

Moderasi ‘di atas’ Tekstualisme-Kontekstualisme: Metodologi Pemahaman Sunnah Yusuf al-Qaradhawi

*(The Moderation ‘beyond’ Textualism-Contextualism: Yusuf al-Qaradhawi’s
Methodology of Understanding the Sunnah)*

Sansan Ziaul Haq, Asep Salahudin

Institut Teknologi Bandung

Institut Agama Islam Latifah Mubarakiyah Suryalaya

Correspondence: ziaulhaqsansan25@gmail.com

DOI: 10.29240/alquds.v6i3.4057

Submitted: 2022-01-17 | Revised: 2022-07-18 | Accepted: 2022-08-07

Abstract. The discourse of understanding the Sunnah of the Prophet—as in the interpretation of the Qur'an—in this contemporary era is faced with a dilemmatic choice between following the global trend or settling for the 'purity' of the Islamic teachings. Responding to this problem, some groups approach the textual approach that is oriented to the practice of Islam in the style of *al-salaf al-salih* strictly, while others advocate the contextualization of Islamic sources creatively according to the dynamics of the times. This paper will specifically discuss the *manhaj* offered by Yusuf al-Qaradhawi in synthesizing the two approaches in the context of understanding the Sunnah. Through interpretive analysis methods, this article finds that the methodology of understanding the Sunnah initiated by al-Qaradhawi on the one hand is moderate because it seeks to mediate the two 'excessive' sides of the textual and contextual approaches, and at the same time is comprehensive because linking the demand of interpreting the Sunnah to the broader methodological principles.

Keywords: textualism; contextualism; the Sunna of the Prophet; al-Qaradhawi.

Abstrak. Diskursus pemahaman Sunnah Nabi—sebagaimana penafsiran al-Qur'an—di era kontemporer ini dihadapkan kepada pilihan dilematis antara mengikuti arus global atau menepati 'kemurnian' ajaran. Merespon problem ini, sebagian kalangan menyerukan pendekatan tekstual yang berorientasi pada pengamalan Islam *ala al-salaf al-salih* secara ketat, sementara sebagian lain mengadvokasi kontekstualisasi sumber Islam secara kreatif sesuai dengan dinamika zaman. Tulisan ini secara spesifik akan membahas *manhaj* yang ditawarkan oleh Yusuf al-Qaradhawi dalam mensintesakan kedua pendekatan itu dalam konteks pemahaman Sunnah. Melalui metode analisis interpretatif, artikel ini menemukan bahwa metodologi pemahaman Sunnah yang digagas al-Qaradhawi di satu sisi bersifat moderat karena berusaha menengahi dua sisi 'berlebihan' dari pendekatan tekstual dan kontekstual, dan di saat yang sama juga bersifat komprehensif karena menghubungkan tuntutan interpretasi Sunnah kepada prinsip-prinsip metodologis yang lebih luas.

Kata kunci: tekstualisme; kontekstualisme; Sunnah Nabi; al-Qaradhawi.

Pendahuluan

Problem interpretasi adalah di antara tantangan besar yang dihadapi umat Islam di tengah laju zaman. Di satu sisi, umat Islam dituntut untuk ‘menyejarah’ dan mengikuti laju dinamika kehidupan dengan segala konsekuensinya, namun di sisi lain, mereka juga dituntut untuk tetap berkomitmen terhadap sumber agamanya, sebagai asas primordial keberimanan. Terdapat kesenjangan kultural yang menganga jauh antara konteks sejarah di mana Nabi hidup dengan konteks modern yang sarat akan berbagai persoalan dan tantangan baru, sehingga melahirkan kebingungan dalam menyikapi teks-teks Islam, antara mengimani ‘kebenaran’ teks dan memenuhi tuntutan modernitas.¹

Dihadapkan pada kebingungan epistemologis ini, respon kaum muslimin beragam. Sebagian kalangan menyerukan pentingnya kembali (*al-rijuʿ*) kepada sumber-sumber asli Islam sebagaimana dipraktikkan oleh *al-salaf al-salih*, dan menganggap keengganaan menerapkan dan mengamalkan *manhaj* ini sebagai sebab kemunduran umat Islam dewasa ini. Di sisi yang berseberangan, sebagian lain mendakwahkan penyesuaian ajaran-ajaran Islam terhadap unsur-unsur kebaruaran secara inovatif, agar umat Islam mampu terlepas dari belenggu ketertinggalan dan keterbelakangan.² Menengahi kedua respon yang berposisi itu, sebagian ulama dan akademisi menyerukan pendekatan yang lebih moderat yang mencoba mengharmoniskan antara otoritas teks dengan tuntutan realitas secara proporsional dan tidak saling menegasikan.³

Dalam konteks Sunnah Nabi, perdebatan teologis terkait epistemologi pemahaman di atas juga tak terhindarkan. Malahan, upaya memahami Sunnah jauh lebih kompleks daripada menafsirkan al-Qur’an, mengingat fakta bahwa Sunnah diriwayatkan dalam hadis-hadis yang tak jarang bertentangan dan dari sisi kualitas tidak semuanya bersifat *qath’iy al-tsubut*. Potensi silang pendapat dalam menyikapi setiap narasi Sunnah lebih besar, antara pandangan literalis ‘akut’ yang rela mengorbankan nalar dan pandangan dekonstruktif ‘liberal’ yang berani menegasikan teks. Yusuf al-Qaradhawi dalam hal ini berusaha menempuh jalan tengah yang ‘terjal’ di antara dua pendekatan ini. Tulisan ini bermaksud untuk

¹ Adullah Saeed, “Some Reflections on the Contestualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Qur’an,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 71, No. 2 (2008): 223-224.

² Liliek Channa AW, “Memahami Makna Hadis secara Tekstual dan Kontekstual,” *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 15, No. 2 (Desember 2011): 392-393.

³ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Siyasah al-Syar’iyah fi-Dhaw’ Nashush al-Syari’ah wa-Maqashidiha* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2011), Cet. ke-4, 230.

membahas jalan tengah *ala* al-Qaradhawi tersebut, yang diklaimnya dapat menghindarkan distorsi, bias sektarian, dan tawkil serampangan.⁴

Merujuk kepada literature terdahulu yang relevan, penulis mendapati beberapa tulisan yang membahas metodologi pemahaman Yusuf al-Qaradhawi terhadap Sunnah Nabi. Abur Hamdi Usman dkk. dalam “interaction with Prophetic Tradition: A Review of al-Qaradhawi’s Thought”⁵ dan Tabrani Tajuddin dkk. dalam “Hermeneutika Yusuf al-Qardawi dalam kitab Kaifa Nata’amal al-Sunnah al-Nabawiyah Ma’alim wa Dawabit”⁶ secara cukup luas menjelaskan metodologi pemahaman Sunnah Yusuf al-Qaradhawi dalam bukunya *Kayfa Nata’amal Ma’ al-Sunnah*. Hanya saja, bahasan kedua artikel ini masih bersifat deskriptif-informatif; membatasi kajian pemikiran al-Qaradhawi terkait metodologi pemahaman Sunnah hanya dari satu di antara banyak karyanya; dan tidak ‘mengaitkan’ *manhaj* al-Qaradhawi ini ke dalam diskursus interpretasi Sunnah yang lebih luas. Caca handika dalam “Pemahaman Hadis Yusuf al-Qardhawi dalam menentukan Hukum Islam”⁷ juga membahas metodologi pemahaman hadis al-Qaradhawi dalam kitabnya *Kayfa Nata’amal Ma’ al-Sunnah*, namun hanya mengulas tiga dari sekian banyak prinsip pemahaman Sunnah dalam buku tersebut, sehingga tidak mencerminkan keutuhan bahasan.

Di tempat lain, Farah Nuril Izza dalam “Hermeneutika: Arah Baru Interpretasi Hadis (Studi Analisis Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi dalam Fatwa-fatwanya)” secara lebih mendalam membedah metodologi dan aplikasi pemahaman Sunnah al-Qaradhawi.⁸ Fokus utamanya adalah menampilkan hermeneutika Sunnah al-Qaradhawi yang memadukan antara normativitas teks dengan konteks sosio-historis. Namun demikian, tulisan ini tidak berhasil menampilkan posisi tengah yang senantiasa digembar-gemborkan al-Qaradhawi sendiri dalam usaha interpretasi teks agama. Berbalikan dengan temuan Farah, Bisri Tujang dalam “Hermeneutika Hadis Yusuf al-Qaradhawi (Studi Analisa Terhadap Metodologi Interpretasi Qardawi)” menunjukkan metodologi

⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata’amal ma’-al-Sunnah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2010), Cet. ke-6, 36.

⁵ Abur Hamdi Usman, Nazeen Ismail, Zainora Daud, Rosni Wazir, “Interaction with Prophetic Tradition: A Review of al-Qaradawi’s Thought,” *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 7, No. 1 (January 2016): 547-554, Doi:10.5901/mjss.2016.v7n1p547.

⁶ Tabrani Tajuddin dan Neny Muthiatul Awwaliyyah, “Hermeneutika Yusuf al-Qardawi dalam kitab Kaifa Nata’amal al-Sunnah al-Nabawiyah Ma’alim wa Dawabit,” *al-Mutsla: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 3, No.1 (Juli 2021): 29-43.

⁷ Caca Handika, “Pemahaman Hadis Yusuf al-Qardhawi dalam menentukan Hukum Islam,” *al-Mawarid: Jurnal Syari’ah dan Hukum*, Vol. 1, No. 2 (Agustus 2019): 164-178.

⁸ Farah Nuril Izza, “Hermeneutika: Arah Baru Interpretasi Hadis (Studi Analisis Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi dalam Fatwa-fatwanya),” *Komunika*, Vol. 8, No.2 (Juli-Desember 2014): 192-220.

pemahaman Sunnah al-Qaradhawi sebagai hermeneutika “moderat-eklektis” yang banyak dipengaruhi oleh model interpretasi kaum liberal.⁹ Sayangnya, temuan ini berkebalikan dengan konsistensi al-Qaradhawi—sebagaimana dapat terlihat dalam banyak karyanya—dalam mengkritik pemahaman kaum liberal.

Berdasarkan peta kepustakaan di atas, secara spesifik tulisan ini akan menengahkan metode pemahaman al-Qaradhawi terhadap Sunnah sebagai pemahaman moderat yang menengahi antara tekstualisme ‘rigid’ dan kontekstualisme ‘liar’. Pemilihan kata moderat sebagai kualifikasi bagi *manhaj* al-Qaradhawi ini didasari oleh dakwaan al-Qaradhawi sendiri pada berbagai karyanya yang menyatakan metode pemahaman dan penafsirannya sebagai *manhaj wasathiy* yang menengahi antara Muslim tekstualis dan liberal.¹⁰ Metode analisis data yang digunakan dalam tulisan ini adalah teknik interpretatif.¹¹ Dengan demikian, tulisan ini pertama-tama akan mendeskripsikan pemikiran al-Qaradhawi terkait metodologi pemahaman Sunnah dan kemudian menginterpretasikan pemikiran ini di tengah konstelasi akademik terkait diskursus interpretasi teks-teks Islam.

Pembahasan

Memahami Sunnah Nabi: antara Madhhab Tekstual dan Kontekstual

Dalam diskursus interpretasi dan pemahaman terhadap al-Qur’an dan Sunnah, setidaknya terhadap tiga pendekatan utama yang diadopsi oleh para ulama dan akademisi Islam. *Pertama*, pendekatan tekstual yang diusung oleh kalangan salafi-wahabi. *Kedua*, pendekatan kontekstualis yang digagas oleh kaum muslim progresif-liberal. Dan *ketiga*, pendekatan moderat yang dirambah oleh golongan ulama dan akademisi yang berupaya menjembatani antara kedua pendekatan pertama dengan menggagas metode yang mengkompromikan antara tuntutan teks dengan konteks.

1. Paradigma Tekstualisme

Pendekatan tekstual dapat dipahami sebagai metode penafsiran yang menitikberatkan pada makna teks secara *harfiyyah* dengan hanya bertumpu kepada analisis kebahasaan dan tradisi riwayat, tanpa mempertimbangkan hal-hal lain di sekeliling teks. Tidak ada kelompok yang mengklaim menggunakan pendekatan *harfiyyah*, namun Adis Duderija dalam karya akademiknya secara metodologis

⁹ Bisri Tujang, “Hermeneutika Hadis Yusuf al-Qaradawi (Studi Analisa Terhadap Metodologi Interpretasi Qardawi),” *al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah*, Vol. 2, No. 1 (November 2014): 33-68.

¹⁰ David L. Johnston, “Yusuf al-Qaradawi’s Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the ‘ulamā’?,” in *Maqāṣid al-Shari‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought*, Ed. Adis Duderija (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 39.

¹¹ Kaelan, *Metodologi Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 169-173.

mengidentifikasi kelompok Salafi-Wahabi sebagai representasi golongan ini.¹² Asumsi inti dalam paradigma penafsiran mereka adalah bahwa penafsiran harus merujuk—dan dibatasi pada—apa-apa yang disampaikan dalam hadis sahih dan pendapat generasi salaf. Penalaran akal ataupun penghayatan mistik terhadap kerangka teks suci dianggap sebagai “biang kesesatan”.

Mengafirmasi “asumsi hermeneutis” ini, Muhammad Nasir al-Din al-Albani, seorang tokoh salafi-wahabi terkemuka, menjelaskan bahwa siapapun yang ingin berada di atas *manhaj salaf* ini wajib mempelajari generasi *al-salaf al-salih*, di samping kewajiban mempelajari al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini, menurut al-Albani, mengingat fakta bahwa generasi salaf adalah orang-orang yang menyampaikan dakwah Islam secara benar (*in a correct manner*).¹³ Menguatkan argumentasi ini, Rabi' al-Madkhali sebagaimana dikutip oleh Adis Duderija berpendapat bahwa “*pengetahuan merupakan semua yang mengandung 'qala' dan 'haddatsana', sedangkan pengetahuan yang tidak mengandung qala dan haddatsana dikategorikan sebagai pengetahuan yang penuh kesalahan dan kegelapan.*”¹⁴ Ini berarti bahwa makna teks, menurut paradigma salafis ini, bertitik tekan pada sumber-sumber tekstual dalam bentuk-bentuk riwayat generasi salaf, sementara di luar itu merupakan belantara kesesatan yang perlu ditinggalkan.

Menguatkan pandangan kedua tokoh salafi di atas, Ahmad bin Muhammad al-Madani di tempat lain menegaskan,

*Al-Qur'an dan Sunnah memuat semua hal yang dibutubkan manusia, mencakup hukum-hukum ibadah, muamalah, adat, halal-haram, dan lain sebagainya. Maka, kita tidak memerlukan fatwa dan pembahasan furu'iyah yang dikemukakan oleh ulama ahli nalar dan ijtihad, karena kebanyakan pendapat-pendapat mereka terkait halal-haram dan detail hukum fikih tidak bersandar pada dalil.*¹⁵

Penjelasan ini menunjukkan bahwa dalam pandangan salafi wahabi—yang merepresentasikan *madhhab* tekstualis—makna teks dapat dipahami dari sisi kebahasaan dengan mudah (*al-ma'na al-mutabadar*), tanpa harus melibatkan berbagai analisis *ushuli* yang rumit sebagaimana dipraktikkan oleh para ulama.

Berdasarkan hal itu, tidak mengherankan jika kaum salafi wahabi menentang doktrin taklid, ijtihad memahami teks (*ijtihad bayani*), *istihsan*, *masalih mursalah*, *al-ra'yu*, dan *qiyas*, dan sebaliknya mereka membela semangat *ittiba'* yang

¹² Adis Duderija, *Metode Pemahaman al-Qur'an dan Hadis: Antara Liberal dan Salafi*, terj. Abdul Aziz (Tangerang Selatan: El-Bukhari Institute, 2021), 108.

¹³ Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Fundamentals of the Salafee Methodology: An Islamic Manual for Reform* (Toronto: TROID Publications, 2003), 35.

¹⁴ Adis Duderija, *Metode Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, 108.

¹⁵ Ahmad bin Muhammad al-Madani, *Tarikh Abl al-Hadith: Ta'yin al-Firqah al-Najiyah wa-Annaba Ta'ifat Abl al-Hadith* (Madinah: Maktabat al-Ghuraba', 1417 H.), Cet. ke-1, 112.

didefinisikan sebagai ketaatan teguh pada hadis sahih.¹⁶ Sumber pengetahuan non-tekstual hanya dapat digunakan jika tidak ada teks yang jelas dan eksplisit yang bisa digunakan sebagai alat verifikasi terhadap kebenaran berbagai pendapat. Sehingga, sumber-sumber pengetahuan Islam berbasis akal dan nalar, sebagai konsekuensinya, dianggap berada di luar ruang lingkup pengetahuan agama yang valid berdasar al-Qur'an dan Sunnah.¹⁷ Berdasar nalar ini, al-Albani berpendapat bahwa penyebab kesesatan ulama ahli kalam, dulu dan sekarang, adalah jauhnya mereka dari pengetahuan tentang Sunnah dan malah mempergunakan akal dan hawa nafsu untuk memahami teks-teks agama, terutama yang berkaitan dengan sifat Tuhan (*ayat al-sifat*).¹⁸

Dari alur pemaparan di atas, dapat ditarik pemahaman bahwa bagi kaum tekstualis makna teks dapat 'diekskavasi' secara objektif dengan bantuan analisis kebahasaan (*al-tafsir al-mu'jamiyy*) dan informasi tradisi periwayatan. Implikasi epistemologisnya, makna dianggap telah selesai (*fixed*) dan tidak boleh ditambahkan, sementara wewenang kita hanya bertugas untuk mencari dan menyingkapnya dari lipatan-lipatan buku *hadits* dan *atsar*. Realitas kehidupan kontemorer, sebagai implikasi aksiologisnya, harus ditundukkan kepada cara hidup (*the way of life*) bangsa Arab berlasan abad yang lalu dalam hampir semua aspek, termasuk dalam cara berpakaian.

Khusus terkait metode pemahaman terhadap Sunnah, kaum salafi-wahabi—tidak seperti mayoritas ulama—berpendapat bahwa hadis yang sahih, walaupun statusnya bersifat *abad* (perorangan), merupakan *hujjah*, baik dalam masalah hukum ataupun akidah. Lebih dari itu, al-Albani berargumen bahwa pembedaan antara hadis *abad* dan *mutawatir* merupakan bentuk inovasi belakangan yang tidak merujuk kepada *manhaj* salaf. Menurutnya, siapapun yang mempelajari generasi sahabat dan para pengikutnya (*tabi'in*), akan mengetahui bahwa kategorisasi semacam ini adalah hal asing bagi Islam. Generasi salaf tidak mengetahui apapun terkait pembedaan hadis *mutawatir* dan *abad*, sehingga mereka mengamalkan apa-apa yang mereka anggap bersumber dari Rasulullah.¹⁹ Maka dari itu, bagi kalangan salafi, semua hadis Nabi yang sahih harus diterima sebagai *hujjah*, terlepas dari kandungannya seperti apa.²⁰

2. Paradigma Kontekstualisme

¹⁶ Adis Duderija, *Metode Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, 116

¹⁷ Adis Duderija, *Metode Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, 116-117.

¹⁸ Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Manzilah al-Sunnah fi-al-Islam wa-Bayan Annahu La Yustaghna 'anha bi-al-Qur'an* (Kuwait: Dar al-Salafiyyah, 1984), 16.

¹⁹ Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Fundamentals of the Salafee*, 31-32. Lihat pula, Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Kayfa Yajib 'alayna an-Nufassir al-Qur'an?* (Riyad: Maktabat al-Ma'arif, 2007), Cet. ke-1, 39.

²⁰ Muhammad Ibn Jameel Zaynoo, *The Methodology of the Saved Sect* (London: Undangan ke Islam, 1999), 82.

Di sisi yang berseberangan, pendekatan kontekstual adalah proses penafsiran yang tidak hanya berdasar pada aspek bahasa dan riwayat, namun lebih mementingkan nilai-nilai ideal moral yang menjadi tujuan utama teks sebagai faktor yang menentukan dalam proses negosiasi makna. Lahirlah teks bisa jadi tidak lagi relevan untuk konteks saat ini, karena terkonstruksi oleh kondisi sosial-budaya masyarakat Arab abad ketujuh. Namun di balik kerangka teks itu, yang abadi adalah tujuan-tujuan esensial (*al-maqashid al-asasiyyah*). Tugas mufasir yang sebenarnya adalah menembus dimensi tekstual untuk menyingkap makna esensial ini, yang kemudian bisa disesuaikan dengan dinamika zaman. Proses penafsiran ini, di samping menuntut penguasaan mendalam terhadap cakrawala historis dari makna teks, juga mengharuskan pemahaman yang luas terkait 'sengkarut' kehidupan modern, di mana teks suci dituntut untuk menawarkan solusi.²¹

Penafsiran, dari perspektif kontekstualis, adalah proses *updating* teks suci dengan nuansa-nuansa kebaruan. Fazlur Rahman mengistilahkan proses pemaknaan dinamis ini dengan istilah *double movement*.²² Jelasnya, ketika seorang mufasir hendak menafsirkan suatu teks, ia dituntut mundur dari konteks sekarang untuk melihat konteks historis teks, di mana ia bisa mencerap nilai ideal moralnya. Setelah itu, si mufasir tersebut dituntut bergerak kembali ke masa sekarang untuk 'membumikan' nilai esensial tersebut sesuai dengan semangat zaman.²³ Maka dari itu, proses kontekstualisasi juga mengharuskan seorang mufasir memahami realitas kontemporer, supaya mampu mengimplementasikan nilai universal tersebut secara tepat. Di tempat lain, Nasr Hamid Abu Zayd juga menggagas bahwa teks memiliki makna historis (*historical meaning*) dan signifikansi (*significance*). Makna historis merupakan makna generik teks sebagaimana yang dipahami oleh generasi Islam awal. Sementara signifikansi adalah makna yang bisa diperlebar dengan cara menghubungkan makna historis ini dengan konteks saat ini di mana teks dituntut berbicara ulang.²⁴ Sehingga, teks sucinya tetap, namun nuansa maknanya bergerak mengikuti semangat perubahan zaman.

Sebagai antitesa bagi kecendrungan tekstualis, golongan kontekstualis menilai bahwa asumsi objektivitas makna—yang didapatkan melalui analisis perangkat linguistik dan tradisi propetik—sulit untuk bisa dicapai. Argumennya, elemen subjektivitas dan fluiditas dalam memahami teks terdapat pada pihak

²¹ Massimo Campanini, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, trans. Caroline Higgitt (London and New York: Routledge, 2011), 125.

²² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 5-6.

²³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta, LkiS Group, 2012), 63-65.

²⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: Hay'ah al-Masriyyah al-'Ammah, 1993), 266-267.

penafsir secara *inherent*. Seorang mufassir tidak bisa mendekati teks tanpa pengalaman, nilai, keyakinan dan pra-konsepsi yang sudah terlebih dahulu membentuk persepsinya. Berkaitan dengan hal ini, Abu Zayd menandakan bahwa “pembacaan yang bersih” (*al-qira’ah al-bari’ah*) sangat sulit dicapai—jika bukan mustahil—untuk didapatkan, karena pada dasarnya tidak ada persepsi yang terlahir di ruang hampa. Sehingga, setiap pembaca akan senantiasa dikelilingi oleh horizonnya sendiri.²⁵ Persepsi subjektif inilah yang kemudian akan memberi warna dominan bagi produk interpretasinya.

Terlebih dari pada itu, Abdullah Saeed berargumen bahwa makna adalah hasil konstruksi mental, bukan semata-mata bersumber dari konstruk terksual. Membatasi makna teks hanya pada riwayat-riwayat yang ditranmisikan dari generasi salaf tidak hanya menghalangi kemungkinan pemaknaan kreatif, namun juga mengasumsikan bahwa generasi berikutnya tidak memiliki otoritas untuk melakukan interpretasi.²⁶ Berkebalikan dari jeratan epistemologis ini, muslim progresif justru menilai bahwa tradisi, tak terkecuali hadis Nabi, harus didekati secara kritis, dinamis, dan rasional, dan—jika perlu, dengan memanfaatkan sumber-sumber dan metode dari luar Islam, seperti teologi pembebasan, humanisme sekuler, gerakan berbasis sosial, HAM, dan keadilan gender.²⁷

Khusus terkait dengan wacana interpretasi Sunnah, kalangan kontekstualis berpendapat bahwa penafsiran yang benar tentang hadis-hadis Nabi menuntut pemahaman yang komprehensif terhadap kondisi dan keadaan di balik kemunculannya (*asbab al-nurud*), agar si penafsir mampu melihat nilai-nilai ideal moralnya (*maqashid al-syari’ah*). Teks hadis, oleh sebab itu, harus dilihat dari sisi fungsionalitasnya dalam mendukung nilai-nilai universal ini yang berperan sebagai prinsip dasar Islam dan sebagai tujuan final dari proses penafsiran itu sendiri. Pemaknaan berorientasi *maqashid* ini, menurut Adis Duderija, merupakan basis epistemologis untuk menyelesaikan kesan pertentangan antara dali-dalil dalam sumber ajaran Islam, terutama dalam hadis-hadis Nabi.²⁸ Singkatnya, konstruk literal hadis—yang ketika dihadapkan kepada konteks sosio-kultural saat ini banyak melahirkan ambiguitas—harus dipahami berdasarkan tujuan-tujuan esensial dari syariat Islam.

Secara lebih rinci, Thaha Jabir al-‘Alwani mendakwahkan bahwa upaya memahami teks-teks agama, tak terkecuali hadis Nabi, haruslah melibatkan pembacaan metodis yang berporos pada nilai-nilai universal (*al-qira’ah al-manhajiyah al-kulliyah*). Nilai-nilai ini dapat tersingkap dengan cara melihat tujuan

²⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Majlum al-Nash: Dirasah fi ‘Ulum al-Qur’an*, 81.

²⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach* (London & New York: Routledge, 2006), 102-104.

²⁷ Adis Duderija, “Progressive Muslims: Defining and Delineating Identities and Ways of Being a Muslim,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 1, (March 2010): 135.

²⁸ Adis Duderija, *Metode Pemahaman al-Qur’an dan Hadis*, 297-302.

esensial dari wahyu, maksud objektif Tuhan dari makhluk-Nya, dan pandangan universal tentang alam semesta, manusia, kehidupan, dan nilai-nilai moral. Nilai-nilai universal ini, menurut al-Alwani, adalah keesaan Tuhan (*tawhid*), penyucian jiwa (*al-tazkiyyah*), pembangunan peradaban (*al-'imran*), keadilan, kebebasan, dan realisasi kebutuhan dasar, kebutuhan sekunder, dan kebutuhan tersier manusia. Pembacaan universal (*al-qira'ah al-kulliyah*) ini menggariskan prinsip-prinsip dan batasan-batasan metodis yang dapat membantu seorang mujtahid untuk memasukkan teks-teks partikular ke dalam ruang lingkup universal,²⁹ sehingga dapat memahami teks-teks tersebut secara serasi dan proporsional.

3. Problem Kedua Paradigma

Pandangan *dzabiriyah* terhadap teks dengan berpegang hanya kepada simbol-simbol bahasa, tanpa mempertimbangkan tujuan esensial dan konteks yang menyertainya, dapat menyeret seseorang kepada pemahaman yang kontradiktif. Hal ini berpotensi terjadi, tutur Shayil Ahmad Ammarah, karena paradigma ini mencabut-pindahkan teks dari konteksnya yang khusus ke ruang umum dan mutlak, sehingga tampak bertentangan dengan teks lain yang berbicara tentang fenomena yang sama namun dalam kondisi yang berbeda. Dalam menyelesaikan kesan pertentangan ini, paradigma tekstualis cenderung menempuh jalur pintas dengan memaksakan *naskh* (abrogasi hukum) di antara teks-teks ini yang terkadang secara berlebihan.³⁰ Padahal, lanjut Ammarah, hal-hal yang melingkupi teks, seperti tradisi, nilai-nilai budaya, dan konteks waktu dan tempat, dapat membantu memahami makna teks dan maksud pembicara. Maka, melepaskan teks dari konteksnya dan memperlakukan teks sebatas sistem bahasa belaka, dapat mengakibatkan pemahaman yang 'campur aduk' dan menyalahi tujuan teks sendiri.

Akibat dari pemahaman literal terhadap Sunnah Nabi, kaum salafi wahabi—yang disebut oleh Yusuf al-Qaradhawi sebagai Neo-Literalis (*al-dzabiriyah al-judad*)—pada akhirnya merugikan dakwah Islam itu sendiri, karena dengan simpulan-simpulan hukumnya yang 'nyeleneh' telah mencoreng citra Islam. Ini tampak dari pendapat-pendapat mereka terkait permasalahan perempuan, ekonomi, politik dan pemerintahan, dan juga terkait hubungan internasional dan relasi dengan non-muslim. Misalnya, mereka tidak menerima hak pilih perempuan dalam pemilihan umum, terlebih hak mencalonkan diri untuk menduduki parlemen. Kaum salafi-wahabi juga mewajibkan *ji'zah* (upeti)

²⁹ Thaha Jabir al-'Alwani, "Isykaliiyyat Manhajiiyyah fi-al-Ta'athi ma'-al-Sunnah," *Islamiyyat al-Ma'rifa: Majallat al-Firk al-Islami al-Mu'ashir*, No. 22, Vol. 85 (2016): 11-12.

³⁰ Shayil Ahmad Ammarah, "al-Dzuruf al-Muhtaffah bi-al-Khitab al-Syar'i wa-Atsaruh fi-Ta'wil al-Nushush," *Islamiyyat al-Ma'rifa: Majallat al-Firk al-Islami al-Mu'ashir*, No. 22, Vol. 85 (2016): 92.

kepada warga negara non-muslim secara literal; mengharamkan mengucapkan salam kepada mereka; dan menerapkan secara harfiah hukum-hukum *abl al-dhimmah* dari fikih abad pertengahan. Di samping itu, mereka juga menentang pendapat para ulama semisal al-Mawardi terkait bolehnya *kafir dhimmi* menjabat posisi kementerian dan mengharamkan non-muslim ini untuk mencalonkan diri untuk kursi parlemen.³¹ Berdasarkan hal ini, Thaha Jabir al-Alwani menyimpulkan bahwa pendekatan salafi ini malah menghambat kebangkitan Islam, karena menyebabkan kebingungan, ‘percekcokan’, dan konflik internal.³²

Namun demikian, pendekatan kontekstualisme dalam memahami hadis tidak serta merta luput dari kritikan. Terkait dengan “efek samping” pendekatan kontekstual, Ingrid Mattson mengingatkan bahwa kontekstualisasi secara berlebihan dikhawatirkan dapat menyebabkan sikap yang merelatifkan tatanan al-Qur’an (dan juga Sunnah). Terlebih dari pada itu, tidak ada jaminan bahwa tuntutan “kontekstualisasi liberal” ini terlepas sepenuhnya dari kepentingan ataupun subjektivitas pribadi.³³ Sebagai akibatnya, kalangan kontekstualis—yang disebut al-Qaradhawi sebagai Neo-Nihilis (*al-mu’athilab al-judad*)—melabrak teks-teks yang maknanya sudah pasti (*qawathi’ al-nushush*)³⁴ dengan dalih “kemaslahatan palsu.” Pada kasus yang paling ekstrem, sebagian mereka bahkan memandang bahwa salat mengganggu aktifitas kerja; zakat dapat memicu pengangguran; puasa meminimalkan produksi; dan haji menguras keuangan yang dibutuhkan. Sebagai kasus paling lumrah dari orientasi pendekatan ini, sebagian kaum liberal-kontekstualis—dengan dalih kemaslahatan ini—‘mengamendemen’ hukum-hukum *qath’i* yang berkaitan dengan hukum pidana Islam (*al-hudud wa-al-’uqubat*), dan juga yang berkaitan dengan sistem hukum perdata (*al-ahwal al-syakhsbiyyah*).³⁵ Padahal, sebagai sebuah agama yang bersumber dari wahyu Tuhan, Islam juga

³¹ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Siyasah al-Syar’iyyah*, 230.

³² Thaha Jabir al-’Alwani, “Toward A Proper Reading of The Sunna,” in *The Qur’an and The Sunna: The Time Space Factor* (International Institute of Islamic Thought, 1995): 38-39, <https://www.jstor.org/stable/j.ctvkc671c.6>.

³³ Ingrid Mattson, *Ulumul Quran Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Qur’an*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Zaman, 2013), 316.

³⁴ *Qawathi’ al-nushush* adalah teks-teks otentik, baik itu al-Qur’an ataupun hadis *mutawatir*, yang maknanya pasti dan disepakati bersama oleh para ulama, sehingga tidak memiliki kemungkinan makna lain. Teks-teks *qath’i* ini mencakup masalah-masalah prinsipil, baik dalam masalah keyakinan, tawhid, keimanan, atau pun dalam hal ibadah dan hukum-hukum lainnya. Contohnya: kewajiban salat lima waktu, kewajiban puasa, zakat, haji, haramnya membunuh, zina, mencuri, mengkonsumsi minuman keras. Begitu pula hukuman-hukuman (*al-’uqubat*) bagi berbagai pelanggaran yang ditentukan oleh teks-teks al-Qur’an dan Sunnah *mutawatir*, termasuk juga berbagai bentuk *kaffarat* dan angka-angka (*al-’a’dad*) yang ditentukan al-Qur’an untuk berbagai jenis denda dan hukuman. Lihat, Muhammad Mustafa al-Zuhayli, *al-Wajiz fi-Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Khayr, 2006), Vol. 2, 312

³⁵ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Siyasah al-Syar’iyyah*, 248-249.

memuat prinsip-prinsip dan dogma-dogma yang bersifat *settled* dan *eternal*, sebagai ciri utama keilahiahannya.

Sebagai representasi pemikir kontekstualis, Abdullah Saeed, misalnya, berargumen bahwa pemahaman ayat waris (Q.S. al-Nisa' [4]: 11) yang menentukan laki-laki mendapat dua bagian perempuan tidak relevan lagi, dengan alasan perubahan peran dan status perempuan di era kontemporer ini.³⁶ Secara lebih tegas, Nasr Hamid Abu Zayd menetapkan "bahwa perempuan berhak mendapat bagian yang sama dengan laki-laki", dengan dasar pertimbangan prinsip kesetaraan (*al-musawab*) di tengah perubahan konteks sosio kultural di masa sekarang yang berdeda dengan konteks sosio-historis masyarakat Arab abad ke tujuh.³⁷ Padahal, menurut al-Qaradhawi, sistem hukum waris dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari rangkaian hukum keluarga yang menempatkan laki-laki sebagai penanggung jawab utama.³⁸

Menimbang eksekutif negatif dari kedua pendekatan tekstualis-kontekstualis terhadap teks dan tradisi Islam, maka diperlukan suatu pendekatan moderat-komprehensif yang, di satu sisi mampu menghadapi tantangan kontemporer, dan di sisi lain tetap berpedoman kepada prinsip-prinsip dan pemahaman-pemahaman universal Islam sebagai bukti otentisitas sumber ajaran (wahyu Tuhan).³⁹ Kaitan dengan dikursus ini, Yusuf al-Qaradhawi adalah di antara ulama akademis yang dalam banyak karyanya menyerukan pendekatan model 'jalan pertengahan' ini dalam memperlakukan dan memahami teks-teks Islam, termasuk Sunnah Nabi, secara berimbang.

Moderasi Pendekatan al-Qaradhawi dalam Memahami Teks Islam

Di antara beberapa ulama dan intelektual muslim kontemporer, Yusuf al-Qaradhawi adalah salah satu tokoh yang populer dengan pemikiran moderatnya (*wasathiyah*). Moderasi pemikiran al-Qaradhawi ini tampak jelas dalam karya-karyanya yang 'melimpah' dalam berbagai disiplin keilmuan Islam.⁴⁰ Tak terkecuali dalam penafsiran teks-teks Islam, al-Qaradhawi juga mengusung pendekatan *wasathiyah* yang menengahi antara pendekatan tekstual-rigid dan

³⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an Toward a Contemporary Approach*, 121-122.

³⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawa'ir al-Khanj: Qira'ah fi-Khithab al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2004), 302-303.

³⁸ Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li-Dirasat al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabat Wahbab, 2011), 75-76.

³⁹ Thaha Jabir al-'Alwani, "Toward A Proper Reading of The Sunna," ... , 40.

⁴⁰ Yusuf al-Qaradhawi, *Kalimat fi-Wasathiyah al-Islamiyyah wa-Ma'alimiba* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2011), Cet. ke-3, 31.

pendekatan kontekstual-liberal. Dalam pandangan al-Qaradhawi, kedua pendekatan ini tak luput dari problem epistemologis.⁴¹

Problem pendekatan kaum tekstualis, menurut al-Qaradhawi, adalah bahwa mereka bersikap kaku dalam berbagai masalah hukum, akibat mengikuti teks agama secara literal tanpa mempertimbangkan tujuan-tujuan esensial dari syariat, dan menganggap “pemahaman permukaan” ini sebagai pemahaman Islam yang sesungguhnya. Oleh sebab kejumudan ini, kalangan literalis-radikal tidak bergeming sedikit pun dari pendapat ‘nyeleneh’-nya, tidak pula memiliki inisiatif untuk menguji argumentasi-argumentasi *madhhab*-nya dan membandingkannya dengan dalil-dalil kelompok lain. Sebagai konsekuensi logisnya, ketika ditanya tentang hukum musik, nyanyian, permainan catur, pendidikan perempuan, dan masalah-masalah lainnya, maka hal yang paling cepat keluar dari mulutnya adalah kata haram.⁴² Pendekatan ini tentunya turut melahirkan sikap “ambivalensi beragama”, karena di satu sisi kita dituntut untuk hidup ber dunia mengikuti laju dinamika zaman, namun di sisi lain kita juga diseret oleh pemikiran ‘pincang’ ini untuk kembali ke masa berabad-abad yang lalu secara kaku.

Di sisi lain, problem pendekatan golongan kontekstualis terletak pada fakta bahwa mereka menjadikan prinsip-prinsip dan budaya Barat sebagai sesuatu yang apriori yang tidak dapat ditentang. Jika Islam secara kebetulan sesuai dengan nilai-nilai ini, maka mereka menyambutnya dengan baik, namun jika Islam bertentangan dengan nilai-nilai ini, mereka berupaya menyeret dan merekayasa Islam agar tampak sesuai dengannya. Di tangan kaum liberalis ini, al-Qaradhawi menuturkan, seakan-akan Islam diharuskan untuk tunduk kepada kebudayaan, filsafat, dan tradisi Barat.⁴³ Oleh karena itu, ketika pemikiran liberal mereka dipertentangkan dengan teks-teks yang *mubkamat*, mereka mengelak dengan cara mentakwil al-Qur’an secara liar dan menolak hadis *sahih* secara gegabah, padahal kenyataannya mereka tidak bisa membedakan antara hadis *sahih* dengan hadis *dha’if*.⁴⁴ Pendekatan liberal ini justru menyeret pemahaman kepada nihilisasi tatanan teks al-Qur’an dan Hadis, karena mengasumsikan dekonstruksi ‘makna objektif’ dari dalam teks, kemudian mengisinya dengan makna-makna yang senantiasa “dalam proses menjadi” sesuai dengan horizon pembacanya.

Di samping itu, klaim bahwa hukum-hukum ini bertentangan dengan kemaslahatan, dalam analisis al-Qaradhawi, hanyalah dugaan yang tak berdasar. Hal ini karena teks yang pasti tidak mungkin bertentangan dengan kemaslahatan yang hakiki. Hanya saja, kemaslahatan hakiki ini bukan berdasar hawa nafsu,

⁴¹ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasat fi-Fiqh Maqashid al-Syari’ah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2008), Cet. ke-3, 39-41.

⁴² Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halal wa-al-Haram fi-al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2007), Cet. ke-29, 11.

⁴³ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halal wa-al-Haram fi-al-Islam*, 10.

⁴⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasat fi-Fiqh Maqashid al-Syari’ah*, 40.

namun berdasar hikmah Tuhan yang tidak hanya berdimensi material, namun juga spiritual; dan tidak hanya beraraskan profanitas, namun juga sakralitas. Jika kemaslahatan ini dibebaskan tanpa batasan moral-spiritual, maka tak sedikit orang yang—atas nama kemaslahatan—menuntut legalisasi pelacuran, penghalalan minuman keras, pembolehan riba, pembatalan kewajiban puasa, pembekuan kewajiban haji, dan penyamaan laki-laki dan perempuan dalam warisan. Walau tuntutan-tuntutan ini dibungkus dengan kemas kemaslahatan, namun hakikatnya tidak mengandung unsur kemasalahan sama sekali, melainkan kepentingan oportunistis dan hawa nafsu.⁴⁵

Mempelantari kedua pendekatan ekstrem ini, pendekatan moderat bagi al-Qaradhawi adalah ibarat tali penyelamat bagi umat Islam dari kebingungan dan potensi kehancuran yang mengancam umat baik di masa sekarang maupun di masa depan.⁴⁶ Moderasi *madhhab* ini tampak dalam pendekatan penafsirannya yang mengaitkan teks-teks partikular dengan tujuan-tujuan universal (*al-maqashid al-kulliyah*), serta tidak berlebihan dalam berpedang kepada teks secara literal, tidak pula bersikap gegabah dalam menanggalkan dan mengingkari otoritas teks suci. *Manhaj* moderat ini mengimani bahwa hukum-hukum syariat memiliki alasan hukum (*mu'allalah*) dan berdasarkan hikmah tertentu. Alasan-alasan ini pada hakikatnya berporos pada kemaslahatan makhluk, mengingat Allah sendiri sebagai *al-shari'* (pembuat hukum syariat) tidak membutuhkan alam semesta, malah justru kitalah yang membutuhkan-Nya. Maka dari itu, ketika Allah memerintah, melarang, menghalalkan, dan mengharamkan, semua itu demi kebaikan dan kemanfaatan hamba-hamba-Nya belaka.⁴⁷

Berdasarkan uraian di atas, dapat kita katakan dalam diskursus pemahanan teks Islam, Yusuf al-Qaradhawi mengusung pendekatan yang dikalimnya sebagai *manhaj* moderat. Kemoderatan *manhaj* ini terletak pada posisi epistemologisnya yang berusaha menengahi antara pendekatan tekstual di satu sisi dan pendekatan kontekstual di sisi yang lainnya. Kedua pendekatan ini, dalam pandangan al-Qaradhawi, tak terlepas dari kelemahan; yang pertama terlalu berpedang pada teks tanpa mempedulikan *maqashid al-syari'ah*, sementara yang kedua terlalu permisif terhadap nilai-nilai Barat tanpa memperhatikan teks-teks yang bersifat *qath'i*.

Prinsip-Prinsip Moderasi Pemahaman al-Sunnah

⁴⁵ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Siyasah al-Syar'iyah*, 253.

⁴⁶ Yusuf al-Qaradhawi, *Kalimat fi-Wasathiyah al-Islamiyyah*, 37.

⁴⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasat fi-Fiqh Maqashid al-Syari'ah*, 137-138.

Ke-*hujjah*-an Sunnah Nabi bagi mayoritas umat Islam—jika bukan semuanya—adalah prinsip aksiomatis.⁴⁸ Sebab tanpa Sunnah, tidak mungkin kita bisa ‘berislam’ secara benar, mengingat penjelasan detail tentang ajaran Islam termuat dalam Sunnah Nabi. Hakikatnya, Sunnah adalah implementasi wahyu al-Qur’an yang dipraktikkan dan dicontohkan secara paripurna oleh Nabi.⁴⁹ Namun, terlepas dari sentralitasnya dalam Islam, Yusuf al-Qaradhawi menilai bahwa Sunnah pada kenyataannya lebih sering disalahpahami, disalahartikan, dan disalahtafsirkan daripada al-Qur’an.⁵⁰ Thaha Jabir al-‘Alwani dalam hal ini mengidentifikasi bahwa dominasi metode fikih dalam memperlakukan Sunnah turut membuat akal kaum muslim lupa bahwa Sunnah—bersama dengan al-Qur’an—merupakan sumber bagi pengembangan manusia (*bina al-insan*) dan realisasi pembangunan peradaban (*insya’ al-hadbarah*). Sunnah seharusnya dipahami bukan dengan pendekatan parsial-atomistik seperti itu, melainkan dengan pendekatan komprehensif yang berporos pada tujuan-tujuan esensial dan nilai-nilai universal dari ajaran Islam.⁵¹

Berkaitan dengan problem ini, al-Qaradhawi berargumen bahwa untuk memahami Sunnah dengan baik, maka diperlukan metodologi pemahaman yang komprehensif. Metodologi ini tidak hanya berkaitan dengan sisi sanad dan matan belaka, namun mencakup sisi-sisi ekstrinsik hadis, meliputi analisis konteks kebahasaan dan redaksional, analisis intertekstualitas, kesesuaian dengan *maqashid al-syari’ah*, dan pemahaman berdasar *asbab al-wurud* dan konteks soio-kultural yang lebih luas.⁵² Upaya menempuh *manhaj* ini, tandas al-Qaradhawi, di samping memerlukan pengetahuan yang mendalam, juga membutuhkan keberanian etis untuk menyampaikan kebenaran,⁵³ mengingat simpulan-simpulan dari pendekatan ini bisa jadi tidak menyenangkan kaum literalis-tradisional, tidak pula membahagiakan kalangan progresif-liberal. Namun dalam pandangan al-Qaradhawi, poin pentingnya adalah bahwa pendekatan *wasathiyah* ini merupakan representasi kebaikan, keunggulan, dan kekhasan dari ajaran Islam itu sendiri.⁵⁴

Terkait dengan prinsip-prinsip asasi dalam memahami Sunnah secara moderat, dalam karyanya *Kayfa Nata’amal ma’-al-Sunnah*, Yusuf al-Qaradhawi menggariskan tiga prinsip penting. *Pertama*, harus memastikan otentisitas dan

⁴⁸ ‘Ammar Ahmad al-Hariri, “Talaqqi al-Ummah li-al-Hadits bi-al-Qabul: al-Nasy’ah wa-al-Mafhum wa-al-Tathawwur,” *Islamiyyat al-Ma’rifah: Majallat al-Firk al-Islami al-Mu’ashir*, Vol. 22, No. 85 (2016): 72.

⁴⁹ Muhammad ‘Imarah, *Haqa’iq wa-Syubhat Hawl al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dar al-Salam, 2010), Cet. ke-1, 24-25.

⁵⁰ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasat fi-Fiqh Maqashid al-Syari’ah*, 161.

⁵¹ Thaha Jabir al-‘Alwani, “Isykalyyat Manhajyyah,” 9-11.

⁵² Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasat fi-Fiqh Maqashid al-Syari’ah*, 161.

⁵³ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata’amal ma’-al-Sunnah*, 145.

⁵⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Khasba’is al-‘Ammah li-al-Islam* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1983), Cet. ke-2, 131- 133.

kesahihan hadis sesuai dengan ketentuan-ketentuan ilmu *musthalah al-hadits* yang mencakup studi sanad dan matan. Dalam hal ini, seorang peneliti harus merujuk kepada ulama ahli hadis dan karya-karyanya, terlebih ketika dihadapkan kepada berbagai permasalahan yang masih diperselisihkan dalam disiplin ilmu ini. *Kedua*, berusaha memahami hadis secara benar, dengan mempertimbangkan makna-makna bahasa, konteks historis dan *asbab al-murud*, teks-teks al-Qur’an dan hadis yang lain, serta kaidah-kaidah dasar dan tujuan-tujuan umum syariat Islam. Hal ini penting karena menurut al-Qaradhawi, sesat pikiran terkadang disebabkan bukan karena tidak mendapati hadis yang sahih, namun justru akibat kesalahan dalam cara memahami hadis yang sahih. *Ketiga*, memastikan tidak terdapat kontradiksi antara hadis tersebut dengan dalil lain yang lebih kuat, baik itu al-Qur’an ataupun hadis lain yang statusnya lebih kuat dan sahih.⁵⁵

Secara lebih luas dan mendalam, dalam karya yang sama al-Qaradhawi mengemukakan delapan prinsip epistemologis sebagai turunan dari ketiga prinsip pokok di atas, yang dapat memandu seseorang dalam memahami hadis secara tepat dan baik (*husn al-fahm*). Kedelapan prinsip moderasi pemahaman hadis ini adalah sebagai berikut:

1. Memaknai Hadis berdasarkan al-Qur’an

Memahami suatu hadis haruslah berdasarkan pada kerangka penjelasan al-Qur’an. Maka dari itu, ketika terdapat pertentangan antara hadis dengan al-Qur’an, maka kemungkinannya hadis itu tidak sahih, atau pemahaman kita tidak benar, atau kontradiksi tersebut hanyalah dugaan belaka. Berdasarkan prinsip ini, hadis *al-gharaniq*⁵⁶ secara otomatis tertolak, karena bertentangan dengan al-Qur’an. Dalam amatan al-Qaradhawi, tidaklah masuk akal jika “bisikan setan” yang memuji berhala-berhala ini tersisip dalam konteks pembicaraan Q.S. Al-Najm [53]: 19-22 yang justru sedang mengkritik tuhan-tuhan paslu itu. Berdasarkan prinsip ini pula, perkataan Nabi kepada salah seorang sahabat yang menanyakan nasib ayahnya di akhirat bahwa “*sesungguhnya ayahku dan ayahmu di Neraka,*”⁵⁷ perlu

⁵⁵ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata‘amal ma‘-al-Sunnah*, 43-45.

⁵⁶ Secara bahasa, *al-gharaniq* adalah bentuk jamak dari *ghurnaiq* yang berarti burung rawa berwarna putih yang panjang lehernya. Namun yang dimaksud di sini adalah berhala-berhala besar kaum pagan Mekkah, yaitu *al-Lata*, *al-Uzza*, dan *Manat*. Dalam beberapa riwayat diceritakan bahwa ketika turun Q.S. Al-Najm [53]: 19-20, Nabi melanjutkan dengan membaca “*ilka al-gharaniq al-‘ula wa-Inna Syafa‘atuhunna la-Turja*” (mereka itulah tuhan-tuhan tertinggi dan pertolongannya sangat diandalkan). Mendengar kalimat ini, kaum musyrikin pun sujud bersama Nabi karena beliau memuji tuhan-tuhan mereka. Menurut al-Albani riwayat-riwayat ini lemah, baik secara sanad ataupun matan. Lihat, Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Nasb al-Majaniq li-Nasf Qishshat al-Gharaniq* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1996), Cet. ke-3, 10-35.

⁵⁷ Al-Imam Muslim, *Shahih Muslim* (Riyad: Dar al-Salam, 2000), Cet. ke-2, Kitab al-Iman, Bab 88, No. Hadis 203, 107-108.

dipertimbangkan ulang. Jika Muhammad al-Ghazali, sebagaimana dikutip al-Qaradhawi, secara tegas menolak hadis ini karena menganggapnya bertentangan dengan al-Qur'an, al-Qaradhawi sendiri lebih memilih berdiam diri (*tanwaqquf*), tidak menolak ataupun menerima.⁵⁸ Ini artinya bahwa hadis semacam ini tidak bisa langsung diterima secara 'polos'.

2. Mengumpulkan hadis-hadis yang berbicara terkait tema yang sama

Di antara langkah yang mesti dilakukan untuk memahami Sunnah secara utuh adalah mengumpulkan hadis-hadis sahih yang berbicara tentang tema yang sama. Memahami hadis secara parsial, dengan tidak menghubungkannya dengan hadis-hadis lain, dapat mengakibatkan gagal paham.⁵⁹ Misalnya, hadis-hadis tentang larangan *isbal* seperti sabda Nabi "*kain sarung yang menjulur sampai mata kaki maka tempatnya di neraka,*"⁶⁰ dipahami secara literal oleh sebagian kalangan salafi sebagai bentuk larangan yang final. Maka, celana yang menjulur dan menutupi mata kaki berdasarkan hadis-hadis seperti ini hukumnya haram. Masalahnya, redaksi hadis yang *muthlaq* ini tidak dihubungkan dengan hadis-hadis sejenis yang membatasi (*taqyid*) kemutlakannya dengan sifat kesombongan, seperti dalam salah satu riwayat di mana Nabi bersabda: "*Barang siapa yang menggusur bajunya karena ingin pamer, maka Allah tidak akan meliriknya di hari kiamat.*"⁶¹ Jika dihubungkan dengan hadis ini, maka *isbal* itu haram jika didasari oleh rasa ingin pamer dan sombong, sementara jika tidak maka statusnya tidak apa-apa.

3. Mengkompromikan atau men-*tarjih* hadis-hadis yang tampak bertentangan

Landasan asal dalam memahami teks-teks syariah adalah tidak adanya kontradiksi (*ta'arudh*) antar satu dengan yang lainnya. Jika diumpamakan terdapat kontradiksi, maka itu sebatas kesan saja, karena hakikatnya tidak benar-benar ada. Berdasar prinsip ini, mengkompromikan antara dua teks yang tampak bertentangan lebih diutamakan daripada *tarjih*, yakni memilih salah satu dalil dan menolak dalil yang lainnya. Contoh dari kesan pertentangan ini adalah bahwa dalam salah satu riwayat, "*Rasulullah melaknat perempuan-perempuan peziarah kubur,*"⁶² namun dalam riwayat lain, Nabi secara umum menganjurkan ziarah kubur, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Alih-alih mentarjih dan memilih salah satu di antara keduanya, solusi yang ditawarkan oleh al-Qaradhawi adalah merekonsiliasikan kedua hadis ini dengan memahami bahwa laknat dalam hadis pertama ditujukan kepada perempuan yang terlalu sering berziarah sampai

⁵⁸ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal ma'al-Sunnah*, 113-118.

⁵⁹ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal ma'al-Sunnah*, 123-124.

⁶⁰ Al-Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2002), Cet. ke-1, Kitab al-Libas, Bab 4, No. Hadis 5787, 1465.

⁶¹ Al-Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Libas, Bab 2, No. Hadis 5784, 1464.

⁶² Al-Imam al-Tirmidhi, *al-Jami' al-Kabir* (Beirut: dar al-Gharb al-Islami, 1996), Cet. ke-1, Vol. 2, Kitab al-Jana'iz, Bab 61, No. Hadis 1056, 359.

menelantarkan kewajibannya, atau karena terlalu menampakkan diri (*tabarruj*).⁶³ Dengan demikian, tidak ada pertentangan antara kedua hadis ini, dan berziarah itu tetap boleh bagi perempuan asalkan jangan sampai melampaui batas.

4. Memahami hadis berdasar *asbab al-wurud* dan tujuan-tujuannya (*al-maqashid*)

Memahami makna hadis secara utuh tidak bisa dilepaskan dari pengetahuan terkait dengan *asbab al-wurud* dan kondisi sosial-kultural yang melatarbelakanginya. Konstruksi tekstual suatu hadis bisa jadi berkaitan dengan kondisi tertentu, atau menggambarkan tradisi tertentu, yang tidak lagi relevan dengan tuntutan sekarang, sehingga yang harus diambil adalah esensi dan maksud asasinya, bukan bergantung pada makna literalnya yang malah 'menyesatkan'.⁶⁴ Berdasarkan prinsip ini, hadis Nabi yang menyatakan bahwa "*para pemimpin harus berasal dari Bani Quraisy*"⁶⁵ tidak bisa dipahami secara literal. Menurut al-Qaradhawi hadis ini sedang menggambarkan konteks kultural pada saat itu di mana dominasi, fanatisme, dan kekuatan politik dimiliki oleh kaum Quraisy, sehingga dianggap paling pantas untuk menjadi pemimpin, karena dengan semua daya itu dapat memutus persengketaan dan merealisasikan stabilitas sosial.⁶⁶ Berdasarkan analisis ini, makna tekstual hadis ini bukanlah maksud hadis sesungguhnya, sehingga tidak berlaku untuk selamanya.

5. Membedakan antara sarana (*wasilah*) dengan tujuan utama dalam suatu hadis

Di antara penyebab kesalahan dalam memahami hadis adalah pemahaman yang 'tumpang tindih' antara tujuan utama yang ingin (*al-maqashid al-tsabitah*) direalisasikan oleh suatu hadis dengan sarana yang bersifat temporal (*al-wasa'il al-amiyah*). Akibatnya, sebagian kalangan malah fokus pada sarana relatif ini dan menggangapnya seolah sebagai tujuan, padahal hakikatnya bukan. Sebaliknya, mereka malah melupakan nilai 'eternal' yang ingin dituju oleh teks hadis tersebut. Berdasarkan pandangan ini, al-Qaradhawi mengkritik kalangan akademik yang menggeluti "ilmu kedokteran Nabi" (*al-thibb al-nabawi*), yang kajian utamanya diarahkan kepada jenis-jenis obat tradisional, berupa makanan, ramuan, rerumputan, dan biji-bijian, yang 'diresepkan' Nabi untuk mengobati beberapa penyakit. Dalam salah satu hadis, misalnya Rasulullah bersabda, "*sebaik-baik pengobatan yang bisa engkau lakukan adalah bekam dan qust al-babri* (sejenis tumbuhan)".⁶⁷ Namun, dalam pandangan al-Qaradhawi, cara-cara pengobatan yang dianjurkan Nabi hanyalah sarana untuk memelihara dan meraih kesehatan

⁶³ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal ma'al-Sunnah*, 136-137.

⁶⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Dirasat fi-Fiqh Maqashid al-Syari'ah*, 161.

⁶⁵ Al-Imam al-Nasa'i, *al-Sunan al-Kubra* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001), Cet. ke-1, Vol. 5, Kitab al-Qada', Bab 12, No. Hadis 5909, 405.

⁶⁶ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal ma'al-Sunnah*, 150.

⁶⁷ Al-Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Thibb, Bab 13, No. Hadis 5696, 1444.

sebagai tujuan utama. Sarana-sarana pengobatan ini tentu akan berubah dari masa ke masa sesuai dengan perkembangan ilmu dan teknologi kedokteran.⁶⁸

6. Membedakan antara hakikat dan majaz dalam memahami hadis

Di antara prinsip penting untuk mendukung pemahaman yang lurus terhadap Sunnah Nabi adalah mampu mengidentifikasi deskripsi majazi dan membedakannya dari makna literal-hakiki. Secara umum, makna majazi dapat diketahui melalui indikasi-indikasi (*al-qara'in*)—baik yang diucapkan (*al-maqaliyyah*) ataupun berdasar keadaan (*al-haliyyah*)—yang menunjukkan adanya pergeseran makna. Dalam kasus tertentu, memahami teks hadis secara majazi justru merupakan suatu keharusan, karena jika tidak, akan berbuntut kesalahpahaman. Sebagai contoh, dalam salah satu hadis Nabi bersabda: “*Seyhan, Ceyhan, Nil, dan Eufkrat, semuanya bersumber dari sungai-sungai surga.*”⁶⁹ Bagi al-Qaradhawi, makna literal-hakiki dari hadis ini jelas-jelas bertentangan dengan kenyataan, karena sungai-sungai ini berasal dari tempat-tempat tertentu di muka bumi, bukan dari surga. Oleh sebab itu, ungkapan hadis ini bersifat majazi. Sungai-sungai ini diasosiasikan dengan surga karena membawa banyak kebaikan dan keberkahan bagi kehidupan manusia.⁷⁰

7. Membedakan antara yang gaib dengan yang tampak

Sunnah Nabi membahas hal-hal gaib secara lebih rinci di banding dengan al-Qur'an. Sebagian pembahasan gaib ini berkaitan dengan makhluk-makhluk tak tampak seperti malaikat, jin, setan, *'arasy*, *kursi*, *lawh al-mahfudz*, dan *al-qalam*; sebagian berkaitan dengan alam *barzakh* yang mempelantari antara alam dunia dan akhirat, termasuk siksa dan nikmat kubur; dan sebagian lain berhubungan dengan fenomena-fenomena hari kiamat dan alam akhirat, termasuk *mahshar*, *shirat*, *mizan*, surga dan neraka. Jika terdapat suatu hadis sahih—berdasar pada kaidah-kaidah ilmu hadis—yang berbicara tentang fenomena gaib tertentu, maka kita tidak boleh langsung menolaknya dengan dalih bertentangan dengan logika. Hal ini karena alam gaib bisa jadi memiliki hukum alamnya sendiri yang berbeda dengan hukum alam yang kita ketahui. Sebagai contoh, Nabi bersabda bahwa “*sesungguhnya di surga terdapat sebuah pohon; (saking besarnya) orang yang menunggang (hewan) melaju di bawah riuhnya selama seratus tahun, namun masih belum melewatinya.*”⁷¹ Al-Qaradhawi menjelaskan bahwa jika hadis semacam ini sahih, tidak bisa tidak kita harus menerimanya dengan berkeyakinan bahwa akhirat memiliki hukumnya tersendiri yang berbeda dengan hukum dunia.⁷²

⁶⁸ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal ma'al-Sunnah*, 159-160.

⁶⁹ Al-Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Kitab al-Iman, Bab 10, No. Hadis 2839, 1233.

⁷⁰ Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nata'amal ma'al-Sunnah*, 186-187.

⁷¹ Al-Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab Bada' al-Khalq, Bab 8, No. Hadis 3251, 803.

⁷² Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal ma'al-Sunnah*, 193-194.

8. Memastikan makna kata dari suatu hadis secara tepat

Di antara prinsip paling penting dalam rangka memahami Sunnah adalah memastikan makna kata yang dikandung dalam suatu hadis. Hal ini mengingat makna suatu kata bisa bergeser dan berubah dari masa ke masa. Kurang memahami perubahan makna kata ini secara otomatis akan berimplikasi pada kesalahpahaman. Maka dari itu, memahami kosakata-kosakata syariat dengan istilah-istilah baru merupakan bentuk kekeliruan. Misalnya, kata *tashwir* dalam hadis-hadis sahih yang mengancam pelakunya (*al-mushawwirun*) dengan siksaan amat pedih,⁷³ maknanya adalah memahat atau menggambar berhala untuk disembah. Dalam perkembangannya, di era modern ini kata *tashwir* juga memiliki makna memfoto dengan menggunakan kamera. Berdasar prinsip ini, merupakan bentuk keteledoran jika menyamakan hukum *tashwir* yang berarti fotografi dengan hukum *tashwir* yang berarti memahat dan menggambar sesembahan.⁷⁴

Dari semua deksripsi tentang prinsip-prinsip memahami Sunnah di atas, dapat kita simpulkan bahwa dalam rangka merespon tuntutan reinterpretasi hadis-hadis Nabi, Yusuf al-Qaradhawi memilih jalur *wasathiyah* yang menengahi antara sikap berlebihan (*ifrath*) dalam memahami teks secara literal dan sikap sembrono (*tafrith*) yang menerabas batasan teks secara liar. Penerapan *manhaj* ini—sebagaimana diakui oleh al-Qaradhawi sendiri—tidak mudah dilakukan, karena di samping memerlukan jihad kelilmuan yang total dan menyeluruh, bisa jadi hasilnya pun tidak menyenangkan semua orang, terutama kalangan yang berfikir jumud dan juga yang 'kebarat-baratan'. Asumsi utama dari pendekatan moderat ini adalah bahwa makna dari suatu teks hadis tidak bisa berdiri sendiri, karena berjaln kelindan dengan faktor-faktor luar teks yang menentukan, seperti tingkat kesesuaiannya dengan sumber-sumber lain, *setting* sosio-kultural yang mengitarinya, korelasinya dengan tujuan-tujuan universal Islam, dan juga analisis aspek linguistik dan kesusastraan. Namun terkait hal-hal yang bersifat *qath'i* dan tidak memiliki kemungkinan reinterpretasi, al-Qaradhawi menyerukan untuk menerimanya secara *sam'an wa-tha'atan*, karena merupakan domain paling inti dari ajaran Islam.

Kesimpulan

Problem interpretasi adalah di antara tantangan terbesar yang dihadapi umat Islam dalam mengarungi realitas kontemporer. Di tengah akselerasi perubahan sosial ini, umat Islam dituntut untuk senantiasa berperan aktif dalam memberikan solusi dan membela kepentingan umat manusia. Dengan cara inilah,

⁷³ Al-Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Kitab al-Libas wa-al-Zinah, Bab 26, No. Hadis 2109, 945

⁷⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal ma'al-Sunnah*, 198-199.

ajaran Islam secara aktual akan terus relevan sepanjang zaman. Namun demikian, usaha menjawab persoalan-persoalan kontemporer ini mensyaratkan *'project'* reinterpretasi terhadap teks-teks suci, tak terkecuali hadis-hadis Nabi. Hal ini karena terdapat kesenjangan sosio-kultural yang sangat lebar antara horizon pemahaman kita dengan pengamalan dan penerimaan generasi pertama terhadap teks-teks ini. Masalahnya, di tengah tuntutan untuk melaju bersama roda zaman ini, kita sebagai umat Islam juga dituntut untuk tetap memelihara otentisitas ajaran sebagai representasi identitas primordial.

Dihadapkan kepada tarik ulur antara tuntutan modernitas dan kepatuhan terhadap 'keaslian' ajaran, para ulama dan akademisi Islam terbelah menjadi tiga kelompok utama. *Pertama*, kelompok tekstualis-literal yang mengusung gagasan kembali secara ketat kepada sumber-sumber Islam sebagaimana dipahami oleh generasi Islam awal. *Kedua*, kelompok kontekstualis-liberal yang mendakwahkan kontekstualisasi sumber-sumber Islam secara radikal sesuai dengan dinamika zaman. *Ketiga*, kalangan ulama dan akademisi yang mencoba menempuh jalur tengah dari kedua pendekatan ekstrim sebelumnya. Yusuf al-Qaradhawi, sebagaimana dapat kita lihat dari uraian panjang di atas, adalah di antara ulama-intelektual yang merambah jalan moderat ini dalam upaya memahami teks-teks Islam (*al-nushush al-syar'iyah*). Jalan tengah ini ditempuh oleh al-Qaradhawi tidak dengan cara menghadap-hadapkan antara tuntutan zaman dan tuntutan teks secara diametral dan kemudian memilih salah satunya secara parsial, namun dengan cara mengkompromikan secara sintesis antara kedua tuntutan tersebut dan mengkonseptualisasikannya dalam konstruksi epistemologi penafsiran yang ternyata lebih komperhensif.

Tak terkecuali dalam diskursus interpretasi Sunnah Nabi, konstruk epistemologi moderat yang digagas-kembangkan oleh Yusuf al-Qaradhawi tampak lebih kompleks dari sekedar pendekatan tekstual-kontekstual. Asumsi prinsipil pendekatan ini adalah bahwa makna bukalah muatan otonom dalam teks, sehingga perlu dikompromikan dengan faktor-faktor eksternal seperti asas intertekstualitas, perbedaan konteks sosio-kultural, nilai-nilai universal Islam, juga analisis kebahasaan. Namun demikian, pendekatan moderat ini bukan dalam kapasitasnya untuk medekonstruksi ajaran-ajaran aksiomatis dalam Islam. Maka, dalam kasus tertentu, memahami suatu hadis secara tekstual bisa jadi lebih tepat dibanding pendekatan kontekstual, meski dalam kasus yang lain, bisa jadi sebaliknya. Namun terlebih dari pada itu, kedua pendekatan tekstual dan kontekstual tidak akan mampu menggambarkan secara utuh kompleksitas pemahaman hadis. Dalam tulisan-tulisan al-Qaradhawi, asumsi paradigma tekstual-kontekstual hanyalah salah satu dari banyak "isu hermeneutis" yang terkait dengan diskursus pemahaman Sunnah. Oleh sebab itu, *manhaj* pemahaman hadis al-Qaradhawi, di satu sisi, bisa dikatakan moderat, karena berusaha menengahi antara kedua sisi ekstrim tekstualisme dan kontekstualisme, namun di sisi lain, lebih tepat jika dikatakan sebagai metode komperhensif, karena berhasil menjangkarkan upaya pemahaman Sunnah Nabi kepada variabel-variabel

metodologis yang lebih kompleks dari pada sekedar asumsi-asumsi pendekatan tekstual maupun kontekstual. **Wa Allahu a'lam bi-al-Sawab.**

Bibliografi

- Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. *Fundamentals of the Salafee Methodology: An Islamic Manual for Reform*. Toronto: TROID Publications, 2003.
- . *Manzilah al-Sunnah fi-al-Islam wa-Bayan Annahu La Yustaghna 'anha bi-al-Qur'an*. Kuwait: Dar al-Salafiyah, 1984.
- . *Kayfa Yajib 'alayna an-Nufassir al-Qur'an?* Riyad: Maktabat al-Ma'arif, 2007.
- . *Nasb al-Majaniq li-Nasf Qishbat al-Gharaniq*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1996.
- Al-'Alwani, Thaha Jabir. "Isykaliyyat Manhajiyah fi-al-Ta'athi ma'-al-Sunnah," *Islamiyyat al-Ma'rifah: Majallat al-Firk al-Islami al-Mu'ashir*, No. 22, Vol. 85 (2016): 5-14.
- . "Toward A Proper Reading of The Sunna," in *The Qur'an and The Sunna: the Time Space Factor* (International Institute of Islamic Thought, 1995), <https://www.jstor.org/stable/j.ctvkc671c.6>.
- Al-Bukhari, Al-Imam. *Shahih al-Bukhari*. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2002.
- Al-Hariri, 'Ammar Ahmad. "Talaqqi al-Ummah li-al-Hadits bi-al-Qabul: al-Nasy'ah wa-al-Mafhum wa-al-Tathawwur," *Islamiyyat al-Ma'rifah: Majallat al-Firk al-Islami al-Mu'ashir*, No. 22, Vol. 85 (2016): 55-89
- Al-Madani, Ahmad bin Muhammad. *Tarikh Abl al-Hadits: Ta'yin al-Firqah al-Najiyah wa-Annaha Ta'ifat Abl al-Hadith*. Madinah: Maktabat al-Ghuraba', 1417 H.
- Al-Nasa'i, al-Imam. *Al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Al-Siyasah al-Syar'iyyah fi-Dhaw' Nusbus al-Syari'ah wa-Maqashidiba*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2011.
- . *Madkhal li-Dirasat al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabat Wahbab, 2011.
- . *Kalimat fi-Wasathiyah al-Islamiyyah wa-Ma'alimiba*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2011.
- . *Dirasat fi-Fiqh Maqashid al-Syari'ah*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2008.
- . *Al-Halal wa-al-Haram fi-al-Islam*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2007.
- . *Kayfa Nata'amal ma'-al-Sunnah*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2010.
- . *Al-Khasa'is al-'Ammah li-al-Islam*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1983
- Al-Tirmidhi, al-Imam. *Al-Jami' al-Kabir*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996.
- Al-Zuhayli, Muhammad Mustafa. *Al-Wajiz fi-Ushul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Khayr, 2006.
- Ammarah, Shayil Ahmad. "Al-Dzuruf al-Muhtaffah bi-al-Khitab al-Syar'i wa-Atsaruha fi-Ta'wil al-Nushush," *Islamiyyat al-Ma'rifah: Majallat al-Firk al-Islami al-Mu'ashir*, No. 22, Vol. 85 (2016): 91-130.
- Campanini, Massimo. *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, trans. Caroline Higgitt. London and New York: Routledge, 2011.
- Channa AW, Liliek. "Memahami Makna Hadis secara Tekstual dan Kontekstual," *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 15, No. 2 (Desember 2011): 391-414.
- Duderija, Adis. *Metode Pemahaman al-Qur'an dan Hadis: Antara Liberal dan Salafi*, terj. Abdul Aziz. Tangerang Selatan: El-Bukhari Institute, 2021.
- . "Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims," *Arab Law Quarterly*, Vol. 21, No. 4 (2007): 341-363.

- . “Neo-Traditonal Salafi Qur’an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications,” *Religion Compass*, Vol. 5,7 (2011): 314-325.
- . “Progressive Muslims: Defining and Delineating Identities and Ways of Being a Muslim,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 1, (March 2010): 127-136.
- Handika, Caca. “Pemahaman Hadis Yusuf al-Qardhawi dalam menentukan Hukum Islam,” *al-Mawarid: Jurnal Syari’ah dan Hukum*, Vol. 1, No. 2 (Agustus 2019): 164-178.
- ‘Imarah, Muhammad. *Haqa’iq wa-Syububat Hawl al-Sunnah al-Nabawiyah*. Kairo: Dar al-Salam, 2010.
- Izza, Farah Nuril. “Hermeneutika: Arah Baru Interpretasi Hadis (Studi Analisis Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi dalam Fatwa-fatwanya),” *Komunika*, Vol. 8, No.2 (Juli-Desember 2014): 192-220.
- Johnston, David L. “Yusuf al-Qaradawi’s Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the ‘ulamā’?,” in *Maqāṣid al-Shari’a and Contemporary Reformist Muslim Thought*, Ed. Adis Duderija. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Kaelan. *Metodologi Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Mattson, Ingrid. *Ulumul Quran Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Qur’an*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Zaman, 2013.
- Muslim, al-Imam. *Shabih Muslim*. Riyad: Dar al-Salam, 2000.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta, LkiS Group, 2012.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur’an Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.
- . “Some Reflections on the Contestualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Qur’an,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 71, No. 2 (2008): 221-237.
- Tajuddin, Tabrani, & Neny Muthiatul Awwaliyyah. “Hermeneutika Yusuf al-Qordawi dalam kitab Kaifa Nata’amal al-Sunnah al-Nabawiyah Ma’alim wa Dawabit,” *al-Mutsla: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 3, No.1 (Juli 2021): 29-43.
- Tujang, Bisri. “Hermeneutika Hadis Yusuf al-Qaradhawi (Studi Analisa Terhadap Metodologi Interpretasi Qardhawi),” *al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah*, Vol. 2, No. 1 (November 2014): 33-68.
- Usman, Abur Hamdi, Nazeen Ismail, Zainora Daud, Rosni Wazir. “Interaction with Prophetic Tradition: A Review of al-Qaradawi’s Thought,” *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 7, No. 1 (January 2016): pp. 547-554, Doi:10.5901/mjss.2016.v7n1p547.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Dawa’ir al-Khanf: Qira’ah fi-Khitab al-Mar’ah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 2004.
- . *Majbuh al-Nash: Dirasab fi-‘Ulum al-Qur’an*. Kairo: Hay’ah al-Mashriyyah al-‘Ammah, 1993.
- Zaynoo, Muhammad Ibn Jameel. *The Methodology of the Saved Sect*. London: Undangan ke Islam, 1999.