

**ETIKA BERBASIS HADIS IBN ABĪ AL-DUNYĀ (W. 281 H):
Tradisi, Praktik, dan Rasionalitas**



Oleh:

Sawaun

NIM: 19300016067

DISERTASI

**Diajukan Kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelar Doktor dalam Studi Islam**

YOGYAKARTA

2026

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Sawaun
NIM : 19300016067
Jenjang : Doktor

menyatakan bahwa naskah disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika dikemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiaris, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 28 April 2026

Saya yang menyatakan,



Sawaun
NIM. 19300016067

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709, Faks. (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

PENGESAHAN

Judul Disertasi : ETIKA BERBASIS HADIS IBN ABĪ AL-DUNYĀ (W. 281
H): Tradisi, Praktik, dan Rasionalitas
Ditulis oleh : Saw aun
NIM : 19300016067
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi al-Qur'an dan Hadis (SQH)

Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam

Yogyakarta, 13 Agustus 2026

An. Rektor
Ketua Sidang,



Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.
NIP.: 197010242001121001



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta. 55281 Telp. (0274) 519709, Faks. (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS/
PROMOVENDA ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA
PENILAI DALAM UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL 24 Juni
2026, DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN
PROMOVENDUS/PROMOVENDA ATAS PERTANYAAN DAN
SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM SIDANG UJIAN TERBUKA,
MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS/PROMOVENDA
SAWAUN, NOMOR INDUK: 19300016067 LAHIR DI
WONOSOBO TANGGAL 27 APRIL 1982,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUJIAN (CUM LAUDE)/SANGAT MEMUASKAN/MEMUASKAN**

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR STUDI ISLAM
KONSENTRASI STUDI AL-QUR'AN DAN HADIS (SQH) DENGAN
SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR
TERSEBUT.

***SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR PADA PASCASARJANA UIN SUNAN
KALIJAGA YOYAKARTA KE-1093**

YOGYAKARTA, 13 AGUSTUS 2026



Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.
NIP.: 197010242001121001

**** CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN**



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta. 55281 Telp. (0274) 519709. Faks. (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>

BERITA ACARA DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR

Nama Promovendus : Sawaun
NIM : 19300016067
Judul Disertasi : ETIKA BERBASIS HADIS IBN ABĪ AL-DUNYĀ (W. 281 H): Tradisi, Praktik,
dan Rasionalitas

Ketua Sidang : Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.

Sekretaris Sidang : Dr. Munirul Ikhwani, Lc., M.A.

Anggota :

1. Prof. Dr. Marhumah, M.Pd
(Promotor/Penguji)
2. Dr. Ja'far Assaqaf, MA
(Promotor/Penguji)
3. Dr. Abdul Haris, M.Ag
(Penguji)
4. Prof. Dr. Nurun Najwah, M.Ag
(Penguji)
5. Dr. Subi Nur Isnaini
(Penguji)
6. Prof. Dr. Abdul Matin bin Salman, Lc., M.Ag
(Penguji)

Di Ujikan Di Yogyakarta Pada Hari Kamis Tanggal 13 Agustus 2026

Tempat : Aula Lt. 1 Gd. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 10.00 WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK) : 3,72

Predikat Kelulusan : ~~Pujian (Cum laude)~~ // Sangat Memuaskan / Memuaskan



Sekretaris Sidang,

Dr. Munirul Ikhwani, Lc., M.A.

NIP. 19680620201811001



Kementrian Agama RI
UIN Sunan Kalijaga
Pascasarjana

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor I:

Prof. Dr. Marhumah, M.Pd

Promotor II:

Dr. Ja'far Assaqaf, MA.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

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

**ETIKA BERBASIS HADIS IBN ABI AL-DUNYĀ (W. 281 H):
Tradisi, Praktik, dan Rasionalitas**

yang ditulis oleh:

Nama : Sawaun, S.Th.I., M.Hum
NIM : 19300016067/S3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 26 Juni 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke 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, 20 Juli 2026
Promotor,



Prof. Dr. Marhumah, M.Pd.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

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

**ETIKA BERBASIS HADIS IBN ABĪ AL-DUNYĀ (W. 281 H):
Tradisi, Praktik, dan Rasionalitas**

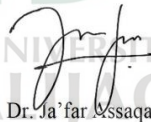
yang ditulis oleh:

Nama : Sawaun, S.Th.I., M.Hum
NIM : 19300016067/S3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 26 Juni 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke 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, 20 Juli 2026
Co-Promotor,



Dr. Ja'far As-saqaf, M.A.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

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

**ETIKA BERBASIS HADIS IBN ABĪ AL-DUNYĀ (W. 281 H):
Tradisi, Praktik, dan Rasionalitas**

yang ditulis oleh:

Nama : Sawaun, S.Th.I., M.Hum
NIM : 19300016067/S3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 26 Juni 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke 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, 17 Juli 2026
Penguji,


Dr. Abdul Haris, M.Ag.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

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

**ETIKA BERBASIS HADIS IBN ABĪ AL-DUNYĀ (W. 281 H):
Tradisi, Praktik, dan Rasionalitas**

yang ditulis oleh:

Nama : Sawaun, S.Th.I., M.Hum
NIM : 19300016067/S3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 26 Juni 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke 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, 20 Juli 2026
Penguji,



Prof. Dr. Nurun Najwah, M.Ag.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

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

**ETIKA BERBASIS HADIS IBN ABI AL-DUNYĀ (W. 281 H): TRADISI,
PRAKTIK, DAN RASIONALITAS**

yang ditulis oleh:

Nama : Sawaun, S.Th.I., M.Hum
NIM : 19300016067/S3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 26 Juni 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke 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, 17 Juli 2026

Penguji,



Dr. Subi Nur Isnaini, Lc., M.A.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ABSTRAK

Kajian mengenai etika dalam tradisi Islam seringkali didominasi oleh pendekatan rasional-teoritis yang menjadikan kerangka filsafat moral sebagai standar penilaian sistem pemikiran etika. Pendekatan tersebut cenderung mengutamakan konstruksi konseptual yang eksplisit dan rasionalitas universal sehingga karya-karya etika berbasis hadis sering diposisikan sebagai kumpulan ajaran normatif-praktis, bukan sebagai tradisi intelektual yang memiliki landasan epistemologis dan kerangka rasionalitas tersendiri. Pandangan ini tampak dalam pembacaan sejumlah peneliti, seperti Majid Fachry, Abdul Haq Ansari, dan Ābid al-Jābirī yang menempatkan karya-karya etika berbasis hadis di luar tradisi etika teoritis. Padahal, karya-karya etika berbasis hadis menjadi bagian penting dalam perkembangan awal literatur etika Islam. Dalam konteks ini, karya-karya Ibn Abī al-Dunyā menjadi salah satu representasi penting tradisi etika yang memberikan ruang untuk mengkaji konstruksi dan logika internal yang melandasi penyusunannya.

Penelitian ini berusaha mengkaji latar belakang historis yang melatarbelakangi kemunculan pemikiran dan karya-karya Ibn Abī al-Dunyā, serta menjelaskan konstruksi tradisi, praktik, dan rasionalitas yang membentuk pemikiran etikanya. Penelitian difokuskan pada tiga karyanya yang dianggap merepresentasikan kerangka besar pemikiran etikanya: *al-‘Aql wa Faḍluhu*, *Makārim al-Akhlāq*, dan *al-Zuhd*. Penelitian ini menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan sosiologi pengetahuan membaca konteks politik, sosial, dan intelektual karya-karya tersebut. *Kedua*, pendekatan *tradition-constituted inquiry* Alasdair MacIntyre digunakan sebagai perspektif interpretatif untuk menganalisa bagaimana tradisi, praktik, dan rasionalitas membentuk pemikiran etika berbasis hadis dalam karya-karya Ibn Abī al-Dunyā.

Penelitian ini menyimpulkan beberapa hasil temuan. *Pertama*, pemikiran dan karya-karya Ibn Abī al-Dunyā tidak dapat dipisahkan dari dinamika politik, sosial, dan intelektual yang berkembang pada abad ketiga hijriah. Dalam konteks kekuasaan Dinasti ‘Abbasiyyah, berkembangnya kehidupan urban masyarakat Baghdad, dan menguatnya diskursus keagamaan yang rasionalis, pemikiran dan karya-karyanya hadir sebagai respon moral yang berusaha mempertahankan otoritas tradisi moral masyarakat awal Islam. *Kedua*, kajian terhadap *al-‘Aql wa Faḍluhu*, *Makārim al-Akhlāq*, dan *al-Zuhd* menunjukkan bahwa Ibn Abī al-Dunyā membangun pemikiran etika

berbasis hadis yang mengintegrasikan antara rasionalitas, transendensi, dan praktik moral yang berbasis pada nilai-nilai zuhud. Akal diposisikan bukan sebagai sumber etika yang bersifat mandiri, melainkan bekerja dalam bingkai teks. Ibn Abī al-Dunyā juga tidak menawarkan nilai-nilai moral yang baru, akan tetapi memberikan landasan transcendental terhadap tradisi etika yang sudah dikenal masyarakat Arab pra-Islam. Demikian pula, konsep zuhud yang ia kenalkan tidak dimaknai sebagai penolakan terhadap kehidupan dunia secara mutlak, tetapi sebagai pondasi dalam pembentukan kebajikan-kebajikan moral. *Ketiga*, dengan menggunakan pendekatan *tradition-constituted inquiry*, penelitian ini juga menunjukkan bahwa etika berbasis hadis yang terdapat dalam karya-karyanya merupakan bagian dari *living moral tradition*. Hadis tidak hanya berfungsi sebagai sumber norma, namun juga sebagai tradisi moral yang memperoleh legitimasi melalui sanad, komunitas periwayatan, dan keberlanjutan praktik. Rasionalitas yang dibangun dalam tradisi ini tidak bersifat spekulatif ataupun ahistoris, melainkan terwujud melalui struktur tematik penyusunan riwayat, pola argumentasi yang melekat dalam tradisi hadis, serta narasi yang mengarahkan pembentukan karakter moral. Dalam kerangka tersebut, Ibn Abī al-Dunyā berperan sebagai agen tradisi yang menyeleksi, mengorganisasi, dan merevitalisasi riwayat sehingga membentuk suatu konstruksi etika yang memiliki rasionalitas internal. Dengan demikian, penelitian ini menunjukkan bahwa karya-karya etika berbasis hadis tidak dapat dipahami semata-mata sebagai kompilasi nasihat moral, tetapi sebagai representasi suatu tradisi intelektual yang mempertemukan tradisi, praktik, dan rasionalitas. Temuan ini memperluas horizon studi hadis dengan menempatkan hadis sebagai *living moral tradition* yang membentuk praktik, rasionalitas, dan karakter komunitas Muslim, sekaligus menawarkan pembacaan historis terhadap etika berbasis hadis yang tidak hanya dipahami melalui kategori-kategori etika filosofis.

Kata Kunci: *Ibn Abī al-Dunyā, Etika Berbasis Hadis, Tradisi, Praktik, Rasionalitas.*

ABSTRACT

Studies on ethics in the Islamic tradition are often dominated by a rational-theoretical approach that uses the framework of moral philosophy as the standard for evaluating ethical thought systems. This approach tends to prioritize explicit conceptual construction and universal rationality, so that hadith-based ethical works are often positioned as collections of normative-practical teachings, rather than as intellectual traditions with their own epistemological foundations and rational frameworks. This view is evident in the readings of several researchers, such as Majid Fachry, Abdul Haq Ansari, and Ābid al-Jābirī, who place hadith-based ethical works outside the theoretical ethical tradition. Yet, hadith-based ethical works played a crucial role in the early development of Islamic ethical literature. In this context, the works of Ibn Abī al-Dunyā are an important representation of the ethical tradition, providing space for examining the construction and internal logic underlying its composition.

This study attempts to examine the historical background underlying the emergence of Ibn Abī al-Dunyā's thoughts and works, as well as to explain the construction of tradition, practice, and rationality that shaped his ethical thought. The study focuses on three works that are considered to represent the broad framework of his ethical thought: al-'Aql wa Faḍluhu, Makārim al-Akhlāq, and al-Zuhd. This study uses two approaches. First, a sociology of knowledge approach reads the political, social, and intellectual context of these works. Second, Alasdair MacIntyre's tradition-constituted inquiry approach is used as an interpretive perspective to analyze how tradition, practice, and rationality shape hadith-based ethical thought in Ibn Abī al-Dunyā's works.

This study concludes with several findings. First, the thoughts and works of Ibn Abī al-Dunyā cannot be separated from the political, social, and intellectual dynamics that developed in the third century of the Hijriah. In the context of the power of the 'Abbasid Dynasty, the development of urban life in Baghdad, and the strengthening of rationalist religious discourse, his thoughts and works emerged as a moral response that sought to maintain the authority of the moral traditions of early Islamic society. Second, the study of al-'Aql wa Faḍluhu, Makārim al-Akhlāq, and al-Zuhd shows that Ibn Abī al-Dunyā developed a hadith-based ethical thought that integrates

rationality, transcendence, and moral practices based on the values of asceticism. Reason is positioned not as an independent source of ethics, but rather works within the framework of texts. Ibn Abī al-Dunyā also does not offer new moral values, but rather provides a transcendental foundation for the ethical traditions already known to pre-Islamic Arab society. Likewise, the concept of asceticism he introduced is not interpreted as an absolute rejection of worldly life, but as a foundation for the formation of moral virtues. Third, by using a tradition-constituted inquiry approach, this study also shows that the hadith-based ethics contained in his works are part of a living moral tradition. Hadith not only functions as a source of norms, but also as a moral tradition that gains legitimacy through sanad, the community of transmission, and the continuity of practice. The rationality constructed in this tradition is not speculative or ahistorical, but rather manifested through the thematic structure of the narrations, the argumentation patterns inherent in the hadith tradition, and the narratives that guide the formation of moral character. Within this framework, Ibn Abī al-Dunyā acts as an agent of tradition who selects, organizes, and revitalizes narrations to form an ethical construction with internal rationality. Thus, this study shows that hadith-based ethical works cannot be understood solely as compilations of moral advice, but as representations of an intellectual tradition that brings together tradition, practice, and rationality. This finding broadens the horizon of hadith studies by positioning hadith as a living moral tradition that shapes the practices, rationality, and character of the Muslim community, while also offering a historical reading of hadith-based ethics that is not limited to the categories of philosophical ethics.

Keywords: Ibn Abī al-Dunyā, Hadith-Based Ethics, Tradition, Practice, Rationality.

ملخص

في الغالب، تكون الدراسات الأخلاقية في التراث الإسلامي تهيمن عليها مقارنة عقلانية- نظرية تستخدم إطار الفلسفة الأخلاقية كمعيار لتقييم منظومات الفكر الأخلاقي. تميل هذه المقاربة إلى إعطاء الأولوية للبناء المفاهيمي الصريح والعقلانية الشاملة، بحيث تُصنّف الأعمال الأخلاقية المستندة إلى الحديث النبوي كمجموعات من التعاليم المعيارية العملية، بدلاً من كونها تقاليد فكرية ذات أسس معرفية وأطر عقلانية خاصة بها. ويتضح هذا الرأي في قراءات العديد من الباحثين، مثل ماجد فخري وعبد الحق الأنصاري وعابد الجابري، الذين يضعون الأعمال الأخلاقية المستندة إلى الحديث خارج نطاق التراث الأخلاقي النظري. ومع ذلك، فقد لعبت هذه الأعمال دوراً محورياً في التطور المبكر للأدب الأخلاقي الإسلامي. وفي هذا السياق، تُعدّ مؤلفات ابن أبي الدنيا تمثيلاً هاماً للتراث الأخلاقي، إذ تُتيح مجالاً لدراسة البناء والمنطق الداخلي الكامن وراء تكوينه.

يسعى هذا البحث إلى بحث الخلفية التاريخية التي أدت إلى ظهور أفكار وأعمال ابن أبي الدنيا، وشرح كيفية بناء التراث والممارسة والعقلانية التي شكلت فكره الأخلاقي. ويركز البحث على ثلاثة أعمال تُعتبر ممثلة للإطار العام لفكر ابن أبي الدنيا الأخلاقي، وهي: العقل وفضله، ومكارم الأخلاق، والزهد. ويستخدم البحث مقاربتين؛ الأولى، مقارنة سوسيولوجيا المعرفة الذي يقرأ السياق السياسي والاجتماعي والفكري لهذه الأعمال. والثانية، مقارنة البحث القائمة على التراث الذي وضعه ألاسدير ماكنتاير، كمنظور تفسيري لتحليل كيفية تأثير التراث والممارسة والعقلانية في تشكيل الفكر الأخلاقي القائم على الحديث في أعمال ابن أبي الدنيا.

تم استنتاج هذا البحث بعدة نتائج. ^{أولاً}، لا يمكن فصل أفكار وأعمال ابن أبي الدنيا عن الديناميكيات السياسية والاجتماعية والفكرية التي تطورت في القرن الثالث الهجري. ففي ظل قوة الدولة العباسية، وتطور الحياة المدنية في بغداد، وتعزيز الخطاب الديني العقلاني، برزت أفكاره وأعماله كاستجابة أخلاقية سعت إلى الحفاظ على سلطة التقاليد الأخلاقية للمجتمع الإسلامي المبكر. ^{وثانيًا}، تُظهر دراسة "العقل وفضله" و"مكارم الأخلاق" و"الزهد" أن ابن أبي الدنيا قد طور فكرًا أخلاقيًا قائمًا على الحديث، يدمج العقلانية والسمو والممارسة الأخلاقية، مستندًا إلى قيم الزهد. فالعقل هنا ليس مصدرًا مستقلًا للأخلاق، بل يعمل ضمن إطار النصوص. لا يُقدّم ابن أبي الدنيا قيمًا أخلاقية جديدة، بل يُرسي أساساً روحياً للتقاليد الأخلاقية المعروفة لدى المجتمع العربي قبل الإسلام. ومن ثم، فإن مفهوم الزهد الذي طرحه لا يُفسّر على أنه رفضٌ مطلقٌ للحياة الدنيوية، بل كأساسٍ لتكوين الفضائل الأخلاقية. ^{وثالثًا}، باستخدام مقارنة بحثية قائمة على التراث، يبين هذا البحث أيضًا أن الأخلاق المستندة إلى الحديث في مؤلفات ابن أبي الدنيا تُشكل جزءًا من تراث أخلاقي حي. فالحديث لا يقتصر دوره على كونه مصدرًا للمعايير، بل هو أيضًا تراث أخلاقي يكتسب شرعيته من خلال السند، وجماعة الرواة، واستمرارية الممارسة. وإن العقلانية المهنية ضمن هذا التراث ليست تخمينية ولا مُنفصلة عن التاريخ، بل تتجلى من خلال البنية الموضوعية للروايات، وأنماط الاستدلال المتأصلة في التراث الحديثي، والسرديات التي تُوجه تكوين الشخصية الأخلاقية. وفي هذا الإطار، يعمل ابن أبي الدنيا كفاعل للتراث، حيث ينتقي الروايات وينظمها ويُحييها ليشكل بناءً أخلاقيًا ذا عقلانية داخلية. وهكذا، يبين هذا البحث أن الأعمال الأخلاقية المستندة إلى الحديث لا يمكن فهمها فقط على أنها تجميعات للنصائح الأخلاقية، بل هي تمثيلات لتراث فكري يجمع بين

التراث والممارسة والعقلانية. يوسع هذا الاكتشاف آفاق دراسات الحديث من خلال وضع الحديث كتقليد أخلاقي حي يشكل ممارسات وعقلانية وشخصية المجتمع المسلم، مع تقديم قراءة تاريخية للأخلاق القائمة على الحديث لا تقتصر على فئات الأخلاق الفلسفية.

الكلمات المفتاحية: ابن أبي الدنيا، الأخلاق القائمة على الحديث، التقليد، الممارسة، العقلانية.



PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN
KEPUTUSAN BERSAMA
MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN
KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Nomor: 158 Tahun 1987

Nomor: 0543b//U/1987

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṣa	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je

ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Ẓal	ẓ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	ʿain	ʿ	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en

و	Wau	w	we
هـ	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	Fathah	a	a
اِ	Kasrah	i	i
اُ	Dammah	u	u

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ...ئَ	Fathah dan ya	ai	a dan u
وُ...ؤَ	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ *kataba*
- فَعَلَ *fa`ala*
- سَأَلَ *su`ila*
- كَيْفَ *kaifa*
- حَوْلَ *hauila*

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أَ...إِ...يَ	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
عَ...يَ	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
وُ...ؤَ	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ *qāla*
- رَمَى *ramā*
- قِيلَ *qīla*
- يَقُولُ *yaqūlu*

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk *ta' marbutah* ada dua, yaitu:

1. *Ta' marbutah* hidup
Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah “t”.
2. *Ta' marbutah* mati
Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah “h”.
3. Kalau pada kata terakhir dengan *ta' marbutah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta' marbutah* itu ditransliterasikan dengan “h”.

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ *raudah al-atfāl/raudahtul atfāl*
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ *al-madīnah al-munawwarah/*
al-madīnatul munawwarah
- طَلْحَةَ *talhah*

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda *syaddah* atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh:

- نَزَّلَ *nazzala*
- البِرُّ *al-birr*

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ *ar-rajulu*
- الْقَلَمُ *al-qalamu*
- الشَّمْسُ *asy-syamsu*
- الْجَلَالُ *al-jalālu*

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ *ta'khuẓu*
- شَيْئٌ *syai'un*
- النَّوْءُ *an-nau'u*
- إِنَّ *inna*

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- وَإِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ *Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/*
Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
- بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا *Bismillāhi majrehā wa mursāhā*

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ *Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/*
Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ *Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm*

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- | | | |
|---|-----------------------------|---|
| - | اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ | <i>Allaāhu gafūrun rahīm</i> |
| - | لِلَّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا | <i>Lillāhi al-amru jamī'an/
Lillāhil-amru jamī'an</i> |

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji Syukur kepada Allah swt atas segala karunia dan hidayah-Nya, penelitian ini dapat terlaksana. Shalawat dan salam kamu haturkan kepada Nabi Muhammad saw, semoga kita termasuk orang yang kelak mendapatkan syafa'atnya. Proses penyusunan disertasi ini tidak bisa dilepaskan dari bantuan berbagai pihak. Karena itu, perkenankan penulis menghaturkan terima kasih sebanyak-banyaknya kepada:

1. Prof. Noorhaidi Hasan, S.Ag., M.A., Ph.D selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, MA, dan Wakil Direktur Pascasarjana, Ahmad Rofiq, S.Ag, MA., Ph.D, Ketua Program Doktor Studi Islam, Dr. Phil. Munirul Ikhwan, L.c., M.A, beserta para dosen dan jajaran pengelola Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah memberikan bimbingan, ilmu, dan berbagai kemudahan, baik selama menempuh pendidikan maupun dalam proses penyelesaian disertasi ini.
3. Prof. Dr. Marhumah, M.Pd.I, selaku Promotor, dan Dr. Ja'far Assaqaf, M.A., selaku Co-Promotor, yang disela-sela kesibukan beliau berdua berkenan memberikan bimbingan dan masukan-masukan yang berharga sehingga disertasi ini dapat terselesaikan.
4. Direktorat Jenderal Pendidikan Agama Islam Kementrian Agama RI yang telah memberikan beasiswa melalui program 5000 Doktor.
5. Keluarga Besar Universitas Sains al-Qur'an (UNSIQ) beserta seluruh jajarannya yang telah memberikan dukungan, kepercayaan, serta kesempatan kepada penulis untuk melanjutkan studi doktoral hingga disertasi ini dapat diselesaikan.
6. Keluarga besar di Sembungan, almarhumah Hj. Sutaryati dan H. Yazid, serta Bapak H. Nur Amin beserta keluarga. Terima

kasih atas segala doa, kasih sayang, dukungan, dan didikan yang telah diberikan kepada penulis.

7. Keluarga Besar Krapyak, khususnya almarhum H. Supangat dan Hj. Musyarofah, yang senantiasa memberikan doa, dukungan, dan motivasi kepada penulis selama menempuh pendidikan hingga penyelesaian disertasi ini.
8. Istri tercinta, Nur Af-Idah, serta anak-anak tersayang, Navid Muhammad Haka dan Nadia Tasyvina Haka, yang senantiasa menjadi sumber doa, semangat, kebahagiaan, dan kekuatan bagi penulis. Terima kasih atas kesabaran, pengertian, dan pengorbanan selama proses penyelesaian disertasi ini.
9. Teman-teman diskusi di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Sains al-Qur'an (UNSIQ) serta rekan-rekan Angkatan 2019 Program Doktor Studi Islam UIN Sunan Kalijaga yang telah menjadi sahabat berdiskusi, berbagi pengalaman, serta saling memberikan dukungan dan semangat selama proses studi dan penyusunan disertasi ini.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu atas segala bantuan, dukungan, dan doa yang telah diberikan selama proses penyelesaian disertasi ini. Semoga Allah Swt. membalas segala kebaikan tersebut dengan balasan yang berlipat ganda.

Yogyakarta, 20 Juli 2026

Penulis,

Sawaun

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN YUDISIUM	iv
BERITA ACARA DEWAN PENGUJI	v
PENGESAHAN PROMOTOR	vi
NOTA DINAS PEMBIMBING	vii
ABSTRAK	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xix
KATA PENGANTAR.....	xxvii
DAFTAR ISI	xxix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	14
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	14
D. Kajian Pustaka.....	15
E. Kerangka Teori.....	23
F. Metode Penelitian.....	32
G. Sistematika Pembahasan	36
BAB II IBN ABĪ AL-DUNYĀ DAN DISKURSUS ETIKA PADA ABAD III HIJRIAH	39
A. Etika Rasionalis-Teologis.....	40
B. Etika Normatif-Praktis.....	53
BAB III GENELOGI KEILMUAN DAN KONTEKS SOSIO- HISTORIS PEMIKIRAN IBN ABĪ AL-DUNYĀ	71
A. Geneologi Keilmuan Ibn Abī al-Dunyā.....	72
1. Kehidupan Ibn Abī al-Dunyā.....	72
2. Jaringan Keilmuan Ibn Abī al-Dunyā.....	80
B. Karya-Karya Etika Ibn Abī al-Dunyā.....	96
C. Konteks Historis dan Respon Etis Ibn Abī al-Dunyā.....	104
1. Dinamika Politik ‘Abbāsiyyah dan Respon Etis Ibn Abī al-Dunyā	105
2. Respon terhadap Transformasi Moral Masyarakat.....	113

3. Respon atas Wacana Keagamaan Rasional	120
BAB IV PEMIKIRAN ETIKA IBN ABĪ AL-DUNYĀ	127
A. <i>Al-‘Aql wa Faḍluhu</i> : Otoritas Etis Akal dan Wahyu	127
B. <i>Makārim al-Akhlāq</i> : dari Tradisi Arab Menuju Trasendensi Islam	142
C. <i>Al-Zuhd</i> : Relasi Asketisme dan Moralitas	166
BAB V KONSTRUKSI TRADISI, PRAKTIK, DAN RASIONALITAS DALAM ETIKA BERBASIS HADIS	183
A. Hadis sebagai <i>Living Moral Tradition</i>	183
1. Otoritas Etis dalam Tradisi Hadis	186
2. Sanad sebagai Legitimasi Kesenambungan Tradisi Moral	189
3. Komunitas sebagai Pembawa Nilai Moral	194
B. Etika Hadis sebagai Tradisi Praktik	198
1. Praktik sebagai Basis Kebajikan	199
2. Kebaikan Internal dan Standar Keunggulan dalam Praktik Moral	204
3. Praktik sebagai Sarana Menuju <i>Telos</i> Moral	209
C. Rasionalitas dalam Etika Hadis	212
1. Teks Hadis sebagai Basis Rasionalitas Moral	212
2. Otoritas dan Koherensi Tradisi sebagai Legitimasi Moral	217
3. Narasi sebagai Medium Rasionalitas Moral	219
D. Ibn Abī al-Dunyā sebagai Agen Tradisi Moral	222
1. Seleksi Riwayat sebagai Pembentukan Horizon Moral	223
2. Repetisi Tematik sebagai Strategi Membentuk Koherensi Tradisi	226
3. Revitalisasi Teks sebagai Kontinuitas Tradisi Etika Hadis	230
E. Implikasi dan Relevansi Pemikiran Ibn Abī al-Dunyā bagi Studi Etika Hadis Kontemporer	232
BAB VI PENUTUP	241
A. Kesimpulan	241
B. Saran	243
DAFTAR PUSTAKA	247

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam tradisi Islam, segala aspek kehidupan yang terkait dengan Nabi saw direkam, dipelihara, dan diwariskan oleh para pengikutnya yang kemudian dikenal dengan istilah hadis. Dalam pengetahuan yang lazim dirumuskan oleh *muḥaddisīn*, hadis mencakup perkataan-perkataan (*aqwāl*), perbuatan-perbuatan (*af'āl*), ketetapan (*taqrīr*), karakter fisik (*sifat khalqiyyah*), dan ciri etik (*sifat khuluqiyyah*) Nabi saw.¹ Oleh karena itu, hadis tidak hanya berkaitan dengan sumber informasi mengenai kehidupan Nabi, namun sekaligus merepresentasikan ajaran dan teladan yang otoritatif. Di kalangan *muḥaddisīn*, istilah hadis sering digunakan secara bergatian dengan istilah *sunnah*,² karena keduanya merujuk pada tradisi normatif yang diwariskan dari Nabi saw.

Pewarisan hadis berlangsung secara berkesinambungan sejak generasi sahabat, *tābi'īn*, *tābi' al-tābi'īn*, dan generasi sesudahnya melalui berbagai model periwayatan, baik secara lisan (*oral transmission*), catatan tertulis (*written transmission*), maupun dalam bentuk tradisi praktik (*practice tradition*). Dengan demikian, proses pemeliharaan hadis tidak hanya melalui hafalan dan pencatatan, akan tetapi juga dipelihara dalam bentuk praktik-praktik yang membentuk tradisi umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Proses transmisi hadis kemudian mencapai puncaknya pada abad ketiga hijriah yang sering dianggap sebagai masa keemasan hadis (*marḥalat al-zahabiyyah fī 'ilm al-ḥadīs*), dengan kemunculan karya-karya yang lebih sistematis dan beragam.³

¹ Mahmūd al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāh Al-Ḥadīs* (Kuwait: Markaz al-Hudā li al-Dirāsah, 1984), 16.

² 'Ajjāj Khaṭīb, *Uṣūl Al-Ḥadīs: 'Ulūmuhu Wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 14.

³ Yūsuf 'Abd al-Raḥmān, *'Ilm Fahrasah al-Ḥadīs: Nasya'tuhu, Taṭawwuruḥu, Wa Asyharu Mā Duwwina Fīh* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986), 14.

Secara umum, pencatatan (*kitābah*) hadis telah dilakukan oleh beberapa sahabat sejak masa Nabi dalam lembaran-lembaran (*ṣahīfah*), sebagaimana yang dilakukan oleh sahabat Abū Hurairah (w. 57 H) dan ‘Abd Allāh ibn ‘Amr ibn al-Āṣ (w. 67 H).⁴ Selanjutnya, pengumpulan hadis (*tadwīn al-ḥadīṣ*) baru dilakukan secara resmi baru dilakukan pada masa pemerintahan ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (w. 101 H), yang memerintahkan para ulama untuk menghimpun hadis-hadis Nabi sebagai upaya untuk melestarikan sunnah. Muḥammad ibn Syihāb al-Zuhrī (w. 124 H) adalah salah seorang tokoh yang merespon perintah ‘Umar sehingga banyak ulama yang menganggapnya sebagai pelopor kodifikasi hadis. Namun demikian, pada masa ini kodifikasi hadis belum disusun berdasarkan bab-bab atau tema-tema tertentu.⁵

Pada tahap selanjutnya, kodifikasi hadis mencapai tahap yang lebih sistematis (*taṣnīf*) pada abad kedua dan ketiga hijriah dengan munculnya berbagai karya yang ditulis oleh para ulama yang memuat berbagai tema. Para ulama berbeda pendapat mengenai siapa Menurut Ibn Ḥajar, fase ini dimulai oleh al-Rabī‘ ibn Ṣabīḥ (w. 160 H) dan Sa‘īd ibn Abī ‘Arūbah (w. 156 H), kemudian berkembang pesat pada generasi berikutnya melalui karya-karya Mālik ibn Anas (w. 179 H) di Madinah, ‘Abd al-Malik ibn Juraij (w. 150 H) di Makkah, al-Auzā‘ī (w. 157 H) di Syam, Sufyān al-Ṣaurī (w. 161 H) di Kufah, dan Ḥammād ibn Salamah (w. 167 H) di Basrah.⁶ Perkembangan ini memunculkan karya-karya koleksi hadis dengan model yang berbeda, seperti *al-muwaṭa’*, *al-musannaf*, *al-sunan*, *al-jāmi’*, dan *musnad*, dan karya-karya

⁴ Manā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2002), 29–30.

⁵ Manā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, 32–33.

⁶ Para ulama berbeda pendapat mengenai siapa yang pertama kali memulai tradisi taṣnīf hadis. Ibn Ḥajar menyebut al-Rabī‘ ibn Ṣabīḥ dan Sa‘īd ibn Abī ‘Arūbah sebagai pelopor awal, sedangkan Zakariyyā al-Anṣārī menegaskan bahwa sejumlah ulama seperti Ibn Juraij, Mālik ibn Anas, al-Auzā‘ī, Sufyān al-Ṣaurī, dan lain-lain hidup pada masa yang hampir bersamaan sehingga sulit dipastikan siapa yang lebih dahulu menyusun karya hadis. Lihat Manā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, 33; ‘Abd al-Raḥmān, *‘Ilm Fāhrasah al-Ḥadīṣ: Nasya’uhū, Taṭawwuruḥū, Wa Asyharu Mā Duwwina Fīh*, 13.

tematik (*ajzā`*) lainnya. Meskipun aktifitas *tasnīf* menghasilkan karya-karya yang beragam, namun penyusunan hadis kepada bab-bab fikih lebih dominan.

Karya-karya jenis *al-muwata`*, *al-musannaf*, dan *al-sunan* secara langsung berkaitan dengan akomodasi terhadap pemikiran hukum Islam. Model karya hadis *al-jāmi`*, meskipun secara definitif memuat tema-tema yang mencakup semua aspek ajaran agama Islam, namun materi-materi di dalamnya masih didominasi hadis-hadis hukum.⁷ Hal ini dikuatkan oleh Jonathan Brown⁸ yang menyatakan bahwa perkembangan literatur hadis paling baik dipahami sebagai manifestasi dari kepentingan untuk mengelaborasi aspek hukum dan dogma Islam yang otentik.⁹ Kemunculan konsensus tentang *kutub al-sittah* sebagai literatur kanonik hadis memperkuat dominasi tersebut.¹⁰

Dominasi hukum dalam penulisan literatur hadis dapat dipahami mengingat produk-produk hukum harus memiliki sandaran yang otentik dari Nabi saw sehingga seleksi ketat terhadap materi hadis hukum dilakukan oleh para kolektor hadis

⁷ Meskipun memuat bab-bab yang mencakup keseluruhan aspek ajaran Islam, namun dominasi bab dan materi hadis hukum masih terlihat dominan. Karena itu, Ibn Hajar menyebut *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai *Fiqh al-Bukhārī fī Tarājumiḥ*. Begitu pula orientasi *fiqh* terlihat dalam sistematika penulisan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Lihat Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Hadyu Al-Sārī Li Muqaddimah Fath al-Bārī*, vol. 1, ed. Syuʿaib Arnaut (Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamīyyah, 2013), 22; Muhammad Abū Zahw, *Al-Hadīs Wa al-Muḥaddisūn* (Mesir: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1379), 80–81.

⁸ Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in The Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2010), 15.

⁹ Pendapat berbeda disampaikan oleh Scacht, yang menyatakan bahwa kemunculan hadis yang massif pada abad kedua dan ketiga hijriah menunjukkan adanya fabrikasi yang dilakukan oleh para ahli hukum sebagai legitimasi atas pendapat hukum mereka. Lihat Joseph Scacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 160.

¹⁰ Para ulama hampir sepakat lima kitab hadis sebagai bagian *kutub al-sittah*, yaitu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abū Dāwūd*, *al-Tirmizī*, dan *al-Nasāʿī*. Namun mereka berbeda pendapat mengenai kitab yang keenam. Mayoritas ulama menjadikan *Sunan Ibn Mājah* sebagai kitab keenam, Ibn Asīr lebih memilih *al-Muwata` Mālik*, sementara *al-Nawawī* menjadikan *Musnad/Sunan al-Dārimī* untuk melengkapi *kutub al-sittah*. Lihat Rifki Muhammad Fatkhi, "Dominasi Paradigma Fiqih Dalam Perwayatan Dan Kodifikasi Hadis," *Ahkam* Vol. XII, No. 2 (July 2012): 103.

supaya layak dijadikan sebagai landasan hukum. Kontinuitas (*ittiṣāl*) dan kredibilitas informan (*ḍabt* dan *ʿadl*) menjadi kriteria utama penilaian.¹¹ Penilaian terhadap literatur dan reputasi seorang *muḥaddiṣ* berdasarkan banyak atau sedikitnya riwayat-riwayat yang lolos seleksi kriteria tersebut dalam karya koleksi hadis mereka.¹² Karya-karya yang dinilai paling unggul dalam kualitas periwayatan dan penyusunannya kemudian memperoleh penerimaan yang luas dalam tradisi keilmuan Islam hingga kemudian muncul mengenai *kutub al-sittah* sebagai kitab kanonik.¹³

Namun demikian, seleksi yang ketat terhadap materi hadis-hadis tidak diberlakukan secara merata dalam berbagai aspek ajaran Islam. Jika dalam bidang hukum, dan juga akidah, para ulama menetapkan standar yang ketat, mereka cenderung memberikan kelonggaran dalam bidang lainnya, seperti *faḍāʾil al-aʾmāl*, *al-riqāq*, dan *al-targīb wa al-tarhīb*.¹⁴ Perbedaan standar ini ikut mempengaruhi perkembangan dan respon terhadap literatur hadis pada masa-masa selanjutnya. Karya-karya yang menjadi rujukan dalam bidang hukum dan akidah cenderung mendapatkan perhatian yang lebih besar dalam tradisi intelektual Islam, dengan munculnya berbagai karya-karya yang berupa ringkasan, syarah,

¹¹ Ittiṣāl al-sanad artinya setiap perawi meriwayatkan hadis secara langsung dari perawi (guru) di atasnya, dari awal sanad samapai akhir sanad. Keadilan (*ʿadl*) perawi dilihat dari integritas pribadi perawi, seperti muslim, baligh, berakal, tidak fasik, dan menjaga perilakunya. Sementara, *ḍabt* merupakan kemampuan intelektual perawi dalam menjaga hadis, baik melalui hafalan maupun tulisannya. Lihat al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥ Al-Ḥadīṣ*, 31.

¹² Penetapan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim sebagai kitab yang paling otentik setelah al-Qurʾān juga berdasar kriteria ini. Mahmūd al-Ṭaḥḥān menganggap Ṣaḥīḥ al-Bukhārī paling otentik di antara keduanya dengan dasar syarat yang ketat dalam menentukan ittiṣāl al-sanad dan kredibilitas (*ṣiqqat*) para perawinya. Lihat al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥ Al-Ḥadīṣ*, 31.

¹³ Abū Yāsir Muḥammad ibn Maṭar ibn ʿUṣmān ʿAlī Maṭar az-Zahrānī, *Tadwīn Al-Sunnah al-Nabawīyah Nasyaʾtuha Wa Taṭawwuruha Min al-Qarn al-Awwal Ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsiʾ al-Hijrī* (Riyāḍ: Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tauzīʿ, 1996), 113.

¹⁴ al-Khaṭīb al-Baghdādī, al-Khaṭīb, *Al-Kifāyah Fī ʿIlm al-Riwāyah*, ed. Abū ʿAbdillāh al-Sūraqī (Madinah: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, n.d.), 134.

maupun kajian sanad atas kitab-kitab kanonik.¹⁵ Sebaliknya, karya-karya dengan tema yang lebih spesifik (*ajzā'*) tidak memperoleh perhatian yang sama besarnya dalam tradisi keilmuan Islam, meskipun karya-karya ini sudah muncul sejak awal perkembangan kodifikasi hadis dan memiliki tema yang beragam.

Salah satu tema yang berkembang sejak awal adalah tema-tema yang berkaitan dengan pembentukan moral dan spiritual umat Islam. Secara historis, tema-tema etika telah memperoleh perhatian para penulis hadis sejak masa awal kodifikasi hadis, bahkan sebelum penulisan menjadi lebih sistematis dan massif, salah satunya adalah genre kitab *al-Zuhd*.¹⁶ Dalam catatan Fuat Sezgin, Šābit ibn Dinār (w. 150 H) merupakan tokoh tertua yang menulis genre ini¹⁷, sementara Ibn Nadīm, dalam *al-Fihrist*, menyebut Ibn Qudamah al-Šāqafi (w. 161 H) juga memiliki karya *Kitāb al-Zuhd*.¹⁸ Namun demikian, kedua naskah kitab tersebut tidak lagi ditemukan sehingga kitab *al-Zuhd wa al-Raqā'iq* karya 'Abd Allāh ibn al-Mubārak (w. 181 H) bisa dianggap sebagai kitab tertua yang ada dalam genre ini¹⁹, diikuti kemudian oleh al-Mu'āfi (w. 185 H), Waki' ibn Jarrah (w. 197 H), dan Asad ibn Mūsā (w. 212 H).

Memasuki abad ketiga, karya-karya kompilasi hadis etika berkembang dengan pesat. Karya kompilasi dengan genre zuhud tampak mendominasi karya kompilasi hadis. Hal ini tampak dari munculnya karya-karya al-Burjulānī (w. 238 H), Aḥmad Ibn Ḥanbal (w. 241 H), Hannad al-Sirrī (w. 243 H), Abū Dāwūd (w. 275 H), dan sejumlah ulama lain. Selain zuhud, beberapa ulama

¹⁵ Lihat az-Zahrānī, *Tadwīn Al-Sunnah al-Nabawīyah Nasya'tuhu Wa Taṭawwuruha Min al-Qarn al-Awwal Ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi' al-Hijrī*, 114–44.

¹⁶ Pembahasan mengenai zuhd sebagai etika lihat Leah Kinberg, "What Is Meant by Zuhd," *Studia Islamica* 61 (1985): 27–44.

¹⁷ Fuat Sezgin, *Tāriḫ Al-Turaṯ al-'Arabī*, vol. 3, trans. Mahmūd Fahmī Hījāzī (Madinah: Jāmi'ah al-Imām Muhammad ibn Su'ūd al-Islāmiyyah, 1991), 273.

¹⁸ Muhammad ibn Ishāq Ibn Nadīm, *Al-Fihrist*, 2nd ed., vol. 1, ed. Ibrāhīm Ramaḍān (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1997), 278.

¹⁹ Feryal Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: 'Abdallāh b. al-Mubārak and The Formation of Sunnī Identity in The Second Islamic Century*, *Islamic History and Civilization* 125 (Boston: Brill, 2016), 67.

menggunakan istilah *adāb* untuk karya kompilasi hadisnya, seperti *al-Adāb* Ibn Abī Syaibah dan *al-Adāb al-Mufrād* al-Bukhārī (w. 256 H). Tema-tema etika lainnya muncul dalam bentuk kompilasi hadis lain, seperti, *al-targīb wa al-tarhīb*, *syamā'il*, *makārim al-akhlāq*, dan tema-tema moral lainnya. Kemunculan genre yang beragam menunjukkan bahwa literatur hadis yang memuat hadis-hadis etika tidak berkembang dalam satu bentuk, melainkan hadir dalam berbagai macam corak, yang memiliki karakteristik berbeda, namun sama-sama menekankan pada pembentukan orientasi moral.

Dengan demikian, dalam penelitian ini, etika dipahami sebagai seperangkat nilai, Kebajikan, dan pedoman perilaku yang membentuk serta mengarahkan Tindakan manusia menuju kehidupan yang baik.²⁰ Berdasarkan hal tersebut, penelitian ini menggunakan istilah “etika berbasis hadis” sebagai konsepsi inklusif yang merujuk pada seluruh tradisi pemikiran moral yang menjadikan hadis sebagai landasan dalam merumuskan nilai-nilai kebajikan, pembentukan karakter, dan mengarahkan perilaku sebagai seorang muslim. Dengan demikian, istilah ini tidak membatasi pada salah satu jenis literatur tertentu, namun mencakup berbagai bentuk kompilasi hadis etik, seperti *zuhd al-raqā'iq*, *adab*, *makārim al-akhlāq*, dan karya-karya sejenis. Selain itu, hadis dalam penelitian ini tidak hanya hadis yang bersumber pada Nabi (*marfū'*), namun juga perkataan yang bersumber dari sahabat (*mauqūf*) dan tabi'in (*maqṭū'*).²¹ Hal ini mengingat karya-karya

²⁰ Dalam berbagai literatur etika secara terminologi berasal dari Bahasa Yunani *ethos* yang dalam bentuk tunggalnya diartikan dengan beragam makna, seperti kebiasaan, adat, rumah tinggal biasa, akhlak, dan watak, sementara dalam bentuk jamak dikenal istilah *ta etha*, yang berarti “adat kebiasaan”. Dari sinilah kemudian muncul istilah “etika” yang dipakai oleh Aristoteles (384-322 S.M) untuk merujuk pada filsafat moral. Secara etimologis, menurut Berhens, etika diartikan sebagai ilmu tentang adat kebiasaan, sementara Kamus Besar Bahasa Indonesia, ada tiga makna tentang etika: (1) ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk, serta tentang hak dan kewajiban moral; (2) Kumpulan asas atau nilai yang berkenaan dengan moral; dan (3) asas perilaku yang menjadi pedoman. K. Bertens, *Etika* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 4; Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 399.

²¹ al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāh Al-Ḥadīṣ*, 160–67.

kompilasi hadis etika banyak memasukkan kedua sumber selain Nabi sebagai materi dalam karya-karyanya.

Di antara sekian banyak karya kompilasi hadis-hadis etika, karya-karya Ibn Abī al-Dunyā layak untuk dijadikan sorotan. Meskipun reputasinya sebagai *muḥaddis* cenderung tenggelam di antara nama-nama di atas, namun kuantitas dari karyanya cukup impresif dalam genre ini. Dalam buku-buku biografi, ia memang banyak disebut sebagai penulis dengan banyak karya, namun hanya beberapa yang menulis judul-judul karyanya. Ibn Nadīm (w. 438 H) menyebutkan lebih dari 30 karyanya dalam *al-Fihrist*²², sementara al-Isybīlī (w. 575 H) menyebutkan 30 karyanya yang sebagian berasal dari riwayat Ibn al-‘Arabī (w. ٤٠٣ H). Jumlah yang lebih besar disebutkan oleh Al-Žahabī (w. 748 H) dalam *Siyar al-A‘lām al-Nubalā’*,²³ yang menulis secara alfabetis 160 kitab yang disandarkan kepadanya. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852 H) menyebut 30 lebih karya yang ia riwayatkan, sementara Fāḍil Ibn Khalaf dalam *Ibn Abī al-Dunyā: Muḥaddiṣan wa Muṣliḥan* yang menyebut 219 karya Ibn Abī al-Dunyā yang diketahui.²⁴ Di antara 219 karyanya, hanya 61 yang sudah diterbitkan.

Ṣalāḥ al-Dīn Al-Munajjid. Pada tahun 1979, menerbitkan artikel, *Mu‘jam Muṣannafāt Ibn Abī al-Dunyā*,²⁵ yang menyusun secara alfabetis karya-karya Ibn Abī al-Dunyā sebanyak 198 buah, berdasarkan informasi yang didapatkan dari para penulis biografi. Menurut perhitungan al-Ḥummādah, dari sekitar 2.979 hadis *marfū’* dalam kompilasi hadisnya, 81,4 % merupakan kategori hadis etik, berbanding 18,4 % hadis *ahkām*.²⁶ Perhatiannya pada kategori hadis ini membangun reputasinya sebagai seorang *adīb* yang

²² Ibn Nadīm, *Al-Fihrist*, 1:262.

²³ Syams ad-Dīn al-Žahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, vol. 13, ed. Syu’aib al-Arnauth (Beirut: Mu’assasah ar-Risālah, 1985), 401–4.

²⁴ Fāḍil ibn Khalaf al-Ḥummādah, *Ibn Abī Al-Dunyā: Muḥaddiṣan Wa Muṣliḥan* (Beirut: Dār Atlas al-Ḥadrā’, 2009), 79–105.

²⁵ Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid, “Mu‘jam Muṣannafāt Ibn Abī al-Dunyā,” *Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah Bi Dimasyq*, 1974, 579–94.

²⁶ Perhitungan berdasarkan kitab-kitab yang telah diterbitkan. Lihat al-Ḥummādah, *Ibn Abī Al-Dunyā: Muḥaddiṣan Wa Muṣliḥan*, 126.

dipercaya menjadi tutor bagi al-Mu'taḍid (w. 289 H) dan al-Mu'tafi (w. 295 H), dua orang khalifah Dinasti 'Abbāsiyyah.²⁷

Meskipun memiliki karya dengan kuantitas yang mengagumkan, reputasi dan karya-karyanya seolah tenggelam dibandingkan dengan dibandingkan dengan nama-nama besar *muḥaddiṣ* semasanya, semacam Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H), al-Bukhārī, (w. 256 H), Muslim (w. 261 H), dan para penulis hadis lainnya. Dalam perspektif tradisi keilmuan hadis, kualitas hadis dalam karya-karyanya yang rendah²⁸ dan kecenderungannya dalam hadis-hadis *zuhd wa al-raqā'iq* mungkin menjadi alasan terbesarnya.²⁹ Apalagi jika melihat penilaian para kritikus hadis terhadap Ibn Abī al-Dunyā sebagai seorang *muḥaddiṣ* yang hanya mencapai tingkatan *ṣadūq*³⁰ sehingga membuatnya kurang mendapatkan perhatian dalam tradisi periwayatan hadis.

Bertolak dari hal di atas, maka penelitian tentang karya-karya Ibn Abī al-Dunyā, menurut penulis, menjadi penting untuk dilakukan, dengan beberapa alasan. *Pertama*, Ibn Abī al-Dunyā, sebagai seorang *muḥaddiṣ*, sangat produktif dan *concern* dalam genre hadis etika. Karya-karyanya bukan hanya sekedar melanjutkan tradisi penulisan yang populer di kalangan *muḥaddiṣīn*, namun mengembangkannya secara signifikan. Jika tradisi etika hadis pada masa sebelumnya cenderung tersebar dalam bab-bab yang bersifat parsial, Ibn Abī al-Dunyā menyusunnya dalam karya-karya tematik yang lebih spesifik. Tema-tema dalam etika dan spiritualitas, seperti *makārim al-akhlāq*, *iṣṭinā' al-ma'rūf*,

²⁷ al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. 10, ed. Basyār 'Awād Ma'rūf (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2002), 89; al-Ḥabībī, *Siyar A'Lām al-Nubalā'*, 13:400.

²⁸ Karya-karyanya disinyalir banyak memuat hadis ḍa'īf, munkar, dan maudū'ī al-Ḥummādah, *Ibn Abī Al-Dunyā: Muḥaddiṣan Wa Muṣliḥan*, 10.

²⁹ James A. Bellamy, "The Makārim Al-Akhlāq By Ibn Abī 'L-Dunyā (A Preliminary Study)," *The Muslim World* 53, no. 2 (April 1963): 106, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1963.tb01144.x>.

³⁰ Ibn Kaṣīr al-Qurasyī, *Al-Bidāyah Wa al-Nihāyah*, vol. 11, ed. 'Alī Syairī (Beirut: Dār al-Turāt al-A'rabī, 1988), 82; Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān al-Mizzī, *Tahẓīb Al-Kamāl Fī Asmā' al-Rijāl*, vol. 8, ed. Basyār 'Awād Ma'rūf (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), 77; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb Al-Tahẓīb*, vol. 10, ed. Muḥammad 'Awāmah (Syiria: Dār al-Rasyīd, 1986), 321.

al-ḥilm, al-yaqīn, al-tawakkal, al-wara', al-khauf wa al-raja' dan sebagainya tidak hanya diperlakukan sebagai sub bagian, namun ditulis dalam karya tersendiri. Pendekatan tematik ini menunjukkan adanya upaya sistematis untuk memperdalam tema-tema tersebut menjadi konsep moral yang berdiri sendiri.

Kedua, posisi Ibn Abī al-Dunyā sebagai seorang *muhaddiṣ* sekaligus sebagai seorang moralis menempatkannya pada posisi yang unik. Sebagai seorang ahli hadis, ia berbeda dengan para kolega pada masanya yang cenderung tertarik dengan hadis-hadis hukum yang bersifat normatif. Sementara, sebagai seorang *mu'addib*, ia juga berbeda dengan para tokoh adab lainnya, seperti al-Jāhiz (w. 255 H), Ibn Qutaibah (w. 276 H), dan al-Mubarrad (w. 285 H). Melalui karya-karyanya, terlihat awal dari sebuah proses penting dalam tradisi intelektual Islam, yaitu munculnya zuhud sebagai bidang kajian yang berdiri sendiri. Zuhud, yang sebelumnya menjadi bagian dari adab secara umum dan juga terkait erat dengan tradisi hadis, mulai berkembang sebagai disiplin tersendiri yang ditujukan bagi masyarakat luas. Proses ini dapat dipahami sebagai perpaduan antara hadis dan adab, di mana unsur-unsur keduanya tetap dipertahankan. Di satu sisi, penggunaan isnād menunjukkan pengaruh kuat tradisi hadis; di sisi lain, keragaman materi -baik yang bersumber dari tradisi keagamaan maupun dari luar -mencerminkan karakter adab.³¹

Ketiga, berbeda dengan karya-karya kompilasi hadis lainnya yang lebih cenderung fokus pada aspek otentisitas sanad dan transmisi riwayat dibandingkan dengan artikulasi konteks sosial-moral. *Kitāb al-'Aql wa Faḍluhu* merupakan karya Ibn Abī al-Dunyā dengan tema yang jarang ditulis oleh *muhaddiṣ*. Meskipun banyak materi riwayat dalam kitab tersebut bermasalah, namun karya tersebut menunjukkan penghargaan terhadap aspek rasionalitas dalam menyusun karya-karyanya, sehingga tidak

³¹ Ella Appelrot Almagor, "'Kitab Dhamm al-Dunya' By Ibn Abi al-Dunya, Edited and Annotated, with Introduction" (Dissertation, University of California, 1973), 4.

berlebihan jika Graiguer menyebut pemikiran etiknya sebagai *al-aṣariyyah al-mādah al-‘aqliyyah al-ṣūrat* atau tradisi dalam aspek materinya, tetapi rasional dalam bentuknya.³²

Berbeda dengan Gruiger, Majid Fachry dalam bukunya, *Ethical Theories in Islam*, menyebut karya kompilasi hadis etika Ibn Abī al-Dunyā, dan juga karya-karya penulis hadis etika lainnya, merupakan kesinambungan dari karya-karya etika yang mengikuti gaya penulisan *muḥaddis* dan cenderung mengabaikan pemahaman-pemahaman teoritis dan kurang diskursif.³³ Senada dengan itu, Abdul Haq Ansari dalam *Islamic Ethics: Concept and Prospect*, hanya mengulas karya-karya etika di kalangan filosof, teolog, *fuqahā’*, sufi, dan karya-karya etika politik dan ekonomi, tanpa mengulas karya-karya etik di kalangan ahli hadis.³⁴

Al-Jābirī, dalam bukunya, *al-‘Aql al-Akhlāq al-‘Arabī*, meskipun ia mengakui bahwa materi-materi hadis tentang etika jumlahnya sangat banyak, Namun demikian, ia membedakan antara transmisi nilai-nilai moral melalui Al-Qur'an dan hadis dengan tradisi penulisan ilmiah mengenai etika. Baginya, penyampaian ajaran moral tidak identik dengan lahirnya suatu konstruksi pemikiran etika, karena kajian terhadap pemikiran etika lebih berkaitan dengan bagaimana tradisi intelektual membicarakan dan mengonstruksi etika daripada sekadar mempraktikkan nilai-nilai moral.³⁵

Pandangan yang tidak jauh berbeda dikemukakan oleh George Hourani yang memasukkan hadis sebagai bagian dari “*normative religious ethics*”, yaitu etika keagamaan yang memberikan tuntunan moral mengenai apa yang seharusnya

³² Chafik Graiguer and Mutaz Khatib, “Al-Hāfiẓ Ibn Abī al-Dunyā Wa al-Ta’sīs Li Akhlāqiyyāt al-Makārim,” in *Hadīth and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity* (Leiden; Boston: Brill, 2023), 114.

³³ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1994), 151–52.

³⁴ Abdul Haq Ansari, “Islamic Ethics: Concept and Prospect,” *American Journal of Islam and Society* 6, no. 1 (September 1989): 81–91, <https://doi.org/10.35632/ajis.v6i1.2834>.

³⁵ Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Al-‘Aql al-Akhlāq al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 2001), 353.

dilakukan oleh manusia. Sumber etika Islam yang masuk kategori ini termasuk al-Qur'an, hadis, kitab-kitab hukum, kitab-kitab *makārim al-akhlāq*, dan kitab-kitab sufi, yang semuanya menjadi sumber penting dalam pembentukan orientasi moral umat Islam. Namun berbeda dengan etika filosofos yang disajikan melalui analisa konsep-konsep moral yang sistematis, karya-karya etika berbasis hadis pada umumnya tidak dibangun melalui pembahasan teoritis tentang definisi kebaikan, keburukan, dan kewajiban-kewajiban moral lainnya. Ia hadir dalam bentuk perintah dan larangan, pujian dan celaan, kisah-kisah teladan, nasihat, serta narasi tentang kualitas moral yang harus dimiliki oleh seorang muslim.³⁶ Karena itu, etika berbasis hadis memiliki karakteristik tersendiri yang bersifat normatif dan praktis.

Berbeda pandangan-pandangan di atas yang cenderung membatasi posisi hadis pada ranah etika normatif, beberapa sarjana menempatkan hadis sebagai pondasi utama dalam tradisi etika Islam. Richard Walzer dan H.A.R. Gibb menyatakan bahwa hadis merupakan perluasan dan rincian dari etika al-Qur'an, yang dilakukan oleh para ahli hadis. Hadis merupakan ajaran etik yang bersumber dari teladan Nabi saw, meskipun terkadang diperluas juga dengan tradisi para sahabat dan tradisi agama yang lebih tua. Menurut Walzer dan Gibb, keseluruhan *corpus* hadis merupakan *handbook* bagi etika Islam.³⁷

Pandangan tersebut diperluas oleh Dwight M. Donaldson dalam *Studies in Muslim Ethics* yang menulis bab tersendiri mengenai etika yang bersumber dari hadis (*traditions*). Dalam pembacaannya, hadis tidak hanya berfungsi sebagai sumber hukum, namun juga menjadi sarana pembentukan kehidupan moral umat Islam. Ia menggariskan tiga elemen penting dari tradisi kenabian yang saling berkaitan, yaitu sunnah, sirah Nabawi, dan adab. Sunnah memiliki fungsi sebagai sumber dari praktik-praktik ritual,

³⁶ George Fadlo Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007), 15–16.

³⁷ Hamilton A. Gibb, ed., *Encyclopaedia of Islam. 1. A - B*, Photomechanical repr (Leiden, 1986), 326.

landasan hukum, dan akidah; sirah mencakup biografi Nabi saw, peristiwa-peristiwa tentang kehidupan dan pengajarannya; sementara adab memberikan petunjuk bagaimana bersikap, edukasi moral, dan kebudayaan umum.³⁸ Pembacaan ini menunjukkan bahwa tradisi kenabian dalam Islam tidak hadir dalam sistem moral yang abstrak, melainkan sebagai tradisi yang ditanamkan melalui keteladanan dan praktik.

Karakteristik karya-karya etika berbasis hadis yang bersifat normatif dan praktis seringkali menyebabkan karya-karya tersebut dipahami sebagai kumpulan nasihat moral sehingga landasan epistemologis dan konstruksi intelektual yang menopangnya kurang mendapatkan perhatian. Padahal, karya-karya tersebut tidak lahir melalui proses yang ahistoris dan irasional, namun sebagai bagian dari tradisi intelektual yang berkembang secara dinamis dalam lingkungan keilmuan hadis. Tradisi tersebut tidak hanya hanya mewariskan riwayat-riwayat yang berasal dari Nabi, akan tetapi juga sekaligus seperangkat otoritas, metode transmisi, pola argumentasi, dan praktik moral, yang menjadi landasan dalam memahami dan mengaktualisasikan ajaran Islam. Dalam konteks ini, dimensi teoritis dalam tradisi etika hadis hadir secara implisit. Penyusunan hadis dalam bab-bab atau tema tertentu (*al-taṣnīf ‘alā al-abwāb*) pada hakikatnya merupakan bentuk argumentasi ilmiah³⁹ Dengan demikian, karya-karya kompilasi hadis tematik mengandung kerangka konseptual yang dapat direkonstruksi melalui konstruksi karya dan logika internal yang melandasi penyusunannya.

Berdasarkan perspektif tersebut, penyusunan karya-karya etika berbasis hadis mencerminkan suatu bentuk rasionalitas yang berakar pada tradisi hadis dan diwujudkan melalui praktik-praktik

³⁸ Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: S.P.C.K, 1953), 61.

³⁹ Mutaz Khatib, ed., *Ḥadīth and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity: Al-Ḥadīth Wa-al-Akhlāq, Muqārabah Muta‘addidat al-Takhaṣṣuṣāt / Tahṙīr Mu‘tazz al-Khaṭīb*, *Studies in Islamic Ethics*, vol. 5 (Leiden ; Boston: Brill, 2023), 34–35.

moral yang dipelihara oleh komunitas muslim. Dengan demikian, karya-karya etika berbasis hadis tidak dapat dipahami hanya sebagai kompilasi hadis yang berisi nasihat atau teladan moral, namun menjadi representasi konstruksi pemikiran yang lahir dari dialektika antara tradisi hadis, praktik umat Islam, dan konteks historis yang melatarbelakanginya. Pendekatan inilah yang menjadi landasan penelitian ini untuk membaca karya-karya Ibn Abī al-Dunyā. Oleh karena itu, kajian dalam disertasi ini tidak bertujuan untuk menilai etika Ibn Abī al-Dunyā berdasarkan kategori-kategori etika filosofis yang berkembang pada era-era selanjutnya, namun untuk merekonstruksi bagaimana tradisi, praktik, dan rasionalitas dalam keilmuan hadis membentuk konstruksi etika yang dikembangkannya.

Dalam penelitian ini, tradisi dipahami sebagai keseluruhan warisan intelektual yang berkembang dalam komunitas ahli hadis, seperti otoritas, transmisi, dan nilai-nilai moral yang diwariskan dan dipelihara secara kesinambungan antargenerasi. Tradisi bukan hanya dalam pengertian sebagai peninggalan masa lampau, namun praktik sosial-intelektual yang terus diproduksi dan dikembangkan melalui karya-karya para ahli hadis. Adapun praktik dalam penelitian ini didefinisikan sebagai perwujudan nilai-nilai moral dalam tindakan, pembiasaan, dan kehidupan sosial yang bersumber dari hadis, yang menjadi medium pelaksanaan, pemeliharaan, dan pewarisan nilai-nilai moral dalam komunitas Muslim. Sementara rasionalitas dipahami sebagai logika internal yang bekerja dalam tradisi hadis, yaitu seperangkat cara berpikir dan prinsip-prinsip yang menjadi landasan para ahli hadis dalam memahami, memilih, menyusun, serta mengaktualisasikan ajaran-ajaran hadis sesuai dengan orientasi moral yang dibangunnya. Dengan demikian, rasionalitas dalam penelitian ini bukanlah rasionalitas filosofis abstrak yang berdiri di luar tradisi, akan tetapi rasionalitas yang berkembang dan bekerja dari dalam tradisi internal hadis itu sendiri.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang masalah di atas, maka penelitian ini akan menfokuskan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut:

1. Mengapa Ibn Abī al-Dunyā menjadikan hadis sebagai landasan pemikiran etiknya?
2. Bagaimana pondasi pemikiran etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā dalam karya-karyanya?
3. Bagaimana konstruksi tradisi, praktik, dan rasionalitas pemikiran etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā? Apa implikasi dan relevansi pemikiran Ibn Abī al-Dunyā dalam bagi perkembangan studi hadis kontemporer?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah di atas, maka tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah: *pertama*, menganalisis konteks historis dan intelektual yang melatarbelakangi kemunculan pemikiran etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā, serta merekonstruksi hubungannya dengan dinamika politik, sosial, dan keagamaan pada abad ketiga hijriah. *Kedua*, menganalisa konstruksi pemikiran etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā sebagaimana tercermin dalam karya-karyanya. *Ketiga*, merekonstruksi tradisi, praktik, dan rasionalitas yang membentuk pemikiran etiknya. *Keempat*, menjelaskan implikasi dan relevansi pemikiran etika Ibn Abī al-Dunyā dalam pengembangan studi hadis kontemporer.

Melalui pendekatan ini, literatur hadis etika tidak lagi dipahami semata-mata sebagai kumpulan nasihat moral atau pedoman perilaku, tetapi sebagai produk intelektual yang lahir dalam konteks sejarah tertentu, berakar pada tradisi keilmuan hadis, diwujudkan melalui praktik-praktik moral, dan disusun berdasarkan rasionalitas internal tradisinya. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memperluas horizon studi etika hadis, dari pembacaan yang fokus pada ekstraksi konsep moral menuju pembacaan yang lebih analitis terhadap tradisi, praktik, dan

rasionalitas yang membentuk etika berbasis hadis sebagai sebuah tradisi intelektual dan moral.

D. Kajian Pustaka

Kajian pustaka dalam penelitian ini bertujuan untuk memetakan perkembangan studi tentang etika Ibn Abī al-Dunyā, sehingga dapat menunjukkan posisi dan kontribusi penulis dalam khazanah penelitian yang ada. Penelitian terhadap karya-karya Ibn Abī al-Dunyā dapat dipetakan menjadi beberapa model. *Pertama*, penelitian yang bersifat filologis. James Robson pada tahun 1938 menyunting, memberikan pengantar, menerjemahkan dan memberikan catatan atas kitab *Ḍamm al-Malāhi* dalam *Tracts on Listening to Music: Dhamm al-Malāhi by Ibn abī ‘l-Dunyā, and Bawāriq al-ilmā’ by Majd al-Dīn al-Ṭūsī al-Ghazālī*. Dalam pengantarnya, ia mengatakan bahwa risalah tersebut menunjukkan sisi puritan dari Ibn Abī al-Dunyā.⁴⁰ Ia juga mengatakan bahwa kitab tersebut merupakan kitab yang paling awal di kalangan ulama yang menentang musik.⁴¹ Di sisi lain, *Bawāriq al-ilmā’* menunjukkan pembelaan al-Ṭūsī terhadap penggunaan musik, terutama yang bersifat spiritual-ruhani dan membedakannya dengan musik sebagai sarana hiburan.

Selanjutnya, Arberry juga melakukan kajian singkat atas manuskrip *Kitāb al-Taubah*. Arberry menekankan kajiannya pada jaringan sanad yang menunjukkan keluasan jaringan informan yang luas, dengan sekitar 100 perawi dan beberapa guru yang dominan, seperti terutama Abū Ḥātim Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī, disusul oleh Muḥammad b. al-Ḥusain al-‘Āmirī dan al-Ḥusain b. ‘Abd al-Raḥmān al-Jarjārī, sehingga kitab ini sekaligus

⁴⁰ James Robson, ed., *Tracts on Listening to Music: Dhamm al-Malāhi by Ibn Abī ‘l-Dunyā, and Bawāriq al-Ilmā’ by Majd al-Dīn al-Ṭūsī al-Ghazālī*, Edited, with Introduction, Translation, and Notes, by James Bobson (London: The Royal Asiatic Society, 1938), 13.

⁴¹ Robson, *Tracts on Listening to Music: Dhamm al-Malāhi by Ibn Abī ‘l-Dunyā, and Bawāriq al-Ilmā’ by Majd al-Dīn al-Ṭūsī al-Ghazālī*, Edited, with Introduction, Translation, and Notes, by James Bobson, 16.

memperlihatkan keseriusan Ibn Abī al-Dunyā sebagai seorang tradisionis, bukan sekadar penyusun nasihat asketik.⁴²

Pada tahun 1963, James A. Bellamy menerbitkan sebuah kajian pendahuluan atas kitab *Makārim al-Akhlāq*, karya Ibn Abī al-Dunyā. Dalam diskusinya, Bellamy menyebut kitab *Makārim al-Akhlāq* karya Ibn Abī al-Dunyā sebagai “*the pro-Arab conciliatory spirit*”. Pengabaianya terhadap tradisi-tradisi India, filosof Yunani, raja-raja Sassanid, orang-orang bijak Persia, termasuk Ibn Muqaffa serta tradisi Arab-Persia menunjukkan adanya nostalgia tentang nilai-nilai kebajikan Arab murni, yang dikuatkan oleh Islam, tanpa adanya pengaruh asing.⁴³ Karya ini, menurut Bellamy, juga menunjukkan penguasaan Ibn Abī al-Dunyā terhadap sastra Arab pra-Islam.

Bellamy juga melakukan kajian atas *Kitāb Maqṭal Amīr al-Mu'minīn 'Alī*, yang fokus pada pelacakan informan dalam kitab tersebut.⁴⁴ Berdasarkan kajiannya, riwayat-riwayat dalam kitab tersebut paling banyak bersumber dari ayah Ibn Abī al-Dunyā, Muḥammad ibn 'Ubaid (18 riwayat), yang semuanya berasal dari sejarawan Hishām bin Muḥammad al-Kalbī (w. 204 H), kecuali 1 riwayat. Ibn Abī al-Dunyā juga mengambil informasi dari al-Kalbī melalui al-'Abbās ibn Hishām, yaitu putra Hishām al-Kalbī. Menurut Bellamy, kitab ini merupakan salah satu contoh kitab sejarah yang ditulis oleh seorang *muhaddis*, bukan sejarawan profesional, tetapi menunjukkan penulisnya sebagai sejarawan yang baik.⁴⁵

Ella Appelrot Almagor pada tahun 1973 menulis disertasinya dengan melakukan kajian filologis yang ia sebut sebagai edisi kritis

⁴² A. J. Arberry, “Ibn Abī 'l-Dunyā on Penitence,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* no. 1/2 (1951): 48–63.

⁴³ Bellamy, “The Makārim Al-Akhlāq By Ibn Abī 'L-Dunyā (A Preliminary Study),” 109.

⁴⁴ James A. Bellamy, “Sources of Ibn Abī 'L-Dunyā's Kitāb Maqṭal Amīr Al-Mu' Minīn 'Alī,” *Journal of the American Oriental Society* 104, no. 1 (January 1984): 3, <https://doi.org/10.2307/602640>.

⁴⁵ Bellamy, “Sources of Ibn Abī 'L-Dunyā's Kitāb Maqṭal Amīr Al-Mu' Minīn 'Alī,” 18.

dan anotatif atas Kitab *Ẓamm al-Dunyā* karya Ibn Abī al-Dunyā. Dalam pengantarnya, ia menyebutkan bahwa kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, karya al-Gazālī, dan *Ḥilyat al-Auliya'*, karya Abū Nu'aim banyak mengambil materi dari karya Ibn Abī al-Dunyā tersebut.⁴⁶

Pada tahun 1977, Leah Kinberg juga melakukan kajian filologis atas *Kitāb al-Manām*, *The Book of Dream by Ibn Abī al-Dunyā (Introduction and Text)*.⁴⁷ Menurut Kinberg, kitab al-Manām karya Ibn Abī al-Dunyā merupakan satu-satunya kitab koleksi tentang mimpi yang paling lengkap. Sulitnya melacak keterpengaruhan *Kitāb al-Manām* oleh karya-karya sebelumnya menunjukkan orisinalitas dan kontibusinya. Kinberg juga menyebutnya sebagai karya yang unik karena tidak ada karya lain setelahnya dalam genre yang sama.⁴⁸ Selain *Kitāb al-Manām*, Kinberg juga melakukan rekonstruksi terhadap *Kitāb al-Maut* dan *Kitāb al-Qubūr* karya Ibn Abī al-Dunyā. Kedua kitab tersebut, sebagaimana diungkapkan Kinberg, belum ditemukan manuskripnya, pada saat ia melakukan kajiannya. Ia berusaha merekonstruksi kedua kitab tersebut dengan menggunakan sumber-sumber lain. Kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Gazālī menjadi sumber penting yang digunakan oleh Kinberg dalam rekonstruksinya. Ia juga menggunakan *Kitāb al-Mugnī 'an Ḥaml al-Asfār fī Takhrīj mā fī al-Ihyā' min al-Akhhbār*, karya 'Abd al-Raḥmān al-'Irāqī (w. 806 H/1404 M) dan *Kitāb Iṭḥaf al-Sa'ādah al-Muttaqīn bi Syarḥ Asrār Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, karya Murtaḍā al-Zabidī (w. 1205 H/1791 M). Kinberg menggunakan karya al-'Irāqī untuk melacak sumber-sumber periwayatan dalam kitab *Ihyā'*, sementara karya al-Zabidī membantu menyempurnakan teks-teks yang tidak utuh. Karya-karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H/1505

⁴⁶ Almagor, "'Kitāb Dhamm al-Dunya' By Ibn Abi al-Dunya, Edited and Annotated, with Introduction," 23–24.

⁴⁷ Disertasi ini selanjutnya diterbitkan dengan judul 'Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn Abī al-Dunyā and Leah Kinberg, *Morality in The Guise of Dreams: Ibn Abī al-Dunyā; a Critical Edition of Kitāb al-Manām*, Islamic Philosophy, Theology, and Science, v. 18 (Leiden [The Netherlands] ; New York: E.J. Brill, 1994).

⁴⁸ Leah Kinberg, "The Book of Dreams By Ibn Abī Al-Dunyā (Introduction and Text)" (Dissertation, The University of Michigan, 1977), 175.

M) dan ‘Izzu al-Dīn Ibn Abī al-Salām (w. 660 H/1262 M) juga digunakan Kinberg sebagai referensi dalam rekonstruksi *Kitāb al-Maut* dan *Kitāb al-Qubūr*.⁴⁹

Kedua, penelitian yang bersifat analitis terhadap karya dan pemikiran Ibn Abī al-Dunyā. Buku Ibn Abī al-Dunyā Muḥaddithan wa Muṣliḥan karya Fāḍil ibn Khalaf al-Rāqī merupakan salah satu studi yang berupaya menempatkan Ibn Abī al-Dunyā tidak hanya sebagai seorang ahli hadis, tetapi juga sebagai tokoh yang memiliki perhatian besar terhadap pembinaan moral masyarakat. Karya ini dapat dinilai cukup penting karena menyajikan gambaran yang luas mengenai latar sejarah, biografi intelektual, deskripsi karya dan pemikirannya secara lebih luas. Dalam konteks kajian tentang tokoh ini, penelitian al-Rāqī memiliki nilai tersendiri karena berusaha menghimpun berbagai aspek kehidupan dan karya Ibn Abī al-Dunyā dalam satu kerangka pembahasan, sehingga dapat membantu pembaca memperoleh pemahaman awal yang relatif komprehensif mengenai posisi Ibn Abī al-Dunyā dalam tradisi keilmuan Islam. Namun demikian, keluasan cakupan tersebut sekaligus menjadi keterbatasan utama penelitian ini. Karena berusaha membahas hampir seluruh aspek yang berkaitan dengan Ibn Abī al-Dunyā, mulai dari kapasitasnya sebagai ahli hadis, pendidik, penulis, hingga pembaru moral, analisis yang disajikan cenderung bersifat umum dan tidak selalu berkembang secara mendalam pada satu persoalan tertentu. Akibatnya, pembahasan mengenai pemikiran etika berbasis Ibn Abī al-Dunyā, yang sebenarnya sangat penting, belum dielaborasi secara fokus dan analitis, melainkan masih tersebar dalam uraian yang luas.

Iman Najim Abd al-Rahman Khalaf dalam disertasinya, *The Creativity of Ibn Abī al-Dunyā in Purifying the Human Soul: an Analytical Study*, mengkaji 49 karya Ibn Abī al-Dunyā untuk mengungkap metode pembersihan jiwa manusia. Hasil

⁴⁹ Sunarwoto, “An Evaluation of the Textual Edition of Kitāb Al-Maut Wa Kitāb al-Qubūr,” *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* Vol. 20, No. 1, Mar. 2013 (n.d.): 1–12.

penelitiannya menunjukkan bahwa prinsip dasar dalam pebersihan jiwa adalah melalui tiga konsep utama, yaitu keimanan (*al-'aqīdah*), moral (*al-akhlāq*), serta aktifitas ibadah dan perniagaan (*al-'ibādah wa al-mu'āmalah*).⁵⁰ Ia juga menulis tinjauan ringkas dari karya-karyanya yang telah diterbitkan dalam *Ibn Abi Al-Dunya's Written Works: A Brief Review*. Artikel ini menegaskan bahwa Ibn Abī al-Dunyā adalah penulis yang sangat produktif, dengan sekitar 217 karya dalam berbagai bidang ilmu, tetapi kajian ini secara khusus meninjau 62 karya yang telah terbit beserta editor dan studi yang terkait dengannya; melalui ulasan itu tampak bahwa orientasi intelektual Ibn Abī al-Dunyā sangat kuat pada tema-tema etika dan spiritualitas, seperti ikhlas, tobat, tawakal, sabar, syukur, adab lisan, mengingat kematian, zuhud, dan penyucian jiwa, sehingga warisan tulisannya dipandang penting bukan hanya karena jumlahnya yang besar, melainkan juga karena kekayaan tematiknya dan nilainya sebagai sumber utama untuk memahami corak etika-spiritual Islam klasik.⁵¹

Amhimmid Mohammed Zayd Alsanousi dalam artikelnya, *Additions by Ibn Abi al-Dunya in his book "Condemnation of Oppression" to the Six Books: A Comparative Hadith Study*, membahas *zawā'id* atau riwayat tambahan dalam kitab *Ẓamm al-Baghy* karya Ibn Abī al-Dunyā yang tidak terdapat dalam *al-kutub al-sittah*. Fokus penelitian diarahkan pada identifikasi riwayat-riwayat tersebut, penelusuran sanadnya, evaluasi keadaan para perawi, serta penilaian para ulama kritik hadis terhadap masing-masing riwayat. Penulis juga menempatkan kajian ini dalam konteks pentingnya Ibn Abī al-Dunyā sebagai salah satu ulama yang banyak menghimpun hadis dan *atsar* bertema etika, adab, dan *raqā'iq*, sementara *Ẓamm al-Baghy* sendiri dipahami sebagai karya

⁵⁰ Iman Najib Abd al-Rahman, "The Creativity of Ibn Abī Al-Dunyā in Purifying the Human Soul: An Analytical Study" (Dissertation, Universitas Sains Islam Malaysia, 2019).

⁵¹ Iman Najim Abdul-Rahman, "Ibn Abi Al-Dunya's Written Works: A Brief Review," *Journal of Manuscripts & Libraries Specialized Research (JMLSR)* (Malaysia) 4, No. 2 (2020): 24–56.

yang menyoroti larangan kezaliman, pelanggaran, dan akibat buruknya dalam kehidupan dunia maupun akhirat.⁵²

Rihāb Husain Muṣṭafā Humaydāt dalam tesisnya, *al-Jawānib al-Tarbiyyah fī Kitāb al-‘Iyāl li Ibn Abī al-Dunyā: Dirāsah wa Tahlīl*, mengkaji aspek-aspek pendidikan dalam *Kitāb al-‘Iyāl*.⁵³ Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa *Kitāb al-‘Iyāl* dipandang sebagai kitab yang kaya nilai pendidikan keluarga, karena riwayat-riwayatnya tidak hanya mengatur aspek hukum, tetapi juga membentuk adab, tanggung jawab, kasih sayang, keadilan, pemeliharaan hak, dan keseimbangan relasi dalam rumah tangga. Penulis menegaskan bahwa kitab ini penting sebagai sumber bagi pendidikan Islam, sebab ia menawarkan dasar-dasar normatif bagi pembentukan keluarga yang saleh: berbuat baik kepada anak perempuan, memilih pasangan dengan pertimbangan agama dan akhlak, menunaikan hak pasangan, mendidik anak, berlaku adil, dan menjaga hubungan kekerabatan. Kitab ini juga dikaji oleh al-Ja’īd dalam tesisnya, *al-Tarbiyyah al-Usairiyyah fī Ḍau’ Kitāb al-‘Iyāl li al-Ḥāfiẓ Ibn Abī al-Dunyā wa Taṭbīqātihā al-Tarbawīyyah*, yang fokus pada pendidikan keluarga, terutama pendidikan anak dan orangtua.⁵⁴

Leonard Librande dalam artikelnya kajiannya atas *Kitāb al-Yaqīn* menegaskan bahwa Ibn Abī al-Dunyā memposisikan konsep *yaqīn* (keyakinan kepada Allah) sebagai dasar utama moralitas, bukan sekadar keyakinan batin yang abstrak, melainkan kepastian religius yang meneguhkan manusia dalam menghadapi kecemasan, ketidakpastian, dan kerapuhan hidup; dari *yaqīn* itulah lahir kebajikan-kebajikan praktis seperti tawakal, sabar, kehati-

⁵² Amhimmid Mohammed Zayd Alsanousi, “Additions by Ibn Abi Al-Dunya in His Book ‘Condemnation of Oppression’ to the Six Books: A Comparative Hadith Study,” *Al-haq Journal for Sharia and Legal Sciences* (Libya) 12, No. 2 (2025): 745–56.

⁵³ Rihāb Husain Humaidāt, “Al-Jawānib al-Tarbiyyah Fī Kitāb al-‘Iyāl Li Ibn Abī al-Dunyā” (Tesis, Yarmuk University, 1998).

⁵⁴ Sa’īd Ṣāliḥ al-Fatawī al-Ja’īd, “Al-Tarbiyyah al-Usairiyyah Fī Ḍau’ Kitāb al-‘Iyāl Li al-Ḥāfiẓ Ibn Abī al-Dunyā Wa Taṭbīqātihā al-Tarbawīyyah.” (Tesis, Umm al-Qurra University, 2008).

hatian dalam beragama, orientasi akhirat, dan sikap zuhud yang moderat terhadap dunia. Artikel ini menegaskan bahwa bagi Ibn Abī al-Dunyā, manusia tidak dapat hidup secara moral hanya dengan pengetahuan atau iman dalam arti umum, tetapi memerlukan kepastian mendalam tentang Allah sebagai penopang realitas dan penentu nasib, sehingga moralitas menjadi mungkin dijalani secara nyata. Dengan demikian, temuan utamanya adalah bahwa Ibn Abī al-Dunyā merumuskan hubungan erat antara kepastian teologis dan pembentukan karakter: semakin kokoh yaqīn seseorang, semakin stabil pula perilaku moralnya, dan dari sini tampak bahwa etika Ibn Abī al-Dunyā bukan etika spekulatif atau asketisme ekstrem, melainkan etika religius yang praktis, moderat, dan berakar pada pembinaan jiwa.⁵⁵

Chafik Graiguer dalam artikelnya, *al-Ḥāfiẓ Ibn Abī al-Dunyā wa al-Ta'sīs li Akhlāqīyyāt al-Makārim*, mengkaji dua karya Ibn Abī al-Dunyā, *al-'Aql wa Faḍluhu* dan *Makārim al-Akhlāq*, untuk menggali aspek rasionalitas dari pemikiran Ibn Abī al-Dunyā. Graiguer menyebut pemikiran etikanya sebagai *al-aṣariyyah al-mādah al-'aqliyyah al-ṣūrat* atau tradisi dalam aspek materinya, tetapi rasional dalam bentuknya.⁵⁶ Namun demikian, dalam artikel tersebut, Graiguer belum bisa menunjukkan peran penting akal dalam konsep-konsep kunci etika Ibn Abī al-Dunyā, terutama terkait dengan penentuan baik dan buruk dan juga konsep-konsep etika lainnya. Aspek rasionalitas dalam etikanya masih tunduk para superioritas tradisi.

Kajian terhadap kitab *Makārim al-Akhlāq* juga dilakukan oleh Paul L. Heck dengan judul *The Ethics of Certainty: Makārim al-Akhlāq by Ibn Abī l Dunyā* dalam *Book Chapter* dengan judul *Key Classical Works on Islamic Ethics*. Berdasarkan kajiannya, ia menyimpulkan bahwa *Makārim al-Akhlāq* bukan hanya karya kompilasi hadis yang berdiri sendiri, melainkan sebuah proyek

⁵⁵ Leonard Librande, "Ibn Abī Al-Dunyā: Certainty and Morality," *Studia Islamica* no. 100/101 (2005): 5–42.

⁵⁶ Graiguer and Khatib, "Al-Ḥāfiẓ Ibn Abī al-Dunyā Wa al-Ta'sīs Li Akhlāqīyyāt al-Makārim," 114–15.

etika kesalehan yang disusun untuk membentuk kepribadian batin dan mengarahkan jiwa kepada akhirat. Ia menegaskan bahwa Ibn Abī al-Dunyā melihat krisis moral pada masanya, sehingga menyusun karya tersebut sebagai sarana pendidikan jiwa, penumbuhan keutamaan, dan pembeda antara pemimpin moral sejati dan dengan para pemimpin palsu. Etika yang ia tawarkan tidak bersifat filosofis-sistematis, juga tidak bertumpu pada mistisme, tetapi dibangun dari warisan riwayat, teladan orang soleh, dan pendidikan batin, seperti sifat malu, jujur, Amanah, menjaga hubungan, dan kemurahan hati. Semua sifat ini dipahami bukan hanya sebagai akhlak sosial, namun orientasi jiwa kepada Allah dan kehidupan akhirat. Heck menyimpulkan bahwa Ibn Abī al-Dunyā adalah pelopor penting dalam merumuskan visi etika Islam yang koheren, berbasis kehidupan batin, tradisi riwayat, dan kesadaran akan perdebatan intelektual pada zamannya.⁵⁷

Berdasarkan kajian terhadap penelitian-penelitian yang lampau, penulis belum menemukan kajian yang komprehensif yang menempatkan pemikiran Ibn Abī al-Dunyā dalam kerangka sejarah intelektual. Sebagian penelitian masih berfokus pada biografi, sejarah karya, atau tema-tema etika tertentu dalam kitab-kitabnya, sehingga karya-karyanya masih dibaca sebagai karya kompilasi hadis dan nasihat moral secara normatif. Padahal karya-karyanya merepresentasikan suatu tradisi intelektual yang memiliki landasan epistemologis, praktik moral, dan rasionalitas internal keilmuan hadis. Oleh karena itu, penelitian ini berupaya merekonstruksi pemikiran etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā dengan menempatkannya pada konteks sosio-intelektual, tradisi hadis yang melingkupinya, serta dinamika pemikirannya, sehingga pemikirannya dapat diposisikan secara lebih tepat dalam perkembangan tradisi etika Islam.

⁵⁷ Paul L Heck, "The Ethics of Certainty: Makārim al-Akhlāq by Ibn Abī l Dunyā", dalam Mu'tazz al-Ḥaṭīb, *Key Classical Works on Islamic Ethics: Qira'āt fī 'Uyūn al-Turās al-Akhlāqī al-Islāmī*, ed. Mu'tazz al-Ḥaṭīb, *Studies in Islamic Ethics* 7 (Erscheinungsort nicht ermittelbar: Brill, 2024), 30–55.

E. Kerangka Teori

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, beberapa sarjana cenderung menepikan sumbangsih hadis dalam diskursus pemikiran etika Islam. kecenderungan tersebut berangkat dari pengertian etika yang lebih dekat dengan tradisi etika filosofis, sehingga suatu pemikiran dinilai terutama berdasarkan sejauhmana ia menghadirkan argumentasi konseptual yang eksplisit dan sistematis. Etika dipahami sebagai sistem kerangka moral yang berdasar pada argumentasi rasional abstrak, universalitas nilai-nilai kebaikan, serta struktur konsep yang sistematis. Dalam kerangka seperti itu, etika dipahami sebagai konsep teoritis dan formulasi prinsip-prinsip umum yang runtut serta logis. Karena itu, model etika yang bersifat naratif dan praktis, sebagaimana dalam tradisi hadis, dianggap kurang diskursif dan tidak memenuhi standar filosofis.

Disertasi ini tidak menggunakan kerangka etika filosofis sebagai standar untuk menilai pemikiran etika berbasis Ibn Abī al-Dunyā. Sebaliknya, penelitian ini berusaha memahami pemikirannya dari dalam tradisi intelektual yang melahirkannya, dengan menelusuri konteks historis yang membentuk pemikirannya, geneologi keilmuan, tradisi, praktik, dan rasionalitas yang membentuk konstruksi etika berbasis hadis dalam karya-karyanya. Untuk mencapai tujuan tersebut, maka dalam penelitian ini menggunakan dua perspektif teoritis. *Pertama*, pendekatan sosiologi pengetahuan untuk menelusuri konteks historis dan geneologi keilmuan yang membentuk kerangka etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā. Melalui pendekatan ini, pemikirannya dibaca sebagai hadis dari proses dialektika antara tradisi keilmuan hadis, dinamika sosial, intelektual, dan keagamaan yang melingkupinya. Pendekatan ini digunakan untuk menjawab mengapa Ibn Abī al-Dunyā menjadikan hadis sebagai basis utama dalam pemikiran etikanya. *Kedua*, pendekatan *tradition-constituted inquiry* Alasdair MacIntyre untuk merekonstruksi pemikiran etika berbasis hadis yang Ibn Abī al-Dunyā. Melalui perspektif ini, karya-karya Ibn Abī al-Dunyā tidak dipahami hanya

sebagai kumpulan hadis-hadis dan riwayat mengenai etika, melainkan sebuah representasi tradisi intelektual yang memiliki landasan epistemologis, rasionalitas, dan mekanisme internal dalam membentuk serta mentransmisikan nilai-nilai moral. Pendekatan ini digunakan untuk menganalisa bagaimana tradisi, praktik, dan rasionalitas bekerja dalam konstruksi etika yang dikembangkan.

1. Sosiologi Pengetahuan

Dalam penelitian sejarah, kajian ini masuk dalam model *intellectual history* atau *history of thought*,⁵⁸ Sejarah intelektual berusaha memahami ide, gagasan, argumen, keyakinan, perilaku dan keasyikan yang membentuk kehidupan intelektual dalam konteks historisnya.⁵⁹ Sejarah intelektual berusaha menggali kembali dan memahami penyebaran karya aktor-aktor kebudayaan (gagasan-gagasan mereka) pada masyarakat tertentu. Ia juga mengkaji hubungan antara gagasan tertentu pada satu pihak dan di pihak lain “kecenderungan” (*driven*) dan kepentingan (*intrest*) serta faktor-faktor non intelektual pada umumnya dalam sosiologi perorangan dan masyarakat.⁶⁰

Salah satu ciri khas utama dalam kajian sejarah intelektual adalah menempatkan konteks historis sebagai bagian integral dalam memahami suatu pikiran. Dengan demikian, sebuah pemikiran sehingga tidak dipandang sebagai produk intelektual individual, namun sebagai hasil interaksi dengan lingkungan sosial, politik, dan tradisi intelektual pada zamannya. Menurut Karl Mannheim, hipotesa utama dalam sosiologi pengetahuan adalah “*there are modes of thought which cannot be adequately understood as long as their social origins are obscured*

⁵⁸ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Ed. 2 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya., 2003), 189.

⁵⁹ Stefan Collini et al., “What Is Intellectual History?,” in *What Is History Today &dots ?*, ed. Juliet Gardiner (London: Macmillan Education UK, 1988), 105, https://doi.org/10.1007/978-1-349-19161-1_10.

⁶⁰ Brinton dalam Taufik Abdullah and Abdurrahman Surjomihardjo, eds., *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016), 201.

(Terdapat cara-cara berpikir yang tidak dapat dipahami secara memadai selama asal-usul sosialnya dikaburkan)”⁶¹ Hal ini berarti bahwa ada dialektika antara ide-ide atau pemikiran yang muncul dengan konteks sosial yang melatarbelakanginya. Bagi Mannheim, tidak ada objektivitas dalam ilmu-ilmu sosial, sebagaimana dalam ilmu-ilmu alam, yang menghilangkan peran subjek.⁶²

Sebagaimana umumnya produk pemikiran, gagasan-gagasan etika Ibn Abī al-Dunyā tidak berdiri secara mandiri, namun terbentuk melalui dialektika antara subjek pengetahuan dengan konteks sosio-historisnya. Dalam bahasa Mannheim, pemikiran manusia tidak bisa dipahami secara terisolasi dan abstrak, namun harus dianalisa dalam konteks tempatnya muncul. Jaringan keilmuan yang berasal dari guru-gurunya tidak hanya berfungsi sebagai sarana transmisi riwayat namun juga membentuk orientasi intelektual dan materi hadis dalam karya-karyanya. Karena itu, penelusuran terhadap guru-guru Ibn Abī al-Dunyā, terutama pada masa fase awal pendidikannya menjadi aspek yang perlu dikaji.

Posisinya sebagai bagian dari komunitas ahli hadis membentuk cara pandangnya terhadap etika: berdasarkan otoritas rantai periwayatan dan keteladanan Nabi serta figur-figur setelahnya serta cenderung menghindari logika filosofis-abstrak. Menurut Mannheim,

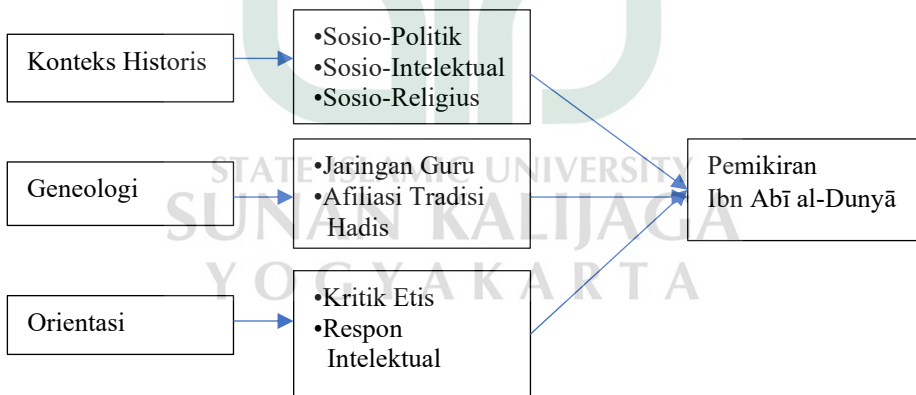
“Not men in general who think, or even isolated individuals who do the thinking, but men in certain groups who have developed a particular style of thought in an endless series of responses to certain typical situations characterizing their common position (Bukan manusia pada umumnya yang berpikir, atau bahkan individu-

⁶¹ A. P. Simonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 2.

⁶² Gregory Baum, *Agama Dalam Bayang-Bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim Tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, trans. Achmad Murtajb Chaeri and Masyhuri Arow (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 9.

individu yang berpikir secara terisolasi, namun manusia dalam kelompok-kelompok tertentu yang mengembangkan model pemikiran khusus melalui serangkaian respon terhadap situasi-situasi tertentu yang menjadi ciri khas posisi mereka secara bersama)".⁶³

Dari sini, maka kontestasi intelektual, politik, dan sosial pada abad ketiga hijriah juga penting dikaji untuk melihat bagaimana karya-karya etika Ibn Abī al-Dunyā tidak muncul dari ruang hampa, namun merupakan respon, negosiasi, dan tawaran nilai-nilai etika atas situasi sosial, politik, dan keagamaan pada saat itu. Kehidupan masyarakat urban Baghdad, relasi yang kompleks antara penguasa dan intelektual, dan munculnya pengaruh tradisi asing dalam keilmuan Islam menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi karakteristik etika Ibn Abī al-Dunyā. Secara lebih sederhana uraian tersebut bisa digambarkan sebagai berikut,



⁶³ Sebagaimana dikutip Speier dalam Hans Speier, "Karl Mannheim's Ideology and Utopia," *State, Culture, and Society* 1, No. 3 (Spring) (1985): 190.

2. *Tradition-Constituted Inquiry* Alasdair MacIntyre

Kajian-kajian tentang etika Islam cenderung menilai sebuah pemikiran berdasarkan koherensi konseptual dan argumentasi rasional yang sistematis. Dengan demikian, terdapat anggapan bahwa etika yang berbasis pada tradisi teks (al-Qur'an dan hadis) sering dipandang belum membentuk teori etika dalam pengertian tersebut. Pandangan tersebut, misalnya, dapat dilihat dari penilaian Majid Fachry yang menyebut pemikiran etika sebagai sebuah disiplin keilmuan dalam Islam baru nampak pada abad kesembilan, setelah kemunculan teologi (kalam) dan filsafat.⁶⁴

Penggunaan logika dialektis sebagai ukuran dalam menilai sebuah tradisi etika dianggap objektif, namun berpotensi memunculkan bias metodologis. Asumsi adanya rasionalitas yang universal, netral, dan ahistoris mengabaikan kenyataan bahwa setiap bentuk penalaran selalu bekerja dalam kerangka tradisi tertentu. Imbasnya, karya-karya etika dalam tradisi hadis, termasuk karya-karya Ibn Abī al-Dunyā, sering dipahami sebagai kompilasi riwayat yang bersifat normative, sehingga dimensi rasionalitas yang bekerja dalam tradisi tersebut kurang mendapatkan perhatian.

Asumsi-asumsi di atas mendapatkan kritik dari Alasdair MacIntyre (1929-2025), salah seorang filosof kelahiran Inggris. Dalam karyanya, *Whose Justice? Which Rationality?*,

“There is no standing ground, no place for enquiry, no way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting, and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other (Tidak ada pijakan yang kokoh, tidak ada tempat untuk menyelidiki, tidak ada acara untuk terlibat dalam praktik memajukan, mengevaluasi, menerima, menolak argumen

⁶⁴ lihat misalnya Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 11.

yang beralasan, selain dari yang disediakan oleh tradisi tertentu).⁶⁵

Gagasannya tersebut mengindikasikan bahwa ia menolak penyelidikan rasional yang tidak berpijak pada tradisi tertentu.⁶⁶ Setiap tradisi, menurut MacIntyre, selalu mewariskan doktrin, problem untuk dicari jawabannya, dan juga standar justifikasi rasional bagi pengikutnya. Dengan demikian, justifikasi rasional dalam setiap tradisi bersifat internal.⁶⁷

Pandangan MacIntyre tersebut merupakan sebuah kritik terhadap perspektif positivistik yang menampilkan rasionalitas sebagai sesuatu yang independen dan berada di luar tradisi sehingga menyediakan standar rasional universal untuk bagi seluruh bentuk pengetahuan. Sebaliknya, MacIntyre menegaskan bahwa setiap tradisi memiliki logika internal dan standar rasionalitasnya masing-masing. Dalam konteks penelitian ini, perspektif tersebut digunakan untuk memahami bahwa karya-karya etika Ibn Abi al-Dunyā tidaklah dapat dengan menggunakan ukuran etika filosofis yang berkembang kemudian, namun harus dipahami melalui rasionalitas yang bekerja dalam tradisi keilmuan hadis yang menjadi ruang kemunculan karya-karyanya.

Dalam pandangan MacIntyre, tradisi bukanlah sesuatu yang bersifat statis, melainkan tradisi yang hidup (*living tradition*). Dalam *After Virtue*, ia mengungkapkan, “*A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition* (Sebuah tradisi yang hidup tidak lain adalah sebuah argumentasi yang terbentang secara historis dan terwujud secara sosial. Dan argumen tersebut, tepatnya,

⁶⁵ Alasdair C. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2014), 350.

⁶⁶ Micah Lott, “Reasonably Traditional: Self-Contradiction and Self-Reference in Alasdair MacIntyre’s Account of Tradition-Based Rationality,” *Journal of Religious Ethics* 30, no. 3 (January 2002): 316, <https://doi.org/10.1111/1467-9795.00111>.

⁶⁷ Lott, “Reasonably Traditional,” 317.

sebagian membahas tentang kebaikan-kebaikan yang menjadi penyusun tradisi tersebut)".⁶⁸ Dalam pengertian ini, tradisi bukan sekedar pewarisan ajaran masa lampau, namun menjadi proses argumentasi yang berlangsung secara terus menerus tentang nilai-nilai, standar, dan bentuk kehidupan yang dianggap baik oleh komunitas pendukungnya.

Dalam kerangka tersebut, karya-karya Ibn al-Dunyā harus dipahami sebagai bagian dari perkembangan tradisi hadis yang hidup. Penyusunan tema dan materi hadis atau riwayat dalam karya-karyanya tidak dipandang sebagai aktifitas kompilatif semata, melainkan sebuah representasi ahli hadis dalam mengartikulasikan argumentasinya.⁶⁹ Dengan demikian, karya-karyanya merepresentasikan partisipasi Ibn al-Dunyā dalam keberlangsungan tradisi hadis melalui penghimpunan, penataan, dan penyajian riwayat yang ia pandang dapat membentuk orientasi moral umat Islam.

Bagi MacIntyre, justifikasi rasional dalam sebuah tradisi tidak bisa dapat dilepaskan dari dimensi historisnya, "*The concept of rational justification which is at home in that form of enquiry is essentially historical. To justify is to narrate how the argument has gone so far* (Konsep pembenaran rasional yang berada dalam bentuk penyelidikan itu pada dasarnya bersifat historis. Membenarkan berarti menarasikan bagaimana jalannya argumentasi sejauh ini)".⁷⁰ Dengan demikian, rasionalitas tidak hanya berkaitan dengan validitas logis, namun juga kemampuannya untuk menarasikan perkembangan argument dalam sebuah tradisi. Dalam penelitian ini, rasionalitas yang dipahami mencakup tiga dimensi: otoritas, koherensi, dan narasi. Otoritas menyediakan sumber legitimasi yang menjadi dasar penerimaan sebuah argumen, koherensi menunjukkan keterpaduan dan konsistensi argumentasi dalam kerangka

⁶⁸ Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2007), 222.

⁶⁹ Lihat Khatib, *Hadīth and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity*, 35.

⁷⁰ MacIntyre, *Whose Justice?*, 8.

tradisi, sementara narasi menjadi medium yang merekam, meneruskan, dan membenarkan argumentasi moral dari satu generasi ke generasi lainnya.

Selanjutnya, dalam perspektif MacIntyre, praktik (*practice*) menempati posisi yang penting dalam kehidupan moral. Melalui praktik, nilai-nilai tradisi diwujudkan dan diwariskan. Dalam *After Virtue*, ia menjelaskan,

*“By a ‘practice’ I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended (Dengan sebuah ‘praktik’ yang saya maksudkan adalah setiap bentuk aktifitas manusia yang koheren dan kompleks, yang didirikan secara sosial dan bersifat kooperatif, di mana kebaikan-kebaikan internal dari bentuk aktifitas tersebut diwujudkan dalam rangka mencapai standar-standar keunggulan yang sesuai dengan, dan sebagian menentukan, bentuk aktifitas tersebut, dengan hasil bahwa kemampuan-kemampuan manusia untuk mencapai keunggulan-keunggulan, dan konsepsi-konsepsi manusia tentang tujuan-tujuan dan kebaikan-kebaikan yang terlibat, secara sistematis diperluas)”*⁷¹

Definisi tersebut menunjukkan bahwa praktik merupakan suatu bentuk aktifitas manusia yang bersifat koheren, kompleks, dan secara sosial telah mapan, yang dijalankan secara kooperatif dalam suatu komunitas. Praktik ini bukan hanya rangkaian tindakan, namun sebuah aktifitas yang mengandung tujuan-tujuan kebaikan-kebaikan yang bersifat internal (*internal goods*), yang hanya dicapai melalui

⁷¹ MacIntyre, *After Virtue*, 187.

keterlibatan di dalamnya. Namun demikian, untuk mencapai kebaikan-kebaikan tersebut, dibutuhkan *standards of excellence* atau keunggulan-keunggulan yang menentukan bagaimana praktik tersebut dijalankan secara baik dan benar. Standar ini tidak berasal dari luar tradisi, melainkan diwariskan oleh tradisi dimana praktik tersebut berlangsung.

Keterlibatan dalam praktik tradisi tidak memungkinkan seseorang memperoleh *internal goods* dan membentuk moral, namun juga mengarahkan manusia kepada tujuan yang lebih menyeluruh. Oleh karena itu, praktik tidak berhenti pada pencapaian keunggulan dalam suatu aktifitas tertentu, melainkan sarana mencapai tujuan akhir dari kehidupan manusia (*telos*),

I have suggested so far that unless there is a telos which transcends the limited goods of practices by constituting the good of a whole human life, the good of a human life conceived as a unity, it will both be the case that a certain subversive arbitrariness will invade the moral life and that we shall be unable to specify the context of certain virtues adequately (saya telah mengemukakan sejauh ini bahwa, kecuali ada sebuah *telos* yang melampaui kebaikan-kebaikan terbatas pada praktik-praktik dengan cara membentuk manusia dari keseluruhan hidup manusia, kebaikan dari kehidupan manusia yang dipahami sebagai suatu kesatuan, maka akan terjadi dua hal: pertama kesewenang-wenangan yang merusak akan merusak kehidupan moral; dan kedua, kita tidak akan mampu menentukan konteks dari kebajikan-kebajikan tertentu secara memadai).⁷²

Penyataan di atas menunjukkan bahwa praktik moral tidak dapat dipahami sebagai serangkaian tindakan yang berdiri sendiri, akan tetapi ditempatkan dalam orientasi kehidupan yang lebih menyeluruh. Tanpa adanya *telos* yang menyatukan

⁷² MacIntyre, *After Virtue*, 203.

kehidupan manusia sebagai suatu kesatuan, praktik-praktik moral akan kehilangan arah moral dan kebajikan tidak lagimemiliki konteks yang memadai untuk diwujudkan dan dipahami.

Perspektif *tradition-constituted inquiry* menjadin dasar interpretasi dalam penelitian ini untuk memahami etika Ibn Abī al-Dunyā. Karya-karyanya tidak dipahami sebagai sistem etika filosofis yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari argumen historis tradisi hadis mengenai kebaikan hidup, keutamaan moral, dan orientasi akhirat. Hadis Nabi, atsar sahabat, dan kisah teladan yang ia himpun bukan sekadar ilustrasi moral, tetapi merupakan medium utama rasionalitas etis dalam tradisi tersebut. Melalui narasi dan praktik, Ibn Abī al-Dunyā memperlihatkan bagaimana kebaikan diwariskan, dipertahankan, dan diinternalisasi oleh komunitas Muslim lintas generasi. Dengan demikian, penelitian ini tidak bertujuan menilai pemikiran etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā berdasarkan standar etika filosofis, melainkan merekonstruksi bagaimana pemikiran etikanya dibentuk, dijalankan, dan memperoleh legitimasi dalam tradisi keilmuan hadis.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan model studi tokoh dalam kerangka sejarah intelektual (*intellectual history*). Dalam penelitian ini, Ibn Studi tokoh berusaha memahami secara komprehensif tentang ide, gagasan, atau konsep atau teori yang dikembangkannya.⁷³ Dalam penelitian ini, karya-karya Ibn Abī al-Dunyā diposisikan sebagai produk intelektual yang merepresentasikan pemikiran etikanya, bukan sekedar riwayat yang disusun berdasarkan tema tertentu. Selain itu, karya-karyanya tersebut tidak dipahami sebagai sebuah

⁷³ Abdul Mustaqim, "Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori Dan Aplikasi)," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 15, no. 2 (August 2016): 265, <https://doi.org/10.14421/qh.2014.1502-01>.

karya yang berdiri sendiri atau ahistoris, akan tetapi dikaji dalam hubungannya dengan konteks historis yang melatarbelakangi kemunculannya.⁷⁴

Berdasarkan kerangka tersebut, penelitian ini menjadikan karya-karya Ibn Abī al-Dunyā sebagai data primer untuk dikaji. Mengingat banyaknya karya Ibn Abī al-Dunyā, maka dalam penelitian ini memusatkan perhatiannya pada tiga karyanya: *al-‘Aql wa Faḍluhu*, *Makārim al-Akhlāq*, dan *al-Zuhd*. Pemilihan ketiga karya tersebut didasarkan pada pertimbangan substantif yang merepresentasikan aspek-aspek utama dalam pemikiran etika berbasis Ibn Abī al-Dunyā. Kitab *al-‘Aql wa Faḍluhu* memuat pandangannya tentang kedudukan akal dan fungsinya dalam kehidupan keagamaan dan etika; *Makārim al-Akhlāq* merupakan karyanya yang dianggap memuat pandangannya tentang keutamaan-keutamaan akhlak, sekaligus memperlihatkan upayanya dalam mengartikulasikan tradisi etika yang telah dikenal dalam tradisi Arab sebelum Islam ke dalam kerangka etika Islam; sementara *al-Zuhd* memperlihatkan relasi asketisme dan moralitas melalui pembentukan karakter, dan orientasi kehidupan menuju tujuan moral yang dikehendaki Islam..

Karya-karya Ibn Abī al-Dunyā lainnya, meskipun tidak secara keseluruhan, sebagian besar merupakan elaborasi tema-tema yang spesifik yang secara substansial berada dalam cakupan ketiga karya tersebut. Sebagai contoh, karya-karya seperti *al-Ikhlāṣ wa al-Niyyah*, *al-Tawāḍu‘*, *al-Tawakkal ‘alā Allāh*, *al-Riḍā bi Qaḍā’ Allāh*, *al-Qanā‘ah wa al-Ta’affuf*, *al-Syukr*, *al-Jū‘*, dan *al-Wara’*, pada dasarnya menguraikan secara lebih mendalam nilai-nilai moral yang sudah disebutkan dalam karya *al-Zuhd*. Memang, harus diakui bahwa ada karya-karyanya yang memuat tema-tema moral yang belum tercakup dalam ketiga karya tersebut, semisal *al-*

⁷⁴ Sebagaimana ungkapan Skinner yang menyebut tugas sejarawan intelektual adalah menempatkan teks yang kita kaji dalam konteks intelektual untuk memahami apa yang dilakukan pengarang. Lihat Andreas Hess, “Theories of Society in Historical Context(s): Enlisting Intellectual and Conceptual History,” *Society* 62, no. 4 (August 2025): 491, <https://doi.org/10.1007/s12115-025-01092-x>.

Ikhwān, *Muḥāsabah al-Nafs*, *al-Ḥilm*, dan tema lainnya. Namun demikian, penelitian ini tidak bertujuan untuk menginventarisir tema-tema moral dalam karya-karyanya, melainkan rekonstruksi atas pembentukan pemikiran etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā, sehingga ketiga karya tersebut, menurut peneliti, sudah bisa merepresentasikan bangunan pemikiran etikanya.

Selanjutnya, data sekunder dalam penelitian ini mencakup karya-karya Ibn Abī al-Dunyā selain ketiga kitab-kitab yang diposisikan sebagai data primer. Kitab-kitab sejarah dan biografi, seperti *Tārīkh al-Khulafā`* karya al-Suyūṭī, *Tārīkh Bagdād* karya Khaṭīb al-Bagdādī, *Siyar A`lām al-Nubalā`* karya Syams al-Dīn al-Ḍahabī, dan literatur-literatur lain yang berkaitan dengan tema penelitian ini. Literatur tersebut mencakup kajian tentang pemikiran Ibn Abī al-Dunyā, kondisi sosio-historis abad ketiga Hijriah sebagai konteks kemunculan pemikirannya, perkembangan tradisi hadis dan etika Islam, serta karya-karya yang berkaitan dengan aspek metodologis dan teoritis penelitian. Data sekunder ini digunakan untuk memperkuat interpretasi terhadap data primer, merekonstruksi konteks sosio-intelektual Ibn Abī al-Dunyā, serta menempatkan pemikirannya dalam perkembangan tradisi etika Islam.

Setelah menetapkan dan menemukan sumber data, analisa dilakukan secara kualitatif melalui analisis deskriptif-analitis dan interpretatif. Pendekatan sosiologi pengetahuan digunakan untuk memahami keterkaitan antara pemikiran Ibn Abī al-Dunyā dan karya-karyanya dengan kontek sosio-intelektual yang melatarbelakanginya. Sementara, *tradition-based inquiry* digunakan untuk menganalisis konstruksi tradisi, praktik, dan rasionalitas dalam pemikiran etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā.

Secara metodologis, langkah-langkah dalam penelitian dilakukan melalui beberapa tahap. *Pertama*, pengumpulan data, dengan cara menghimpun dan menginventarisir seluruh data primer dan data sekunder yang telah ditetapkan berdasarkan fokus penelitian. Pada tahap ini juga dilakukan reduksi data untuk memilih riwayat-riwayat yang dianggap relevan dan representatif

terhadap tujuan penelitian. Reduksi dilakukan secara purposif agar analisa tetap terarah pada rekonstruksi pemikiran etika Ibn Abī al-Dunyā, bukan pada pembahasan terhadap keseluruhan riwayat yang terdapat dalam karya-karyanya.

Kedua, tahap analisa data, yang difokuskan pada konstruksi pemikiran Ibn Abī al-Dunyā, sebagaimana tercermin dalam ketiga karya yang dijadikan sebagai sumber primer. Mengingat karya-karya tersebut disusun berdasarkan satu tema besar dan tidak selalu diklasifikasikan dalam bab-bab atau subtema yang spesifik, analisa dalam penelitian ini berangkat dari asumsi bahwa setiap karya merepresentasikan satu substansi pemikiran tertentu yang dikembangkan melalui penyusunan riwayat-riwayatnya.⁷⁵ Dengan demikian, riwayat pembuka setiap karya menjadi titik tolak untuk memahami orientasi dan tema utama yang dikembangkan dalam karya Ibn Abī al-Dunyā.

Asumsi di atas sejalan dengan Feryal Salem yang menyatakan bahwa cara sebuah karya kompilasi hadis dibuka biasanya merepresentasikan perspektif penulisnya. Berdasarkan kerangka tersebut, riwayat-riwayat selanjutnya diposisikan sebagai elaborasi dan penguatan dari substansi pemikiran yang dibangun dalam keseluruhan karya.⁷⁶ Oleh karena itu, penelitian ini tidak menganalisa keseluruhan riwayat yang terdapat dalam ketiga, melainkan difokuskan pada riwayat-riwayat yang secara langsung berkaitan dengan substansi pemikiran yang menjadi tema utama setiap karya. Analisa juga tidak diarahkan pada kritik sanad dan matan, melainkan pada rekonstruksi pemikiran etik berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā, sebagaimana direpresentasikan melalui seleksi, penyusunan, dan penyajian riwayat dalam karyanya.

Ketiga, tahap interpretasi, yaitu menghubungkan pemikiran dan karya Ibn Abī al-Dunyā dengan kerangka teori yang digunakan. Pendekatan sosiologi pengetahuan digunakan untuk membaca

⁷⁵ Lihat kembali ungkapan Mumtaz Khatib sebelumnya yang menegaskan bahwa al-taṣnīf ‘alā al-abwāb merupakan salah satu argumentasi ilmiah penulisnya. Khatib, *Ḥadīth and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity*, 34–35.

⁷⁶ Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism*, 115.

hubungan antara pemikiran Ibn Abī al-Dunyā dengan konteks sosio-historis dan jaringan keilmuan yang melatarbelakanginya. Sementara, *tradition-constituted inquiry* digunakan menginterpretasikan bagaimana karya-karyanya merepresentasikan konstruksi tradisi, praktik, dan rasionalitas dalam pemikiran etika Ibn Abī al-Dunyā, serta posisinya sebagai bagian dari perkembangan tradisi etika berbasis hadis.

Keempat, tahap penarikan kesimpulan berdasarkan keseluruhan hasil analisis dan interpretasi sehingga memperoleh rekonstruksi yang utuh mengenai pemikiran etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā dan yang kemudian disajikan dalam hasil penelitian.

G. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan dalam penulisan disertasi ini meliputi:

Bab I, berisi bagian pendahuluan, yang menjelaskan latar belakang masalah mengapa penelitian ini penting untuk dilaksanakan dan juga menjelaskan argumentasi akademik pemilihan Ibn Abī al-Dunyā sebagai tokoh yang dijadikan sebagai objek penelitian. Selanjutnya dirumuskan problem akademis yang akan dikaji dan dipecahkan dalam penelitian ini. Bab ini juga memuat tujuan dan kegunaan penelitian agar terlihat jelas kontribusi dan signifikansinya dalam pengembangan keilmuan Islam, terutama studi hadis. Studi literatur disajikan untuk menjelaskan posisi penulis dan kebaruan penelitian ini dibandingkan dengan penelitian-penelitian yang sudah ada. Sedangkan kerangka teori digunakan untuk memperjelas alur penelitian sehingga Kesimpulan yang dihasilkan lebih terukur dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Metode penelitian dimaksudkan untuk menjelaskan proses dan prosedur penelitian sehingga menghasilkan jawaban-jawaban atas permasalahan yang dirumuskan.

Bab II, membahas konteks intelektual dan diskursus etika Islam pada abad ketiga Hijriah sebagai latar historis kemunculan

pemikiran etika Ibn Abī al-Dunyā. Pada periode ini, diskursus etika berkembang dalam dua kecenderungan utama. *Pertama*, etika rasionalis-teologis yang dikembangkan oleh kalangan teolog, terutama Mu‘tazilah, yang menekankan peran akal dalam menentukan baik dan buruk serta merumuskan prinsip-prinsip moral secara sistematis. Pendekatan ini bersifat argumentatif dan teoretis, dengan perhatian besar pada koherensi rasional dan justifikasi normatif. *Kedua*, etika normatif-praktis yang berkembang di kalangan ahli hadis. Dalam tradisi ini, etika tidak disusun sebagai teori abstrak, melainkan diwujudkan dalam praktik kehidupan sehari-hari melalui hadis Nabi, atsar sahabat, serta kisah-kisah teladan. Bab ini menunjukkan bahwa karya-karya etika Ibn Abī al-Dunyā berada dalam arus etika normatif-praktis tersebut. Dengan memahami peta diskursus etika abad ketiga hijriah ini, maka akan diperoleh landasan historis untuk memahami posisi, karakter, dan orientasi etika Ibn Abī al-Dunyā yang akan dianalisis pada bab-bab selanjutnya.

Bab III, membahas genealogi keilmuan Ibn Abī al-Dunyā sekaligus konteks historis yang melatarbelakangi perkembangan pemikirannya. Bagian ini menelusuri jaringan guru, murid, dan komunitas ilmiah yang membentuk latar intelektual Ibn Abī al-Dunyā, termasuk posisi dan perannya sebagai seorang *muhaddis*. Selain itu, bab ini menyoroti kondisi sosial, politik, dan keagamaan abad ketiga Hijriah yang menjadi kerangka di mana tradisi hadis dan etika normatif-praktis berkembang. Dengan memahami genealogi dan konteks historis ini, maka akan diperoleh landasan untuk menafsirkan karya-karya Ibn Abī al-Dunyā secara lebih menyeluruh, termasuk bagaimana otoritas ilmiahnya terbangun, dan bagaimana karya-karyanya menjadi medium pewarisan nilai-nilai moral dalam tradisi hadis.

Bab IV fokus pada deskripsi pemikiran etika Ibn Abī al-Dunyā sebagaimana tercermin dalam karya-karyanya. Dalam bab ini, tidak semua karya akan dibahas secara rinci, melainkan hanya beberapa karya yang dipandang mewakili secara substantif gagasan etika yang ia kembangkan. Penekanan utama adalah pada

pemaparan tema-tema utama, dan nilai-nilai moral yang menjadi focus pada karya-karya tersebut. Bab ini bertujuan memberikan gambaran yang jelas tentang karakter etika Ibn Abī al-Dunyā melalui pilihan karya-karya representatifnya. Dengan demikian, dapat diperoleh pemahaman secara utuh inti pemikiran etika yang ia sampaikan, cara ia menyusun narasi moral melalui hadis, atsar sahabat, dan kisah teladan, serta bagaimana karya-karyanya berfungsi sebagai medium pewarisan praktik etis dan nilai moral.

Bab V membahas analisis pemikiran etika Ibn Abī al-Dunyā dengan menggunakan pendekatan *tradition-constituted inquiry* dari Alasdair MacIntyre. Analisis ini menekankan bahwa karya-karya Ibn Abī al-Dunyā harus dipahami dalam konteks tradisi yang hidup, di mana rasionalitas moral dan justifikasi etika bersifat internal tradisi, bukan berdiri di atas prinsip universal. Bab ini menyoroti bagaimana etika dalam tradisi hadis diwariskan melalui teks, praktik, dan narasi, serta bagaimana nilai-nilai moral diwujudkan dalam kehidupan komunitas. Selain itu, akan dibahas peran Ibn Abī al-Dunyā sebagai agen tradisi, melalui seleksi tema, penataan narasi, dan penekanan praktik, turut memperpanjang, membimbing, dan mengarahkan rasionalitas internal tradisi. Bab ini memberikan kerangka analisis menyeluruh untuk memahami bagaimana karya-karya Ibn Abī al-Dunyā membentuk, mewariskan, dan mempertahankan argumen moral dalam tradisi etika berbasis hadis lintas generasi. Bab ini juga memuat implikasi dan relevansi pemikirannya, terutama dalam studi etika hadis kontemporer.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan dan analisa dalam bab-bab sebelumnya, temuan dalam disertasi ini dapat disimpulkan menjadi beberapa poin:

1. Pemikiran dan kemunculan karya-karya Ibn Abi al-Dunya merupakan respon intelektual terhadap dinamika politik, sosial, dan wacana keagamaan pada abad ketiga hijriah. Pemikirannya dipengaruhi oleh perubahan struktur kekuasaan dan orientasi politik ‘Abbasiyyah; berkembangnya masyarakat urban Baghdad, serta perkembangan diskursus keagamaan yang semakin rasional. Karya-karyanya tidak hanya sekedar kumpulan nasihat moral, namun hadir sebagai repon dan kritik atas kekuasaan yang cenderung materialistis, degradasi moral Masyarakat, serta dominasi wacana keagamaan yang cenderung melepaskan diri daritradisi tekstual.
2. Dengan mengkaji tiga karya Ibn Abī al-Dunyā, *al-‘Aql wa Faḍluhu*, *Makārim al-Akhlāq*, dan *al-Zuhd*, penelitian ini menunjukkan bahwa etika berbasis hadis Ibn Abī al-Dunyā berusaha membangun integrasi antara rasionalitas, transendensi, dan praktik moral. Dalam *al-‘Aql wa Faḍluhu*, ia memposisikan akal sebagai instrumen etis yang bekerja dalam kerangka teks dan tradisi, bukan sarana epistemologis yang bersifat mandiri, sehingga membentuk otoritas yang seimbang. Dalam *Makārim al-Akhlāq*, nilai-nilai moral yang sudah ada dalam tradisi pra-Islam dan menghubungkannya dengan horizon etika Islam yang bersifat transenden. Selanjutnya, dalam karya *al-Zuhd*, ia memperlihatkan bentuk asketisme yang memiliki relasi yang kuat dengan moralitas. Ia tidak memaknai zuhud sebagai tindakan mencela dan menjauhkan diri dari dunia, namun sikap batin dalam melepaskan keterikatan duniawi. Zuhud juga memiliki fungsi dalam membentuk sikap-sikap moral, seperti

ridha, tawadhu', qana'ah, dan pengendalian diri terhadap kenikmatan materi.

3. Dengan menggunakan kerangka *tradition-constituted inquiry* Alasdair MacIntyre, penelitian ini memperlihatkan bahwa pemikiran etika hadis dalam karya-karya Ibn Abī al-Dunyā merupakan bagian dari tradisi moral yang hidup (*living moral tradition*), bukan sekedar kumpulan ajaran normatif yang bersumber dari teks. Hadis berfungsi sebagai tradisi yang memperoleh otoritas melalui kesinambungan sanad, komunitas, dan transmisi antar generasi. Nilai-nilai moral diwujudkan dalam bentuk praktik yang memiliki kebaikan-kebaikan internal (*internal goods*) dan standar-standar keunggulan (*standards of excellence*) untuk menentukan keberhasilan praktik moral. Karena itu, praktik moral tidak hanya mengarahkan perilaku, namun membentuk *telos* atau tujuan moral yang diidealkan Islam. Rasionalitas dalam tradisi hadis tidak bersifat spekulatif dan ahistoris, namun berbasis pada teks sebagai basis rasionalitas, otoritas tradisi, dan narasi sebagai media penalaran. Dalam konteks ini, Ibn Abī al-Dunyā berperan sebagai agen tradisi yang menyeleksi riwayat, narasi, dan melakukan revitalisasi teks. Dengan demikian, etika hadis dalam karya-karya Ibn Abī al-Dunyā menampilkan bentuk penyelidikan moral dan rasionalitas yang terikat pada tradisi.

Penelitian ini menunjukkan bahwa pemikiran etika berbasis hadis dalam karya-karya Ibn Abī al-Dunyā tidak hanya dipahami sebagai kumpulan ajaran moral yang bersumber dari hadis, tetapi sebagai representasi dari tradisi moral yang hidup (*living moral tradition*) yang diwariskan dalam komunitas Muslim. Temuan ini berimplikasi pada perlunya memperluas perspektif studi etika hadis, dari yang selama ini banyak diarahkan pada perumusan dan sistematisasi nilai-nilai moral secara teoritis menuju perhatian yang lebih besar pada bagaimana nilai-nilai tersebut dipraktikkan, diwariskan, dan memperoleh otoritas dalam suatu tradisi keilmuan dan kehidupan sosial. Dalam perspektif ini, hadis tidak hanya

berfungsi sebagai sumber norma moral, tetapi juga sebagai medium pembentukan karakter, pemeliharaan kebajikan, dan transmisi tradisi moral antargenerasi. Oleh karena itu, relevansi penelitian ini terletak pada tawarannya untuk melengkapi kajian etika hadis yang selama ini fokus pada dimensi normatif-konseptual dengan memberikan perhatian yang lebih besar pada aspek historis, tradisi, dan praktik dari kehidupan moral umat Islam. Dengan demikian, etika berbasis hadis dapat dipahami tidak hanya sebagai sistem nilai, tetapi juga sebagai tradisi moral yang membentuk rasionalitas dan praktik etis dalam masyarakat Muslim.

B. Saran-Saran

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, penulis memberikan beberapa saran:

1. Penelitian tentang pemikiran dan karya-karya Ibn Abī al-Dunyā masih dapat diperluas dengan melibatkan lebih banyak karya yang belum dikaji dalam penelitian ini sehingga kerangka pemikiran etikanya dapat dipahami secara lebih komprehensif. Selain itu, kajian komparatif dengan tokoh-tokoh hadis yang sezaman juga penting dilakukan untuk melihat kesinambungan, perbedaan, dan perkembangan tradisi etika berbasis hadis pada abad ketiga Hijriah.
2. Pendekatan *tradition-constituted inquiry* yang digunakan dalam penelitian ini terbukti membantu menjelaskan kesinambungan tradisi, rasionalitas internal, dan struktur moral dalam etika hadis. Namun, pendekatan tersebut juga cenderung memberikan perhatian yang lebih terbatas pada aspek konflik, kontestasi, dan perubahan yang terjadi di dalam tradisi. Oleh karena itu, penelitian lanjutan perlu mengembangkan dialog antara perspektif tradisi moral dengan pendekatan-pendekatan yang lebih kritis dan historis, terutama untuk mengkaji relasi kuasa, perbedaan otoritas, dinamika sosial, serta proses perubahan yang membentuk perkembangan etika hadis dalam berbagai konteks sejarah.

3. Temuan penelitian ini juga membuka peluang bagi pengembangan studi etika hadis yang tidak hanya fokus pada perumusan nilai-nilai moral secara konseptual, tetapi juga pada bagaimana nilai-nilai tersebut dipraktikkan, diwariskan, dan dipertahankan dalam komunitas Muslim. Penelitian selanjutnya dapat mengeksplorasi etika berbasis hadis sebagai *living moral tradition* dengan menaruh perhatian yang lebih besar pada hubungan antara teks, praktik, pembentukan karakter, dan komunitas moral.



DAFTAR PUSTAKA

'Abd al-Bāqī, Muḥammad fu'ad. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Alfāḍ al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 1364.

Abd al-Rahman, Iman Najib. "The Creativity of Ibn Abī Al-Dunyā in Purifying the Human Soul: An Analytical Studiyy." Dissertation, Universitas Sains Islam Malaysia, 2019.

'Abd al-Raḥmān, Yūsuf. *'Ilm Fahrasah al-Ḥadīṣ: Nasya'uhu, Taṭawwuruḥu, Wa Asyharu Mā Duwwina Fīh*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986.

Abdullah, Taufik, and Abdurrachman Surjomihardjo, eds. *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016.

Abū al-Ḥusain al-Baṣrī, Muḥammad bin 'Alī and Khalīl al-Mais. *Al-Mu'tamad Fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403.

Abū al-Ḥusain, Ibn Abū Ya'lā. *Ṭabaqāt Al-Ḥanābilah*. Vol. 1, edited by Muḥammad Ḥamid al-Faqī. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2010.

Abū al-Muẓaffar, Syams al-Dīn. *Mir'āt Al-Zamān Fī Tawārīkh al-A'yān*. Vol. 16, edited by Muḥammad Barakāt, et al. Damascus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2013.

Abū Zahw, Muhammad. *Al-Ḥadīṣ Wa al-Muḥaddiṣūn*. Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1379.

Afshar, Shayan. "An Inquiry into The Terms of Ādāb, Adīb, Ādbiyāt in the Preso-Arabic Languages." *Iran Namaq* Volume 4, Number 1 (Spring 2019) (n.d.): 26–48.

Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-. *Ḍa'īf al-Adāb al-Mufrad Li al-Imām al-Bukhārī*. Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah: Maktabah al-Dalīl, 1998.

al-Khallāl, Abū Bakr. *Aḥkām Ahl Al-Milal Wa al-Riddah Min al-Jāmi' Li-Masā'il al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal*. Edited by

- Sayyid Kasrawī Ḥasan. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- al-Kharā’fī. *Makārim Al-Akhlāq*. Edited by Aiman ‘Abd al-Jābīr al-Bahīrī. Al-Qāhirah: Dār al-Afāq al-‘Arabiyyah, 1999.
- Almagor, Ella Appelrot. “‘Kitab Dhamm al-Dunya’ By Ibn Abi al-Dunya, Edited and Annotated, with Introduction.” Dissertation, University of California, 1973.
- Al-Sha’ar, Nuha. *The Qur’an and Adab: The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam*. Qur’anic Studies Series 16. Oxford: Oxford university press, 2017.
- Amhimmid Mohammed Zayd Alsanousi. “Additions by Ibn Abi Al-Dunya in His Book ‘Condemnation of Oppression’ to the Six Books: A Comparative Hadith Study.” *Al-haqJournal for Sharia and Legal Sciences* (Libya) 12, No. 2 (2025): 745–56.
- Amin, Ahmad. *Ḍuḥā Al-Islām*. II. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1936.
- Ansari, Abdul Haq. “Islamic Ethics: Concept and Prospect.” *American Journal of Islam and Society* 6, no. 1 (September 1989): 81–91. <https://doi.org/10.35632/ajis.v6i1.2834>.
- Aqfahsī, Syihab al-Dīn al-. *Ādāb Al-Akl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987.
- Arberry, A. J. “Ibn Abi ‘l-Dunyā on Penitence.” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* no. 1/2 (1951): 48–63.
- arī, Abū al-Ḥasan al-Ash’. *Maqālāt Al-Islāmiyyīn Wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Vol. 2, edited by Nu’aim Zarzūr. Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2005.
- Armstrong, Amatullah. *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi): The Mystical Language of Islam*. Singapura: As-Noorden, 1995.

Asfarāyīnī, Abū Maṣṣūr al-. *Al-Farq Baina al-Firaq Wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1977.

Asqalānī, Ibn Ḥajar al-. *Hadyu Al-Sārī Li Muqaddimah Fath al-Bārī*. Vol. 1, edited by Syu'aib Arnaut. Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2013.

———. *Lisān Al-Mizān*. Vol. 1. Beirut: Dār al Baysā'ir al-Islāmiyyah, 2002.

———. *Tahhẓīb Al-Tahẓīb*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.

———. *Taqrīb Al-Tahẓīb*. Vol. 10, edited by Muhammad 'Awāmah. Syiria: Dār al-Rasyīd, 1986.

Azdī, Abū Bakr al-. *Jamharat Al-Lughah*. Vol. 2, edited by Ramzī Munīr Ba'labkī. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayīn, 1987.

Baghdādī, al-Baghdādī al-, al-Khaṭīb. *Al-Riḥlah Fī Ṭalab al-Ḥadīṣ*. Edited by Nūr al-Dīn 'Itr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1975.

Baghdādī, al-Khaṭīb al-. *Al-Jāmi' Li Akhlāq al-Rāwī Wa Ādāb al-Sāmi'*. Edited by Maḥmūd al-Ṭaḥḥān. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1983.

———. *Tārikh Baghdād*. Vol. 10, edited by Basyār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2002.

Baiḥāqī, Abū Bakr al-. *Al-Sunan al-Kubrā*. Vol. 10, edited by Muhammad 'Abd al-Qadīr 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

———. *Syū'b al-Īmān*. Vol. 10, edited by 'Abd al-Hamid Hamid. Riyadh: Maktabah al-Rusyd li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2003.

Baum, Gregory. *Agama Dalam Bayang-Bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim Tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*. Translated by . Achmad Murtaḥib Chaeri and Masyhuri Arow. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Bazzār, Abū Bakr al-. *Musnad Al-Bazzār*. Vol. 11, edited by Mahfūz al-Rahmān. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikām, 1988.

Bellamy, James A. "Sources of Ibn Abī 'L-Dunyā's Kitāb Maqṭal Amīr Al-Mu' Minīn 'Alī." *Journal of the American Oriental Society* 104, no. 1 (January 1984): 3. <https://doi.org/10.2307/602640>.

———. "The Makārim Al-Akhlāq By Ibn Abī 'L-Dunyā (A Preliminary Study)." *The Muslim World* 53, no. 2 (April 1963): 106–19. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1963.tb01144.x>.

Bertens, K. *Etika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.

Brown, Jonathan. *Hadith: Muhammad's Legacy in The Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld, 2010.

Budiman, Arief. "Dari Patriotisme Ayam Dan Itik Sampai Ke Sosiologi Pengetahuan." In *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran Dan Politik*. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismā'īl al-. *Al-Adāb Al-Mufrad*. Edited by Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Riyāḍ: Dar al-Basyā'r al-Islāmiyyah, 1989.

———. *Kitāb Aḍ-Ḍu'afā'*. Vol. 1, edited by Abū 'Abd Allāh Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī al-'Ainain. Arab Saudi: Maktabah Ibn 'Abbās, 2005.

———. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. 3rd ed. Vol. 1, edited by Ra'id Ibn Ṣabrī Ibn Abī 'Alafah. Riyadh: Dar al-Hadharah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 2015.

———. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Vol. 2, edited by Muḥammad Zuhair al-Nāṣir. Riyāḍ: Dār al-Afkār al-Dauliyah li al-Nasyr, 1998.

———. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Vol. 8, edited by Muḥammad Zuhair ibn Nāṣir al-Nāṣir. Beirut: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422.

Burjulānī, Muḥammad ibn al-Ḥusain al-. *Al-Karam Wa al-Jūd Wa Sakhā' al-Nufūs*. Edited by Āmir Ḥusain Ṣabrī. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1991.

Bustī, Ibn Hibbān al-. *Al-Ṣiqāt*. Vol. 8. Hiderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-'Usmāniyyah, 1973.

———. *Rauḍat Al-'Uqalā' Wa Nazhat al-Fuḍalā'*. Vol. 1, edited by Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1396.

Collini, Stefan, Quentin Skinner, David A. Hollinger, J. G. A. Pocock, and Michael Hunter. "What Is Intellectual History?" In *What Is History Today?*, edited by Juliet Gardiner, 105–19. London: Macmillan Education UK, 1988. https://doi.org/10.1007/978-1-349-19161-1_10.

Ḍaif, Syauqī. *Tārīkh Al-Adab al-'Arabī*. Vol. 3. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1990.

Dāraquṭnī, Abū al-Ḥasan 'Alī al-. *Al-Du'afā' Wa al-Matrūkūn*. Vol. 2, edited by 'Abd al-Raḥīm Muḥammad al-Qashqarī. Madinah: Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1403.

Dārimī, Abū 'Abd al-. *Al-Musnad al-Jāmi' (Sunan al-Dārimī)*. Vol. 3, edited by Nabīl Hāsyim. Beirut: Dār al-Baysā'ir al-Islāmiyyah, 2013.

Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Dīnawarī, Ibn Qutaibah al-. *Al-Ikhtilāf Fī al-Lafẓ Wa al-Radd 'alā al-Jahmiyyah Wa al-Mushabbihah*. Edited by 'Umar bin Maḥmūd Abū 'Umar. Beirut: Dār al-Rāyah, 1991.

Donaldson, Dwight M. *Studies in Muslim Ethics*. London: S.P.C.K., 1953.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1994.

Farāhidī, al-Khalīl ibn Aḥmad al-. *Kitāb Al-'Ain*. Vol. 5, edited by Maḥdī al-Maḥzūmī. Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 2007.

Fāris, Basyr. *Mabāḥiṣ 'Arabiyyah*. Kairo: Matba'ah al-Ma'ārif, 1939.

- Fatkhi, Rifki Muhammad. "Dominasi Paradigma Fiqih Dalam Periwiyatan Dan Kodifikasi Hadis." *Ahkam* Vol. XII, No. 2 (July 2012): 99–108.
- Fayūmi, Aḥmad ibn Muḥammad al-. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr Fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr*. Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, n.d.
- Ghazālī, Abū Hāmid al-. *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982.
- Gibb, Hamilton A., ed. *Encyclopaedia of Islam*. 1. A - B. Photomechanical repr. Leiden, 1986.
- Goldziher, Ignác, and Bernard Lewis. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Modern Classics in Near Eastern Studies. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1981.
- Graiguer, Chafik, and Mutaz Khatib. "Al-Ḥāfiẓ Ibn Abī al-Dunyā Wa al-Ta'sīs Li Akhlāqīyyāt al-Makārim." In *Ḥadīth and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity*. Leiden; Boston: Brill, 2023.
- Ḥajar, al-'Asqalānī. *Fath Al-Bārī Bi Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Vol. 10, edited by Abd al-Raḥmān al-Barrāk. Riyāḍ: Dār Ṭabībah, 2005.
- Ḥākim, Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-. *Al-Mustadrāk 'al al-Ṣaḥīḥain*. Vol. 4, edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qadir 'Atā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- Ḥamadah, Fārūq. *Maṣādir Al-Sīrah al-Nabawīyyah Wa Taqwīmuhā*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2002.
- Ḥanbal al-Syaibānī, Aḥmad ibn. *Al-Radd 'alā al-Jahmiyyah Wa al-Zanādiqah*. Edited by Ṣabrī ibn Salāmah Shāhīn. Riyāḍ: Dār al-Sabāt lil-Nasyr wa al-Tauzī', 2002.
- Ḥaṭīb, Mu'tazz al-. *Key Classical Works on Islamic Ethics: Qira'āt fī 'Uyūn al-Turās al-Akhlāqī al-Islāmī*. Edited by Mu'tazz al-Ḥaṭīb. Studies in Islamic Ethics 7. Erscheinungsort nicht ermittelbar: Brill, 2024.

- Hess, Andreas. "Theories of Society in Historical Context(s): Enlisting Intellectual and Conceptual History." *Society* 62, no. 4 (August 2025): 486–500. <https://doi.org/10.1007/s12115-025-01092-x>.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. I. Translated by R. Cecep Lukman Yasin and Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2010.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago, 1974.
- Hourani, George Fadlo. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- Ḥumaidāt, Riḥāb Husain. "Al-Jawānib al-Tarbiyyah Fi Kitāb al-‘Iyāl Li Ibn Abī al-Dunyā." Tesis, Yarmuk University, 1998.
- Ḥummādah, Fāḍil ibn Khalaf al-. *Ibn Abī Al-Dunyā: Muḥaddiṣan Wa Muṣliḥan*. Beirut: Dār Aṭlas al-Ḥaḍrā`, 2009.
- Ibn Abī al-Dunyā, Abū Bakr. *Al-Amr Bi al-Ma'rūf Wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Edited by Ṣalāḥ bin ‘Āyid al-Shalāḥī. Saudiyyah: Maktabah al-Ghurabā`, 1997.
- . *Al-'Aql Wa Fadlulu*. Edited by Muhammad Zaḥid al-Kausari. Baghdad: Maktabah al-Musanna, 1946.
- . *Al-'Aql Wa Fadlulu*. Edited by Luṭfī Muhammad al-Ṣagīr. Beirut: Dār al-Rāyah, 2010.
- . *Al-Farj Ba'da al-Syiddah*. Mesir: Dār al-Rayyān li al-Turaṣ, 1988.
- . *Al-Ikhlāṣ Wa an-Niyyah*. Edited by Iyād Khālīd aṭ-Ṭabbā'. Damaskus: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1992.
- . *Al-Ikhwān*. Edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qadīr 'Aṭṭa. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

- . *Al-Jū'*. Edited by Muḥammad Khair Ramaḍān Yūsuf. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997.
- . *Al-Manāmāt*. Edited by 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, -.
- . *Al-Nafaqah 'alā al-'Iyāl*. Vol. 2, edited by Abd al-Rahmān Khalaf. Saudiyyah: Dār Ibn Qayyim, 1990.
- . *Al-Qanā'ah Wa al-Ta'affuf*. Edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1993.
- . *Al-Qanā'ah Wa al-Ta'affuf*. Edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Šaqāfiyyah, 1993.
- . *Al-Riḍā 'an Allāh Bi Qaḍā'ih*. Edited by Ḍiyā' al-Ḥasan al-Salafī. Bombay: Dār al-Salafīyyah, 1410.
- . *Al-Riqqah Wa al-Bukā'*. Edited by Muḥammad Khair Ramaḍān Yūsuf. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1998.
- . *Al-Sumt Wa Adāb al-Lisān*. Edited by Abū Ishāq al-Ḥuwainī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1410.
- . *Al-Taubah*. Edited by Majdī as-Sayyid Ibrāhīm. Mesir: Maktabah al-Qur'ān, n.d.
- . *Al-'Uqūbāt*. Edited by Muḥammad Khair Ramaḍān Yūsuf. Dār Ibn Hazm, 1996.
- . *Al-'Uzlah Wa al-Infirād*. Edited by Mus'ad 'Abd al-Ḥamīd Muḥammad al-Sa'danī. Riyād: Dār al-Waṭan, 1997.
- . *Al-Wajal Wa al-Tawaššuq Bi al-'Amal*. 1st ed. Riyād: Dār al-Waṭan, 1997.
- . *Al-Wara'*. Edited by Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ḥamad al-Ḥammūd. Kuwait: Al-Dār al-Salafīyah, 1988.
- . *Al-Zuhd*. Damaskus: Dār Ibn Kašīr, 1999.

- . *Hilm Mu'āwiyah*. Edited by Ibrāhīm Ṣāliḥ. Damaskus: Dār al-Bashā'ir, 20023.
- . *Iṣlāḥ Al-Māl*. Edited by Muḥammad 'Abd al-Qadīr 'Aṭṭa. Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Ṣaqāfiyyah, 1993.
- . *Iṣṭinā' al-Ma'rūf*. Edited by Muhammad Khair Ramaḍān Yūsuf. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2002.
- . *Makārim Al-Akhlāq*. Edited by James A. Bellamy. Fasbadan: Franz Shitaynar, 1973.
- . *Makārim Al-Akhlāq*. Edited by Majdī al-Sayyid Ibrāhīm. Al-Qāhirah: Maktabah al-Qur'an, n.d.
- . *Makārim Al-Akhlāq*. Edited by Muḥammad 'Abd al-Qadīr 'Aṭṭa. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989.
- . *Maqṭal Amīr Al-Mu'minīn 'Alī Ibn Abī Ṭālib*. Edited by Ibrāhīm Ṣāliḥ. Damaskus: Dār al-Basyā'ir, 2001.
- . *Mudārat Al-Nās*. Edited by Muhammad Khair Ramaḍān Yūsuf. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1998.
- . *Muḥāsabah Al-Nafs*. Edited by Muṣṭafā bin 'Alī bin 'Awaḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- . *Qaḍā' Al-Ḥawā'ij*. Edited by Majdī al-Sayyid Ibrāhīm. Al-Qāhirah: Maktabah al-Qur'ān, n.d.
- . *Qaṣr Al-Amal*. Edited by Muḥammad Khair Ramaḍān Yūsuf. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997.
- . *Ẓamm Al-Dunyā*. Edited by Muhammad 'Abd al-Qadīr 'Aṭṭa. Beirut: Mu'assasah al-Ṣaqāfiyyah, 1993.
- . *Ẓamm Al-Malāḥī*. 1st ed. Edited by 'Amr 'Abd al-Mun'im Salīm. Al-Qāhirah: Maktabat Ibn Tamiyyah, 1416.
- . *Ẓamm Al-Muskir*. Edited by Najm 'Abd al-Raḥmān Khalaf. Riyād: Dār al-Rāyah, 2010.

Ibn Abī al-Dunyā, Abū Bakr and 'Abd al-Wakīl al-Nadwī. *Al-Maraḍ Wa al-Kaffārāt*. Bombay: Al-Dār al-Salafīyyah, 1991.

Ibn Abī al-Dunyā, Abū Bakr and Muḥammad 'Abd al-Qadīr. *Al-Tawāzu' Wa al-Khumūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989.

Ibn Abī al-Dunyā, 'Abd Allāh ibn Muḥammad, and Leah Kinberg. *Morality in The Guise of Dreams: Ibn Abī al-Dunyā; a Critical Edition of Kitāb al-Manām*. Islamic Philosophy, Theology, and Science, v. 18. Leiden [The Netherlands] ; New York: E.J. Brill, 1994.

Ibn Abī Syaibah, Abū Bakr. *Al-Adab*. Edited by Muḥammad Riḍā al-Qahūjī. Lebanon: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1999.

Ibn Abī Syaibah, Abū Bakr 'Abd Allāh. *Al-Muṣannaf*. Vol. 6. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1409.

Ibn al-Aṣīr. *Al-Nihāyah Fī Garīb al-Ḥadīṣ Wa al-Aṣar*. Vol. 1. Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1979.

Ibn al-Jarrāḥ, Wakī'. *Kitāb Al-Zuhd*. Madinah: Maktabah al-Dār, 1984.

Ibn al-Jauzī, Syihāb al-Dīn. *Al-Muntaẓam Fī Tārīkh al-Umam Wa al-Muluk*. Vol. 12, edited by Muhammad 'Abd al-Qadīr 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

Ibn al-Sikkīt, Ya'qūb ibn Ishāq. *Kitāb Al-Alfāḍ*. Edited by Fakhr al-Dīn Qabāwah. Beirut: 1998, Maktabah Lebanon.

Ibn 'Asākir. *Tārīkh Dimasyq*. Vol. 48, edited by 'Amr ibn Gurāmah al-'Amrawī. Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1995.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Maqāyis Al-Lughah*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Kitāb Al-Zuhd*. Edited by Muhammad Jalāl Syaraf. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981.

Ibn Ḥanbal, al-Imam Aḥmad. *Musnad*. Vol. 41, edited by Syu'aib al-Arnauth. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.

Ibn Ḥumaid, Ṣāliḥ ibn 'Abd Allāh. *Mausū'ah Nuḍrat al-Na'im Fī Makārim al-Akhlāq al-Rasūl al-Karīm*. Vol. 1. Saudiyyah: Dār al-Wasīlah, 1998.

Ibn Mājah, Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwini. *Sunan Ibn Mājah*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Ta'sil, 2014.

———. *Sunan Ibn Mājah*. Vol. 2, edited by Muḥammad fu'ad 'Abd al-Bāqī. Kairo: Dār Iḥya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1952.

Ibn Marzubān, Abū Bakr. *Al-Murū'ah*. Edited by Muhammad Khair Ramaḍān Yūsūf. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1999.

Ibn Naḍīm, Muhammad ibn Ishāq. *Al-Fihrist*. 2nd ed. Vol. 1, edited by Ibrāhīm Ramaḍān. Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1997.

Ibn Sa'd, bū 'Abdillah, and Muhammad 'Abd al-Qaḍīr 'Aṭā. *Al-Tabaqāt al-Kubrā*. Vol. 7. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

Ibn Syāhīn, Abū Hafṣ. *Al-Targīb Fī Faḍā'il al-A'māl Wa Ṣawāb 'alā Żālika*. Edited by Ṣāliḥ Muḥammad Muṣliḥ. Riyadh: Maktabah al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2010.

Id, Sa'id Ṣāliḥ al-Fatawī al-Ja'. "Al-Tarbiyyah al-Usairiyyah Fi Ḍau' Kitāb al-'Iyāl Li al-Ḥafīz Ibn Abī al-Dunyā Wa Taṭbīqātihā al-Tarbawīyyah." Tesis, Umm al-Qurra University, 2008.

Iman Najim Abdul-Rahman. "Ibn Abi Al-Dunya's Written Works: A Brief Review." *Journal of Manuscripts & Libraries Specialized Research (JMLSR)* (Malaysia) 4, No. 2 (2020): 24–56.

Isfahānī, al-Rāgib al-. *Al-Mufradāt Fī Garīb al-Qur'ān*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Qalam, 1412.

Isybīlī, Ibn Khair al-. "Fihrasat." With Muḥammad Fu'ād Maṣṣūr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

Jābirī, Muḥammad ‘Ābid al-. *Al-‘Aql al-Akhlāqī al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyyah, 2001.

Jauharī, Alī Ibn al-ja’d al-. *Musnad*. Vol. 1, edited by Aḥmad ‘Āmir Ḥaidar. Beirut: Mu’assasah Nādir, 1990.

Jauziyyah, Ibn al-Qayyim al-. *Al-Manaḥ al-Munīfiyyah al-Sāḥihah*. Halab: Maktabah al-Matbu’ah al-Islamiyyah, 1970.

———. *Madārik Al-Sālikīn Baina Manāzil Iyyāka Na’budu Wa Iyyāka Nasta’in*. Vol. 2, edited by Muḥammad al-Mu’taṣim Billāh al-Baghdādī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1996.

Jundī, ‘Alī al-. *Fī Tārīkh Al-Adab al-Jāhilī*. Beirut: Maktabah Dār al-Turaṣ, 1991.

Jurjānī, Abū Aḥmad al-. *Al-Kāmil Fī Du’afā’ al-Rijāl*. Vol. 6. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Jurjānī, ‘Alī ibn Muhammad al-. *Kitāb Al-Ta’rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.

Kennedy, Hugh. *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*. Routledge Revivals. Abingdon, Oxon New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016.

Khalīlī, Abū Ya’lā al-. *Al-Irsyād Fī Ma’rifah ‘Ulāmā’ al-Ḥadīṣ*. Vol. 1. Riyād: Maktabah al-Rusyd, 1409.

Khaṭīb, ‘Ajjāj. *Uṣūl Al-Ḥadīṣ: ‘Ulūmuhu Wa Muṣṭalāḥuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 2006.

Khaṭīb, al-Khaṭīb al-Baghdādī, al-. *Al-Kifāyah Fī ‘Ilm al-Riwāyah*. Edited by Abū ‘Abdillāh al-Sūraqī. Madinah: Al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, n.d.

Khatib, Mutaz, ed. *Ḥadīth and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity: Al-Ḥadīth Wa-al-Akhlāq, Muqārabah Muta’addidat al-Takhaṣṣuṣāt / Tahrīr Mu’tazz al-Khaṭīb*. Studies in Islamic Ethics, vol. 5. Leiden ; Boston: Brill, 2023.

- Khayyāt, 'Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad al-. *Al-Intiṣār Wa al-Radd 'alā Ibn al-Rāwandī al-Mulḥid*. Edited by Nyberg. Mesir: Maktabat al-Dār al-'Arabīyah lil-Kitāb, n.d.
- Kinberg, Leah. "The Book of Dreams By Ibn Abī Al-Dunyā (Introduction and Text)." Dissertation, The University of Michigan, 1977.
- . "What Is Meant by Zuhd." *Studia Islamica* 61 (1985): 27–44.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Ed. 2. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya., 2003.
- Kutbī, Ibn Syākir al-. *Fawāt Al-Wāfiyāt*. Vol. 2, edited by Iḥsan 'Abbās. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1973.
- Librande, Leonard. "Ibn Abī Al-Dunyā: Certainty and Morality." *Studia Islamica* no. 100/101 (2005): 5–42.
- Lisān al-'Arab, vol. 4. *Lisān Al-'Arab*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414.
- Livne-Kafri, Ofer. *Early Muslim Ascetics and The World of Christian Monasticism*. 20 (1996): 105–29.
- Lott, Micah. "Reasonably Traditional: Self-Contradiction and Self-Reference in Alasdair MacIntyre's Account of Tradition-Based Rationality." *Journal of Religious Ethics* 30, no. 3 (January 2002): 315–39. — <https://doi.org/10.1111/1467-9795.00111>.
- MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2007.
- . *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2014.
- Mālik ibn Anas. *Muwaṭa'.* Vol. 5, edited by Mustafā A'zamī. Riyadh: Mu'assasah Zaid ibn Sulṭan, 2004.

Manā' al-Qaṭṭān. *Mabāhiṣ Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2002.

Maulana Ira. "Studi Hadis Tematik." *Al-Bukhārī: Jurnal Ilmu Hadis* Vol 1 No 2 (2018): 189–206.

Māwardī, Abū al-Ḥasan al-. *Adab Al-Dunyā Wa al-Dīn*. -: Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1986.

Misykawaih, Abū 'Alī. *Tahzīb Al-Akhlāq Wa Taṭhīr al-A'rāq*. Madinah: Maktabah al-Ṣaqafiyah al-Dīniyyah, n.d.

Mizzī, Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān al-. *Tahzīb Al-Kamāl Fī Asmā' al-Rijāl*. Vol. 8, edited by Basyār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980.

Mubārak, 'Abd Allāh ibn al-. *Al-Zuhd Wa al-Raqā'iq*. Vol. 1, edited by Ahmad Farid. Riyāḍ: Dār al-Mi'rāj al-Dauliyyah li al-Nasyr, 1995.

Muḥammad al-Sharmān, Khālīd, and Muḥammad 'Īsā Khalīf al-Husain. "Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Takhrīj al-Ḥadīṣ al-Mauqūf fī Ṣaḥīḥih (Dirāsah Taṭbīqīyyah min Kitāb al-Ṣalāh ilā Nihāyah Kitāb al-Janā'iz)." *Majallat Kullīyyah ash-Sharī'ah wa al-Qānūn bi-Ṭanṭā* 36, no. 1 (March 2021): 2042–103. <https://doi.org/10.21608/mksq.2021.172723>.

Muḥammad bin Hārūn al-Rūyānī. *Musnad Al-Rūyānī*. Vol. 1, edited by Aiman 'Alī Abū Yamānī. Beirut: Mu'assasat Qurṭubah, 1995.

Muḥammad, Ibn Abī Usāmah al-Ḥārīs ibn. *Musnad*. Vol. 2, edited by Ḥusain Aḥmad Ṣāliḥ al-Bākīrī. Madinah: Markaz al-Sunnah wa al-Sīrah al-Nabawiyyah, 1992.

Muḥāsibī, Asad ibn al-Ḥārīs al-. *Māhiyyat Al-'Aql Wa Ma'Nāhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1398.

Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn al-. "Mu'jam Muṣannafāt Ibn Abī al-Dunyā." *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah Bi Dimasyq*, 1974.

- Munzrī, ‘Abd al-‘Azīm al-. *Al-Targīb Wa al-Tarhīb*. Vol. 1, edited by Muṣṭafā Muhammad Imārah. Beirut: Ihya’ al-Turaṣ al-‘Arabī, 1967.
- Mūsā, Asad ibn. *Kitāb Al-Zuhd*. I. Dasūq: Maktabah al-Wa’y al-Islāmī, 1993.
- Mustaqim, Abdul. “Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori Dan Aplikasi).” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 15, no. 2 (August 2016): 201. <https://doi.org/10.14421/qh.2014.1502-01>.
- Naḥlāwī, Abd al-Raḥmān al-. *Uṣūl Al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah Wa Asalībuhā Fī al-Bait Wa al-Madrasah Wa al-Mujtama’*. Beirut: Dar al-Fikr, 2007.
- Naisabūrī, Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 1, edited by Muḥammad fu’ad ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Ihya’ al-Turas al-‘Arabī, 1918.
- Naisāburī, Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 4. Kairo: Dār al-Kutub, 1918.
- Nasā’ī, Aḥmad ibn Syu’aib al-. *Al-Sunan al-Kubrā*. Vol. 10, edited by Ḥasan ‘Abd al-Mun’im Salbī. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001.
- Nasā’ī, Aḥmad ibn Syu’aib al-. *Al-Sunan al-Kubrā*. Vol. 10, edited by Syu’aib al-Arnauf. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001.
- . *Sunan Al-Nasa’i*. 2nd ed. Vol. 8, edited by Abdul Fattah Abu Ghuddah. Halab: Maktabah al-Matbu’ah al-Islamiyyah, 1986.
- Nasution, Harun. *Falsafah Dan Mistisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Nawāwī, Abū Zakariyya al-. *Al-Minhāj Fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn Ḥajjāj*. Vol. 18. Beirut: Mu’assasah Qurṭubīyyah, 1994.
- Qāsīmī, Jamal al-Dīn al-. *Tārīkh Al-Jahmiyyah Wa al-Mu’tazilah*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1979.

- Qurasyī, Ibn Kašīr al-. *Al-Bidāyah Wa al-Nihāyah*. Vol. 11, edited by 'Alī Syairī. Beirut: Dār al-Turat al-A'rabī, 1988.
- Qusyairī, Abū al-Qāsim. *Risālah Al-Qusyairiyyah*. Beirut: Dār al-Minhaj, 2017.
- Ramaḍān Ishāq al-Zayyān. "Al-Ḥadīs al-Mawḍū'ī: Dirāsah Naẓariyyah." *Majallah Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah* (Gaza) Vol. 10, no. 2 (2022): 207–48.
- Rāzī, Ibn Abī Ḥātim al-. *Al-Jarḥ Wa al-Ta'dīl*. I. Vol. 3. Beirut: Dār Ihya' al-Turas al-'Arabī, 1952.
- Robson, James, ed. *Tracts on Listening to Music: Dhamm al-Malāhi by Ibn Abī "l-Dunyā, and Bawāriq al-Ilmā" by Majd al-Dīn al-Ṭūsī al-Ghazālī, Edited, with Introduction, Translation, and Notes, by James Bobson*. London: The Royal Asiatic Society, 1938.
- Rosenthal, Franz. "The Tale of Anthony." *Oriens* 15 (December 1962): 35. <https://doi.org/10.2307/1579838>.
- Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn al-. *Al-Wāfi Bi al-Wāfiyāt*. Vol. 17. Beirut: Dār Ihya' al-Turas, 2000.
- Said Agil Husin al-Munawwar and Abdul Mustaqim. *Asbabul Wurud*. Yogyakarta: Pustaka Pekajar, 2001.
- Salem, Feryal. *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: 'Abdallāh b. al-Mubārak and The Formation of Sunnī Identity in The Second Islamic Century*. Islamic History and Civilization 125. Leiden ; Boston: Brill, 2016.
- Samarqandī, Abū Laiṣ al-. *Tanbīh Al-Gāfilīn Bi Aḥādīth Sayyid al-Anbiyā' Wa al-Mursalīn*. Edited by Yūsuf 'Alī Badīwī. 2000; Beirut: Dār Ibn Kašīr, 2000.
- Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq al-. *Al-Muṣannaḥ*. Vol. 7, edited by Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamī. Hind: Al-Majlis al-'Ilmī, 1403.

- Ṣan‘ānī, Muḥammad bin Ismā‘īl al-. *Al-Tanwīr Syarḥ al-Jāmi‘ al-Ṣagīr*. Vol. 9. Riyāḍ: Maktabat Dār al-Salām, 2011.
- Sarī, Ḥannād ibn al-. *Kitāb Al-Zuhd*. Edited by ‘Abd al-Raḥmān ibn Yahyā ibn ‘Abd al-Jabbār. Kuwait: Dār al-Khulafā’ al-Islāmī, 1985.
- Scacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Schimmel, Annemarie, Jacob M. Landau, Oleg Grabar, Roger M. A. Allen, and J. T. P. de Bruijn. “Islamic Arts.” In *Encyclopædia Britannica*. Accessed February 16, 2021. <https://academic-eb-com.eres.qnl.qa/levels/collegiate/article/Islamic-arts/106442#13715.toc>.
- Sezgin, Fuat. *Tārikh Al-Turaṣ al-‘Arabī*. Vol. 3, translated by Mahmūd Fahmī Ḥijāzī. Madinah: Jāmi‘ah al-Imām Muhammad ibn Su‘ud al-Islāmiyyah, 1991.
- Sijistānī, Abū Dāwūd al-. *Al-Zuhd*. Al-Qāhirah: Dār al-Misykāt, 1993.
- . *Sunan Abū Dāwūd*. Vol. 3, edited by Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Beirut: Maktabah al-‘Ashriyah, n.d.
- Simonds, A. P. *Karl Mannheim’s Sociology of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Speier, Hans. “Karl Mannheim’s Ideology and Utopia.” *State, Culture, and Society* 1, No. 3 (Spring) (1985): 183–97.
- Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmūd. *Al-Falsafah al-Akhlāqiyyah Fī al-Fikr al-Islāmī: Al-‘Aqlīyūn Wa al-Dhauqīyūn Aw al-Nazar Wa al-‘Amal*. Al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, n.d.
- Sunarwoto. “An Evaluation of the Textual Edition of Kitāb Al-Maut Wa Kitāb al-Qubūr.” *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* Vol. 20, No. 1, Mar. 2013 (n.d.): 1–12.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Al-Arj Fī al-Faraj*. Beirut: Dār al-Khair, 1988.

- . *Husn Al-Samt Fī al-Ṣamt*. Edited by Aḥmad Muḥammad Sulaimān. Mesir: Dār al-‘Ilm wa al-Īmān li-al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2010.
- . *Tadrīb Al-Rāwī*. Vol. 1. Riyāḍ: Dār al-Taibah, 2003.
- . *Tāriḫ Al-Khulafā’*. Edited by Hamdī al-Damradas. Makkah: Maktabah Nazar Mustafā al-Bāz, 2004.
- Syahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad al-. *Al-Milal Wa al-Niḥal*. Vol. 1. Kairo: Mu’assasat al-Ḥalabī, 1961.
- Syaibānī, Abū Bakr bin Abī ‘Āṣim. *Al-Zuhd*. Edited by Abd al-‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd Ḥamīd. Kairo: Dār al-Rayyān li al-Turās, 1408.
- Syawāsī, Sulaimān al-. *Wāṣil Bin ‘Aṭā’ Wa Ārā’uhu al-Kalāmiyyah*. Tripoli: Al-Dār al-‘Arabiyyah lil-Kitāb, 1993.
- Ṭabrānī, Sulaimān Ibn Aḥmad al-. *Al-Mu’jam al-Ausaf*. Vol. 6, edited by Ṭāriq ibn ‘Audhillāh. Al-Qāhirah: Dār al-Ḥaramain, 2010.
- . *Al-Mu’jam al-Kabīr*. Vol. 2, edited by Ḥamdī Ibn ‘Abd al-Majīd al-Salafī. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1983.
- . *Al-Mu’jam al-Ṣagīr*. Vol. 2, edited by Muḥammad Syakūr Maḥmūd. Beirut: Dār al-‘Imar, 1985.
- Ṭaḥḥān, Maḥmūd al-. *Taisīr Muṣṭalāḥ Al-Ḥadīṣ*. Kuwait: Markaz al-Hudā li al-Dirāsah, 1984.
- Tamimi, Ahmad ibn ‘Alī al-. *Musnad Abu Ya’la al-Muwassili*. Vol. 4, edited by Husain Salim Asad. Beirut: Dar al-Tsaqafah al-‘Arabiyyah, 1992.
- Tanūkhī, Abū ‘Alī al-. *Al-Faraj Ba’d al-Shiddah*. Edited by ‘Abbūd al-Shālījī. Beirut: Dār Ṣādir, 1978.
- tar, Maḥmūd ibn al-Ḥasan al-Mu’. *Ṭabaqāt Al-Syu’arā’*. Al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, n.d.

Tim Pustaka Phomix. *Kamus Besar Bahasa Indonesai: Edisi Baru*. III. Jakarta: Media Pustaka Phomix, 2008.

Ṭirmizī, Muhammad Ibn 'Īsā al-. *Al-Syamā'il al-Muḥammadiyyah*. Edited by Sayyid al-'Abbās al-Julaimī. Makkah: Maktabah al-Tijāriyyah, 1993.

Tirmizi, Muhammad ibn Isa al-. *Sunan Al-Tirmizi*. Vol. 3. Riyadh: Dar al-Ma'arif, 2008.

Ṭirmizī, Muhammad Ibn 'Īsā al-. *Sunan Al-Ṭirmizī*. Vol. 4, edited by Basyār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998.

'Umar, Bashīr 'Alī. *Manhaj Al-Imām Aḥmad Fī I'lāl al-Aḥādīs*. Riyāḍ: Waqf al-Salām, 2005.

Ḍahabī, Syams ad-Dīn al-. *Siyar A'Lām al-Nubalā'*. Vol. 13, edited by Syu'aib al-Arnauth. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1985.

Ḍahabī, Syams al-Dīn. *Tārikh Al-Islām Wa Wāfiyāt al-Masyāhir Wa al-A'lām*. Vol. 6, edited by 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmirī. Beirut: Dār al-Kutub al-A'rābī, 1993.

Ḍahabī, Syams al-Dīn al-. *Al-'Ibr Fī Khabar Min Gabr*. Vol. 1, edited by al-Sa'id ibn Basyūnī Zaglūl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.

———. *Mīzān Al-I'tidāl Fī Naqd al-Rijāl*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Ma'rifah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1963.

———. *Mīzān Al-I'tidāl Fī Naqd al-Rijāl*. Vol. 4, edited by Alī Muḥammad al-Bijāwī. Beirut: Dār al-Ma'rifah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1963.

———. *Taḏkirah Al-Ḥuffāḍ*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

Zahrānī, Abū Yāsir Muḥammad ibn Maṭar ibn 'Usmān Āli Maṭar az-. *Tadwīn Al-Sunnah al-Nabawīyah Nasya'tuhu Wa Taṭawwuruha Min al-Qarn al-Awwal Ilā Nihāyah al-Qarn at-*

Tāsi' al-Hijrī. Riyād: Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1996.

Zilio-Grandi, Ida. "Silence and Speech Etiquette." *Annali Di Ca' Foscari. Serie Orientale*, ahead of print, 2016. PDF. <https://doi.org/10.14277/2385-3042/ANNOR-52-16-1>.

‘Izzat al-Sayyid Aḥmad. *Falsafat Al-Akhlāq ‘inda al-Jāḥiẓ*. Syria: Ittiḥād al-Kuttāb al-‘Arab, 2005.

