P-ISSN: 0215-6253
E-ISSN: 2714-6103
Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Epistemologi Hadis dalam Pembedaan *Umūr al-Dīn* dan *Umūr al-Dunyā*: Studi Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī

Hadith Epistemology and the Distinction between *Umūr al-Dīn* and *Umūr al-Dunyā*: A Study of Yusuf al-Qaradawi's Thought

Ali Darta & Kasan Bisri

Abstract: *The hadith antum a'lamu bi-umūri dunyākum is frequently invoked to distinguish religious matters from worldly affairs, including politics and economics. Such an interpretation becomes problematic when a statement concerning practical human expertise is taken to imply a general limitation on the authority of Islamic teachings in public life. This study examines Yusuf al-Qaradawi's epistemological framework for distinguishing umūr al-dīn from umūr al-dunyā, focusing on the criteria used to determine the normative function of hadith and their implications for contemporary issues. Employing a descriptive-analytical approach, the study draws primarily on al-Qaradawi's writings, particularly Kayfa Nataʿāmal maʿa al-Sunnah al-Nabawiyyah, and examines them through textual and content analysis alongside relevant secondary scholarship. The findings indicate that al-Qaradawi does not regard religion and worldly life as entirely separate domains. Rather, their distinction requires attention to the context of a hadith, the capacity in which the Prophet spoke or acted, and the relationship between changing means and the objectives they serve. The hadith concerning date-palm pollination, for instance, addresses practical knowledge that may develop through human experience; it does not exclude economic activities or public life from religious and ethical considerations. The study concludes that al-Qaradawi's distinction between umūr al-dīn and umūr al-dunyā provides a framework for determining the normative scope of hadith according to their functions and contexts, rather than establishing an absolute separation between religious teachings and worldly affairs.*

Keywords: Hadith epistemology; Umūr al-dīn; Umūr al-dunyā; Yusuf al-Qaraḍāwī; Legislative Sunnah.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0);
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Abstrak: *Hadis antum a'lamu bi-umūri dunyākum kerap dijadikan dasar untuk memisahkan urusan agama dari persoalan dunia, termasuk politik dan ekonomi. Pembacaan demikian menimbulkan persoalan ketika hadis yang berkaitan dengan kegiatan teknis manusia dipahami sebagai pembatasan menyeluruh terhadap otoritas ajaran Islam dalam kehidupan publik. Penelitian ini mengkaji kerangka epistemologis Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam membedakan umūr al-dīn dan umūr al-dunyā, khususnya kriteria penentuan fungsi normatif hadis serta implikasinya bagi persoalan kontemporer. Penelitian ini merupakan studi kepustakaan dengan pendekatan deskriptif-analitis. Data utama diperoleh dari karya al-Qaraḍāwī, terutama Kayfa Nataʿāmal maʿa al-Sunnah al-Nabawiyyah, dan dianalisis melalui pembacaan tekstual serta analisis isi dengan mempertimbangkan kajian akademik yang relevan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-Qaraḍāwī tidak menempatkan agama dan dunia sebagai dua wilayah yang sepenuhnya terpisah. Pembedaan keduanya dilakukan dengan memperhatikan konteks kemunculan hadis, kapasitas Nabi ketika menyampaikan perkataan atau melakukan suatu tindakan, serta hubungan antara sarana yang dapat berubah dan tujuan yang hendak diwujudkan. Hadis tentang penyerbukan kurma, misalnya, berkaitan dengan pengetahuan teknis yang dapat dikembangkan melalui pengalaman manusia, bukan dengan penghapusan nilai keagamaan dari kegiatan ekonomi atau kehidupan publik. Dengan demikian, pembedaan umūr al-dīn dan umūr al-dunyā dalam pemikiran al-Qaraḍāwī merupakan upaya menentukan cakupan normatif hadis berdasarkan fungsi dan konteksnya, bukan pemisahan mutlak antara ajaran agama dan kehidupan dunia.*

Kata Kunci: Epistemologi hadis; Umūr al-dīn; Umūr al-dunyā; Yūsuf al-Qaraḍāwī; Sunnah tashrīʿiyyah.

Pendahuluan

Islam diyakini sebagai ajaran yang sempurna dan relevan pada setiap waktu dan tempat *(ṣaliḥun li kulli zamān wa makān*). Namun teks hadis yang sampai kepada generasi sekarang telah melalui perjalanan sejarah panjang, baik dari sisi kodifikasi, kritik sanad dan matan, maupun metode pemahaman dan interpretasinya, sehingga wajar bila muncul beragam pembacaan, termasuk pembacaan yang keliru atas teks yang sama.

Salah satu titik kritis pembacaan itu terletak pada hadis Nabi Muhammad Saw. yang menyatakan, "*antum a'lamu bi umūri dunyākum*" (kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian), yang disampaikan setelah masyarakat Madinah mengalami gagal panen kurma akibat mengikuti saran teknis beliau. Hadis ini secara historis telah menjadi rujukan bagi konsep pembagian *sunnah* kepada *Tashrī'iyyah* (bermuatan syariat) dan *ghairu Tashrī'iyyah* (tidak bermuatan syariat), sebagaimana dirintis Maḥmūd Shaltūt. Kajian atas pemikiran Shaltūt ini menunjukkan bahwa gagasan tersebut sejak awal menuai sikap pro dan kontra di kalangan sarjana hadis.[1] Kontestasi ganda ini pada tataran penafsirannya menunjukkan bahwa persoalan

umūr al-dīn dan *umūr al-dunyā* bukan sekadar diskursus teoretis di ruang akademik, melainkan titik pijak nyata yang dipakai sebagian kalangan untuk menyimpulkan bahwa ajaran Islam tidak menjangkau urusan politik dan ekonomi, karena keduanya dianggap murni urusan dunia.

Kekeliruan dalam memahami konteks hadis menunjukkan pentingnya menelaah kembali kerangka epistemologis yang dapat membedakan hadis yang memuat dimensi ajaran agama (*umūr al-dīn*) dan hadis yang berkaitan dengan persoalan teknis-keduniaan (*umūr al-dunyā*). Salah satu pemikir yang memberikan perhatian khusus terhadap persoalan ini adalah Yūsuf al-Qaraḍāwī, ulama kontemporer yang pernah menjabat sebagai Ketua Persatuan Ulama Muslim Internasional. Melalui karyanya *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'alim wa Dhawabith*, al-Qaraḍāwī menawarkan kerangka pemahaman hadis yang mempertimbangkan konteks dan tujuan pensyariatan tanpa mengabaikan otoritas Sunnah Nabi. Pendekatan tersebut dinilai mampu mendialogkan hadis dengan dinamika kehidupan kontemporer tanpa mengurangi otoritas ajarannya.[2] Oleh karena itu, pemikiran al-Qaraḍāwī relevan dikaji untuk menjelaskan batas antara dimensi keagamaan dan keduniaan dalam hadis, khususnya dalam memahami hadis *antum a'lamu bi umūri dunyākum*.

Berdasarkan persoalan tersebut, penelitian ini diarahkan untuk menjawab tiga pertanyaan utama: *pertama,* Bagaimana kerangka epistemologis Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam membedakan *umūr al-dīn* dan *umūr al-dunyā* pada hadis Nabi saw.? *Kedua,* Apa kriteria epistemologis dan metodologis yang digunakan al-Qaraḍāwī dalam mengklasifikasikan hadis ke dalam kategori *tashrī'ī* dan *ghairu tashrī'ī*? *Ketiga,* Bagaimana implikasi pembedaan tersebut terhadap pemahaman hadis dalam konteks kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan politik, ekonomi, dan sains?

Kajian tentang otoritas sunnah *non-Tashrī'iyyah* dalam pemikiran al-Qaraḍāwī telah lebih dahulu dilakukan oleh Jakfar[3] dalam sebuah monograf yang secara khusus meninjau persoalan ini dari sudut pandang *ushul fikih*, yakni siapa yang berwenang menetapkan status hukum suatu hadis. Sementara itu, Khuroidah[4] menelusuri akar gagasan pembagian *sunnah Tashrī'iyyah* dan *ghairu Tashrī'iyyah* pada pemikiran Maḥmūd Shaltūt, yang menjadi salah satu rujukan awal yang dikritisi al-Qaraḍāwī.

Pada jalur yang berbeda, sejumlah studi menelaah metodologi pemahaman hadis al-Qaraḍāwī secara umum dalam kitab *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah,* antara lain Surahmat[5]; Nasution, Zein, dan Ardiansyah[6] yang menguraikan delapan asas pemahaman hadis al-Qaraḍāwī[7], Fakhrurrozi yang membandingkan metode al-Qaraḍāwī dengan Muhammad al-Ghazali, Zulfikar yang mendalami kaidah *al-tamyīz bayna al-wasīlah al-mutaghayyirah wa al-hadf al-thābit* (pembedaan sarana yang berubah dan tujuan yang tetap),[8] serta Choiroh dan Munawir[9] dan Handika[10]

yang menerapkan kerangka metodologis al-Qaraḍāwī pada kasus hadis tertentu, seperti partisipasi perempuan dalam politik dan penetapan hukum Islam.

Kajian-kajian tersebut memperlihatkan bahwa pemikiran metodologis al-Qaraḍāwī telah banyak dipetakan, baik secara umum maupun melalui studi kasus tertentu, dan bahwa persoalan *umūr al-dīn* dan *umūr al-dunyā* sendiri telah disentuh dari sudut pandang otoritas hukum (ushul fikih). Namun, pembacaan atas persoalan yang sama dari sudut pandang epistemologi hadis, yakni bagaimana status pengetahuan keagamaan (*ma'rifah diniyyah*) dibedakan dari pengetahuan empiris-duniawi dalam struktur sebuah riwayat, dan bagaimana kaidah itu berkelindan dengan perdebatan autentisitas hadis itu sendiri, belum menjadi fokus tersendiri dalam literatur yang ditelusuri.

Kebaruan artikel ini terletak pada tiga hal. Pertama, penelitian ini menggeser sudut pandang kajian atas tema *umūr al-dīn wa al-dunyā*, dari perspektif otoritas hukum (ushul fikih) sebagaimana ditekankan Jakfar[11], kepada perspektif epistemologi hadis, yaitu bagaimana suatu riwayat dapat dinilai sebagai sumber pengetahuan keagamaan yang mengikat atau sekadar informasi teknis-duniawi yang terbuka bagi ijtihad manusiawi. Kedua, penelitian ini menghubungkan kaidah metodologis al-Qaraḍāwī khususnya prinsip pembedaan sarana yang berubah dan tujuan yang tetap serta pembacaan berdasarkan kedudukan fungsional Nabi Saw. dengan perdebatan kontemporer atas status kesahihan hadis "*antum a'lamu bi umūri dunyākum*", sehingga tidak berhenti pada deskripsi metodologi semata, tetapi menjadikannya alat analisis atas satu kasus konkret yang tengah diperselisihkan. Ketiga, penelitian ini menempatkan pembahasan dalam kerangka isu integrasi ilmu agama dan sains yang lebih luas, dengan menegaskan bahwa pembedaan *umūr al-dīn* dan *umūr al-dunyā* bukan alasan untuk memisahkan agama dari ranah publik (politik dan ekonomi), melainkan justru kaidah yang menjaga proporsionalitas otoritas wahyu atas ranah teknis dan ranah normatif sekaligus.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan desain kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif-analitis. Data primer penelitian ini terutama berupa karya Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'ālim wa Ḍawābiṭ,* yang digunakan untuk menelusuri kaidah pemahaman hadis, pembedaan sarana dan tujuan, serta batas pemaknaan hadis penyerbukan kurma. Kajian mengenai kedudukan sunnah dan konteks pembentukan hukum dilengkapi dengan literatur klasik dan studi akademik yang tercantum dalam daftar pustaka. Analisis dilakukan secara tematik dengan membandingkan pernyataan al-Qaraḍāwī, redaksi riwayat terkait, dan penjelasan ulama.

Dalam memahami hadis Nabi Saw., al-Qaraḍāwī merumuskan sejumlah asas metodologis yang saling melengkapi. Secara garis besar, asas-asas tersebut mencakup: memahami hadis selaras dengan petunjuk Al-Qur'an; menghimpun seluruh hadis

yang berbicara pada tema yang sama sebelum menyimpulkan maknanya; mengompromikan atau men*tarjih* hadis-hadis yang tampak bertentangan; memahami hadis dengan memperhatikan sebab, situasi, kondisi, dan tujuan diucapkannya (*asbāb al-wurūd*); membedakan antara sarana yang bersifat temporal-berubah (*al-wasīlah al-mutaghayyirah*) dan tujuan yang bersifat tetap (*al-hadf al-thābit*); membedakan ungkapan hakiki dari ungkapan *majazi*; membedakan perkara gaib dari perkara empiris; serta memastikan makna kata dalam hadis sesuai konteks kebahasaan pada masanya (Nasution, Zein, & Ardiansyah[12]; Choiroh & Munawir[13]).

Khusus untuk kasus *umūr al-dīn wa al-dunyā*, al-Qaraḍāwī menambahkan satu instrumen penting, yaitu memperhatikan kapasitas atau kedudukan fungsional Nabi Saw. ketika sebuah hadis disampaikan apakah dalam kedudukan sebagai penyampai risalah (*tablīgh al-risālah*), sebagai mujtahid yang berijtihad dalam perkara yang diizinkan Allah untuk itu, sebagai pemimpin (*imam/khalifah*), atau sebagai hakim (*qāḍī*). Ucapan Nabi Saw. dalam kapasitas *tablīgh al-risālah* mengikat sebagai syariat yang berlaku umum dan lintas zaman, sedangkan ucapan atau tindakan dalam kapasitas lain bersifat kondisional dan tidak serta-merta menjadi kewajiban syariat bagi setiap orang, kecuali dengan izin dari otoritas yang setara.[14]

Genealogi Historis Pembagian Hadis *Tashrī'iy* dan *Ghairu Tashrī'iy*

Wacana ini berangkat dari satu fakta yang disepakati bahwa Nabi Muhammad Saw. menjalankan banyak peran sekaligus. Beliau adalah penerima dan penyampai wahyu, tetapi juga manusia yang hidup dalam konteks sosial tertentu, seorang kepala negara, panglima perang, hakim, dan kepala keluarga. Al-Qur'an sendiri menegaskan dimensi kemanusiaan tersebut, misalnya dalam QS. al-Kahfi [18]: 110, di samping menegaskan bahwa ucapan beliau dalam urusan risalah tidak lahir dari hawa nafsu (QS. al-Najm [53]: 3–4) dan bahwa apa yang beliau bawa wajib diterima (QS. al-Hasyr [59]: 7). Karena itu, pertanyaan yang mengemuka dalam tradisi intelektual Islam bukanlah *apakah* sunnah berotoritas, melainkan *dalam kapasitas apa* suatu ucapan atau tindakan Nabi Saw. dilakukan, dan sejauh mana ia mengikat umat lintas ruang dan waktu.[15]

Benih pembedaan ini sudah tampak pada generasi sahabat. Dalam riwayat Muslim, ketika Nabi Saw. menyarankan penyerbukan kurma dengan cara tertentu dan hasilnya kurang baik, beliau menyatakan bahwa para sahabat lebih mengetahui urusan duniawi mereka (Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab *al-Faḍā'il*). Riwayat sirah tentang Hubab bin al-Mundzir pada Perang Badar, yang lebih dahulu menanyakan apakah penentuan lokasi pasukan merupakan wahyu atau pendapat strategis, menunjukkan bahwa sahabat sendiri membedakan antara perintah yang bersumber dari wahyu dan keputusan yang lahir dari pertimbangan manusiawi. Dua peristiwa ini kerap dirujuk para pemikir berikutnya sebagai landasan historis bagi pembagian hadis.

Ibnu Qutaibah (w. 889 M) dalam *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* merupakan salah satu ulama paling awal yang merumuskan pembagian ini secara eksplisit. Karya tersebut ditulis dalam konteks pembelaan terhadap hadis dari tuduhan kontradiksi yang dilontarkan kelompok rasionalis, sehingga klasifikasi sunnah yang ia ajukan berfungsi sebagai alat untuk menjelaskan mengapa sebagian riwayat tampak berbeda tingkat kewajibannya. Ia membagi sunnah kepada tiga jenis: sunnah yang bersumber langsung dari wahyu melalui Jibril dan karenanya wajib diikuti tanpa ruang tawar; sunnah yang lahir dari ijtihad Nabi Saw. atas izin Allah dalam perkara yang tidak diturunkan ketentuan khusus atasnya; dan sunnah yang berfungsi sebagai pendidikan akhlak (*ta'dīb*) bagi umat, yang dianjurkan namun tidak mengandung dosa jika ditinggalkan.[16]

Perkembangan penting berikutnya yang menjembatani rumusan Ibnu Qutaibah dengan pemikiran modern adalah karya Syihabuddin al-Qarafi (w. 1285 M), *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt* al-Qāḍī *wa al-Imām*. Ahli usul fikih mazhab Maliki ini membedakan tiga kapasitas (*taṣarrufāt*) Nabi Saw., yakni sebagai penyampai risalah dan pemberi fatwa, sebagai hakim, dan sebagai imam atau kepala pemerintahan. Menurutnya, penentuan kapasitas tersebut berimplikasi hukum yang berbeda: ketetapan dalam kapasitas tablig dan fatwa berlaku umum, sedangkan ketetapan dalam kapasitas hakim dan imam bersifat kontekstual dan tidak dapat diambil begitu saja oleh siapa pun tanpa kewenangan yang sepadan (al-Qarafi, 1995). Ia mencontohkan perbedaan ulama dalam menilai sabda "siapa yang membunuh seorang musuh, ia berhak atas perlengkapan yang dilucuti darinya": sebagian memandangnya sebagai ketentuan hukum umum, sedangkan sebagian lain memandangnya sebagai kebijakan imam pada situasi perang tertentu.[17] Pembedaan al-Qarafi inilah yang kelak diadopsi dan dikembangkan oleh Shaltūt.

Beberapa abad kemudian, Syah Waliyullah al-Dihlawi (1703–1762 M) dalam *Ḥujjatullāh al-Bāligḥah* merumuskan kerangka yang lebih sistematis dengan membagi hadis menjadi dua posisi: *tablīgh al-risālah* (penyampaian risalah) dan *ghairu tablīgh al-risālah*. Hadis dalam posisi *tablīgh al-risālah* mencakup perkara akidah, ibadah *maḥḍah*, dan hal gaib wajib diikuti karena bersumber dari wahyu tanpa ruang ijtihad manusiawi di dalamnya, sedangkan hadis dalam posisi *ghairu tablīgh al-risālah*, seperti kebiasaan hidup sehari-hari, pengaturan pasukan, atau pengobatan, tidak otomatis menjadi ketentuan syariat yang mengikat seluruh umat sepanjang zaman.[18]

Rasyid Ridha (w. 1935 M), melalui penafsirannya atas perintah "*ittabi'u*" dalam Al-Qur'an, menegaskan bahwa mengikuti Nabi Saw. mencakup hukum yang beliau tetapkan sebagai bagian dari risalah, namun tidak mencakup kebiasaan pribadi beliau yang tidak berkaitan dengan upaya mendekatkan diri kepada Allah. Dari premis ini, Rasyid Ridha merumuskan tiga jenis perkara yang bersifat *tashrī'ī*: ibadah dan larangan yang mencegah kerusakan, penunaian hak jasmani-rohani manusia,

dan pengaturan muamalah; sementara kebiasaan, keahlian teknis, dan ilmu yang bersifat eksperimental ditempatkan di luar cakupan syariat yang mengikat.[19]

Sintesis paling sistematis atas rangkaian pemikiran ini dirumuskan Maḥmūd Shaltūt (1893–1963 M) dalam *al-Islām ʻAqīdah wa Sharīʼah*. Ia menegaskan pentingnya tiga poros kedudukan Nabi Saw. saat menyampaikan sabdanya: sebagai penyampai risalah, sebagai imam kaum muslimin, dan sebagai hakim (*qāḍī*.[20] Hadis yang disampaikan dalam kedudukan tablig menjadi hukum dasar yang berlaku umum bagi seluruh umat sepanjang masa, sedangkan hadis dalam kedudukan sebagai imam atau *qāḍī* hanya boleh diamalkan dengan izin dari otoritas yang setara.[21]

Rumusan Shaltūt memperlihatkan jejak kuat pemikiran al-Qarafi, tetapi ia membawanya ke dalam konteks modern, ketika persoalan otoritas negara, kodifikasi hukum, dan pembaruan fikih menjadi agenda utama dunia Islam. Pada saat yang sama, Ṭāhir Ibnu ʻĀshūr (1879–1973 M) dalam *Maqāṣid al-Sharīʼah al-Islāmiyyah* mengidentifikasi dua belas keadaan (*ahwal*) tindakan Nabi Saw., di antaranya *tasyri'*, *fatwa*, *qadha'*, *imarah*, perdamaian, nasihat, dan pendidikan akhlak, yang menunjukkan bahwa pembedaan kapasitas ini juga berkembang dalam kerangka teori *Maqāṣid*.[22]

Ringkasan perkembangan genealogis tersebut dapat dilihat pada tabel berikut.

Tokoh	Karya	Kerangka pembagian	Implikasi
Ibnu Qutaibah (w. 889 M)	*Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*	Tiga jenis sunnah: wahyu langsung, ijtihad Nabi, dan *ta'dīb*	Sunnah tidak seluruhnya berstatus wajib; ada tingkat kewajiban yang berbeda
Al-Qarafi (w. 1285 M)	*al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā ʻan al-Aḥkām*	Pembedaan tablig/fatwa, qadha', dan *imāmah* (*tasarrufat*)	Fondasi teori tentang kedudukan (*maqam*) Nabi Saw.
Syah Waliyullah (1703–1762 M)	*Ḥujjatullāh al-Bālighah*	*Tablīgh al-risālah* dan *ghairu tablīgh al-risālah*	Hadis non-tablig tidak otomatis mengikat universal
Rasyid Ridha (w. 1935 M)	*Tafsīr al-Manār*	Tiga perkara *tashrīʼī*; kebiasaan, keahlian teknis, dan ilmu eksperimental di luar syariat	Cakupan "*ittiba*" dibatasi pada risalah
Maḥmūd Shaltūt (1893–1963 M)	*al-Islām ʻAqīdah wa Sharīʼah*	Tiga poros: penyampai risalah, imam, dan hakim	Hadis imam/*qāḍī* bersifat kontekstual dan perlu otoritas yang setara

Dari penelusuran di atas tampak tiga benang merah. Pertama, seluruh tokoh bertolak dari pengakuan bahwa sunnah berotoritas sekaligus memuat dimensi yang

tidak dimaksudkan sebagai syariat universal. Kedua, kriteria pembedaan berkembang dari sumber sunnah, menjadi kapasitas pelaku, kemudian tujuan tindakan. Ketiga, pembedaan ini selalu dimaksudkan untuk menjaga otoritas sunnah dengan menempatkannya secara proporsional, bukan untuk meniadakannya. Pada titik inilah pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī, yang secara eksplisit membedakan sunnah *Tashrī'iyyah* dan *ghairu Tashrī'iyyah* serta menyusun pedoman interaksi dengan sunnah dapat dibaca sebagai kelanjutan kritis dari tradisi tersebut.

Kerangka Epistemologis Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang *Umūr al-Dīn* wa *al-Dunyā*

Al-Qaraḍāwī memberi catatan kritis atas kerangka Shaltūt di atas. Pembedaan antara sunnah yang bersifat syariat (*Tashrī'iyyah*) dan yang bukan (*ghairu Tashrī'iyyah*) dirintis oleh Maḥmūd Shaltūt dan kemudian dikembangkan oleh al-Qaraḍāwī.[23] Pembedaan ini bukan gagasan yang muncul tiba-tiba. Benihnya telah ada sejak periode klasik sejarah hukum Islam dan baru mencapai bentuk matangnya pada masa kontemporer.[24] Ribut mencatat tiga sumber perbedaan pendapat yang melatarinya: perbedaan tentang makna syariat, perbedaan pandangan tentang perbuatan Nabi Saw. yang melekat pada diri beliau sebagai manusia, dan perbedaan tentang ijtihad Nabi Saw.[25] Ketiga persoalan inilah yang dijawab al-Qaraḍāwī dalam kerangkanya, dan masing-masing akan terlihat pada pembahasan berikut.

Menurut al-Qaraḍāwī, tidak semua hadis tentang makan, minum, tidur, berjalan, dan aktivitas sejenis otomatis termasuk kategori kebutuhan manusia yang bebas nilai. Harus tetap dibedakan antara hadis *qawlīy* (perkataan) dan hadis *fi'līy* (perbuatan). Hadis *fi'līy* pada umumnya tidak melahirkan kewajiban syariat selama bukan bagian dari upaya mendekatkan diri kepada Allah. Contohnya adalah cara Nabi Saw. duduk, model pakaian yang beliau kenakan, atau kebiasaan beliau menyukai hidangan tertentu. Dalam literatur ushul fiqh, perbuatan semacam ini dikenal sebagai *af'al jibillīyyah*, yaitu perbuatan yang bersumber dari tabiat kemanusiaan dan adat setempat. Meski demikian, mengikutinya karena kecintaan kepada Nabi Saw. tetap bernilai ibadah. Sikap Ibnu Umar r.a. yang dikenal sangat cermat meniru jejak Nabi Saw., sampai pada tempat-tempat singgah beliau dalam perjalanan, lazim dibaca sebagai ekspresi cinta (*maḥabbah*), bukan kewajiban hukum. Sahabat-sahabat lain tidak melakukannya dan tidak dianggap berdosa.

Adapun hadis *qawlīy* dapat menjadi bagian dari arahan syariat. Statusnya *mustahab* atau wajib jika berupa perintah, dan makruh atau haram jika berupa larangan, tergantung pada *qarīnah* (indikasi konteks) yang menyertainya. *Qarīnah* itu dapat berupa:

1) Redaksi. Ancaman atau penafian keanggotaan dalam umat, seperti sabda "siapa yang menipu, ia bukan dari golongan kami" (H.R. Muslim), menjadi

indikasi larangan yang kuat. Janji pahala atau penegasan keutamaan menjadi indikasi anjuran.

2) Konteks situasi. Sabda yang diucapkan ketika beliau memimpin pasukan, memutus perkara, atau menjawab pertanyaan seseorang perlu dibaca menurut kapasitas dan keadaan saat itu.
3) Pemahaman dan praktik sahabat. Cara para sahabat memahami dan mengamalkan suatu sabda menjadi petunjuk apakah mereka menangkapnya sebagai ketentuan yang mengikat atau sebagai arahan yang bersifat situasional.

Dari catatan ini, al-Qaraḍāwī menegaskan dua premis dasar yang perlu disepakati sebelum menyelesaikan perselisihan tentang status suatu hadis:

1) Hadis pada umumnya berfungsi sebagai sumber ajaran yang perintahnya harus dilaksanakan dan larangannya harus dijauhi.
2) Terdapat hadis yang bukan sumber ajaran karena semata-mata berbicara tentang urusan dunia.

Tugas berikutnya adalah mendudukkan setiap kasus hadis pada salah satu dari kedua premis tersebut. Hadis "*antum a'lamu bi umūri dunyākum*" menjadi rujukan utama untuk premis kedua.

Dengan dua premis ini, al-Qaraḍāwī menolak dua kutub sekaligus. Kutub pertama adalah literalisme yang memandang setiap gerak dan ucapan Nabi Saw. sebagai syariat yang mengikat. Kutub kedua adalah pemisahan total antara urusan dunia dan bimbingan agama. Para peneliti membaca sikap ini sebagai bagian dari metode *wasaṭīyyah* (moderat) al-Qaraḍāwī dalam berinteraksi dengan sunnah.[26]

Hadis Penyerbukan Kurma: Teks, Sanad, dan Ragam Riwayat

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمْرٌو النَّاقِدُ كِلاَهُمَا عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ، فَقَالَ «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ»، قَالَ، فَخَرَجَ شِيصًا، فَقَالَ، «مَا لِنَخْلِكُمْ »، قَالُوا، قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»

Artinya: "Telah menceritakan kepada kami Abu Bakr bin Abu Syaibah dan 'Amru al-Naqid, keduanya dari al-Aswad bin 'Amir… dari Anas bin Malik, bahwa Nabi Saw. melewati sekelompok orang yang sedang menyerbukkan pucuk kurma, lalu beliau bersabda, 'Seandainya kalian tidak melakukannya, niscaya lebih baik.' Kelompok itu pun meninggalkan penyerbukan tersebut sehingga hasil kurmanya buruk. Ketika Nabi Saw. melewati mereka lagi, beliau bertanya, 'Ada apa dengan kurma kalian?' Mereka menjawab, 'Engkau yang mengatakan begini dan begini.' Beliau bersabda, 'Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian'" (H.R. Muslim).

Dua catatan perlu diberikan pada teks ini. *Pertama*, keterangan bahwa kelompok itu "meninggalkan penyerbukan" bersifat penjelas dalam terjemahan. Keterangan

tersebut disebut eksplisit dalam riwayat Thalhah dan Rafi' bin Khadij,[27] sedangkan redaksi Anas hanya menyebut bahwa hasilnya menjadi *syis*. K*edua*, rantai sanad dalam kutipan di atas dipendekkan. Dalam *Sunan Ibn Majah* no. 2471,[28] hadis yang sama menunjukkan bahwa jalur Anas dan jalur 'Aisyah r.a. bertemu pada Hammad. Ia meriwayatkan dari Tsabit dari Anas, dan dari Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya dari 'Aisyah. Dua jalur dari dua sahabat yang berbeda ini memperkuat kemapanan riwayat.

Peristiwa penyerbukan kurma terekam dalam beberapa riwayat dengan redaksi yang berbeda. Perbedaan itu penting karena justru memperlihatkan bahwa kriteria pembeda antara wahyu dan pendapat pribadi datang dari Nabi Saw. sendiri, bukan dari konstruksi ulama belakangan.

Tabel 1. Perbandingan redaksi riwayat penyerbukan kurma

Perawi	Sumber	Redaksi kunci (parafrase)	Petunjuk bagi status hadis
Thalhah bin 'Ubaidillah (melalui putranya, Musa)	Muslim no. 2361	Beliau berkata tidak mengira penyerbukan itu berguna. Setelah hasil panen menurun, beliau bersabda bahwa jika bermanfaat silakan dilanjutkan, sebab ucapannya hanyalah *zhann* (dugaan) sehingga tidak perlu dipegangi. Namun bila beliau menyampaikan sesuatu dari Allah, ambillah, karena beliau tidak akan berdusta atas nama Allah.	Ucapan disebut sendiri sebagai dugaan, dan dipisahkan tegas dari informasi yang bersumber dari Allah.
Rafi' bin Khadij	Muslim no. 2362	Beliau berkata barangkali lebih baik bila mereka tidak melakukannya. Setelah hasil menurun, beliau bersabda bahwa dirinya manusia: perintah dalam urusan agama harus diambil, sedangkan yang berasal dari pendapat pribadi hanyalah ucapan seorang manusia.	Kriteria eksplisit: urusan agama (*din*) versus pendapat pribadi (*ra'y*).
Anas bin Malik	Muslim no. 2363	"Seandainya kalian tidak melakukannya, niscaya lebih baik." Setelah kurma menjadi *syis*: "Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian."	Pengakuan keahlian pelaku di bidang teknis.
'Aisyah dan Anas	Ibn Majah no. 2471	Jika hal itu termasuk urusan dunia kalian, maka itu menjadi urusan kalian. Jika termasuk urusan agama kalian, maka rujuklah kepadaku.	Rumusan pembagian wewenang yang paling ringkas.

Pembacaan atas redaksi tersebut menghasilkan beberapa indikasi yang saling menguatkan.

1) Bentuk kalimat bukan perintah. Sabda pertama Nabi Saw. tidak berbentuk perintah (*amr*) atau larangan (*nahy*), melainkan kalimat pengandaian dan dugaan: "*law lam taf'alu lashaluha*" (seandainya tidak kalian lakukan, niscaya

baik) dan "*mā azhunnu yughni dzalika syai'an*" (aku tidak mengira hal itu berguna). Dalam kaidah ushul, indikasi tasyri' yang mengikat lazimnya dicari pada bentuk perintah atau larangan yang tegas.

2) Ucapan disebut sendiri sebagai dugaan. Dalam riwayat Thalhah, beliau menyatakan bahwa itu hanyalah *zhann* dan meminta agar tidak dijadikan pegangan. Beliau juga membedakannya dari "*hadits 'an Allah*", yaitu sesuatu yang disampaikan atas nama Allah.
3) Pengakuan atas keahlian pelaku. Frasa "*antum a'lamu*" menempatkan para petani Madinah sebagai pihak yang lebih berpengetahuan dalam bidang itu.
4) Rumusan pembagian wewenang. Riwayat Ibn Majah menyatakan pembagian itu secara terang: urusan dunia diserahkan kepada ahlinya, sedangkan urusan agama dirujukkan kepada Nabi Saw.

Para penghimpun hadis dan pensyarah klasik juga telah menangkap pembedaan ini. Imam Muslim menempatkan riwayat-riwayat tersebut di bawah bab yang secara tegas membedakan antara kewajiban menaati apa yang beliau sabdakan sebagai syariat dan apa yang beliau sebut dari urusan penghidupan dunia berdasarkan pendapat pribadi. An-Nawawi dalam syarahnya memahami ucapan tersebut sebagai dugaan dalam urusan penghidupan, bukan *khabar* dari Allah, dan menegaskan bahwa hal itu tidak mengurangi kemuliaan kenabian. Dengan demikian, kerangka al-Qaraḍāwī tidak berdiri di ruang hampa, tetapi berpijak pada pembacaan yang sudah dikenal dalam tradisi syarah hadis.

Peristiwa yang direkam hadis ini berlangsung di Madinah, kawasan oasis yang perekonomiannya bertumpu pada kebun kurma. Praktik yang disebut dalam riwayat dengan istilah *talqih* atau *ta'bir* adalah penyerbukan buatan: bunga jantan kurma dipertemukan dengan bunga betina agar proses pembuahan berhasil. Hasil yang gagal disebut dalam riwayat dengan kata *syis*, yaitu kurma yang buruk atau tidak menjadi.[29]

Pembedaan kapasitas Nabi bukan gagasan baru. Al-Qarafi (w. 684 H) dalam *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām* membedakan tindakan Nabi sebagai penyampai risalah dan pemberi fatwa (*tablīgh/fatwā*), hakim (*qaḍā'*), dan pemimpin (*imāmah*), yang masing-masing memiliki konsekuensi hukum berbeda.[30] Hadis Ummu Salamah tentang putusan Nabi berdasarkan keterangan para pihak memperlihatkan kapasitas beliau sebagai hakim.

Al-Dihlawi juga membedakan tindakan Nabi yang termasuk penyampaian risalah dan yang bersumber dari pengalaman manusia. Pengobatan, misalnya, ditempatkan dalam kategori kedua, sedangkan ibadah dan ilmu akhirat termasuk kategori pertama.[31] Pemikiran al-Qaraḍāwī dapat dibaca sebagai kelanjutan pendekatan tersebut, dengan penekanan pada *maqāṣid* serta pembedaan sarana dan tujuan.

Tabel 2. Kapasitas Nabi Saw. dan implikasinya terhadap status hadis

Kapasitas	Ciri	Contoh	Implikasi
Penyampai risalah (*tabligh/fatwa*)	Menyampaikan akidah, ibadah, dan akhlak atas nama Allah	Tata cara ibadah dan larangan syirik	Mengikat umum dan tetap (*tashrī'ī*)
Hakim (*qadha'*)	Memutus perkara berdasarkan bukti yang tampak	Putusan atas sengketa dalam hadis Ummu Salamah	Mengikat para pihak; prinsip umumnya bisa menjadi rujukan peradilan
Pemimpin (*imāmah*)	Kebijakan publik dan strategi pemerintahan atau perang	Pengaturan pasukan dan keputusan atas tawanan Badar	Mengikuti kemaslahatan, dapat disesuaikan dengan zaman
Manusia biasa dalam urusan teknis (*ra'y/ zhann*)	Dugaan atau pengalaman pribadi pada bidang empiris	Penyerbukan kurma	Tidak mengikat; boleh digantikan oleh pengetahuan yang lebih baik

Bagi al-Qaraḍāwī, hadis penyerbukan kurma harus dibaca berdasarkan sebab kemunculannya (*fahm al-ḥadīth fī dhau' asbāb al-wurūd*). Nabi Saw. menyampaikan pendapat teknis tentang cara bercocok tanam, bukan ketentuan syariat. Kesalahan hasil panen bukan konsekuensi dari pelanggaran agama, melainkan konsekuensi teknis yang berada dalam jangkauan keahlian manusia biasa. Para ulama umumnya memahami kemaksuman (*'ishmah*) Nabi Saw. sebagai jaminan dalam penyampaian risalah, sehingga dugaan beliau tentang teknik pertanian berada di luar wilayah jaminan itu dan tidak mengurangi kedudukan kenabian.

Dari sinilah lahir prinsip bahwa terdapat sunnah nabawiyah yang bukan *tashrī'ī*, yaitu *umūr al-dunyā* (urusan keduniaan atau alam). Dalam bidang tersebut, manusia biasa bisa jadi lebih ahli daripada Rasulullah Saw., dan karenanya dianjurkan untuk mengelolanya berdasarkan ijtihad dan pengalaman sendiri. Dalam konteks modern, penggunaan teknologi dapat bertumpu pada keahlian empiris, dengan tetap mempertimbangkan tujuan dan dampaknya menurut *Maqāṣid sharī'ah*.[32]

Dalam *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah,* pembedaan antara sarana yang dapat berubah dan tujuan yang tetap menjadi salah satu pedoman membaca hadis sesuai konteks dan maksudnya. Dalam artikel ini, pedoman tersebut digunakan untuk menguji apakah suatu riwayat mengatur teknik tertentu atau memuat nilai normatif yang melampaui teknik tersebut. Karena itu, penerapannya pada pertanian, pengobatan, dan teknologi informasi merupakan analisis penulis berdasarkan kerangka al-Qaraḍāwī, bukan kutipan langsung mengenai ketiga bidang tersebut.[33] Tabel berikut mengilustrasikan pembagian itu dalam tiga ranah.

Tabel 3. Sarana yang berubah dan nilai yang tetap

Ranah	Sarana dan teknik (berubah; *umūr al-dunyā*)	Nilai dan tujuan (tetap; *umūr al-dīn*)
Pertanian	Dari irigasi tradisional ke irigasi tetes; dari bibit lokal ke varietas unggul; dari pupuk kandang ke pupuk modern. Semuanya boleh dipilih berdasarkan riset dan pengalaman.	Larangan menipu pembeli dengan menyembunyikan cacat hasil panen; kewajiban zakat pertanian; larangan merusak lingkungan (*ifsad fî al-ardh*); keadilan bagi buruh tani.
Pengobatan	Dari kauterisasi (*kay*) ke bedah, antibiotik, dan terapi modern.	Ikhtiar mencari kesembuhan; larangan berputus asa dari rahmat Allah; berobat dengan cara yang halal dan tidak berlebihan.
Teknologi informasi	Media sosial, aplikasi, dan platform digital yang terus berganti.	Kewajiban verifikasi berita (*tabayyun*, Q.S. al-Hujurat [49]: 6); larangan dusta dan fitnah; penjagaan kehormatan pribadi.

Kriteria kapasitas fungsional Nabi Saw. di atas juga menjadi pintu masuk al-Qaraḍāwī untuk menjawab perdebatan lama tentang ijtihad Nabi Saw. Sebagian ulama ushul dan mutakallimin menolak keberadaan ijtihad Nabi Saw. dalam perkara syariat dengan berpegang pada ayat "*wa mā yanthiqu 'an al-hawā, in huwa illa waḥyun yūḥā*" (Q.S. al-Najm [53]: 3–4), yang menurut mereka menegaskan bahwa seluruh ucapan beliau adalah wahyu. Pendapat ini dibantah dengan argumen bahwa ayat tersebut secara kontekstual berbicara tentang Al-Qur'an, bukan tentang setiap ucapan Nabi Saw. dalam kehidupan sehari-hari. Hadis penyerbukan kurma sendiri menjadi bukti internal: bila setiap ucapan beliau adalah wahyu, beliau tidak akan menyebut sebagian ucapannya sebagai dugaan yang tidak perlu dipegangi.

Sejumlah kasus sering dikutip untuk menunjukkan adanya ijtihad Nabi Saw., di antaranya:

1) Tawanan Perang Badar. Nabi Saw. menerima tebusan dari para tawanan, lalu turun teguran dalam Q.S. al-Anfal [8]: 67–68. Teguran ini mengisyaratkan bahwa keputusan beliau lahir dari pertimbangan manusiawi, bukan wahyu langsung.
2) Izin bagi sebagian orang untuk tidak ikut Perang Tabuk. Beliau mengizinkan sebagian orang tidak ikut berperang, lalu turun teguran dalam Q.S. al-Taubah [9]: 43.
3) Penentuan lokasi pasukan di Badar. Menurut riwayat dalam literatur sirah, al-Hubab bin al-Mundzir bertanya apakah pemilihan lokasi itu berasal dari wahyu. Setelah Nabi Saw. menjawab bahwa itu adalah pendapat dan strategi perang, al-Hubab mengusulkan lokasi lain dan Nabi Saw. menerimanya. Riwayat ini banyak dikutip dalam kitab sirah, tetapi kualitas sanadnya

diperselisihkan, sehingga perlu dicatat sebagai riwayat sirah, bukan hadis shahih.

Al-Qaraḍāwī mengikuti pendapat mayoritas yang menetapkan keberadaan ijtihad Nabi Saw., dan menjadikan premis ini sebagai landasan teologis bagi keabsahan kategori *umūr al-dunyā*. Jika Nabi Saw. sendiri diakui berijtihad dalam perkara yang tidak diturunkan wahyu khusus atasnya, maka ijtihad serupa oleh umatnya dalam perkara teknis-duniawi yang sejenis bukan hanya diperbolehkan, melainkan dianjurkan. Konsekuensinya bersifat praktis: kompetensi teknis (agronomi, kedokteran, teknik) dihargai sebagai wilayah keahlian yang sah, dan keputusan di dalamnya bertumpu pada riset dan pengalaman, bukan pada pencarian teks yang tidak pernah dimaksudkan untuk menjawabnya.

Hadis Pengobatan dengan *Kay*

Prinsip yang sama ditunjukkan al-Qaraḍāwī pada hadis tentang pengobatan dengan *kay* (pembakaran menggunakan besi panas), salah satu metode terapi yang lazim dikenal pada masa Nabi Saw. dan para sahabat. Salah satu riwayat yang sering dikutip berasal dari Ibnu Abbas r.a.:

الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثَةٍ: شَرْطَةِ مِحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ، وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيِّ

Artinya: "Kesembuhan itu ada pada tiga hal: sayatan bekam, seteguk madu, atau sengatan api (*kay*). Dan aku melarang umatku dari *kay*" (H.R. al-Bukhārī).

Redaksi ini tampak memuat dua hal sekaligus: pengakuan atas khasiat *kay* dan larangan terhadapnya. Para pensyarah tidak membacanya sebagai larangan mutlak. Ibn Hajar dalam *Fatḥ al-Bārī* menjelaskan beberapa kemungkinan. Larangan itu dapat bertolak dari keyakinan sebagian orang bahwa *kay* menyembuhkan dengan sendirinya, sehingga mereka tergesa-gesa memakainya bahkan sebelum sakit muncul. Atau, larangan itu bersifat *tanzih*, yakni menunjukkan bahwa meninggalkannya lebih utama jika tidak ada kebutuhan. Ia juga mengutip pembedaan Ibn Qutaibah antara kauterisasi pada bagian tubuh yang sehat untuk mencegah penyakit, yang tidak dianjurkan, dan kauterisasi pada luka yang bernanah, yang diperbolehkan. Ibn Hajar menambahkan bahwa ia tidak menemukan riwayat shahih bahwa Nabi Saw. mengauterisasi dirinya sendiri. Dengan kata lain, tradisi syarah sendiri sudah memperlakukan *kay* sebagai teknik yang bergantung pada kebutuhan, bukan sebagai ketentuan syariat yang berdiri sendiri.

Bagi al-Qaraḍāwī, riwayat semacam ini tergolong *umūr al-dunyā* karena berbicara tentang teknik pengobatan yang bersifat empiris dan dapat digantikan seiring perkembangan ilmu kedokteran. Metode *kay* kini banyak digantikan oleh terapi lain yang lebih efektif secara medis, seperti bedah, antibiotik, dan terapi radiasi. Sementara itu, anjuran untuk berikhtiar mencari kesembuhan, sebagaimana tampak

dalam sabda "berobatlah, wahai hamba-hamba Allah, karena Allah tidak menurunkan penyakit kecuali menurunkan pula obatnya" (H.R. Abu Dawud, al-Tirmidzi, dan Ibn Majah dari Usamah bin Syarik), dan larangan berputus asa dari rahmat Allah yang menyertai hadis-hadis tentang pengobatan tetap termasuk *umūr al-dīn* yang tidak berubah. Contoh lain yang sejalan adalah pemanfaatan madu atau *habbatussauda*: khasiat medisnya dapat diuji secara ilmiah, sedangkan anjuran berobat dengan cara yang halal dan tidak berlebihan tetap bernilai *shar'ī*.

Dua kasus ini, pertanian dan pengobatan, menunjukkan bahwa kriteria al-Qaraḍāwī bekerja secara konsisten lintas tema. Yang berubah adalah teknik, sedangkan yang tetap adalah nilai dan tujuan *shar'ī* di baliknya.

Selain kriteria *tabligh/ijtihad/imāmah/qadha'* dan pembedaan *qawlīy/fi'līy* di atas, al-Qaraḍāwī menambahkan penegasan bahwa status *tashrī'ī* atau *ghairu tashrī'ī* suatu hadis harus ditinjau kembali melalui dalil-dalil terkait. Statusnya tidak diputuskan hanya berdasarkan tampilan lahiriah satu riwayat semata. Dalam praktik, peninjauan itu dapat dirinci sebagai berikut:

1) Menghimpun seluruh jalur dan redaksi riwayat, lalu memeriksa *qarīnah* redaksional di dalamnya (bentuk perintah atau dugaan, ada tidaknya penegasan "dari Allah").
2) Menelaah sebab kemunculan hadis (*asbāb al-wurūd*) serta kapasitas Nabi Saw. saat bersabda: penyampai risalah, hakim, pemimpin, atau manusia dalam urusan teknis.
3) Membandingkannya dengan Al-Qur'an dan hadis-hadis lain, termasuk pendapat ulama yang berbeda.
4) Menguji dengan kaidah-kaidah ushul yang relevan.
5) Menguji dengan *Maqāṣid sharī'ah* secara keseluruhan, dengan menanyakan apakah yang dibahas adalah sarana yang berubah atau nilai dan tujuan yang tetap.

Dalam kajian disertasinya, Tarmizi M. Jakfar merangkum lima kriteria yang direkomendasikan al-Qaraḍāwī untuk mengenali sunnah non-*Tashrī'īyyah*. Di antaranya adalah petunjuk dan larangan yang bersifat nasihat serta sikap Nabi Saw. yang tidak berkaitan dengan ibadah murni. Dengan demikian, pembedaan ini bukan "pintu belakang" untuk menggugurkan hadis yang tidak sesuai selera, tetapi prosedur ilmiah yang menuntut disiplin metodologis.

Kerangka ini tidak lepas dari perdebatan. Sumbulah dkk. mencatat adanya kajian tentang keberatan Musa Syahin terhadap munculnya istilah *Tashrī'īyyah* dan *ghairu Tashrī'īyyah* itu sendiri. Selain itu, penelitian terbaru memperingatkan bahwa hadis penyerbukan kurma kerap disalahgunakan untuk membatasi otoritas Nabi Saw. pada urusan akidah dan ritual saja. Nazri dkk. berargumen, dengan menelaah riwayat dalam al-Bukhārī dan Muslim bersama komentar Ibn Hajar, al-Qāḍī 'Iyadh,

dan Mufti Taqi Usmani, bahwa hadis ini tidak mendukung pemahaman Islam yang terkotak-kotak. Menurut mereka, hadis ini mencerminkan metode pendidikan Nabi Saw. dalam membedakan eksperimen empiris dari wahyu tanpa mengurangi otoritas *shar'ī* beliau yang menyeluruh. Salah baca atas hadis ini, tulis mereka, dapat berujung pada ketaatan selektif terhadap sunnah, terutama dalam persoalan ekonomi dan etika seperti riba.[34]

Kritik ini justru sejalan dengan batasan yang ditetapkan al-Qaraḍāwī sendiri. Pembedaan *umūr al-dunyā* hanya berlaku pada sarana dan teknik, bukan pada nilai, etika, dan tujuan. Karena itu hadis penyerbukan kurma tidak dapat dipakai sebagai dalil untuk melepaskan urusan ekonomi atau etika dari bimbingan syariat: persoalan seperti riba, kejujuran, dan keadilan berada pada wilayah nilai dan tujuan yang tetap (*umūr al-dīn*). Jadi kerangka al-Qaraḍāwī bukan pemisahan agama dari kehidupan, melainkan pembagian wewenang yang tertib: syariat menetapkan nilai dan arah, sedangkan keahlian manusia menetapkan teknik yang paling efektif untuk mencapainya.

Posisi al-Qaraḍāwī dalam Peta Epistemologi Islam: *Bayānī*, *Burhānī*, dan *Irfānī*

Tipologi *bayānī*, *burhānī*, dan *irfānī* digunakan di sini sebagai perangkat analisis penulis untuk memetakan kecenderungan epistemologis al-Qaraḍāwī, bukan sebagai kategori yang secara eksplisit disusun al-Qaraḍāwī sendiri. Dalam tipologi epistemologi Islam Muhammad Abid al-Jabiri, terdapat tiga corak nalar, yaitu *bayānī* yang bertumpu pada otoritas teks dan penalaran kebahasaan, *burhānī* yang mengandalkan logika dan argumentasi rasional, serta *irfānī* yang bersumber dari pengalaman batin dan penyingkapan intuitif.[35]

Kerangka al-Qaraḍāwī tentang *umūr al-dīn wa al-dunyā* berangkat dari nalar *bayānī* karena tetap menjadikan Al-Qur'an dan hadis sebagai landasan utama. Namun, penentuan status *tashrī'ī* atau *ghairu tashrī'ī* suatu hadis tidak hanya didasarkan pada makna tekstual, tetapi juga melibatkan nalar *burhānī* melalui analisis *asbāb al-wurūd*, *qarīnah* kontekstual, dan *Maqāṣid sharī'ah*. Pola ini sejalan dengan penalaran argumentatif dalam penetapan *maslaḥah*.[36] Dengan demikian, epistemologi al-Qaraḍāwī merupakan sintesis *bayānī-burhānī*, yakni mempertahankan otoritas nas sekaligus mempertimbangkan konteks, tujuan, dan kemaslahatan dalam penerapannya.

Sementara itu, dimensi *irfānī* relatif tidak menonjol karena kerangka al-Qaraḍāwī lebih mengutamakan argumentasi tekstual dan rasional daripada pengalaman spiritual intuitif. Hal ini menunjukkan bahwa kontribusinya bukan terletak pada pembentukan corak epistemologi baru, melainkan pada pengelolaan hubungan antara nalar *bayānī* dan *burhānī* dalam penerapan hadis. Karakter tersebut menjadikan pendekatannya tetap berada dalam tradisi keilmuan Islam arus utama.

Perbandingan dengan Teori *Double movement* Fazlur Rahman

Kekhasan kerangka al-Qaraḍāwī dapat diperjelas melalui perbandingannya dengan teori *double movement* Fazlur Rahman. Teori ini terdiri atas dua gerakan: pertama, memahami teks melalui penelusuran konteks historis kemunculannya; kedua, merumuskan prinsip moral-universal dari konteks tersebut untuk diterapkan pada kehidupan kontemporer.[37]

Kedua pendekatan memiliki kesamaan metodologis dalam membedakan bentuk historis-partikular dari tujuan universal suatu teks. Hal ini terlihat dalam pembedaan al-Qaraḍāwī antara sarana yang berubah (*al-wasīlah al-mutaghayyirah*) dan tujuan yang tetap (*al-hadf al-thābit*). Pada hadis *antum a'lamu bi umūri dunyākum*, misalnya, konteks penyerbukan kurma menunjukkan persoalan teknis-empiris yang bersifat partikular, sedangkan prinsip universalnya adalah pengakuan terhadap otonomi ijtihad manusia dalam urusan duniawi yang tidak diatur secara khusus oleh wahyu.

Perbedaan keduanya terletak pada landasan epistemologis. Rahman menggunakan pendekatan hermeneutika-historis untuk menggali prinsip moral teks, sedangkan al-Qaraḍāwī tetap berpijak pada perangkat ushul fikih klasik, seperti identifikasi kapasitas fungsional Nabi sebagai mufti, imam, atau *qāḍī*, analisis *qarīnah*, dan pertimbangan *Maqāṣid sharī'ah*. Karena itu, pendekatan al-Qaraḍāwī relatif lebih dekat dengan tradisi keilmuan Islam arus utama, sementara pendekatan Rahman menghadapi kritik terkait subjektivitas dalam perumusan prinsip ideal-moral.[38]

Posisi al-Qaraḍāwī dalam Peta Metodologi Hadis Kontemporer

Selain dibandingkan dengan kerangka epistemologi Islam klasik dan hermeneutika Rahman, kekhasan al-Qaraḍāwī juga perlu ditempatkan di antara aliran-aliran metodologi pemahaman hadis kontemporer yang tumbuh pada periode yang relatif berdekatan. Muhammad al-Ghazali, dalam *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*, menempatkan kesesuaian matan dengan Al-Qur'an, akal sehat, dan fakta ilmiah sebagai tolok ukur utama, sehingga ia berani menolak sejumlah hadis ahad yang dinilai sahih secara sanad namun dianggap bertentangan dengan nalar atau sains, misalnya hadis tentang perempuan yang kerasukan jin.[39] Pendekatan ini kerap dikritik karena berpotensi menundukkan otoritas sanad pada penilaian rasional-subjektif atas matan.

Dalam kecenderungan metodologis yang berbeda, Nasiruddin al-Albani menekankan pemeriksaan riwayat dan penggunaan dalil hadis.[40] M. Syuhudi Ismail, dalam Metodologi Penelitian Hadis Nabi, mengembangkan pendekatan yang memadukan kajian sanad dan matan sekaligus, dengan menekankan perlunya membedakan kandungan hadis yang bersifat universal, temporal, lokal, atau kontekstual sebelum diterapkan pada masa kini.[41] Adapun Ali Mustafa Yaqub menonjolkan

kombinasi kritik sanad yang ketat dengan pembacaan *Maqāṣid sharī'ah*, sekaligus menegaskan pentingnya kehati-hatian dalam menafsirkan hadis-hadis yang berpotensi disalahpahami di tengah masyarakat awam.[42]

Tokoh	Orientasi Metodologis	Kriteria Utama
Muhammad al-Ghazali	Rasionalis-substantif	Kesesuaian matan dengan Al-Qur'an, akal sehat, dan fakta ilmiah; berani menolak hadis ahad yang dianggap bertentangan dengannya
Nasiruddin al-Albani	Tekstualis-lahiriah	Kritik sanad ketat; pemaknaan sesuai makna lahiriah bahasa, kontekstualisasi hanya pada kasus terbatas
M. Syuhudi Ismail	Integratif sanad-matan	Memadukan kritik sanad dan matan; membedakan kandungan universal, temporal, lokal, dan kontekstual hadis
Ali Mustafa Yaqub	Sanad ketat berbasis *Maqāṣid*	Kritik sanad yang cermat dipadukan dengan *Maqāṣid sharī'ah* dan kehati-hatian sosial dalam penerapan
Fazlur Rahman	Hermeneutis-historis	*Double movement*: konteks historis-partikular → prinsip ideal-moral → penerapan kontemporer
Yūsuf al-Qaraḍāwī	Stratifikasi fungsional-kontekstual	Kapasitas Nabi Saw. (*tabligh/ijtihad/imāmah/qadha*), pembedaan *qawliy-fi'liy*, serta sarana yang berubah vs. tujuan yang tetap

Perbandingan ini memperlihatkan kecenderungan metodologis yang berbeda, tanpa menempatkan setiap tokoh dalam kategori yang sepenuhnya tertutup. Al-Ghazali memberi perhatian besar pada kritik pemahaman matan dan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip agama, sedangkan al-Albani dikenal karena penekanan pada pemeriksaan riwayat dan argumentasi hadis. Rahman menawarkan pembacaan historis yang bergerak menuju perumusan prinsip moral. Dalam konteks penelitian ini, kekhasan al-Qaraḍāwī terletak pada penilaian kapasitas Nabi ketika bersabda, pembacaan *qarīnah*, dan pembedaan antara sarana yang berubah dengan tujuan yang tetap. Kerangka tersebut membantu menjelaskan hadis penyerbukan kurma tanpa menjadikan satu riwayat sebagai dasar pemisahan menyeluruh antara agama dan kehidupan publik.

Studi Kasus Tambahan: Reinterpretasi Istilah *Taṣwīr* sebagai Ilustrasi Lanjutan

Konsistensi kerangka al-Qaraḍāwī dapat diuji lebih jauh melalui prinsip kedelapan dari asas metodologisnya, yaitu memastikan makna kata dalam hadis sesuai konteks kebahasaan pada masanya.[43] Salah satu contoh yang diangkat dalam kajian atas metodologi al-Qaraḍāwī adalah istilah *taṣwīr* dalam hadis-hadis yang mengancam keras para "mushawwirin" (pembuat gambar). larangan yang sesungguhnya dimaksud syariat, yaitu larangan membuat citra untuk diagungkan atau disembah setara berhala serta larangan memanipulasi citra untuk menipu"

dengan "nilai-nilai syariat yang perlu dipertimbangkan, termasuk larangan penyembahan berhala, pengagungan yang terlarang, dan penipuan melalui citra; penerapan hadis-hadis *taṣwīr* tetap memerlukan pembacaan menyeluruh atas dalil dan perbedaan pendapat ulama.

Ketika istilah ini diterapkan secara mentah pada teknologi fotografi modern tanpa mempertimbangkan pergeseran makna sosio-historisnya, muncul kesimpulan keliru bahwa seluruh bentuk fotografi terlarang tanpa kecuali. Dengan menerapkan kerangka *umūr al-dīn wa al-dunyā*, persoalan ini dapat diurai secara lebih jernih: medium atau teknik reproduksi visual—dari lukisan tangan, kamera analog, hingga kamera digital—tergolong *umūr al-dunyā*, yaitu sarana yang berubah seturut kemajuan teknologi (*al-wasīlah al-mutaghayyirah*); sedangkan larangan yang sesungguhnya dimaksud syariat, yaitu larangan membuat citra untuk diagungkan atau disembah setara berhala serta larangan memanipulasi citra untuk menipu, tergolong *umūr al-dīn*, tujuan tetap (*al-hadf al-thābit*) yang harus dijaga apa pun medium teknisnya.

Analisis: Implikasi bagi Politik, Ekonomi, dan Sains Kontemporer

Berdasarkan pemaparan di atas, epistemologi hadis al-Qaraḍāwī tentang *umūr al-dīn wa al-dunyā* dapat dibaca sebagai model stratifikasi epistemik, bukan dikotomi biner. Pengetahuan yang terkandung dalam suatu hadis memiliki tingkat pengikatan (*daya ilzam*) yang berbeda-beda, bergantung pada kapasitas Nabi Saw. saat menyampaikannya dan pada sifat materi yang dibicarakan. Model ini secara metodologis lebih kuat dibandingkan pembacaan yang menyamaratakan seluruh hadis pada satu tingkat otoritas, karena ia memberi ruang bagi perkembangan keahlian manusia dalam persoalan teknis tanpa harus menggugat validitas hadis sebagai sumber ajaran kedua setelah Al-Qur'an.

Implikasi pertama dari kerangka ini adalah koreksi atas argumen sekularistik yang menjadikan hadis "antum a'lamu bi umūri dunyākum" sebagai dalil bahwa Islam tidak berbicara tentang politik dan ekonomi. Kekeliruan argumen tersebut terletak pada generalisasi berlebihan: hadis itu berbicara secara spesifik tentang teknik pertanian, bukan tentang prinsip keadilan, amanah, atau tata kelola yang justru berulang kali ditegaskan Al-Qur'an dan hadis-hadis lain sebagai bagian dari *umūr al-dīn*. Politik dan ekonomi sebagai instrumen kekuasaan dan pengelolaan sumber daya memang terbuka bagi ijtihad teknis manusia, tetapi nilai-nilai yang mengikatnya keadilan—tanggung jawab, larangan riba dan kezaliman tetap berada pada wilayah *umūr al-dīn* yang tidak dapat dilepaskan begitu saja dari otoritas wahyu.

Implikasi kedua menyangkut relevansi kerangka ini bagi wacana integrasi ilmu agama dan sains yang lebih luas. Dengan menempatkan aspek teknis-instrumental sains dan teknologi sebagai *umūr al-dunyā* yang terbuka bagi ijtihad dan keahlian

manusia, sementara nilai dan tujuan penggunaannya tetap berada dalam bingkai *umūr al-dīn*, kerangka al-Qaraḍāwī sejalan dengan semangat memadukan wahyu dan ilmu pengetahuan tanpa mereduksi salah satunya. Kerangka ini menegaskan bahwa sains dan teknologi modern mulai dari bioteknologi pertanian hingga kecerdasan buatan dapat dikembangkan sepenuhnya berdasarkan kaidah keilmuan empiris tanpa perlu legitimasi tekstual langsung dari hadis, selama tujuan dan etika pemanfaatannya tunduk pada prinsip-prinsip *Maqāṣid sharī'ah* seperti pemeliharaan jiwa, akal, dan lingkungan.

Kritik dan Keterbatasan Kerangka Epistemologis al-Qaraḍāwī

Meskipun kerangka al-Qaraḍāwī menawarkan jalan tengah yang metodologis, ia tidak lepas dari keterbatasan. Pertama, batas antara "sarana yang berubah" (*al-wasīlah al-mutaghayyirah*) dan "tujuan yang tetap" (*al-hadf al-thābit*) tidak selalu tegas dalam penerapannya, karena penentuan mana yang tergolong sarana dan mana yang tergolong tujuan pada akhirnya bergantung pada penafsiran mujtahid yang bersangkutan. Elastisitas ini berisiko disalahgunakan ke dua arah yang berlawanan: pada satu sisi dapat dipakai secara longgar untuk melepaskan hadis-hadis yang sesungguhnya mengandung muatan syariat dari otoritasnya (risiko yang justru ingin dikoreksi al-Qaraḍāwī sendiri), dan pada sisi lain dapat dipakai secara kaku untuk menahan pembaruan pada wilayah yang sebenarnya bersifat teknis.

Kedua, penerapan kerangka ini menuntut penguasaan usul fikih, *Maqāṣid sharī'ah*, dan sejarah *asbāb al-wurūd* secara memadai, sehingga sulit diterapkan secara konsisten oleh pembaca awam kelompok yang justru paling rentan terpapar pembacaan sepotong-sepotong atas hadis semacam "*antum a'lamu bi umūri dunyākum*" di ruang publik dan media sosial. Ironisnya, kerangka yang dirancang untuk meluruskan kesalah-pahaman ini berisiko tidak sampai kepada kelompok yang paling membutuhkannya, kecuali diterjemahkan ke dalam panduan praktis yang lebih sederhana.

Kesimpulan

Kajian ini menunjukkan bahwa pembedaan *umūr al-dīn* dan *umūr al-dunyā* dalam pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī bertumpu pada pemahaman terhadap fungsi dan konteks hadis. Tidak setiap perkataan atau tindakan Nabi memiliki cakupan normatif yang sama. Karena itu, penentuan kedudukan suatu hadis perlu mempertimbangkan kapasitas Nabi ketika menyampaikannya, konteks yang melatarbelakanginya, serta hubungan antara sarana yang digunakan dan tujuan yang hendak dicapai. Dalam kerangka ini, hadis tentang penyerbukan kurma tidak dapat dijadikan dasar untuk memisahkan seluruh urusan dunia dari ajaran agama. Hadis tersebut lebih tepat dipahami dalam kaitannya dengan pengetahuan dan pengalaman

teknis manusia, sementara nilai dan tujuan yang mengarahkan tindakan manusia tetap dapat menjadi bagian dari pertimbangan keagamaan.

Pembedaan tersebut memperlihatkan bahwa persoalan politik, ekonomi, dan sains tidak dapat begitu saja dikeluarkan dari cakupan ajaran Islam hanya dengan merujuk pada hadis antum *a'lamu bi-umūri dunyākum*. Kontribusi penelitian ini terletak pada penjelasan bahwa batas normativitas hadis perlu ditentukan melalui pembacaan yang mempertimbangkan fungsi kenabian, konteks kemunculan hadis, dan tujuan ajaran, bukan melalui pemisahan mutlak antara agama dan dunia. Meskipun demikian, penelitian ini masih terbatas pada rekonstruksi pemikiran al-Qaraḍāwī melalui kajian kepustakaan. Penelitian selanjutnya dapat menguji penerapan kerangka tersebut pada hadis-hadis lain yang berkaitan dengan persoalan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan, sekaligus membandingkannya dengan pendekatan ulama dan sarjana hadis kontemporer.

Catatan Kaki

1. A. M. Khuroidah, "Sunnah Tasyri'iyyah dan Ghairu Tasyri'iyyah (Studi Analisis terhadap Pemikiran Mahmud Syaltut)" (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, 2016), 2–4.
2. Zubaedah, " Penerapan Metode Yusuf Al-Qaradhawi terhadap pemahaman hadis shallu kama roaitumuni ushalli" *Skripsi*, (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017), 20.
3. Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011).
4. A. M. Khuroidah, "Sunnah Tasyri'iyyah dan Ghairu Tasyri'iyyah (Studi Analisis terhadap Pemikiran Mahmud Syaltut)" (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, 2016), 2–4.
5. Surahmat, "Metode Pemahaman Hadis Nabi Syaikh Yusuf al-Qaradhawi". *INOVATIF: Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama, dan Kebudayaan*, (2017), 3(1), 42–60. https://doi.org/10.55148/inovatif.v3i1.4
6. Nasution, A. H., Zein, A., & Ardiansyah. "Kontribusi Pemikiran Yusuf al-Qaradawi dalam Kitab Kaifa Nata'amal Ma'a as-Sunnah Nabawiyah". *AT-TAHDIS: Journal of Hadith Studies*, 1(1), 2017), 141–156.
7. Fakhrurrozi. "Metode pemahaman hadis kontemporer (Menurut Muhammad al-Gazali dan Yusuf al-Qardawi". *Waraqat: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, (2016). 1(1). https://doi.org/10.51590/waraqat.v1i1.14
8. Zulfikar, E. "Pemahaman Hadis Yusuf al-Qardhawy: Telaah atas Kaidah al-Tamyiz bayna al-Wasilah al-Mutaghayyirah wa al-Hadf al-Tsabit". *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, (2021)
9. Choiroh, W. N., & Munawir. "Metodologi Pemahaman Hadis M. Yusuf al-Qaradhawi: Studi Analitis atas Hadis Partisipasi Wanita dalam Berpolitik". *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, 1(1), (2023), 61–74. https://doi.org/10.24014/alqudwah.v1i1.22817
10. Handika, C. "Pemahaman Hadits Yusuf al-Qardhawi dalam Menentukan Hukum Islam". *Al-Mawarid Jurnal Syariah dan Hukum (JSYH)*, 1(2), (2019), 164–178.
11. Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011).

12. Nasution, A. H., Zein, A., & Ardiansyah. "Kontribusi Pemikiran Yusuf al-Qaradawi dalam Kitab Kaifa Nata'amal Ma'a as-Sunnah Nabawiyah". *AT-TAHDIS: Journal of Hadith Studies*, 1(1), (2017), 141–156.
13. Choiroh, W. N., & Munawir. "Metodologi Pemahaman Hadis M. Yusuf al-Qaradhawi: Studi Analitis atas Hadis Partisipasi Wanita dalam Berpolitik". *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, 1(1), (2023), 61–74.
14. Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011).
15. Hallaq, W. B. *A history of Islamic legal theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh*. (Cambridge University Press, 1997). https://doi.org/10.1017/CBO9780511801266; Brown, J. A. C. *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world*. (Oneworld Publications, 2009).
16. Ibnu Qutaibah, *Ta'wîl Mukhtalaf al-Hadîts*, ed. Muhammad Abdul Rahim (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), 181.
17. Al-Qarafi, *Syihabuddin Ahmad ibn Idris. Anwār al-Burūq fi Anwā' al-Furūq*. Tahqiq Khalil al-Mansur. 4 jilid. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 99-120.
18. Al-Dihlawī, Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥīm. *Ḥujjat Allāh al-Bāligḥah. Taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Sharīf Sukkar*. 2 jilid. (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1992), 272–275.
19. Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Syahīr bi-Tafsīr al-Manār.* 12 jilid. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1414 H/1993 M), 473.
20. Syaltut, Mahmud, *Al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, (Dar al-Syuruq: 2001), 499–501
21. A. M. Khuroidah, "Sunnah Tasyri'iyyah dan Ghairu Tasyri'iyyah (Studi Analisis terhadap Pemikiran Mahmud Syaltut)" (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, 2016).
22. Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Amman: Dār al-Nafā'is, 2001)
23. Leli, Laili Zainab, dan Radifa Isnain Nafila. "Yusuf al-Qaradawi: Memposisikan Sunnah Ghairu Tasyriiyah." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 101–117.
24. Sumbulah, Umi, Muhammad Zainuddin, dan Dio Alif Bawazier. "Sunnah Ghairu Tasyri'iyyah Perspektif Yusuf al-Qardhawi dan Relevansinya dalam Membangun Moderasi Beragama." *Jurnal Living Hadis* 6, no. 2 (2021): 197–215. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2021.2732.
25. Ribut. "Sunnah Nabawiyah, antara Tasyri'iyyah dan Ghairi Tasyri'iyyah." *Islamijah: Journal of Islamic Social Sciences* 3, no. 3 (2022): 29–42.
26. Usman, A. H., Ismail, N., Daud, Z., & Wazir, R. "Interaction with Prophetic tradition: A review of al-Qaradawi's thought". *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 7(1), (2016), 547–554. https://doi.org/10.5901/mjss.2016.v7n1p547
27. An-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi. (t.t.). *Al-Musnad al-Shahih al-'Adl 'an al-'Adl ila Rasulillah Saw*. (M. F. Abdul Baqi, Tahkik). Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, No. 2361–2362.
28. Ibnu Majah, Muhammad bin Yazid al-Qazwaini Abu Abdillah. (t.t.). *As-Sunan* (M. F. Abdul Baqi, Tahkik). (Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah. No. 2471).
29. An-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi. (t.t*.). Al-Musnad al-Shahih al-'Adl 'an al-'Adl ila Rasulillah Saw*. (M. F. Abdul Baqi, Tahkik). (Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, No.2363).
30. Syihabuddin Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Al-Iḥkām fi Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1995),
31. Al-Dihlawī, Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥīm. *Ḥujjat Allāh al-Bāligḥah*. Taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Sharīf Sukkar. 2 jilid. (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1992), 272–275.

32. Putra, A., dan P. Rumondor. "Sunnah, Sains dan Peradaban Manusia; Menelaah kembali Pemikiran Yusuf al-Qardhawi." *El-Banat: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam* 10, no. 1 (2020): 1–19.
33. Al-Qaradhawi, Yusuf. (1990). *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'alim wa Dhawabith*. (Dar al-Wafa' li al-Nasyr wa al-Tauzi').
34. Nazri, M. A., Zainan Nazri, N. J., & Zainan Nazri, N. M. "Prophetic authority and intellectual humility: Revisiting the palm pollination hadith in contemporary Islamic epistemology". *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences, 8*(4), (2025), 278–284.
35. Rohmatika, F., Dewi, E., & Hidayah, A. N. "Epistemologi dalam konsep Islam: Epistemologi Bayani, Burhani, dan 'Irfani". *Pendas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar, 10*(2), (2025), 330–339. https://doi.org/10.23969/jp.v10i02.29044; Bahri, S. *Filsafat pendidikan Islam*, (Penerbit Adab, 2020)
36. Makiah, Z. "Epistemologi bayani, burhani dan irfani dalam memperoleh pengetahuan tentang mashlahah". *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, 14(2), (2015),1–28. https://doi.org/10.18592/syariah.v14i2.217
37. Syauqi, M. L. "Hermeneutika double movement Fazlur Rahman dan signifikansinya terhadap penafsiran kontekstual Al-Qur'an". *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat,* 18(2), (2022), 189–215. https://doi.org/10.24239/rsy.v18i2.977; Wahdah, Y. A. "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman dalam Studi Hadits", *Al FAWATIH: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Hadis, 2*(2), (2021), 30–43. https://doi.org/10.24952/alfawatih.v2i2.4841
38. Ulya. "Hermeneutika double movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis". *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam, 12*(2), (2011),111–127. https://doi.org/10.18860/ua.v0i0.2385
39. Hafiz, M., Anwar, H., & Is, F. "Pemikiran hadis Muhammad Al-Ghazali dan implikasinya terhadap tasyri' (Analisis terhadap kitab As-Sunnah An-Nabawiyyah Baina Ahl Al-Fiqh Wa Ahl Al-Ḥadīṡ)". *Shahih: Jurnal Ilmu Kewahyuan*, 6(1). (2023), 87–99. https://doi.org/10.51900/shh.v6i1.19294; Fakhrurrozi. "Metode pemahaman hadis kontemporer (Menurut Muhammad al-Gazali dan Yusuf al-Qardawi)". *Waraqat: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 1(1), (2016), https://doi.org/10.51590/waraqat.v1i1.14
40. Usman, Z. A., & Senathalia, A. M. "Analisis komparatif metode pemahaman hadis ulama kontemporer: Studi teori Yusuf Al-Qaradhawy". *Al Fawatih: Jurnal Kajian Al Quran dan Hadis*, 2(2), (2021). https://doi.org/10.24952/alfawatih.v2i2.5067
41. Ismail, M. S. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Bulan Bintang: 1992).
42. Basri. "Kontekstualisasi Pemahaman Hadis (Kajian atas Interpretasi Hadis Ali Mustafa Yaqub)". *Risâlah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, 8(1, (2022). https://doi.org/10.31943/jurnal_risalah.v8i1.228
43. Nasution, A. H., Zein, A., & Ardiansyah. "Kontribusi Pemikiran Yusuf al-Qaradawi dalam Kitab Kaifa Nata'amal Ma'a as-Sunnah Nabawiyah". *AT-TAHDIS: Journal of Hadith Studies*, 1(1), (2017), 141–156.

Daftar Pustaka

Al-Dihlawī, Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥīm. *Ḥujjat Allāh al-Bāligḥah*. Taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Sharīf Sukkar. 2 jilid. Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1992.

Al-Qarafi, Syihabuddin Ahmad ibn Idris. *Al-Iḥkām fi Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām*. Edited by 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1995.

Al-Qarafi, Syihabuddin Ahmad ibn Idris. *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*. Tahqiq Khalil al-Mansur. 4 jilid. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

Al-Qaraḍāwī, Yusuf. *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'ālim wa ḍawābiṭ*. Dar al-Wafa' li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1990.

An-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi. *Al-Musnad al-Shahih al-'Adl 'an al-'Adl ila Rasulillah Saw*. Ditahkik oleh M. F. Abdul Baqi. Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.t.

Bahri, S. *Filsafat Pendidikan Islam*. Penerbit Adab, 2020.

Basri. "Kontekstualisasi Pemahaman Hadis (Kajian atas Interpretasi Hadis Ali Mustafa Yaqub)." *Risâlah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam 8*, no. 1 (2022). https://doi.org/10.31943/jurnal_risalah.v8i1.228.

Brown, Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oneworld Publications, 2009.

Choiroh, W. N., dan Munawir. "Metodologi Pemahaman Hadis M. Yūsuf al-Qarḍāwī: Studi Analitis atas Hadis Partisipasi Wanita dalam Berpolitik." *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 1, no. 1 (2023): 61–74. https://doi.org/10.24014/alqudwah.v1i1.22817.

Fakhrurrozi. "Metode Pemahaman Hadis Kontemporer (Menurut Muhammad al-Gazali dan Yusuf al-Qardawi)." *Waraqat: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 1, no. 1 (2016). https://doi.org/10.51590/waraqat.v1i1.14.

Hafiz, M., H. Anwar, dan F. Is. "Pemikiran Hadis Muhammad Al-Ghazali dan Implikasinya terhadap Tasyri' (Analisis terhadap Kitab As-Sunnah An-Nabawiyyah Baina Ahl Al-Fiqh Wa Ahl Al-Ḥadīṡ)." *Shahih: Jurnal Ilmu Kewahyuan* 6, no. 1 (2023): 87–99. https://doi.org/10.51900/shh.v6i1.19294.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh. Cambridge*: Cambridge University Press, 1997. https://doi.org/10.1017/CBO9780511801266.

Handika, C. "Pemahaman Hadits Yusuf al-Qardhawi dalam Menentukan Hukum Islam." *Al-Mawarid: Jurnal Syariah dan Hukum (JSYH)* 1, no. 2 (2019): 164–178.

Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Amman: Dār al-Nafā'is, 2001.

Ibnu Majah, Muhammad bin Yazid al-Qazwaini Abu Abdillah. *As-Sunan*. Ditahkik oleh M. F. Abdul Baqi. Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.

Ibnu Qutaibah. *Ta'wîl Mukhtalaf al-Hadîts*. Edited by Muhammad Abdul Rahim. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

Ismail, M. S. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Bulan Bintang, 1992.

Jakfar, Tarmizi M. *Otoritas Sunnah Non-Tashrī'īyyah Menurut Yūsuf al-Qarḍāwī*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.

Khuroidah, A. M. "Sunnah Tashrī'īyyah dan Ghairu Tashrī'īyyah (Studi Analisis terhadap Pemikiran Maḥmūd Shaltūt)." Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, 2016.

Leli, Laili Zainab, dan Radifa Isnain Nafila. "Yusuf al-Qaradawi: Memposisikan Sunnah *Ghairu* Tasyriiyah." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 101–117.

Makiah, Z. "Epistemologi Bayānī, Burhānī dan Irfānī dalam Memperoleh Pengetahuan tentang Mashlahah." *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* 14, no. 2 (2015): 1–28. https://doi.org/10.18592/syariah.v14i2.217.

Nasution, A. H., A. Zein, dan Ardiansyah. "Kontribusi Pemikiran Yusuf al-Qaradawi dalam Kitab Kaifa Nata'āmal Ma'a as-Sunnah Nabawiyah." *AT-TAHDIS: Journal of Hadith Studies* 1, no. 1 (2017): 141–156.

Nazri, M. A., N. J. Zainan Nazri, dan N. M. Zainan Nazri. "Prophetic Authority and Intellectual Humility: Revisiting the Palm Pollination Hadith in Contemporary Islamic Epistemology." *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences* 8, no. 4 (2025): 278–284.

Putra, A., dan P. Rumondor. "Sunnah, Sains dan Peradaban Manusia: Menelaah Kembali Pemikiran Yusuf al-Qardhawi." *El-Banat: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam* 10, no. 1 (2020): 1–19.

Ribut. "Sunnah Nabawiyah, antara Tashrī'īyyah dan Ghairi Tashrī'īyyah." *Islamijah: Journal of Islamic Social Sciences* 3, no. 3 (2022): 29–42.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Syahīr bi-Tafsīr al-Manār*. 12 jilid. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1414 H/1993 M.

Rohmatika, F., E. Dewi, dan A. N. Hidayah. "Epistemologi dalam Konsep Islam: Epistemologi *Bayānī*, *Burhānī*, dan '*Irfānī*." *Pendas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar* 10, no. 2 (2025): 330–339. https://doi.org/10.23969/jp.v10i02.29044.

Sumbulah, Umi, Muhammad Zainuddin, dan Dio Alif Bawazier. "Sunnah Ghairu Tashrī'īyyah Perspektif Yusuf al-Qardhawi dan Relevansinya dalam Membangun

Moderasi Beragama." *Jurnal Living Hadis* 6, no. 2 (2021): 197–215. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2021.2732.

Surahmat. "Metode Pemahaman Hadis Nabi Syaikh Yūsuf al-Qarḍāwī." *INOVATIF: Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama, dan Kebudayaan* 3, no. 1 (2017): 42–60. https://doi.org/10.55148/inovatif.v3i1.4.

Shaltūt, Mahmud. *Al-Islām Aqidah wa Sharī'ah*. Dar al-Syuruq, 2001.

Syauqi, M. L. "Hermeneutika *Double movement* Fazlur Rahman dan Signifikansinya terhadap Penafsiran Kontekstual Al-Qur'an." *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat* 18, no. 2 (2022): 189–215. https://doi.org/10.24239/rsy.v18i2.977.

Ulya. "Hermeneutika Double movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 12, no. 2 (2011): 111–127. https://doi.org/10.18860/ua.v0i0.2385.

Usman, A. H., N. Ismail, Z. Daud, dan R. Wazir. "Interaction with Prophetic Tradition: A Review of al-Qaradawi's Thought." *Mediterranean Journal of Social Sciences 7*, no. 1 (2016): 547–554. https://doi.org/10.5901/mjss.2016.v7n1p547.

Usman, Z. A., dan A. M. Senathalia. "Analisis Komparatif Metode Pemahaman Hadis Ulama Kontemporer: Studi Teori Yusuf Al-Qaradhawy." *Al Fawatih: Jurnal Kajian Al Quran dan Hadis* 2, no. 2 (2021). https://doi.org/10.24952/alfawatih.v2i2.5067.

Wahdah, Y. A. "Hermeneutika Double movement Fazlur Rahman dalam Studi Hadits." Al *FAWATIH: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Hadis* 2, no. 2 (2021): 30–43. https://doi.org/10.24952/alfawatih.v2i2.4841.

Zubaedah. "Penerapan Metode Yūsuf al-Qarḍāwī terhadap Pemahaman Hadis Shallu Kama Roaitumuni Ushalli." Skripsi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

Zulfikar, E. "Pemahaman Hadis Yusuf al-Qardhawy: Telaah atas Kaidah al-tamyīz bayna al-wasīlah al-Mutaghayyirah wa al-Hadf al-thābit." *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, 2021.

Ali Darta, *State Islamic University of North Sumatra*; Email: alidarta@uinsu.ac.id

Kasan Bisri, *Walisongo State Islamic University*; Email: kasan.bisri@walisongo.ac.id