma’a al-*

ikhtilāf, terutama perbedaan antara perbedaan redaksional dan substantif. Al-Gazālī dan al-Qaraḍāwī lebih menekankan perlunya menimbang matan melalui *maqāṣid*, keadilan, *rahmah*, dan kemaslahatan. Sementara itu, al-A‘zamī memberi warna berbeda dengan menguatkan kritik matan melalui pendekatan filologis dan verifikasi dokumenter terhadap variasi riwayat.

Peran konteks sejarah juga menjadi pembeda penting. Aḥmad Amīn dan Fazlur Rahman menjadikan konteks sejarah sebagai instrumen utama dalam membaca *mukhtalif al-ḥadīṣ*.⁵⁷ Bagi keduanya, perbedaan hadis tidak cukup diselesaikan melalui kompromi tekstual, tetapi harus dikembalikan pada realitas sosial yang melatarbelakanginya. Namun, pendekatan mereka berbeda: Aḥmad Amīn cenderung menggunakan kritik historis untuk menilai proses terbentuknya tradisi hadis, sedangkan Fazlur Rahman menggunakan konteks sejarah untuk mengekstraksi prinsip moral universal. Dalam posisi yang lebih moderat, al-Qaraḍāwī dan al-‘Alwānī menggunakan konteks sejarah sebagai sarana untuk menghubungkan hadis dengan *maqāṣid* dan kebutuhan zaman.⁵⁸

Dari sisi *maqāṣid al-syaṇ‘ah*, terlihat bahwa tokoh-tokoh kontemporer cenderung memperluas kajian *mukhtalif* dari pendekatan tekstual menuju pendekatan teleologis.⁵⁹ Al-Sibā‘ī memakai keluasan syariat dan prinsip *taysīr* untuk menjelaskan keluasan syariat dan prinsip kemudahan. Al-Gazālī dan al-Qaraḍāwī menjadikan *maqāṣid* sebagai alat utama untuk menentukan makna hadis yang paling sesuai dengan keadilan dan kemaslahatan. Sementara itu, al-‘Alwānī menempatkan *maqāṣid* dalam kerangka epistemologi yang lebih luas, yaitu dengan menghubungkan hadis, Al-Qur‘an, dan realitas sosial. Dengan demikian, *maqāṣid* tidak hanya berfungsi sebagai instrumen fikih, tetapi juga sebagai perangkat hermeneutis dalam membaca perbedaan hadis.

Secara metodologis, penyelesaian *mukhtalif al-ḥadīṣ* dalam pemikiran kontemporer bergerak dari model klasik menuju model integratif.⁶⁰ Model klasik tampak pada al-Sibā‘ī dan al-A‘zamī yang tetap mengutamakan *al-jam‘u wa al-tauḥīq*, meskipun diperkuat dengan konteks dan verifikasi historis. Model historis-kritis tampak pada

Sunnah an-Nabawiyah, hal. 135; Muḥammad Muṣṭafā Al-A‘zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, hal. 34.

⁵⁷ Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām*, hal. 311; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hal. 7.

⁵⁸ Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata’ammal Ma’a al-Sunnah an-Nabawiyah*, hal. 135; Ṭaha Jābir Al-‘Alwānī, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu’āṣirah: Maqāṣid al-Syaṇ‘ah*, hal. 135.

⁵⁹ Muṣṭafā bin Ḥusnī Al-Sibā‘ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, hal. 48; Muḥammad Al-Gazālī, *Al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṣ*, hal. 44; Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata’ammal Ma’a al-Sunnah an-Nabawiyah*, hal. 135; Ṭaha Jābir Al-‘Alwānī, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu’āṣirah: Maqāṣid al-Syaṇ‘ah*, hal. 135.

⁶⁰ Kaizal Bay, “Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif Menurut al-Syafi’i,” hal. 183–184; Nadhira Nurul Izza, Safrina Ariani, dan Restika Agustina, “Memahami Hadis-hadis Mukhtalif,” hal. 29–32; Aḥmad Ḥasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, hal. 85; Yūsuf ‘Abdullāh Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata’ammal Ma’a al-Sunnah an-Nabawiyah*, hal. 135.

Aḥmad Amīn dan Fazlur Rahman, yang lebih menekankan konteks sejarah dan prinsip moral daripada kompromi tekstual. Adapun model integratif tampak pada Aḥmad Ḥasan, Nūruddīn al-‘Itr, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, al-Gazālī, al-Qaraḍāwī, dan al-‘Alwānī, yang memadukan sanad, matan, konteks, dan *maqāṣid* secara proporsional.

Dengan demikian, studi komparatif ini menunjukkan bahwa pendekatan kontemporer terhadap *mukhtalif al-ḥadīṣ* tidak bersifat tunggal. Ada spektrum metodologis yang bergerak dari pembelaan tradisional terhadap otoritas sanad, kritik historis terhadap konstruksi hadis, hingga integrasi *maqāṣidī*-hermeneutis dalam memahami perbedaan riwayat. Perbedaan tersebut justru memperlihatkan bahwa *mukhtalif al-ḥadīṣ* dalam wacana kontemporer tidak lagi dipahami hanya sebagai problem kontradiksi tekstual, tetapi sebagai medan metodologis yang mempertemukan *riwāyah*, *dirūyah*, sejarah, rasionalitas, dan tujuan syariat.

Analisis Komparatif Berbasis Kasus *Mukhtalif al-Ḥadīṣ*

1. Masalah Minum Berdiri

5617 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَاصِمٍ الْأَحْوَلِ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «شَرِبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمًا مِنْ زَمْزَمَ» (رواه البخاري).⁶¹

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Abū Nu'aim telah menceritakan kepada kami Sufyān dari 'Aṣim Al Aḥwal dari al-Sya'bī dari Ibnu 'Abbās dia berkata: Nabi saw. pernah minum air dari zamzam sambil berdiri". (HR. al-Bukhārī).

116 - (2026) حَدَّثَنِي عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ الْعَلَاءِ، حَدَّثَنَا مَرْوَانُ يَعْنِي الْقَزَارِيَّ، حَدَّثَنَا عُمرُ بْنُ حَمْرَةَ، أَخْبَرَنِي أَبُو عَطْفَانَ الْمُرِّيُّ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَشْرَبَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمْ قَائِمًا، فَمَنْ نَسِيَ فَلْيَسْتَقِ» (رواه مسلم).⁶²

Artinya:

Telah menceritakan kepadaku 'Abd al-Jabbār bin al-'Alā', telah menceritakan kepada kami Marwān yaitu al-Fazānī, telah menceritakan kepada kami 'Umar bin Hamzah, telah mengabarkan kepadaku Abū Gaṭafān al-Murrī bahwa dia mendengar Abū Hurairah berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Janganlah sekali-kali salah seorang di antara kalian minum sambil berdiri, apabila dia lupa maka muntahkanlah". (HR. Muslim).

Kasus minum berdiri merupakan contoh penting dalam kajian *mukhtalif al-ḥadīṣ* karena memperlihatkan adanya dua kelompok riwayat yang secara lahiriah tampak berbeda. Kelompok pertama menunjukkan kebolehan minum berdiri, sebagaimana

⁶¹ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah al-Ju'fī Al-Bukhārī, "al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh 'alaih wasallam wa Sunaniḥ wa Ayyāmih," Juz 7, hal. 110.

⁶² Muslim bin al-Ḥajjāj Abul-Ḥasan Al-Naisābūrī, "al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl ilā Rasūl Allāh Ṣallā Allāh 'alaih wasallam," Juz 3, hal. 1601.

riwayat Ibn ‘Abbās dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*: Nabi saw. minum air Zamzam dalam keadaan berdiri. Kelompok kedua menunjukkan larangan minum berdiri, sebagaimana riwayat Abū Hurairah dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*: “Janganlah salah seorang di antara kalian minum sambil berdiri; siapa yang lupa, hendaklah ia memuntahkannya.” Kedua kelompok hadis ini berada dalam sumber otoritatif dan dinilai sahih, sehingga persoalannya bukan terletak pada penolakan salah satu hadis, tetapi pada cara memahami relasi makna antara larangan dan praktik Nabi saw.

Dari sisi sanad, riwayat kebolehan minum berdiri bersumber dari jalur Abū Nu‘aim, dari Sufyān, dari ‘Āsim al-Aḥwal, dari al-Sya‘bī, dari Ibn ‘Abbās. Dalam syarah yang dikutip, terdapat pembahasan mengenai identitas “Sufyān” dalam sanad tersebut; kemungkinan yang paling kuat adalah Sufyān al-Ṣaurī, karena Abū Nu‘aim lebih dikenal banyak meriwayatkan darinya dibanding dari Sufyān bin ‘Uyainah.⁶³ Adapun riwayat larangan minum berdiri bersumber dari jalur ‘Abd al-Jabbār bin al-‘Alā’, dari Marwān al-Fazārī, dari ‘Umar bin Ḥamzah, dari Abū Gaṭafān al-Murri, dari Abū Hurairah. Dengan demikian, kedua kelompok hadis memiliki dasar periwayatan yang kuat dan tidak tepat diselesaikan dengan cara melemahkan salah satunya.

Titik *mukhtalif* dalam kasus ini terletak pada makna normatif larangan. Apakah larangan minum berdiri menunjukkan keharaman mutlak, ataukah ia menunjukkan *karūhah tanzīh*, yaitu larangan yang bersifat anjuran adab untuk ditinggalkan? Berdasarkan syarah yang dikutip, jalan penyelesaian yang dinilai paling tepat ialah *al-jam‘u wa al-taufiq*: hadis larangan dipahami sebagai petunjuk adab dan kemakruhan tanzih, sedangkan praktik Nabi saw. minum berdiri menunjukkan kebolehan.⁶⁴ Dengan demikian, tidak diperlukan *naskh* karena pengompromian antara hadis-hadis tersebut masih mungkin dilakukan, dan tidak ada bukti kronologis yang cukup untuk menetapkan adanya penghapusan hukum.

Jika dibaca melalui pendekatan para tokoh kontemporer yang telah dipetakan sebelumnya, kasus minum berdiri dapat diselesaikan melalui variasi penekanan metodologis berikut.⁶⁵

Tokoh	Fokus Pendekatan	Penyelesaian terhadap Kasus Minum Berdiri
Muṣṭafā al-Sibā‘ī	Otoritas sunnah dan harmonisasi kontekstual.	al-Sibā‘ī akan mempertahankan otoritas kedua kelompok hadis karena keduanya memiliki dasar periwayatan yang kuat. Penyelesaiannya dilakukan melalui <i>al-jam‘u wa al-taufiq</i> .

⁶³ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar Abū al-Fadl Al-‘Asqalānī, “Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,” Juz 10 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), hal. 85.

⁶⁴ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar Abū al-Fadl Al-‘Asqalānī, “Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,” Juz 10, hal. 85.

⁶⁵ Lihat pembahasan sumber primer tokoh pada bagian “Pendekatan Tokoh-tokoh Kontemporer terhadap *Mukhtalif al-Ḥadīs*” artikel ini.

		larangan dipahami sebagai arahan adab, sedangkan praktik Nabi saw. minum berdiri menjadi penjelasan kebolehan. Dengan demikian, perbedaan hadis menunjukkan keluasan syariat dan prinsip <i>taysīr</i>, bukan kontradiksi normatif.
Ahmad Amīn	Kritik historis-rasional.	Ahmad Amīn cenderung membaca perbedaan ini melalui konteks sosial dan historis praktik makan-minum dalam masyarakat Muslim awal. Larangan minum berdiri dapat dipahami sebagai pembentukan adab sosial, sedangkan riwayat Nabi saw. minum Zamzam berdiri menunjukkan adanya situasi khusus yang tidak dapat digeneralisasi sebagai pertentangan mutlak. Penyelesaiannya lebih menekankan rekonstruksi historis daripada pengompromian normatif klasik.
Ahmad Hasan	Integrasi sanad, matan, bahasa, dan fungsi hukum.	Ahmad Hasan akan memulai dari penerimaan validitas riwayat, kemudian membandingkan redaksi larangan dan redaksi praktik Nabi saw. Ia akan melihat bahwa larangan memiliki fungsi normatif sebagai tuntunan adab, sementara perbuatan Nabi saw. berfungsi sebagai <i>qaīnah</i> bahwa larangan tersebut tidak menunjukkan haram mutlak. Penyelesaiannya adalah sintesis antara validitas sanad, analisis matan, dan fungsi hukum hadis.
Fazlur Rahman	Hermeneutika historis-etis.	Fazlur Rahman akan melihat kasus ini sebagai contoh bahwa Sunnah tidak boleh dibekukan pada literalitas larangan. Larangan minum berdiri mengandung nilai etis berupa ketertiban, adab, dan kepantasan, sedangkan praktik Nabi saw. menunjukkan fleksibilitas etis dalam situasi tertentu. Maka, prinsip moral yang diambil ialah bahwa Islam mengajarkan adab makan-minum tanpa menjadikan bentuk lahiriahnya sebagai formalisme hukum yang kaku.

Nūruddīn al-‘Itr	Kritik internal dan klasifikasi <i>ikhtilāf</i> .	Nūruddīn al-‘Itr akan mengklasifikasikan kasus ini sebagai <i>ikhtilāf mafhūmī</i> , karena perbedaannya bukan sekadar redaksi, melainkan pemahaman hukum antara larangan dan kebolehan. Ia akan memeriksa sanad, membandingkan matan, lalu menentukan bahwa keduanya dapat dikompromikan. Larangan diarahkan pada <i>karāhah tanzīh</i> , sedangkan praktik Nabi saw. menunjukkan jawāz atau kebolehan.
Ṣubḥī al-Ṣāliḥ	Sistematisasi <i>riwāyah-dirāyah</i> dan klasifikasi penyelesaian.	Ṣubḥī al-Ṣāliḥ akan menempatkan kasus ini sebagai pertentangan lahiriah yang dapat diselesaikan melalui <i>al-jam‘</i> . Karena kedua hadis sama-sama sahih, penyelesaiannya bukan <i>tarjīh</i> dan bukan pula <i>naskh</i> . Hadis larangan menunjukkan bentuk yang lebih utama, yaitu minum sambil duduk, sedangkan hadis Nabi saw. minum berdiri menunjukkan kebolehan dalam keadaan tertentu.
Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī	Verifikasi sanad, riwayat, dan filologi hadis.	al-A‘zamī akan mendahulukan pemeriksaan validitas transmisi kedua kelompok hadis. Setelah keduanya terbukti sahih, ia tidak akan menganggap perbedaan tersebut sebagai kontradiksi substantif. Penyelesaiannya bersifat <i>taufiqī-tahqīqī</i> : memverifikasi sanad dan variasi matan, lalu memahami perbedaan sebagai variasi konteks praktik Nabi saw.
Muḥammad al-Gazālī	Kritik matan dan <i>maqāṣid al-syaṭī‘ah</i> .	al-Gazālī akan menolak pemahaman literal yang menjadikan larangan minum berdiri sebagai keharaman mutlak. Ia akan membaca hadis larangan berdasarkan substansi moralnya, yaitu menjaga adab, ketenangan, dan kepantasan dalam makan-minum. Adapun praktik Nabi saw. minum berdiri menunjukkan bahwa larangan tersebut tidak bersifat mutlak, tetapi lebih dekat pada tuntunan adab yang tidak menafikan kebolehan.

Yūsuf al-Qaraḍāwī	<i>Wasatīyyah</i> , pengumpulan riwayat setema, konteks, dan <i>maqāṣid</i> .	al-Qaraḍāwī akan mengumpulkan seluruh riwayat tentang minum berdiri, memverifikasi kualitasnya, lalu membacanya secara tematik. Ia akan menyimpulkan bahwa larangan bermakna <i>karāhah tanzīh</i> atau arahan adab, sementara perbuatan Nabi saw. menjadi dalil kebolehan dalam kondisi tertentu. Penyelesaian ini menjaga keseimbangan antara teks larangan, praktik Nabi saw., dan kemaslahatan.
Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī	Epistemologi integratif: Al-Qur’an, <i>maqāṣid</i> , konteks, dan fungsi sosial hadis.	al-‘Alwānī akan menempatkan kasus ini dalam kerangka nilai Islam yang lebih luas, yaitu adab, kemudahan, dan pencegahan mudarat. Pertentangan tidak diselesaikan hanya pada level redaksi, tetapi melalui pemahaman terhadap fungsi sosial hadis. Larangan minum berdiri menunjukkan pembentukan etika perilaku, sedangkan praktik Nabi saw. menunjukkan bahwa etika tersebut tetap fleksibel sesuai konteks.

Berdasarkan matriks tersebut, tampak bahwa kasus minum berdiri menghasilkan kecenderungan penyelesaian yang relatif konvergen. Tokoh-tokoh yang menekankan otoritas sanad, seperti al-Sibā’ī dan al-A‘zamī, akan mempertahankan kedua kelompok riwayat selama valid secara transmisi, kemudian menyelesaikannya melalui *al-jam‘u wa al-tauḥīq*. Tokoh-tokoh integratif seperti Aḥmad Ḥasan, Nūriddīn al-‘Itr, dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ akan menempatkan kasus ini sebagai pertentangan lahiriah yang dapat dijelaskan melalui kritik sanad, analisis matan, klasifikasi *ikhtilāf*, dan pembacaan konteks. Sementara itu, al-Gazālī, al-Qaraḍāwī, al-‘Alwānī, dan Fazlur Rahman akan lebih menekankan dimensi *maqāṣidī*-etis, yaitu bahwa larangan minum berdiri mengandung nilai adab, sedangkan perbuatan Nabi saw. menunjukkan fleksibilitas hukum.

Dengan demikian, kasus minum berdiri memperlihatkan bahwa *mukhtalif al-ḥadīṣ* tidak selalu harus diselesaikan melalui *tarjīḥ* atau *naskh*. Selama pengompromian masih mungkin dilakukan, *al-jam‘u wa al-tauḥīq* lebih tepat ditempuh. Hadis larangan dipahami sebagai tuntunan adab atau *karāhah tanzīh*, sedangkan hadis Nabi saw. minum berdiri dipahami sebagai penjelasan kebolehan. Perintah “hendaklah ia memuntahkannya” juga tidak dipahami sebagai kewajiban, melainkan sebagai anjuran, karena pemaknaan wajib akan bertentangan dengan riwayat sahih yang menunjukkan kebolehan minum berdiri dalam kondisi tertentu.

Secara metodologis, kasus ini memperlihatkan cikal bakal “Model Harmonisasi Berjenjang”. Tahap pertama adalah *taḥqīq* sanad, karena kedua kelompok riwayat harus dipastikan validitasnya. Tahap kedua adalah *taḥqīq* matan, yakni membandingkan redaksi larangan dan redaksi kebolehan. Tahap ketiga adalah klasifikasi *ikhtilāf*, yang dalam kasus ini lebih tepat dipahami sebagai pertentangan lahiriah atau *ikhtilāf maḥmūmī*, bukan kontradiksi substantif. Tahap keempat adalah kontekstualisasi, yaitu membaca situasi minum Zamzam, praktik Nabi saw., serta fungsi adab dalam larangan. Tahap kelima adalah penimbangan *maqāṣid*, yakni menjaga adab, kemudahan, dan keluwesan hukum. Tahap akhirnya adalah *al-jam‘u wa al-tauḥīd*, bukan *naskh* atau *tarjīḥ*.

2. Masalah Salat Sunnah Sebelum Magrib

1183 - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، عَنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ الْمَرْثِيُّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «صَلُّوا قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ»، قَالَ: «فِي الثَّالِثَةِ لِمَنْ شَاءَ كَرَاهِيَةً أَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً» (رواه البخاري).⁶⁶

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Abū Ma'mar telah menceritakan kepada kami 'Abd al Wārīṣ dari al-Ḥusain dari 'Abdullāh bin Buraidah berkata: telah menceritakan kepada saya 'Abdullāh al-Muzanī dari Nabi saw. bersabda: "Salatlah sebelum salat Maghrib!" Beliau berkata pada kali ketiganya: "Bagi siapa yang mau." Hal ini Beliau sampaikan karena khawatir nanti orang-orang akan menjadikannya sebagai sunnah. (HR. al-Bukhārī).

587 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ، قَالَ: سَمِعْتُ حُمْرَانَ بْنَ أَبَانَ، يُحَدِّثُ عَنْ مُعَاوِيَةَ، قَالَ: «إِنَّكُمْ لَتُصَلُّونَ صَلَاةً لَقَدْ صَحَّبْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَا رَأَيْنَاهُ يُصَلِّيْهَا، وَلَقَدْ نَهَى عَنْهُمَا»، يَعْنِي: الرَّكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ (رواه البخاري).⁶⁷

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Abān berkata: telah menceritakan kepada kami Gundar berkata: telah menceritakan kepada kami Syu'bah dari Abī al-Tayyāh berkata: aku mendengar Ḥumrān bin Abān menceritakan dari Mu'awiyah berkata " Sungguh kalian telah mengerjakan suatu salat (yang dilarang). Kami telah mendampingi Rasulullah saw., dan kami tidak pernah melihat beliau melaksanakannya. Beliau telah melarang keduanya, yaitu dua rakaat setelah salat 'Ashar". (HR. al-Bukhārī).

Kasus salat sunnah sebelum Magrib merupakan contoh *mukhtalif al-ḥadīṣ* yang titik masalahnya bukan berupa pertentangan antara larangan dan kebolehan secara

⁶⁶ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah al-Ju'fī Al-Bukhārī, “al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘alaih wasallam wa Sunaniḥ wa Ayyāmih,” Juz 2, hal. 59.

⁶⁷ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah al-Ju'fī Al-Bukhārī, “al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘alaih wasallam wa Sunaniḥ wa Ayyāmih,” Juz 1, hal. 121.

mutlak, melainkan ketegangan antara perintah Nabi saw. untuk salat sebelum Magrib dan pembatasan agar amalan tersebut tidak dipahami sebagai sunnah yang tetap atau *rawātib mu'akkadah*. Dalam riwayat al-Bukhārī dari ‘Abdullāh al-Muzanī disebutkan bahwa Nabi saw. bersabda: “Salatlah kalian sebelum salat Magrib.” Namun, pada kali ketiga beliau menambahkan: “Bagi siapa yang mau,” karena tidak suka apabila orang-orang menjadikannya sebagai sunnah yang tetap. Dalam syarah hadis dijelaskan bahwa ungkapan “karena tidak suka jika orang-orang menjadikannya sebagai sunnah” tidak bermakna menafikan kesunahan salat tersebut, tetapi menafikan kedudukannya sebagai sunnah yang bersifat tetap dan mengikat seperti *rawātib mu'akkadah*.⁶⁸

Dari sisi kualitas, hadis utama tentang anjuran salat sebelum Magrib bersumber dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, sehingga tidak ada problem mendasar pada otoritas periwayatannya. Dengan demikian, titik masalah bukan apakah salat sebelum Magrib disyariatkan atau tidak, melainkan bagaimana menentukan derajat kesyariatannya: apakah ia sunnah *rawātib*, *sunnah gairu mu'akkadah*, *mandūb*, atau sekadar kebolehan yang dianjurkan bagi yang ingin melakukannya.

Perlu dicatat, hadis Mu‘āwiyah tentang dua rakaat setelah Asar sebenarnya tidak menjadi pasangan kontradiktif langsung terhadap hadis salat sebelum Magrib. Hadis tersebut lebih tepat digunakan sebagai pembandingan metodologis bahwa dalam ibadah sunnah, para ulama sering membedakan antara salat sunnah mutlak, salat yang memiliki sebab, salat yang berada pada waktu larangan, dan salat yang tidak dikerjakan secara terus-menerus oleh Nabi saw. Karena itu, untuk kasus salat sebelum Magrib, titik *mukhtalif* utamanya tetap berada pada relasi antara perintah “*ṣallū qabla ṣalāt al-magrib*” dan pembatas “*liman syā’a*” serta alasan “*karāhiyata an yattakhizahā al-nās sunnah*.”

Jika dibaca melalui pendekatan para tokoh kontemporer yang telah dipetakan sebelumnya, kasus salat sunnah sebelum magrib dapat diselesaikan melalui variasi penekanan metodologis berikut.⁶⁹

Tokoh	Fokus Pendekatan	Penyelesaian terhadap Kasus Salat Sunnah Sebelum Magrib
Muṣṭafā al-Sibā’ī	Otoritas sunnah dan harmonisasi kontekstual.	al-Sibā’ī akan mempertahankan otoritas hadis al-Bukhārī sebagai dasar pensyariatatan salat sebelum Magrib. Perintah “ <i>ṣallū</i> ” dipahami

⁶⁸ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar Abū al-Fadl Al-‘Asqalānī, “Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,” Juz 3, hal. 59-60.

⁶⁹ Lihat pembahasan sumber primer tokoh pada bagian “Pendekatan Tokoh-tokoh Kontemporer terhadap *Mukhtalif al-Ḥadīs*” artikel ini.

		sebagai anjuran, sedangkan frasa “ <i>liman syā’a</i> ” menjadi pembatas agar salat tersebut tidak diposisikan sebagai <i>rawātib mu’akkadah</i> . Dengan demikian, perbedaan dipahami sebagai bentuk <i>taysīr</i> dan keluasan syariat.
Aḥmad Amīn	Kritik historis-rasional.	Aḥmad Amīn cenderung membaca kasus ini melalui konteks sosial pembentukan praktik ibadah dalam komunitas Muslim awal. Ia akan melihat bahwa anjuran salat sebelum Magrib mungkin muncul dalam konteks edukasi keagamaan, sementara pembatas “ <i>liman syā’a</i> ” menunjukkan upaya mencegah formalisasi ibadah tambahan. Penyelesaiannya lebih diarahkan pada pembacaan historis atas proses terbentuknya praktik sunnah.
Aḥmad Ḥasan	Integrasi sanad, matan, bahasa, dan fungsi hukum.	Aḥmad Ḥasan akan memulai dari validitas sanad, lalu menelaah struktur matan: perintah, pengulangan tiga kali, pembatas “ <i>liman syā’a</i> ”, dan alasan Nabi saw. tidak ingin amalan itu dianggap sunnah tetap. Ia akan menyimpulkan bahwa hadis ini menunjukkan anjuran yang tidak sampai pada tingkat <i>rawātib mu’akkadah</i> . Penyelesaian <i>mukhtalif</i> dilakukan melalui sintesis antara bentuk perintah dan <i>qaiṇah</i> pembatas dalam matan.
Fazlur Rahman	Hermeneutika historis-etis.	Fazlur Rahman akan memandang kasus ini sebagai contoh bahwa Sunnah tidak selalu bertujuan membakukan seluruh praktik Nabi saw. atau anjuran Nabi saw. menjadi aturan ritual yang tetap. Perintah salat sebelum Magrib menunjukkan nilai spiritual berupa pemanfaatan waktu antara azan dan ikamah, sedangkan “ <i>liman syā’a</i> ” menunjukkan fleksibilitas. Prinsip moralnya adalah menjaga keseimbangan antara intensifikasi ibadah dan pencegahan beban ritual berlebihan.

Nūruddīn al-‘Itr	Kritik internal hadis dan klasifikasi <i>ikhtilāf</i> .	Nūruddīn al-‘Itr akan mengklasifikasikan kasus ini sebagai <i>ikhtilāf mafhūmī</i> , yaitu perbedaan dalam memahami status hukum, bukan kontradiksi substansial. Ia akan menilai bahwa perintah menunjukkan <i>masyrū‘iyyah</i> , sedangkan “ <i>liman syā’a</i> ” menurunkan derajatnya dari <i>sunnah mu’akkadah</i> menjadi <i>sunnah gairu mu’akkadah</i> atau <i>mandūb</i> . Dengan demikian, penyelesaiannya dilakukan melalui analisis redaksi dan klasifikasi tingkat tuntutan hukum.
Ṣubḥī al-Ṣāliḥ	Sistematisasi <i>riwāyah-dirāyah</i> dan klasifikasi penyelesaian.	Ṣubḥī al-Ṣāliḥ akan melihat kasus ini sebagai pertentangan lahiriah yang dapat diselesaikan melalui <i>al-jam‘u</i> . Perintah Nabi saw. menunjukkan adanya dasar anjuran, sedangkan kekhawatiran agar tidak dijadikan <i>sunnah</i> tetap menunjukkan pembatasan derajat hukum. Dengan demikian, salat sebelum Magrib tetap disyariatkan, tetapi tidak termasuk <i>rawātib mu’akkadah</i> .
Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī	Verifikasi sanad, riwayat, dan filologi hadis.	al-A‘zamī akan mendahulukan verifikasi otoritas riwayat karena hadis utama terdapat dalam <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> dan memiliki penguat riwayat lain. Setelah validitas riwayat diterima, ia akan menolak penyelesaian yang menafikan salah satu unsur matan. Perintah dan pembatas dipahami sebagai satu kesatuan tekstual: salat sebelum Magrib disyariatkan, tetapi tidak dimaksudkan sebagai ketetapan <i>rawātib</i> yang mengikat.
Muḥammad al-Gazālī	Kritik matan dan <i>maqāṣid al-syaī‘ah</i> .	al-Gazālī akan menekankan substansi <i>maqāṣid</i> dari hadis ini, yaitu membuka ruang ibadah tanpa membebani umat. Ia akan menolak pemahaman yang menjadikan perintah tersebut sebagai kewajiban moral atau <i>sunnah</i> tetap yang kaku. Frasa “ <i>liman syā’a</i> ” menjadi penanda bahwa syariat menjaga keseimbangan

		antara dorongan ibadah dan prinsip kemudahan.
Yūsuf al-Qaraḍāwī	<i>Wasatīyyah</i> , pengumpulan riwayat setema, konteks, dan <i>maqāṣid</i> .	al-Qaraḍāwī akan mengumpulkan riwayat-riwayat setema, termasuk hadis “antara dua azan ada salat bagi siapa yang mau.” Ia akan menyimpulkan bahwa salat sebelum Magrib adalah amalan yang dianjurkan, tetapi tidak ditekankan seperti <i>rawātib mu’akkadah</i> . Penyelesaian ini mencerminkan pendekatan <i>wasatīyyah</i> : tidak menolak kesunnahan, tetapi juga tidak menaikkan derajatnya menjadi amalan tetap yang mengikat.
Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī	Epistemologi integratif: Al-Qur’an, <i>maqāṣid</i> , konteks, dan fungsi sosial hadis.	al-‘Alwānī akan membaca kasus ini dalam kerangka <i>maqāṣid</i> ibadah dan kemudahan syariat. Perintah salat sebelum Magrib menunjukkan ruang peningkatan spiritual, sedangkan “bagi siapa yang mau” menunjukkan bahwa syariat tidak menghendaki pembebanan ritual yang berlebihan. Dengan demikian, hadis ini dipahami sebagai model fleksibilitas normatif dalam ibadah sunnah.

Berdasarkan matriks di atas, tampak bahwa kasus salat sunnah sebelum Magrib menghasilkan penyelesaian yang lebih bersifat klasifikasi derajat hukum daripada penyelesaian pertentangan antara larangan dan kebolehan. Tokoh-tokoh yang menekankan otoritas sanad seperti al-Sibā’ī dan al-A‘zamī akan memulai dari penerimaan terhadap hadis al-Bukhārī sebagai dasar pensyariatan. Namun, keduanya tetap membaca frasa “*liman syā’a*” sebagai penjelas bahwa anjuran tersebut tidak dimaksudkan sebagai kewajiban atau *sunnah rawātib* yang tetap.

Tokoh-tokoh integratif seperti Aḥmad Ḥasan, Nūruddīn al-‘Itr, dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ akan lebih menonjolkan analisis matan. Dalam kasus ini, redaksi perintah “*ṣallū*” tidak dapat dipahami terpisah dari pengulangan Nabi saw. dan pembatas “*liman syā’a*”. Karena itu, penyelesaian *mukhtalif* dilakukan dengan menggabungkan dua unsur matan tersebut: perintah menunjukkan *masyrū’iyyah* atau anjuran, sedangkan pembatas menunjukkan bahwa amalan itu tidak berada pada level *sunnah mu’akkadah*. Dengan demikian, perbedaan tidak menuntut *naskh* atau *tarjīḥ*, tetapi cukup diselesaikan melalui *al-jam‘u* dan penentuan derajat hukum.

Sementara itu, tokoh-tokoh *maqāṣidī* seperti al-Gazālī, al-Qaraḍāwī, dan al-‘Alwānī akan membaca kasus ini sebagai bukti bahwa syariat membuka ruang ibadah

tambahan, tetapi sekaligus mencegah umat dari pembebanan ritual yang berlebihan. *Maqāṣid* yang tampak dalam hadis ini adalah keseimbangan antara *taqarrub* dan *taysīr*: umat diberi kesempatan memperbanyak salat, tetapi tidak dipaksa menjadikannya sebagai amalan tetap yang menyerupai *rawātib mu'akkadah*. Fazlur Rahman juga dapat ditempatkan dalam arah yang sejalan, meskipun dengan bahasa hermeneutik etis: hadis ini menunjukkan bahwa Sunnah memuat nilai spiritualitas yang fleksibel, bukan formalisasi seluruh praktik menjadi aturan kaku.

Dengan demikian, penyelesaian paling proporsional terhadap kasus salat sunnah sebelum Magrib adalah *al-jam'u wa al-taufiq* melalui pembedaan derajat hukum. Hadis perintah menunjukkan bahwa salat sebelum Magrib memiliki dasar kesunnahan atau anjuran. Namun, frasa "*liman syā'a*" dan alasan "*karāhiyata an yattakhizahā al-nās sunnah*" menunjukkan bahwa anjuran tersebut tidak dimaksudkan sebagai *sunnah rawātib mu'akkadah*. Karena itu, kesimpulan hukumnya adalah bahwa salat dua rakaat sebelum Magrib termasuk amalan yang disyariatkan dan bernilai baik, tetapi kedudukannya berada pada level *sunnah gairu mu'akkadah* atau *mandūb*, bukan *sunnah rawātib* yang ditekankan.

Kasus salat sunnah sebelum Magrib memperkuat kebutuhan terhadap "Model Harmonisasi Berjenjang". Tahap pertama adalah *taḥqīq* sanad, yaitu memastikan otoritas hadis utama dan riwayat-riwayat penguatnya. Tahap kedua adalah *taḥqīq* matan, dengan membandingkan unsur perintah "*ṣallū*", pembatas "*liman syā'a*", dan alasan Nabi saw. tidak ingin amalan itu dijadikan sunnah tetap. Tahap ketiga adalah klasifikasi *ikhtilāf*, yang dalam kasus ini lebih tepat disebut *ikhtilāf mafhūmī* mengenai derajat hukum. Tahap keempat adalah kontekstualisasi praktik ibadah, terutama hubungan antara azan, ikamah, dan kebiasaan menyegerakan salat Magrib. Tahap kelima adalah penimbangan *maqāṣid*, yaitu menjaga semangat ibadah sekaligus mencegah pembebanan. Tahap akhirnya adalah *al-jam'u wa al-taufiq* melalui penetapan bahwa salat sebelum Magrib disyariatkan, tetapi tidak berstatus *sunnah rawātib mu'akkadah*.

Formulasi Model Harmonisasi Berjenjang dalam Penyelesaian *Mukhtalif al-Ḥadīṣ*

Berdasarkan pemetaan komparatif terhadap pendekatan para tokoh kontemporer dan pengujian terhadap dua kasus *mukhtalif al-ḥadīṣ*, yaitu kasus minum berdiri dan salat sunnah sebelum Magrib, artikel ini merumuskan "Model Harmonisasi Berjenjang" sebagai perangkat analitis dalam menyelesaikan hadis-hadis yang tampak bertentangan. Model ini tidak dimaksudkan sebagai pengganti metode klasik *mukhtalif al-ḥadīṣ*, melainkan sebagai pengembangan operasional yang menata ulang unsur-unsur penting

dalam tradisi klasik dan pendekatan kontemporer secara lebih sistematis.⁷⁰ Dengan demikian, model ini lahir dari sintesis antara verifikasi sanad, kritik matan, klasifikasi bentuk *ikhtilāf*, pembacaan konteks historis-sosiologis, penimbangan *maqāṣid-maṣlaḥah*, dan penentuan penyelesaian normatif.

Secara epistemologis, model ini dibangun dari spektrum pendekatan para tokoh yang telah dibahas sebelumnya. Penekanan al-A‘zamī dan al-Sibā‘ī terhadap otoritas sanad menjadi dasar bagi tahap *taḥqīq* sanad.⁷¹ Perhatian Aḥmad Ḥasan, Nūruddīn al-‘Itr, dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ terhadap relasi sanad, matan, bahasa, dan klasifikasi *ikhtilāf* menjadi dasar bagi tahap *taḥqīq* matan dan perbedaan antara *ikhtilāf lafẓī* dan *ikhtilāf maḥmūmī*.⁷² Sementara itu, penekanan Aḥmad Amīn dan Fazlur Rahman terhadap dimensi historis, serta al-Gazālī, al-Qaraḍāwī, dan al-‘Alwānī terhadap *maqāṣid, maṣlaḥah*, dan konteks sosial, menjadi dasar bagi tahap kontekstualisasi dan penimbangan nilai normatif.⁷³ Dengan cara ini, setiap tahap model memiliki akar metodologis yang dapat ditelusuri dari komparasi tokoh, bukan muncul sebagai konstruksi yang terpisah dari pembahasan.

Tahap Model	Dasar Komparatif dari Tokoh	Fungsi Operasional
1. <i>Taḥqīq</i> sanad	al-A‘zamī dan al-Sibā‘ī	Memastikan validitas transmisi hadis sebelum dilakukan harmonisasi.
2. <i>Taḥqīq</i> matan	Aḥmad Ḥasan, Nūruddīn al-‘Itr, dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ	Menelaah redaksi, struktur makna, relasi antar matan, dan kemungkinan perbedaan lafaz atau pemahaman.
3. Klasifikasi <i>ikhtilāf</i>	Nūruddīn al-‘Itr dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ	Membedakan apakah perbedaan hadis bersifat <i>ikhtilāf lafẓī</i> , <i>ikhtilāf maḥmūmī</i> , atau kontradiksi normatif-substantif.
4. Kontekstualisasi historis-sosiologis	Aḥmad Amīn, Aḥmad Ḥasan, dan Fazlur Rahman	Menelusuri konteks kemunculan hadis, <i>asbāb al-wurūd</i> , praktik sahabat, serta situasi sosial yang melatarbelakangi perbedaan riwayat.

⁷⁰ Nūruddīn Muḥammad ‘Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīs*, hal. 337; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahuhu*, hal. 111; Kaizal Bay, “Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif Menurut al-Syafi’i,” hal. 187–189.

⁷¹ Muḥammad Muṣṭafā Al-A‘zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, hal. 34; Muṣṭafā bin Ḥusnī Al-Sibā‘ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyīn ‘al-Isāmī*, hal. 48.

⁷² Aḥmad Ḥasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, hal. 85; Nūruddīn Muḥammad ‘Itr Al-Ḥalbī, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīs*, hal. 337; Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahuhu*, hal. 111.

⁷³ Amīn, *Fajr al-Islām*; Rahman, *Islamic Methodologi in History*; Al-Gazālī; Al-Qaraḍāwī; Al-‘Alwānī.

5. Penimbangan <i>maqāṣid-maṣlahah</i>	al-Ghazālī, al-Qaraḍāwī, dan al-‘Alwānī	Menilai tujuan hukum, kemaslahatan, keadilan, <i>rahmah</i> , prinsip <i>taysīr</i> , dan relevansi moral hadis.
6. Penyelesaian normatif	Tradisi klasik <i>mukhtalif</i> , al-Sibā‘ī, al-A‘zamī, al-Qaraḍāwī	Menentukan metode akhir berupa <i>al-jam‘u wa al-taufiq</i> , <i>al-naskh</i> bila terbukti, atau <i>al-tarjīh</i> berbobot <i>maqāṣid</i> .

Tahap pertama, *taḥqīq* sanad, berfungsi memastikan bahwa hadis-hadis yang tampak bertentangan memiliki dasar periwayatan yang dapat dipertanggungjawabkan. Tahap ini penting karena penyelesaian *mukhtalif* tidak dapat dilakukan secara proporsional apabila salah satu riwayat ternyata lemah secara mendasar. Dalam kasus minum berdiri, misalnya, riwayat kebolehan minum berdiri terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* melalui jalur Ibn ‘Abbās, sedangkan riwayat larangan minum berdiri terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* melalui jalur Abū Hurairah. Karena keduanya memiliki otoritas periwayatan yang kuat, penyelesaiannya tidak diarahkan pada penolakan salah satu hadis, melainkan pada pengompromian makna.

Tahap kedua, *taḥqīq* matan, dilakukan dengan membandingkan redaksi, struktur bahasa, dan kandungan normatif dari hadis-hadis yang tampak bertentangan. Dalam kasus salat sunnah sebelum Magrib, perintah Nabi saw. “*ṣallū qabla ṣalāt al-Magrib*” tidak dapat dipisahkan dari pembatas “*liman syā’a*” dan alasan “*karāhiyata an yattakhīz ahā al-nās sunnah*”. Dengan demikian, kritik matan menunjukkan bahwa hadis tersebut tidak menafikan kesunnahan salat sebelum Magrib, tetapi membatasi derajatnya agar tidak dipahami sebagai *sunnah rawātib mu’akkadah*.

Tahap ketiga ialah klasifikasi bentuk *ikhtilāf*. Tidak semua perbedaan hadis berada pada tingkat kontradiksi substantif. Sebagian perbedaan hanya bersifat redaksional (*ikhtilāf lafẓī*), sebagian bersifat perbedaan pemahaman hukum (*ikhtilāf mafhūmī*), dan sebagian lainnya dapat menyentuh konflik normatif yang memerlukan penyelesaian lebih lanjut. Dalam kasus minum berdiri, perbedaannya lebih tepat dipahami sebagai *ikhtilāf mafhūmī*, yaitu perbedaan dalam memahami makna larangan: apakah bermakna haram atau *karāhah tanzīh*. Dalam kasus salat sebelum Magrib, *ikhtilāf* juga terletak pada derajat hukum: apakah ia *rawātib mu’akkadah*, sunnah *gairu mu’akkadah*, *mandūb*, atau sekadar kebolehan yang dianjurkan.

Tahap keempat ialah kontekstualisasi historis-sosiologis. Tahap ini diperlukan untuk memahami situasi kemunculan hadis dan fungsi sosial dari suatu perintah, larangan, atau praktik Nabi saw. Dalam kasus minum berdiri, konteks Zamzam dan praktik Nabi saw. menjadi penjelas bahwa larangan minum berdiri tidak dapat dipahami sebagai keharaman mutlak. Dalam kasus salat sunnah sebelum Magrib, konteks antara azan dan ikamah serta kekhawatiran Nabi saw. agar umat tidak menjadikan amalan

tersebut sebagai sunnah tetap menunjukkan adanya perhatian terhadap pengaturan praktik ibadah agar tidak berubah menjadi beban ritual yang kaku.

Tahap kelima ialah penimbangan *maqāṣid-maṣlaḥah*. Pada tahap ini, hadis-hadis yang tampak bertentangan dibaca dalam kerangka tujuan syariat. Dalam kasus minum berdiri, *maqāṣid* yang tampak ialah penjagaan adab, kehati-hatian, kesehatan, dan keluwesan hukum. Dalam kasus salat sunnah sebelum Magrib, *maqāṣid* yang muncul adalah keseimbangan antara dorongan *taqarrub* dan prinsip *taysīr*, yaitu memberi ruang ibadah tambahan tanpa membebani umat dengan status sunnah tetap. Dengan demikian, *maqāṣid* tidak digunakan untuk menyingkirkan hadis, tetapi untuk menentukan orientasi makna yang paling proporsional.

Tahap keenam ialah penyelesaian normatif. Setelah sanad, matan, bentuk *ikhtilāf*, konteks, dan *maqāṣid* dianalisis, barulah ditentukan metode penyelesaian yang paling tepat. Jika dua hadis masih dapat dikompromikan, maka *al-jam‘u wa al-tauḥīq* harus didahulukan. Jika terdapat bukti kronologis yang kuat bahwa satu ketentuan datang belakangan dan menghapus ketentuan sebelumnya, maka *al-naskh* dapat dipertimbangkan. Jika kompromi dan *naskh* tidak mungkin dilakukan, maka *al-tarjīh* ditempuh dengan mempertimbangkan kekuatan sanad, koherensi matan, konteks, dan *maqāṣid*. Dalam dua kasus yang dikaji, penyelesaian yang paling tepat adalah *al-jam‘u wa al-tauḥīq*, tetapi dengan bentuk yang berbeda: pada kasus minum berdiri berupa pembedaan antara *karāḥah tanzīh* dan *jawāz*, sedangkan pada kasus salat sebelum Magrib berupa pembedaan antara *masyrū ‘iyyah* dan *rawātib mu’akkadah*.

Keunggulan Model Harmonisasi Berjenjang terletak pada sifatnya yang bertahap, integratif, dan operasional. Disebut bertahap karena penyelesaian *mukhtalif* tidak langsung diarahkan pada kompromi tekstual, melainkan dimulai dari verifikasi riwayat, analisis makna, klasifikasi *ikhtilāf*, dan pembacaan konteks. Disebut integratif karena model ini menggabungkan kekuatan pendekatan klasik berbasis sanad, pendekatan kritik matan, pendekatan historis, dan pendekatan *maqāṣidī*-kontekstual. Disebut operasional karena setiap tahap memiliki fungsi analitis yang jelas dan dapat diterapkan pada kasus konkret, sebagaimana terlihat dalam kasus minum berdiri dan salat sunnah sebelum Magrib.

Dengan model ini, penyelesaian *mukhtalif al-ḥadīṣ* tidak berhenti pada upaya menyatukan redaksi secara formal, tetapi bergerak menuju koherensi normatif yang lebih luas. Model ini juga menghindari dua kecenderungan ekstrem: pertama, tekstualisme yang terlalu cepat mengharmoniskan hadis tanpa menimbang konteks dan *maqāṣid*; kedua, rasionalisme yang terlalu cepat menolak hadis karena tampak bertentangan dengan nalar modern. Oleh karena itu, Model Harmonisasi Berjenjang lebih operasional dibanding pendekatan tunggal, karena ia menjaga validitas historis hadis, menguji

koherensi matan, membaca konteks secara proporsional, dan menimbang tujuan syariat sebelum menetapkan bentuk penyelesaian normatif.

Implikasi Praktis: Aplikasi Model Harmonisasi Berjenjang pada Kasus Hadis *Mukhtalif*

Dalam rangka memperlihatkan nilai operasional dari Model Harmonisasi Berjenjang, bagian ini menerapkan model tersebut pada salah satu kasus *mukhtalif al-ḥadīṣ*, yaitu hadis tentang minum berdiri. Kasus ini dipilih karena memuat dua kelompok riwayat sahih yang secara lahiriah tampak berbeda: riwayat yang menunjukkan Nabi saw. pernah minum air Zamzam dalam keadaan berdiri dan riwayat yang berisi larangan minum sambil berdiri. Dengan demikian, kasus ini relevan untuk menguji apakah model yang dirumuskan sebelumnya mampu bekerja secara bertahap, mulai dari verifikasi sanad, analisis matan, klasifikasi bentuk *ikhtilāf*, pembacaan konteks, penimbangan *maqāṣid-maṣlaḥah*, hingga penentuan penyelesaian normatif. Melalui aplikasi ini, Model Harmonisasi Berjenjang tidak hanya diposisikan sebagai rumusan konseptual, tetapi juga sebagai perangkat analitis yang dapat digunakan secara praktis dalam menyelesaikan pertentangan lahiriah antar hadis.

Tahap Model	Aplikasi pada Kasus Minum Berdiri
1. <i>Taḥqīq</i> sanad	Riwayat kebolehan minum berdiri terdapat dalam <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> , sedangkan riwayat larangan minum berdiri terdapat dalam <i>Ṣaḥīḥ Muslim</i> . Karena keduanya memiliki otoritas periwayatan yang kuat, penyelesaiannya tidak diarahkan pada penolakan salah satu hadis.
2. <i>Taḥqīq</i> matan	Matan pertama menunjukkan praktik Nabi saw. minum Zamzam dalam keadaan berdiri, sedangkan matan kedua menunjukkan larangan minum berdiri. Secara lahiriah tampak bertentangan, tetapi belum tentu bertentangan secara substantif.
3. Klasifikasi <i>ikhtilāf</i>	Perbedaan ini termasuk <i>ikhtilāf mafhūmī</i> , yaitu perbedaan dalam memahami makna larangan: apakah menunjukkan haram mutlak atau <i>karāḥah tanzīh</i> .
4. Kontekstualisasi historis-sosiologis	Riwayat Nabi saw. minum Zamzam berdiri menunjukkan adanya konteks tertentu, sedangkan hadis larangan menunjukkan tuntunan adab umum dalam makan dan minum.
5. Penimbangan <i>maqāṣid-maṣlaḥah</i>	<i>Maqāṣid</i> yang tampak adalah penjagaan adab, kehati-hatian, kepantasan adab, dan kemudahan. Larangan tidak dimaksudkan untuk memberatkan, sedangkan praktik Nabi saw. menunjukkan fleksibilitas hukum.

6. Penyelesaian normatif Penyelesaian paling tepat adalah *al-jam‘u wa al-taufiq*. larangan dipahami sebagai *karāhah tanzīh* atau tuntunan adab, sedangkan praktik Nabi saw. menunjukkan kebolehan dalam kondisi tertentu.

Aplikasi di atas menunjukkan bahwa Model Harmonisasi Berjenjang memiliki nilai operasional karena tidak langsung melompat pada kesimpulan hukum. Model ini memulai analisis dari validitas sanad, kemudian bergerak pada pembacaan matan, klasifikasi bentuk *ikhtilāf*, penelusuran konteks, penimbangan *maqāṣid*, dan penetapan penyelesaian normatif. Dalam kasus minum berdiri, model ini menghasilkan kesimpulan yang proporsional: hadis larangan tidak dipahami sebagai *keharaman* mutlak, sementara hadis kebolehan tidak dijadikan alasan untuk mengabaikan nilai adab. Dengan demikian, model ini lebih aplikatif dibanding pendekatan tunggal yang hanya menekankan sanad, hanya menekankan literalitas matan, atau hanya menekankan pertimbangan rasional tanpa tahapan verifikasi.

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa pendekatan kontemporer terhadap *mukhtalif al-ḥadīṣ* membentuk spektrum epistemologis yang berjenjang. Istilah ini tidak dimaksudkan sebagai hierarki nilai antar tokoh, melainkan sebagai pemetaan gradasi metodologis berdasarkan titik tekan masing-masing pendekatan dalam memosisikan sanad, matan, konteks sejarah, *maqāṣid al-syaī‘ah*, dan rasionalitas hermeneutis. al-A‘zamī merepresentasikan pendekatan sanad-verifikatif yang menekankan validitas transmisi dan data historis; Aḥmad Ḥasan menunjukkan model integratif-kritikal yang menyinergikan sanad, matan, bahasa, dan konteks hukum; Nūruddīn al-‘Itr dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ memperlihatkan kecenderungan integratif-metodologis dalam menghubungkan kritik sanad, kritik matan, klasifikasi *ikhtilāf*, dan pemahaman normatif; al-Gazālī, al-Qaradāwī, dan al-‘Alwānī menonjol dalam pembacaan *maqāṣidī*-kontekstual; al-Sibā‘ī menampilkan corak rekonstruktif-moderat yang mempertahankan otoritas sunnah sambil membuka ruang harmonisasi kontekstual; sedangkan Aḥmad Amīn merepresentasikan pendekatan historis-rasional yang lebih kritis terhadap konstruksi transmisi hadis.

Melalui matriks komparatif dan analisis dua kasus, yaitu hadis minum berdiri dan hadis salat sunnah sebelum Magrib, penelitian ini menunjukkan bahwa perbedaan pendekatan para tokoh tidak hanya bersifat konseptual, tetapi juga menghasilkan cara penyelesaian *mukhtalif* yang berbeda. Pada kasus minum berdiri, penyelesaian yang paling proporsional adalah *al-jam‘u wa al-taufiq* melalui pembedaan antara *karāhah tanzīh* dan *jawāz*. Adapun pada kasus salat sunnah sebelum Magrib, penyelesaian dilakukan melalui pembedaan derajat hukum, yaitu antara *masyrū‘iyyah*, *sunnah gairu*

mu'akkadah, dan *rawātib mu'akkadah*. Dua kasus tersebut memperlihatkan bahwa variasi redaksi dan praktik dalam hadis tidak selalu menunjukkan cacat epistemik, tetapi dapat menjadi ekspresi fleksibilitas syariat, prinsip *taysīr*, dan keluasan penerapan Sunnah dalam konteks yang berbeda.

Berdasarkan hasil komparasi tersebut, penelitian ini menegaskan relevansi Model Harmonisasi Berjenjang sebagai perangkat analitis dalam penyelesaian *mukhtalif al-ḥadīṣ*. Model ini bergerak melalui beberapa tahap: *taḥqīq* sanad, *taḥqīq* matan, klasifikasi bentuk *ikhtilāf*, kontekstualisasi historis-sosiologis, penimbangan *maqāṣid-maṣlaḥah*, dan penyelesaian normatif melalui *al-jam' u wa al-tauḥīq*, *al-naskh*, atau *al-tarjīḥ*. Keunggulan model ini terletak pada sifatnya yang bertahap, integratif, dan operasional. Ia tidak langsung melompat pada kompromi tekstual, tetapi terlebih dahulu menguji validitas riwayat, koherensi matan, konteks kemunculan hadis, serta tujuan syariat yang hendak dijaga.

Dengan demikian, kontribusi utama penelitian ini terletak pada pemetaan komparatif pendekatan kontemporer terhadap *mukhtalif al-ḥadīṣ* sekaligus formulasi model analitis yang aplikatif. Model Harmonisasi Berjenjang dapat menjadi alternatif metodologis untuk menjaga keseimbangan antara validitas historis, keadilan makna, dan relevansi sosial hadis dalam konteks kontemporer. Penelitian selanjutnya dapat menguji model ini pada kasus-kasus *mukhtalif* lain, terutama dalam tema hukum keluarga, relasi gender, etika sosial, ekonomi, politik, dan isu-isu kemanusiaan modern, sehingga studi *mukhtalif al-ḥadīṣ* tidak hanya mempertahankan koherensi normatif, tetapi juga berkembang sebagai disiplin yang responsif terhadap dinamika masyarakat Muslim kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar Abū al-Fadl, "Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī," in *1-13* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379)
- Al-A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 1 ed. (Indianapolis: American Trust Publications, 1992)
- Al-A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University, 1985)
- Al-Alwānī, Ṭaha Jābir, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah: Maqāṣid al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Hadi, 2001)
- Al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah al-Ju'fī, "al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh 'alaih wasallam wa Sunanih wa Ayyāmih," in *1-9*, ed. oleh Muḥammad Zuhair ibn Nāṣir al-Nāṣir (Dār Ṭauq al-Najāt, 1422) <https://shamela.ws/book/1681>
- Al-Dimasyqī, Khairuddīn bin Maḥmūd bin Muḥammad bin 'Alī bin Fāris al-Ziriklī, "Al-

- A'lām,” in *1-8*, 15 ed. (t.t.: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002)
- Al-Dīnaurī, Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin Muslim bin Qutaibah, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*, 2 ed. (t.t.: al-Maktab al-Islāmī, 1999)
- Al-Gazālī, Muḥammad, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīs*, 1 ed. (Kaio: Dār al-Syuruq, 1989)
- Al-Ḥalbī, Nūruddīn Muḥammad ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīs*, 3 ed. (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993)
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf ‘Abdullāh, *Kaifa Nata’ammal Ma’a al-Sunnah an-Nabawiyah*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Syuruq, 2002)
- Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī Ibrāhīm, *Ulūm al-Ḥadīth wa Musthalahu* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1969)
- Al-Sibā’ī, Muṣṭafā bin Ḥusnī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, 3 ed. (Beirut - Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1982)
- Al-Syāfi‘ī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Idrīs bin al-‘Abbās bin ‘Usmān bin Syāfi‘ bin ‘Abdul-Muṭalib bin ‘Abdul-Manāf al-Muṭalibī al-Qurasyī al-Makki, “Ikhtilāf al-Ḥadīs,” in *Al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1990)
- Al-Ṭahāwī, Abū Ja‘far Aḥmad bin Muḥammad bin Salāmah bin ‘Abdul-Malik bin Salamah al-Azdī al-Ḥajarī al-Miṣrī, “Syarḥ Musykil al-Aṣār,” in *1-16*, ed. oleh Syu‘aib Al-Arnaūṭ, 1 ed. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994)
- Aliyah, Sri, “Teori Pemahaman Ilmu Mukhtalif Hadits,” *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran dan Fenomena Agama*, 15.2 (2014), 1–12
<https://doi.org/10.19109/jia.v15i2.491>
- Amīn, Aḥmad, “Duha al-Islam,” in *1-3* (Kairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyah, 1961)
- , *Fajr al-Islām* (Kairo: Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjamah, 1928)
- Al-Naisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj Abul-Ḥasan, “al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘alaihi wasallam,” in *1-5*, ed. oleh Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Dār Iḥyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī, 1955)
<https://shamela.ws/book/1727>
- Anugrah, Dendy Wahyu, “Ahmad Amin’s Concept of Ethics and Its Relevance to Social Welfare,” *Journal of Islamic Thought and Contemporary Studies*, 1.1 (2025), 60–75
<https://cjit.uicordoba.ac.id/index.php/cjit/article/view/18>
- Assaaf, Muhammad Amil Hikam, dan Putri Kurnia Febriyanti, “Konspsi Hadis Mukhtalif dan Metode Penyelesaiannya di Kalangan Ulama Fiqh,” *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-ilmu Keislaman*, 9.1 (2023), 117–35
<https://doi.org/10.54625/elfurqania.v9i01.6643>
- Bay, Kaizal, “Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif Menurut al-Syafi’i,” *Jurnal Ushuluddin*, 17.2 (2011), 183–201
<https://doi.org/10.24014/jush.v17i2.691>
- Braun, Virginia, dan Victoria Clarke, “Using Thematic Analysis in Psychology,”

- Qualitative Research in Psychology, 3.2 (2006), 77–101
https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oā
- Daffa, Muhammad, dan Agus Himmawan Utomo, “Islamic Epistemology in the Thought of Ḥasan Ḥanafī and Fazlur Rahman on the Genealogy of Ḥadīth,” *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, 11.1 (2025), 191–212 https://doi.org/10.20871/kpjipm.v11i1.415
- Elwahdiyah, Arifah, Alfiah Alfiah, dan Yulliharti Yuliharti, “Metode Kritik Hadis: Sanad dan Matan Hadis (Menurut Ulama Klasik, Modern dan Orientalis),” *JIPi: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, 23.04 (2025), 347–54
https://doi.org/10.36835/jipi.v23i4.237
- Fahmi, Muhammad, Achmad Haris Firmansyah, dan Muhammad Hambal Shafwan, “Konsep Naskh-Mansukh dalam Ilmu Hadis: (Deskripsi Metode Interpretasi Hadis Kontradiktif),” *MHS: Jurnal Pendidikan dan Ilmu Keislaman*, 1.5 (2025), 121–32 https://journal.zamronedu.co.id/index.php/mhsjournal/article/view/116
- Ḥasan, Aḥmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, 1 ed. (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970)
- Hassan, Misbah ul, Hafiz Muhammad Hassan, dan Muhammad Abrar, “Hadith and the Challenges of the 21st Century: A Contemporary Perspective,” *Advance Social Science Archives Journal*, 03.01 (2025), 2579–86
https://assajournal.com/index.php/36/article/view/972
- Irwanto, Irwanto, dan Zakiul Fuady Muhammad Daud, “The Double Movement Method from The Perspective of Fazlur Rahman (A Study of Misogynistic Hadiths and Their Implications),” *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, 7.1 (2021), 1–43 https://doi.org/10.35719/islamikainside.v7i1.128
- Izza, Nadhira Nurul, Safrina Ariani, dan Restika Agustina, “Memahami Hadis-hadis Mukhtalif,” *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits*, 3.1 (2025), 28–50
https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v3i1.813
- Jalaludin, Jalaludin, “Metodologi Studi Islam dalam Menyikapi Kontradiksi Hadis (Mukhtalaf Al-Hadis),” *Jurnal An-Nur: Kajian Ilmu-Ilmu Pendidikan dan Keislaman*, 7.1 (2021), 190–201 https://journal.an-nur.ac.id/index.php/annur/article/view/64
- Jamaludin, Fitah, Aminullah Elhady, dan Kasman Kasman, “Resolving the Hadith Contradictions According to Ibn Qayyim Al-Jawziyyah,” *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam*, 21.2 (2025), 60–80 https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v21i2.35
- Jamrozi, Ahmad Syafi’I Sulaiman, Suad Fikriawan, Syamsul Anwar, dan Misnen Ardiansyah, “Maqāsid Al-Sharīa in the Study of Hadith and Its Implication for the Renewal of Islamic Law: Study on Jasser Auda’s Thought,” *Justicia Islamica*, 19.1 (2022), 75–93 https://doi.org/10.21154/justicia.v19i1.3269

- Krippendorff, Klaus, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, 2 ed. (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2004)
- Lestari, Dirga Ayu, Farid Ma'ruf, dan Taufik Ahmad, "Menelisik Pemikiran Yusuf Qardhawi dalam Berinteraksi dengan Al-Qur'an," *Maslahah: Journal of Islamic Studies*, 1.1 (2022), 29–44
<https://jurnalsains.id/index.php/maslahah/article/view/3>
- Machali, Imam, *Metode Penelitian Kualitatif*, 1 ed. (Yogyakarta: Program Studi Manajemen Pendidikan Islam, 2017)
- Mahmudi, Muhammad Aly, "Studi Pemikiran MM. Adzami Ahli Hadist Melawan Orientalis," *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir*, 4.1 (2021), 98–115
<https://doi.org/10.58518/alfurqon.v4i1.693>
- Miftah, Dede, Fatahillah Aly, dan Dadah Dadah, "Kontekstualisasi Hadis dalam Budaya dan Lokalitas: Telaah Pemikiran M. Syuhudi Ismail," *Al-Afkar: Jurnal For Islamic Studies: Journal for Islamic Studies*, 9.1 (2026), 1879–91
<https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v9i1.2948>
- Mu'in, Fathul, Ananda Prayogi, dan Babun Najib, "Pengambilan Hukum Dari Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut Ulama Hadis Dan Ulama Fikih," *Al-Hasyimi: Jurnal Ilmu Hadis*, 1.1 (2024), 12–22 <https://doi.org/10.63398/jih.v1i1.2>
- Muttakin, Khaerul, Muhammad Aufa Yazidun Nuha, dan Marhumah Marhumah, "The Liberal-Rejectionist Approach in Hadith Studies: A Literature Review of the Concept and Impact on Societal Intellectual Discourses," *Jurnal Living Hadis*, 10.2 (2025), 201–26 <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2025.6838>
- Najidah, Chasnak, "Konsep Māqāṣid Al-Syāriah Menurut Ṭāhā Jābir Al-'Alwānī," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 9.1 (2016), 1–11
<https://doi.org/10.14421/ahwal.2016.09101>
- Putra, Dedisyah, Martua Nasution, dan Nuriza Acela, "Double Movement Theory in Fazlur Rahman's Thought: Social and Religious Applications and Their Impact on Modern Understanding," *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan*, 19.5 (2025), 3103–21 <https://doi.org/10.35931/aq.v19i5.4747>
- Rahmah, Mamluatur, "The Double Movement Method from The Perspective of Fazlur Rahman (A Study of Misogynistic Hadiths and Their Implications)," *SETARA: Jurnal Studi Gender dan Anak*, 7.1 (2025), 99–123
<https://doi.org/10.32332/jsga.v7i01.9960>
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982)
- , *Islamic Methodologi in History*, 2 ed. (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995)
- Ramle, Muhamad Rozaimi, dan Miftachul Huda, "Between Text and Context:

- Understanding Ḥadīth through Asbab al Wurud,” *Religions*, 13.92 (2022), 1–10
<https://doi.org/10.3390/rel13020092>
- Sattar, Abdul, Mohammad Fahmi bin Abdul Hamid, Khairul Azhar Bin Meerangani, dan Moh Nor Ichwan, “Event Contextualization in Hadith Interpretation: A Framework for Reassessing Problematic Hadith Narratives,” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, 27.1 (2026), 127–54
<https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.6418>
- Siregar, Ilham Ramadan, “Nuruddin ‘Itr’s Hadith Manhaj: a Significant Contribution To the Development of Hadith Studies,” *Jurnal Studi Hadis Nusantara*, 6.2 (2024), 83
<https://doi.org/10.24235/jshn.v6i2.18636>
- Sugiara, Lalu Rahmat, Salsabila Arju, dan Yogi Sopian Haris, “Understanding Misogynistic Hadiths from The Perspective of Fazlur Rahman’s Double Movement Hermeneutics,” *Jurnal Living Hadis*, 10.1 (2025), 101–21
<https://doi.org/10.14421/livinghadis.2025.6176>
- Suhempa, Sandi, Noval Runtukahu, dan Isnayanti Isnayanti, “Kaidah Penyelesaian Mukhtalaf Al-Hadis,” *El-Mizzi: Jurnal Ilmu Hadis*, 3.2 (2024), 61–73
<https://ejournal.iaingorontalo.ac.id/index.php/em/article/view/3431>
- Sulaiman Hasyim, Muhammad, dan Muhammad Ilyas, “Pemikiran Hadis Musthafa Al-Siba’i dan Muhammad Fuad Abdul Baqi: Analisis Komparatif terhadap Paradigma Studi Hadis Kontemporer,” *Lathaif: Literasi Tafsir, Hadis dan Filologi*, 4.2 (2025), 87–98
<https://doi.org/10.31958/lathaif.v4i2.15879>
- Tritton, A S, “The Early Development of Islamic Jurisprudence. By Ahmad Hasan. pp. 234. Islamabad, Islamic Research Institution, 1970.,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 104.2 (1972), 150
<https://doi.org/DOI: 10.1017/S0035869X00157569>
- Wicaksono, Ridho, dan Agung Danuarta, “Etika Non-Kekerasan Jawdat Sa’id dan Teks Hadis: Sebuah Kajian Pemikiran dan Relevansi Kontemporer,” *Misykat: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Qur’an Hadist Syariah dan Tarbiyah*, 10.2 (2025), 35–42
<https://doi.org/10.33511/misykat.v10n2.35-41>
- Yusanto, Yoki, “Ragam Pendekatan Penelitian Kualitatif,” *Journal of Scientific Communication (Jsc)*, 1.1 (2020), 1–13
<https://doi.org/10.31506/jsc.v1i1.7764>