

**OTORITAS SUNNAH NON TASHRĪ'IIYAH
MENURUT YŪSUF AL-QARADĀWĪ**



Oleh:
Tarmizi M. Jakfar
NIM. 973075/S3

2 x 2
JAK
0
e.1

DISERTASI

**Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk
Memenuhi Syarat guna Mencapai Gelar Doktor
dalam Ilmu Agama Islam**

**YOGYAKARTA
2008**

MILIK PEMERINTAHAN PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA	
NO. INV	00000173 / H / IX / 08
TANGGAL :	2-9-2008

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Drs. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag.

NIM : 973075/S3

Jenjang : Doktor

menyatakan, bahwa **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 23 Oktober 2007

Saya yang menyatakan,



Drs. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag.



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

Promotor : Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

Promotor : Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.

()
()

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

OTORITAS SUNNAH NON TASHRĪ'YYAH MENURUT YŪSUF AL-QARADĀWĪ

yang ditulis oleh:

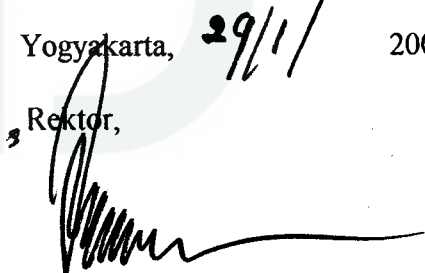
Nama : Drs. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag.
NIM : 973075/S3
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Mei 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 29/1/ 2008

Rektor,


Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**OTORITAS SUNNAH NON *TASHRI'YYAH*
MENURUT YŪSUF AL-QARADĀWĪ**

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag.
NIM : 973075/S3
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Mei 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 6/11/ 2007

Promotor/Anggota Penilai,


Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**OTORITAS SUNNAH NON *TASHRĪYYAH*
MENURUT YŪSUF AL-QARADĀWĪ**

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag.
NIM : 973075/S3
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Mei 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 30-10-2007

Promotor/Anggota Penilai,


Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**OTORITAS SUNNAH NON TASHRĪ'YYAH
MENURUT YŪSUF AL-QARADĀWĪ**

yang ditulis oleh:

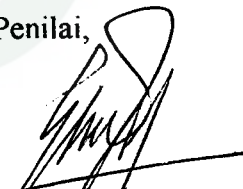
Nama : Drs. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag.
NIM : 973075/S3
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Mei 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 25 - 10 - 2007

Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**OTORITAS SUNNAH NON TASHRĪ'YYAH
MENURUT YŪSUF AL-QARADĀWĪ**

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag.
NIM : 973075/S3
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Mei 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 31 - 10 - 2007

Anggota Penilai,



Dr. Suryadi, M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**OTORITAS SUNNAH NON TASHRĪ'YYAH
MENURUT YŪSUF AL-QARADĀWĪ**

yang ditulis oleh:

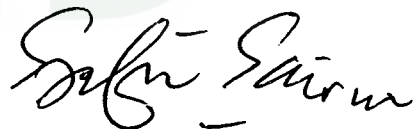
Nama : Drs. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag.
NIM : 973075/S3
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Mei 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 25-10-2007

Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Sjafrī Sairin, M.A.

مستخلص البحث

كان الدافع وراء كتابة هذا البحث هو وجود رأي يتبناه بعض المسلمين ينص على أن كل ما ورد عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) يعتبر سنة تتبع بصرف النظر عن تعلقها بقضايا الدين، مع ان الرسول ما هو إلا بشر -رغم اصطفاؤه بالرسالة والنبوة-، وفي بعض الأمور قد تكون أفعاله وأقواله صادرة عن صفاته البشرية العادية التي ليس واجبا اتباعها حسبما صرح النبي (ص) نفسه في حديث صحيح رواه مسلم. وفضلا عن ذلك، فالنبي له أدوار ووظائف أخرى في حياته غير كونه رسولا منها رئاسة الدولة وقيادة المجتمع والقضاء وكونه انسانا عاديا قد يكون بعض قراراته (أوامره) فيها ليست صادرة قطعيا بصفته رسولا يجب الأخذ بأوامره، إن بعض قراراته وتصرفاته كانت تتغير حسب الاحوال والظروف والزمان والمكان الذي فيه صدرت عنه تلك الأقوال والأفعال. لأجل هذا السبب نجد أن هذا الرأي المذكور لايلقى قبولا لدي فريق آخر من المسلمين الذين يقولون أن ما تتبع من أقوال الرسول (ص) وأفعاله هو ما كان متعلقا بأمور الدين.

يري القرضاوى أن كلا الطريقتين مبالغ في موقفه ورأيه فأما الفريق الأول فكأنه يريد أن يفنى صفة الإنسانية عن الرسول (ص) لدرجة أن كل ما صدر عنه -ولو عفويا دون قصد- لا بد من اتباعه والأخذ به بشكل مطلق. وأما الفريق الثاني فممنهم من يكاد ينكر سنية كافة أعمال النبوة. هذه المغالاة من الفريقين دفعت القرضاوى إلى حل هذه الإشكالية بطريقة معتدلة، ومن ثم قام بعرض فكرة تقسيم سنة النبي (ص) إلى قسمين: تشريعية وغير تشريعية. فكرة القرضاوى هذه شيقة لأنها محاولة للتوفيق بين رأيين متضادين.

يقتصر هذا البحث على قضية السنة غير التشريعية ومذهب القرضاوى بخصوص هذه المسألة والمعايير المستخدمة لتمييز السنة غير التشريعية وسر أهمية دراسة السنة غير التشريعية عند القرضاوى وقضية حجية السنة غير التشريعية عند القرضاوى وأثر نظرية القرضاوى عند السنة غير التشريعية على الأحكام الفقهية.

تم بحث هذه القضية باستخدام منظور علماء الأصول القائلين بأن السنة هي ماورد عن النبي من أقوال أو أفعال أو قرارات مما يصلح للأخذ به كحكم شرعى، فهم لا يلتفتون إلى أي سنة من النبي مما لا يصلح كحكم شرعى وذلك كأفعاله البشرية العادية. أما المنهج المستخدم فهو منهج دراسة الوثائق بمدخل مقاصد الشريعة والمدخل التاريخي وعلم الاجتماع والأنثروبولوجى.

وذلك بهدف الحصول على بيانات مكتوبة سواء فيما يتعلق بنظرية هذا العالم المشهور أو أسس تفكيره الذى هو محل البحث، وبالتالي تحليل ذلك باستخدام مدخل مقاصد الشريعة والمدخل السوسيولوجى والأنثروبولوجى. تم استخدام مدخل مقاصد الشريعة لمعرفة مدى تحقق تلك المقاصد التشريعية أو المصالح في نظرية القضاوى عن السنة غير التشريعية. أما المدخل التاريخى فالغرض من استخدامه هو معرفة الحالة الإجتماعية والثقافية بل والسياسية للشعب عند ورود تلك الأحاديث. وأما المدخل السوسيولوجى فقد استخدم لفهم الأحاديث عن طريق دراسة علاقتها بأحوال وظروف المجتمع عند ظهور الأحاديث في حين أن المدخل الأنثروبولوجى فلمعرفة الممارسات الدينية والتقاليد والثقافة التى كانت مزدهرة في المجتمع عند ورود هذه الأحاديث عن النبى (ص).

أما عن نتائج هذا البحث فهى: الأولى، أن القضاوى يقسم السنة إلى تشريعية و غير تشريعية ويضع خمسة معايير لتمييز السنة غير التشريعية وهى: الأمر أو النهى الذى يفيد الإرشاد، وأفعال النبى المحضنة غير المصحوبة بإشارة إلى كونها عبادات، وتصرفات النبى العادية كبشرية وأفعال النبى وأقواله المبنية على التجربة والخبرة، وأفعال النبى وأقواله بصفته رئيسا للدولة وقاضيا. الثانية: سر أهمية هذه الدراسة هو أن الجهل بما قد يجعل الإنسان يكلف نفسه أو غيره مالم يوجبه النبى (ص). الثالثة: أن السنة غير التشريعية هى سنة غير واجبة وغير مسنونة وغير مباحة شرعيا، إنما هى أمور جائزة عقلا إن كانت من أفعال النبى المجردة أو هى أمور ارشادية ذكرها النبى في صورة أوامر ونواه، ولذلك فليست لها حجية كمصدر للأحكام الشرعية سواء كانت في صيغة خبر أو أمر أو نهى. وعلى ذلك فإن كانت بعض أوامره النبى ونواهيه تنطبق عليها هذه المعايير، فالمسلمون لهم حرية الإتياع أوعدم الإتياع، بل إن كانت تلك الأوامر والنواهي تتعارض مع أقوال العلماء المتخصصين في مجالهم، فلا حرج من إتياع أقوال العلماء المتخصصين، ولا توجد في هذا مخالفة للشريعة لأن الشريعة تنص على الرجوع إلى أهل العلم. وكذلك أيضا إذا كانت أفعال النبى وتصرفاته وأقواله صادرة عنه بصفته كرئيس للدولة أو قاض أو قائد عسكري أو إنسان عادي فلا حرج من عدم إتياع المسلمين لها لأنها لم تصدر عنه بصفته رسولا. الرابعة: ثمرة تطبيق هذه النظرية هى توسيع أفق الفهم للأحكام الفقهية مما يجعل الفقه يتحول من الجمود إلى المرونة ومن الثبات إلى الحركة (الديناميكية) ومن النصية إلى السياقية سواء من ناحية الفقه الإسلامى الخاص أو من ناحية الفقه العام التى يتناول العلاقات بين الأديان

Abstract
**Non Tashrī'iyah Sunnah Authority in Reference to
Yūsuf Al-Qaradāwī**

by
Drs. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag.

The dissertation analysis is based on some of Moslems' views that is all derived from the Prophet is *sunnah* to be obeyed and applied by Moslems without considering the relation of religion. In spite of this, Muhammad as the Prophet is also a human being. Certainly some of his sayings and attitudes are derived from his human characteristics. This is accordance with what he says in a *hadīth* of Imam Muslim. When Muhammad was a life, as the Prophet, *Rasūl Allah Saw.* played his roles as a head of the state, community figure, judge, and civil person. To engage his roles, some decisions or policies of him did not show certainly his capacity as the Prophet since they could change in terms of situation and condition he conducted. Therefore, some other Moslems hold that attitudes and words of the Prophet to be obeyed only in terms of religion.

According to al-Qaradāwī some parties exaggerate their views on the matter above. The first party refuses the Prophet's human being so whatever comes from the Prophet including what the Prophet said accidentally must be absolutely obeyed whereas the second party excludes mostly *sunnah* roles in all worldly affairs. Therefore al-Qaradāwī is encouraged to solve the problem moderately. He suggests a thought that the *sunnah* of the Prophet is categorized between *tashrī'iyah* and non *tashrī'iyah*. The thought seems to be interesting since it bridges the two opponent views. Yet, the study is limited on non *tashrī'iyah*, namely the thought of al-Qaradāwī on the problems and criteria used to know non *tashrī'iyah*; reasons why non *tashrī'iyah sunnah* is considered important by al-Qaradāwī; authority of non *tashrī'iyah sunnah* according to al-Qaradawī; implication of *sunnah non tashrī'iyah* theory of al-Qaradāwī towards *fiqh* (Islamic law).

In addition, theoretical approach of the study is theory of Uṣūl al-Fiqh, implying that *sunnah* is wordings, attitudes, and confession of the Prophet to be law. It is not considered that kind of *sunnah* that is derived from the Prophet is not proper to be the law, for instance, an attitude of Muhammad related to his human characteristics. A method applied in this study is a document study within *maqāṣid al-sharī'ah* (the goals and purposes of the shari'ah), historical, sociological, and anthropological approaches. The document study is used to obtain written data either related to theory or main material of the figure that is analyzed with *maqāṣid al-sharī'ah*, historical, sociological, and anthropological approaches. The *maqāṣid al-sharī'ah* is used to know whether the goals of *shari'at (maslahat)* on non *tashrī'iyah sunnah* theory of al-Qaradawī are realized. And to find out socio-cultural condition of society and even politics when *hadith* occurred, the historical approach is applied. Meanwhile, the sociological approach is to understand *hadith* by studying its relation with condition and situation of society in which the *hadīth* arose; and the anthropological approach is applied to

see religious practice, tradition, and culture developing in society in which *hadith* early delivered.

The dissertation results in *first*, al-Qarādāwī regards that *sunnah* of the Prophet must be divided into *tashrī'iyah* and non *tashrī'iyah*. To understand non *tashrī'iyah sunnah*, al-Qarādāwī recommends five criteria that is advising instruction and prohibition of the Prophet; attitudes of the Prophet not relating to purely religious rituals indication (*ibādah*); attitudes of the Prophet as a human being; attitudes and sayings of the Prophet based on his experience; attitudes and sayings of the Prophet as the head of the state and judge. *Second*, the study is considered important because without understanding the criteria, a person will easily burden things, which are not recommended by the Prophet, to others. *Third*, non *tashrī'iyah sunnah* is non-compulsory *sunnah* (*wajīb*), non-recommended suggestion, and no *mubah* in terms of Islamic law (*sharī'ah*). The attitudes of the Prophet are only allowed logically, while instruction and prohibition are only advised. Therefore, it does not have an authority as a law source in the form of news, instruction, and prohibition. If the Prophet instructed or prohibited something, in this criterion, the Moslems can either obey or leave. Moreover if the instruction or prohibition is different from the instruction or prohibition of the experts, and the experts' are obeyed, the attitude is still in accordance with the *shari'ah* substance urging Moslem ask everything they do not know to the experts. When the Prophet, within his capacity as the head of the state, judge, military commander, or a civil person, did something or made policy but the Moslems do not do as he did, it is not just against *sunnah* since the Prophet was not in the capacity of the Prophet. *Fourth*, applying the theory enables a broad understanding implication towards *fiqh*; from the *fiqh* seeming to be rigid to flexible *fiqh*; from the static to the dynamic; and from the literal to the essential, either internally or externally (in Moslems and non-Moslems relation).

TRANSLITERASI

Transliterasi yang dipakai di dalam disertasi ini adalah transliterasi model L.C. (*Library of Congress*) dengan beberapa modifikasi untuk tulisan yang berbahasa Indonesia.

A. Transliterasi Model *Library of Congress*

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
أ	a	ط	t
ب	b	ظ	z
ت	t	ع	'
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sh	ء	'
ص	ṣ	ي	y
ض	ḍ		

Untuk huruf vokal pendek ___ (fatḥah) = a, ___ kasrah) = i, dan ___ (ḍammah) = u

Untuk bunyi panjang, dipakai tanda sempang di atasnya; ā, ī, dan ū.

Dan untuk diftong أَي = ay, dan diftong أَوْ = aw.

B. Modifikasi untuk Tulisan dalam Bahasa Indonesia

1. Nama kota dan tempat, ditulis biasa (di-Indonesia-kan) tanpa transliterasi. Contoh: Madinah (bukan Madīnah), Kairo (bukan Qāhirah).
2. Kata asing yang sudah populer dan terserap menjadi bahasa Indonesia, ditulis biasa, tanpa transliterasi, misalnya, hadis (bukan ḥadīth), shalat (bukan ṣalāt), kecuali untuk istilah khusus, misalnya, sunnah non tashrī'iyah dan judul-judul buku/kitab yang bukan berbahasa Indonesia.



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji dan syukur bagi Allah Swt., karena atas rahmat dan hidayah-Nya penelitian dan penulisan disertasi ini telah dapat diselesaikan. Salawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw., yang telah membimbing manusia dalam menjalankan syari'at yang disampaikannya dengan penuh toleransi, kemudahan dan kasih sayang.

Penelitian dan penulisan disertasi ini tidak berhasil dilakukan tanpa bantuan, partisipasi dan keterlibatan, langsung maupun tidak langsung berbagai pihak. Oleh karena itu, tepat pada saatnya di sini penulis menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang setulusnya kepada pihak-pihak tersebut. Pertama-tama, Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, selaku promotor I dan Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph. D., selaku promotor II, yang masing-masing telah mengorbankan banyak waktu untuk membaca, mengoreksi dan memberikan banyak masukan dalam rangka membimbing penulis. Saran, masukan, dan kritikan mereka yang berbobot sangat bermanfaat bagi penulis dalam pengembangan dan penyelesaian disertasi ini. Sebelum ditunjuk sebagai promotor, mereka berdua juga telah berjasa, karena sejak penulis menjadi mahasiswa Program Doktor pada Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah adalah Penasehat Akademik (PA) penulis dan Bapak Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph. D. adalah konsultan penulis ketika perbaikan dan penyempurnaan proposal disertasi ini. Mereka dalam masing-masing peran tersebut juga telah memberi andil bagi penulis, karena berkat nasehat, pengarahan dan koreksian merekalah proposal

disertasi penulis menjadi lebih mapan. Secara lebih khusus, Bapak Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph. D. sejak ditunjuk sebagai konsultan telah banyak menyadarkan penulis menyangkut teknis dan cara penulisan karya ilmiah yang baik. Pada kesempatan ini, tidak ada kata yang pantas disampaikan selain ucapan terima kasih yang setulusnya, semoga amal baik dan jerih payah mereka akan dibalas berlipat ganda.

Terima kasih juga diucapkan kepada tim penguji pada Ujian Pendahuluan (Tertutup) yang terdiri atas dua orang promotor dan tiga penguji lainnya, masing-masing Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A., Dr. Suryadi, M.Ag., dan Prof. Dr. H. Sjafrin Sairin, M.A. yang telah memberikan banyak masukan pada saat Ujian Pendahuluan (Tertutup) demi kesempurnaan disertasi ini. Kepada mantan Direktur Program Pascasarjana, Bapak Prof. Dr. Musa Asy'arie dan Bapak Prof. Dr. H. Machasin, M.A., juga Direktur sekarang, Bapak Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain disampaikan penghormatan dan terima kasih yang setinggi-tingginya, karena dengan kebijakan mereka, khususnya pemberlakuan DO bagi mahasiswa yang tidak selesai tepat pada waktu yang ditentukan, telah menyentak dan memberikan semangat kepada penulis untuk segera menyelesaikan penulisan disertasi ini, yang sebelumnya hanya seperti "berjalan di tempat" dan *alhamdulillah*, berkat kebijakan tersebut disertasi ini akhirnya dapat diselesaikan.

Kepada pimpinan Perpustakaan Pusat dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga serta segenap karyawannya, demikian pula Perpustakaan Program Pascasarjana UIN Jakarta, Perpustakaan LIPIA Jakarta, Perpustakaan Seminari Kentungan Yogyakarta dan Perpustakaan Ignatius Kota Baru Yogyakarta serta

segenap staf dan karyawannya, penulis juga aturkan ucapan terima kasih atas jasa baiknya melayani penulis dengan ramah dan membantu penulis dengan sangat tulus dalam mencarikan buku-buku untuk kepentingan disertasi ini. Jasa baik karyawan perpustakaan-perpustakaan tersebut selalu penulis kenang, semoga semua kebaikan itu akan dibalas berlipat ganda. Masih dalam perolehan data dan buku-buku, secara khusus penulis mengucapkan terima kasih kepada adinda Dr. Gunawan Adnan, dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry, yang telah dengan suka rela menawarkan jasanya untuk membeli buku-buku karya al-Qaradāwī ketika yang bersangkutan pergi ke Mesir.

Ucapan terima kasih juga tidak lupa penulis sampaikan kepada Rektor IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, mulai dari Bapak Prof. Dr. H. Safwan Idris, M.A. (alm.), *Allahummaghfir lahu*, dan Bapak Prof. Dr. H. Rusjdi Ali Muhammad, SH., yang kedua beliau mantan Rektor IAIN Ar-Raniry, serta Rektor sekarang, Bapak Prof. Drs. H. Yusni Sabi, MA., Ph. D., demikian pula mantan dekan Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, Bapak Drs. Muhammad Sulaiman dan dekan sekarang, Bapak Drs. H. A. Hamid Sarong, SH., M.H. Karena atas keizinan dan kebaikan mereka penulis dapat melanjutkan pendidikan pada Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Penghargaan dan penghormatan penulis juga kepada semua guru dan dosen yang telah membuka mata penulis sejak pertama kali mengenal tulis baca pada Sekolah MIN Padang Tiji. Demikian pula guru-guru penulis pada MTs A.I Padang Tiji, guru-guru pada SP. IAIN Sigli dan MAN Banda Aceh. Selanjutnya dosen-dosen penulis mulai pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, SPU IAIN

Ar-Raniry, Pascasarjana (S2) IAIN Ar-Raniry Banda Aceh dan Pascasarjana (S3) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dengan bekal ilmu dan semangat yang mereka berikan membuat penulis semakin cinta ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, sekali lagi penulis aturkan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada mereka semua. Terima kasih selanjutnya kepada Bapak Prof. Dr. H. Daniel Djuned dan Prof. Dr. H. Alyasa Abubakar, M.A., dua orang guru penulis yang pernah penulis ajak berdiskusi untuk menemukan isu-isu menarik sebagai bekal pembuatan proposal disertasi ini. Banyak penulis belajar pada mereka berdua untuk mendapat ilmu dalam bidang ini. Oleh karena itu, sepantasnya pula penghargaan dan penghormatan disampaikan kepada mereka.

Kelancaran penulisan disertasi juga sangat didukung oleh bantuan dana dari Pemda NAD sampai beberapa kali dalam jumlah yang tergolong besar, baik yang langsung maupun melalui IAIN Ar-Raniry sejak dari awal penulisan disertasi ini hingga selesai. Demikian pula bantuan dana khusus dari pihak IAIN Ar-Raniry sendiri. Atas semua bantuan tersebut penulis juga tidak lupa mengucapkan terima kasih. *Jazākumullāh khayra al-jazā`*.

Teman-teman seangkatan pada Program Doktor, teman-teman serta saudara-saudaraku dari Aceh dan luar Aceh yang pernah sama-sama di Yogya, semisal Nasaiy Aziz, Agusni Yahya, Zulkarnain Abdullah, Ramli Yusuf, Misri Mukhsin dan keluarga, Syabuddin Gade, Nurjannah Ismail, Syamsulrijal, Duskri dan keluarga, Saifullah, Saifuddin, Fuad Ramli, Husaini Husda, Muslim Zainuddin, Husna M. Amin, Abd. Mukti, Analiansyah, Tantawi, Rudi Hartono, Bapak Prof. Drs. H. Husen Yusuf (alm.) dan isterinya Ibu Nuriah (alm.) serta

keluarga besarnya, Bapak Prof. Dr. H. Nouruzzaman Shiddieqi (alm.) dan keluarga, Bapak Drs. H. Ismail Taib dan keluarga, Ibu Dra. Cut Intan, Bapak Prof. Drs. A. Muin Umar dan keluarga serta Ibu Safwan Idris dan keluarga besarnya, keluarga besar HIMPASAY dan masih banyak yang lainnya. Kehadiran mereka telah memberikan pencerahan, semangat dan kebahagiaan tersendiri bagi penulis dalam merampungkan penulisan disertasi ini. Terima kasih buat semua. Secara lebih khusus terima kasih penulis kepada Ibu Husen Yusuf (alm.) dan keluarga yang sangat banyak menaruh perhatian kepada penulis dan keluarga penulis, demikian pula Ibu Safwan Idris dan Bapak Ismail Taib, dengan segala keramahtamahan mereka terhadap penulis dan keluarga selama di Yogyakarta telah memberi kebahagiaan yang tak terlupakan. Apalagi saat-saat isteri penulis hamil dan melahirkan, Ibu Safwan Idris dan Ibu Husen Yusuf (alm.) seakan-akan berperan sebagai ibu kami sendiri yang senantiasa menjenguk kami, baik di tempat tinggal kami, Demangan maupun ketika di Rumah Sakit Sardjito dan mereka pula telah mengajari kami bagaimana mengurus momongan yang masih kecil, karena di kota Gudeg inilah pertama kali isteri penulis melahirkan. Terima kasih sekali lagi atas semua kebaikan dan perhatian mereka.

Kepada adik Ermanita (ipar penulis), secara khusus juga layak diucapkan terima kasih, karena dengan segala senang hati ia sengaja datang dari Aceh menunggu kelahiran putra pertama dan kedua serta merawat buah hati kami tersebut. Terutama yang tidak dapat penulis lupakan, dia selalu menemani penulis dan isteri penulis di R.S. Sardjito Yogyakarta pada saat-saat isteri penulis melahirkan. Dialah satu-satunya tempat penulis mengadu, minta pertolongan dan

tempat musyawarah dalam menghadapi saat-saat genting tersebut, terlebih pada saat isteri penulis melahirkan putra kedua, kondisinya sangat kritis akibat terjadi pendarahan akut, adik Ermanitalah teman yang sangat berjasa ketika itu. Karena itu, sekali lagi sepantasnya terima kasih kami kepadanya. Selain itu, juga adik Jumiati yang juga tinggal bersama kami, dengan bantuannya mengasuh dan menjaga putra kami sejak dari lahir sampai sekarang, penulis sampaikan terima kasih yang tak terhingga. Karena dengan kehadirannya telah meringankan kami dalam mengurus dan mengerjakan pekerjaan rumah sehari-hari.

Keharibaan orang tua terhormat dan tersayang, ayahanda M. Jakfar Tawi dan ibunda Fatimah Abbas yang kedua beliau kini telah tiada, *Rabbi ighfir warham humā kamā rabbayānī saghīra*. Penulis tidak dapat membayangkan bagaimana kebahagiaan mereka berdua sekiranya mereka masih hidup dan dapat menyaksikan saat-saat putranya meraih gelar Doktor. Selama masih hidup kedua beliau telah memberikan dukungan yang luar biasa bagi studi penulis, terlebih saat-saat melanjutkan pendidikan pada jenjang Magister. Namun ayahanda penulis tidak berkesempatan menyaksikan penulis meraih gelar Magister, karena beliau meninggal dunia pada saat-saat penulis merampungkan penulisan tesis Magister ketika itu. Pada saat penulis melanjutkan studi Program Doktor, yang tinggal hanya ibunda penulis. Karena begitu besarnya perhatian dan dukungan bagi penulis untuk melanjutkan Program Doktor, ibunda yang saat itu sedang sakit-sakitan masih tetap merelakan kepergian penulis ke Yogyakarta demi studi penulis. Padahal, lebih kurang satu tahun setelah kepergian penulis ke Yogyakarta beliau juga dipanggil oleh Allah Swt. Oleh karena itu, sangat sewajarnya penulis

menyampaikan rasa terima kasih yang setinggi-tingginya kepada kedua beliau, semoga Allah mengampuni segala dosa dan kesalahan beliau berdua dan senantiasa mencurahkan rahmat dan kasih sayang di alam kuburnya. Amin.

Kepada yang tersayang, bapak mertua penulis, M. Yahya Ali dan Ibu mertua, Arnani Syahfari, penulis juga tidak lupa menyampaikan rasa hormat dan terima kasih yang setinggi-tingginya. Khususnya bapak mertua penulis, yang kini sedang dalam keadaan sakit yang sudah menahun, juga karena cintanya kepada studi yang sedang penulis tekuni, beliau dan ibu mertua merelakan putri sulungnya (isteri penulis) mengikuti suaminya ke Yogyakarta dan meninggalkan beliau berdua, tanpa dijenguk bertahun-tahun. Atas perhatian, doa dan dukungan mereka sangat sepatutnya juga penulis aturkan terima kasih yang sedalam-dalamnya. Demikian pula kepada nenek tercinta Budiman (alm.), nyakwa H. Salbiyah Syahfari, tehcut Halimah Abbas (alm.) yang tiada-bosan-bosannya mendoakan keberhasilan studi penulis.

Terima kasih juga kepada kakanda-kakanda penulis, Muhammad Yahya (alm.), A. Aziz Jakfar (alm.) dan keluarga, Anwar Jakfar dan keluarga, Aidar Jakfar dan keluarga serta Rosmaladewi Jakfar, adik-adik iparku dan demikian pula seluruh keluarga besar penulis yang senantiasa mendoakan penulis agar selalu bersemangat dalam menyelesaikan disertasi ini. Atas perhatian, doa dan bantuan dana yang tulus, terutama dari abang kandung penulis, Anwar M. Jakfar, semoga akan dibalas di sisi Allah Swt. berlipat ganda. Demikian pula ucapan terima kasih penulis kepada Abang H. Asfifuddin Affan, SH. dan keluarga, Abang Afdal Affan, SH. dan keluarga, Abang Ir. Nofal dan keluarga, Kakak Salfami Affan dan

keluarga, Adik Muhibbuddin Affan, SE. dan keluarga. Selanjutnya kepada Adik Baharuddin Yahya dan keluarga, Junaidi Yahya SH. dan keluarga. Semua nama yang disebutkan ini juga telah banyak membantu penulis, baik dalam bentuk dana, maupun memberi semangat, sehingga dapat memperlancar studi dan penulisan disertasi ini. Secara lebih khusus, terima kasih yang setulusnya kepada abang H. Asfifuddin Affan, SH., yang banyak menyumbang dana dan kitab-kitab demi kepentingan studi penulis. Demikian pula penulis aturkan terima kasih kepada semua keponakan, abang dan kakak sepupu penulis lainnya yang turut mendoakan kelancaran studi penulis, semoga semua amal baik yang telah mereka curahkan akan dibalas oleh Allah Swt. kelak.

Belum lengkap rasanya ucapan terima kasih, sebelum secara khusus dan spesial penulis sampaikan kepada isteri penulis tercinta, Yusniar M. Yahya dan kedua putra penulis, Muhammad al-Hadziq (5 th.) dan Muhammad Hafidh al-Hazimi (3,5 th.). Mereka dengan penuh kesabaran, ketabahan dan pengertian selalu berada di samping penulis, rela menerima kehidupan apa adanya, demi studi yang sedang penulis tekuni. Dengan cara dan gayanya masing-masing, mereka telah memberikan semangat tersendiri bagi penulis dalam menghadapi tugas berat menyelesaikan penulisan disertasi ini. Khususnya isteri penulis, begitu besar pengorbanannya, ia bertahun-tahun rela meninggalkan orang tuanya dalam keadaan sakit, demi mendampingi dan memberi semangat kepada suami dalam menyelesaikan studinya. Atas semua pengorbanan, pengertian yang mendalam dan toleransinya, penulis ucapkan rasa terima kasih yang tiada terhingga, semoga Allah akan senantiasa mencurahkan kasih sayangnya kepada mereka. Amin.

Akhirnya, kepada Allah jualah penulis mohon ampun apabila dalam karya yang sederhana ini terdapat kesalahan dan kekeliruan. Selanjutnya penulis berharap kiranya karya yang kecil ini akan berguna bagi agama, nusa dan bangsa.

Amin

Yogyakarta, 5 Januari 2007

Tarmizi M. Jakfar





DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN REKTOR	iii
DEWAN PENGUJI	iv
PENGESAHAN PROMOTOR	v
NOTA DINAS	vi
ABSTRAK	xii
TRANSLITERASI	xvi
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xxvi
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Perumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	10
D. Kerangka Teoritik	10
E. Kajian Kepustakaan	20
F. Metode Penelitian dan Pendekatan	25
G. Sistematika Pembahasan	31
BAB II : YŪSUF AL-QARADĀWĪ : TRADISIONALIS BERJIWA MODERAT	37
A. Potret Keluarga, Masa Kecil dan Pendidikannya	37
B. Situasi Politik, Sosial dan Keagamaan Pada Masanya	68
C. Aktivitas Keilmuan dan Karya Intelektualnya	86
D. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Pemikirannya	107
E. Beberapa Metode dan Pendekatannya	118
BAB III : PROBLEMATIKA SEPUTAR SUNNAH NON TASHRĪ'IYYAH	131
A. Terminologi dan Klaim Sunnah Non <i>Tashrī'iyah</i>	131
1. Pengertian Sunnah Non <i>Tashrī'iyah</i>	131
2. Kritikan Klaim Sunnah Non <i>Tashrī'iyah</i> dan Bantahannya	146
3. Pandangan Ulama Pro Klaim Sunnah Non <i>Tashrī'iyah</i> ..	184
B. Status dan Peranan Muhammad Saw.	230
1. Muhammad Sebagai Nabi dan Rasul	230
2. Muhammad Sebagai Manusia atau Individu	235
3. Muhammad Sebagai Orang Arab	254

BAB IV :	PEMIKIRAN AL-QARADĀWĪ TENTANG SUNNAH NON TASHRĪ'IYYAH	264
	A. Sikap Umat Islam Terhadap Sunnah dan Kritiknya	264
	B. Klasifikasi Sunnah <i>Tashrī'iyah</i> dan Non <i>Tashrī'iyah</i>	283
	C. Dasar Sunnah Non <i>Tashrī'iyah</i>	288
	D. Kriteria Sunnah Non <i>Tashrī'iyah</i>	301
	1. Perbuatan dan Perkataan Nabi Berdasarkan Keahlian Pengalaman	302
	2. Perbuatan dan Perkataan Nabi Sebagai Kepala Negara dan Hakim	310
	3. Perintah dan Larangan Nabi yang Bersifat Anjuran	312
	4. Perbuatan Murni (<i>al-fi'l al-mujarrad</i>) Nabi Saw	313
	5. Perbuatan Nabi sebagai Manusia (<i>al-fi'l al-jibilliy</i>)	318
BAB V :	IMPLIKASI PEMIKIRAN AL-QARADĀWĪ TERHADAP HUKUM FIKIH	325
	A. Implikasi Hadis-Hadis yang Disebutkan al-Qaradāwī	325
	1. Mengenai Fikih Zakat	325
	2. Mengenai Fikih Puasa	346
	3. Mengenai Fikih Manasik Haji	349
	4. Mengenai Fikih Politik dan Ekonomi	372
	5. Mengenai Fikih Obat-Obatan dan Kesehatan	388
	6. Mengenai Fikih Kebebasan Menentukan Sikap	399
	B. Implikasi Hadis-Hadis yang Tidak Disebutkan al- Qaradāwī	406
	1. Mengenai Fikih Keseharian Nabi	406
	2. Mengenai Fikih Pembatasan Kewajiban Zakat	422
	3. Mengenai Fikih HAM dan Toleransi Beragama	427
	4. Mengenai Fikih Larangan Poligami	446
BAB VI :	ANALISIS KRITIS PEMIKIRAN SUNNAH NON TASHRĪ'IYYAH AL-QARADĀWĪ	457
	A. Ambiguitas Istilah	457
	B. Validitas Dalil dan Keakuratannya	469
	C. Karakteristik Sunnah Non <i>Tashrī'iyah</i> al-Qaradāwī	501
	D. Implikasi Teoritik	516
BAB VII :	KESIMPULAN	558
	DAFTAR PUSTAKA	565
	DAFTAR RIWAYAT HIDUP	



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tidak diragukan lagi, figur Nabi Muhammad Saw. meskipun telah dipilih sebagai seorang Rasul yang mengemban tugas risalah, beliau tetap seorang manusia seperti manusia lainnya, memiliki kebutuhan jasmani dan rohani; memiliki keinginan dan selera; juga memiliki adat atau kebiasaan dalam kehidupannya sehari-hari. Oleh karena itu, segala yang datang dari Nabi dalam konteks tersebut merupakan konsekuensi dari sifat kemanusiaannya (*jibillatuhu al-bashariyyah*), tidak ada keterkaitannya dengan risalah.¹ Sebagaimana terdapat pula sebagian perbuatan, perkataan dan sifat Nabi yang sama sekali tidak berkaitan dengan penetapan hukum syari'at.²

Apabila umat Islam secara jujur dan konsekwen meyakini semua kenyataan di atas, apalagi sepakat berpegang kepada hadis atau sunnah Nabi Saw.,³ yang secara tegas menyatakan sebagian perkataan Nabi tidak mempunyai sifat mengikat, atau boleh tidak diikuti (*non tashri'iyyah*),⁴ barangkali topik ini tidak terlalu signifikan

¹Lihat Muḥammad Sulaymān al-Ashqār, *Af'āl al-Rasūl wa Dilālatushā 'ala al-Aḥkām al-Shar'iyyah*, Cet. I, (Kuwait: Maktabah al-Manār al-Islāmiyyah, 1978), hlm. 219.

²Lihat al-Qāḍī 'Iyāḍ, *al-Shifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Mustafā*, (Beirut-Libanon: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 183-191.

³Istilah hadis terkadang digunakan secara bergantian dengan sunnah. Meskipun antara kedua istilah ini terdapat perbedaan, namun perbedaan tersebut biasanya tidak dipersoalkan. Oleh karena itu, dalam disertasi ini, istilah sunnah dan hadis pun digunakan secara bergantian, tanpa dibedakan antara keduanya. Apabila sunnah berisikan suatu keteladanan Nabi, maka hadis adalah suatu informasi yang disandarkan kepada beliau. Menurut Azami, seorang pakar hadis kontemporer, mungkin sebuah hadis tidak mencakup sunnah, tetapi dalam beberapa hal, sebuah hadis bisa saja merangkum sejumlah sunnah. Lihat M.M. Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis: Indiana Islamic Teaching Centre, 1977), hlm. 21.

⁴Riwayat yang menerangkan tentang sebagian hadis atau sunnah Nabi tidak mengikat (*non tashri'iyyah*) adalah yang diucapkan Nabi berkaitan dengan penyerbukan kurma, antara lain dalam riwayat Muslim, di mana pada suatu ketika Nabi lewat di hadapan para petani yang sedang

dibahas dan didiskusikan. Akan tetapi, persoalan tersebut terkesan diabaikan oleh sebagian ulama, bahkan oleh sebagian sahabat Nabi sendiri.⁵ Konsekwensinya, sampai sekarang masih ada ulama yang mempersoalkan masalah tersebut, sehingga di antara mereka ada yang cenderung memandang semua sunnah sebagai syari'at (*al-sunnah kulluha tashri'iyah*) yang mengikat.⁶

Bahkan, menurut Amin Abdullah, kecenderungan demikian (menggeneralisir sunnah sebagai syari'at) atau sebagai kebenaran mutlak (*taken for granted*), atau – meminjam terminologi Amin Abdullah sendiri, sebagai *produk jadi* – merupakan sikap umum dari umat Islam.⁷ Sehingga, demikian Amin Abdullah menjelaskan lebih

mengawinkan serbuk (kurma pejantan) ke putik (kurma betina), lalu Nabi mengatakan: "Sekiranya kalian tidak melakukan hal itu, niscaya kurmamu akan baik." Mendengar komentar itu, para petani lalu tidak mengawinkan lagi kurma mereka. Setelah beberapa lama Nabi melewati lagi tempat tersebut dan menegur mereka: "Mengapa pohon kurmamu itu?" Para petani menjelaskan bahwa kurma mereka tidak baik (disebabkan tidak mereka lakukan penyerbukan lagi, karena ucapan Nabi sebelumnya dianggap sebagai larangan yang harus dipatuhi) Mendengar keterangan mereka itu, lalu Nabi mengatakan: "Aku adalah manusia, apabila aku perintahkan kalian sesuatu mengenai agamamu, maka ambillah dan bila aku perintahkan kalian sesuatu dari pendapatku, maka aku ini hanyalah manusia." Pada riwayat Muslim yang lain Nabi mengatakan: "Kalian lebih mengerti tentang urusan dunia kalian." Lihat al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*, Juz XVI, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 116.

⁵Misalnya Ibn Umar, ia dikenal seorang sahabat yang mengikuti apa saja yang dilakukan Nabi Saw. sampai kepada perbuatan beliau yang dilakukan secara kebetulan sekalipun. Sebagai contoh dapat dikemukakan dalam rangkaian pelaksanaan ibadah haji, Ibn Umar menyempatkan diri singgah di *al-Muḥaṣṣab* (salah satu tempat antara Mina dan Makkah). Ibn Umar beralasan perbuatan itu dilakukan karena ia melihat Nabi melakukannya dan ia memandangnya sebagai bagian dari sunnah. Padahal menurut Aisyah, Nabi singgah di tempat itu hanya secara kebetulan. Dalam hal ini, Aisyah mengatakan: "Demi Allah, Nabi tidak singgah di *al-Muḥaṣṣab* kecuali demi saya." Lihat Ibn Hajar al-⁶Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Juz III, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), hlm. 670.

⁶Misalnya, al-Salafi, Ayyub Dihlawi dan Muhammad Karam Shah. Al-Salafi mengatakan bahwa jika dalam masalah-masalah duniawi perkataan Rasulullah tidak dapat dipercaya, maka perkataan beliau dalam masalah agama juga tidak dapat dipercaya, karena sifat dapat dipercaya merupakan karakteristik kepribadian (*trustworthines is a characteristic of personality*), dan tidak dapat dipilah menjadi bidang-bidang yang terpisah. Muhammad Ayyub Dihlawi berpendapat bahwa seluruh perkataan Rasulullah adalah otoritatif (*hujjah*) atau tidak ada yang otoritatif (*all of Muhammad's words are authoritative (hujjah) or none are authoritative*). Lihat Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, t.t.), hlm. 73.

⁷M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 314-315. Atau M. Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekwensi Pemikiran)," Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Cet. I, (Yogyakarta: LPPI Universitas

lanjut, hadis yang terumuskan dari sunnah yang hidup saat itu mempunyai harga mati yang tidak dapat ditawar-tawar lagi, yang pada gilirannya sulit membedakan mana hadis yang bersifat mutlak – terutama yang berkaitan dengan akidah dan ibadah – yang terbebas dari ikatan ruang dan waktu dan mana pula hadis yang bersifat nisbi – menyangkut bidang muamalah, pergaulan hidup, adat kebiasaan, yang lebih mencerminkan suatu tradisi atau sunnah yang hidup pada suatu fase penggal sejarah tertentu – yang terikat oleh ruang dan waktu?⁸

Dalam pada itu, ada pula yang menuduh pemilahan sunnah *tashri'iyah* yang sifatnya mengikat dan non *tashri'iyah* yang tidak mengikat tidak pernah dikenal dalam Islam. Kategorisasi tersebut kalau memang ada – demikian tuduhan mereka – merupakan pengaruh orang-orang Barat dengan maksud ingin memegang kendali atas seluruh masalah “sekuler” dan membiarkan umat Islam bebas melaksanakan masalah keagamaan mereka. Ketika para fuqaha dan ulama Uşul membedakan dua jenis sunnah tersebut (*tashri'iyah* dan non *tashri'iyah*) – demikian mereka berdalih – itu merupakan perbedaan formalistik, yakni hanya untuk diketahui tingkatan perintah atau larangan yang terdapat di dalamnya, bukan sebagai isyarat bahwa sebagian perintah atau larangan Nabi boleh tidak diikuti. Sebaliknya, adalah kewajiban atas umat Islam mengikuti semua sunnah, walaupun sifatnya non *tashri'iyah*.⁹

Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), hlm. 208. Pernyataan bahwa mayoritas umat Islam memandang setiap perkataan dan perbuatan Nabi Saw. sebagai agama yang harus diikuti oleh setiap muslim (yang dalam hal ini sunnah *tashri'iyah*), juga dikatakan oleh seorang dosen Fakultas Hukum Universitas Muslim Aligarh, Mohd. Shabbir. Lihat Mohd. Shabbir, *The Authority and Authenticity of Hadith*, Cet. I, (New Delhi India: Kitab Bhavan, 1982), hlm. 100.

⁸*Ibid.*, hlm. 315.

⁹Pendapat ini dikemukakan oleh Muhammad Karam Shah sesuai yang dikutip Brown. Lihat *Ibid.*, hlm. 74.

Apabila dicermati mengapa ada ulama yang memandang semua sunnah Nabi dimaksudkan sebagai *tashri'iyah* (hukum syari'at yang mengikat), paling tidak alasan yang dikemukakan karena seruan mengikuti Nabi dalam kebanyakan ayat al-Qur`ān disebutkan secara mutlak.¹⁰ Ini berarti umat Islam harus mengikuti Nabi dalam segala segi, baik perkataan, perbuatan, sifat, maupun hal ihwal beliau lainnya.¹¹ Pemahaman literal tersebut tidak dapat ditolerir, karena di samping menyalahi pernyataan Nabi sendiri juga berlawanan dengan jiwa dan semangat Islam yang ajarannya *ṣālih li kulli zamān wa makān*. Sementara diketahui, sebagian di antara sunnah hanya timbul untuk merespon dan memberi solusi terhadap kejadian-kejadian tertentu dan pada tempat-tempat tertentu yang sifatnya kondisional, tidak tepat apabila diterapkan untuk kasus-kasus dan kondisi lain dan di tempat yang lain.¹²

¹⁰Misalnya Q. S. al-Hashr (59): 7; Q.S. al-Aḥzāb (33): 21.

¹¹Hal ini seperti dikatakan al-Ghazālī: "Ketahuilah bahwa kunci kebahagiaan adalah mengikuti sunnah dan meniru Rasulullah Saw. dalam segala tindakan, gerak diamnya, hingga cara makan, berdiri, tidur dan cara berbicaranya. Saya tidak mengatakan hal ini pada etika ibadah saja, karena tidak mungkin melepaskan diri dari hal ini, tetapi juga dalam seluruh adat kebiasaan. Karena Allah berfirman: "Apa saja yang didatangkan Rasul kepadamu ambillah dan apa yang dilarangnya maka tinggalkanlah." (Q.S. al-Ḥashr [59]: 7). Karena itu, demikian al-Ghazālī melanjutkan, anda ketika memakai celana harus sambil berdiri dan memakai surban harus sambil duduk. Ketika memakai sepatu harus mendahulukan kaki kanan terlebih dahulu ... Lihat Imam al-Ghazālī, *Kitāb al-Arba'in fi Uṣūl al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Jil, 1988), hlm. 68. Atau lihat Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*, (U.S.A: The University of North Carolina Press, 1985), hlm. 31.

¹²Misalnya dalam memahami hadis riwayat al-Turmudhī dari Abu Hurayrah, Rasulullah Saw. bersabda: "Arah antara Timur dan Barat adalah kiblat." Untuk masyarakat Madinah, yang secara geografis berada di utara Ka'bah (Makkah), makna *lafziyah* hadis itu tepat sekali. Bagaimana, demikian tanya Ali Mustafa Yaqub, dengan masyarakat Indonesia yang secara geografis berbeda dengan masyarakat Madinah? Apakah hadis itu harus dipahami apa adanya, tetapi justru memunculkan kekeliruan? Tentu tidak. Pemahamannya harus melalui pendekatan kontekstual, yaitu dengan melihat lokasi di mana hadis itu disabdakan? Secara kontekstual, hadis itu dapat dipahami bahwa untuk masyarakat Indonesia, arah yang berada di antara utara dan selatan itulah Kiblat, bukan antara timur dan barat, seperti yang secara tekstual tertuang dalam hadis. Dengan demikian, hadis ini dapat diterapkan untuk dua wilayah yang berbeda secara tepat. Perbedaannya terletak pada model pemahaman saja. Untuk masyarakat Madinah, hadis itu cukup dipahami secara tekstual, sementara untuk masyarakat Indonesia, harus dipahami secara kontekstual. Ali Mustafa Yaqub, *Haji Pengabdian Setan*, Cet. I, (Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 2006), hlm. 155.

Bertolak dari pemikiran di atas, sunnah Nabi perlu dibedakan antara *tashri'iyah* (menetapkan hukum dan mengikat [*binding*]) dan non *tashri'iyah* (tidak menetapkan hukum dan tidak mengikat [*non-binding*]). Persoalan yang muncul, bagaimana membedakan kedua macam sunnah tersebut yang keduanya berasal dari seorang pribadi Muhammad Saw., sedangkan beliau selain sebagai Nabi dan Rasul yang menyampaikan syari'at, juga sebagai seorang manusia yang memegang banyak peran, sebagai hakim, pemimpin masyarakat dan sebagai pribadi? Tidak ada persoalan, sekiranya Nabi sendiri telah menjelaskan bahwa yang beliau kerjakan atau sabdakan itu berasal dari beliau sendiri dan bukan sebagai syari'at,¹³ tetapi yang menjadi persoalan ketika apa yang datang dari Nabi tidak dijelaskan, apakah ia berasal dari wahyu yang karenanya mengandung nilai syari'at atau berasal dari beliau sendiri, yang mengandung kemungkinan bukan sebagai syari'at?

Jawaban yang mengemuka, antara lain, perlu diketahui dalam kapasitas apa sunnah atau hadis itu muncul? Apabila dalam kapasitas Muhammad sebagai Nabi atau Rasul, maka sunnah tersebut *tashri'iyah*, tetapi apabila dalam kapasitas Muhammad sebagai manusia, baik sebagai hakim, kepala negara, panglima perang dan lain sebagainya, maka sunnah Nabi itu non *tashri'iyah*.¹⁴ Alasan lain, perlu dilihat terlebih dahulu topik yang dibicarakan sunnah itu, apabila berkaitan dengan

¹³Semisal penempatan pasukan perang dalam peperangan Badar, sebuah peristiwa yang sangat populer, di mana dikisahkan Nabi semula menempatkan pasukan perangnya di suatu tempat, lalu seorang sahabat yang bernama al-Khabāb, menanyakan tentang penempatan pasukan tersebut, apakah berdasarkan petunjuk wahyu, yang tidak boleh intervensi seorang manusia pun, atau berdasarkan pendapat Nabi dan siasat perang belaka? Nabi menjawab bahwa hal itu adalah pendapat dan siasat perang belaka. Karena itu, al-Khabāb mengatakan bahwa posisi itu kurang strategis dan ia menyarankan agar Nabi bersedia memindahkan pasukan perangnya ke tempat lain yang lebih strategis. Nabi pun kemudian setuju terhadap saran tersebut. Lihat Ibn Hishām, *al-Sirah al-Nabawiyyah* ditahqīq oleh Tāha 'Abd al-Ra'uf Sa'd, Juz III, Cet I, (Beirūt: Dār al-Jil, 1411 H.), hlm. 168.

¹⁴Alasan seperti ini, antara lain dikemukakan oleh al-Qarāfi dalam karyanya, *al-Furūq*, (Beirūt: 'Alam al-Kutub, t.t), hlm. 206-209.

urusan kemaslahatan dunia, maka ia sunnah non *tashri'iyah*, dan apabila berkaitan dengan masalah agama, maka ia sunnah *tashri'iyah*.¹⁵

Apabila pendapat di atas dapat diterima, tidak berarti persoalannya telah selesai, karena di sana akan muncul persoalan lain yang lebih sulit dari persoalan sebelumnya, yaitu bagaimana dapat diketahui masing-masing kapasitas tersebut? Ini untuk persoalan pertama; sedang untuk persoalan kedua, apa yang dijadikan ukuran atau kriteria bahwa topik dalam sunnah tersebut berkaitan dengan urusan kemaslahatan dunia atau urusan agama? Nah, sampai di sini tampaknya belum terdapat jawaban yang memadai dari para ulama. Memang terdapat beberapa ulama atau para ahli yang telah membahas persoalan ini (sunnah *tashri'iyah* dan non *tashri'iyah*), semisal Ibn Qutaybah, al-Qarāfi, Rashīd Riḍā, Maḥmūd Shaltūt, Ibn 'Ashūr, 'Abd al-Wahhāb Khallāf dan Muḥammad Sālim al-'Awwā, namun mereka tidak membuat kriteria yang jelas untuk kedua macam sunnah tersebut,¹⁶ sebagaimana dapat dilihat dalam pembahasan bab tiga disertasi ini.

Berbeda dengan ulama-ulama tersebut, Yusūf al-Qaradāwī, seorang ulama kontemporer, tampaknya telah membuat beberapa kriteria yang cenderung lebih jelas dan tegas untuk sunnah yang berkaitan dengan urusan agama (sunnah *tashri'iyah*) dan sunnah yang berkaitan dengan urusan dunia (sunnah non *tashri'iyah*). Ide atau pemikiran tersebut tertuang, antara lain, dalam bukunya *al-Sunnah Maṣḍaran li al-*

¹⁵Lihat al-Qaradāwī, *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, Cet. II, (Kairo: Dār al-Shurūq, 1998), hlm. 60.

¹⁶Lihat pemikiran mereka selengkapnya pada bab tiga disertasi ini. Di antara ulama memang ada juga yang membuat kriteria untuk membedakan kedua jenis sunnah itu. Misalnya al-Mawduḍī, tetapi akhirnya ia gagal, karena kesimpulan akhir dari pemikirannya bahwa orang muslim tidak boleh mengabaikan bagian sunnah, bahkan preseden yang tampaknya berdasarkan pilihan atau kebiasaan pribadi Nabi Muhammad sendiri sekalipun mungkin saja ia mengandung prinsip mengikat yang harus diikuti oleh orang muslim. Lihat Daniel W. Brown, *Rethinking*, hlm. 79.

Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah.¹⁷ Meskipun di sana sini masih perlu dikritisi, namun paling tidak keberanian dan ketegasannya dalam menentukan kriteria sunnah *tashri'iyah* dan non *tashri'iyah* telah menyebabkan pemikiran al-Qaradāwī sedikit lebih unggul dari pemikiran ulama-ulama lain. Pengimplimentasian teori ini terhadap sunnah Nabi telah memberikan implikasi yang sangat luas bagi hukum fikih, di mana otoritas sunnah “yang dikategorikan” non *tashri'iyah* secara otomatis akan berkurang, karena ia tidak secara mutlak dijadikan pedoman meskipun di dalamnya terdapat persoalan fikih yang berkaitan dengan persoalan yang hendak ditentukan hukumnya.

Sebagai contoh, hadis tentang pembagian tanah Khaibar yang dilakukan oleh Nabi Saw. kepada para prajurit perang setelah tanah tersebut ditaklukkan. Menurut al-Qaradāwī, hadis tersebut adalah non *tashri'iyah*. Karena itu, ketika Umar menjabat sebagai khalifah, ia mengabaikan keberadaan sunnah Nabi tersebut, karenanya tanah yang ditaklukkan tidak lagi dibagi-bagi kepada prajurit perang, seperti dalam kasus penaklukan tanah Irak yang sangat luas dan subur itu. Umar berpendapat bahwa tanah yang ditaklukkan tersebut adalah diwakafkan untuk kemaslahatan para generasi umat Islam, di mana produk hasil bumi yang dihasilkan tanah tersebut akan digunakan untuk membiayai para mujahidin, para pegawai pemerintahan Islam dan lain sebagainya. Sehubungan dengan sikap yang diambil ini,

¹⁷Al-Qaradāwī memang bukan satu-satunya ulama yang membahas masalah ini, namun dalam konteks kekinian dan ke-*syumuliyah*-an (keluasan cakupan sunnah) – demikian M. Hidayat Nur Wahid – agaknya al-Qaradāwī dengan bukunya *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, merupakan orang pertama dalam bidangnya. Sebab memang sebagian besar kajian tentang sunnah umumnya selalu dikaitkan dengan fungsinya sebagai sumber hukum sesudah al-Qur`ān, seperti kajian ilmiah yang dilakukan oleh Mustafā al-Siba'ī yang berjudul *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashri' al-Islāmī*. Demikian pengakuan M. Hidayat Nur Wahid yang dikemukakan ketika ia memberikan Kata Pengantar terjemahan buku al-Qaradāwī (*al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*) oleh Setiawan Budi Utomo. Lihat Setiawan Budi Utomo, *As-Sunnah sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*, Cet. I, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998), hlm. viii-ix.

Umar mengatakan: “Aku menginginkan suatu kebijakan yang bermanfaat bagi generasi sekarang dan generasi yang akan datang.”¹⁸

Selain hadis di atas, juga terdapat sejumlah hadis lain, baik yang berkaitan dengan mu’amalah, maupun yang murni ibadah, yang oleh al-Qaradāwī dipandang sebagai non *tashrī’iyyah*. Yang berkaitan dengan mu’amalah, semisal hadis mengenai perkawinan, politik, ekonomi, HAM dan lain sebagainya, menurut al-Qaradāwī – walaupun bukan keseluruhannya – namun sebagian di antaranya adalah non *tashrī’iyyah*. Demikian pula hadis tentang ibadah, semisal hadis mengenai zakat dan haji, juga ada di antaranya yang non *tashrī’iyyah*.¹⁹ Pemikiran al-Qaradāwī tentang berbagai persoalan ini menarik diteliti, dan tentu dapat menjadi kontribusi yang sangat berharga terhadap perkembangan pemikiran Islam, karena melalui aktivitas penalaran intelektual tersebut, al-Qaradāwī telah memberikan peluang gerak yang dinamis dalam hal-hal yang sifatnya duniawi, sehingga dapat terhindar dari tindakan mensakralkan sesuatu yang profan dan memprofankan yang sakral.²⁰

¹⁸Lihat al-Qaradāwī, *al-Sunnah Maṣḍaran*, hlm. 79.

¹⁹Meskipun pada dasarnya ia bersifat *tashrī’iyyah* parsial, temporal dan kondisional. Sementara di luar konteks itu ia non *tashrī’iyyah*.

²⁰Inilah sesungguhnya makna sekularisasi yang diinginkan Nurcholish Madjid, yakni menduniawikan nilai-nilai yang semestinya duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk meng-*ukhrawi*-kannya. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 207. Dalam kehidupan sehari-hari, seperti disinyalir Amin Abdullah, hubungan antara keduanya (persoalan profan dan sakral) sangat erat, bahkan untuk kasus-kasus tertentu sangat campur aduk, *overlapped*, tumpang tindih. Dapat saja yang sakral diprofankan, dan yang profan disakralkan. Kecenderungan ini banyak ditemukan dalam kehidupan masyarakat secara luas. Cara berpikir, interpretasi dan tafsiran orang-per orang, kelompok-perkelompok terhadap ajaran agama tertentu yang sesungguhnya bersifat profan dan historis belaka, kemudian disakralkan begitu rupa, demi menjaga kewibawaan dan keutuhan masyarakat untuk melestarikan kepentingan kelompok dan golongan. Lihat Amin Abdullah, *Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius*, (Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2000), hlm. 9. Atau Amin Abdullah, “Pengantar”, Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama*, Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 4-5. Atau Amin Abdullah, “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius”, Ahmad Baidowi, dkk. (peny.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Cet. I, (Yogyakarta: SUKA-Press IAIN Sunan Kalijaga dan LPKM Introspektif KOPMA IAIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm. 7-8.

Sementara pada waktu yang sama, al-Qaradāwī mengharuskan kita bersiteguh dan komitmen mengikuti sunnah dalam persoalan agama murni yang bersifat ta'abbudi, serta dalam persoalan akidah dan moral meskipun pada dasarnya persoalan itu bersifat duniawi, seperti makan, minum, kegiatan ekonomi, politik dan sosial lainnya.²¹

B. Perumusan Masalah

Bertolak dari uraian di atas, penulis tertarik untuk melihat lebih jauh pemikiran al-Qaradāwī secara utuh tentang sunnah non *tashrī'iyah* tersebut. Secara lebih rinci, yang ingin dikaji adalah: *Pertama*, apa yang dimaksud dengan sunnah non *tashrī'iyah* dan bagaimana al-Qaradāwī membedakan antara sunnah non *tashrī'iyah* dan sunnah *tashrī'iyah*, padahal kedua jenis sunnah itu berasal dari seorang pribadi Muhammad yang sekaligus berperan sebagai seorang manusia dan Rasul, serta kriteria apa yang digunakan untuk membedakan kedua jenis sunnah itu? *Kedua*, kenapa kajian tentang sunnah non *tashrī'iyah* dipandang sebagai suatu diskursus keagamaan yang penting menurut al-Qaradāwī dan apa pula yang mendasari pemikiran tersebut? *Ketiga*, bagaimana kedudukan sunnah non *tashrī'iyah* menurut al-Qaradāwī, apakah ia mempunyai otoritas yang mengikat bagi umat Islam dan berlaku untuk setiap ruang, waktu dan tempat? *Keempat*, apakah implikasi dari teori sunnah non *tashrī'iyah* al-Qaradāwī terhadap hukum fikih, terutama dalam menghadapi perkembangan zaman yang senantiasa terus-menerus berubah?

²¹Setiawan Budi Utomo, *As-Sunnah*, hlm. xii.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Secara spesifik penelitian ini bertujuan untuk mengetahui konstruksi pemikiran al-Qaraḍāwī tentang sunnah non *tashrī'iyah*, meliputi pengertian, dasar, kriteria dan implikasi pemikirannya terhadap penetapan hukum fikih.

Dengan mengetahui hal-hal tersebut, penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang sesungguhnya bahwa sunnah non *tashrī'iyah*, sesuai dengan namanya, tidak dimaksudkan untuk mengikat umat Islam, sehingga dapat menghambat kreatifitas dan dinamisitas pemikiran dalam menghadapi berbagai persoalan umat. Dengan memaparkan pemikiran al-Qaraḍāwī tentang masalah ini juga dapat memberikan suatu paradigma baru dalam menyikapi sunnah Nabi, di mana kriteria yang ditetapkan al-Qaraḍāwī untuk mengetahui sunnah non *tashrī'iyah* tersebut dapat digunakan untuk menentukan ada tidaknya keterikatan umat Islam dengan sunnah, yakni setelah melihat apakah objeknya mengenai syari'at, yang karenanya harus diterima secara mutlak, atau non syari'at, yang boleh diterima atau ditinggalkan, meskipun sanadnya mutawatir, karena hal ini merupakan ajang perbedaan pendapat para ulama. Selanjutnya, dengan penelitian ini dapat terungkap secara lebih jelas bahwa orang yang meninggalkan sunnah non *tashrī'iyah* tidak dipandang sebagai orang yang mengabaikan sunnah Nabi yang sesungguhnya dan karena itu ia tidak dianggap orang yang mengingkari sunnah.

D. Kerangka Teoritik

Kerangka teoritik (*theoretical framework*) dimaksudkan untuk memberikan gambaran atau batasan-batasan tentang teori-teori yang dipakai sebagai landasan

penelitian yang akan dilakukan.²² Ia diperlukan sebagai pegangan-pegangan pokok secara umum dalam suatu penelitian,²³ dan akan memandu – meminjam istilah Amin Abdullah – ke mana arah penelitian berakhir dan lebih pokok lagi akan menentukan unit-unit analisis akademis serta menentukan hubungan antar kategori-kategori yang ditemukan dalam penelitian.²⁴ Karena alasan ini pula, dalam penulisan skripsi, tesis maupun disertasi, kerangka teori, menurut Amin Abdullah, “amat sangat penting.”²⁵ Demikian istilah yang ia gunakan.

Sesuai dengan persoalan yang diteliti, yaitu pemikiran Yusuf al-Qaraḍāwī tentang “sunnah non *tashrī’iyyah*” (sunnah yang tidak menetapkan hukum), maka penelitian ini menggunakan kerangka teori ulama Uṣūl, yang membagi sunnah kepada dua macam. Pertama sunnah yang berkaitan dengan hukum (agama); dan yang kedua sunnah yang tidak berkaitan dengan hukum (sunnah tentang urusan dunia). Pembagian ini terlihat dalam definisi sunnah yang mereka buat. Menurut mereka, sunnah adalah apa saja yang berasal dari Nabi Saw. selain dari al-Qur’ān, baik perkataan, perbuatan atau pengakuan, yang pantas menjadi dalil bagi hukum syara’.²⁶ Dari perkataan “yang pantas menjadi dalil bagi hukum syara’” tersirat pengertian bahwa di antara sunnah yang datang dari Nabi, menurut mereka, ada yang tidak menjadi dalil hukum syara’.

²²Lihat Mardalis, *Metode Penelitian: Suatu Pendekatan Proposal*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 41.

²³Lihat Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode, Teknik*, (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 63.

²⁴Lihat M. Amin Abdullah, “Metodologi Penelitian untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Telaah”, *Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. IV, No. 1, (Yogyakarta: Jurusan Ilmu Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), hlm. 22.

²⁵*Ibid.*, hlm. 21.

²⁶Lihat Muhammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 19.

Kategori sunnah menurut ulama Uṣūl ini tampaknya mengacu kepada sabda

Nabi yang mengatakan:²⁷

إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيئ من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيئ من رأيي فإنما أنا بشر (رواه مسلم)

Artinya: Aku hanya seorang manusia, apabila aku perintahkan kalian mengenai sesuatu tentang agama, maka pegangilah dengan teguh perintah itu, tetapi apabila aku perintahkan kalian berdasarkan pendapatku, maka aku hanyalah manusia (H.R. Muslim).

Al-Munāwī ketika menjelaskan hadis ini mengatakan:²⁸

(إنما أنا بشر) أي واحد منهم في البشرية ومساو لهم فيما ليس من الأمور الدينية وهذا إشارة إلى قوله تعالى "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي" فقد ساوى البشر في البشرية وامتاز عنهم بالخصوصية الإلهية التي هي تبليغ الأمور الدينية (إذا أمرتكم بشيئ من دينكم) أي إذا أمرتكم بما ينفعكم في أمر دينكم (فخذوا به) أي افعلوه فهو حق وصواب دائما (وإذا أمرتكم بشيئ من رأيي) يعني من أمور الدنيا (إنما أنا بشر) يعني أخطئ وأصيب فيما لا يتعلق بالدين لأن الإنسان محل السهو والنسيان

Artinya: (Aku hanya manusia) artinya, salah seorang dari manusia dalam hal kemanusiaannya. (Nabi) sama dengan mereka dalam urusan yang bukan berkaitan dengan agama. Ini merupakan indikasi kepada firman Allah "Katakan (wahai Muhamamd), aku hanya manusia seperti kamu, yang (membedakan dari kamu hanya) kepadaku diberikan wahyu". (Nabi) sama dengan manusia (lain) dari segi kemanusiaan dan berbeda dengan mereka (manusia lain) karena *khuṣuṣiyah Ilāhiyyah*, yakni ia menyampaikan ajaran-ajaran agama. (Apabila aku perintahkan kamu sesuatu dari pendapatku), artinya, apabila aku perintahkan kamu apa yang memberi manfaat bagimu dalam urusan agamu (maka ambillah ia), artinya, kerjakanlah ia, itu adalah kebenaran untuk selamanya (dan apabila aku memerintahkan kamu sesuatu dari pendapatku), yaitu berkaitan dengan urusan dunia (maka aku hanya manusia), yakni (sebagai manusia) aku bisa salah dan bisa pula benar dalam hal yang tidak berkaitan dengan agama, karena manusia tempat letaknya kelengahan dan kelupaan.

²⁷ Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz IV, (Mesir: 'Īsa al-Babī al-Ḥalabī, 1924), hlm. 1836.

²⁸ Lihat al-Munāwī, *Fayd al-Qadīr*, Juz III, (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), hlm. 567.

Apa yang perlu digarisbawahi pada kutipan di atas adalah penjelasan al-Munāwī terhadap makna ucapan Nabi *fa innamā anā basharun*, ini mengandung pengertian, sebagai manusia Nabi bisa benar dan bisa salah, khususnya dalam persoalan yang tidak ada keterkaitannya dengan agama, karena manusia adalah tempat letaknya kelupaan dan kesalahan. Secara lebih tegas, Mohd. Shabbir mengatakan, hadis di atas, terutama kalimat “aku hanya manusia” memberi pengertian bahwa rekomendasi Nabi Saw. (dalam kapasitas sebagai manusia biasa) boleh diterima dan boleh pula tidak (*may or may not be accepted*).²⁹

Kelupaan dan kesalahan Nabi dalam hal-hal yang berkaitan dengan non syari’at sebenarnya tidak menodai citra kerasulan beliau (*la waṣma ‘alayh*), karena Nabi diutus untuk menerangkan hal-hal yang berkaitan dengan agama, bukan untuk menerangkan hal-hal yang berkaitan dengan dunia, sebagaimana disebutkan al-Qāḍī ‘Iyād berikut ini.³⁰

فأما ما تعلق منها بأمر الدنيا فلا يشترط في حق الأنبياء العصمة من عدم معرفة الأنبياء بعضها أو
اعتقادها على خلاف ما هي عليه ولا وصم عليهم فيه إذ همهم متعلقة بالآخرة وأنبأها وأمر الشريعة
وقوانينها

Artinya: Sepanjang berkaitan dengan urusan dunia, para Nabi tidak disyaratkan adanya jaminan bebas dari kesalahan (*iṣmah*), karena ketidaktahuan para Nabi terhadap sebagian urusan dunia atau kesalahan persepsinya terhadap persoalan dunia dari yang sebenarnya, maka hal itu tidak menodai citra mereka, karena perhatian utama mereka terkait dengan akhirat dan hal ihwalnya dan persoalan syari’at serta aturan-aturannya.

²⁹Lihat Mohd. Shabbir, *The Authority and Authenticity of Hadith*, Cet. I, (New Delhi India: Kitab Bhavan, 1982), hlm. 100.

³⁰Lihat al-Qāḍī ‘Iyād, *al-Shifā bi Ta’rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, Juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 115-116.

Selain menggunakan kerangka teori ulama Uṣūl, yang secara umum membagi hadis kepada dua macam sebagaimana telah dijelaskan, penelitian ini juga menggunakan teori al-Qarafi.³¹ Ketahuilah, demikian al-Qarafi mengemukakan teorinya, bahwa Rasulullah Saw. adalah seorang pemimpin terbesar, hakim terbijak dan mufti teralim. Beliau pantas menjadi pemimpin dari seluruh pemimpin, hakim dari seluruh hakim, dan ulama dari seluruh ulama. Dengan keberadaan beliau sedemikian ini, Allah menyerahkan seluruh kedudukan dalam agama kepada beliau melalui risalah-Nya. Dialah Rasul terbesar yang memiliki kedudukan ini sampai hari kiamat. Perlu disadari bahwa sebagian besar perbuatan Nabi dalam agama adalah tabligh, karena kedudukan utama beliau adalah sebagai penyampai risalah.³²

Kemudian para ulama sepakat bahwa sebagian perbuatan Nabi Saw. adalah tabligh dan fatwa; sebagian lagi keputusan Nabi sebagai hakim; dan sebagian yang lain merupakan perilaku beliau sebagai kepala negara. Selain itu, ada pula perbuatan Nabi yang diperdebatkan oleh para ulama. Perdebatan tersebut karena para ulama melihat sebagian perbuatan Nabi mengandung dua sisi atau lebih. Dengan begitu, ada ulama yang menganggap satu sisi lebih dominan dari yang lain, sedangkan ulama yang lain memandang secara berbeda.³³

Berbagai bentuk perbuatan Rasul tersebut, menurut al-Qarafi, mempunyai pengaruh yang bermacam-macam terhadap syari'ah. Setiap sabda atau perbuatan Nabi yang merupakan tabligh, menjadi hukum yang sifatnya umum berlaku untuk

³¹Kalimat ini tidak dimaksudkan untuk mengeluarkan al-Qarafi dari kelompok ulama Uṣūl. Penyebutan teori al-Qarafi secara terpisah ini karena sebagai ulama Uṣūl, al-Qarafi mempunyai teori tersendiri dalam membagi aktivitas Nabi secara lebih detail, yaitu sebagai Rasul, kepala negara, hakim, mufti dan seterusnya.

³²Lihat al-Qarafi, *al-Furūq*, Juz I, hlm. 206-209.

³³*Ibid.*

seluruh jin dan manusia sampai hari kiamat, sehingga dalam sabda yang bersifat perintah, setiap orang harus melakukannya; dan dalam sabda yang bersifat larangan, semua harus menjauhinya, begitu juga dalam sabda yang bersifat mubah, setiap orang bebas melakukan ataupun meninggalkannya.³⁴

Tindakan Nabi sebagai kepala negara, seorang pun tidak boleh melakukannya dengan alasan mengikuti sunnah Rasul, kecuali ada izin dari kepala negara. Sebab dasar perbuatan Nabi di sini adalah kedudukan beliau sebagai kepala negara, bukan penyampai syari'ah. Sementara sunnah yang dilakukannya dalam posisi Nabi sebagai hakim, tidak seorang pun boleh melakukannya dengan alasan mengikuti sunnah Rasul, kecuali ada keputusan dari hakim. Karena dasar perbuatan Nabi di sini adalah sebagai hakim.³⁵

Terlepas dari itu, kedudukan sunnah dalam ajaran Islam, dalam hal-hal tertentu berbeda dengan al-Qur`ān, walaupun keduanya sama-sama telah disepakati sebagai sumber ajaran Islam.³⁶ Perbedaan yang sangat menonjol terletak pada

³⁴*Ibid.*

³⁵*Ibid.*

³⁶Tidak ada bukti sejarah yang menyebutkan secara jelas bahwa ada dari kalangan umat Islam yang menolak sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam, terutama pada masa Nabi (w.632 M.), Khulāfa' al-Rāshidīn (632-661 M.), bahkan sampai kepada masa pemerintahan Bani Umayyah (661-750 M.). Barulah pada awal pemerintahan Abbasiyah (750-1258 M.) muncul secara jelas sekelompok kecil umat Islam yang menolak sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Mereka kemudian dikenal sebagai kelompok *inkār al-sunnah* atau *munkir al-sunnah*. Hal ini sekurang-kurangnya dapat dipahami dari uraian al-Shāfi'ī (757-820 M.). Mereka oleh al-Shāfi'ī dibagi kepada tiga golongan, yakni: (1) golongan yang menolak seluruh sunnah; (2) golongan yang menolak sunnah, kecuali apabila sunnah itu memiliki kesamaan dengan petunjuk al-Qur`ān; dan (3) golongan yang menolak sunnah yang berstatus ahad. Golongan yang terakhir disebutkan hanya menerima sunnah yang berstatus mutawatir. Lihat al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Juz VII, (t. tp.: Dār al-Sha'b, t.t.), hlm. 250-256. Sesudah zaman al-Shāfi'ī sampai saat ini, baik secara terselubung maupun secara terang-terangan, golongan *inkār al-sunnah*, baik mengingkari seluruhnya atau sebagian saja, juga masih muncul di berbagai tempat. Misalnya di Mesir (antara lain Tawfiq Ṣidqī, w. 1920 M.). Lihat Mustafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī' al-Islāmī*, (t. tp.: al-Dār al-Qawmiyyah, 1966), hlm. 138-140; di Malaysia (Kassim Ahmad, mantan Ketua Sosialis Rakyat Malaysia; dan di Indonesia, antara lain, Muhammad Irfham Sutarto). Lihat Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 77.

sumber asal masing-masing sumber ajaran tersebut. Al-Qur`ān berasal dari wahyu Allah Swt., sedangkan sunnah dari Nabi Muhammad Saw., yang sekalipun sebagian besarnya berasal dari atau berdimensi wahyu, namun sebagian yang lainnya murni dari Nabi Muhammad Saw. sendiri.³⁷

Sunnah yang berasal dari atau berdimensi wahyu, atau – meminjam terminologi al-Sarakhsī – sunnah *shibh al-wahy*, oleh para ulama disamakan otoritasnya dengan al-Qur`ān,³⁸ dan karenanya cenderung tidak ada perbedaan pendapat mereka tentang kewajiban umat Islam mengikutinya. Akan tetapi, sunnah yang berasal dari Nabi Saw. sendiri, masih menjadi persoalan di kalangan ulama, khususnya sunnah yang tidak diketahui secara pasti antara dimaksudkan untuk syari'at atau bukan.³⁹ Hal ini dikarenakan Nabi sendiri pernah menyerahkan urusan yang tidak mengandung syari'at (baca: persoalan duniawi) kepada umat. Persoalan yang mereka perdebatkan, apakah misi kenabian Muhammad Saw. mempunyai

³⁷Sebagai dinyatakan sendiri oleh Nabi dalam hadis penyerbukan kurma riwayat Imam Muslim, yang artinya: “Aku adalah manusia, apabila aku perintahkan kalian sesuatu mengenai agama, maka ambillah dan apabila aku perintahkan kalian sesuatu dari pendapatku, maka aku ini hanyalah manusia.” Lihat pula Ibn Qayyim, *Miftāh Dār al-Sa`ādah*, Jilid II, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hlm. 267-268.

³⁸Dimaksudkan dengan sunnah berdimensi wahyu, atau dalam istilah al-Sarakhsī, sunnah *shibh al-wahy* adalah sunnah yang berasal dari ijtihad Nabi Saw. dalam mengistimbatkan hukum dari ayat al-Qur`ān, atau penjelasan Nabi terhadap ayat tersebut. Semisal sabda Nabi Saw. yang artinya: “Shalatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku shalat.” Para ulama sepakat bahwa sunnah model ini wajib diikuti. Lebih lanjut lihat antara lain al-Sarakhsī, *al-Muḥarrar fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), hlm. 70. Atau al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 90-91; al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, Juz I, Cet. I, ditahqīq oleh Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā`īl al-Shāfi`ī, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 167; Ibn Hazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz IV, Cet. I, ditahqīq oleh Muḥammad Muḥammad Tāmir, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), hlm. 531.

³⁹Sebagian ulama mengatakan bahwa sunnah yang tidak jelas sifatnya itu wajib ditanggguhkan pengamalannya. Sementara sebagian ulama lain berpendapat bahwa sunnah tersebut wajib diikuti, hingga ada dalil lain yang melarangnya. Namun menurut al-Sarakhsī, yang kuat adalah pendapat pertama, karena dalam sebuah hadis sahih diceritakan bahwa Nabi Saw. melepaskan sandalnya ketika dalam shalat, maka para sahabat yang menjadi makmum pun membuka sandal mereka. Setelah selesai shalat, Nabi bertanya kepada mereka: “Kenapa kalian melepaskan sandal?” Sekiranya perbuatan Nabi Saw. yang tidak jelas itu wajib diikuti, tentu Nabi tidak akan bertanya demikian. Lihat al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Juz II, hlm. 86.

hubungan dengan urusan dunia, sehingga *i'tiqād* atau *ẓann* beliau tentang urusan dunia sesuai dengan kenyataan, atau tidak? Dalam hal ini, para ulama terbagi ke dalam dua aliran.

Aliran pertama, berpendapat bahwa Nabi Saw. terpelihara dari kesalahan *i'tiqād* dalam urusan dunia. Bahkan semua *i'tiqād* beliau dalam urusan dunia itu sesuai dengan kenyataan. Artinya, keterperiharaan (*'ismah*) Nabi Saw. tanpa kecuali, meliputi segala bidang. Memang tidak ditemukan di kalangan ulama, meskipun yang beraliran klasik, yang menyebutkan secara tegas pendapat seperti ini.⁴⁰ Akan tetapi, ulama yang memandang semua perbuatan dan perkataan Rasul sebagai wahyu dan menjadi *hujjah* (mempunyai otoritas), termasuk dalam urusan pengobatan, pertanian dan lain sebagainya, secara otomatis berpendapat seperti itu.⁴¹ Sekedar contoh dapat disebutkan, antara lain terdiri atas sederetan mufassir, seperti Aḥmad al-Ṣawī,⁴² al-Jamāl,⁴³ al-Alūsī,⁴⁴ dan al-Shawkānī.⁴⁵ Termasuk ke dalam aliran ini juga, mereka yang memandang pengakuan (*taqrīr*) Nabi Saw. terhadap pembawa berita mengenai urusan dunia sebagai bukti atas kebenaran berita tersebut. Antara lain, seperti al-Subkī dan kemudian dikuatkan oleh al-Maḥallī dan al-Bannānī.⁴⁶ Ulama yang tidak menyebutkan perbuatan Nabi (dalam urusan dunia) sebagai bagian dari perbuatan-

⁴⁰Lihat Muḥammad Sulaymān al-Ashqār, "Af'āl al-Rasūl fi al-Umūr al-Dunyawiyyah" *al-Muslim al-Mu'āṣir*, Vol. 4, Nomor XIII, (Beirut: t.p., 1978), hlm. 60.

⁴¹*Ibid*.

⁴²Lihat Aḥmad al-Ṣawī, *Hāshiyah 'Allāmah al-Ṣawī 'ala Tafsīr al-Jalālayn*, Juz IV, (Indonesia: Maktabah Dār al-'Ulūm, t.t.), hlm. 136.

⁴³Lihat al-Jamāl, *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah bi Tawḍīḥ Tafsīr al-Jalālayn li al-Daqā'iq al-Khafiyyah*, Juz IV, (Mesir: 'Isa al-Bābī al-Ḥalabī wa Shirkah, t.t.), hlm. 223.

⁴⁴Lihat al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz XXVII, (Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), hlm. 46.

⁴⁵Lihat al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' Bayn Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr*, Juz V, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 105.

⁴⁶Lihat al-Bannānī, *Hāshiyah al-Bannānī*, Juz II, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 95 dan hlm. 127-128.

perbuatan beliau yang tidak mempunyai dalil apa-apa, jelas pula menunjukkan bahwa mereka berpendapat seperti pendapat aliran ini, karena sikap mereka yang demikian, secara otomatis memandang perbuatan Nabi Saw. dalam hal pengobatan, misalnya, sebagai dalil syara'. Seperti al-Subkī, Abu Shāmah, Ibn al-Humām dan lain-lain.⁴⁷ Ibn Qayyīm, dalam kitabnya *al-Ṭibb al-Nabawī*, yang berpendapat bahwa perbuatan Nabi Saw. dalam bidang pengobatan menjadi *hujjah*, juga termasuk ke dalam aliran ini.⁴⁸

Aliran kedua, berpendapat bahwa *i'tiqād* Nabi dalam urusan dunia tidak mesti sesuai dengan kenyataan, tetapi terkadang bisa salah, baik kecil maupun besar, bahkan terkadang *i'tiqād* orang lain yang benar, sementara beliau sendiri yang salah. Hal ini karena *i'tiqād* Nabi dalam urusan dunia tidak termasuk ke dalam misi kenabiannya, tetapi *i'tiqād* tersebut hanya dalam kapasitas beliau sebagai manusia. Mereka tidak memandang pendapat demikian dapat merendahkan kedudukan Nabi Saw. yang agung dan dimuliakan Allah Swt., karena peran atau fungsi kenabian berkaitan dengan urusan agama, seperti penjelasan Nabi tentang keyakinan terhadap Allah Swt., para malaikat-Nya, Rasul-Nya, hari akhirat dan persoalan syari'at lainnya.⁴⁹ Di antara ulama yang secara tegas berpendapat demikian adalah al-Qāḍī

⁴⁷Muḥammad Sulaymān al-Ashqār, *Af'āl al-Rasūl*, hlm. 160.

⁴⁸Lihat Ibn Qayyīm al-Jawziyyah, *al-Ṭibb al-Nabawiy*, (Beirut: Dār al-Fikr al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 117.

⁴⁹Bukanlah tugas dan kewajiban Rasul untuk melakukan tugas-tugas sebagaimana diemban oleh seorang guru dan sarjana ahli ekonomi (perindustrian). Karena itu, demikian Muḥammad Abduh, para Rasul itu tidak datang ke dunia untuk mengajarkan sejarah, dan tidak pula menjelaskan segala persoalan yang menyangkut alam planet-planet dan tidak menerangkan gerak-gerik bintang-bintang yang berbeda satu sama lainnya; dan tidak untuk menjelaskan apa yang dikandung oleh bumi yang berlapis-lapis ini (geologi), dan tidak pula menerangkan berapa panjang dan luasnya bumi ini; dan tidak pula untuk menerangkan ilmu tumbuh-tumbuhan dan bagaimana cara pertumbuhannya, dan tidak pula akan menerangkan apa yang dibutuhkan hewan-hewan untuk menjaga eksistensi dirinya masing-masing dan lain sebagainya yang telah menjadi pembahasan dalam bidang ilmunya masing-masing, di mana para ahli telah berlomba-lomba untuk dapat menyelamai paham yang lebih dalam

'Iyād (w. 544 H),⁵⁰ al-Qaḍī Abd al-Jabbār al-Ḥamdānī al-Mu'tazilī (w. 415 H.)⁵¹ Shāh Walī Allah al-Dahlawī,⁵² Shaykh Muḥammad Abu Zahrah,⁵³ Abd al-Wahhāb al-Khallāf,⁵⁴ Abd al-Jalīl 'Isa⁵⁵ dan Fathī Usman.⁵⁶

Berbagai peran yang dimainkan Muhammad selain sebagai seorang Rasul, juga dijadikan landasan untuk menguraikan pemikiran al-Qaraḍāwī tentang sunnah non *tashi'iyah*. Di antara peran tersebut adalah sebagai kepala negara,⁵⁷ pemimpin masyarakat, panglima perang, hakim⁵⁸ dan lain sebagainya. Mengingat banyaknya peran yang diemban oleh Nabi Muhammad Saw., maka setiap hadis yang datang dari beliau perlu dikaitkan dengan kapasitas beliau pada waktu hadis tersebut muncul.⁵⁹ Selain itu, perintah yang terdapat di dalam sunnah, bahkan dalam al-Qur'an sekalipun tidak selamanya menunjukkan kepada wajib, tetapi ada pula yang menunjukkan *nadb* (sunat) dan ada pula yang menunjukkan *irshād*, yakni perintah

dan pengertian yang lebih teliti. Semua itu termasuk bidang usaha kegiatan manusia untuk mencapai kepuasan yang lebih sempurna, di mana Tuhan telah memberikan petunjuk-Nya kepada manusia dengan perantaraan kecerdasan akalnyanya. Berbahagialah orang pintar yang mempergunakan akalnyanya dan sebaliknya merugikan mereka yang mengabaikan kemampuan akal itu. Lihat Muḥammad Abduh, *Risālah al-Tawḥīd*, (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 64-65.

⁵⁰Lihat al-Qaḍī al-'Iyād, *al-Shifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, Juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 115-116.

⁵¹Lihat al-Qaḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī Fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*, Juz XVII, (Kairo: 'Isa al-Bābī al-Ḥalabī wa al-Shirkah, 1965), hlm. 256.

⁵²Shāh Walī Allah al-Dahlawī, *Hujjat Allah al-Bālighah*, Juz I, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 128-129.

⁵³Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazhab al-Islāmiyyah*, (t. tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), hlm. 9-10.

⁵⁴Lihat 'Abd al-Wahhāb al-Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), hlm. 43.

⁵⁵'Abd al-Jalīl 'Isa, *Ijtihād al-Rasūl Ṣalla Allāh 'Alayh wa al-Sallam*, (Kuwait: Dār al-Bayān, 1969), hlm. 117 dan 131-132.

⁵⁶Fath 'Usmān, *al-Fikr al-Qāmīnī al-Islāmiyy bayn Uṣūl al-Sharī'ah wa Turāth al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), hlm. 68.

⁵⁷W. Montgomery Watt menulis buku sejarah Nabi Muhammad Saw. yang membedakan fungsi Nabi Muhammad sebagai Rasulullah Saw. dan sebagai Kepala Negara. Lebih lanjut lihat karya tersebut, *Muhammad Prophet and Statesman* (London: Oxford University Press, 1969).

⁵⁸Lihat misalnya Philip K. Hitti, *Histori of the Arabs* (London: The Macmillan Press Ltd., 1974), hlm. 139; Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 4.

⁵⁹*Ibid.*, hlm. 4.

dengan pertimbangan kemaslahatan dunia, yang dalam hal ini, tidak akan mengurangi pahala apabila ia ditinggalkan dan tidak pula bertambah pahala dengan melakukannya.⁶⁰ Juga ada pula perintah yang bersifat *ibāhah* (kebolehan), *tahdīd* (memberi ketakutan), *imtinān* (penyebutan kebaikan), *ikrām* (pemuliaan), *taskhīr* (perendahan), *ta'jīz* (tantangan), *ihānah* (penghinaan), *taswiyah* (penyamaan), *du'a'* (permohonan), *tamannī* (angan-angan), *ihthiqār* (pelecehan) dan *takwīn* (pengadaan).⁶¹

Semua teori yang disebutkan di atas akan dijadikan kerangka pikir untuk memotret, membedah dan menganalisis pemikiran al-Qaradāwī tentang teori sunnah non *tashrī'iyah*-nya, yang menjadi fokus utama kajian disertasi ini.

E. Kajian Kepustakaan

Yusuf al-Qaradāwī termasuk seorang tokoh yang pemikiran keagamaannya diminati oleh banyak pihak di sejumlah negara, tidak terkecuali di Indonesia. Oleh karena itu, tidak sedikit pula di antara para peminat pemikirannya yang meneliti dan mengkaji karya-karya tulisnya dalam berbagai bidang. Akan tetapi, dari sekian peneliti karya-karyanya itu, sejauh yang dapat diketahui, sangat sedikit jumlahnya yang meneliti pemikiran dan karya tulis al-Qaradāwī dalam bidang hadis. Di antara yang sedikit itu, adalah: *Pertama*, Suryadi, dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia melakukan penelitian terhadap pemikiran hadis al-Qaradāwī untuk sebuah disertasi berjudul “Metode Pemahaman Hadis Nabi: Telaah atas

⁶⁰ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Juz I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hlm. 201-202; al-Bannānī, *Ḥāshiyah al-Bammānī*, Jilid I, hlm. 372-373; al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, Juz I, hlm. 345-346.

⁶¹ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, hlm. 201-202; al-Shawkānī, *Irshād*, hlm. 345-346.

Pemikiran Muhammad al-Ghazālī dan Yusuf al-Qaradāwī.” Dari judulnya terlihat dengan jelas bahwa penelitian ini hanya memfokuskan kepada metode pemahaman hadis menurut al-Qaradāwī, yang kemudian dibandingkan dengan metode pemahaman hadis menurut Muhammad al-Ghazālī. Karena itu, berbeda dengan fokus penelitian disertasi ini, yang secara khusus meneliti pemikiran al-Qaradāwī tentang aspek sunnah non *tashrī’iyyah*-nya. *Kedua*, Alamsyah, ia juga telah meneliti pemikiran hadis al-Qaradāwī yang juga ditulis dalam bentuk disertasi untuk meraih gelar Doktor pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Namun penelitian ini pun berbeda dengan kajian penulis, di mana Alamsyah mengkaji pemikiran dua tokoh, al-Qaradāwī dan Shahrūr tentang konsep-konsep pemahaman sunnah Nabi dan juga metode mereka dalam memahami sunnah, serta implikasinya terhadap rekonstruksi hukum Islam yang kontekstual dan kontemporer. *Ketiga*, Muhammad Salīm al-‘Awwā, ia menulis pemikiran hadis al-Qaradāwī dalam sebuah artikel berjudul “Juhūd al-Duktūr Yūsuf al-Qaradāwī fī Khidmat al-Sunnah al-Nabawiyyah.”⁶² Sebagaimana tercermin pada judul artikelnya, yang menjadi perhatian peneliti adalah perhatian dan kesungguhan upaya al-Qaradāwī dalam mengabdikan kepada sunnah. Di dalamnya dikaji berbagai aktivitas al-Qaradāwī dalam bidang sunnah, juga mengemukakan beberapa karya tulis al-Qaradāwī dalam bidang ini. Dengan demikian, penelitian al-Awwā ini juga berbeda jauh dengan fokus kajian penulis.

⁶² Artikel ini ditulis dalam rangka memperingati ulang tahun kelahiran al-Qaradāwī yang ke-70. Lihat Muhammad Salīm al-‘Awwā, dkk., *Yūsuf al-Qaradāwī: Kalimāt fī Takrīmih wa Buhūth fī Fikrih wa Fiqhih Muḥdātan ilayh bi Munāsabah Bulūghih al-Sab‘īn*, Jilid II, Cet. I, (Kairo: Dār al-Salām, 2004), hlm. 731-753.

Keempat, Akram Diyā` al-‘Umarī, ia juga sama seperti al-‘Awwā, menulis sebuah artikel tentang pemikiran al-Qaradāwī mengenai hadis, berjudul “Yūsuf al-Qaradāwī ... wa al-Sunnah al-Nabawiyah”.⁶³ Artikel yang terdiri atas lima halaman ini hanya membahas pemikiran al-Qaradāwī secara umum tentang hadis atau sunnah, semisal tentang kedudukan sunnah dalam karya-karya al-Qaradāwī, perhatian al-Qaradāwī terhadap kesahihan riwayat, kesungguhannya dalam membela kedudukan sunnah dan pengingkarannya terhadap sebagian ulama sufi yang dalam men-*tashih*-kan hadis atau sunnah hanya berpegang kepada *kashf* dan *ilhām*, tidak berpegang kepada kaidah-kaidah yang telah populer dianut oleh ulama hadis. Oleh karena itu, kajian ini pun berbeda dengan kajian penulis.

Satu-satunya penulis yang telah membahas pemikiran hadis al-Qaradāwī tentang aspek sunnah non *tashrī’iyyah*, “sejauh yang penulis temukan”, adalah Sulaymān bin Šālih al-Khurashī. Peneliti yang ditempatkan pada urutan *keenam* ini menulis sebuah buku berjudul *al-Qaradāwī fī al-Mīzān* (Pemikiran al-Qaradāwī dalam Timbangan). Sebagaimana terlihat pada judulnya, buku ini sebenarnya tidak secara khusus membahas pemikiran hadis al-Qaradāwī. Namun salah satu sub bahasan dari buku itu khusus membahas pemikiran al-Qaradāwī tentang sunnah non *tashrī’iyyah*. Buku yang ditulis al-Khurashī ini sebenarnya ingin meruntuhkan hampir semua teori sunnah non *tashrī’iyyah* al-Qaradāwī. Menurutnya, pembagian sunnah Nabi menjadi dua bagian, *tashrī’iyyah* dan non *tashrī’iyyah* adalah sesuatu yang diada-adakan (*bid’ah*) oleh kaum modernis dan rasionalis, yang sama sekali tidak mempunyai dasarnya dalam Islam. Ia mengatakan bahwa pembagian ini

⁶³ Artikel ini juga ditulis dalam rangka memperingati ulang tahun kelahiran al-Qaradāwī ke-70. Lihat *Ibid.*, Jilid I, hlm. 180-184.

dipengaruhi oleh pemikiran Yahudi dan Nasrani, yang dalam ajaran mereka memang dibedakan secara tegas antara wilayah agama dan dunia, yang kemudian dikenal sebagai penganut ajaran sekuler. Menurut al-Khurashī, pemikiran ini kemudian diambil alih oleh kaum rasionalis dari kalangan Islam dan diterapkan kepada sirah, perbuatan dan perkataan Nabi Saw., dengan maksud agar mereka dapat menghapuskan sebagian sunnah yang tidak sejalan dengan rasio mereka. Menurut al-Khurashī, tidak ada seorang pun yang berhak memilah-milah hadis Rasulullah Saw. yang sebagiannya *tashrī'iyah* dan yang lainnya non *tashrī'iyah* dan ia mempertanyakan, kalau ini dibenarkan mengapa tema ini tidak pernah beredar pada masa sahabat?

Dalil-dalil yang menunjukkan kebatilan pemilahan ini menurutnya banyak, antara lain firman Allah (Q. S. al-Hashr [59]: 7) : “Apa yang diberikan Rasul kepada kalian, maka ambillah ia dan apa yang dilarangnya bagi kalian, maka tinggalkanlah ia.” Juga firman Allah (Q.S. al-Nisā` [4]: 59): “Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul...” Selain itu, sabda Nabi dalam riwayat Bukhārī dan Muslim: “Apa yang aku larang kalian mengerjakannya, maka jauhilah. Dan apa yang aku perintahkan kalian untuk mengerjakannya, maka kerjakanlah sesuai dengan kemampuan kalian.”⁶⁴

Hal lain yang mempertegas ketidakbenaran pemilahan dua jenis sunnah tersebut menurut al-Khurashī: *Pertama*, karena Nabi Saw. tidak pernah menjelaskan kepada kita perbedaan yang jelas antara urusan dunia dan urusan agama. Seandainya dua wilayah sunnah ini harus dibedakan, tentu Nabi akan menjelaskannya secara

⁶⁴Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz VI, Cet. III, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), hlm. 2658; Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, (Beirut: Dār Iḥyā` al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), hlm. 975.

detail kepada kita. Karena tidak ada penjelasan Nabi, maka semakin jelas bagi kita bahwa pembagian sunnah ke dalam dua wilayah tersebut sama sekali tidak ada dan tidak pula dibenarkan. *Kedua*, para sahabat dan tabi'in, para imam mujtahid, ahli fikih dan para ahli pemikiran tidak pernah diketahui seorang pun dari mereka yang menolak salah satu dari sunnah Rasul, dengan alasan sunnah tersebut karena berbicara tentang urusan dunia.

Oleh karena itu, pendapat yang benar menurut al-Khurashī – dan ini merupakan kesimpulan dari tulisannya – adalah setiap yang ditetapkan oleh Nabi Saw. baik dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun keputusan, sebelum Nabi wafat dan tidak pernah di-*nasakh* (dihapus hukumnya), ia adalah syari'at dan agama yang bisa digunakan untuk tuntunan beribadah kepada Allah. Hanya saja, nilai dan tingkatannya ada yang bersifat wajib, sunat (*mandub*) dan ada pula yang *mubah* (boleh), namun semua itu syari'at yang berlaku umum bagi seluruh umat Islam.

Dengan demikian, apa yang ditulis oleh al-Khurashī dalam bukunya itu, seperti dikatakan sebelumnya, merupakan kritikan yang bersifat penolakan terhadap teori sunnah non *tashri'iyah* yang telah dibangun dan dikukuhkan oleh al-Qaradāwī. Sementara penelitian yang dilakukan dalam disertasi ini adalah menelaah pemikiran sunnah non *tashri'iyah* al-Qaradāwī secara keseluruhan, mulai dari dasar pijakannya, pembedaannya dengan sunnah *tashri'iyah*, kriteria yang digunakan dalam pembedaan itu dan terakhir implikasi dari teori al-Qaradāwī tersebut terhadap hukum fikih. Apabila tulisan al-Khurashī merupakan penolakan terhadap sebagian besar – untuk tidak mengatakan secara total – teori al-Qaradāwī mengenai sunnah non *tashri'iyah*, maka yang pertama sekali terlihat dalam pembahasan disertasi ini

adalah penerimaan terhadap teori tersebut dengan disertai beberapa kritikan mendasar demi kesempurnaannya dan sekaligus menampakkan serta menolak argumentasi-argumentasi al-Khurashī dan yang sealiran dengannya dengan cara menafsir ulang argumentasi-argumentasi tersebut sesuai menurut kaidah-kaidah yang berlaku. Oleh karena itu, disertasi ini berada pada posisi menerima dan mengembangkan teori al-Qaraḍāwī ke arah kesempurnaan. Di sinilah perbedaan antara pembahasan-pembahasan terhadap pemikiran hadis al-Qaraḍāwī yang telah pernah diteliti oleh para peneliti sebelumnya dengan penelitian disertasi ini.

F. Metode Penelitian dan Pendekatan

Sesuai dengan fokus kajian yang dipusatkan kepada pemikiran seseorang, dalam hal ini pemikiran Yusuf al-Qaraḍāwī, dan secara lebih khusus lagi penelitian terbatas hanya kepada pemikirannya mengenai sunnah non *tashrī'iyah*, maka jenis penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian budaya, karena ia menyangkut dengan “pemikiran” seseorang. Karena yang termasuk ke dalam penelitian budaya adalah penelitian tentang naskah-naskah (filologi), benda-benda purbakala agama (arkeologi), penelitian tentang sejarah agama, penelitian tentang pemikiran tokoh agama berikut nilai-nilai yang dianutnya.⁶⁵

Untuk menggali pemikiran Yusuf al-Qaraḍāwī, dilakukan penelitian kepustakaan (*Library Research*). Bahan kepustakaan tersebut dibagi kepada dua, yaitu sumber primer dan sekunder. Yang menjadi bahan primer adalah karya al-Qaraḍāwī berjudul *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, khususnya

⁶⁵Untuk lebih jelas pengkategorian jenis penelitian seperti ini kepada penelitian budaya, lihat M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 11-14 dan 37-38.

bab pertama dengan judul bab-nya “al-Jānib al-Tashrī’iy fī al-Sunnah al-Nabawīyyah.” Pada bab ini teori-teori sunnah non *tashrī’iyyah* dibahas secara khusus. Sedangkan sumber sekunder meliputi sejumlah karya al-Qarāḍāwī lainnya yang di dalamnya juga terdapat masalah tersebut. Semisal *Fiqh al-Zakāh*, *al-Marja’iyyāt al-‘Ulyā fī al-Islām li al-Qur`ān wa al-Sunnah*, *Kayf Nata`āmal ma`a al-Sunnah al-Nabawīyyah*, *al-Madkhal li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawīyyah*, *al-Fatāwā al-Mu`āshirah*, *Sharī’at al-Islām Ṣāliḥah li al-Taṭbīq fī Kulli Zamān wa Makān*, *al-Muntaqā min Kitāb al-Targhīb wa al-Tarhīb li al-Mundhirī*, *‘Awāmil al-Sa’ah wa al-Murūnah fī al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, *Madkhal li Dirasah al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, *al-Sunnah wa al-Bid’ah*, *Islāmic Concept of Hygiene* dan lain-lain yang terkait dengan masalah yang diteliti, serta tulisan-tulisan orang lain tentang pemikiran al-Qarāḍāwī.

Untuk menggali data yang dibutuhkan dari berbagai naskah tersebut, penulis menggunakan metode studi dokumen, yaitu dengan membaca dan menelaahnya secara cermat, sehingga pemikiran tokoh dimaksud dapat dipotret secara jelas.⁶⁶ Akan tetapi, karena sebuah “ide” atau “pemikiran” seseorang tidak serta merta lahir tanpa hubungan dengan latar belakang dan lingkungan sekitar yang dilalui serta dengan pikiran-pikiran tokoh lain sebelumnya, maka penelitian ini juga ditempuh dengan menggunakan metode historis.⁶⁷ Penggunaan metode historis⁶⁸

⁶⁶Lihat Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 8.

⁶⁷Karena sebagaimana dikatakan Ali Syari’ati, seperti yang dikutip Akh. Minhaji, untuk mengkaji seorang tokoh, yang pertama kali harus dilakukan adalah menguak pemikiran tokoh tersebut sebagaimana terekam dalam karya-karya tulisnya. Bersamaan dengan itu dikaji pula biografi tokoh tersebut dalam rangka memahami korelasi antara ide-ide yang tertuang dalam karya-karyanya dengan aktivitas kesehariannya. Lihat Akh. Minhaji, “Wawasan Islam tentang Negara dan Pemerintahan Perspektif Normatif-Empiris,” Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara Perspektif Modernis & Fundamental*, Cet. I, (Magelang: Indonesia Tera, 2001), hlm. xxv.

dimaksudkan untuk menjelaskan *setting* sosial al-Qaraḍāwī, yang tentu mempengaruhi cara pandangya terhadap sunnah Nabi, hingga melahirkan teori sunnah non *tashrī'iyyah*-nya.⁶⁹

Adapun sebagai pisau analisis terhadap teori sunnah non *tashrī'iyyah* al-Qaraḍāwī digunakan pendekatan Uṣūl Fikih, dalam hal ini *Maqāṣid al-Sharī'ah*.⁷⁰ Ini sebagai pisau analisis utama untuk membedah persoalan ini. Selibuhnya, juga digunakan pendekatan historis,⁷¹ sosiologis⁷² dan antropologis,⁷³ sebagai perangkat

⁶⁸Metode historis adalah suatu metode penyelidikan yang kritis terhadap keadaan, perkembangan dan pengalaman di masa lampau serta menimbang dengan cukup teliti dan hati-hati tentang bukti validitas dari sumber sejarah dan interpretasi dari sumber keterangan. Lihat Muhammad Zarir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985), hlm. 55.

⁶⁹Karena melalui analisis sejarah (historis) dapat dilacak asal mula situasi yang melahirkan suatu ide dari seorang tokoh. Melalui analisis sejarah pula, dapat diketahui bahwa seseorang tokoh dalam berbuat atau berpikir sesungguhnya dipaksa oleh keinginan-keinginan dan tekanan-tekanan yang muncul dari dirinya sendiri. Kita dapat melihat tindakan-tindakannya secara mendalam dipengaruhi tidak cuma oleh dorongan internal yang berupa ide, keyakinan, konsepsi-konsepsi awal yang tertanam dalam dirinya, tetapi juga oleh keadaan eksternal. Lihat Imam Suprayogo dan Tobrani, *Metodologi Penelitian Sosial – Agama*, Cet II, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003), hlm. 67.

⁷⁰Yang dimaksud dengan-*Maqāṣid al-Sharī'ah* adalah maksud atau tujuan yang dikehendaki oleh syari'at di balik penetapan sesuatu hukum. Tujuan tersebut tidak lebih dari tiga macam. *Pertama*, tujuan yang sifatnya paling utama (*ḍarūriyyah*), yaitu segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia, baik yang sifatnya agama maupun dunia. Dalam arti, apabila tujuan ini tidak tercapai, maka kehidupan manusia akan cedera dan menderita. *Kedua*, tujuan yang sifatnya kebutuhan (*hājjiyyah*), yaitu segala yang diperlukan oleh manusia untuk menghindarkan diri dari kesulitan, guna menghilangkan kericikan. Apabila tujuan ini tidak terwujud, kehidupan tidak akan cedera, tetapi hanya menimbulkan kericikan dan kesempitan. *Ketiga*, tujuan yang sifatnya kesempurnaan/kebaikan (*taḥṣīniyyah*), yaitu mempergunakan segala yang layak dan pantas yang dibenarkan oleh adat kebiasaan yang baik yang semuanya ini dicakup oleh bagian *makārim al-akhlāq* (kemuliaan akhlak). Lihat lebih lanjut al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz II, Cet. III, ditahqīq oleh 'Abdullah Darrāz, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 7-10. Lihat pula Ahmad bin Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Cet. I, (Riyād: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 25-38; Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 186-198.

⁷¹Menggunakan sejarah sebagai pisau analisis dalam kajian hukum Islam menurut Akh. Minhaji, (termasuk hadis tentunya-pen.) berarti mencoba sekuat tenaga untuk memahami sejumlah peristiwa yang terkait dengan hukum Islam (baca: hadis) pada masa lalu, apa yang terjadi pada masa sekarang, hubungan antara keduanya, dan pada gilirannya semua itu digunakan untuk menjawab persoalan hukum yang dihadapi sekarang dan juga yang akan datang. Lihat Akh. Minhaji, "Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam," *Mukaddimah*, No. 8, Tahun. V (1999) (Yogyakarta: Kopertais Wilayah III dan PTAIS DIY, 1999), hlm. 67.

⁷²Yang dimaksud dengan pendekatan sosiologis dalam pemahaman hadis adalah memahami hadis Nabi dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan kondisi dan situasi masyarakat pada saat munculnya hadis. Lihat Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi (Metode dan*

pendukung terhadap pendekatan utama. Pendekatan *Maqāṣid al-Sharī'ah* dimaksudkan untuk mengetahui ada tidaknya realisasi “maksud atau tujuan” yang ingin dicapai oleh syari’at pada teori sunnah non *tashrī’iyyah* al-Qaraḍāwī secara keseluruhan, baik pada dasar penetapan sunnah non *tashrī’iyyah* itu sendiri, pada kriteria yang ditetapkan maupun pada implikasinya. Adapun maksud atau tujuan dari syari’at dalam setiap penetapan hukum itu adalah “adanya kemaslahatan” bagi umat manusia, sebagaimana yang secara lebih rinci dirumuskan Ibn Qayyīm berikut ini:

Sesungguhnya syari’at Islam itu dibangun atas kemaslahatan manusia untuk kehidupan mereka di dunia dan akhirat. Syari’at Islam seluruhnya keadilan, rahmat, maslahat dan hikmah. Karenanya, setiap masalah yang menyimpang dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmat menuju kekerasan, dari maslahat menuju kerusakan dan dari hikmah menuju kepada kesia-siaan belaka, maka semua itu bukan termasuk syari’at Islam, sekalipun semua itu diupayakan untuk dimasukkan dengan cara mengadakan interpretasi (pentakwilan). Syari’at Islam merupakan keadilan Allah bagi hamba-hamba-Nya, rahmat bagi makhluk-Nya dan merupakan tempat bernaung di bumi-Nya, serta hikmahnya menunjukkan atas adanya Allah dan kebenaran Rasul-Nya sebagai bukti yang paling sempurna dan paling benar.⁷⁴

Selebihnya, syari’at Islam juga rahmat bagi sekalian alam, sesuai dengan tujuan pengutusan Nabi Muhammad yang dilansir al-Qur`ān: “Dan tidaklah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi sekalian alam” (Q.S. al-Anbiyā`[21]: 107). Atas dasar ini, misalnya, apabila sebuah hadis menuntut seseorang untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu dalam urusan-urusan yang sifatnya duniawi, sementara untuk melakukan atau meninggalkan hal itu dapat

Pendekatan), (Yogyakarta: Center for Educational Studies and Development [CESaD] YPI Al-Rahmah, 2001), hlm. 85.

⁷³Yang dimaksud dengan pendekatan antropologis dalam pemahaman hadis adalah memahami hadis dengan cara melihat wujud praktek keagamaan, tradisi dan budaya yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat pada saat hadis tersebut disabdakan. *Ibid.*, hlm. 103.

⁷⁴Lihat Ibn Qayyīm al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Juz III, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Ilmiyyah, 1991), hlm. 11.

mendatangkan kesukaran bagi “kemaslahatan manusia”, atau “menghilangkan rahmat bagi alam seluruhnya”, lalu karena alasan itu al-Qaraḍāwī mengkategorikan hadis tersebut kepada non *tashrī’iyyah*, maka pengkategorian itu dapat diterima. Karena apabila hadis tersebut dikategorikan sebagai *tashrī’iyyah*, yang berkonsekwensi mengikat umat Islam untuk melakukannya, meskipun keterikatan itu hanya pada tingkatan sunat atau *nadb*, maka tujuan dari syari’at yang dibawakan oleh hadis itu telah hilang, yakni kemaslahatan, kemudahan, keluwesan, rahmat dan sejenisnya.

Perlu digarisbawai di sini, perkataan “menghilangkan rahmat dari alam seluruhnya”, artinya apabila ada hadis yang dalam pengamalannya berdampak pada kehilangan rahmat bagi alam pada umumnya, termasuk bagi kelestarian tradisi, budaya dan lingkungan sekitar lainnya, yang eksistensinya dilindungi oleh al-Qur’ān, demikian pula berdampak pada hilang keharmonisan bagi hubungan sosial antar umat beragama, yang telah dibina oleh Nabi sendiri dan Salaf al-Ṣāliḥ setelah beliau, maka hadis tersebut harus diposisikan sebagai non *tashrī’iyyah* atau paling tidak dipandang sebagai sunnah non *tashrī’iyyah al-‘āmmah*, agar pesan al-Qur’ān bahwa kedatangan Nabi membawa rahmat bagi seluruh alam benar-benar dapat terealisasi dalam wujudnya yang nyata.

Selanjutnya, pendekatan historis dimaksudkan untuk dapat memahami hadis dengan mempertimbangkan kondisi historis-empiris pada saat hadis itu disampaikan Nabi Muhammad Saw. Karena pendekatan historis adalah pendekatan yang dilakukan dengan cara mengaitkan antara ide atau gagasan yang terdapat dalam hadis dengan determinasi-determinasi sosial dan situasi historis kultural yang

mengitarinya.⁷⁵ Pendekatan historis menekankan pada pertanyaan *mengapa* Nabi Saw. bersabda demikian? Dan *bagaimana* kondisi historis sosio-kultural masyarakat dan bahkan politik pada saat itu, serta mengamati proses terjadinya?⁷⁶ Adapun pendekatan sosiologis digunakan untuk menyoroti dari sudut posisi manusia yang membawanya kepada perilaku itu. Sedangkan pendekatan antropologis dipakai untuk dapat mengamati terbentuknya pola-pola perilaku itu pada tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat manusia.⁷⁷ Karena, sebagai yang dirumuskan Nizar Ali, pemahaman hadis dengan pendekatan antropologis adalah memahami hadis dengan melihat wujud praktek keagamaan, tradisi dan budaya yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat pada saat hadis tersebut disabdakan.⁷⁸ Kontribusi pendekatan antropologis adalah ingin membuat uraian yang meyakinkan tentang apa sesungguhnya yang terjadi dengan manusia dalam berbagai situasi hidup dalam kaitan waktu dan ruang.⁷⁹

Menurut Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, hadis – yang juga merupakan fenomena keagamaan dan yang berakumulasi pada perilaku manusia – dapat didekati dengan menggunakan ketiga model pendekatan tersebut, sesuai

⁷⁵Pendekatan model ini sebenarnya sudah dirintis oleh para ulama hadis sejak dulu, yaitu dengan munculnya ilmu *Asbāb al-Wurūd*, suatu ilmu yang menerangkan sebab-sebab mengapa Nabi Saw. menuturkan sabdanya dan masa-masa Nabi menurkannya. Atau merupakan ilmu yang berbicara mengenai peristiwa-peristiwa atau pertanyaan-pertanyaan yang terjadi pada hadis yang disampaikan oleh Nabi Saw. Lihat Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi, Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*, Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 26-27.

⁷⁶*Ibid.*, hlm. 27.

⁷⁷Mattulada, “Studi Islam Kontemporer: Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan,” Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 1.

⁷⁸Lihat Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi, (Metode dan Pendekatan)*, (Yogyakarta: Center for Educational Studies and Development [CESaD] YPI Al-Rahmah, 2001), hlm. 103.

⁷⁹S. Menno dan Mustamin Alwi, *Antropologi Perkotaan*, Cet. I, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hlm. 10 -11.

konteksnya masing-masing. Tegasnya, pendekatan historis, sosiologis dan antropologis, menurut mereka, dapat disebut sebagai *Asbāb al-Wurūd al-‘Ām* (sebab-sebab munculnya hadis secara makro).⁸⁰

Dengan pendekatan historis, sosiologis dan antropologis diharapkan akan memperoleh suatu pemahaman baru yang relatif lebih apresiatif terhadap perubahan masyarakat (*social change*) yang merupakan implikasi dari adanya perkembangan dan kemajuan sains-teknologi. Sudah barang tentu, sebagai yang dikatakan Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, hal ini merupakan suatu “ijtihad” yang bersifat *human construction* (bikinan manusia) yang nota bene bisa benar dan bisa salah. Kalau pun benar, kebenarannya tetap relatif dan nisbi serta masih *debatable* (dapat diperdebatkan), namun jika keliru, kita tetap mendapat satu pahala.⁸¹

Demikian langkah-langkah yang ditempuh dalam menelaah dan membahas teori sunnah non *tashrī’iyyah* al-Qaradāwī, sehingga dengan langkah-langkah tersebut penelitian ini akan bermanfaat bagi manusia dan sekaligus telah tercapai pula tujuan dari penelitian ini.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini dibagi dalam tujuh bab. Sebagaimana biasa dalam penulisan sebuah penelitian, baik berupa tesis maupun disertasi, pada bab pertama sebagai pendahuluan dikemukakan poin-poin berikut: Latar belakang masalah. Di sini diawali dengan sedikit uraian yang dapat mengantarkan penulis kepada topik ini, antara lain uraian tentang sebuah *kegelisahan akademik* seputar pengamalan sunnah

⁸⁰*Ibid.*, hlm. 28.

⁸¹*Ibid.*

Nabi, antara tuntutan yang harus diikuti dengan kenyataan yang menuntut adanya pemaknaan ulang terhadap tuntutan tersebut. Lalu, perumusan masalah. Di sini dirumuskan beberapa permasalahan yang ingin ditemukan jawabannya dalam penelitian ini. Kemudian dilanjutkan poin tujuan dan kegunaan penelitian ini. Dijelaskan bahwa penelitian ini dilakukan dengan maksud untuk mengetahui, antara lain kriteria yang digunakan al-Qaradāwī dalam menetapkan sunnah non *tashrī'iyah*, di mana kriteria ini akan berguna bagi seseorang untuk dapat membedakan sunnah non *tashrī'iyah* dari sunnah *tashrī'iyah*. Selanjutnya disebutkan poin kerangka teori, di mana di sini dijelaskan teori yang dipakai untuk memotret pemikiran sunnah non *tashrī'iyah* al-Qaradāwī. Pada bagian berikutnya dipaparkan poin survey lapangan atau kajian kepustakaan. Pada poin ini dijelaskan beberapa penelitian yang telah dilakukan orang tentang pemikiran al-Qaradāwī tentang sunnah. Terakhir, dilanjutkan dengan penyebutan metode penelitian dan pendekatan yang digunakan untuk penelitian ini, yaitu metode deskriptif dengan pendekatan utama *Maqāṣid al-Sharī'ah*, dan pendukungnya adalah pendekatan historis, sosiologis dan antropologis.

Bab dua difokuskan uraian tentang sosok al-Qaradāwī, tradisional yang berjiwa moderat. Dimulai dengan potret keluarga dan masa pra sekolah, di mana dijelaskan latar belakang keluarganya dan masa pra sekolah. Lalu dibahas latar belakang pendidikannya sejak sekolah dasar sampai selesai program Doktor pada Universitas al-Azhar. Kemudian dikemukakan sekilas tentang situasi politik, sosial dan keagamaan pada masa al-Qaradāwī. Dilanjutkan dengan aktivitas keilmuan dan karya intelektual al-Qaradāwī, di mana dijelaskan berbagai aktivitas dan karirnya,

baik yang resmi maupun tidak resmi. Sebagaimana dijelaskan pula aktivitasnya dalam hal tulis-menulis, sebagai anggota Ikhwan al-Muslimin, yang dari waktu ke waktu berdakwah melalui berbagai media, dan mulai dari kampung halamannya sampai ke berbagai negara di dunia. Kemudian dijelaskan beberapa metode dan pendekatannya dalam studi sunnah dan ajaran agama secara umum. Lalu pada bagian akhir bab ini dijelaskan faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran al-Qaradāwī dalam studi sunnah dan Islam secara keseluruhan.

Bab tiga, sebagai bab teori, menguraikan problematika seputar sunnah non *tashrī'iyah*. Bab ini dibagi ke dalam dua bagian. Bagian pertama membahas terminologi dan klaim sunnah non *tashrī'iyah*, dengan tiga sub bahasan. Pada sub bahasan pertama diuraikan pengertian sunnah non *tashrī'iyah*, di mana dikemukakan bahwa penggunaan istilah ini masih menimbulkan kontroversi di kalangan sebagian orang, dan dijelaskan pula sebab terjadi kontroversi, antara lain karena tokoh-tokoh yang menyerukan sunnah non *tashrī'iyah*, termasuk al-Qaradāwī sendiri tidak memberikan pengertiannya secara definitif. Lalu dirumuskan sebuah definisi berdasarkan beberapa keterangan al-Qaradāwī sendiri agar pembaca terbantu dalam memahami masalah ini. Pada sub kedua diuraikan kritikan klaim sunnah non *tashrī'iyah* dan bantahannya, di mana diangkat beberapa pendapat yang kontra lalu didiskusikan dan dibantah serta dinyatakan secara argumentatif bahwa klaim tersebut mempunyai dasar yang kuat. Sementara pada bagian ketiga diuraikan pandangan ulama pro sunnah non *tashrī'iyah*, di mana dikemukakan beberapa pendapat ulama yang mendukung klaim sunnah non *tashrī'iyah* sebagai perbandingan dengan pemikiran al-Qaradāwī sendiri. Lalu dilanjutkan pembahasan

bagian kedua dari bab ini dengan fokus bahasan khusus mengenai status dan peranan Muhammad Saw., juga meliputi tiga sub bahasan. Pertama, peran Muhammad sebagai Nabi Rasul, di mana dijelaskan, apa yang datang dari beliau dalam kedudukan ini merupakan syari'at bagi umat Islam. Pada sub bahasan kedua dijelaskan peran Muhammad sebagai manusia atau individu. Dalam peran ini kedudukan Muhammad sama dengan manusia biasa, apa yang diterima dari beliau dalam kapasitas ini tidak untuk disyari'atkan kepada umat. Lalu pada sub bahasan ketiga dijelaskan peran Muhammad sebagai orang Arab. Sama seperti yang datang dalam peran Muhammad sebagai manusia, maka apa yang datang dalam peran beliau sebagai orang Arab pun tidak dimaksudkan sebagai syari'at bagi umat Islam, karena ia merupakan bagian dari budaya Arab.

Bab empat, juga sebagai bab teori, khusus memaparkan pemikiran al-Qaradāwī tentang sunnah non *tashrī'iyah*. Poin-poin yang menjadi perhatian dalam pemaparan bab ini, yaitu sikap umat Islam terhadap sunnah menurut kacamata al-Qaradāwī dan sekaligus kritiknya terhadap sikap tersebut, yang menurutnya sudah berada pada tataran ekstrem, yang kemudian karena berangkat dari pengamatan inilah, sehingga al-Qaradāwī terdorong untuk membahas masalah sunnah non *tashrī'iyah* yang menjadi topik penelitian disertasi ini. Berikutnya dijelaskan mengenai pentingnya klasifikasi sunnah *tashrī'iyah* dan non *tashrī'iyah* menurut al-Qaradāwī, sebagai solusi untuk menghindari dari sikap ekstrem di atas dan ditegaskan bahwa klaim adanya sebagian sunnah bersifat non *tashrī'iyah* adalah sesuatu yang niscaya dan tidak boleh diabaikan. Poin selanjutnya adalah uraian tentang dasar-dasar sunnah non *tashrī'iyah*, di mana dijelaskan bahwa dasar

utamanya adalah hadis Nabi sendiri dan beberapa dasar pendukung lainnya. Pada bagian akhir bab dikemukakan beberapa kriteria yang dibuat al-Qaradāwī untuk membedakan antara sunnah non *tashrī'iyah* dari sunnah *tashrī'iyah*, yang menjadi perhatian paling utama dalam teori al-Qaradāwī ini.

Bab lima menguraikan implikasi teori sunnah non *tashrī'iyah* al-Qaradāwī terhadap hukum fikih, terdiri atas dua bagian. Bagian pertama khusus memuat implikasi pemikiran al-Qaradāwī dari hadis-hadis yang disebutkan oleh al-Qaradāwī sendiri, meliputi fikih zakat, fikih puasa, fikih haji, fikih politik dan ekonomi, fikih obat-obatan dan kesehatan dan fikih kebebasan dalam menentukan sikap. Bagian kedua dilanjutkan dengan implikasi pemikiran dari hadis-hadis yang tidak disebutkan al-Qaradāwī, meliputi fikih keseharian Nabi, fikih pembatasan kewajiban zakat, fikih HAM dan toleransi beragama dan fikih larangan poligami.

Bab enam adalah bab kritikan dan analisis terhadap teori sunnah non *tashrī'iyah* al-Qaradāwī. Kritikan pertama ditujukan terhadap penggunaan istilah sunnah non *tashrī'iyah*, di mana al-Qaradāwī tidak menjelaskan pengertian istilah itu, sehingga menyebabkan pembaca simpang siur memahami maknanya. Lalu dikemukakan validitas dalil sunnah non *tashrī'iyah* dan keakuratannya, di mana diuraikan bahwa dalil hadis yang digunakan al-Qaradāwī termasuk hadis yang sahih dan valid, namun terdapat sedikit celah bagi pengkritik untuk mempersempit maknanya, sehingga beberapa persoalan yang dianggap sunnah non *tashrī'iyah* oleh al-Qaradāwī dituduh tidak mendapat rekomendasi dari hadis tersebut. Lalu ditawarkan sebuah dalil hadis lainnya, yang juga sahih dan akurat dan dapat menampung berbagai persoalan sunnah non *tashrī'iyah* yang dikemukakan al-

Qaradāwī. Selanjutnya dijelaskan karakteristik pemikiran al-Qaradāwī dalam teori sunnah non *tashrī'iyah*-nya, di mana dikemukakan perbedaan antara teori sunnah non *tashrī'iyah* al-Qaradāwī dengan teori-teori tokoh lainnya terletak pada kriterianya. Apa yang oleh tokoh lain disebutkan secara umum, namun oleh al-Qaradāwī diberikan ciri-ciri khususnya, sehingga kriteria tersebut layak dijadikan acuan untuk mengetahui sunnah non *tashrī'iyah*, minimal menurut al-Qaradāwī sendiri. Pada bagian akhir bab dikemukakan implikasi teoritik sunnah non *tashrī'iyah*, namun yang disorot hanya implikasi yang menyentuh isu-isu global yang hangat mengemuka sekarang ini, semisal pelestarian tradisi dan budaya lokal, hak-hak kultural, hak asasi manusia, toleransi beragama dan hubungan sosial antar umat beragama.

Bab tujuh adalah bab terakhir disertasi ini, di mana dikemukakan kesimpulan umum teori sunnah non *tashrī'iyah* al-Qaradāwī, bahwa sunnah non *tashrī'iyah* yang ciri-cirinya seperti telah dijelaskan dalam pembahasan ini sama sekali tidak mengikat, dan karenanya tidak berdosa orang yang meninggalkannya.



BAB VII KESIMPULAN

Sebagai manusia yang hidup dan bergaul dengan anggota masyarakat, Nabi Muhammad Saw. telah berbicara dan berdiskusi dengan mereka tentang berbagai persoalan, baik persoalan agama, maupun persoalan dunia. Pembicaraan, pendapat dan perbuatan Nabi tentang persoalan dunia, baik sebagai kepala negara atau pemimpin masyarakat, hakim, panglima perang dan militer dan lain sebagainya, telah menjadi diskusi menarik di kalangan para ulama. Mereka mempersoalkan, apakah pembicaraan, pendapat dan perbuatan Nabi tentang persoalan tersebut memiliki otoritas yang mengikat umat Islam sebagaimana pembicaraan, pendapat dan perkataan Nabi tentang masalah agama?

Yusuf al-Qaradāwī telah menelaah persoalan tersebut panjang lebar, hingga melahirkan kesimpulan, sunnah non *tashrī'iyah* tidak mempunyai otoritas yang mengikat, baik yang bersifat berita, perintah maupun larangan. Apabila Nabi memerintah atau melarang sesuatu berkaitan dengan masalah tersebut, umat Islam boleh mengikuti dan boleh pula tidak. Bahkan apabila perintah atau larangan tersebut berbeda dengan perintah atau larangan para ahli dalam bidangnya, lalu ia mengikuti perintah atau larangan para ahli tersebut, maka sikap itu tidak menyalahi substansi syari'at yang justru mewajibkan umatnya menanyakan sesuatu kepada orang yang ahli mengenai masalah-masalah tertentu. Demikian pula, apabila Nabi melakukan suatu perbuatan atau mengambil suatu tindakan berkaitan dengan masalah tersebut, dan diketahui perbuatan atau tindakan itu muncul dalam kapasitas beliau sebagai kepala negara, hakim, panglima perang, atau manusia biasa, lalu umat Islam tidak

melakukan hal yang sama seperti yang dilakukan oleh Nabi itu, maka sikap tersebut juga tidak menyalahi sunnah, karena Nabi melakukan hal itu bukan dalam posisi sebagai Rasul yang perbuatannya harus diteladani.

Al-Qaraḍāwī sampai pada kesimpulan demikian, setelah mengamati sikap berlebihan sebagian umat Islam dalam memahami hadis Nabi tentang penyerbukan kurma, di mana Nabi mengatakan, manusia lebih mengetahui urusan dunia dan Nabi juga menyuruh umat mengambil darinya sesuatu yang berasal dari wahyu bukan yang berdasarkan pendapat pribadi beliau tentang urusan dunia. Sebagian umat Islam, karena berpegang kepada hadis ini telah meninggalkan sama sekali petunjuk-petunjuk hadis tentang persoalan dunia, karena semua urusan dunia telah diserahkan kepada umat, sehingga hanya karena berpegang kepada hadis ini saja, mereka ingin menolak semua aturan sunnah tentang masalah dunia dan melalui hadis ini juga seolah-olah Nabi ingin menghapus semua yang berasal dari beliau tentang masalah tersebut. Sementara sebagian umat Islam yang lain, tidak menghiraukan sama sekali pesan-pesan Nabi dalam hadis yang sahih itu, sebagaimana pada sikap mereka juga terkesan seolah-olah pada diri Nabi telah sirna sifat-sifat kemanusiaan beliau, karena Allah telah memilih beliau sebagai Rasul dan utusan-Nya. Dalam keyakinan mereka, semua yang dilakukan dan dikatakan Nabi, meskipun bersifat remeh tentang keduniaan, juga berasal dari wahyu. Oleh karena itu, mereka berpendapat tidak ada satu pun sunnah yang boleh ditinggalkan.

Kelompok pertama, yang oleh al-Qaraḍāwī disebut *al-Muqaṣṣirūn*, cenderung berpendapat mendekati pendapat kelompok sekuler, ingin memisahkan semua urusan dunia dari campur tangan wahyu. Kelompok ini dikritik tajam oleh al-

Qaradāwī dan paham kelompok inilah sebenarnya yang patut dicurigai sebagai berasal dari Yahudi dan Nasrani yang anti Islam, seperti yang dituduh oleh Sulayman al-Khurashī dan Busṭāmī Muhammad Sa'īd. Sementara kelompok kedua, yang disebut *al-Ghulāt*, adalah golongan yang tidak berpikir rasional, atau kelompok yang pendapat mereka lebih merupakan anggapan ketimbang argumen. Mereka terkesan menolak kenyataan, Nabi Muhammad manusia yang mempunyai kebiasaan seperti manusia lainnya. Posisi Nabi sebagai pemimpin manusia telah dikaburkan oleh kesucian peran kosmiknya sebagai “orang yang dicintai Allah”, sehingga karena peran sucinya itu, sampai-sampai menafikan sifat kemanusiaan yang beliau miliki. Pengagungan Nabi, menurut al-Qaradāwī, memang diajarkan oleh syari'at, namun hal itu tidak harus menolak pernyataan Nabi sendiri bahwa beliau juga manusia.

Karena alasan itulah, al-Qaradāwī terpanggil menyerukan umat Islam agar membedakan sunnah yang datang dari Nabi antara *tashrī'iyah* dan non *tashrī'iyah*. Hanya sunnah yang berkaitan dengan agama dan berasal dari wahyu yang dikatakan *tashrī'iyah*, sementara yang berkaitan dengan urusan dunia dan berasal dari sifat kemanusiaan dan pendapat pribadi adalah sunnah non *tashrī'iyah* dan sifatnya tidak mengikat umat Islam. Namun sayang, al-Qaradāwī yang membahas panjang lebar persoalan ini tidak memberikan penjelasan tuntas apa yang ia maksud dengan istilah sunnah non *tashrī'iyah* itu? Ia tidak menjelaskan istilah kontroversial ini secara definitif, kecuali menyebutkan sunnah non *tashrī'iyah* adalah sunnah yang tidak wajib diikuti atau ditaati. Pernyataan seperti ini ternyata sangat problematis dan membingungkan, karena sebagaimana diketahui dari keterangan ulama Uṣūl, bahwa sunnah Nabi ada yang bersifat wajib, sunat dan mubah, bahkan ada pula yang

bersifat anjuran. Semua sunnah Nabi tidak keluar dari salah satu empat kategori ini. Kalau tidak menunjukkan wajib, boleh jadi sunat dan kalau tidak menunjukkan sunat boleh jadi mubah, dan mubah itu sendiri juga bagian dari syari'at.

Pada sebagian pernyataannya al-Qaradāwī memang pernah menyatakan, sunnah non *tashrī'iyah* adalah sunnah yang menunjukkan mubah. Namun, mubah yang dimaksud itu tampaknya bukan mubah yang bersifat syari'at, seperti yang populer dikenal di kalangan ulama Uṣūl, tetapi mubah yang dibolehkan secara rasional, seperti yang dikatakan al-Āmidī. Karena al-Āmidī membagi mubah kepada dua macam, mubah atau *al-ibāḥah al-shar'iyah* dan *al-ibāḥah al-'aqliyyah*. Jadi, maksud ungkapan al-Qaradāwī bahwa sunnah non *tashrī'iyah* menunjukkan mubah adalah mubah atau *al-ibāḥah al-'aqliyyah*, bukan mubah atau *al-ibāḥah al-shar'iyah*. Karena alasan inilah al-Qaradāwī menamakan sebagian sunnah Nabi yang tidak mengikat sebagai sunnah non *tashrī'iyah*. Akan tetapi, penjelasan ini tidak ditemukan dalam uraian al-Qaradāwī, sehingga tetap membingungkan para pembacanya. Ini satu kekurangan teknis al-Qaradāwī yang berakibat terjadi penolakan terhadap klaim sunnah non *tashrī'iyah* yang ia serukan. Padahal dalam beberapa hal yang lain, ia mempunyai keunggulan tersendiri dibandingkan tokoh-tokoh lainnya dalam membahas persoalan yang kontroversial ini.

Akan tetapi kekurangan al-Qaradāwī di sini agaknya bersifat *lughāwiyah* atau kebahasaan. Hal ini terbukti para ulama tidak pernah mempersoalkan Imam al-Ghazālī ketika menyebutkan sebagian sunnah Nabi dengan istilah *la hukm lahu aṣlan* (sunnah yang tidak mengandung hukum sama sekali). Padahal, yang dimaksud Imam al-Ghazālī dengan istilah tersebut sama dengan sunnah non *tashrī'iyah* dalam

peristilahan al-Qaradāwī. Oleh karena itu, cukup tepat ketika salah seorang pengkritik istilah sunnah non *tashrī'iyah*, 'Abd al-Ghanī 'Abd al-Khāliq, mengatakan perbedaan pendapat dalam masalah ini hanya terjadi pada istilah dan lafaz, tidak pada makna dan substansi.

Adapun sunnah non *tashrī'iyah* yang diserukan al-Qaradāwī meliputi lima kriteria, yaitu: Perbuatan dan perkataan Nabi berdasarkan pengalaman; perbuatan dan perkataan Nabi sebagai kepala negara dan hakim; perintah dan larangan Nabi yang bersifat anjuran; perbuatan murni (*al-fi'l al-mujarrad*) Nabi; dan perbuatan Nabi sebagai manusia (*al-fi'l al-jibilliy*). Apabila pada sebuah hadis atau sunnah terdapat salah satu dari lima kriteria ini, maka hadis atau sunnah itu adalah non *tashrī'iyah*. Akan tetapi, dari lima kriteria tersebut hanya tiga kriteria pertama yang disebutkan agak lebih jelas, sementara dua yang terakhir hampir tidak ada penjelasan sama sekali, kecuali menyebut beberapa contoh hadis yang berkaitan dengannya. Bahkan, sebagian kriteria yang disebutkan pun masih terbuka peluang untuk dikritisi. Hal ini memang dapat dipahami, seperti pengakuan al-Mawdūdī, bahwa memisahkan tindakan kemanusiaan dan tindakan kerasulan Muhammad bagaikan memisahkan susu dan air, karena keduanya menyatu dalam satu kepribadian Muhammad Saw. Akan tetapi, al-Qaradāwī, yang kelihatan serius membahas masalah ini, mestinya sedapat mungkin menjelaskan semua kriteria tersebut. Oleh karena itu, tidak berlebihan dikatakan, al-Qaradāwī secara akademis belum cukup siap membahas masalah ini secara komprehensif.

Terlepas dari kekurangannya, pembahasan al-Qaradāwī ini tetap memiliki beberapa keunggulan. Antara lain, melalui kriteria sunnah non *tashrī'iyah* yang ia

tawarkan, banyak persoalan fikih kontemporer dapat diselesaikan dengan mudah, dan tidak sedikit pula hadis-hadis kontradiktif dapat dicarikan solusinya. Seperti hadis tentang tradisi dan budaya lokal, hubungan sosial antar umat beragama, HAM dan toleransi beragama. Ia juga terkesan serius membahas masalah ini, karena masalah yang pernah mengusik pikirannya ini telah dibahas dalam sebuah buku khusus, dan hampir setiap kali berbicara masalah sunnah dalam berbagai karyanya yang lain selalu menekankan sunnah Nabi harus dibedakan antara *tashrī'iyah* dan non *tashrī'iyah*, dan yang lebih penting ia menegaskan, adalah penyakit yang paling buruk dalam memahami sunnah apabila dicampurbaurkan kedua jenis sunnah yang sangat berbeda ini. Selain itu, al-Qaraḍāwī sangat kritis dalam membedakan antara keduanya, sehingga sunnah yang berkaitan dengan naluriah dan adat istiadat pun terkadang ia masukkan ke dalam sunnah *tashrī'iyah* apabila dalam berinteraksi dengannya terjadi penyimpangan, berlebihan dan pengabaian.

Mengakhiri kesimpulan ini, diserukan kepada orang yang beramal dengan sunnah agar mengetahui jenis sunnah non *tashrī'iyah* ini. Tanpa mengetahuinya, orang yang terlalu bersemangat mengamalkan sunnah boleh jadi akan melaksanakan semua yang datang dari Nabi, termasuk yang murni berasal dari sifat kemanusiaan beliau, bahkan yang dilakukan secara kebetulan sekalipun, yang semua itu sama sekali tidak dimaksudkan sebagai syari'at. Semangat yang berlebihan mengikuti Nabi tanpa pemilahan seperti ini akan memperbanyak beban taklif yang tidak disyari'atkan oleh Nabi sendiri. Dengan perkataan lain, memandang sunnah non *tashrī'iyah* sebagai sunnah *tashrī'iyah* atau sebaliknya akan menimbulkan kesulitan bagi umat Islam sendiri. Bagi yang memandangnya *tashrī'iyah*, terutama

yang terlalu bersemangat mengikuti Nabi, akan berusaha sekuat tenaga mengamalkan sunnah tersebut, meskipun ia hanya perbuatan Nabi yang bersifat kebetulan semata. Perilaku seperti ini menurut Nāfi' sama dengan perilaku orang yang tidak waras pikirannya, seperti perkataannya terhadap Ibn Umar, apabila anda memperhatikan Ibn Umar dalam mengikuti Nabi, sungguh anda mengatakan ia orang gila. Karena Ibn Umar mengikuti apa saja yang dilakukan Nabi, termasuk yang dilakukannya secara kebetulan. Sementara pihak yang beranggapan sunnah itu non *tashrī'iyah*, yang karena alasan itu ia tidak mengikuti tuntunannya, akan dikatakan orang yang mengabaikan sunnah Nabi, yang pada gilirannya tidak tertutup kemungkinan dituduh sebagai *munkir al-sunnah*, sebuah tuduhan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah sampai kapan pun.

Terakhir, untuk mudah memahami pembahasan al-Qaraḍāwī ini, ditawarkan sebuah rumusan sunnah non *tashrī'iyah* – dan ini merupakan kontribusi disertasi ini – yaitu sunnah yang tidak diwajibkan, tidak disunatkan dan tidak pula dimubahkan secara syari'at. Ia hanya dibolehkan secara akal – kalau dalam bentuk perbuatan Nabi semata-mata – dan sekedar dianjurkan – kalau dalam bentuk perintah dan larangan. Ia diketahui – seperti telah disebut di atas – melalui lima kriteria, yaitu perintah dan larangan Nabi yang bersifat anjuran; perbuatan Nabi murni tanpa ada indikasi ibadah; perbuatan Nabi sebagai manusia; perbuatan dan perkataan Nabi berdasarkan pengalaman; dan perbuatan atau perkataan Nabi sebagai kepala negara dan hakim.



DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur`ān al-Karīm.

Abduh, Muḥammad, *Risālah al-Tawḥīd*, Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

Abdullah, M. Amin, “Metodologi Penelitian untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Telaah,” *Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. IV, No.1, Yogyakarta: Jurusan Ilmu Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

....., “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius” Ahmad Baidowi dkk. (Peny.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: SUKA – Press IAIN Sunan Kalijaga dan LPKM Introspektif KOPMA IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

....., “Kata Pengantar,” Zakiyuddin Baidhawiy dan Mutohharun Jinan (ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

....., *Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius*, Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2000.

....., “Pengantar,” Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

....., *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

....., “Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah, Tinjauan Implikasi dan Konsekwensi Pemikiran,” Yunahar Iiyas dan M. Mas’udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Cet. I, Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996.

Abd al-Bāqī, Muḥammad Fuād, *al-Lu’lu’ wa al-Marjān*, Juz II dan III, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

‘Abd al-Jabbār, al-Qāḍī, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl*, Juz XVII, Kairo: ‘Isa al-Bābī al-Ḥalabī wa al-Shirkah, 1965.

‘Abd al-Khāliq, ‘Abd al-Ghānī, *Ḥujjiyyah al-Sunnah*, Cet. I, Beirut: Dār al-Qur`ān al-Karīm, 1986.

- ‘Abd al-Qādir, Muḥammad al-‘Arūsī, *Af’āl al-Rasūl Shalla Allāhu ‘Alayh wa Sallām*, Cet. I, t.tp.: Dār al-Mujtama’ Li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1984.
- ‘Abd al-Raḥmān bin Yahyā, *al-Anwār al-Kāshifah li Mā fi Kitāb Aḍwā’ ‘alā al-Sunnah*, Cet. II, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985.
- ‘Abd al-Razzāq, *Muṣannaf ‘Abd al-Razzāq*, ditahqīq oleh Ḥabīb al-Raḥmān al-A’zamī, Juz IV, Cet. II, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403 H.
- ‘Ābidīn, Ibn, *al-Durr al-Mukhtār*, Jilid VI, Cet. II, Beirut: Dār al-Fikr, 1386 H.
- Abou el-Fadl, Khaled, “Islam and the Challenge of Democracy,” www.bostonreview.net/BR28.2/abou.html, tanggal 4 Januari 2008.
- Abū al-Maḥāsīn, Mūsa, al-Ḥanafī, *Mu’taşar al-Mukhtaşar*, Juz II, Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t.
- al-Adlabī, Aḥmad, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Ind ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawiyy*, Cet. I, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983.
- Aḥmad, ‘Abd al-‘Ātī Muḥammad, *al-Fikr al-Siyāsī Li al-Imām Muḥammad ‘Abduh*, Kairo: al-Hay’āt al-Mişriyyah al-‘Āmmah Li al-Kitāb, 1978.
- al-‘Ajlūnī, Muḥammad, *Kashf al-Khafā’ wa Muzīl al-Ilbās ‘ammā Ishtahara min al-Aḥādīth ‘alā Alsinah al-Nās*, Juz II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- al-Albānī, Muḥammad Nāşir al-Dīn, *Silsilah al-Aḥādīth al-Şaḥīḥah*, Cet. I, ditahqīq oleh Abū ‘Ubaydah Mashhūr bin Ḥasan Āli Salmān, Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif, 2004.
-, *Şaḥīḥ al-Jāmi’ al-Şaghīr wa Ziyādatuh*, Cet. III, Juz I, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988.
- Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*, U.A.R.: National Publication & Printing House, t.t.
- Ali, Nizar, *Memahami Hadis Nabi (Metode dan Pendekatan)*, Yogyakarta: Center for Educational Studies and Development [CESaD] YPI al-Rahmah, 2001
- al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fi Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Juz XXVII, Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.
- al-Āmidī, *al-Iḥkām fi Uşūl al-Aḥkām*, Juz I, Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

- Anwar, Syamsul, "Paradigma Pemikiran Ḥadīth Modern" Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Cet. I, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002..
- ‘Arabī, Ibn, *‘Ariḍah al-Aḥwazī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Turmudhī*, Juz IV, Cet. I, Beirut: Dar Iḥya’ al-Turath al-‘Arabī, 1995.
- Arief, Abd. Salam, "Ijtihad Syaikh Mahmūd Syaltūt: Kajian Pembaruan Hukum Islam", Disertasi, pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002, tidak diterbitkan.
- Armstrong, Karen, *Islam: A Short History*, London: Phoenix Press, 2001.
- Asad, Muhammad, *Islam di Simpang Jalan*, Cet. III, terj. M. Hashem, Bandung: Pustaka, 1983.
- al-‘Ashmāwī, al-Mustashār Muhammad Ṣa’īd, *Uṣūl al-Sharī’ah*, Beirut: al-Maktab al-Thaqāfiyyah, 1992.
- al-Ashqār, Muḥammad Sulaymān, *Af’āl al-Rasūl wa Dilālatuhā ‘ala al-Aḥkām al-Shar’iyyah*, Cet. I, Kuwait: Maktabah al-Manār al-Islāmiyyah, 1978.
-, "Af’āl al-Rasūl wa Dilālatuhā ‘ala al-Aḥkām al-Shar’iyyah," *Majalah al-Muslim al-Mu’āṣir*, Vol. 6, Beirut: tp., 1978.
- ‘Āshūr, Ibn Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, Cet. I, Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī*, Juz I, III, IV, V, VI, VII, IX, X, XII, XIII, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
-, *Taqrīb al-Tahdhīb*, Cet. I, ditahqīq oleh Muḥammad ‘Awāmah, Syria: Dār al-Rashīd, 1986.
-, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Jilid II, IV, VIII, Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1984.
-, *Talkhīṣ al-Ḥabīr*, Juz II, ditahqīq oleh al-Sayyid ‘Abdullah Hāshīm al-Yamānī al-Madanī, Madīnah: tp., 1964.
- al-Athīr, Ibn, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1963.
- al-‘Awdah, ‘Abd al-Qādir, *al-Tashrī’ al-Jinā’i al-Islāmī Muqāraranan bi al-Qānūn al-Waḍ’ī*, Jilid II, Beirut: Dār al-Kātib al-‘Arabī, t.t.

- al-‘Awwā, Muḥammad Salīm, “Juhūd al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī,” Muḥammad Salīm al-‘Awwā, dkk., *Yūsuf al-Qaraḍāwī: Kalimāt fī Takrīmih wa Buḥūth fī Fikrih wa Fiqhih Muḥdātan ilayh bi Munāsabah Bulūghih al-Sab’in*, Jilid II, Cet. I, Kairo: Dār al-Salām, 2004.
- al-‘Awwā, Muḥammad Salīm, dkk., *Yūsuf al-Qaraḍāwī: Kalimāt fī Takrīmih wa Buḥūth fī Fikrih wa Fiqhih Muḥdātan ilayh bi Munāsabah Bulūghih al-Sab’in*, Jilid II, Cet. I, Kairo: Dār al-Salām, 2004.
-, “al-Sunnah al-Tashrī’iyyah wa Ghayr al-Tashrī’iyyah,” Majalah *al-Muslim al-Mu’āshir*, Vol. 6, Beirut: t.p., 1978.
- Azami, M.M., *Studies in Hadith Methodologi and Literature*, Indianapolis: Indiana Islamic Teaching Centre, 1977.
- al-‘Azīzī, Ahmad bin Muḥammad, *al-Sirāj al-Munīr ‘alā al-Jāmi’ al-Ṣaghīr fī Aḥādīth al-Bashīr wa al-Nadhīr*, Juz II, t.tp.: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Bagdadī, al-Khaṭīb, *Tārīkh Bagdād*, Juz IX, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Bakker, Anton, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Bakrī, Sayyid, *I’ānah al-Ṭālibīn*, Jilid II, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Bannānī, *Ḥāshiyah al-Bannānī*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*, Juz IV, VII, IX, dan X, Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dār al-Bāz, 1994.
-, *Shu’ab al-Imān*, Juz V dan VI, Cet. I, ditahqīq oleh Muḥammad al-Saī’d Basiyūnī Zaghlūl, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1410 H.
- al-Bazzār, ‘Abd al-Khāliq, *Musnad al-Bazzār*, Juz I dan IX, Cet. I, ditahqīq oleh Dr. Mahfūz al-Raḥmān Zayn Allah, Beirut: Mu’assasah ‘Ulūm al-Qur’ān Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥukm, 1409 H.
- Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, t.t.
- al-Bujayrimī, *Ḥāshiyah al-Bujayrimī*, Juz II, Turkī: al-Maktabah al-Islāmiyyah, t.t.
- al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz I, II, III, IV, dan V, Mesir: al-Bābī wa al-Ḥalabī, t.t.
-, *al-Adab al-Mufrad*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

- al-Dahlawī, Shāh Waliyullah, *Hujjat Allah al-Bālighah*, Juz I, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- al-Dāruquṭnī, *Sunan al-Dāruquṭnī*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Dāwud, Abū, *Sunan Abī Dāwud*, Juz I, II, III, IV, dan V, Beirut: Dār al-Fikr, 1994 M./1414 H.
- Ḍawwān, Sālim Ibn, *Manār al-Sabīl*, ditahqīq oleh 'Iṣām al-Qal'ajī, Jilid II, Cet. II, Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1405 H.
- al-Daylamī, *al-Firdaus bi Ma'thūr al-Khiṭāb*, Cet. I, Juz III, Beirut: Dār al-Kutub al'Ilmiyyah, 1986.
- al-Daynūrī, Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, ditahqīq oleh Shaykh 'Alī Muḥammad Ma'waḍ dan Shaykh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, Juz II, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
-, *al-Kāshif*, Cet. I, ditahqīq oleh Muhammad 'Awāmah, Jeddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1992.
-, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz VII dan VIII, Cet. IX, ditahqīq oleh Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan Muḥammad Na'im al-'Arqasūsī, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1413 H.
-, *Man Tukullima Fīh*, Cet. I, al-Zarqā': Maktabah al-Manār, 1406 H.
-, *al-Mughnī fī al-Du'afā'*, ditahqīq oleh Nūr al-Dīn al-'Itr, t. tp.: t.p., t.t.
-, *Tadhkirah al-Ḥuffāz*, Juz I, t. tp.: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.
- al-Dusūqī, *Hāshiyah al-Dusūqī*, ditahqīq oleh Muḥammad 'Alīsh, Jilid I, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Esposito, John L. (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam, Watak, Proses dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar, Jakarta: Rajawali Press, 1987.
-, *Identitas Islam pada Perubahan Sosial Politik*, terj. A. Rahman Zainuddin, terj. A. Rahman Zainuddin, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- al-Fairūzzābādī, al-Shirāzī, *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*, Surabaya: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Sālim bin Sa'ad bin Nabhān wa Akhīhi Aḥmad, t.t.

al-Ghanūshī, Rashīd, “al-Wasāṭiyyah fī al-Fikr al-Siyāsiyy li al-Qaradāwī,” Muḥammad Salīm al-‘Awwā, dkk., *Yūsuf al-Qaradāwī: Kalimāt fī Takrīmih wa Buhūth fī Fikrih wa Fiqhih Muḥdātan Ilayh bi Munāsabah Bulūghih al-Sab’īn*, Jilid I, Cet. I, Kairo: Dār al-Salām, 2004.

al-Ghazālī, Imām, *Kitāb al-Arba’īn fī Uṣūl al-Dīn*, Beirut: Dār al-Jīl, 1988.

....., *al-Mankhūl min Ta’līqāt al-Uṣūl*, ditahqīq oleh Muḥammad Ḥasan Haytū Damshiq: Dār al-Fikr, 1400 H.

....., *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz II, t. tp.: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.t.

al-Ghazālī, Muḥammad, *Laisa Minal Islām*, Cet. I, terj. Suranto, Solo: Pustaka Mantiq, 1995.

Gibb, H.A.R. and J.H. Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1961.

al-Haithamī, *Majma’ al-Zawā’id wa Manba’ al-Fawā’id*, Juz IX, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.

al-Ḥājj, Ibn Amīr, *Kitāb al-Taqrīr wa al-Taḥbīr*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, Juz I, II, IV, VI, VIII, IX, dan X, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1993.

Ḥanafī, Ḥassan, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As’ad Irsyadi dan Mufliha Wijayati, Yogyakarta: Islamika, 2003.

Ḥātim, Abū, *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Cet. I., Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabīyy, 1952,

al-Ḥāzimī, Ḥafīz, *Shurūṭ al-A’immah al-Khamsah*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984.

Ḥazm, Ibn, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz IV, Cet. I, ditahqīq oleh Muḥammad Muḥammad Tāmir, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.

....., *al-Muḥallā*, Juz IV, ditahqīq oleh Lajnah Ihyā’ Turath al-‘Arabī, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.t.

Ḥibbān, Ibn, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Juz I, VIII, X, XIII, dan XVI, Cet. II, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993.

-, *al-Thiqāt*, Juz IV, Cet. I, ditahqīq oleh Sayyid Sharafuddin Aḥmad, t. tp.: Dār al-Fikr, 1975.
-, *Mashāhīr ‘Ulamā` al-Amṣār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1959.
- Hishām, Ibn, *al-Sirah al-Nabawiyyah*, Juz III, Cet. I, ditahqīq oleh Ṭāha ‘Abd al-Ra’uf Sa’d, Beirut: Dār al-Jīl, 1411 H.
- Hitti, Philip K., *Histories of the Arabs*, London: The Macmillan Press Ltd., 1974.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*, London: Oxford University Press, 1970.
- Ḥusayn, ‘Ādil, “Yūsuf al-Qaraḍāwī Faqīh al-Waṣāṭiyyah al-Islāmiyyah fī ‘Aṣrinā,” Muḥammad Salīm al-‘Awwā, dkk., *Yūsuf al-Qaraḍāwī: Kalimāt fī Takrīmih wa Buḥūth fī Fikrih wa Fiqhih Muḥdātan ilayh bi Munāsabah Bulūghih al-Sab’īn*, Jilid I, Cet. I, Kairo: Dār al-Salām, 2004.
- al-Ḥusaynī, Ibrahīm bin Muḥammad, *al-Bayān wa al-Ta’rīf*, Juz II, ditahqīq oleh Sayfuddin al-KHātib, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1401 H.
- al-Ḥusnī, Fayḍ Allah, *Fath al-Raḥmān li Ṭālib ‘Ayāt al-Qur`ān*, Beirut: al-Maṭba’ah al-Ahliyyah, 1323 H.
- Harsojo, *Pengantar Antropologi*, Cet. VIII, t. tp.: Putra A Bardin, 1999.
- al-‘Ijlī, Abū al-Ḥasan, *Ma’rifah al-Thiqāt*, Juz I, Cet. I, ditahqīq oleh ‘Abd al-‘Alīm Abd al-‘Azīm al-Bastawī, Madīnah al-Munawwarah: Maktabah al-Dār, 1985.
- al-‘Irāqī, *al-Taqyīd wa al-Idāh*, ditahqīq oleh ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Usmān, T.t.t.: Dār al-Fikr, 1981.
- ‘Isa, Abd al-Jalīl, *Ijtihād al-Rasūl Ṣalla Allāh ‘alayh wa al-Sallam*, Kuwait: Dār al-Bayān, 1969.
- Ismail, Syuhudī, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
-, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- ‘Iyād, al-Qāḍī, *al-Shifā bi Ta’rīf Huqūq al-Muṣṭafā*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- al-Jamāl, *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah bi Tawḍīḥ Tafsīr al-Jalālayn li al-Daqā’iq al-Khafiyyah*, Juz IV, Kairo: ‘Isa al-Bābī al-Ḥalabī wa Shirkah, t.t.

- al-Jamal, *al-Mawāhib al-Muḥammadiyyah bi Sharḥ al-Shamā'il al-Turmudhiyyah*, Cet I, Jilid I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Jami', Maḥmud, *Ikhwānul Muslimin yang Saya Kenal*, terj. Munirul Abidin, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005.
- al-Jaṣṣās, 'Alī al-Rāzī, *al-Fuṣūl fi al-Uṣūl*, Jilid II, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- John, H. Anthony dan Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an: Religious Pluralism and Tolerance," Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Cet. I, London: Oxford University Press, 2004.
- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
-, *Zād al-Ma'ād*, Juz I, Kairo: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh, 1970.
-, *al-Ṭibb al-Nabawiyy*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Ilmiyyah, t.t.
-, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, Jilid II, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- al-Juwaynī, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, Juz I, Kairo: al-Wafā', 1418 H.
- al-Kandahlawi, Mawlana Muhammad Zakariyya, *Keutamaan Memelihara Janggut dan Bersiwak*, Cet. I, Bandung: Pustaka Ramadhan, 2004.
- al-Kayyāl, Ibn, *al-Kawākib al-Nayyirāt*, Cet. I, ditahqīq oleh Kamāl Yusūf al-Hūt, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.
- Khafajī, Muḥammad Abd al-Mun'im, *al-Azhar fi Alfi 'Ām*, Jilid II, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1988.
- Khaldūn, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- al-Khallāf, Abd al-Wahhāb, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, t. tp.: Dār al-Fikr, 1978.
- al-Khaṭṭabī, *Ma'ālim al-Sunan*, Cet. III, Jilid IV, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj, *Uṣūl al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

-, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, Cet. I, Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.
- al-Khaṭīb, al-Sharbaynī, *al-`Iqnā`*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H.
- al-Khurashī, Sulayman bin Ṣāliḥ, *Pemikiran Dr. Yusuf al-Qaradāwī dalam Timbangan*, Cet. I, terj. M. Abdul Ghoffār, E.M., Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi`ī, t.t.
- Khuzaymah, Ibn, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, Jilid III dan IV, ditaḥqīq oleh Dr. Muḥammad Muṣṭafā al-Ā`zamī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1970.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Cet. VIII, Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Lukito, Ratno, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998.
- Mackeen, Abdul Majid, "Some Thoughts on The Meaning of Following The Sunnah," A.A. Mughram (ed.), *The Islamic Quarterly: A Review of Islamic Culture*, Volume XXVIII, Number 1, London: The Islamic Cultural Centre, 1984, hlm. 241-249.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1999.
- Ma`lūf, Louis, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A`lām*, Cet. XXIV, Beirut: Dār al-Mashriq, 1975.
- Mājah, Ibn, *Sunan Ibn Mājah*, Juz I dan II, Semarang: Ṭāha Putra, t.t.
- al-Majdhūb, Muḥammad, *'Ulamā` wa al-Mufakkirūn 'Araftuhum*, Beirut: Dār al-Nafā`is, 1977.
- Malaikah, Mustafa, *Manhaj dakwah Yusuf al-Qaradhawi: Harmoni antara Kelembutan dan Ketegasan*, terj. Samson Rahman, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.
- Mardalis, *Metode Penelitian: Suatu Pendekatan Proposal*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Mattulada, "Studi Islam Kontemporer: Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan," Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

- Minhaji, Akh., "Wawasan Islam tentang Negara dan Pemerintahan Perspektif Normatif-Empiris," Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara Perspektif Modernis & Fundamentalism*, Cet. I, Magelang: Indonesia Tera, 2001.
-, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim," M. Amin Abdullah, dkk. (ed.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
-, "Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam," *Mukaddimah*, No. 8 Tahun V, 1999, Yogyakarta: Kopertais Wilayah III dan PTAIS DIY.
- Mitchell, Richard Paul, *Masyarakat al-Ikhwān al-Muslimun: Gerakan Dakwah al-Ikhwān di Mata Cendekiawan Barat*, terj. Safrudin Edi Wibowo, Solo: Intermedia, 2005.
- al-Mubārak, Muḥammad, *Niẓām al-Islām: al-Ḥukm wa al-Dawlah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Cet. II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Muḥammad Sa'īd, al-Buṣṭāmī, *Mafhūm Tajdīd al-Dīn*, Cet. I, Kuwait: Dār al-Da'wah, 1984.
- Mukti, Abd, "Sejarah Sosial Pendidikan Islam pada Masa Dinasti Saljuk: Sebuah Studi tentang Madrasah Nizāmiyyah (1058-1157)," Disertasi, pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000, tidak diterbitkan.
- Munawwar, Said Agil Husin dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi, Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- al-Munāwī, *Fayḍ al-Qadīr*, ditahqīq oleh Aḥmad 'Abd al-Salām, Juz III, IV dan VI, Cet. III, dan IV, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Munawwir, Ahmad Warson, *al-Munawwir: Kamus Arab – Indonesia*, Cet XIV, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- al-Muqaddam, Ismā'īl, *Adillah Tahrim Ḥalq al-Liḥyah*, Cet. XV, Kairo: Dār al-'Aqīdah, 1419 H.
- al-Muqdisī, Ḥafiz, *Shurūṭ al-A'imma al-Sittah*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- al-Mūṣilī, Abū Ya'lā, *Musnad Abī Ya'lā*, Juz I, III dan XII, ditahqīq oleh Ḥusayn Salīm Asad, Damshiq: Dār al-Ma'mūn li al-Turāth, 1404 H./1984 M.

- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, III, dan IV, ditahqīq oleh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turath al-'Arabī, t.t.
- al-Muzzī, 'Abd al-Raḥmān Abū al-Ḥajjāj, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz VII, XII, dan XX, Cet. I, ditahqīq oleh Bashār 'Awwād Ma'rūf, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980.
- Nadīm, Ibn, *al-Fihrist*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978.
- al-Nadwī, 'Alī Ḥasan, "Yūsuf al-Qaraḍāwī min Kibār al-'Ulamā' wa al-Murabbīn," Muḥammad Salīm al-'Awwā, dkk., *Yūsuf al-Qaraḍāwī: Kalimāt fī Takrīmih wa Buhūth fī Fikrih wa Fiqhih Muḥdātan Ilayh bi Munāsabah Bulūghih al-Sab'in*, Jilid I, Cet. I, Kairo: Dār al-Salām, 2004.
- Najwah, Nurun "Studi atas Hadis-hadis tentang Poligami," *Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 1, No.1, Maret 2002, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan The Royal Danish Embassy Jakarta.
- Nahdī, Saleh A., *Hukuman bagi Murtad dan Kafir*, disunting oleh Faisal Saleh Jakarta: PT. Arista Brahmadyasa [Anggota IKAPI], 1993.
- al-Namr, 'Abd al-Mun'im, *al-Sunnah wa al-Tashrī'*, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.t.
- al-Nasā'ī, *al-Du'afā' wa al-Matrūkīn*, Cet. II, ditahqīq oleh Būrān al-Ḍanāwī dan Kamāl Yūsuf al-Hūt, Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1987.
-, *Sunan al-Nasā'ī*, Juz V, VIII, Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam*, Cet. II, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Nasution, Khoiruddin, "Perdebatan Sekitar Status Poligami: Ditinjau dari Perspektif Syari'ah Islam," *Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 1, No. 1 Maret, 2002, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan The Royal Danish Embassy Jakarta, 2002.
- Al-Nawawī, Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī, Juz I, III, IV, V, VI, VII, IX, XI, XII, XIII, XIV, XV, dan XVI, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- al-Naysābūrī, Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, Juz I dan III, Cet. I, ditahqīq oleh Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

- Nur Wahid, M. Hidayat, "Kata Pengantar," Setiawan Budi Utomo, *As-Sunnah Sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998.
- al-Qaradāwī, Yūsuf, *Fiqh al-Lahw wa al-Tarwīh*, Cet. I, Kairo: Maktabah Wahbah, 2005.
-, *Distorsi Sejarah Islam*, terj. Arif Munandar Riswanto, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005
-, *Retorika Islam*, terj. H. M. Abdillah Noor Ridlo , Lc., Cet. I, Jakarta: Khalifa, 2004.
-, *Taysīr al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'āsir*, Cet. II, Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.
-, *Fiqh al-Ṭahārah*, Cet. II, Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.
-, *Bagaimana Berinteraksi dengan Peninggalan Ulama Salaf*, terj. Ahrul Tsani Fathurrahman dan Muhtadi Abdul Mun'im, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003.
-, *100 Tanya Jawab Seputar Haji, Umrah, dan Kurban*, terj. Futuhal Arifin, Cet. I, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
-, *Yang Higienis dari Nabi Saw.*, Cet. I, terj. Kundan Du'ali, Jakarta: Cendekia, 2003.
-, *Kenanganku Bersama Ikhwanul Muslimin*, terj. M. Lili Nur Aulia, Cet. I, Jakarta: Aulia Publisher, 2003.
-, *Fikih Musik dan Lagu Perspektif al-Qur'an dan Sunnah*, terj. H. Achmad Fulex Bisyrī dan H. Awan Sumarna, Cet. I, Bandung: Mujahid, 2002.
-, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb*, Cet. I, Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.
-, *Islam dan Globalisasi Dunia*, terj. Iman Sulaiman, Lc., Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.
-, *Fatāwā Mu'āsirah*, Jilid I, II dan III, Cet. I, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2000.
-, *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an al-Karim*, terj. Kathur Suhardi, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000.

-, *al-Muntaqā min Kitāb al-Targhīb wa al-Tarhīb li al-Mundhirī*, Cet. III, Juz II, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2000.
-, *Sunnah dan Bid'ah*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Cet. II, Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
-, *Sekular Ekstrim*, terj. Nabhani Idris, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000.
-, *Ummatunā bayn Qarnayn*, Cet. I, Kairo: Dār al-Shurūq, 2000.
-, *Anatomi Masyarakat Islam*, terj. Setiawan Budi Utomo, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.
-, *Pedoman Bernegara dalam Perspektif Islam*, terj. Kathur Suhardi, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.
-, *Fī Fiqh al-Awlāwiyyāt*, Cet. I, Beirut al-Maktab al-Islāmiy, 1999.
-, *Tuntunan Membangun Masjid*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Cet. I, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
-, *Seni dan Hiburan dalam Islam*, terj. Hadi Mulyo, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998.
-, *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, Beirut: Dār al-Shurūq, 1998.
-, *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Shurūq, 1997.
-, *Fatwa antara Ketelitian dan Kecerobohan*, terj. Drs. As'ad Yasin, Cet. I, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
-, *Kebangkitan Islam antara Harapan dan Rintangan*, terj. Abu Filzab M. Sasaki, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997.
-, *Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Cet. II, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997.
-, *Masa Depan Fundamentalisme Islam*, terj. Kathur Suhardi, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997.
-, *Jarīmah al-Riddah wa 'Uqūbah al-Murtad fī Ḍaw' al-Qur`ān wa al-Sunnah*, Cet. I, Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
-, *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayn al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*, Cet. III, Kairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1994.

-, *Minoritas Non Muslim di dalam Masyarakat Islam*, terj. Muhammad al-Baqir, Cet. III, Bandung: Karisma, 1994.
-, *al-Ṣaḥwāh al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-‘Arabī wa al-Islāmī*, Cet. II, Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1993.
-, *al-Madkhal li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawiyyah*, cet. III, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
-, *Fiqh al-Zakāh*, Juz I, Cet. XX, Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 1991.
-, *Kayfa Nata`amal Ma`a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Cet. III, USA: al-Ma`had al-‘Alāmī li al-Fikr al-Islāmī, 1990.
-, *‘Awamil al-Sa`ah wa al-Murūnah fī al-Shari`ah al-Islāmiyyah*, Cet. I, Kairo: Dār al-Ṣaḥwāh, 1985.
-, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, t. tp.: Dār al-Ma`rifah, 1985.
-, *al-Hall al-Islāmiyy Faridah wa Darūrah*, Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1980.
-, *Gerakan Pengamalan Islam Secara Kaffah*, terj. A. Najiulloh, Cet. I, Jakarta: Robbani Press, t.t.
-, *al-Ijtihād al-Mu`āṣir*, Kairo: Dār al-Tawzī` wa al-Nashr al-Islāmiyyah, t.t.
-, *al-Marja`iyyah al-‘Ulyā fī al-Islām li al-Qur`ān wa al-Sunnah: Ḍawābiṭ wa Maḥādhir fī al-Fahm wa al-Tafsīr*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Al-Qarāfī, *al-Ihkām fī Tamyiz al-Fatāwā ‘an al-Ahkām*, Mesir: al-Maktab al-Thaqāfī, 1989.
-, *al-Furūq*, Juz I, Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.t.
- Qudāmah, Ibn, *al-Mughnī*, Juz III, Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H.
- al-Qurṭubī., *al-Jāmi’ lī Ahkām al-Qur`ān*, Juz II, V, XI, dan XVII, Madinah: Dār al-Sha`b, t.t.
- al-Qushaimī, Abdullah bin Ali al-Najd, *Memahami Hadis-hadis Musykil*, terj. Kathur Suhardi, Solo: Pustaka Mantiq, 1994.
- Qutaybah, Ibn, *Ta`wīl Mukhtalīf al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995 M./1415 H.

- Rahman, Fazlur, "The Status of Women in Islam: A Modernis Interpretation", Hanna Papanek dan Gail Minault (ed.), *The Saporate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, Delhi: Chanakya Publication, 1982.
- Rahman, Samson, "Pengantar Penerjemah," Samson Rahman, *Manhaj Dakwah Yusuf al-Qaradhawi: Harmoni antara Kelembutan dan Ketegasan*, Cet. I, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2001.
- al-Rāfi'ī, Abd al-Raḥmān, *al-Thawrah al-'Urābiyyah wa al-Iḥtilāl al-Injilizī*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1937.
- al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Juz I, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd, *al-Manār*, Juz V, IX, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Sābiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid I, Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Sa'd, Ibn, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz. III dan V, Cet. II, ditahqīq oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Shāhīn, Ibn, Abū Ḥafṣ 'Umar Aḥmad al-Wā'iz, *Tārīkh Asmā' al-Thiqāt*, Cet. I, ditahqīq oleh Ṣubḥī al-Sāmīriy, Kuwait: Dār al-Salafiyyah, 1984.
- Sairin, Sjafrī, *Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia: Perspektif Antropologi*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- al-Sakhāwī, 'Abd al-Raḥmān, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahah 'alā al-Aṣinah*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.
- Ṣalāḥ, Ibn, *Ulūm al-Ḥadīth*, Cet. II, ditahqīq oleh Nūr al-Dīn al-'Itr, Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972.
- al-Sam'ānī, *Adab al-Imlā' wa al-Istimlā'*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981.
- al-Ṣan'ānī, *Tawḍīḥ al-Afkār*, ditahqīq oleh Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
-, *Subūl al-Salām*, Juz II, Cet. IV, ditahqīq oleh Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Khulī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.
- al-Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq bin Humām, *Muṣannaf 'Abd al-Razzāq*, Juz IV, Cet. II, Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1403 H.

- al-Sarakhsī, *al-Muḥarrar fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.
-, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Juz II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- al-Ṣāwī, Aḥmad, *Hāshiyah ‘Allāmah al-Ṣāwī ‘ala Tafsīr al-Jalālayn*, Juz IV, Indonesia: Maktabah Dār al-‘Ulūm, t.t.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Cet. V, Oxford: The Clarendon Press, 1975
- Schimmel, Annemarie, *Islam Interpretatif*, terj. M. Khairul Annam, t. tp. : Inisiasi Press, 2003.
-, *And Muhammad Is His Messenger*, U.S.A: The University of North Carolina Press, 1985.
- Shabbir, Mohd., *The Authority and Authenticity of Hadith*, Cet. I, New Delhi India: Kitab Bhavan, 1982.
- al-Shābūnī, Muḥammad ‘Ali, *al-Nubuwwah wa al-Anbiyā’*, t. tp.: Dār al-Salām: 1997.
- al-Shāfi’ī, *al-Umm*, Juz VII, Cet. II, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1393. H.
-, *Musnad Imām al-Shāfi’ī*, Juz I, Indonesia: Maktabah Dahlān, 1990.
-, *al-Risālah*, ditahqīq oleh Aḥmad Muḥammad Shākīr, t. tp.: Dār al-Fikr: t.t.
- al-Shaharzurī, ‘Abd al-Raḥmān, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, ditahqīq oleh Abū ‘Abd al-Raḥmān Ṣalāḥ bin Muḥammad bin ‘Uwayḍah, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Shaybah, Ibn Abī, *Muṣannaḥ Ibn Abī Shaybah*, Juz II, III, IV, dan V, Cet. I, ditahqīq oleh Kamāl Yusūf al-Ḥūt, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1409 H.
- al-Shāṭibī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī’ah*, Juz II, Cet. III, ditahqīq oleh ‘Abdullah Darrāz, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
-, *al-I’tisām*, Juz I, Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Shaltūt, Maḥmūd, *al-Islām ‘Aqīdah wa Sharī’ah*, Cet. III, t. tp.: Dār al-Qalam: 1966.
- al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, ditahqīq oleh Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā’īl al-Shāfi’ī, Juz I, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

-, *Nayl al-Awṭār*, Juz I, II, III, IV, V, dan VII, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.
-, *Fath al-Qadīr al-Jāmi’ bayn Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*, Juz V, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi Teungku Muhammad, *Koleksi Hadis-Hadis Hukum*, Jilid IX, Cet. III, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2001.
-, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
-, *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat dan Tuntas*, Cet. I, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- al-Sibā’ī, Mustafā, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī’ al-Islāmī*, t. tp.: al-Dār al-Qawmiyyah, 1966.
- al-Ṣiddīqī al-Ghimārī al-Ḥusaynī, Abdullah bin Muḥammad, *Takhrij Aḥādīth al-Luma’ fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1986.
- al-Sindī, *Sharḥ Sunan Ibn Mājah*, CD, *Mawsū’ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Tis’ah*, 1997.
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Cet. V, Jakarta: Rajawali, 1985.
- Sucipto, Hery, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakar hingga Nasr dan Qardhawi*, Jakarta: Hikmah, 2003.
- Suprayogo, Imam dan Tobrani, *Metodologi Penelitian Sosial – Agama*, Cet II, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003.
- “Tragedi Mina, Arab Saudi Harus Bertanggung Jawab” dalam *Media Indonesia*, 4 Februari 2004, hlm. 1.
- Stoddard, L., *Dunia Baru Islam*, terj. Tudjimah, dkk, t. tp.: t.p., t.t.
- Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode, Teknik*, Bandung: Tarsito, 1982.
- al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, ditahqīq oleh ‘Irfān Abd al-Qādir Ḥassūnah al-‘Ashā, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
-, *al-Durar al-Muntathirah fī al-Aḥādīth al-Mushtahirah*, ditahqīq oleh Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
-, *Ṭabaqāt al-Ḥuffāz*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403 H.

-, *Tanwīr al-Ḥawālik Sharḥ 'alā Muwaṭṭa' Mālik*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
-, *Sunan al-Nasa'i bi Sharḥ al-Suyūṭī*, Juz V, Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Ṭabarī, Ibn Jarīr, *Tārīkh al-Ṭabarī*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407.
- al-Ṭabranī, *al-Mu'jam al-Awsaṭ*, Juz I III, dan XI, ditahqīq oleh Abd al-Muḥsin bin Ibrāhīm al-Ḥusaynī Kairo: Dār al-Ḥaramain, 1415 H.
- al-Tahānawī, Zafar Aḥmad al-'Usmānī, *Qawā'id fī 'Ulūm al-Ḥadīth*, ditahqīq oleh 'Abd al-Fattāḥ, Kairo: Maktabah al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1996.
- Talimah, 'Iṣām, *Al-Qaraḍāwī Faqīhan*, terj. Samson Rahman, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.
- Taqī Usmani, Muḥammad, *The Outhority of Sunnah*, Second Edition, New Delhi: Kitab Bhavan, t.t.
- al-Ṭarābilisī, Abū al-Wafā al-Ḥanbalī, *al-Kashf al-Ḥathīth*, Cet. I, ditahqīq oleh Ṣubḥī al-Sāmīriy, Beirut: 'Ālam al-Kutub Maktabah Nahḍah al-'Arabiyyah, 1987.
- Ṭāyi', Ḥānī Muḥammad, "al-Shaykh al-Qaraḍāwī wa Manhaj al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah," Muḥammad Salīm al'Awwā, dkk., *Yūsuf al-Qaraḍāwī: Kalimāt fī Takrīmih wa Buḥūth fī Fikrih wa Fiqhih Muḥdātan Ilayh bi Munāsabah Bulūghih al-Sab'īn*, Jilid II, Cet. I, Kairo: Dār al-Salām, 2004.
- Taymiyyah, Ibn, *Majmū' al-Fatāwā*, Cet. I, Juz IX, ditahqīq oleh 'Āmir al-Jazzār dan Anwār al-Bāzz, Riyāḍ: Maktabah al-'Ubaykān, 1998.
-, *Raf'u al-Malām 'an al-A'imma al-'Alām*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Ṭayyib, Abu, *'Awn al-Ma'bud Sharḥ Sunan Abī Dawūd*, Juz I, V, VII, X, XI, XII, dan XIII, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415.
- al-Turmudhī, *al-Shamā'il al-Muḥammadiyyah*, Cet. III, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
-, *Sunan al-Turmudhī*, Juz II, III, dan IV, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.

- ‘Usmān, Fathī, *al-Fikr al-Qānūnī al-Islāmiyy bayn Uṣūl al-Sharī’ah wa Turāth al-Fiqh*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- ‘Uthaymīn, Ibn, *Sharḥ ‘Iqtidā’ al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm fī Mukhālafat Aṣḥāb al-Jahīm li Ibn Taymiyyah*, ditaḥqīq oleh Fathī Ṣāliḥ Tawfiq, Cet. I, Kairo: Dār Ibn Haytham, 2003.
- Utomo, Setiawan Budi, “Pengantar Penerjemah,” Setiawan Budi Utomo, *As-Sunnah Sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998.
- al-Wā’iz, Abū Ḥafsh, *Tārīkh Asmā al-Thiqāt*, Juz I, Cet. I, ditaḥqīq oleh Ṣubḥ al-Sāmarā’ī, Kuwait: al-Dār al-Salafiyyah, 1984.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad Prophet and Statesman*, London: Oxford University Press, 1969.
- Yaqub, Ali Mustafa, *Haji Pengabdian Setan*, Cet. I, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006.
-, “Pengaruh Budaya Arab terhadap Hadits: Studi Kasus Masalah Sorban,” *Jurnal Kajian Islam, al-Insan*, No. 2 Vol. 1, Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan al-Insan, 2005.
-, *Hadis-hadis Bermasalah*, Cet. II, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- al-Yūbī, Aḥmad bin Mas’ūd, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, Cet. I, Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998.
- Yūnus, Mahmūd, *Kamus Arab – Indonesia*, Cet. VIII, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1990.
- Zahrah, Muḥammad Abū, *Tārīkh al-Mazhab al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.
-, *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.
- Zahw, Muḥammad Abū, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*, t.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.
- al-Zaila’ī, *Nasb al-Rāyah li Aḥādīth al-Hidāyah*, Juz. II, t. t.p.: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadīthah, t.t.
- Zarir, Muḥammad, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985.
- al-Zarkashī, Badruddīn, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet. I, Jilid III, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

Al-Zarqānī, Yūsuf, *Sharḥ al-Zarqānī 'alā Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, Cet. III, Juz II dan III, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

al-Zuḥaylī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqḥ al-Islāmī*, Juz I, Cet. I, Damshiq: Dār al-Fikr, 1986.

Zuhri, Muh., *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, Cet. I, Yogyakarta: LESFI (Lembaga Studi Filsafat Islam), 2003.

CD, *al-Maktabah al-Alfiyyah li al-Sunnah al-Nabāwīyyah*, 1999.

CD, *al-Qur`ān al-Karīm*, Versi 6.5 Mesir: Sakhr, 1997.

CD, *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Tis'ah*, 1997.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Pribadi dan Keluarga:

1. Nama : Drs. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag.
2. Tempat/Tgl. Lahir : Gogo Padang Tiji (Pidie - NAD)/19-11-1960
3. Pekerjaan : Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh
4. Pangkat : Penata Tk. I (III/d) Lektor
5. Alamat : Lorong PBB No. 5 Sektor Barat
Kopelma Darussalam Banda Aceh (NAD)
6. Keluarga :
 - a. Istri : Yusniar M. Yahya
 - b. Anak : 1. Muhammad al-Hadziq (5 tahun)
2. M. Hafidh al-Hazimi (3, 6 tahun)
 - c. Ayah : M. Jakfar Tawi
 - d. Ibu : Fatimah Abbas

B. Pendidikan :

1. MIN Paloh Padang Tiji, Aceh Pidie, 1973
2. MTs AIN, Padang Tiji, Aceh Pidie, 1976
3. MAN Banda Aceh, 1980
4. Sarjana Muda Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1983
5. Sarjana Lengkap (S1) Fakultas Syari'ah Jurusan Tafsir dan Hadis IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh, 1985
6. Magister Agama (S2) IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1993
7. Program (S3) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1997- sekarang

C. Pengalaman Kerja:

1. Dosen Luar Biasa IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1986-1989;
2. Pegawai Negeri Sipil mulai 1990;
3. Staf Jurusan SPP Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1992;
4. Dosen Luar Biasa Sekolah Tinggi Ilmu Agama (STIA) Pante Kulu Banda Aceh, 1994 – 1995;
5. Dosen Tetap Mata Kuliah Hadis pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1997-sekarang;
6. Sekretaris Jurusan SPH Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1997;
7. Personalia Tim Penilai Angka Kredit Dosen Bidang Hadis dan Tim Teknis Penilai Angka Kredit Dosen IAIN Ar-Raniry tahun 2005- sekarang.

D. Pelatihan/Kursus:

1. Studi Purna Ulama (SPU) Bahasa Arab dan Inggris pada IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, tahun 1987-1988;
2. Pelatihan Bahasa Asing Bagi Dosen IAIN Ar-Raniry, bulan Juli s/d Desember 1995;

3. Workshop Disertasi, Indonesia–Canada Islamic Higher Education Project (ICIHEP), Yogyakarta, 22 Nopember s/d 11 Desember 1999.

E. Karya Tulis:

1. Buku:

“Poligami dan Talak Liar dalam Perspektif Hakim Agama di Indonesia”, Ar-Raniry Press, 2007.

2. Karya Ilmiah lainnya:

- a. “Urgensi Sanad dalam Menentukan Kesahihan Hadis” (Paper) untuk meraih gelar Sarjana Muda pada Fakultas Syari’ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1983;
- b. “Fungsi Sanad dalam Penilaian Matan Hadis” (Skripsi) untuk meraih gelar Sarjana Lengkap pada Fakultas Syari’ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1985;
- c. “Pelaksanaan Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974: Kajian Tentang Keputusan-Keputusan Pengadilan Agama di Indonesia” (Tesis) untuk meraih gelar Magister Agama Islam pada IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1993;
- d. “Khutbah Jum’at Menurut Perspektif Sunnah” (Makalah Seminar Fakultas Syari’ah IAIN Ar-Raniry 1997);
- e. “Peranan Asbab al-Wurud dalam Memahami Hadis” (Makalah Seminar Fakultas Syari’ah IAIN Ar-Raniry 1997);
- f. “Dialog Antara Tuhan dan Iblis Seputar Keengganannya Sujud Kepada Adam :Kajian Q. S. al-Hijr (15): 28-42” (Makalah Seminar Pascasarjana (S3) IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1997);
- g. “Islam dan Tradisi di Aceh” (Makalah Seminar Pascasarjana (S3) IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1997);
- h. “Klasifikasi Sunnah *Tashri’* dan Non *Tashri’* dan Implikasinya terhadap Hukum Fikih Menurut al-Qaradāwī,” Jurnal *Penelitian Agama* Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. XII. No. 3, September-Desember 2003;
- i. “Eksistensi dan Otentisitas Hadis: Studi atas Kritikan Fazlur Rahman dan Azami terhadap Pemikiran Yoseph Schacht,” Jurnal *Media Syari’ah* Fakultas Syari’ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh Vol. IV, Nomor 8, Juli – Desember 2002;
- y. “Karakteristik dan Corak Pemerintahan Islam Abad Pertengahan,” Jurnal *Adabiya*, Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, Vol. 7, Nomor 13, Agustus 2005;
- k. “Perkembangan Pemikiran dalam Memahami Hadis di Indonesia: dari Tekstual ke Kontekstual,” Jurnal *Substantia* Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, Vol 8, Nomor 1, April 2006.