

DR. H. WASMAN, M.Ag

**HADIS
DAN
DIALOG ANTAR-AGAMA**
**Kritik atas Hadis-Hadis Relasi Sosial
Muslim dengan Yahudi dan Nasrani**

**Penerbit :
CV. Elsi Pro**

HADIS DAN DIALOG ANTAR-AGAMA
Kritik atas Hadis-Hadis Relasi Sosial Muslim
dengan Yahudi dan Nasrani

Dr. H. Wasman, M.Ag.

Diterbitkan oleh : CV. ELSI PRO
Jl Perjuangan By Pass Cirebon No Hp 087727871951
Email : chiplukan@yahoo.com

Editor	: Ahmad Rofii, Ph.D. Miin Sugiyanto, M.Pd.
Desain cover & layout	: Khayatun Nufus, S.Hum.I
Percetakan	: CV. ELSI PRO
Cetakan Pertama	: Desember 2021 134 Halaman
ISBN	978-623-7786-35-1

Hak Cipta dilindungi Undang- undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan
cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Segala puji milik Allah, Rabb Yang Maha Segalanya. Salawat dan salam semoga tercurah kepada Nabi Muhammad saw. yang telah diutus Allah untuk menyempurnakan ajaran agama yang telah dibawa oleh para Nabi sebelumnya, demikian pula kepada keluarganya dan para sahabatnya yang telah setia menemani beliau dalam menjalankan risalahnya.

Buku yang ada di hadapan para pembaca ini adalah hasil pembacaan ulang terhadap hadis-hadis Nabi tentang relasi sosial antara Muslim - Yahudi dan Nasrani, dengan tujuan: *pertama*, memberikan wawasan cara hidup keberagamaan di era pluralitas agama, ras dan negara; *kedua*, pengkajian ulang terhadap hadis-hadis relasi sosial ini dipandang penting dilakukan secara terus menerus mengingat dinamika perubahan sosial semakin bergulir secara cepat; *ketiga*, tipologi keberagamaan yang eksklusif pada era sekarang dapat menimbulkan disharmonisasi kehidupan antar penganut agama. Melalui pemahaman ulang terhadap hadis-hadis ini diharapkan paling tidak dapat meminimalisir ketegangan-ketegangan dalam pergaulan antar pemeluk agama.

Secara praktis dalam pengkajian ulang/krtik terhadap hadis-hadis dimaksud, dilakukan berbagai upaya pencarian kebenaran antara lain; 1. Didekati dengan pendekatan kebahasaan, 2. Klarifikasi dengan ayat-ayat al-Qur'an sebagai alat kontrol yang paling utama, 3. Klarifikasi dengan hadis-hadis yang lainnya, 4. Klarifikasi dengan pertimbangan akal sehat/bukti historis. Setelah dilakukan dengan langkah tersebut, dilakukan pula pemahaman kontekstual.

Langkah-langkah yang dilakukan itu sangat diharapkan dapat melahirkan sikap keberagamaan yang pluralis di era sekarang ini terutama di Indonesia. Pemahaman semacam ini dengan objek kajian dan tema-tema sebagaimana pada bab-bab dalam buku ini,

sengaja penulis paparkan dihadapan para pembaca mengingat kasus-kasus semacam itu sudah lama dan sangat berpengaruh terhadap pemikiran masyarakat pada umumnya. Misalnya, larangan meniru orang Yahudi dan Nasrani, larangan mendahului mengucapkan salam kepada Yahudi dan Nasrani, Kiamat tidak akan terjadi selama kaum muslim memerangi kaum Yahudi dan Nasrani. Tema-tema tersebut terdapat dalam hadis-hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim. Setelah dikaji dengan berbagai pendekatan, terbukti bahwa hadis-hadis itu memiliki kontek-kontek tertentu yang tidak dapat digeneralisasikan dengan kasus-kasus lainnya.

Semoga buku ini dapat menambah wawasan dalam mensikapi isu-isu klasik tersebut terutama dalam kehidupan keberagamaan dan mengurangi ketegangan-ketegangan antar sesama umat, endingnya Nabi Muhammad diutus sebagai *Rahmatan lil'alam* dapat dirasakan oleh semua umat di dunia.

Bandung, Desember 2021

Dr. H. Wasman, M.Ag

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	v
TRANSLITERASI ARAB.....	vii
BAB I Pendahuluan	1
BAB II Metodologi Kritik Hadis	11
BAB III Hadis Tentang Larangan Meniru Yahudi dan Nasrani	25
A. Teks Hadis	26
B. Kritik Historis	30
C. Kritik Eidetis.....	34
BAB IV Hadis Tentang Larangan Mengucapkan Salam Kepada Yahudi Dan Nasrani.....	47
A. Teks Hadis	48
B. Kritik Historis	53
C. Kritik Eidetis.....	57
BAB V Hadis Tentang Kiamat Tidak Akan Datang Hingga Kaum Muslim Memerangi Yahudi	71
A. Teks Hadis	75
B. Kritik Historis	79
C. Kritik Eidetis.....	83
BAB VI Kritis Praksis Atas Pemahaman Hadis-Hadis Relasi Sosial Muslim dengan Yahudi dan Nasrani	99
BABD VII PENUTUP	109
DAFTAR PUSTAKA.....	113
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	121

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama
Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI
Nomor: 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	Be
ت	ta'	t	Te
ث	sa'	ṡ	es (dengan titik diatas)
ج	jim	j	Je
ح	ha'	ḥ	ha (dengan titik dibawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	De
ذ	zal	ẓ	zet (dengan titik diatas)
ر	ra'	r	Er
ز	zai	z	Zet
س	sin	s	Es
ش	syin	sy	Es dan Ye
ص	sād	ṣ	Es (dengan titik dibawah)
ض	dhad	ḍ	De (dengan titik dibawah)
ط	ta'	ṭ	Te (dengan titik dibawah)
ظ	zha'	ẓ	Zet (dengan titik dibawah)
ع	'ain	‘	koma terbalik di atas
غ	ghain	g	Ge
ف	fa'	f	Ef
ق	qāf	q	Qi
ك	kāf	k	Ka
ل	lam	l	'El
م	mim	m	'Em
ن	nun	n	'En
و	wawu	w	We
ه	ha'	h	Ha
ع	hamzah	'	
ي	ya'	Y	

			Apostrof Ye
--	--	--	----------------

II. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis Rangkap

متعقدين عدة	Ditulis ditulis	muta‘aqqidīn ‘iddah
----------------	--------------------	------------------------

III. Ta' marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	ditulis	Hibbah
جزية	ditulis	jizyah

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang ‘al serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h

كرامة الأولياء	Ditulis	karāmah al-auliyyā'
----------------	---------	---------------------

2. Bila ta marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر	Ditulis	zakātul fiṭri
------------	---------	---------------

IV. Vokal Pendek

_____	Kasrah	ditulis	i
_____	fathah	ditulis	a
_____	dammah	ditulis	u

V. Vokal Panjang

fathah + alif جاهلية	ditulis	ā
fathah + ya' mati يسعى	ditulis	jāhiliyyah
fathah + ya' mati كريم	ditulis	ā
kasrah + ya' mati فروض	ditulis	yas'ā
dammah + wawu mati	ditulis	ī
	ditulis	karīm
	ditulis	ū
	ditulis	furūd

VI. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati بينكم	ditulis	ai
fathah + wawu mati قول	ditulis	bainakum
	ditulis	au
	ditulis	qaulun

VII. Vocal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أأنتم	ditulis	a'antum
أعدت	ditulis	u'iddat
لئن شكرتم	ditulis	la'in syakartum

VIII. Kata Sandang Alif + Lam

- a. Bila diikuti Huruf Qamariyyah

القرآن	Ditulis	al-Qur' ān
القياس	Ditulis	al-Qiyās

- b. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf / (el) nya.

السماء	Ditulis	as-Samā'
الشمس	Ditulis	asy-Syams

IX. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya dan menulis penulisannya.

ذوي الفروض	ditulis	ẓawī al-furūd
أهل السنة	ditulis	ahl as-sunnah

- X. Penulisan nama, istilah, dan kata-kata yang berasal dari bahasa Arab dan telah menjadi nama, istilah dan kata-kata Indonesia ditulis menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia susunan W.J.S. Poerwodarminto, Jakarta: Balai Pustaka, cetakan keempatbelas, tahun 1995, seperti;

القرآن	ditulis	al Qur'an
تقوى	ditulis	takwa

dan lain-lain.

BAB I

PENDAHULUAN

Hadis merupakan teks normatif setelah Al-Qur'an yang memberitakan prinsip dan doktrin ajaran Islam.¹ Sebagai teks kedua (*the second text*), hadis tidaklah sama dengan Al-Qur'an, baik pada tingkat kepastian teks (*qaṭ'ī/zannī al-wurūd*) maupun pada taraf kepastian argumen (*qaṭ'ī/zannī ad-dalālah*). Hadis dihadapkan pada fakta tentang tidak adanya jaminan otentik yang secara eksplisit menegaskan kepastian teks, sebagaimana yang dimiliki oleh Al-Qur'an. Tidak adanya jaminan otentisitas teks ini memaksa para pengkaji ilmu hadis untuk berusaha secara swadaya (tanpa campur tangan Tuhan) membuat suatu disiplin ilmu yang diharapkan bisa menjamin otentisitasnya.

Karakteristik hadis yang demikian menjadikan penelitian terhadap hadis Nabi menjadi penting dilakukan. Menurut Syuhudi Ismail, ada enam faktor yang melandasi pentingnya penelitian

¹ Al-Qur'an dan hadis sebagai pedoman hidup, sumber hukum, dan ajaran dalam Islam, antara satu dengan yang lainnya tidak dapat dipisahkan. Keduanya merupakan satu kesatuan. Al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama banyak memuat ajaran-ajaran yang bersifat umum dan global. Oleh karena itu, kehadiran hadis sebagai sumber ajaran kedua tampil untuk menjelaskan (*bayān*) keumuman Al-Qur'an, sesuai dengan Q.S. an-Naḥl [16]: 44. Fungsi hadis sebagai *bayān* Al-Qur'an bermacam-macam. Imām Mālik menyebutkan lima fungsi: *bayān at-taqrīr*, *bayān at-tafsīr*, *bayān at-tafṣīl*, *bayān al-ba's*, dan *bayān at-tasyrī'*. Imām asy-Syāfi'ī menyebutkan lima fungsi pula: *bayān at-tafṣīl*, *bayān at-takḥṣīṣ*, *bayān at-ta'yīn*, *bayān at-tasyrī'*, dan *bayān an-naskh*. Dan, dalam *ar-Risālah*, ia menambahkan dengan *bayān al-isyārah*. Imām Aḥmad menyebutkan empat fungsi: *bayān at-ta'kīd*, *bayān at-tafsīr*, *bayān at-tasyrī'*, dan *bayān at-takḥṣīṣ*. Lihat Hasbi ash-Shidieqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 176-188; 'Abbās Mutawallī Ḥamadah, *as-Sunnah an-Nabawiyyah wa Makānatuhā fī at-Tasyrī'* (Kairo: Dār al-Qaumiyyah li at-Tab'ah wa an-Nasyi', 1965), hlm. 141-148; Muṣṭafā as-Siba'ī, *as-Sunnah wa Makānatuhā*, hlm. 343-346.

hadis, antara lain:² *pertama*, hadis Nabi sebagai salah satu sumber ajaran Islam; *kedua*, tidak semua hadis telah tertulis di zaman Nabi; *ketiga*, telah terjadi berbagai kasus manipulasi dan pemalsuan hadis; *keempat*, proses penghimpunan hadis yang memakan waktu demikian lama; *kelima*, jumlah kitab hadis yang demikian banyak, dengan metode penyusunan yang berbeda; *keenam*, telah terjadi periwayatan hadis secara makna.³

Dari beberapa alasan yang melatarbelakangi pentingnya penelitian hadis, dapat diambil kesimpulan bahwa faktor pertama berkaitan dengan posisi dan fungsi hadis, sedangkan kelima faktor yang disebutkan terakhir berkaitan erat dengan historisitas atau perjalanan sejarah hadis Nabi itu sendiri. Dalam konteks posisi dan fungsi hadis terhadap Al-Qur'an, penelitian hadis sangat penting dilakukan karena posisi hadis sebagai sumber hukum mengharuskan umat Islam berargumentasi pada dalil yang valid atau sahih. Pemahaman dan praktik keberagamaan harus didasarkan pada dalil-dalil yang berkualitas sahih, tidak bisa didasarkan pada dalil yang kesahihannya diragukan atau dipertanyakan. Demi mewujudkan hal ini, para pengkaji ilmu hadis telah berhasil merumuskan sejumlah disiplin ilmu yang berkompeten untuk menilai hadis, baik dari aspek sanad maupun matan.

²M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 7.

³Periwayatan hadis secara makna atau *ar-riwāyah bi al-ma'nā* yang berarti periwayatan hadis yang dilakukan oleh seorang periwayat dengan menggunakan lafal dari dirinya sendiri, baik keseluruhan maupun sebagiannya saja, dengan tetap menjaga artinya tanpa menghilangkan apapun apabila dibandingkan dengan hadis yang diriwayatkan menurut lafal atau teks aslinya. Tetapi, yang penting untuk ditegaskan adalah *ar-riwāyah bi al-ma'nā* itu terjadi untuk satu hadis dalam satu peristiwa yang diungkapkan dengan redaksi yang berbeda dan bukan pada perbedaan redaksi karena memang berbeda peristiwa. Lihat Muṣṭafā Amīn Ibrāhīm at-Taṣī, *Muḥāḍarāt fī 'Ulūm al-Ḥadīs*, Juz I, Cet. Ke-4 (Mesir: Dār at-Ta'ālīf bi al-Māliyyah, t.t.), hlm. 19; Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīs wa al-Muḥaddiṣūn* (Mesir: Maṭba'ah Miṣr, t.t.), hlm. 147-148. Musfir 'Azm Allāh ad-Damīnī, *Maqāyis Naqd Mutūn as-Sunnah* (Riyād: t.p., 1984), hlm. 19. Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *as-Sunnah Qabl at-Tadwīn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), hlm. 251.

Sebagai pedoman dan norma hidup, hadis menjadi acuan baik dalam kehidupan spiritual maupun sosial umat Islam. Salah satu perilaku praksis umat Islam yang merujuk pada hadis Nabi adalah dalam hal persepsi teologis dan interaksi sosial dengan agama di luar Islam, yaitu dengan Yahudi dan Nasrani. Mustafa Ayyoub⁴ menyatakan, sebagaimana dalam Al-Qur'an, di dalam hadis pun dijelaskan bahwa sikap Islam terhadap Yahudi dan Nasrani dapat dipilah menjadi dua tipe, yaitu: *pertama*, sikap akomodatif⁵ dan *kedua*, sikap konfrontatif.⁶

Dalam teks-teks hadis, sikap akomodatif itu terlihat misalnya pada beberapa hal berikut: kebolehan Yahudi dan Nasrani untuk memasuki masjid sebagai tempat ibadah kaum Muslim,⁷ penghormatan Nabi terhadap jenazah orang Yahudi, dan hubungan baik Nabi dengan komunitas Yahudi.⁸ Sebaliknya, sikap konfrontatif terlihat antara lain dalam teks-teks hadis yang menyatakan larangan menyampaikan salam kepada Yahudi dan Nasrani,⁹ kutukan Allah terhadap orang Yahudi,¹⁰ laknat Allah terhadap orang Yahudi dan Nasrani,¹¹ kiamat tidak akan datang hingga kaum Muslim membunuh Yahudi,¹² larangan meniru

⁴Mahmoud Mustafa Ayyoub, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen dalam Perspektif Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. 211-235.

⁵Menurut Ayyoub, di antara sikap akomodatif yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an adalah pengakuan Al-Qur'an atas agama Yahudi dan Nasrani sebagai pembawa kebenaran Tuhan, menyeru umat Islam untuk memakan makanan Ahli Kitab, dan kebolehan mengawini wanita-wanita di antara mereka. Terlepas dari perdebatan fuqaha, ayat tersebut mengizinkan berlangsungnya interaksi sosial antara kaum Muslim dengan kalangan Ahli Kitab. Ayyoub, *Mengurai Konflik*, hlm. 214.

⁶Sikap konfrontatif merupakan sikap yang menunjukkan permusuhan dengan Ahli Kitab. Di samping istilah konfrontatif, istilah "kebencian" juga lazim digunakan dalam menyebut sikap terhadap Yahudi.

⁷Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād*, Jilid III (t.tp.: Dār Iḥyā' at-Turās al-ʿArabīy, t.t.), hlm. 49.

⁸*Ṣaḥīḥ Bukhārī, Kitāb al-Janā'iz*, no. hadis 1229.

⁹*Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb as-Salām*, no. hadis 2167.

¹⁰*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Buyū'*, no. hadis 2071 dan 2072.

¹¹*Ibid., Kitāb as-Ṣalāh*, no. hadis 417.

¹²*Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Fitan wa Asyrāt as-Sā'ah*, no. hadis 5203.

Yahudi dan Nasrani,¹³ dan bahwa orang Yahudi dan Nasrani masuk neraka.¹⁴

Kedua sikap di atas berpengaruh terhadap tipologi keberagamaan umat. Jika sikap akomodatif dijadikan pegangan secara kuat, maka akan melahirkan sikap keberagamaan yang inklusif dan toleran. Sikap demikian, selanjutnya sangat berpengaruh positif pada hubungan sosial antar agama dalam konteks pluralitas agama sebagai sunnat Allah swt.¹⁵ Dalam arti banyak hal yang dapat dibangun dengan sikap keberagamaan demikian, misalnya melakukan dialog antar agama dan hubungan sosial antar umat beragama untuk menciptakan tatanan kehidupan keberagamaan yang lebih baik, damai, dan toleran.

Pada sisi lain, jika sikap keberagamaan yang konfrontatif dalam hadis itu dimaknai secara tekstual, maka akan melahirkan sikap keberagamaan yang eksklusif dan kaku, dalam konteks keragaman agama, hal ini tentu akan berakibat negatif terhadap hubungan sosial antar agama karena sikap demikian tidak akan melahirkan dialog antar agama dan hubungan sosial antar agama yang baik. Akibatnya lahirlah radikalisme agama, yang pada akhirnya dapat memicu munculnya anarkisme dan permusuhan antar agama. Dalam konteks ke-indonesiaan, sikap tersebut tentunya akan berpretensi buruk, sebab secara empirik Indonesia terdiri dari banyak agama yang keberadaannya dijamin oleh negara, karena itu dibutuhkan sikap keberagamaan yang inklusif, terbuka terhadap dialog, dan toleran.

Sebagai agama yang dibangun dan dikembangkan atas prinsip *rahmatan li al-‘ālamīn*,¹⁶ dengan Nabi Muhammad saw. sebagai figur sentralnya, Islam dalam waktu yang begitu cepat untuk ukuran sebuah perjuangan agama telah berhasil menjadi

¹³ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Aḥādīs al-Anbiyā’*, no. hadis 3197.

¹⁴ *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān*, no. hadis 218.

¹⁵ Banyak ayat Al-Qur’an yang menunjukkan bahwa pluralitas merupakan sesuatu yang alamiah dan niscaya, misalnya Q.S. al-Naḥl [16]: 93, Q.S. asy-Syūrā [42]: 8, dan Q.S. al-Mā’idah [5]: 48.

¹⁶ Q.S. al-Ḥajj [22]: 41.

agama yang jumlah pengikutnya paling banyak di dunia. Menurut data statistik terkini, jumlah umat Islam saat ini mencapai 1,82 miliar jiwa, 21,01% dari populasi penduduk bumi (6,7 miliar). Jika Kristen tidak dipecah menjadi beberapa sekte dalam klasifikasi jumlah pemeluknya,¹⁷ maka jumlah 1,82 milyar itu menempati urutan pertama terbanyak dari keseluruhan pemeluk agama.

Faktor keberhasilan Nabi adalah karena Islam yang dibangun dan dikembangkan adalah Islam yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai kedamaian, Islam toleran, Islam pluralis, dan Islam egalitarian. Keberhasilan Nabi membangun kebersamaan dengan Yahudi dan Nasrani di Madinah, dengan Piagam Madinah sebagai landasan konstitusionalnya, merupakan fakta sejarah bahwa Islam yang diajarkan Nabi bukan Islam “keras” yang menakutkan. Al-Qur’an dan hadis yang menjadi sumber hukum resmi dalam pengembangan Islam juga bukan dua sumber yang mengajarkan konfrontasi terhadap pemeluk agama lain, khususnya Yahudi dan Nasrani di Madinah saat itu.

Baik Al-Qur’an maupun hadis mengakui adanya keragaman dalam realitas kehidupan manusia, termasuk keragaman dalam beragama. Yahudi dan Nasrani yang diakomodir dan diidentifikasi oleh Al-Qur’an sebagai *ahl al-kitāb*, diakui eksistensinya sebagai pemeluk agama yang harus dihormati. Bahkan, dalam Al-Qur’an disebutkan bahwa Yahudi dan Nasrani yang beriman kepada Allah swt. dan hari akhir bukan saja harus dihormati, tetapi mereka diyakini sebagai komunitas calon penghuni surga.

Demikian pula praktik Nabi ketika memimpin Madinah dan melakukan interaksi sosial dengan Yahudi dan Nasrani. Banyak ditemukan ucapan ataupun perbuatan Nabi yang intinya mengakui eksistensi mereka, baik sebagai pemeluk agama samawi maupun sebagai salah satu komponen masyarakat Madinah. Misalnya, ketika suatu saat Nabi tengah bersama para sahabatnya, tiba-tiba

¹⁷ Katolik Roma 16,99%, Protestan 5,78%, Ortodoks 3,53%, dan Anglikan 1,25%. Semuanya berjumlah 33,32%. Data diperoleh dari situs CIA Fact Sheet.

Nabi berdiri ketika melihat ada keranda jenazah seorang Yahudi yang lewat. Nabi juga pernah mengikuti puasa ‘Asyūrā (tanggal 10 Muharam) seperti yang dilakukan Yahudi. Selain karena ada titik teologis yang menemukan Yahudi dan Islam dalam soal puasa tersebut, juga bukankah apa yang dilakukan Nabi sebagai sebuah penghormatan sekaligus pengakuan akan eksistensi Yahudi?

Namun, tampaknya juga tidak boleh dinafikan bahwa tidak sedikit teks hadis yang isinya mengesankan adanya konfrontasi yang apabila dimaknai secara tekstual dapat mengancam kedamaian, ketenteraman, dan keharmonisan antara Muslim di satu pihak dengan pemeluk Yahudi dan Nasrani di pihak lain. Artinya, hadis-hadis tersebut akan kontraproduktif dengan pola pembinaan yang telah dilakukan Nabi. Atau, bahkan hadis-hadis tersebut bertentangan dengan prinsip agama damai yang dibina oleh Islam.

Hadis-hadis tersebut akan menjadi konfrontatif ketika dimaknai secara tekstual sesuai dengan bunyi teksnya. Apabila hadis-hadis tersebut dipahami secara tekstual, maka dapat berdampak pada tipologi pemahaman yang cenderung eksklusif. Dampak lain dari tipologi pemahaman tersebut akan menimbulkan anarkhisme yang mengatasmakan agama yang dibawa oleh Rasul. Dengan pemahaman tersebut, Islam terlihat kaku dan tidak toleran. Sebab, teks-teks hadis seperti inilah yang selama ini menjadi rujukan kelompok eksklusif, bukan hanya untuk menyingkirkan kelompok non-Muslim, tetapi juga untuk melakukan tindakan kekerasan terhadap mereka, bahkan terhadap sesama Muslim yang berbeda aliran.¹⁸

Oleh karena pertimbangan di atas, sikap keberagamaan yang terkesan konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani

¹⁸Hampir dapat dipastikan, banyak sekali istilah-istilah dalam literatur Islam yang pokok, Al-Qur'an dan hadis, yang sering disalahpahami oleh kalangan Islam sendiri, terutama oleh kalangan para ahli dan pengamat Barat. Dalam faktanya, kesalahpahaman dalam memahami tek-teks keagamaan, khususnya yang berkaitan dengan relasi sosial antar umat beragama, dalam batas tertentu telah menimbulkan akibat-akibat yang cukup fatal. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 111-127.

sebagaimana yang diajarkan oleh hadis perlu digali maknanya kembali. Tujuan utama dari upaya penggalian makna itu adalah menemukan potensi makna inklusif sebagai dasar rujukan yang dapat digunakan untuk menghindari sikap eksklusif, menciptakan kehidupan keberagamaan yang toleran dan saling menghargai, terutama dengan penganut agama yang dalam Al-Qur'an dan hadis disebut dengan Yahudi dan Nasrani.

Terdapat banyak teks hadis yang memuat kata-kata Yahudi dan Nasrani dalam kitab-kitab hadis. Penelitian ini membatasi diri pada hadis-hadis yang memuat kandungan makna yang cenderung konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani. Teks-teks hadis tersebut tercantum dalam beberapa kitab hadis yang termasuk dalam *al-Kutub at-Tis'ah*.¹⁹ Dari hadis-hadis konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani, penelitian ini memfokuskan diri pada hadis-hadis yang berkaitan dengan tema hubungan sosial orang Islam dengan mereka.

Fokus utama penelitian ini pada dasarnya adalah pada pemahaman terhadap hadis-hadis relasi sosial muslim dengan Yahudi dan Nasrani, bukan pada kualitas sanad-sanadnya. Akan tetapi, karena suatu pemahaman hadis secara metodologis tidak dapat dimulai sebelum dilakukan kritik menyangkut historisitas teksnya (kritik sanad), maka dalam penelitian ini pemahaman terhadap hadis-hadis dimaksud dilakukan setelah aspek sanadnya dipandang sah. Dalam menganalisa aspek sanad dan kandungan matannya, penelitian ini memilih teks hadis yang termuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* atau *Ṣaḥīḥ Muslim*. Pemilihan kedua kitab hadis ini dilakukan tanpa ada pretensi bahwa seluruh jalur sanad yang

¹⁹ *Al-Kutub at-Tis'ah* atau 9 kitab hadis meliputi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan at-Tirmīzī*, *Sunan an-Nasa'ī*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan Ibn Mājah*, *Musnad Ahmad ibn Ḥanbal*, *al-Muwaṭṭa'*, dan *Sunan ad-Dārimī*. Fokus penelitian ini adalah pada teks-teks hadis yang terdapat dalam beberapa kitab hadis dari 9 kitab hadis tersebut.

ada di dalam kedua kitab ini adalah sahih, sebagaimana pandangan mayoritas ahli hadis.²⁰

Ada beberapa penelitian dan tulisan yang telah mencoba mengkaji kedudukan Yahudi dan Nasrani dalam hadis. Ali Mustafa Ya'qub dalam karyanya, *Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an dan al-Hadis*,²¹ menegaskan bahwa Al-Qur'an dan hadis menawarkan gagasan yang luar biasa mengenai hubungan antar agama. Kendati Al-Qur'an dan hadis bersikap kritis terhadap Kristen dan Yahudi, menurut Ya'qub, Al-Qur'an dan hadis masih memberikan peluang untuk menjalin hubungan harmonis dengan mereka.

Pandangan yang lebih praksis lagi dikemukakan Mustafa Ayyoub. Di dalam bukunya, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen dalam Perspektif Islam*,²² ia menegaskan bahwa sikap Islam terhadap Ahli Kitab dapat dipilah menjadi dua tipe, yaitu: *pertama*, sikap akomodatif dan *kedua*, sikap konfrontatif.²³ Ia kemudian menyebutkan dan menguraikan beberapa teks hadis yang

²⁰Ibnu as-Ṣalāh, dalam ' *Ulūm al-Ḥadīṣ*, ed. Nūr ad-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 18, menyatakan bahwa *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* adalah dua kitab yang paling sahih setelah Al-Qur'an. Bahkan, menurut Nūr ad-Dīn 'Itr, dalam *Manhaj an-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Cet. Ke-2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 254-255, kesahihan hadis-hadis dalam dua kitab ini sudah merupakan ijma' ulama. Meskipun demikian, kenyataannya terdapat tidak sedikit ulama yang mempertanyakan dan meragukan kesahihan semua hadis yang ada di dalam keduanya. Ad-Dāruqūṭnī, yang bahkan disebut 'Itr sendiri, menolak klaim kesahihan tersebut. Ad-Dāruqūṭnī dan beberapa ulama lainnya seperti al-Jaṣṣāṣ, al-Qāsimī, Muḥammad 'Abduh, dan Muḥammad al-Gazālī mengkritik kualitas sanad ataupun kualitas matan hadis-hadisnya. Lihat Indal Abror, "Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*", dalam M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Studi Kitab Hadis*, Cet. Ke-2 (Yogyakarta: Teras dan TH-Press, 2009), hlm. 51-52; Dedi Nurhaedi, "Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*", dalam *Ibid.*, hlm. 75-78.

²¹Ali Mustafa Ya'qub, *Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an dan al-Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000).

²²Mahmoud Mustafa Ayyoub, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen dalam Perspektif Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. 211-235.

²³Sikap konfrontatif merupakan sikap yang menunjukkan permusuhan dengan Yahudi dan Nasrani. Di samping istilah konfrontatif, istilah "kebencian" juga lazim digunakan dalam menyebut sikap terhadap Yahudi.

menunjukkan sikap-sikap demikian. Hadis-hadis yang menggambarkan sikap akomodatif terlihat misalnya pada kebolehan Ahli Kitab untuk memasuki masjid sebagai tempat ibadah kaum Muslim, penghormatan Nabi terhadap jenazah orang Yahudi, dan hubungan baik Nabi dengan komunitas Yahudi. Sebaliknya sikap konfrontatif terlihat antara lain dalam teks-teks hadis yang menyatakan larangan menyampaikan salam kepada Ahli Kitab, perintah membunuh orang Yahudi, laknat Allah swt. terhadap orang Yahudi dan Nasrani, kiamat tidak akan datang hingga kaum Muslim membunuh Yahudi, larangan meniru Yahudi dan Nasrani, larangan menikahi Yahudi dan Nasrani, dan bahwa orang Yahudi dan Nasrani masuk neraka.

Buku Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*,²⁴ mengajukan sebuah teologi hubungan antar agama dalam Islam. Dengan mengacu terutama kepada Al-Qur'an dan literatur-literatur tafsir, Sachedina menguraikan prinsip-prinsip pluralisme dan visi Islam tentang agama-agama lain, terutama Yahudi dan Nasrani. Tulisan ini sangat jarang mengandalkan pada laporan-laporan hadis. Oleh karenanya, hadis-hadis yang tampak konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani tidak menjadi perhatian buku ini.

Muhammad Tasrif, dalam artikelnya, "Islam dan Multikulturalisme: Telaah Hadis-hadis Tentang Relasi Sosial antara Yahudi dan Islam", mem-fokuskan kajiannya pada relasi Muslim dan Yahudi dalam hadis-hadis yang bersifat sosial.²⁵ Di dalam analisisnya, Tasrif menemukan bukti bahwa hadis-hadis Nabi, terutama yang diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim, bersikap kritis, tetapi juga akomodatif terhadap kaum Yahudi. Sayangnya, analisis tulisan ini minim sekali dari argumentasi. Begitu juga, dia hanya

²⁴ Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford dan New York: Oxford University Press, 2001).

²⁵ Muh. Tasrif, "Islam dan Multikulturalisme: Telaah Hadis-hadis tentang Relasi Sosial antara Yahudi dan Islam", dalam *Jurnal Dialogia*, STAIN Ponorogo, Vol.7, No. 1, Januari-Juni 2009, hlm. 52-79.

mengambil hadis-hadis yang berkaitan dengan Yahudi, dan tidak sama sekali mengenai Nasrani.

Dari sekian pustaka di atas, tampaknya belum ada karya yang membahas secara kritis tentang teks-teks hadis yang memuat relasi sosial muslim dengan Yahudi dan Nasrani. Namun demikian, apa yang mereka lakukan benar-benar memberikan sumbangan awal bagi penelitian ini untuk menelusuri pandangan Islam terhadap Yahudi dan Nasrani, terutama yang tercermin dalam hadis-hadis Nabi. Dalam penelitian ini, penulis hendak melakukan telaah kritis terutama terhadap hadis-hadis relasi sosial dengan Yahudi dan Nasrani, guna memberikan sumbangan pemikiran dalam bidang pemahaman hadis.

BAB II

METODOLOGI KRITIK HADIS

Penelitian hadis adalah sejumlah rangkaian kegiatan terhadap hadis Nabi saw. Dalam penelitian tersebut digunakan kaidah-kaidah yang telah disusun oleh para ulama ilmu hadis dan difokuskan pada objek hadis itu sendiri, yakni sanad dan matan. Sebab, kedua objek tersebut berisikan tentang dari mana sumber berita itu didapatkan dan apakah isi berita itu dapat dipertanggungjawabkan dengan baik atau tidak. Nama lain dari penelitian adalah *tahqīq al-ḥadīṣ* atau *naqd al-ḥadīṣ* (kritik hadis).

Istilah kritik jika dirunut asal mulanya adalah berasal dari bahasa Yunani, *krites* artinya seorang hakim, *krinein* berarti menghakimi, *kriterion* berarti dasar penghakiman.²⁶ Dalam istilah studi hadis, kritik dipakai untuk menunjuk kata *an-naqd*. Dalam literatur bahasa Arab, kata *an-naqd* dipakai untuk arti ‘kritik’ atau memisahkan yang baik dari yang buruk.²⁷ Kata *an-naqd* ini telah digunakan oleh beberapa ulama hadis sejak awal abad kedua hijriyah, hanya saja istilah ini belum populer di kalangan mereka. *An-naqd* identik dengan penelitian hadis, baik dari sisi sanad maupun matan. Oleh karenanya, ada yang menyebutkan bahwa penelitian pada hakikatnya *naqd al-ḥadīṣ* atau jika diperinci menjadi *naqd as-sanad* dan *naqd al-matn*.

Dalam penelitian ini penulis akan melakukan suatu upaya kritik terhadap hadis-hadis konfrontatif tentang Yahudi dan Nasrani

²⁶ Fadlil Munawwar Manshur (peny.), *Pengantar Teori Filologi* (Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas [BPPF] Seksi Filologi, Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, 1999), hlm. 61, dikutip dari Suryadi dan Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 5.

²⁷ Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, *Manhaj an-Naqd ‘Inda al-Muḥaddiṣīn: Nasy’atuhu wa Tārīkhuhu*, Cet. Ke-3 (Riyād: Maktabah al-Kauṣar, 1990), hlm. 5.

dan setelah itu akan melakukan pembacaan ulang terhadap teks hadis-hadis tersebut dalam rangka memahaminya sesuai dengan konteksnya, agar dapat diamalkan secara damai dan menciptakan hubungan baik dan dialog antar agama yang toleran. Adapun kaidah-kaidah kritik hadis, baik kritik sanad maupun matan, sesuai dengan rumusan-rumusan yang ada dalam ilmu hadis.

Perlu diketahui bahwa kritik hadis pada hakikatnya bukan untuk menilai salah satu atau membuktikan ketidakbenaran sabda Nabi, tetapi lebih merupakan uji perangkat yang memuat informasi tentang Nabi, termasuk uji kejujuran informatornya. Kritik hadis bertujuan untuk menguji dan menganalisis secara kritis apakah fakta sejarah hadis itu dapat dibuktikan, termasuk komposisi kalimat yang terekspos dalam ungkapan redaksional (matan). Pada level ini, pengujian matan lebih terfokus pada aspek kebahasaan. Tetapi lebih jauh lagi, kritik hadis bergerak pada level menguji apakah kandungan ungkapan matan itu dapat diterima sebagai sesuatu yang secara historis benar dan dapat dipercaya. Target yang hendak dibidik dalam kritik ini adalah pada isi kandungan (substansi doktrinal) yang terdeskripsikan dalam redaksi hadis.²⁸

Oleh karena itu, berdasarkan objek materialnya, kalangan muhaddisin mengelompokkan kritik hadis ke dalam dua kelompok, yaitu: (1) *an-naqd az-ẓāhiri* atau *an-naqd al-khārijī* (kritik eksternal) yang menganalisis secara kritis sanad hadis; (2) *an-naqd al-bāṭinī* atau *an-naqd ad-dākhilī* (kritik internal) dengan objek materialnya berupa teks matan hadis.²⁹ Untuk itu, para ulama telah menciptakan berbagai kaidah, yang meliputi kaidah kesahihan sanad dan kesahihan matan.

Adapun yang dimaksud kaidah kesahihan sanad hadis adalah segala syarat atau kriteria yang harus dipenuhi oleh suatu

²⁸ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 10-11.

²⁹ Ṣalāḥ ad-dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīs an-Nabawīy* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadidah, 1983), hlm. 31. Lihat juga M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 14.

sanad hadis yang berkualitas sahih,³⁰ segala syarat atau kriteria itu meliputi seluruh bagian sanad. Dalam rangka menentukan validitas dan otentisitas hadis, para ulama kritikus hadis menetapkan lima unsur kaidah kesahihan, meliputi: (1) sanad bersambung; (2) seluruh periwayat bersifat adil; (3) seluruh periwayat bersifat *ḍabīṭ*; (4) hadis terhindar dari *syuẓūz*, dan (5) hadis terhindar dari *‘illah*.³¹

Hadis ahad tidak dapat dijadikan hujah, kecuali apabila memenuhi syarat dan kriteria sebagai berikut.

1. Diriwayatkan oleh perawi yang: a) dapat dipercaya pengalaman agamanya, b) dikenal sebagai orang yang jujur dalam menyampaikan berita, c) memahami dengan baik makna hadis bila terjadi perubahan lafalnya, d) mampu menyampaikan riwayat hadis *bi al-lafẓ*, yakni tidak meriwayatkan hadis *bi al-ma‘nā*, f) terpelihara hafalannya, bila dia meriwayatkan dengan hafalan dan terpelihara catatannya, bila dia meriwayatkan melalui kitabnya, g) apabila hadis yang diriwayatkannya juga diriwayatkan oleh orang lain, maka bunyi hadis itu tidak berbeda, h) terlepas dari perbuatan penyembunyian cacat (*tadlīs*).
2. Rangkaian sanadnya *muttaṣīl* (bersambung) kepada Nabi atau dapat juga tidak sampai kepada Nabi.³²

Adapun kaidah kesahihan matan harus ditinjau baik dari segi kebakasaannya maupun kandungan maknanya. Sebagaimana diketahui, matan tersusun atas dua elemen, yaitu elemen lafal (teks) dan elemen makna (konsep). Komposisi ungkapan matan hadis

³⁰ Subḥi aṣ-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-‘Ilmiyyah li al-Malāyin, 1977), hlm. 249.

³¹ Lihat Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, ed. Nūr ad-Dīn ‘Itr (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 11-12; Muḥammad Jamāl ad-Dīn al-Qāsimī, *Qawā‘id at-Taḥdīs min Funūn Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṣ*, ed. Muḥammad Bahjah al-Bayṭār, Cet. Ke-2 (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1961), hlm. 79; Abī al-Fadl Muḥammad bin Muḥammad ‘Alī Farisī, *Jawāhīr al-Uṣūl fī ‘Ilm ar-Rasūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), hlm. 33.

³² M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 106-107.

pada hakikatnya adalah pencerminan konsep idea yang intinya dirumuskan dalam bentuk teks. Oleh karenanya, susunan kalimat dalam matan berfungsi sebagai sarana perumus konsep keagamaan versi hadis. Dalam hal ini, maka teks matan hadis disebut juga *naṣ al-ḥadīṣ* atau *naṣ ar-riwāyah*.³³

Kritik matan hadis dilakukan dengan menempuh langkah-langkah sebagai berikut.

1. Proses kebahasaan, termasuk kritik teks yang mencermati keaslian dan kebenaran teks. Target analisis proses kebahasaan matan hadis ini tertuju pada upaya penyelamatan hadis dari pemalsuan dan jaminan kebenaran teks hingga ukuran sekecil-kecilnya.³⁴ Langkah metodologis ini bertaraf kritik otentisitas dokumenter (*naqd taqninīy ikhtilāfīy*). Temuan analisisnya bisa mengarah pada gejala *mauḍūʿ*, *muḍṭarīb*, *mudraj*, *maqlūb*, *muṣaḥḥaf*, *muḥarraf*, *ziyādat aṣ-ṣiqat*, *muʿallal*, dan sebagainya.
2. Analisis terhadap isi kandungan makna (konsep doktrin) pada matan hadis. Target kerja analisisnya berorientasi langsung pada aplikasi ajaran berstatus layak diamalkan atau harus dikesampingkan atau ditanggihkan pemanfaatannya sebagai *ḥujjah syarʿiyyah*. Kategori kritiknya adalah *naqd taṭbīqīy*. Hasil temuan analisisnya bisa menjurus pada gejala *munkar*, *syaz*, *mukhtalīf* (kontroversi), atau *taʿāruḍ* (kontradiksi).
3. Penelusuran ulang *nisbah* (asosiasi) pemberitaan dalam matan hadis kepada narasumber. Target analisisnya terkait potensi kehujahan hadis dalam upaya perumusan norma syariʿah. Seperti diisyaratkan dalam Q.S. an-Naḥl [16]: 41 bahwa Rasulullah saw. menerima tugas untuk menjelaskan (*bayān*) terhadap ungkapan Al-Qurʿan yang *mujmal* dan pada Q.S. al-Ahzāb [33]: 21 yang

³³ Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn*, hlm. 30.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 34.

memproyeksikan pribadi Rasulullah saw. sebagai sumber keteladanan ideal bagi umatnya. Kedua kapasitas itu lekat dengan kedudukan kenabian Muhammad. Karenanya perlu dikembangkan uji nisbah kandungan makna yang termuat dalam matan hadis, apakah benar-benar melibatkan peran aktif Nabi Muhammad saw., ataukah hanya sebatas praktik keagamaan sahabat atau tabi'in atau semata-mata fatwa pribadi mereka. Hasil temuan analisisnya menjurus pada data *marfū'*, *mauqūf*, atau *maqṭū'*, yakni sebatas *āsar* atau kreativitas ijtihad.³⁵

Demikian demikian, kritik sanad dan kritik matan hadis adalah dua sisi mata uang yang bisa dibedakan, namun tidak bisa dipisahkan. Oleh karenanya, kajian tentang sanad sekaligus matan hadis yang kemudian telah menjadi teks sangat penting dilakukan. Sebagaimana diketahui bahwa menurut pendapat umum ulama hadis, yang sanadnya sahih belum tentu juga sahih matannya. Demikian pula sebaliknya, matan yang sahih belum tentu sanadnya juga sahih. Jadi, kesahihan hadis tidak hanya ditentukan oleh kesahihan sanad saja, tetapi juga ditentukan oleh kesahihan matannya.

Apabila dinyatakan bahwa kaidah kesahihan sanad hadis mempunyai tingkat akurasi yang tinggi, maka suatu hadis yang sanadnya sahih, mesti matannya juga sahih, tetapi pada kenyataannya tidak demikian, ada hadis yang sanadnya sahih tetapi matannya *ḍa'īf* (lemah). Hal ini terjadi bukanlah sesungguhnya disebabkan oleh kaidah kesahihan sanad hadis yang akurat, melainkan karena ada faktor-faktor lain yang tidak terpenuhi, misalnya ada unsur-unsur yang harus dipenuhi oleh suatu matan yang berkualitas sahih, yakni terhindar dari *syuẓūz* (kejanggalan) dan *'illah* (cacat). Itu berarti bahwa untuk meneliti matan, maka unsur tersebut menjadi acuan utama.

³⁵Lihat Mujammil Qomar, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang ar-Riwayah bi al-Ma'nā dan Implikasinya bagi Kualitas Sanad* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 9-11.

Walaupun unsur-unsur pokok kaidah kesahihan matan hadis hanya dua macam saja, tetapi aplikasinya dapat berkembang dan menuntut adanya pendekatan dengan tolok ukur yang cukup. Ulama hadis tidak seragam dalam hal menerangkan tanda-tanda yang berfungsi sebagai tolok ukur bagi penelitian matan (*ma'āyir naqd al-matn*) yang sahih dan juga sebagai tolok ukur untuk meneliti apakah suatu hadis berstatus palsu ataukah tidak palsu.

Menurut al-Khāṭib al-Baghdādī, suatu matan hadis barulah dinyatakan sebagai *maqbul* (diterima karena berkualitas *ṣahīḥ*) apabila:

1. Tidak bertentangan dengan akal sehat
2. Tidak bertentangan dengan Al-Qur'an
3. Tidak bertentangan dengan hadis mutawattir
4. Tidak bertentangan dengan hadis ahad yang lebih kuat tingkat kesahihannya
5. Tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama salaf
6. Tidak bertentangan dengan dalil yang lebih pasti.³⁶

Sementara itu, al-Adlabī menyimpulkan bahwa tolok ukur untuk meneliti matan ada empat macam, yaitu:

1. Tidak bertentangan dengan petunjuk Al-Qur'an
2. Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat
3. Tidak bertentangan dengan akal sehat, indra, dan sejarah
4. Susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.³⁷

Masih banyak lagi model-model yang menjadi tolok ukur suatu matan hadis untuk bisa dianggap *ṣahīḥ*, walaupun para ulama tidak seragam dalam membuatnya, tetapi sedikit banyaknya tidak jauh berbeda antara satu dengan yang lain. Teori penelitian hadis seperti yang dijelaskan di atas, nantinya akan menjadi bahan acuan

³⁶ Al-Khāṭib al-Baghdādī, *Kitāb al-Kifāyah fī 'Ilm ar-Riwāyah* (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1972), hlm. 432.

³⁷ Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn*, hlm. 238.

atau model dalam penelitian ini, yaitu dengan mengkritisi hadis-hadis konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani.

Upaya mengkritisi teks-teks hadis konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani bertujuan untuk menemukan kesahihan teks hadis tersebut dan bagaimana cara memaknai hadis-hadis tersebut dalam konteks relasi damai dengan Yahudi dan Nasrani agar terhindar dari sikap eksklusif dan kaku terhadap pemeluk agama lain. Dalam menghadapi sebuah teks agama (*nuṣūṣ*), termasuk hadis, kesadaran yang kritis sangat diperlukan. Kesadaran kritis tersebut berkaitan tidak saja dengan aspek otentisitas dan orisinalitas teks tersebut, tetapi juga dengan pemahamannya dan penerapannya dalam kehidupan. Sejalan dengan hal ini, Hassan Hanafi menyebut tiga jenis kesadaran *vis a vis* teks-teks keagamaan. *Pertama*, “kesadaran historis” (*asy-syu‘ūr at-tārikhī*) yang menentukan keaslian sebuah teks dan tingkat kepastiannya. *Kedua*, “kesadaran eidetis” (*asy-syu‘ūr at-ta‘ammulī*) yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional. *Ketiga*, “kesadaran praksis” (*asy-syu‘ūr al-‘amālī*) yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoretis bagi tindakan praksis.³⁸

Dalam kerangka kesadaran tersebut, maka upaya pemahaman hadis tidak hanya menyangkut proses pemahaman dan penafsiran *an sich*, tetapi lebih dari itu harus dimulai dari kritik historis, dilanjutkan dengan proses pemahamannya atau kritik eidetis, dan diakhiri dengan kritik praksis. Dalam kesarjanaan hadis, kritik historis dikenal dengan kritik sanad (*naqd as-sanad*), sedangkan kritik eidetis terkait dengan wilayah kritik matan (*naqd al-matn*).

1. Kritik Historis

Kritik historis merupakan tahapan penting. Pentingnya tahapan ini didasarkan atas asumsi bahwa tidak mungkin akan

³⁸Lihat Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Maktabat al-Anjila al-Miṣriyyah, 1987), hlm. 69. Lihat juga Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus dari *Religious Dialogue and Revolution* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 1-2.

terjadi pemahaman yang sah bila tidak ada kepastian bahwa apa yang dipahami itu secara historis otentik. Hal ini akan menjerumuskan orang pada kesalahan, meskipun pemahamannya benar.³⁹ Keaslian teks keagamaan harus diuji berdasarkan atas kritik sejarah, bukan berdasarkan atas keyakinan, bukan pula kritik teologis, filosofis, ataupun mistis-spiritual.⁴⁰

Kajian historis, sebagaimana telah dilakukan pada bagian terdahulu menunjukkan bahwa hadis mengalami tahap historis yang panjang sebelum ia kemudian menjadi wacana tekstual sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab hadis. Ia mengalami tradisi pengalihan lisan (*an-naql asy-syafahī*) dan tradisi pengalihan praktik (*an-naql al-‘amālī*) sebelum ia memasuki tahap tradisi pengalihan tulisan (*an-naql al-kitābī*).

Hal ini berbeda dengan Al-Qur’an. Ia merupakan teks kitab suci yang otentik, karena pengalihan (transmisi) Al-Qur’an adalah transmisi tekstual. Ia merupakan wahyu *in verbatim*, yakni persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali karena ditulis segera setelah pewahyuan di bawah pengawasan dan koreksi Nabi sendiri.⁴¹

Dengan demikian, pengalihan (transmisi) Al-Qur’an lebih memiliki validasi yang tinggi untuk menjamin keaslian teks dibandingkan dengan transmisi hadis. Artinya, otentisitas Al-Qur’an teruji secara historis, sedangkan hadis pada tingkat kritik historis ini menghadapi problem menyangkut orisinalitas historisnya.⁴²

³⁹ *Ibid.*, hlm. 1.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 4-5.

⁴¹ Hassan Hanafi, *Dirāsāt*, hlm. 37.

⁴² Lantaran inilah Maurice Bucaille meletakkan posisi studi kritik terhadap hadis sebanding dengan studi kritik historis atas Bible, yakni keduanya memiliki problem orisinalitas yang sama. Menurutnya, Bible tidak bisa disejajarkan dengan Al-Qur’an, tetapi hanya dapat disejajarkan dengan hadis. Lihat Maurice Bucaille, *Bibel, Al-Qur’an, dan Sains Modern*, terj. H.M. Rasyidi dari *La Bible le Coran et la science* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 17.

Untuk itu, sebelum memasuki tahap penafsiran dan pemahaman, problem otentisitas dan orisinalitas ini harus diselesaikan terlebih dahulu. Untuk pemahaman yang tepat terhadap hadis, demikian Syuhudi Ismail menulis, perlu dicari indikasi-indikasi yang relevan dengan teks hadis yang bersangkutan. Untuk menemukan indikasi-indikasi (*qarīnah*) ini diperlukan kegiatan ijtihad, dan kegiatan pencarian *qarīnah* itu baru dilakukan setelah diketahui secara jelas bahwa sanad hadis yang bersangkutan berkualitas *ṣaḥīḥ* dan minimal hasan.⁴³

Kaidah-kaidah yang dibuat oleh para ulama hadis harus komprehensif, mengingat bahwa dengan kaidah tersebut, otentisitas dan validitas hadis tidak cukup hanya diuji melalui kritik sanad (*naqd as-sanad*) atau dikenal dengan kritik ekstern (*an-naqd al-khārijī*)—meminjam terminologi yang berkembang dalam disiplin sejarah, melainkan juga harus diuji melalui kritik matan (*naqd al-matn*) yang biasa disebut dengan kritik intern (*an-naqd ad-dākhilī*).⁴⁴ Kaidah tersebut juga menunjukkan tingkat akurasi yang tinggi untuk membuktikan validasi dan otentisitas hadis. Bahkan, Muḥammad al-Ghazālī menilai bahwa tidak ada dalam sejarah peradaban manusia contoh akurasi dan kehati-hatian dalam menentukan validasi dan otentisitas data historis yang setara dengan kaidah kesahihan hadis tersebut.⁴⁵

Untuk itu, pada tahap kritik historis ini, penggunaan kaidah kesahihan tersebut merupakan suatu yang niscaya, meskipun harus diakui pula bahwa pada tingkat operasional, penggunaan kaidah tersebut masih menghadapi beberapa problem, misalnya, parameter untuk menentukan bahwa seorang perawi adalah adil cukup valid.

⁴³ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 89.

⁴⁴ Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn*, hlm. 31; M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar, dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 72.

⁴⁵ Muḥammad al-Ghazālī, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.: antara Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muḥammad al-Baqir, Cet. Ke-6 (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 26.

Sejauhmana tingkat ke-*dābiṭ*-an seorang rawi dapat diukur dan sebagainya, di samping itu, sejauhmana konflik teologis dan konflik politik serta konflik mazhab dalam kodifikasi dan sistematisasi juga merupakan titik yang harus dikritisi.

2. Kritik Eidetis

Setelah menentukan derajat otentisitas historis hadis, langkah selanjutnya adalah kritik *eidetic*. Kritik historis membuka jalan bagi proses pemahaman yang memuat tiga langkah utama sebagai berikut.⁴⁶

Pertama, analisis isi, yakni pemahaman terhadap muatan makna hadis melalui beberapa kajian. Beberapa kajian yang dimaksud adalah kajian linguistik. Di sini menggunakan prosedur-prosedur gramatika bahasa Arab mutlak diperlukan, karena setiap teks hadis ditafsirkan dalam bahasa aslinya, yakni bahasa Arab. Kajian linguistik ini misalnya menyangkut bentuk kata dan arti kata; apakah ia menggunakan kata kerja, kata benda, bentuk *amr* atau *nahi*, atau membedakan dengan makna hakiki dan makna majazi, makna *‘ām* atau *khāṣ*, dan sebagainya. Juga, kajian mengenai gaya bahasa.

Dalam analisis isi ini juga dilakukan kajian tematis-komprehensif, yakni mempertimbangkan teks-teks hadis lain yang memiliki tema yang relevan dengan tema hadis yang bersangkutan dalam rangka mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif. Di samping itu, juga dilakukan konfirmasi makna yang diperoleh dengan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an.

Kedua, analisis atas realitas historis. Setelah pemahaman tekstual terhadap hadis diperoleh melalui analisis isi, selanjutnya dilakukan upaya untuk menentukan konteks sosio-historis hadis-hadis. Dalam tahap ini, makna atau arti suatu pernyataan dipahami dengan melakukan kajian atas realitas, situasi, atau problem historis di mana pernyataan sebuah hadis tersebut muncul. Dengan kata lain, memahami hadis adalah sebagai respons terhadap situasi umum masyarakat periode Nabi ataupun situasi-situasi khususnya.

⁴⁶Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, hlm. 16-22.

Langkah ini mensyaratkan adanya suatu kajian mengenai situasi makro, yakni situasi kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Nabi, yakni mengenai kultur mereka. Setelah itu, kajian mengenai situasi-situasi mikro, yakni *asbāb al-wurūd al-ḥadīṣ*.

Kajian-kajian ini sangat penting mengingat apa yang kita sebut dengan koleksi hadis adalah bagian dari realitas tradisi keislaman yang dibangun oleh Nabi dan para sahabatnya dalam lingkup situasi sosialnya. Jika kita memahami hadis yang ditarik dan dipisahkan dari asumsi-asumsi sosialnya, demikian tulis Komaruddin Hidayat, maka sangat mungkin akan terjadi distorsi informasi atau bahkan salah paham.⁴⁷

Ketiga, analisis generalisasi. Berdasarkan analisis isi dan analisis realitas, maka ditemukan makna tekstual hadis dan signifikasi konteksnya dengan realitas historis masa Nabi. Makna-makna ini untuk selanjutnya digeneralisasikan dengan cara menemukan makna universal yang tercakup dalam hadis atau—meminjam istilah Fazlur Rahman—“ideal moral” yang hendak diwujudkan sebuah teks hadis. Sebab, setiap pernyataan Nabi harus diasumsikan memiliki tujuan moral-sosial yang bersifat universal.⁴⁸

Dengan demikian, pada tahap generalisasi ini, seorang penafsir harus dapat menemukan konstruk rasional universal sebagai inti dan esensi makna dari sebuah teks hadis. Dalam bahasa asy-Syāṭibī, konstruk rasional universal ini disebut *maqāṣid asy-syarī‘ah*.⁴⁹

3. Kritik Praksis

Setelah kritik historis dan proses pemahaman (kritik eidetis) dilakukan, masih ada masalah lagi berkaitan dengan penubuhan makna hadis pada realita kehidupan kekinian. Konstruk rasional

⁴⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 23.

⁴⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 6.

⁴⁹ Abū Ishāq asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī‘ah*, Jilid II (Kairo: al-Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.), hlm. 28-29.

universal atau tujuan moral-sosial universal yang diperoleh dari proses generalisasi tersebut diproyeksikan ke dalam realitas kehidupan kekinian sehingga memiliki makna praksis bagi penyelesaian problematika kemasyarakatan kekinian.⁵⁰ Ia harus ditubuhkan (*embodied*)—meminjam bahasa Rahman—ke dalam konteks sosio-historis yang konkret di masa sekarang.⁵¹

Berkenaan dengan ini, diperlukan suatu kajian yang cermat terhadap situasi kekinian dan analisis berbagai realitas yang dihadapi, sehingga kita dapat menilai situasi kekinian dan mengubah kondisinya sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai hadis secara baru pula.

Pada tahap analisis realitas kekinian ataupun analisis realitas historis masa lalu jelas dibutuhkan keterlibatan interdisiplin. Artinya, pada titik tersebut kehadiran atau minimal konfirmasi kepada para pakar sosial, politik, ekonomi, dan sebagainya adalah sangat penting.

Jadi, setelah ditentukan validasi dan otentisitas melalui kritik historis, sebuah hadis baru bisa dipahami makna tekstualnya dan signifikansi konteksnya terhadap realitas historis kekinian melalui kritik eidetis atau kritik praksis. Kritik eidetis bergerak dari situasi spesifik masa kini menuju masa lalu untuk memperoleh konstruk rasional universal atau nilai-nilai moral-sosial universal melalui proses generalisasi. Proses ini berwatak induktif. Sementara itu, kritik praksis bergerak dari masa lalu menuju realitas historis kekinian dengan berupaya memproyeksikan dan menubuhkan kembali konstruk rasional universal atau nilai-nilai moral-sosial universal tersebut pada realitas sosio-historis konkret yang sekarang, sehingga proses ini berwatak deduktif.

Penafsiran dan pemahaman hadis dengan pendekatan yang seperti ini jelas akan melahirkan wacana hadis yang baru, dinamis, dan kreatif, sehingga norma-norma dan ideal-ideal sunnah Nabi

⁵⁰Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, hlm. 22-23.

⁵¹Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 7.

dapat direalisasikan secara progresif di dalam aneka ragam fenomena dan lingkungan sosial, karena itu ia senantiasa dapat mencari bentuk-bentuk yang baru dan segar bagi realisasi dirinya. Dengan demikian, hadis tidak bisa lagi menjadi wacana yang statis, melainkan menjadi sunnah yang hidup.

Penelitian ini merupakan studi hadis, terutama hadis-hadis yang bernada konfrontatif. Sesuai dengan tujuan penelitian di atas, yakni telaah kritis atas hadis-hadis yang terkesan konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani, penelitian ini dilakukan dalam rangka menemukan “potensi makna” yang memungkinkan untuk dijadikan dasar rujukan dalam membangun hubungan sosial antar agama yang toleran dalam konteks kekinian. Penelitian ini tentu saja bertujuan untuk menemukan “makna hadis yang berarti” bagi kekinian kita.

Namun, sebelum menemukan makna yang berarti itu bagi kekinian kita, terlebih dulu kita harus menemukan makna yang berarti bagi realitas masa lalu. Untuk menemukan makna yang berarti bagi realitas masa lalu, yang disebut juga makna objektif, penting juga digunakan pemahaman objektif untuk menemukan makna objektif sebuah teks, agar mengkaji teks di bawah sinaran historisnya. Selanjutnya mencari makna moral-universal teks, untuk kemudian dipraksiskan ke dalam konteks kekinian. Logika praksis seperti ini, sebagaimana dijabarkan di atas, adalah mengkaji teks secara tematik-komprehensif. Dalam arti, penulis mempertimbangkan teks-teks hadis lain yang memiliki tema yang relevan dengan tema hadis yang bersangkutan, dengan tujuan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif.

Setelah pemahaman tekstual terhadap hadis diperoleh melalui analisis isi, selanjutnya dilakukan upaya untuk menentukan konteks sosio-historis hadis-hadis. Dalam tahap ini, makna atau arti suatu pernyataan dipahami dengan melakukan kajian atas realitas, situasi atau problem historis di mana pernyataan sebuah hadis tersebut muncul. Dengan kata lain, memahami hadis sebagai respons terhadap situasi umum masyarakat periode Nabi ataupun situasi-situasi khususnya. Langkah ini mensyaratkan adanya suatu kajian mengenai situasi makro, yakni situasi kehidupan secara

menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Nabi, yaitu mengenai kultur mereka. Setelah itu, kajian mengenai situasi-situasi mikro, yakni *asbāb wurūd al-ḥadīṣ*. Setelah ditemukan makna moral-universalnya, makna-makna ini selanjutnya digeneralisasikan ke dalam konteks situasi baru yang plural tetapi partikular.⁵² Makna inilah yang disebut “makna yang berarti”.

Penggunaan telaah sosio-historis dalam studi hadis-hadis yang bernada konfrontatif ini dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa hadis-hadis itu lahir sebagai respons atas situasi dan kondisi tertentu, sehingga makna yang berarti dari hadis-hadis itu tentu saja sesuai dengan situasi dan kondisinya. Begitu juga bagi para pensyarah hadis. Makna yang berarti dari hadis-hadis itu tentu saja sesuai dengan kondisi mereka. Apa yang mereka temukan dari hadis-hadis itu adalah makna yang berarti bagi mereka, dan tentu saja bukan makna yang berarti bagi kita. Oleh karena situasi dan kondisi kita berbeda dengan situasi dan kondisi saat hadis-hadis itu muncul, dan atau disyarahi oleh para muhaddis, maka seharusnya kita juga melakukan pemahaman atau mensyarahi hadis-hadis itu untuk menemukan makna yang berarti bagi situasi dan kondisi kekinian kita.

Agar makna yang berarti bagi kondisi kekinian kita bisa ditemukan, maka diperlukan suatu kajian yang cermat terhadap situasi kekinian dan analisis berbagai realitas yang dihadapi pembaca, sehingga kita dapat menilai situasi kekinian dan mengubah kondisinya sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai hadis secara baru pula.

Penafsiran dan pemahaman hadis dengan pendekatan yang seperti ini jelas akan melahirkan wacana hadis yang baru, dinamis, dan kreatif, sehingga norma-norma dan ideal-ideal sunnah Nabi dapat direalisasikan secara progresif di dalam aneka ragam fenomena dan lingkungan sosial. Karena itu, ia senantiasa dapat mencari bentuk-bentuk yang baru dan segar bagi realisasi dirinya. Dengan demikian, hadis tidak bisa lagi menjadi wacana yang statis, melainkan menjadi sunnah yang hidup.

⁵² Itu tidak lain karena setiap pernyataan Nabi harus diasumsikan memiliki tujuan moral-sosial yang bersifat universal. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 6.

BAB III

HADIS TENTANG LARANGAN MENIRU YAHUDI DAN NASRANI

Di antara hadis Nabi saw. yang apabila dipahami secara tekstual menunjukkan penentangan terhadap hubungan sosial yang harmonis antara Muslim dengan pemeluk Yahudi dan Nasrani adalah hadis tentang larangan meniru orang Yahudi dan Nasrani. Hadis seperti ini apabila dipahami secara tekstual menunjukkan bahwa larangan peniruannya bersifat umum, yaitu terhadap segala hal, baik yang berkaitan dengan persoalan ritual keagamaan maupun persoalan keduniaan.

Hadis tersebut merupakan hadis prediksi Nabi saw. yang mengingatkan bahwa pada suatu saat kaum Muslim akan selalu mengikuti kebiasaan kaum Yahudi sampai pada kebiasaan yang sangat sulit atau tidak mungkin dilakukan, walaupun dengan tahap demi tahap, tetapi Muslim akan memiliki ke-tergantungan kepada Yahudi. Hal ini bisa terjadi karena umat Muslim tidak lagi menjadikan Rasul sebagai panutan.⁵³

Ayat Al-Qur'an yang melarang kaum Muslim mengangkat *awliyā'* (pemimpin-pemimpin yang menangani persoalan umat Islam) dari golongan Yahudi dan Nasrani menguatkan dasar pemikiran tentang kecaman terhadap orang Islam yang meniruniru orang Yahudi dan Nasrani. Seperti dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 118 berikut ini.

⁵³ *Al-Ummatu al-Islāmiyyah min Jadīd wa laisa asy-Syarqu al-Ausāt al-Jadīd*. Lihat juga Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Nuskhah li Nasyr fī asy-Syubkah al-Ankabūṭiyyah*, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ
 بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ
 كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu ambil menjadi teman kepercayaanmu orang-orang yang di luar kalanganmu (karena) mereka tidak ada henti-hentinya (menimbulkan) kemudharatan bagimu. Mereka menyukai apa yang menyusahkan kamu. Telah nyata kebencian dari mulut mereka. Dan, apa yang disembunyikan oleh hati mereka adalah lebih besar lagi. Sungguh telah kami terangkan kepadamu ayat-ayat (kami). Jika kamu memahaminya.

Beberapa ulama tafsir seperti al-Baidāwī dan az-Zamakhsharī menjadikan ayat ini sebagai larangan bersahabat dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani secara mutlak. Dalam tafsirnya, al-Baidāwī menguatkan pendapatnya itu dengan hadis Nabi saw. yang menyatakan, “Kaum Muslim dan mereka tidak saling melihat api keduanya.” Maksudnya, seorang Muslim tidak wajar bertempat tinggal berdekatan dengan non-Muslim dalam jarak yang seandainya salah satu pihak menyalakan api, maka pihak lain melihat api itu.

A. Teks Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj al-ḥadīṣ* atas hadis tentang larangan meniru orang Yahudi dan Nasrani, maka dapat diketahui bahwa hadis tersebut bersumber dari beberapa kitab hadis, antara lain:

- a. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Kitāb Aḥādīṣ al-Anbiyā'*, no. hadis 3197; *Kitāb al-Itisām bi al-Kitāb wa as-Sunnah*, no. hadis 6775.
- b. *Ṣaḥīḥ Muslim: Kitāb al-ʿIlm*, no. hadis 4822.

- c. *Musnad Aḥmad: Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 11372, 11415, dan 11462.

Di bawah ini adalah teks-teks hadis berdasarkan kegiatan *takhrīj al-ḥadīs* tersebut.

1. Hadis Riwayat al-Bukhārī

- a. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Aḥādīs al-Anbiyā'*, no. hadis 3197.

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَسْبَعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جُحَرَ ضَبٍّ

- b. *Kitāb al-I'tisām bi al-Kitāb wa as-Sunnah*, no. hadis 6775.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ حَدَّثَنَا أَبُو عُمَرَ الصَّنْعَانِيُّ مِنَ الْيَمَنِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَسْبَعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحَرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ

2. Hadis Riwayat Muslim

- a. *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-'Ilm*, no. hadis 4822.

حَدَّثَنِي سُؤَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَتَسْبَعَنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شَبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ لَا تَبِعْتُمُوهُمْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ وَ حَدَّثَنَا عِدَّةٌ مِنْ

أَصْحَابِنَا عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنَا أَبُو غَسَّانَ وَهُوَ مُحَمَّدُ بْنُ مُطَرِّفٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ هَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ قَالَ أَبُو إِسْحَقَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ وَذَكَرَ الْحَدِيثَ نَحْوَهُ

3. Hadis Riwayat Ahmad

a. *Musnad Ahmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 11372.

حَدَّثَنَا رَوْحٌ حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شِبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحَرَ ضَبٍّ لَتَبِعْتُمُوهُمْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ

b. *Musnad Ahmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 11415.

حَدَّثَنَا رَوْحٌ حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شِبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحَرَ ضَبٍّ لَتَبِعْتُمُوهُمْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ

c. *Musnad Ahmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 11462.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ شِبْرًا بِشِيرٍ

وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ جُحْرَ ضَبٍّ لَتَبِعْتُمُوهُمْ فِيهِ وَقَالَ
مَرَّةً لَتَبِعْتُمُوهُ فِيهِ

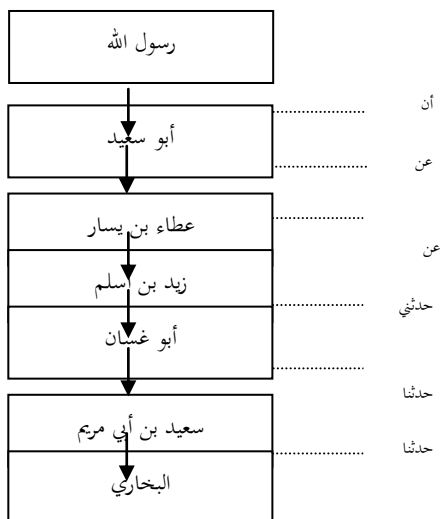
Teks hadis yang dipilih untuk diteliti adalah yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī melalui Abū Saʿīd, yaitu hadis nomor 3197. Selengkapnya teks hadis tersebut adalah sebagai berikut.

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو عَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ
بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَبِعَنَّ
سَنَنْ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ ضَبٍّ

Telah menceritakan kepada kami Saʿīd bin Abī Maryam, telah menceritakan kepada kami Abū Gassān, ia berkata, telah menceritakan kepadaku Zaid bin Aslām, dari ‘Aṭa’ bin Yasār, dari Abū Saʿīd r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, “Sungguh kalian akan mengikuti tradisi umat sebelum kalian sedikit demi sedikit, setapak demi setapak, walaupun mereka masuk ke lubang biawak.”

Teks hadis di atas dimulai dengan *ḥaddaṣanā*. Yang menyatakan frase tersebut adalah al-Bukhārī. Sebagai *mukharrij* hadis tersebut, al-Bukhārī adalah juga perawi terakhir dari hadis yang disebutkan di atas. Al-Bukhārī me-nyandarkan riwayat hadis tersebut kepada Saʿīd bin Abī Maryam. Dengan demikian, Saʿīd bin Abī Maryam dalam hadis ini disebut sebagai sanad pertama. Adapun sanad terakhirnya adalah Abū Saʿīd, yang juga merupakan perawi pertamanya. Adapun lambang-lambang periwayatan yang tampak dalam hadis tersebut antara lain: *ḥaddaṣanā*, *ḥaddaṣanī*, *‘an*, dan *anna*. Hal ini berarti bahwa terdapat perbedaan metode periwayatan yang digunakan oleh para perawi hadis tersebut. Untuk lebih memperjelas hal ini, berikut adalah skema sanad hadis riwayat al-Bukhārī.

Skema Sanad Hadis Riwayat al-Bukhārī Tentang Larangan Meniru Yahudi dan Nasrani



B. Kritik Historis

1. Penilaian Kualitas Periwiyat

Dari teks hadis yang dipilih di atas dapat diketahui urutan para periwayat hadis yang disebutkan oleh al-Bukhārī, yaitu:

- a. Abū Sa‘īd sebagai periwayat ke-1 (sanad ke-5)
- b. ‘Aṭa’ bin Yasār sebagai periwayat ke-2 (sanad ke-4)
- c. Zaid bin Aslam sebagai periwayat ke-3 (sanad ke-3)
- d. Abū Gassān sebagai periwayat ke-4 (sanad ke-2)
- e. Sa‘īd bin Abī Maryam sebagai periwayat ke-5 (sanad ke-1).
- f. Al-Bukhārī sebagai periwayat ke-6 (*mukharrij al-ḥadīṣ*).

Penelitian kualitas periwayat dimulai dari periwayat pertama, yakni Abū Sa‘īd, kemudian seterusnya sampai kepada periwayat terakhir dan sekaligus *mukharrij al-ḥadīṣ* (al-Bukhārī).

- a. *Abū Sa‘īd*⁵⁴

Nama lengkapnya adalah Sa‘ad bin Mālīk bin Sinan bin ‘Ubaid. Nasabnya al-Adawī al-Qurasyī. Nama *kunyah*-

⁵⁴Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb at-Tahẓīb*, Jilid III (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), hlm. 416-417.

nya Abū Saʿīd. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah tahun 74 H. Ia termasuk *ṭabaqah* صحابي . Gurunya ialah Rasulullah saw. dan lain-lain. Muridnya ialah ‘Aṭa’ bin Yasār. Predikatnya adalah العدالة والتوثيق .

b. ‘Aṭa’ bin Yasār⁵⁵

Nama lengkapnya adalah ‘Aṭa’ bin Yasār. Nama *kunyah*-nya Abū Muḥammad. Ia tinggal di Iskandariah dan wafat di Iskandariah tahun 103 H. Ia termasuk *ṭabaqah* من كبار التابعين . Gurunya ialah Sa‘ad bin Mālīk bin Sinan bin ‘Ubaid. Muridnya ialah Zaid bin Aslām. Predikatnya adalah ثقة .

c. Zaid bin Aslām⁵⁶

Nama lengkapnya Zaid bin Aslām. Nama *kunyah*-nya Abū Usāmah. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah tahun 136 H. Ia termasuk *ṭabaqah* الوسطى من التابعين . Gurunya ialah ‘Aṭa’ bin Yasār (Abū al-Ḥusain). Muridnya ialah Muḥammad bin Maṭrāf bin Dāwud. Predikatnya adalah ثقة يرسل .

d. Abū Gassān⁵⁷

Nama lengkapnya Muḥammad bin Maṭrāf bin Dāwud. Nama *kunyah*-nya Abū Gassān. Ia tinggal di Syām dan wafat di Syām.⁵⁸ Ia termasuk *ṭabaqah* كبار الأتباع . Gurunya ialah ‘Aṭa’ bin Yasār (Abū al-Ḥusain). Muridnya ialah Muḥammad bin Maṭrāf bin Dāwud. Predikatnya adalah ثقة .

⁵⁵ *Ibid.*, Jilid VII, hlm. 194-195.

⁵⁶ *Ibid.*, Jilid III, hlm. 341-342.

⁵⁷ *Ibid.*, Jilid IX, hlm. 407-408.

⁵⁸ Abū Gassān tidak diketahui tahun wafatnya. Menurut ulama hadis, jika tahun wafat tidak diketahui, maka cukup mengandalkan *ṭabaqah*-nya. Seperti yang dikemukakan oleh Ḥātim bin ‘Arif asy-Syarīf dalam *at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*, Jilid I, hlm. 73, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*, فإن لم تُعرف الوفاة ولا الولادة فنلجأ إلى محاولة معرفة طبقة الراوي .

e. *Sa'īd bin Abī Maryam*⁵⁹

Nama lengkapnya Sa'īd bin Abī Maryam al-Ḥakām bin Muḥammad bin Sālīm. Nama *kunyah*-nya Abū Muḥammad. Ia tinggal di Marwa dan wafat di Marwa tahun 224 H. Ia termasuk *ṭabaqah* كبار تبع الأتباع. Gurunya adalah Abū Gassān dan muridnya ialah Abū 'Abdillāh. Predikatnya adalah ثقة ثبت.

f. *Al-Bukhārī*⁶⁰

Nama aslinya adalah Muḥammad bin Isma'īl bin Ibrahīm bin al-Mugirah bin Bardizbah. Nasabnya al-Bukhārī al-Ja'fī. Nama *kunyah*-nya Abū 'Abdillāh. Ia wafat tahun 256 H. *Ṭabaqah*-nya *taba' al-atbā'*. Guru-gurunya antara lain Bisyr bin Muḥammad, Yaḥyā bin Bukair, Abū al-Yamān, 'Ubaidillāh bin Mūsā, aṣ-Ṣalt, dan lain-lain. Murid-muridnya at-Tirmīzī, Muslim, dan lain-lain. Kualitas kepribadiannya *al-ḥāfiẓ*.

2. Analisis Sanad Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj* dari sanad hadis tersebut, maka dapat diperoleh informasi masing-masing rawi, yaitu dari sisi *ṭabaqah*, tahun wafat, dan kualifikasi predikat. Ketiga unsur tersebut diharapkan dapat dijadikan sebagai dasar untuk menilai kesahihan sanad hadis. Penilaian sanad hadis tersebut adalah sebagai berikut.

Hadis tersebut diriwayatkan dari Abū Sa'īd yang wafat pada tahun 74 H. Dalam 'Ulumul Hadis berlaku adagium *aṣ-ṣaḥābah kulluhum 'udūl*, para sahabat itu semuanya adil, dengan pengertian bahwa mereka tidak mungkin berdusta dalam meriwayatkan hadis Nabi, sehingga penilaian *ta'dīl* dan *tarjīḥ* untuk menentukan apakah periwayatan mereka diterima atau ditolak tidak perlu dilakukan. Karena itu, periwayatan Abū Sa'īd diterima dan mempunyai kualifikasi *al-'adālah wa at-tawṣīq*.

⁵⁹Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahẓīb at-Tahẓīb*, Jilid IV, hlm. 16-17.

⁶⁰*Ibid.*, hlm. 41.

Kemudian Abū Sa‘īd meriwayatkan hadis kepada ‘Aṭa’ bin Yasār yang wafat tahun 103 H. ‘Aṭa’ bin Yasār dari kalangan *kibār at-tābi‘īn* yang berpredikat *ṣiqqatun*. Kemudian ‘Aṭa’ meriwayatkannya lagi kepada Zaid bin Aslām yang wafat tahun 136 H dan termasuk ke dalam golongan *at-tābi‘īn* dan berpredikat *ṣiqqatun*. Zaid kemudian merwayatkannya kepada Abū Gassān dari golongan *kibār al-atbā‘* dan berpredikat *ṣiqqatun*. Abū Gassān kemudian meriwayatkan ke Sa‘īd bin Maryam yang wafat tahun 224 H dan tergolong *kibār taba‘ al-atbā‘* dan berpredikat *ṣiqqatun*. Barulah kemudian diterima oleh al-Bukhārī yang wafat tahun 256 H dari kalangan *tābi‘ at-tābi‘īn* yang berpredikat *al-ḥāfiẓ*.

Setelah dilakukan kritik sanad untuk masing-masing periwayat, dengan mengacu pada tiga unsur, baik dari ketersambungan sanadnya, yaitu dilihat dari sisi *ṭabaqah* dan juga tahun wafat masing-masing periwayat, maupun dari keberadaan sikap dan perilaku atau predikat kualifikasi masing-masing periwayat, dapat disimpulkan bahwa hadis di atas rangkaian sanadnya bersambung atau *muttaṣīl* sampai kepada Rasulullah saw. sebagai penggagas teks hadis (*marfū‘*). Maka, hadis tersebut dari sisi sanadnya dapat dikategorikan *ṣaḥīḥ*.

**Tabel Keadaan Perawi Hadis
Tentang Larangan Meniru Yahudi dan Nasrani**

No.	Perawi	<i>Ṭabaqah</i>	Th. Wafat	Kualifikasi
1	Abū Sa‘īd	Sahabat	74 H	<i>al-‘Adālah wa at-Tawṣīq</i>
2	‘Aṭa’ bin Yasār	<i>Min Kibār at-Tābi‘īn</i>	103 H	<i>Ṣiqqatun</i>
3	Zaid bin Aslām	<i>Tabi‘īn</i>	136 H	<i>Ṣiqqatun</i>
4	Abū Gassān	<i>Kibār al-Atbā‘</i>	-	<i>Ṣiqqatun</i>

5	Saʿīd bin Maryam	<i>Kibār Tabāʿ al-Atbāʿ</i>	224 H	<i>Ṣiqatun Ṣabatun</i>
6	Al-Bukhārī	<i>Tābiʿ at-Tābiʿīn</i>	256 H	<i>al-Ḥāfiẓ</i>

C. Kritik Eidetis

1. Kritik Makna Hadis

Setelah dilakukan kritik historis terhadap hadis tentang larangan meniru Yahudi dan Nasrani di atas, terbukti bahwa, menurut standar ilmu hadis, hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī tersebut dapat dikategorikan sebagai hadis yang sahih dari sisi sanad. Meskipun demikian, hal tersebut tidak secara otomatis membuktikan bahwa dari sisi matan dan kandungan maknanya ia juga sahih dan dapat diterima (*maqbul*). Untuk membuktikan kesahihan matan hadis ini, maka perlu dilakukan kritik terhadap makna yang secara tersurat (tekstual) dipahami dari hadis tersebut.

a. Analisa Kebahasaan

Dalam hadis-hadis berkenaan dengan larangan meniru Yahudi dan Nasrani tersebut, kata yang digunakan untuk menunjukkan objek peniruan adalah *sunan*. Mewakili pendekatan tekstual, Badr ad-Dīn menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan “*sunan*” pada hadis di atas adalah tradisi orang-orang zaman dulu yang meliputi Bani Israil dan lain-lainnya atau budaya orang-orang sebelum Islam. Kata “*sunan*” dalam hadis di atas diartikan dengan *manhaj*/ jalan/pandangan. Sementara, kata “*syibran bi syibrin*” diartikan sedikit demi sedikit atau tahap-setahap. Istilah ini digunakan karena banyak persesuaian antara peniru dan yang ditiru, dalam melakukan maksiat, bukan dalam kekufuran. Maka, mereka akan mengikuti Yahudi dan Nasrani, walaupun kebiasaan-kebiasaan yang aneh atau sulit untuk dilakukan. Kalimat “*salakū ḥujra ḍabbīn*” bermakna tidak ada batas. Artinya, kalian akan

mengikuti kebiasaan Yahudi dan Nasrani pada kebiasaan yang sangat sulit sekalipun.⁶¹

Kata *sunan* yang digunakan dalam hadis di atas dapat diartikan dengan pendekatan berbeda dari yang tercatat di atas. Kata ini berarti kebiasaan atau tradisi. Dalam teori hukum Islam, tradisi masyarakat tidak selamanya tidak baik (*fāsid*). Ada juga tradisi yang baik yang tidak bertentangan dengan syari'at (*'urf ṣaḥīḥ*). Dengan pengertian demikian, boleh jadi kata *sunan* yang dipakai dalam hadis tersebut tidak dimaksudkan sebagai kata yang bersifat umum (*'āmm*). *Sunan* yang dilarang untuk diikuti, berdasarkan pemaknaan ini, adalah *sunan* yang dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'at.

Dalam hadis tersebut terdapat pula perbedaan bentuk penggunaan kata, yang satu menggunakan frase *lau salakū*, sedangkan yang satunya lagi menggunakan *lau dakhalū*. Perbedaan bentuk penggunaan kata ini menimbulkan perbedaan arti. Frase *lau salakū* mempunyai arti berjalan, yang diasumsikan berjalan dari dalam ke luar, sedangkan frase *lau dakhalū* mempunyai arti masuk, yang diasumsikan dari luar ke dalam.

Hadis yang menggunakan frase *lau salakū* berarti mempunyai makna bahwa sedikit demi sedikit Muslim dapat meninggalkan kebiasaan Yahudi dan Nasrani. Adapun hadis yang menggunakan frase *lau dakhalū* mempunyai makna sedikit demi sedikit Muslim akan masuk dengan mengikuti kebiasaan Yahudi dan Nasrani. Perbedaan redaksi dalam penggunaan kata tersebut berakibat perbedaan dalam memaknai hadis tersebut.

b. Kritik dengan Al-Qur'an

Muhammad Asad,⁶² dengan menukil Q.S. al-Baqarah [2]: 62 dan me-ngaitkannya dengan Q.S. al-Mā'idah [5]: 48,

⁶¹Badru ad-Dīn al-‘Aini al-Ḥanafī, *‘Umdah al-Qāri Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz XXIII, hlm. 455, dalam <http://www.ahlalhadeeth.com>. Lihat juga al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, Jilid III (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987), hlm. 1274.

menyatakan bahwa untuk semua agama, Tuhan telah menyiapkan hukum suci yang berbeda (*different divine law*) dan jalan yang terbuka (*an open road*). Pada ayat ini, Asad menafsirkan bahwa secara harfiah, ungkapan *syir‘ah* berarti jalan ke tempat pengairan. Hal ini digunakan Al-Qur‘an untuk menunjukkan bahwa sistem hukum dibutuhkan bagi keselamatan masyarakat dan spiritualnya. Kata *minhāj* merupakan jalan terbuka, yang secara abstrak diartikan sebagai jalan hidup. Kedua kata tersebut lebih terbatas maknanya daripada kata *dīn*, yang mengandung arti tidak hanya terdiri dari hukum-hukum yang berkaitan dengan fakta agama, tetapi juga dasar tentang kebenaran spiritual yang tidak berubah, yang menurut Al-Qur‘an telah diajarkan oleh setiap nabi dan rasul, disebarkan dan direkomendasikan kepada umatnya, dengan keragaman yang sesuai dengan urgensi waktu dan perkembangan budaya masyarakat.⁶³

Salah satu tema terpenting dari doktrin Islam, demikian lanjut Asad, adalah kontinuitas historis yang berkaitan dengan berbagai bentuk dan fase kewahyuan Ilahi. Kontinuitas dimaksud juga menyangkut esensi dari semua ajaran agama yang identik. Dengan kata lain, semua agama memproklamirkan kepercayaan yang sama.⁶⁴ Islam memiliki sikap yang sangat toleran dengan Ahli Kitab. Tetapi, terasa sulit dibantah juga bahwa ada beberapa buku yang menyebut bahwa ada sekelompok Ahli Kitab yang memusuhi atau selalu berupaya untuk merugikan Islam. Jika Ahli Kitab itu memahami secara benar kitab-kitab suci mereka, pastilah mereka akan bersikap toleran terhadap agama lain. Seperti juga umat Islam, jika benar-benar memahami Al-Qur‘an, mereka pasti akan bersikap toleran terhadap agama lain. Namun demikian, tetap saja ada umat Islam yang tidak toleran dengan agama lain, juga

⁶²Muhammad Asad, *The Message of the Quran* (Gibraltar: Dār al-Andalus, 1980), hlm. 167.

⁶³Mukti Ali, “Pluralisme: Budaya Belajar Memahami Ajaran Agama”, dalam *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Nomor 1, Tahun III/Januari-Juni 2003, hlm. 2-15.

⁶⁴Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, hlm. 168.

penganut agama lain ada yang tidak toleran terhadap umat Islam, karena minimnya pemahaman mereka terhadap kitab suci.

Karena itu, dalam Al-Qur'an dikatakan "*laysu sawā'an min Ahli Kitab*, yang berarti Ahli Kitab itu tidak sama, Ahli Kitab itu tidak monolitik; ada yang baik dan ada juga yang tidak, ada yang bersahabat dengan Islam, namun ada pula yang memusuhi Islam. Karena itu, selayaknya umat Islam tidak berpikiran negatif kepada semua Ahli Kitab. Masih ada *ummatun qā'imatun yatlūna āyātillāh* (umat yang membaca dan memahami ayat Tuhan siang dan malam, bersujud kepada Tuhan, serta beriman kepada Allah swt. dan Hari Akhir). *Ya'murūna bi al-ma'rūf wa yanhā 'an al-munkar* (yang menyeru kepada kebaikan dan menjauhi kemunkaran). Orang-orang seperti ini dijamin oleh Allah swt. akan masuk surga.

Dalam sinaran ajaran Al-Qur'an itu pula hadis tentang larangan meniru Yahudi dan Nasrani di atas menunjukkan kerancuan. Sebab, ketika Al-Qur'an sudah menetapkan Yahudi dan Nasrani sebagai bagian dari Ahli Kitab dan menetapkan halal makanan dan perkawinan mereka dengan umat Islam, lalu muncul hadis yang melarang umat Islam untuk meniru apapun yang dilakukan Yahudi dan Nasrani, tentu saja hal itu perlu dipertanyakan.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa Yahudi dan Nasrani termasuk Ahli Kitab yang halal makanannya dan perkawinannya dengan orang Islam.⁶⁵ Ketika perkawinannya sudah dinyatakan boleh dan halal dengan orang Islam, maka orang Islam meniru apapun yang dilakukan Yahudi dan Nasrani menjadi sesuatu yang

⁶⁵Jumhur ulama mengatakan bahwa siapa saja yang memeluk agama Yahudi atau Nasrani, baik dari kalangan Bani Isra'il maupun yang lainnya, apakah dia mengikuti agama Yahudi atau Nasrani yang murni dan mentauhidkan Allah swt. ataukah mengikuti yang sudah mengalami perubahan dan mempersekutukan Allah swt., maka semuanya termasuk dalam kategori Ahli Kitab tanpa pengecualian. Pendapat ini dirajihkan (dikuatkan) oleh asy-Syaukānī dalam *Fath al-Qādir* (2/15), asy-Syaikh 'Abdurrahmān as-Sa'dī dalam *Taysīr al-Karīm ar-Rahmān* (hlm. 221-222), dan asy-Syaikh Muḥammad Ṣāliḥ al-Uṣaimin dalam *asy-Syarḥ al-Mumtī'* (5/218).

tidak begitu penting lagi diperbincangkan. Kegiatan tiru-meniru, baik oleh orang Islam terhadap Yahudi dan Nasrani maupun sebaliknya, ketika antara dua komunitas itu telah terjadi asimilasi melalui perkawinan, merupakan sesuatu yang sangat sulit dihindari. Hal ini menjadi sesuatu yang sangat absurd ketika dewasa ini bukan saja orang Islam sulit menghindar dari kegiatan meniru Yahudi dan Nasrani, karena umat Islam dewasa ini bahkan telah menjadi konsumen paling dominan dari produk-produk teknologi Yahudi dan Nasrani.

c. Kritik dengan Hadis

Terdapat hadis lain yang tampak bertolak belakang dengan muatan matan hadis di atas. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī disebutkan bahwa ketika Nabi mendapatkan seorang sahabat melakukan puasa *dahr* di siang hari dan beribadah penuh di malam hari, ia memerintahkan sahabat tersebut untuk berpuasa dengan mengikuti puasanya Nabi Dawud a.s., yaitu dengan sehari puasa sehari berbuka (tidak puasa).⁶⁶ Bahkan, dalam riwayat lain dinyatakan bahwa orang-orang Quraisy sejak sebelum Islam datang telah melakukan puasa hari 'Asyūrā'. Nabi saw. pun mengikuti kebiasaan tersebut dan memerintahkan sahabatnya berpuasa di hari itu. Tetapi, ketika datang kewajiban berpuasa bulan Ramadan, Nabi mempersilahkan para sahabatnya apakah akan tetap menjalankan puasa sunah tersebut atau tidak. Dalam versi lain dari hadis ini, al-Bukhārī mencatat:⁶⁷

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ قَدِمَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمَدِينَةَ ، فَرَأَى الْيَهُودَ تَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ ، فَقَالَ « مَا هَذَا » .

⁶⁶ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb aṣ-Ṣaum*, no. hadis 1840.

⁶⁷ *Ibid.*, no. hadis 1865.

قَالُوا هَذَا يَوْمٌ صَالِحٌ ، هَذَا يَوْمٌ نَجَّى اللَّهُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ عَدُوِّهِمْ ، فَصَامَهُ مُوسَى . قَالَ « فَأَنَا أَحَقُّ بِمُوسَى مِنْكُمْ » . فَصَامَهُ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ

Berdasarkan beberapa hadis di atas, dapat disimpulkan bahwa Nabi saw. tidak hanya mengikuti tradisi umat-umat masa lalu, tetapi bahkan me-merintahkan para sahabatnya untuk mengikutinya. Hadis tentang puasa hari ‘Asyūrā’ yang dipraktikkan oleh masyarakat Yahudi di Madinah di atas secara jelas menunjukkan bagaimana Nabi merespons apa yang menjadi tradisi dari orang-orang Yahudi. Percaya kepada apa yang disampaikan mereka bahwa puasa ‘Asyūrā’ adalah di antara kebiasaan Nabi Musa, Nabi saw. bahkan menegaskan bahwa ia lebih berhak untuk mengikuti kebiasaan Nabi Musa tersebut. Nabi dan sahabat pun berpuasa sebagaimana orang-orang Yahudi berpuasa.

Apabila dicermati secara saksama, hadis larangan kepada umat Islam untuk meniru Yahudi dan Nasrani sangat bersifat kasuistik dan spesifik sehingga tidak mudah menggeneralisasikannya pada semua unsur kehidupan. Dari beberapa hadis terkait yang ditemukan, alasan yang melatarbelakangi munculnya hadis tersebut berkaitan dengan cara atau alat memanggil orang untuk shalat, yang merupakan bagian dari kegiatan ibadah khusus dalam Islam. Ketika Nabi saw. tengah memikirkan bagaimana cara memanggil orang untuk shalat, ada beberapa orang sahabat yang mencoba mengusulkan beberapa cara. Sahabat pertama mengusulkan dengan mengibarkan bendera, sahabat kedua mengusulkan dengan meniup trompet meniru cara Yahudi, dan sahabat ketiga mengusulkan dengan membunyikan lonceng meniru cara Kristen. Untuk ketiga usulan para sahabat tersebut, Nabi saw. tidak menyetujuinya. Pada akhirnya, Nabi saw. menetapkan azan sebagai cara memanggil orang untuk melaksanakan shalat yang diperolehnya dari wahyu.

Penolakan Nabi saw. terhadap usulan para sahabatnya seraya menetapkan azan sebagai alat pemanggil shalat, bukan karena Nabi saw. tidak senang dengan cara-cara yang dilakukan Yahudi dan Nasrani, tetapi karena panggilan untuk shalat sebagai salah satu instrumen ibadah khusus dalam Islam, beliau tidak berani memutuskan sesuatu tanpa mendapat petunjuk wahyu. Jadi, dalam pandangan penulis, ketidaksenangan Nabi saw. terhadap cara-cara Yahudi dan Nasrani—jika memang ada—bukan merupakan motif atau *'illah* penetapan hukum azan, sebagaimana dalam beberapa pendapat lain. Sebab, seperti telah dimaklumi, Nabi saw. menetapkan ketentuan hukum bukan karena senang atau tidak senang (*like and dislike*) kepada orang atau kelompok agama tertentu, tetapi semata-mata berdasarkan petunjuk wahyu.

d. Kritik dengan Kebenaran Ilmiah

Hadis di atas adalah di antara sekian banyak hadis yang menunjukkan bahwa menyerupai orang kafir adalah terlarang. Ketika Nabi tidak senang dengan trompet Yahudi yang ditiup dengan mulut dan lonceng Nasrani yang dibunyikan dengan tangan, beliau beralasan karena itu adalah perilaku orang-orang Yahudi dan Nasrani. Adapun alasan yang disebutkan setelah penilaian itu menunjukkan bahwa alasan tersebut adalah ilat/motif hukum dari penilaian. Sehingga, hal ini menunjukkan bahwa Nabi melarang semua ciri khas Yahudi dan Nasrani. Padahal, menurut sebagian sumber, trompet Yahudi itu diambil dari ajaran Nabi Musa. Di masa Nabi Musa, orang-orang dikumpulkan dengan membunyikan trompet. Sementara itu, lonceng orang-orang Nasrani adalah buatan mereka sendiri dan bukan ajaran Nabi Isa. Bahkan, mayoritas ajaran Nasrani itu buatan pendeta-pendeta mereka. Motif hukum di atas menunjukkan bahwa suara lonceng dan trompet itu tetap terlarang di waktu kapan pun dibunyikan, bahkan meski dibunyikan di luar waktu shalat. Pertimbangannya adalah bahwa dua jenis suara tersebut merupakan simbol Yahudi dan Nasrani, karena orang-orang Nasrani membunyikan lonceng dalam berbagai kesempatan, meski di luar waktu ibadah mereka.

Adapun simbol agama Islam adalah suara azan yang mengandung pemberitahuan dengan bacaan-bacaan zikir.

Islam mempunyai simbol-simbol tertentu yang membedakannya dengan agama-agama lainnya. Selain itu, dengan hadis-hadis tersebut, Nabi saw. ingin mendorong para sahabat untuk mengembangkan kreativitas berpikir secara dinamis. Hal ini bisa dilihat dari proses dialog yang berlangsung ketika mereka mengusulkan beberapa alternatif dalam teknis pemberitahuan tibanya waktu shalat dan panggilan bagi orang yang akan melakukan shalat. Secara filosofis, azan itu bukan sekadar pemberitahuan tibanya waktu shalat, melainkan untuk lebih mengingatkan manusia akan kemahabesaran Allah swt. sebagai al-Khāliq, sekaligus menyadarkan manusia sebagai makhluk yang kecil dan hina di hadapan-Nya. Dengan demikian, dengan azan sebagai cara pemanggilan shalat, Nabi Muhammad saw. bukan berarti mengecilkan praktik Yahudi memanggil sembahyang dengan cara meniup trompet sebagai syari'at yang pernah diajarkan Nabi Musa a.s. Selain itu, azan juga mengandung makna universal untuk mengingatkan manusia secara keseluruhan.

2. Pemahaman Kontekstual

Sebab turunnya hadis ini dapat diketahui dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud berikut ini.⁶⁸

Dari Abū 'Umair bin Anās, dari bibinya yang termasuk ṣaḥābiyyah Anṣār, “Nabi memikirkan bagaimana cara mengumpulkan orang untuk shalat berjamaah. Ada beberapa orang yang memberikan usulan. Yang pertama mengatakan, ‘Kibarkanlah bendera ketika waktu shalat tiba. Jika orang-orang melihat ada bendera yang berkibar, maka mereka akan saling memberitahukan tibanya waktu shalat.’ Namun, Nabi saw. tidak me-nyetujuinya. Orang kedua mengusulkan agar memakai trompet. Nabi pun tidak

⁶⁸ *Sunan Abī Dāwud, Kitāb aṣ-Ṣalāh*, no. hadis 420.

setuju. Beliau bersabda, ‘Membunyikan trompet adalah perilaku orang-orang Yahudi.’ Orang ketiga mengusulkan agar memakai lonceng. Nabi berkomentar, ‘Itu adalah perilaku Nasrani.’ Setelah kejadian tersebut, Abdullah bin Zaid bin Abdi Rabbihi pulang dalam kondisi memikirkan apa yang dipikirkan Nabi. Dalam tidurnya, beliau diajari cara berazan.

Dalam hadis yang diriwayatkan Abū Dāwud di atas, Nabi saw. juga menegaskan bahwa menyerupai orang kafir adalah terlarang. Ketika Nabi tidak senang dengan trompet Yahudi yang ditiup dengan mulut dan lonceng Nasrani yang dibunyikan dengan tangan, beliau beralasan karena itu adalah perilaku orang-orang Yahudi dan Nasrani. Adapun alasan yang disebutkan setelah penilaian itu menunjukkan bahwa alasan tersebut adalah ilat/motif hukum dari penilaian. Sehingga, hal ini menunjukkan bahwa Nabi melarang semua ciri khas Yahudi dan Nasrani. Padahal, menurut sebagian sumber, trompet Yahudi itu diambil dari ajaran Nabi Musa. Di masa Nabi Musa, orang-orang dikumpulkan dengan membunyikan trompet. Sementara itu, lonceng orang-orang Nasrani adalah buatan mereka sendiri dan bukan ajaran Nabi Isa. Bahkan, mayoritas ajaran Nasrani itu buatan pendeta-pendeta mereka. Motif hukum di atas menunjukkan bahwa suara lonceng dan trompet itu tetap terlarang di waktu kapan pun dibunyikan, bahkan meski dibunyikan di luar waktu shalat. Pertimbangannya adalah bahwa dua jenis suara tersebut merupakan simbol Yahudi dan Nasrani, karena orang-orang Nasrani membunyikan lonceng dalam berbagai kesempatan, meski di luar waktu ibadah mereka. Adapun simbol agama Islam adalah suara azan yang mengandung pemberitahuan dengan bacaan-bacaan zikir.

Apabila kedua hadis tersebut dipahami secara tekstual dan dikaitkan dengan persoalan kekinian di mana relasi budaya antar agama sudah begitu kuat, maka hal ini akan menjadi problem tersendiri, terutama dalam konteks kehidupan global dewasa ini.

Oleh karena itu, sudah sangat perlu dan mendesak untuk merekonstruksi pemahaman terhadap kedua hadis tersebut secara kontekstual dan lebih akomodatif serta lebih toleran, yang pada gilirannya akan mempertegas identitas Islam sebagai agama *rahmatan li al-‘ālamīn*.

Pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut dapat dilakukan dengan beberapa pertimbangan, di antaranya lebih berorientasi pada tujuan yang diungkapkan oleh Nabi, lebih berorientasi pada kepentingan yang lebih bermakna, selain tentu saja bertujuan untuk membedakan identitas, bukan hanya sekadar tampil beda. Hal ini dilakukan oleh Nabi dalam rangka menjelaskan kepada para sahabat bahwa sebagai agama, Islam mempunyai simbol-simbol tertentu yang membedakannya dengan agama-agama lainnya. Selain itu, dengan hadis-hadis tersebut, Nabi ingin mendorong para sahabat untuk mengembangkan kreativitas berpikir secara dinamis. Hal ini bisa dilihat dari proses dialog yang berlangsung ketika mereka mengusulkan beberapa alternatif dalam teknis pemberitahuan tibanya waktu shalat dan panggilan bagi orang yang melakukan shalat. Secara filosofis, azan itu bukan sekadar pemberitahuan waktu shalat, melainkan untuk lebih mengingatkan manusia akan kemahabesaran Allah swt. sebagai al-Khāliq, sekaligus menyadarkan manusia sebagai makhluk yang kecil dan hina di hadapan-Nya. Dengan demikian, dengan azan sebagai cara pemanggilan shalat, Nabi Muhammad saw. bukan berarti mengecilkan praktik Yahudi memanggil sembahyang dengan cara meniup trompet sebagai syari’at yang pernah diajarkan Nabi Musa a.s. Selain itu, azan mengandung makna universal untuk mengingatkan manusia secara keseluruhan.

Berkenaan dengan Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 118 yang digunakan oleh sementara kalangan sebagai dasar permusuhan dengan Yahudi dan Nasrani, Ibnu Jarīr dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan sikap orang Yahudi Bani Quraizah yang mengkhianati perjanjian mereka dengan Nabi saw., sehingga menurut Riḍā dalam tafsirnya, “larangan ini baru berlaku

apabila mereka memerangi atau bermaksud jahat terhadap kaum Muslim”. Riḍā mengkritik dengan sangat tajam pandangan ulama yang menjadikan ayat ini sebagai larangan bersahabat dengan Yahudi dan Nasrani, sebagaimana di-kemukakan oleh al-Baiḍāwī dan az-Zamakhsharī. Menurut Riḍā, banyak pengajar yang hanya merujuk pada kitab tafsir karya al-Baiḍāwī dan az-Zamakhsharī, sehingga wawasan pemahaman mereka terhadap ayat dan hadis menjadi dangkal, karena keduanya pun tidak banyak merujuk kepada pendapat salaf (ulama terdahulu yang diakui kompetensinya).⁶⁹

Dari sini dapat ditegaskan bahwa Al-Qur’an tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk tidak menjalin hubungan kerja sama, lebih-lebih mengambil sikap tidak bersahabat. Bahkan, Al-Qur’an sama sekali tidak melarang seorang Muslim untuk berbuat baik dan memberikan sebagian hartanya kepada siapapun selama mereka tidak memerangi kaum Muslim dengan motivasi keagamaan atau mengusir kaum Muslim dari negeri mereka. Demikian penafsiran Q.S. al-Mumtahanah [60]: 8 yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Arabī Abū Bakar Muḥammad bin ‘Abdillāh (1076-1148 M) dalam tafsirnya, *Aḥkām Al-Qur’ān*.⁷⁰ Kecaman yang terdapat dalam Al-Qur’an lebih banyak tertuju kepada orang Yahudi, dan kecaman tersebut lebih banyak diakibatkan oleh sikap politik dan ekonomi mereka.

Sekalipun Islam adalah agama misi (*convert seeker*), murtad (*conversion*) dalam agama Nabi Muhammad ini sangat dibenci. Sikap kebencian yang dipilih oleh Islam ini tidak saja karena argumen teologis, tetapi yang lebih penting lagi adalah alasan sosiologis dan psikologis. Kemurtadan dipandang sebagai suatu proses yang membuat si murtad mengalami kelimbungan psikologis. Hal ini karena sang murtad akan mengalami “penjungkirbalikan” kebiasaan yang sudah dibentuk oleh konstruksi

⁶⁹Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid IV (Beirut: Dār al-Manār, 1954), hlm. 428.

⁷⁰*Ibid.*, hlm. 1773.

tradisi dan *setting* ajaran agama lama yang dipeluknya, namun kemudian harus berubah karena mengikuti konstruksi dan *setting* agama baru yang dianutnya. Karena itu pulalah, logis jika dalam perjalanan sejarah umat Islam, tidak ada seorang pun khalifah Islam yang berbuat tiranik kepada pemeluk agama lain. Dasar normatif berupa teks hadis yang mendukung dilarangnya konversi agama adalah hadis yang tercantum dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, pada *Kitāb al-Jihād wa as-Siyar*.⁷¹

Konsepsi tidak ada pemaksaan dalam (memasuki) agama (Islam) tampaknya telah menjadi komitmen keagamaan yang demikian tinggi, yang dijunjung dengan sangat terhormat oleh para penguasa Muslim era klasik dan era pertengahan. Ekspresi sejarah paling toleran misalnya, adalah tindakan penyelamatan yang dilakukan oleh penguasa Turki Usmani (*Ottoman Chalif*) terhadap komunitas Yahudi Savardik Spanyol yang sedang mengalami perang pemusnahan ras (*ethnic cleansing war*) dari kaum Kristen Spanyol seusai penaklukan kembali Spanyol (*reconquista*). Seandainya penguasa Turki Usmani tidak memberikan suaka politik (*political asylum*) kepada mereka, niscaya bangsa Yahudi Savardik sudah punah dari muka bumi ini.⁷²

⁷¹ أتى علي رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعذبوا بعذاب الله ولقتلتهم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه

⁷²Toha Hamim, *NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer: Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan, dan Sosial Masyarakat Muslim* (Surabaya: Diantama, 2003), hlm. 209.

BAB IV

HADIS TENTANG LARANGAN MENGUCAPKAN SALAM KEPADA YAHUDI DAN NASRANI

Hadis lainnya yang secara tekstual dipahami sebagai bentuk sunnah Nabi saw. yang bersifat konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani dalam hubungan sosial adalah hadis tentang larangan mengucapkan salam kepada Yahudi dan Nasrani. Menurut an-Nawāwī para ulama sepakat bahwa membalas salam Yahudi dan Nasrani tidak boleh dengan “*wa ‘alaikum as-salām*”, tetapi cukup dengan “*‘alaikum* atau *wa ‘alaikum*”. Kata-kata ini mengandung dua kandungan makna, yaitu “kematian atasmu” atau kami dan kalian semua sama, atau bisa juga berarti “laknat atasmu”.⁷³

Ibnu Hajar berpendapat bahwa Muslim diperintahkan untuk menjawab salam orang kafir, tetapi tidak diajarkan untuk melakukan sesuatu apapun yang mendorongnya kepada hal yang bisa mencintai dan menyayangi mereka. Sementara, pendapat lain ada yang menyatakan bahwa menjawab salam orang kafir adalah boleh secara mutlak, tetapi ada juga yang berpendapat boleh apabila darurat. Pendapat yang membolehkan secara mutlak dipegang oleh Ḥanāfiyyah dan sebagian Syafi’iyyah serta Ḥanabilah.⁷⁴

Pada umumnya para ulama berpendapat tentang larangan kepada umat Islam untuk mendahului mengucapkan salam kepada Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani). Larangan ini didasarkan pada hadis-hadis Nabi saw., seperti hadis di atas. Hadis tersebut tidak

⁷³ An-Nawāwī, *Syarḥ an-Nawāwī ‘ala Muslim*, Jilid VII (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṣ al-‘Arabī, t.t.), hlm. 296.

⁷⁴ *Arsyīf Multaqa Ahli al-Ḥadīṣ*, Juz I, hlm. 1317, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

hanya melarang memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani, tetapi juga menyuruh orang-orang Muslim untuk bersikap kasar kepada mereka, yaitu dengan mendesak siapapun di antara mereka ke pinggir jalan. Hadis ini menampilkan Islam dengan wajah garang dan kasar.

Dalam logika tekstualis, kalimat larangan dalam hadis tersebut secara kebahasaan dapat menunjukkan beberapa implikasi hukum; apakah menunjukkan keharaman (larangan keras yang apabila dilakukan mengakibatkan dosa besar) atau sekadar makruh. Salah satu *qarīnah* yang dapat dijadikan petunjuk untuk mengetahui *dalālah* hukum larangan tersebut adalah dengan cara melihat ada atau tidak adanya ancaman hukuman dari larangan tersebut, termasuk kadar dan bentuk hukumannya. Jika ada dan bentuk hukumannya adalah siksaan neraka, maka hukum larangan tersebut menunjukkan haram. Tetapi, jika tidak ada atau hukumannya hanya sanksi moral atau sosial, maka larangan dalam hadis tersebut hanya menunjukkan makruh dan yang melakukannya tidak menanggung dosa besar.

Setelah dicari dan dikaji ada dan tidak adanya sanksi atau hukuman, dan hasilnya tidak diketemukan satu hadis pun yang menjelaskan sanksi atau hukuman bagi pengucap salam kepada Yahudi, maka dapat ditetapkan bahwa hukum larangan tersebut hanya makruh saja. Pelakunya tidak akan menanggung dosa besar.

A. Teks Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj al-ḥadīs* atas hadis tentang larangan mengucapkan salam kepada orang Yahudi dan Nasrani, maka dapat diketahui bahwa hadis tersebut bersumber dari beberapa kitab hadis, antara lain:

- a. *Ṣaḥīḥ Muslim: Kitāb as-Salām*, no. hadis 4030.
- b. *Sunan at-Tirmīzī: Kitāb al-Istī'zān wa al-Ādab 'an Rasūlillāh*, no. hadis 2624.
- c. *Sunan Abī Dāwūd: Kitāb al-Ādab*, no. hadis 4529.

d. *Musnad Aḥmad: Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 7251, 7299, 8205, 9349, 9539, dan 10378.

Di bawah ini adalah teks-teks hadis berdasarkan kegiatan *takhrij al-ḥadīs* tersebut.

1. Hadis Riwayat Muslim

a. *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb as-Salām*, no. hadis 4030.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ

2. Hadis Riwayat at-Tirmizī

a. *Sunan at-Tirmizī, Kitāb al-Isti'zān wa al-Ādab 'an Rasūlillāh*, no. hadis 2624.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ وَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي الطَّرِيقِ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

3. Hadis Riwayat Abū Dāwud

a. *Sunan Abī Dāwud: Kitāb al-Ādab*, no. hadis 4529.

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ أَبِي إِلَى الشَّامِ فَجَعَلُوا يَمْزُونَ بِصَوَامِعَ فِيهَا نَصَارَى فَيُسَلِّمُونَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ أَبِي لَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ فَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ وَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي الطَّرِيقِ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِ الطَّرِيقِ

4. Hadis Riwayat Aḥmad

a. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 7251.

حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَلَا تَبْدُوهُمْ وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا قَالَ زُهَيْرٌ فَقُلْتُ لِسُهَيْلٍ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ

b. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 7299.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَبْدِئُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا

c. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 8205.

حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ أَبِي إِلَى الشَّامِ فَكَانَ أَهْلُ الشَّامِ يَمْزُونَ بِأَهْلِ الصَّوَامِعِ فَيُسَلِّمُونَ عَلَيْهِمْ فَسَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا تَبْدِئُوهُمْ بِالسَّلَامِ وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ

d. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 9349.

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ وَأَبُو نُعَيْمٍ وَهُوَ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا لَقِيتُمْ

الْيَهُودَ فِي الطَّرِيقِ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا وَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ قَالَ أَبُو نُعَيْمٍ
الْمُشْرِكِينَ بِالطَّرِيقِ

e. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no.
hadis 9539.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي
هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ لَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ
وَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا

f. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no.
hadis 10378.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ
عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا لَقِيتُمُ الْمُشْرِكِينَ فِي الطَّرِيقِ فَلَا تَبْدَءُوهُمْ
بِالسَّلَامِ وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا

Teks hadis yang dipilih untuk diteliti adalah yang diriwayatkan oleh Muslim melalui Abū Hurairah dengan sanad pertama Qutaibah bin Sa'īd, yaitu hadis nomor 4030. Selengkapnya teks hadis tersebut adalah sebagai berikut.

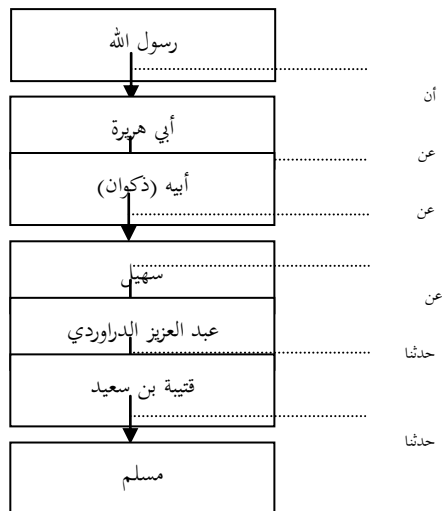
حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَزِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى
بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ

Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'īd, telah menceritakan kepada kami 'Abdul 'Azīz, yaitu ad-Darāwardī, dari Suhail, dari bapaknya, dari Abu Hurairah, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, “Janganlah kalian mendahului Yahudi dan Nasrani dengan salam. Apabila

kalian bertemu salah satu mereka di jalan, maka pepetlah ke jalan yang sempit.”

Teks hadis di atas dimulai dengan *ḥaddaṣanā*. Yang menyatakan frase tersebut adalah Muslim. Sebagai *mukharrij* hadis tersebut, Muslim adalah juga perawi terakhir dari hadis yang disebutkan di atas. Muslim menyandarkan riwayat hadis tersebut kepada Qutaibah bin Saʿīd. Dengan demikian, Qutaibah bin Saʿīd dalam hadis ini disebut sebagai sanad pertama. Adapun sanad terakhirnya adalah Abū Hurairah, yang juga merupakan perawi pertamanya. Adapun lambang-lambang periwayatan yang tampak dalam hadis tersebut antara lain: *ḥaddaṣanā*, *ʿan*, dan *anna*. Hal ini berarti bahwa terdapat perbedaan metode periwayatan yang digunakan oleh para perawi hadis tersebut. Gambar skema sanad hadis riwayat Muslim berikut akan lebih memperjelas hal ini.

Skema Sanad Hadis Riwayat Muslim Tentang Larangan Mengucapkan Salam kepada Yahudi dan Nasrani



B. Kritik Historis

1. Penilaian Kualitas Periwat

Dari teks hadis yang dipilih di atas dapat diketahui urutan para periwat hadis yang disebutkan oleh Muslim, yaitu:

- a. Abū Hurairah sebagai periwat ke-1 (sanad ke-5)
- b. Żakwan sebagai periwat ke-2 (sanad ke-4)
- c. Suhail sebagai periwat ke-3 (sanad ke-3)
- d. ‘Abd al-‘Azīz ad-Darāwardī sebagai periwat ke-4 (sanad ke-2)
- e. Qutaibah bin Sa‘īd sebagai periwat ke-5 (sanad ke-1)
- f. Muslim sebagai periwat ke-6 (*mukharrij al-ḥadīṣ*).

Penelitian kualitas periwat dimulai dari periwat pertama, yakni ‘Abū Hurairah, kemudian seterusnya sampai kepada periwat terakhir dan sekaligus *mukharrij al-ḥadīṣ* (Muslim).

1) *Abū Hurairah*⁷⁵

Nama aslinya adalah ‘Abdurrahmān bin Şakhr. Ia bernasab ad-Dūsī al-Yamanī. Nama *kunyah*-nya Abū Hurairah. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah pada tahun 57 H. Ia termasuk *ṭabaqah ṣaḥābī*. Guru-gurunya antara lain Rasulullah saw. dan lain-lain. Murid-muridnya adalah Sa‘īd bin al-Musayyab (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Kualitas personalnya *al-‘adālah wa at-tawṣīq*.

2) *Żakwān*⁷⁶

Nama aslinya memang Żakwān. Ia bernasab as-Saman az-Ziyat. Nama *kunyah*-nya Abū Şālih. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah pada tahun 101 H. Ia termasuk *ṭabaqah* الوسيطى من التابعين. Guru-gurunya antara lain ‘Abdurrahmān bin Şakhr (Abū Hurairah). Murid-

⁷⁵Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb at-Tahẓīb*, Jilid X (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), hlm. 294.

⁷⁶*Ibid.*, Jilid III, 189-190.

muridnya adalah Suhail bin Abī Ṣāliḥ Ḍakwān (Abū Yazīd) dan lain-lain. Kualitas personalnya adalah ثقة ثبت .

3) *Suhail*⁷⁷

Nama aslinya Suhail bin Abī Ṣāliḥ Ḍakwān. Ia bernasab as-Saman. Nama *kunyah*-nya Abū Yazīd. Ia tinggal di Madinah dan wafat pada tahun 138 H. Ia termasuk *ṭabaqah* الصحابة . لم تلق الصحابة . Guru-gurunya antara lain Ḍakwān (Abū Ṣāliḥ). Murid-muridnya adalah ‘Abd al-‘Azīz bin Muḥammad bin ‘Ubaid bin Abī ‘Ubaid (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Kualitas personalnya صدوق . تغير حفظه بآخره .

d. *‘Abd al-‘Azīz ad-Darāwardī*⁷⁸

Nama aslinya adalah ‘Abd al-‘Azīz bin Muḥammad bin ‘Ubaid bin Abī ‘Ubaid. Nama *kunyah*-nya ad-Darāwardī. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah pada tahun 187 H. Ia termasuk *ṭabaqah* الوسطى من الأتباع . Guru-gurunya antara lain Suhail bin Abī Ṣāliḥ Ḍakwān (Abū Yazīd) dan lain-lain. Murid-muridnya adalah Qutaibah bin Sa‘īd bin Jamīl bin Ṭarīf bin ‘Abdillāh (Abū Raja’) dan lain-lain. Kualitas personalnya صدوق . كان يحدث من كتب غيره فيخطئ .

e. *Qutaibah bin Sa‘īd*⁷⁹

Nama aslinya adalah Qutaibah bin Sa‘īd bin Jamīl bin Ṭarīf bin ‘Abdillāh. Nama *kunyah*-nya al-Baglanī. Ia tinggal di Hamash dan wafat di Hamash pada tahun 240 H. Ia termasuk *ṭabaqah* كبار الأتباع . Guru-gurunya antara lain ‘Abd al-‘Azīz bin Muḥammad bin ‘Ubaid bin Abī ‘Ubaid (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Murid-muridnya adalah Muslim dan lain-lain. Kualitas personalnya ثقة ثبت .

⁷⁷ *Ibid.*, Jilid III, hlm. 549.

⁷⁸ *Ibid.*, Jilid V, hlm. 254.

⁷⁹ *Ibid.*, Jilid VI, hlm. 488.

f. *Muslim*⁸⁰

Nama aslinya adalah Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim. Nama *kunyah*-nya al-Qusyairī an-Naisābūrī. Ia tinggal di Naisābūrī dan wafat di Naisābūrī pada tahun 261 H. Ia termasuk *ṭabaqah* تبع الأتباع. Guru-gurunya antara lain Abū Bakar bin Abī Syaibah, Abū Kuraib, Muḥammad bin al-Muṣannā, Qutaibah, Zuhair bin Harb, dan lain-lain. Murid-muridnya adalah at-Tirmīzī dan lain-lain. Kualitas personalnya الحافظ.

2. Analisis Sanad Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj* dari sanad hadis tersebut, maka dapat diperoleh informasi masing-masing rawi, yaitu dari sisi *ṭabaqah*, tahun wafat, dan kualifikasi predikat. Ketiga unsur tersebut diharapkan dapat dijadikan sebagai dasar untuk menilai kesahihan sanad hadis. Penilaian sanad hadis tersebut adalah sebagai berikut.

Hadis tersebut diriwayatkan dari Abū Hurairah yang wafat pada tahun 57 H. Dalam ‘Ulumul Hadis berlaku adagium *aṣ-ṣaḥābah kulluhum ‘udūl*, para sahabat itu semuanya adil, dengan pengertian bahwa mereka tidak mungkin berdusta dalam meriwayatkan hadis Nabi, sehingga penilaian *ta’dīl* dan *tarjīḥ* untuk menentukan apakah periwayatan mereka diterima atau ditolak tidak perlu dilakukan. Karena itu, periwayatan Abū Hurairah diterima dan mempunyai kualifikasi *al-‘adālah wa at-tawṣīq*.

Kemudian Abū Hurairah meriwayatkan hadis kepada Ṣakwān yang wafat tahun 101 H dan tergolong *al-wuṣṭā min at-tābi‘īn* dan berpredikat *ṣiqatun ṣabatun*. Kemudian Ṣakwān meriwayatkan hadis kepada Suhail yang wafat tahun 138 H dan tergolong *lam talqa aṣ-ṣaḥābah* dan berpredikat *ṣadūq*. Kemudian Suhail meriwayatkannya lagi kepada ‘Abd al-‘Azīz ad-Darāwardī yang wafat tahun 175 H dan termasuk ke dalam golongan *al-wuṣṭā*

⁸⁰ *Ibid.*, Jilid VIII, hlm. 150.

min al-atbā' dan berpredikat *ṣadūq*. Kemudian 'Abd al-'Azīz ad-Darāwardī meriwayatkan kepada Qutaibah bin Sa'īd yang wafat tahun 240 H, dia dari kalangan *kibār al-'atbā'* yang berpredikat *ṣiqqatun ṣabatun*. Dari Qutaibah barulah riwayat itu diterima oleh Muslim yang wafat pada tahun 261 H, dia dari kalangan *tabī' at-tābi'īn* yang berpredikat *al-ḥāfiẓ*.

Setelah dilakukan kritik sanad untuk masing-masing periwayat, dengan mengacu pada tiga unsur, baik dari ketersambungan sanadnya, yaitu dilihat dari sisi *ṭabaqah* dan juga tahun wafat masing-masing periwayat, maupun dari keberadaan sikap dan perilaku atau predikat kualifikasi masing-masing periwayat, dapat disimpulkan bahwa hadis di atas rangkaian sanadnya bersambung atau *muttaṣil* sampai kepada Rasulullah saw. sebagai penggagas teks hadis (*marfū'*). Maka, hadis tersebut dari sisi sanadnya dapat dikategorikan *ṣaḥīḥ*.

**Tabel Keadaan Perawi Hadis Tentang Larangan
Mengucapkan Salam kepada Yahudi dan Nasrani**

No.	Perawi	<i>Ṭabaqah</i>	Th. Wafat	Kualifikasi
1	Abū Hurairah	Sahabat	57 H	<i>al-'Adālah wa at- Tawṣīq</i>
2	Żakwān	<i>al-Wuṣṭā min at-Tābi'īn</i>	101 H	<i>Ṣiqatun Ṣabatun</i>
3	Suhail	<i>Lam Talqā aṣ- Ṣaḥābah</i>	138 H	<i>Ṣadūq</i>
4	'Abd al-'Azīz ad-Darāwardī	<i>al-Wuṣṭā min al-Atbā'</i>	187 H	<i>Ṣadūq</i>
5	Qutaibah ibn Sa'id	<i>Kibār al-Atbā'</i>	240 H	<i>Ṣiqatun Ṣabatun</i>
6	Muslim	<i>Taba' al-Atbā'</i>	261 H	<i>al-Ḥāfiẓ</i>

C. Kritik Eidetis

1. Kritik Makna Hadis

Setelah dilakukan kritik historis terhadap hadis yang diriwayatkan Muslim tentang larangan mengucapkan salam kepada Yahudi dan Nasrani, terbukti bahwa, menurut standar ilmu hadis, hadis tersebut dapat dikategorikan sebagai hadis yang sahih dari sisi sanad. Meskipun demikian, hal tersebut tidak secara otomatis membuktikan bahwa dari sisi matannya ia juga sahih dan dapat diterima (*maqbul*). Untuk membuktikan keberterimaan matan hadis ini, maka perlu dilakukan kritik terhadap makna yang secara tersurat (tekstual) dipahami dari hadis tersebut.

1) Kritik Kebahasaan

Redaksi hadis yang diriwayatkan Muslim di atas mengindikasikan tidak bolehnya mendahului ucapan salam kepada Yahudi dan Nasrani. Bahkan, apabila bertemu di jalan, Muslim dianjurkan untuk menghadangnya dan dipepet ke tempat yang sempit. Pada teks hadis tersebut, kata-kata yang digunakan adalah kata-kata yang biasa menunjukkan makna yang bersifat umum (*'āmm*). Kata *al-yahūd* dan juga *an-naṣārā* jika dipahami sepintas akan diartikan seluruh Yahudi dan Nasrani, baik yang sudah tua maupun masih kecil, baik yang hidup pada masa Nabi maupun masa setelahnya. Akan tetapi, pertimbangan-pertimbangan berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah mungkin akan membawa pengertian kata-kata tersebut kepada makna yang terbatas. Dengan kata lain, lafal umum tersebut akan dimaknai secara khusus (*khāṣṣ*).

Dalam hadis tersebut digunakan frase *lā tabda'ū* (janganlah kalian mendahului). Yang dituju oleh sabda Nabi tersebut adalah para sahabat Nabi sendiri. Dari sini muncul beberapa persoalan: apakah yang diperintah untuk tidak mendahului salam adalah seluruh sahabat ataukah sahabat yang ada di hadapan Nabi saat itu? Apakah larangan tersebut ditujukan juga kepada umat Nabi setelah beliau wafat ataukah hanya khusus untuk para sahabat saat

itu? Tidak adanya keterangan lebih lanjut pada teks hadis tersebut membuat teks ini terbuka untuk berbagai pemaknaan. Pemaknaan yang tepat tentu harus mempertimbangan keseluruhan konteks hadis tersebut diucapkan.

2) Kritik dengan Al-Qur'an

Dalam Q.S. an-Nisa' [2]: 86, Allah secara jelas mengatur bagaimana etika menjawab salam. Allah berfirman:

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
حَسِيرًا

Apabila kamu diberi penghormatan dengan sesuatu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah swt. memperhitungkan segala sesuatu.

Salam dalam Islam mengandung makna penting dan mendalam, bukan sekadar basa-basi dalam pergaulan ketika seorang Muslim bertemu dengan Muslim lainnya. Salam dalam Islam merupakan inti pokok ajarannya dalam pergaulan antar manusia. Salam Islam yang berbunyi *assalāmu‘alaikum* (kedamaian untuk Anda) menyiratkan bahwa Islam adalah agama perdamaian dan keamanan dan bahwa umat Islam adalah pencinta kedamaian dan ke-tenteraman.⁸¹ Salam berarti suatu janji kedamaian dan keamanan dari orang yang mengucapkan kepada orang yang diberi salam. Ini berarti orang yang menerima ucapan salam memperoleh kedamaian dan keamanan selama berada di depan orang yang mengucapkannya. Dengan kata lain, orang yang mengucapkan salam kepada orang lain berarti ia sanggup menjamin rasa aman orang tersebut, baik hatinya maupun fisiknya. M. Rasyīd

⁸¹Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid V (Beirut: Dār al-Manār, 1954), hlm. 317.

Riḍā (w. 1935) dalam fatwanya yang dimuat dalam jurnal *al-Manār* (V: 853) menegaskan, "... Barangsiapa yang mengucapkan salam kepada seseorang, berarti dia telah menjamin rasa aman orang tersebut. Dan, apabila kemudian dia menyakitinya, sesungguhnya dia telah berkhianat dan mengingkari janjinya."⁸²

Perdamaian adalah sebagai salah satu prinsip hubungan antar manusia secara umum dan antar umat beragama secara khusus menurut ajaran Islam. Ayat ini merupakan bagian dari Q.S. an-Nisā' [4]: 85-91 yang berbicara dan turun dalam konteks masalah perang dan damai. Oleh karena itu, salam dalam Islam secara umum sangat terkait dengan ajaran perdamaian.⁸³

Salah satu masalah yang dibicarakan oleh para mufasir ketika menafsirkan ayat ini (Q.S. an-Nisā' [4]: 86) adalah masalah hukum Islam mengenai hubungan umat Islam dengan umat lain, melalui pengucapan dan jawaban salam kepada non-Muslim.⁸⁴ Masalahnya cukup kompleks, bahkan boleh dikatakan kebanyakan umat Islam berpandangan tidak boleh mengucapkan salam kepada non-Muslim karena adanya hadis Nabi yang melarang memberikan salam kepada non-Muslim. Sementara di lain pihak, terdapat orang-orang non-Muslim yang gemar mengucapkan salam Islam kepada Muslim, dan Muslim ketika itu enggan untuk menjawab salam tersebut. Tidak jarang terjadi bahwa dalam suatu pertemuan yang melibatkan penganut berbagai agama, seorang Muslim mengucapkan salam Islam, sementara beberapa non-Muslim yang

⁸²*Ibid.*, Jilid V, hlm. 313. Lihat juga aṭ-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Jilid V (Beirut: Mu'assasah al-Alami li al-Maṭba'ah, 1983), hlm. 4.

⁸³Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (t.tp.: t.p., t.t.), hlm. 33

⁸⁴Lihat aṭ-Ṭabaṭabā'ī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*, ed. Ṣidqī Jamīl al-Attar, Jilid V (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 257- 260; Ibnu 'Aṭīyah, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*, ed. 'Abdus-Salām, Abdusy-Syāfi'ī Muḥammad, Jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 87; Abu Hayyan, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. 'Adil Muḥammad 'Abdul Majid, dkk., Jilid III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 322-323; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, Jilid V (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 195-197.

hadir di situ merasa mendapat suatu “agresi mental” yang menempatkannya dalam posisi serba sulit.

Merespons ayat di atas, para mufasir berbeda pendapat tentang hukum menjawab salam yang diucapkan oleh non-Muslim kepada Muslim. Sebagian berpendapat bahwa perintah ayat di atas menyangkut menjawab salam yang diucapkan oleh Muslim. Adapun pendapat yang menyatakan bahwa salam yang diucapkan oleh non-Muslim dijawab dengan mengatakan “*wa‘alaikum*” dikemukakan antara lain oleh ‘Aṭa’ bin ‘Abd Rabb.⁸⁵ Penafsiran semacam ini tampaknya disemangati oleh pandangan supersesionalis dan berkembang subur dalam situasi hubungan antar agama yang penuh ketegangan. Sesungguhnya kebanyakan ulama salaf membenarkan menjawab salam non-Muslim. Ibnu ‘Abbās (w. 68 H) pernah mengatakan, “Siapapun makhluk Allah swt. yang mengucapkan salam kepadamu, maka jawablah, sekalipun ia Majusi, karena Allah swt. ber-firman dalam Q.S. an-Nisā’ [4]: 86.”⁸⁶ Asy-Sya‘bī (w. 104 H/722 M), salah seorang ulama salaf terkenal, menjawab salam yang diucapkan oleh seorang Kristen dengan mengatakan, “*Wa ‘alaika as-salām wa raḥmatullāh.*” Ketika ia dikritik karena mengucapkan *wa raḥmatullāh* kepada non-Muslim dan tidak boleh menurut pendapat banyak ulama Islam, ia menjawab, “Bukankah orang itu hidup di dalam rahmat Allah swt.?”⁸⁷

Ada pula ulama yang menafsirkan kata “*au ruddūhā*” dalam Q.S. an-Nisā’ [4]: 68 di atas sebagai menunjukkan pengertian pemilahan (*tanwīr*), bukan alternatif (*takhyīr*). Pemilahan artinya memilah-milah antara jawaban kepada Muslim dan non-Muslim. Kepada Muslim diberi jawaban yang baik, sedangkan kepada non-Muslim masih dipilah lagi antara Ahli

⁸⁵ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān*, Jilid V, hlm. 195.

⁸⁶ At-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay Al-Qur’ān*, Jilid V, hlm. 258.

⁸⁷ Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid V, hlm. 313.

Kitab dan bukan Ahli Kitab. Kepada Ahli Kitab diberi jawaban seperti salam yang diucapkannya, dan kepada selain Ahli Kitab dijawab dengan ucapan “*wa ‘alaikum*”.⁸⁸ Menurut M. Abduh dan Rasyīd Riḍā, pembedaan seperti ini tidak ada dalilnya, baik dari ayat maupun dari sunnah Nabi.⁸⁹

Hadis Nabi yang melarang mendahului mengucapkan salam kepada orang Yahudi dan memerintahkan supaya memepetnya ke pinggir jalan harus dipahami dalam konteksnya yang khusus dan oleh karena itu tidak menjadi norma umum hubungan dengan orang-orang non-Muslim. Nabi Muhammad saw. di dalam Al-Qur’an jelas dilukiskan sebagai seorang yang berakhlak luhur (Q.S. al-Qalam [68]: 4) dan menyatakan bahwa orang yang paling baik adalah orang yang paling baik akhlaknya serta memerintahkan supaya memperlakukan orang lain seperti kita senang diperlakukan demikian. Oleh karena itu, tidak mungkin kandungan hadis tersebut menjadi norma umum dalam menghadapi orang lain agama. Hadis tersebut harus diartikan sebagai berlaku dalam kondisi di mana Nabi saw. sendiri diperlakukan tidak baik. Jadi, dapat disimpulkan bahwa tidak dilarang di dalam hukum Islam untuk menjawab salam Islam yang diucapkan oleh non-Muslim kepada Muslim dan tidak ada larangan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim. Hal ini sesuai dengan keumuman ayat yang ditafsirkan di atas (Q.S. an-Nisā’ [4]: 86).

Nabi Ibrahim mengucapkan salam kepada ayahnya yang non-Muslim, sebagaimana diceritakan dalam Q.S. Maryam [19]: 47 berikut ini.

قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا

⁸⁸ Al-Qurṭubī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay Al-Qur’ān*, Jilid V, hlm. 195-196; Abū Hayyan, *Tafsīr al-Baḥr al-Muhīf*, Jilid III, hlm. 322.

⁸⁹ Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid V, hlm. 312.

Berkata Ibrahim, “Semoga keselamatan dilimpahkan kepadamu, aku akan memintakan ampun bagimu kepada Tuhanku. Sesungguhnya Dia sangat baik kepadaku.”

Al-Qurṭubī dalam menafsirkan ayat ini menjelaskan sebagai berikut.

Sebagian ulama menyatakan makna Islam Ibrahim itu sebagai salam perpisahan. Mereka juga membenarkan menjawab dan mendahului orang kafir dengan salam. Pernah ditanyakan kepada Sufyan bin ‘Uyainah (w. 198/813), “Bolehkah mengucapkan salam kepada orang kafir?” Dia menjawab, “Ya.” Allah swt. Yang Mahatinggi mengatakan, “Allah swt. tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang yang tidak memerangi kamu karena agamamu dan tidak mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah swt. menyukai orang-orang yang berlaku adil.” Allah swt. juga mengatakan, “Sesungguhnya terdapat suri teladan yang baik bagimu pada Ibrahim, dan Ibrahim itu mengucapkan salam kepada ayahnya.”⁹⁰

Banyak ulama salaf, seperti Ibnu Mas‘ūd (w. 32/652), al-Auzā‘ī (w. 157/774), dan Abū Umamah al-Bahili (w. 86H), yang mengucapkan salam kepada orang-orang non-Muslim. Ketika ditanya alasannya, mereka mengatakan, “Kita diperintahkan untuk menyebarkan salam (perdamaian) oleh Nabi.”⁹¹ Dalam sebuah hadis, bahkan Nabi saw. pernah menyuruh umatnya agar menyebarkan salam kepada yang dikenal ataupun yang tidak dikenal. Suruhan ini boleh jadi mengandung pesan penting, yakni pesan dakwah kepada setiap orang tanpa melihat latar belakang perbedaannya, termasuk agamanya.

⁹⁰ Al-Qurṭubī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Al-Qur’ān*, Jilid XI, hlm. 111-112.

⁹¹ *Ibid.*

3) Kritik dengan Hadis

Ada beberapa hadis yang berkaitan dengan masalah ucapan salam kepada Yahudi dan Nasrani ini. Sebagiannya telah disinggung di atas. Dalam riwayat al-Bukhārī berikut, diceritakan bahwa:⁹²

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ أَنَسٍ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ »

Pada umumnya hadis di atas dan hadis-hadis semisal dipahami sebagai larangan mendoakan kebaikan kepada Yahudi dan Nasrani. Frase *wa ‘alaikum* dalam hadis tersebut dimaknai sebagai jawaban yang mengandung arti “atasmu juga kebinasaan”. Pemahaman demikian jelas bertentangan dengan sunnah Nabi sendiri. Dalam surat-surat yang ia kirimkan dalam rangka mengajak para penguasa di sekitar Madinah untuk masuk Islam, Nabi mengawalinya dengan ucapan salam.

Riwayat-riwayat yang lebih lengkap dari hadis di atas, seperti hadis yang melalui jalur ‘Aisyah, menceritakan secara jelas bagaimana sikap Nabi sesungguhnya. Nabi tegas mengkritik ‘Aisyah karena sikap keras dan kasarnya dalam berkomunikasi dengan Yahudi. Nabi mengingatkannya untuk “*‘alaiki bi ar-rifqi wa iyyāki wa al-‘unf*”. Ketika orang Yahudi mengejek Nabi dengan ucapan kasar “*as-sām ‘alaikum*”, maka Nabi cukup menjawabnya dengan “*wa ‘alaikum*”. Sesuai dengan karakter Nabi yang santun, frase ini dapat dimaknai dengan pemaknaan yang lebih positif. Ungkapan ini sangat mungkin dimaknai sebagai doa Nabi kepada mereka agar diberi hidayah untuk lebih santun dalam mengucapkan salam. Dalam beberapa kasus, Nabi sering mencontohkan bagaimana ia bersabar menghadapi berbagai celaan dan bahkan siksaan fisik sembari berdoa agar para pelakunya

⁹² *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Ist’zān*, no. hadis 5788.

diberikan hidayah. Hal ini sangat jelas terbaca dalam satu fragmen dalam *sīrah nabawiyyah* yang menceritakan dakwah Nabi kepada penduduk Tā'if.

Dalam hadis berikut, diceritakan bahwa:⁹³

حَدَّثَنَا عَلِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزُّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَدِمَ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ دَوْسًا قَدْ عَصَتْ وَأَبَتْ ، فَادْخُلْ اللَّهَ عَلَيْهَا . فَظَنَّ النَّاسُ أَنَّهُ يَدْعُو عَلَيْهِمْ ، فَقَالَ « اللَّهُمَّ اهْدِ دَوْسًا وَأَتِ بِهِمْ »

Sesuai dengan hadis ini dan keseluruhan perilaku Nabi yang sangat menjunjung tinggi moralitas, maka hal mendasar yang bisa dipahami dari hadis tentang larangan mendahului mengucapkan salam di atas adalah bahwa hadis itu tampaknya sangat tidak mungkin dimaksudkan sebagai kode moral yang bersifat umum yang harus diikuti oleh umat Islam. Adalah sangat mungkin bahwa ia lahir dalam konteks khusus hubungan Nabi dengan Yahudi dan Nasrani di Madinah.

4) Kritik dengan Kebenaran Ilmiah

Larangan mengucapkan salam kepada Yahudi atau Nasrani berdasarkan *asbāb al-wurūd*-nya adalah apabila mereka mencela dan memusuhi kaum Muslimin. Dalam pandangan penulis, hadis tersebut tidak dalam konteks sedang menyudutkan atau menanam kebencian kaum Muslim terhadap Yahudi dan Nasrani. Tidak sedikit ulama yang berpendapat bahwa memulai salam tidak haram, bahkan boleh-boleh saja. Pendapat ini merujuk pada riwayat yang berasal dari Ibnu 'Abbās dan Abū Umamah, dua tokoh terkemuka sahabat Nabi. Bahkan, al-Qaḍī 'Iyāḍ membolehkan mengucapkan salam kepada mereka untuk kepentingan tertentu, misalnya untuk memelihara kerukunan antar

⁹³ *Ibid.*, *Kitāb ad-Da'awāt*, no. hadis 5918.

umat beragama, atau karena dipaksa oleh keadaan, misalnya seorang kepala kantor departemen agama yang Muslim diminta memberikan sambutan dalam acara keagamaan di gereja atau sinagog.⁹⁴

Mengucapkan atau menebarkan salam merupakan salah satu ajaran penting dalam Islam. Selain melalui simbol-simbol formalitas lainnya, identitas Islam dan keislaman seseorang bisa dilihat dari ucapan salamnya. Banyak sekali hadis yang menganjurkan agar kaum Muslim menebarkan dan menyebarkan salam, bahkan terdapat satu ayat dalam Al-Qur'an yang memerintahkan agar menjawab salam dengan jawaban yang lebih baik dari pemberi salam.⁹⁵

Inti dan tujuan ucapan salam dalam Islam adalah berdoa untuk ke-selamatan orang lain. Secara formal, dalam Islam—termasuk dalam setiap agama—baik lafal maupun bentuk ucapan salam telah ada aturannya. Dalam Islam, bentuk ucapan salam itu adalah “*Assalāmu‘alaikum wa Raḥmatullāhi wa Barakātuh*” atau “*Assalāmu‘alaikum*” saja. Artinya, keselamatan, rahmat, dan kebaikan dari Allah swt. (semoga) diberikan kepada kamu sekalian. Ucapan salam Kristen adalah “Salam Sejahtera untuk Kita Semua”. Ada juga ucapan salam yang bersifat umum untuk semua agama, seperti “Selamat Pagi”, “Selamat Malam”, “Selamat Datang”, dan sebagainya. Meskipun semua bentuk dan kalimat salam yang diucapkan setiap orang dalam setiap agama berbeda-beda, namun substansinya addalah sama, yakni berdoa untuk keselamatan orang lain.

2. Pemahaman Kontekstual

Ibnu ‘Abbās, salah seorang sahabat Nabi saw., membolehkan umat Islam mengucapkan salam kepada non-Muslim. Bahkan, jika mereka mengucapkan salam terlebih dahulu, wajib hukumnya bagi umat Islam untuk menjawabnya. Terdapat

⁹⁴Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad asy-Syaukānī, *Nail al-Auṭār*, Jilid VII (Kairo: Maktabah Dār at-Turās al-Qāhirah, t.t.), hlm. 67.

⁹⁵Q.S. an-Nisā’ [4]: 86.

beberapa riwayat hadis yang menunjukkan bagaimana etika mengucapkan salam yang diajarkan oleh Nabi saw. Dalam hadis yang di-*takhrīj* oleh al-Bukhārī, misalnya, Nabi saw. bersabda, “Apabila Ahli Kitab mengucapkan salam kepada kamu, maka katakanlah *wa‘alaikum*.”⁹⁶

Dalam sinaran pendekatan kontekstual, riwayat-riwayat hadis yang di-*takhrīj* al-Bukhārī di atas perlu mendapat perhatian. *Pertama*, salam yang diucapkan oleh orang-orang Yahudi adalah salam penghinaan, yaitu “*as-sāmu ‘alaikum*”, bukan salam perdamaian, yaitu “*as-salāmu ‘alaikum*”. *Kedua*, yang memulai mengucapkan salam, yaitu salam penghinaan, adalah orang-orang Yahudi, bukan Nabi saw. *Ketiga*, sikap para tamu Yahudi itu terhadap Nabi saw. adalah sikap kebencian dan permusuhan, bukan sikap perdamaian dan persahabatan. *Keempat*, Nabi saw. menegur ‘Aisyah agar tidak bertindak kasar dan tidak melaknat para tamu yang tidak sopan itu, karena Allah swt. mencintai keramahan dan kelembutan. Kekasaran dan ketidaksopanan tamu tidak boleh menghilangkan keramahan dan kelembutan penerima tamu. *Kelima*, karena itu, cukup bagi Nabi saw. untuk menjawab salam orang-orang Yahudi itu dengan ucapan “*wa ‘alaikum*” (dan bagimu).

Hadis-hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī melalui ‘Aisyah, ‘Abdullah bin ‘Umar, dan Anas bin Mālīk ini memberikan wajah Islam yang berbeda dengan gambaran wajah Islam yang diberikan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah di atas. Hadis-hadis yang diriwayatkan melalui ‘Aisyah, ‘Abdullah bin ‘Umar, dan Anas bin Mālīk ini memberikan gambaran wajah Islam yang ramah, lembut, dan bersahabat. Sementara, hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah memberikan gambaran wajah yang kasar, galak, dan tidak bersahabat. Hadis Abū Hurairah ini,

⁹⁶Lihat kembali catatan kaki no. 33 di atas. Lihat juga teks-teks hadis di *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada *Kitāb al-Isti‘zān*, no. hadis 5786 dan 5787; *Kitāb Istitābah al-Murtaddīn wa al-Mu‘anidīn wa Qitālihim*, no. hadis 6414, 6415, 6416, dan 6417.

jika dipahami secara tekstual dan berlaku umum, bertentangan dengan watak dasar Islam yang menekankan kedamaian, keramahan, dan kelembutan. Pemahaman hadis yang demikian juga bertentangan dengan firman Allah swt. dalam Q.S. al-Furqān [25]: 63,

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

Dan, hamba-hamba Allah swt. Yang Maha Penyayang adalah orang-orang yang berjalan di muka bumi dengan rendah hati, dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka (dengan kata-kata yang tidak sopan), mereka menjawab, ‘Salam sejahtera’.

Pemahaman hadis Abū Hurairah secara tekstual juga bertentangan dengan hadis lain yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw. memulai mengucapkan salam kepada Negus (Najasyi), Raja Ethiopia, melalui suratnya.⁹⁷ Salam pembukaan dalam surat ini berbeda dengan salam pembukaan dalam surat-surat yang dikirim kepada Khosrul Iran, Kaisar Romawi, dan Muqauqis. Dalam surat ini, salam pembukaan yang diucapkan Nabi saw. adalah “Salam bagi Anda” (*salāmun ‘alaik*). Salam ini ditujukan kepada Negus, Raja Ethiopia yang beragama Kristen (Nasrani). Dalam surat-surat lain, Nabi tidak mengucapkan “Salam bagi Anda”, tetapi me-ngucapkan “Salam bagi orang-orang yang mengikuti petunjuk” (*salāmun ‘alā man ittaba‘a al-hudā*).

Mengucapkan salam (*as-salām*) adalah perbuatan menanam kasih sayang dan cinta dalam kalbu. Kesedihan, perlawanan, dan penolakan yang mungkin ada dalam kalbu orang-orang yang dicintai akan hilang lenyap dengan ucapan selamat. Buruk sangka dan saling mencurigai yang mungkin ada dalam kalbu musuh akan

⁹⁷ *Ṣirāt al-Halabī*, Vol. 3, hlm. 279, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol. 1, hlm. 259, sebagaimana dikutip oleh Ja’far Subhanī, *ar-Risālah: Sejarah Kehidupan Rasulullah swt.*, terj. Muhammad Hasyim dan Meth Kierana (Jakarta: Lentera, 1996), hlm. 497.

berbalik menjadi kepercayaan dengan ucapan selamat.⁹⁸ Dikatakan bahwa yang dimaksud dengan *as-salām* (salam) adalah nama Allah swt. Maka, artinya adalah Allah swt. adalah pemelihara bagimu atau penjaga bagimu.⁹⁹

Jika dilihat dalam perspektif pemahaman kontekstual, maka hadis-hadis yang melarang memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Kristen muncul dalam konteks yang berbeda dengan hadis-hadis yang membolehkan memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Kristen. Nabi Muhammad saw. melarang memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi ketika mereka memusuhi dan menghina Nabi saw. dan orang-orang Muslim. Penghinaan orang-orang Yahudi itu diungkapkan dengan mengucapkan “*as-sāmu ‘alaikum*” (bukan *as-salāmu ‘alaikum*) pada saat mereka mendatangi Nabi saw. Nabi saw. memulai mengucapkan salam kepada Negus, Raja Ethiopia, karena beliau dan orang-orang Muslim mempunyai hubungan yang sangat baik dengan raja itu. Raja itu melindungi orang-orang Muslim yang hijrah ke negeri itu.

Apa yang dilakukan Nabi saw. adalah untuk kemaslahatan umat. Karena itu, kemaslahatan harus dijadikan dasar untuk menetapkan hukum mengucapkan salam antara boleh atau dilarang. Dalam suatu konteks, Nabi saw. melarang mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Kristen untuk kemaslahatan umat, yaitu menghindari penghinaan dan pelecehan. Dalam konteks lain, Nabi saw. mengucapkan salam kepada Raja Ethiopia untuk kemaslahatan, yaitu memelihara persahabatan dan keakraban antara orang-orang Muslim dan raja tersebut.

Bagi sementara pihak yang menolak larangan mengucapkan salam tersebut, salam dengan *as-salāmu ‘alaikum* merupakan salam khas Islam yang hanya boleh diucapkan oleh umat Islam kepada mereka yang beragama Islam. Tetapi, tentu saja bukan

⁹⁸Mūsā Syāhin Lasyin, *Fatḥ al-Mun‘im, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Bagian Pertama (Kairo: Maktabah al-Jāmi’ah al-Azhāriyyah, 1970), hlm. 237.

⁹⁹*Ibid.*

berarti orang di luar Islam tidak boleh diberi ucapan salam, karena keselamatan itu hak dan sesuatu yang diperjuangkan oleh setiap orang tanpa perbedaan agama. Karena itu, yang tidak boleh bagi seorang mukmin mengucapkan salam kepada Yahudi dan Nasrani dalam hadis tersebut adalah dengan bentuk ucapan *Assalamu‘alaikum*, karena secara simbolik ucapan itu formalitas untuk orang Islam. Implikasi kebalikannya (*mafhūm mukhālafah*), mengucapkan salam dengan lafal dan bentuk yang sesuai dengan tradisi agama mereka (Yahudi dan Nasrani) bukan hanya boleh, tetapi bahkan sangat di-perlukan terutama dalam memelihara kerukunan umat beragama. Hal ini tidak mengganggu keyakinan Islam atau merusak kemusliman seseorang. Sebab, mengucapkan salam atau selamat antar orang dan antar berbagai pemeluk agama merupakan ajaran Islam yang bobotnya lebih berdimensi interaksi sosial yang sudah membudaya.

Hadis tentang larangan memulai mengucapkan salam kepada Yahudi juga dianggap lebih sebagai *irsyād* dari Nabi kepada kaum Muslim untuk berhati-hati terhadap karakter-karakter yang tidak baik, baik dari orang Yahudi dan Nasrani maupun dari setiap pemeluk agama apapun. Dalam kaitan ini tidak boleh dilupakan bahwa faktanya tidak semua orang Islam baik, sebagaimana juga tidak semua orang Yahudi jahat.

BAB V

HADIS TENTANG KIAMAT TIDAK AKAN DATANG HINGGA KAUM MUSLIM MEMERANGI YAHUDI

Hadis lainnya yang secara tekstual memperlihatkan pesan Nabi saw. untuk melakukan konfrontasi, khususnya terhadap Yahudi, adalah hadis tentang ramalan beliau bahwa kiamat tidak akan datang hingga kaum Muslim memerangi Yahudi. Menurut pemaknaan tekstual, melalui hadis di atas, Nabi saw. ingin mengajarkan kepada kaum Muslimin untuk merancang masa depan, sekalipun masa depan itu sesuatu yang gaib. Dan, yang bisa mengetahui hal-hal gaib hanyalah Allah swt. (Q.S. an-Naml [27]: 65). Tetapi, Allah swt. mempunyai *sunnatullāh* yang berlaku pada diri manusia. Secara tekstual, hadis di atas menjelaskan bahwa sikap menyudutkan Yahudi dan Nasrani sebagai suatu komunitas yang bukan saja boleh tetapi harus dibunuh adalah dianjurkan karena bisa menanggukkan terjadinya kiamat, dan peperangan yang akan terjadi adalah peperangan lokal antara orang Yahudi atau Nasrani dan Muslim.

Menurut Ibnu Hajar, hadis yang memuat prediksi tersebut menunjukkan isyarat kepada Muslim agar tetap mengukuhkan agama Islam sampai diutusnya kembali Nabi Isa a.s. yang bisa mengalahkan Dajjal, dan sesungguhnya kaum Yahudi adalah para pengikut Dajjal. Hadis demikian termasuk tanda-tanda kenabian Rasulullah saw. yang terkait dengan mukjizat yang berisikan kabar yang akan terjadi di masa yang akan datang. Atau, dengan kata lain, hadis ini termasuk hadis prediktif dari Rasulullah saw. (berdasarkan informasi wahyu) tentang akan terjadinya peperangan antara kaum Muslimin dengan Yahudi dan Nasrani.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid VI, hlm. 103, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

Hadis prediksi tentang masa depan Yahudi ini juga, bagi para tekstualis, memperlihatkan keterkaitan Yahudi dan Dajjal.¹⁰¹ Pasukan Dajjal yang akan setia menemaninya adalah 70.000 orang Yahudi Aşbahan. Dajjal adalah keturunan Yahudi yang dijanjikan kelak akan memimpin kaumnya di akhir zaman untuk memerangi umat Islam. Dan, Allah swt. akan memberikan kemenangan kepada kaum Muslimin dengan terbunuhnya seluruh Yahudi. Dajjal diyakini akan muncul di wilayah Khurasan, kemudian ia muncul lagi dari Khullah, sebuah wilayah yang terletak antara Iraq dan Syam, lalu ia menggerayak ke kanan dan ke kiri untuk menebar teror dan kejahatan. Dajjal terus melakukan agresi ini sampai ia hampir memasuki Madinah. Ketika ia mulai mendekati Madinah, maka datanglah para malaikat yang membelokkan wajah Dajjal ke arah Syam. Maka, Dajjal melanjutkan agresinya menuju arah Syam untuk mengepung kaum Muslimin. Saat itu, kaum Muslimin menghadapi kondisi yang sangat sulit dan situasi yang berat. Semua manusia berusaha menghindari Dajjal dan berlari menuju pegunungan, dan orang-orang Arab saat itu sangat sedikit jumlahnya.

Setelah perjalanan panjangnya di muka bumi untuk menebar fitnah, maka di hari-hari terakhir dari pengembaraannya, sampailah Dajjal di Pelestina (Syam). Kemudian Dajjal dan pasukannya terus merangsek hingga sampai wilayah Damaskus-Syiria, tempat di mana Imam Mahdi dan kaum Muslimin berada. Saat itulah Imam Mahdi dan pasukannya baru saja kembali dari penaklukan Konstantin. Ketika mereka hendak melaksanakan shalat, tiba-tiba turunlah Nabi Muhammad saw. dan Nabi Isa a.s. yang diapit dua malaikat. Nabi Muhammad saw. dan Nabi Isa a.s. turun di menara putih di timur Masjid Jami' al-Umawi Damaskus. Terjadilah dialog antara kaum Muslimin dengan Nabi Isa, di mana mereka meminta agar Nabi Isa menjadi imam untuk shalat mereka.

¹⁰¹ Abu Fatiah al-Adnani, *Kaki Tangan Dajjal Mencengkram Indonesia: Melacak Jaringan Ideologi Zionis-Saibaba di Indonesia* (Solo: Granada Mediatama, 2008), hlm. 272-274.

Namun, Nabi Isa a.s. menolak dengan mengatakan bahwa sebagian mereka menjadi pemimpin bagi yang lain. Setelah selesai shalat, maka Nabi Isa meminta agar pintu gerbang masjid dibuka. Ketika pintu terbuka, kaum Muslimin melihat Dajjal dengan 70.000 orang pasukannya telah siaga untuk mengepung kaum Muslimin. Terjadilah pertempuran besar-besaran antara kaum Muslimin yang dipimpin oleh Imam Mahdi dengan Dajjal dan pengikutnya. Kaum Muslimin berhasil mendesak Dajjal dan pasukannya. Mereka terus mengejar dan memburu para pengikut Dajjal hingga sampai di wilayah Palestina. Ketika Dajjal melihat Nabi Isa a.s., tubuhnya meleleh seperti melelehnya garam dalam air, lalu Nabi Isa a.s. mengejarnya, sampailah ia di sebuah tempat yang bernama pintu Lud (Palestina). Di situlah Nabi Isa a.s. menikam Dajjal dengan tombaknya, kemudian tombak yang belumuran darah itu ditunjukkan kepada kaum Muslimin. Selanjutnya sisa-sisa kaum Yahudi yang bersama Dajjal akan dibunuh semuanya, hingga mereka akan bersembunyi di pohon dan batu-batuan, namun pohon dan batu-batuan itu dapat berbicara dan memebritahukan keberadaan Yahudi yang bersembunyi di baliknya, kecuali pohon garqad, karena ia adalah pohon orang Yahudi.¹⁰²

Di kalangan para tekstualis, penafsiran tentang Dajjal sangat beragam; ada yang menafsirkannya secara fisik, yaitu dengan kronologis kedatangan Dajjal seperti riwayat di atas, tetapi ada juga sebagian yang lain berpendapat bahwa setiap bentuk penyimpangan berpikir ataupun penyimpangan ritual, kaum Yahudi memiliki saham bagi terwujudnya penyimpangan itu. Seperti Syekh Naṣīr as-Sa'adī yang membenarkan pernyataan Ibnu Taimiyah yang menyatakan bahwa semua konsep, statemen, dan peradaban yang menyimpang dari syari'at Islam lantaran terpesona

¹⁰²Ibnu Kaṣīr, *an-Nihāyah fī al-Fitan wa al-Malāhim*, Jilid I, Cet. Ke-2 (t.tp.: Mu'assasah at-Tārikh al-'Arabī, 1993), hlm. 128-129. Riwayat yang sama tentang kisah Dajjal dan Nabi Isa banyak juga ditemukan dalam kitab lain, seperti: Abū Muḥammad al-Miṣri dalam *Arsyif Multqa Ahli Tafṣīr* dan juga Muḥammad Maṭni dalam *Sūrah al-Qiṣās: Dirāsah Taḥfiliyyah*". Data diambil dari Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

dengan hal-hal yang berbau ‘keluar-biasaan’ adalah bagian dari fitnah Dajjal. Beliau juga menegaskan bahwa fitnah Dajjal adalah setiap kebatilan yang bertentangan dengan syari’at Islam dan kental dengan hal-hal luar biasa.¹⁰³

Hadis prediksi ini boleh jadi akan dijadikan sebagai dasar kewajiban untuk berjihad melawan Yahudi. Sebenarnya Islam dalam penyebaran dakwahnya berusaha keras menghindari penggunaan kata *ḥarb* (perang ofensif) dan kata-kata lain yang berbahasa Arab yang identik dengan makna *qitāl* (perang, *war*). Islam lebih suka menggunakan kata jihad yang bermakna *baḥl al-juḥdi wa as-sa’yi* (mencurahkan segenap tenaga dan kemampuan). Dalam bahasa Inggris, kata yang sepadan dengan makna ini adalah kata *struggle* (perjuangan). Jihad dalam Islam menurut Abū al-A’la al-Maudūdī¹⁰⁴ bukanlah jihad yang tanpa orientasi, melainkan jihad yang dikorbankan pada jalan Allah swt. (*fī sabīlillāh*). “*Fī sabīlillāh*” inilah yang menjadi syarat mutlak jihad Islam. Bagi kalangan tekstualis, memerangi dan membunuh Yahudi dan Nasrani adalah termasuk jihad dalam kategori ini, karena Allah swt. pun melaknat mereka, sebagaimana diungkapkan dalam Q.S. at-Taubah [9]: 29 yang memerintahkan untuk memerangi Ahli Kitab:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ
بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَتَى يُؤَفِّكَونَ

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah swt. dan tidak pula kepada hari kemudian, dan tidak mengharamkan apa yang diharamkan Allah swt. dan Rasul-Nya, serta tidak beragama dengan agama yang benar

¹⁰³ *Bugyah al-Murtad*, hlm. 483, dikutip dari Abu Fatiah al-Adnani, *Kaki Tangan Dajjal Mencengkram Indonesia*, hlm. 275.

¹⁰⁴ Abu al-A’la al-Maudūdī, Imām Hasan al-Bannā, dan Sayyid Quṭb, *Penggetar Iman di Medan Jihad*, terj. Mahmud H. Muchtarom (Yogyakarta: USWAH, 2009), hlm. 19.

(agama Allah swt.), yaitu dari golongan yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh, sedang mereka dalam keadaan tunduk.

Anjuran memerangi kaum Ahli Kitab secara umum dianggap didukung juga oleh hadis lain yang diriwayatkan oleh Qays bahwa suatu ketika, seorang wanita (menurut satu pendapat, ia adalah Ummu Khalād) datang menemui Rasulullah saw. Ia bertanya-tanya mencari tahu tentang anaknya yang ikut berperang *fī sabīlillāh*. Kemudian, beberapa sahabat si anak berkata kepadanya, “Anda (tidak malu) datang untuk menanyakan anak Anda!” Wanita itu menimpali, “Seandainya aku benar-benar kehilangan anakku, aku tidak akan kehilangan rasa maluku.” “Sesungguhnya anakmu mendapatkan pahala dua orang syahid,” sabda Nabi saw. kepada wanita itu. “Kenapa bisa begitu?” tanya wanita itu. “Karena ia terbunuh di tangan Ahli Kitab,” jawab Nabi saw. Hadis ini di-*takhrīj* oleh Abu Dāwud.¹⁰⁵

A. Teks Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj al-ḥadīṣ* atas hadis yang menyatakan bahwa kiamat tidak akan datang hingga kaum Muslim memerangi Yahudi, maka dapat diketahui bahwa hadis tersebut bersumber dari beberapa kitab hadis, antara lain:

- a. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Kitāb al-Jihād wa as-Siyar*, no. hadis 2709.
- b. *Ṣaḥīḥ Muslim: Kitāb al-Fitan wa Asyrāṭ as-Sā‘ah*, no. hadis 5203.
- c. *Musnad Aḥmad: Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 8807, 9029, dan 10437.

Di bawah ini adalah teks-teks hadis berdasarkan kegiatan *takhrīj al-ḥadīṣ* tersebut.

¹⁰⁵ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud, Kitāb al-Jihād, Bāb Faḍl Qitāl ar-Rūm ‘alā Gairihim min al-Umam*, no. 2129. Hadis ini dinilai lemah (*ḍa‘īf*).

1. Hadis Riwayat Bukhārī

a. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Jihād wa as-Siyar*, no. hadis 2709.

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ الْقُعْقَاعِ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا الْيَهُودَ حَتَّى يَقُولَ الْحَجَرُ وَرَاءَهُ الْيَهُودِيُّ يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَأَيْي فَاقْتُلْهُ

2. Hadis Riwayat Muslim

a. *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Fitan wa Asyrāṭ as-Sā'ah*, no. hadis 5203.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ يَعْنِي ابْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ فَيَقْتُلُهُمُ الْمُسْلِمُونَ حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَرِ وَالشَّجَرِ فَيَقُولُ الْحَجَرُ أَوْ الشَّجَرُ يَا مُسْلِمُ يَا عَبْدَ اللَّهِ هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ إِلَّا الْعَرْقَدَ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ

3. Hadis Riwayat Aḥmad

a. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 8807.

حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ قَالَ حَدَّثَنَا زَائِدُهُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ ذَكْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا فَيُؤْمِنَ النَّاسُ أَجْمَعُونَ فَيَوْمَئِذٍ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا الْيَهُودَ فَيَقْتُلُوا

الْيَهُودِيَّ وَرَاءَ الْحَجَرِ فَيَقُولُ الْحَجَرُ يَا عَبْدَ اللَّهِ يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا نِعَاهُمْ الشَّعْرُ

b. *Musnad Ahmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 9029.

وَقَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ فَيَقْتُلُهُمُ الْمُسْلِمُونَ حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ وَرَاءَ الْحَجَرِ أَوْ الشَّجَرَةِ فَيَقُولُ الْحَجَرُ أَوْ الشَّجَرُ يَا مُسْلِمُ يَا عَبْدَ اللَّهِ هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ إِلَّا الْعَرَقَدَ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ

c. *Musnad Ahmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṣirīn*, no. hadis 10437.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ أَحْبَرَنَا وَرَقَاءُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا الْيَهُودَ حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ وَرَاءَ الْحَجَرِ فَيَقُولُ الْحَجَرُ يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ يَخْتَبِئُ وَرَائِي تَعَالَ فَاقْتُلْهُ

Teks hadis yang dipilih untuk diteliti adalah yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī melalui Abū Hurairah, yaitu hadis nomor 2709. Selengkapnya teks hadis tersebut adalah sebagai berikut.

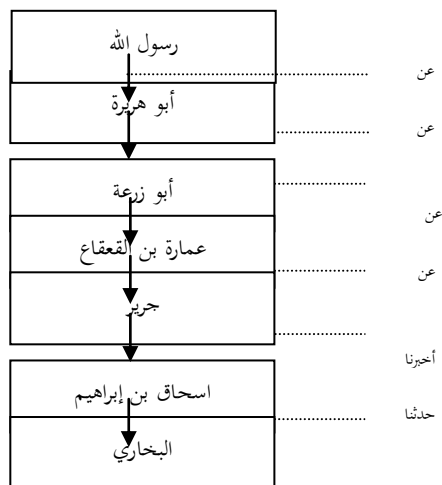
حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ الْقُعْقَاعِ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا الْيَهُودَ حَتَّى يَقُولَ الْحَجَرُ وَرَاءَهُ الْيَهُودِيُّ يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي فَاقْتُلْهُ

Telah bercerita kepada kami Ishaq bin Ibrahim, telah mewartakan kepada kami Jarir, dari Umarah bin al-Qa'qa', dari Abū Zur'ah, dari Abū Hurairah r.a., dari Rasulullah

saw., beliau bersabda, “Tidak akan terjadi kiamat hingga kalian semua memerangi Yahudi, sampai-sampai batu yang ada di belakangnya pun berkata, ‘Hai orang Islam, ini di belakangku ada seorang Yahudi, bunuhlah!’”

Teks hadis di atas dimulai dengan *ḥaddaṣanā*. Yang menyatakan frase tersebut adalah al-Bukhārī. Sebagai *mukharrij* hadis tersebut, al-Bukhārī adalah juga perawi terakhir dari hadis yang disebutkan di atas. Al-Bukhārī me-nyandarkan riwayat hadis tersebut kepada Ishāq bin Ibrāhīm. Dengan demikian, Ishāq bin Ibrāhīm dalam hadis ini disebut sebagai sanad pertama. Adapun sanad terakhirnya adalah Abū Hurairah, yang juga merupakan perawi pertamanya. Adapun lambang-lambang periwayatan yang tampak dalam hadis tersebut antara lain: *ḥaddaṣanā*, *akhbaranā*, dan *‘an*. Hal ini berarti bahwa terdapat perbedaan metode periwayatan yang digunakan oleh para perawi hadis tersebut. Untuk lebih memperjelas hal ini, berikut adalah skema sanad hadis riwayat al-Bukhārī.

Skema Sanad Hadis Riwayat al-Bukhārī Tentang Kiamat Tidak Akan Datang Hingga Kaum Muslim Memerangi Yahudi



B. Kritik Historis

1. Penilaian Kualitas Periwat

Dari teks hadis yang dipilih di atas dapat diketahui urutan para periwat hadis yang disebutkan oleh al-Bukhārī, yaitu:

- a. Abū Hurairah sebagai periwat ke-1 (sanad ke-5)
- b. Abū Zur‘ah sebagai periwat ke-2 (sanad ke-4)
- c. ‘Umārah bin al-Qa‘qā‘ sebagai periwat ke-3 (sanad ke-3)
- d. Jarīr sebagai periwat ke-4 (sanad ke-2)
- e. Ishāq bin Ibrāhīm sebagai periwat ke-5 (sanad ke-1)
- f. Al-Bukhārī sebagai periwat ke-6 (*mukharrij al-ḥadīs*).

Penelitian kualitas periwat dimulai dari periwat pertama, yakni Abū Hurairah, kemudian seterusnya sampai kepada periwat terakhir dan sekaligus *mukharrij al-ḥadīs* (al-Bukhārī).

1) Abū Hurairah¹⁰⁶

Nama aslinya adalah ‘Abdurrahmān bin Ṣakhr. Ia bernasab ad-Dūsī al-Yamanī. Nama *kunyah*-nya Abū Hurairah. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah pada tahun 57 H. Ia termasuk *ṭabaqah ṣaḥābī*. Gurugurunya antara lain Rasulullah saw. dan lain-lain. Murid-muridnya adalah Sa‘īd bin al-Musayyab (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Kualitas personalnya *al-‘adālah wa at-tawṣīq*.

2) Abū Zur‘ah¹⁰⁷

Nama lengkapnya adalah Abū Zur‘ah bin ‘Amr bin Jarīr bin ‘Abdillāh. Nasabnya al-Bijlī. Nama *kunyah*-nya Abū Zur‘ah. Ia tinggal di Kufah.¹⁰⁸ Ia termasuk *ṭabaqah*

¹⁰⁶ Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb at-Tahẓīb*, Jilid X (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), hlm. 294.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Jilid X, hlm. 112.

¹⁰⁸ Tahun wafat Abū Zur‘ah tidak dapat diketahui. Menurut ulama hadis, jika tahun wafat tidak diketahui, maka cukup mengandalkan *ṭabaqah*-nya. Seperti yang dikemukakan oleh Ḥātim bin ‘Arif asy-Syarīf dalam *at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*, Jilid I, hlm. 73, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*,

. فإن لم تُعرف الوفاة ولا الولادة فنلجأ إلى محاولة معرفة طبقة الراوي .

الوسطى من التابعين . Gurunya ialah ‘Abdurrahmān bin Ṣakhr (Abū Hurairah) dan lain-lain. Di antara muridnya adalah ‘Umārah bin al-Qa‘qā’ bin Syabramah. Predikatnya adalah ثقة ثبت .

3) ‘Umārah ibn al-Qa‘qā’¹⁰⁹

Nama lengkapnya adalah ‘Umārah bin al-Qa‘qā’ bin Syubramah. Nasabnya aḍ-Ḍabbī. Nama *kunyah*-nya Abū ‘Umar. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah pada tahun 106 H. Ia termasuk *ṭabaqah* لم تلق الصحابة . Di antara gurunya adalah Abū Zur‘ah bin ‘Amr bin Jarīr bin ‘Abdillāh. Dan, di antara muridnya adalah Jarīr bin ‘Abd al-Ḥamīd bin Qurt (Abū ‘Abdillāh). predikatnya adalah ثقة.

4) Jarīr¹¹⁰

Nama aslinya adalah Jarīr bin ‘Abd al-Ḥamīd bin Qurt. Ia bernasab aḍ-Ḍabbī aṣ-Ṣaqafī. Nama *kunyah*-nya Abū ‘Abdullāh. Ia wafat di Madinah pada tahun 188 H. Di antara gurunya adalah ‘Umārah bin al-Qa‘qā’. Sementara, salah satu muridnya adalah Ishāq bin Ibrāhīm bin Makhlad. Ia termasuk ke dalam *ṭabaqah* ثقة . Kualitasnya adalah الوسطى من الأتباع .

5) Ishāq bin Ibrāhīm¹¹¹

Nama aslinya adalah Ishāq bin Ibrāhīm bin Makhlad. Nama *kunyah*-nya Abū Ya‘qūb. Ia wafat di Nahawand pada tahun 238 H. Di antara gurunya adalah Jarīr bin ‘Abd al-Ḥamīd bin Qurt, dan di antara muridnya adalah al-Bukhārī. Dalam periwayatan hadis, ia termasuk ke dalam *ṭabaqah* ثقة حافظ . Kualitasnya كبار تبع الأتباع .

¹⁰⁹ Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb at-Tahẓīb*, Jilid VI, hlm. 28.

¹¹⁰ *Ibid.*, Jilid II, hlm. 41.

¹¹¹ *Ibid.*, Jilid I, hlm. 236.

6) *Al-Bukhārī*¹¹²

Nama aslinya adalah adalah Muḥammad bin Isma‘īl bin Ibrāhīm bin al-Mugirah bin Bardizbah. Nasabnya al-Bukhārī al-Ja‘fī. Nama *kunyah*-nya Abū ‘Abdillāh. Ia wafat pada tahun 256 H. *Ṭabaqah*-nya *tabā‘ al-atbā‘*. Guru-gurunya antara lain Bisyr bin Muḥammad, Yahya bin Bukair, Abū al-Yaman, ‘Ubaidillāh bin Mūsā, aṣ-Ṣalt, dan lain-lain. Murid-muridnya adalah at-Tirmīzī, Muslim, dan lain-lain. Kualitas kepribadiannya *al-ḥāfiẓ*.

2. Analisis Sanad Hadis

Hadis tentang kiamat tidak akan datang hingga kaum Muslim membunuh Yahudi di atas bersumber dari Abū Hurairah. Setelah dilakukan *takhrīj* dari sanad hadis tersebut, maka dapat diperoleh informasi masing-masing rawi, yaitu dari sisi *ṭabaqah*, tahun wafat, dan kualifikasi predikat. Ketiga unsur tersebut diharapkan dapat dijadikan sebagai dasar untuk menilai kesahihan sanad hadis. Penilaian sanad hadis tersebut adalah sebagai berikut.

Hadis tersebut diriwayatkan dari Abū Hurairah yang wafat pada tahun 57 H. Dalam ‘Ulumul Hadis berlaku adagium *aṣ-ṣaḥābah kulluhum ‘udūl*, para sahabat itu semuanya adil, dengan pengertian bahwa mereka tidak mungkin berdusta dalam meriwayatkan hadis Nabi, sehingga penilaian *ta’dīl* dan *tarjīḥ* untuk menentukan apakah periwayatan mereka diterima atau ditolak tidak perlu dilakukan. Karena itu, periwayatan Abū Hurairah diterima dan mempunyai kualifikasi *al-‘adalah wa at-tawṣīq*.

Kemudian Abū Hurairah meriwayatkan hadis kepada Abū Zur‘ah yang termasuk *ṭabaqah al-wuṣṭā min at-tābi‘īn* dan berpredikat *ṣiqatun ṣabatun*. Kemudian Abū Zur‘ah meriwayatkan kepada ‘Umārah bin al-Qa‘qā‘ yang wafat pada tahun 106 H dan tergolong *lam talqā aṣ-ṣaḥābah* dan berpredikat *ṣiqah*. Kemudian ‘Umārah bin al-Qa‘qā‘ meriwayatkannya lagi kepada Jarīr yang

¹¹² *Ibid.*, Jilid VII, hlm. 41.

wafat pada tahun 188 H dan termasuk ke dalam golongan *al-wuṣṭā min al-atbā'* dan berkualitas *ṣiqah*. Lalu, Jarīr meriwayatkannya kepada Ishāq bin Ibrāhīm yang wafat pada tahun 238 H dan termasuk ke dalam *ṭabaqah kibār tabi' al-atbā'* serta berkualitas *ṣiqah ḥāfiẓ*. Barulah Ishāq bin Ibrāhīm diterima oleh al-Bukhārī yang wafat pada tahun 256 H dari kalangan *tābi' at-tābi'in* yang berpredikat *al-ḥāfiẓ*.

Setelah dilakukan kritik sanad untuk masing-masing periwayat, dengan mengacu pada tiga unsur, baik dari ketersambungan sanadnya, yaitu dilihat dari sisi *ṭabaqah* dan juga tahun wafat masing-masing periwayat, maupun dari keberadaan sikap dan perilaku atau predikat kualifikasi masing-masing periwayat, dapat disimpulkan bahwa hadis di atas rangkaian sanadnya bersambung atau *muttaṣīl* sampai kepada Rasulullah saw. sebagai penggagas teks hadis (*marfū'*). Maka, hadis tersebut dari sisi sanadnya dapat dikategorikan *ṣaḥīḥ*.

**Tabel Keadaan Perawi Hadis Tentang
Kiamat Tidak Akan Datang Hingga Kaum Muslim
Memerangi Yahudi**

No.	Perawi	<i>Ṭabaqah</i>	Th. Wafat	Kualifikasi
1	Abū Hurairah	Sahabat	57 H	<i>al-‘Adālah wa at- Tawṣīq</i>
2	Abū Zur‘ah	<i>al-Wuṣṭā min at-Tābi‘īn</i>	-	<i>Ṣiqatun Ṣabatun</i>
3	‘Umārah bin al-Qa‘qā‘	<i>Lam Talqa aṣ- Ṣaḥābah</i>	106 H	<i>Ṣiqah</i>
4	Jarīr	<i>al-Wuṣṭā min al-Atbā‘</i>	188 H	<i>Ṣiqah</i>
5	Ishāq bin Ibrāhīm	<i>Kibār Taba‘ al- Atbā‘</i>	238 H	<i>Ṣiqah Ḥāfiẓ</i>
6	Al-Bukhārī	<i>Tabi‘ at-Tābi‘īn</i>	256 H	<i>al-Ḥāfiẓ</i>

C. Kritik Eidetis

1. Kritik Makna Hadis

Setelah dilakukan kritik historis terhadap hadis yang menyatakan bahwa kiamat tidak akan datang hingga orang Islam memerangi orang Yahudi, terbukti bahwa, menurut standar ilmu hadis, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī tersebut dapat dikategorikan sebagai hadis yang sahih dari sisi sanad. Meskipun demikian, hal tersebut tidak secara otomatis membuktikan bahwa dari sisi kandungan matannya ia juga sahih dan dapat diterima (*maqbul*). Untuk membuktikan kesahihan matan hadis ini, maka perlu dilakukan kritik terhadap makna yang secara tersurat (tekstual) dipahami dari hadis tersebut.

1) Kritik Kebahasaan

Hadis-hadis tentang kiamat tidak akan datang hingga kaum Muslim memerangi Yahudi diriwayatkan dalam banyak jalur sanad. Dalam redaksi matan hadisnya terdapat perbedaan bentuk kata yang terdiri atas *fi'il* dan penggunaan *ḍamir*-nya, yaitu disebutkan *tuqātilūna*, *hattā tuqātilū*, *tuqātilukum*, dan *latuqattilunna*.

Dari jalur-jalur riwayat tersebut terdapat kata yang sama, yakni kata “*tuqātilū*”, bentuk kata kerja yang menunjuk waktu sedang dan masa yang akan datang. Bentuk lampaunya *qātala* yang mengandung makna *musyārahah*, berarti memerangi, berkelahi, mengutuk (melaknat), dan memusuhi.¹¹³ Selain kata *qātala*, dalam bahasa Arab ada pula kata *qatala*, yang secara filologis, kedua kata tersebut berbeda maknanya. *Qatala* artinya membunuh, sedangkan *qātala*, karena mengandung makna *musyārahah*, artinya saling membunuh atau perang.

Selain kata *qatala*, terdapat juga kata yang sama, yaitu *la'ana*. Dalam hadis tersebut terdapat kata *tuqātilu*, bentuk kata

¹¹³ Ar-Ragib al-Aṣḥānī, *Mu'jam al-Mufradāt li Alfāz Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 408. Attabik Ali, *Qamus al-'Ashr* (Krapyak: Multikarya Grafika, 1998), hlm. 1418.

kerja yang menunjuk waktu sedang dan masa yang akan datang. Bentuk lampainya *qātala* yang mengandung makna *musyārahah*, berarti memerangi, berkelahi, mengutuk (melaknat), dan memusuhi. Selain kata *qātala*, dalam bahasa Arab ada pula kata *qatala*, yang secara filologis, kedua kata tersebut berbeda maknanya. *Qatala* artinya membunuh, sedangkan *qātala*, karena mengandung makna *musyārahah*, artinya saling membunuh atau perang.

2) Kritik dengan Al-Qur'an

Hadis di atas termasuk hadis prediktif dari Rasulullah (berdasarkan informasi wahyu) tentang akan terjadinya peperangan antara kaum Muslimin dengan Yahudi sebelum datangnya hari kiamat. Al-Qur'an sendiri dalam menjelaskan tentang kedatangan hari kiamat tidak pernah mengaitkan kedatangan hari kiamat dengan syarat atau apapun, seperti halnya bunyi tekstual dalam hadis di atas. Al-Qur'an menjelaskan bahwa kiamat merupakan suatu misteri yang pasti terjadi. Bahkan, secara tegas dalam berbagai ayat serta hadis dinyatakan bahwa tidak seorang pun mengetahui kapan terjadinya kiamat. Hal ini sebagaimana diungkapkan dalam beberapa ayat berikut ini.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا . فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا . إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا .

(Orang-orang kafir) bertanya kepadamu (Muhammad) tentang hari kebangkitan, kapankah terjadinya? (42) Untuk apa engkau perlu menyebutkan (waktunya)? (43) Kepada Tuhanmulah dikembalikan kesudahannya (ketentuan waktunya) (44) (Q.S. an-Nazi'at [79]: 42-44).

إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ

Sesungguhnya hari kiamat itu akan datang, Aku merahasiakan (waktunya) agar supaya tiap-tiap diri itu dibalas dengan apa yang ia usahakan. (Q.S. Ṭāha [20]: 15)

يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا

Manusia bertanya kepadamu (Muhammad) tentang hari kiamat. Katakanlah, “Sesungguhnya pengetahuan tentang hari kiamat itu hanya di sisi Allah swt.” Dan, tahukah kamu (hai Muhammad), boleh jadi hari kiamat itu sudah dekat waktunya. (Q.S. al-Ahzāb [33]: 63).

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَعْتَةٌ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang kiamat, “Bilakah terjadinya?” Katakanlah, “Sesungguhnya pengetahuan tentang kiamat itu adalah pada sisi Tuhanku; tidak seorang pun yang dapat menjelaskan waktu kedatangannya selain Dia. Kiamat itu amat berat (huru haranya bagi makhluk) yang di langit dan di bumi. Kiamat itu tidak akan datang kepadamu melainkan dengan tiba-tiba.” Mereka bertanya kepadamu seakan-akan kamu benar-benar mengetahuinya. Katakanlah, “Sesungguhnya pengetahuan tentang hari kiamat itu adalah di sisi Allah swt., tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.” (Q.S. al-A‘rāf [7]: 187)

Memang ada beberapa ayat yang menjelaskan bahwa kiamat tidak akan lama lagi. Misalnya Q.S. al-Isrā’ [17]: 51; “Kapankah itu (hari kiamat)?” Demikian tanya kaum musyrik. Lalu Nabi diperintahkan oleh Allah swt. untuk menjawab, “Katakanlah, boleh jadi ia dekat.” Dalam Q.S. al-Qamar [54]: 1 juga dinyatakan bahwa “telah dekat hari kiamat dan telah terbelah bulan”. Dan, dalam Q.S. al-Anbiyā’ [21]: 1 dinyatakan “telah

dekat kepada manusia hari perhitungan (kiamat), sedangkan mereka berada dalam kelalaian lagi berpaling (darinya)”.

Apakah ayat-ayat di atas menunjukkan kedekatan hari akhir dari segi waktu? Boleh jadi. Tetapi, hal itu tidak dapat dipahami bahwa kedekatan itu hanya dalam arti besok, seribu, atau sepuluh tahun ke depan. Kedekatannya mungkin dapat dibandingkan dengan umur dunia yang telah berlalu sekian ratus tahun. Tetapi, boleh jadi juga ayat-ayat tersebut tidak menginformasikan kedekatan dalam arti waktu. Agaknya informasi Al-Qur'an tentang kedekatan hari akhir ini lebih dimaksudkan untuk menjadikan manusia selalu siap menghadapi kehadirannya. Karena itu pula, banyak ayat yang menegaskan bahwa kedatangannya sangat tiba-tiba, seperti misalnya firman Allah swt. berikut ini.

أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

Apakah mereka merasa aman dari kedatangan siksa Allah swt. yang meliputi mereka, atau kedatangan kiamat kepada mereka secara mendadak, sedang mereka tidak menyadarinya?

Di sisi lain, ditemukan bahwa yang bertanya tentang waktu kedatangannya adalah orang-orang musyrik, bukan orang yang beriman, sebagaimana dalam ayat berikut ini.

يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ
أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُبَارِزُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ

Orang-orang yang tidak beriman kepada hari kiamat meminta supaya hari itu segera didatangkan dan orang-orang yang beriman merasa takut kepadanya dan mereka yakin bahwa kiamat itu adalah benar (akan terjadi). Ketahuilah bahwa sesungguhnya orang-orang yang

membantah tentang terjadinya kiamat itu benar-benar dalam kesesatan yang jauh. (Q.S. asy-Syūrā' [42]: 18)

Dari paparan di atas, tidak ada justifikasi yang absah dalam Al-Qur'an tentang kebenaran hadis konfrontatif yang mengaitkan peristiwa terjadinya kiamat dengan sebuah kondisi konflik umat beragama yang justru sangat tidak diharapkan oleh setiap pemeluk agama apapun. Ketakutan tentang hari kiamat pada umumnya akan mengantarkan orang yang percaya untuk berbuat sebanyak mungkin amal ibadah, sehingga mereka dapat menggapai kebahagiaan abadi di sana.

Lebih dari persoalan prediksi Nabi tentang tanda sebelum kedatangan kiamat, substansi hadis tersebut bisa dipahami secara tekstual sebagai perintah umum untuk membunuh atau memerangi orang Yahudi. Dalam Al-Qur'an jelas tercatat bahwa pembunuhan terhadap satu orang manusia oleh Allah dianggap sebagai pembunuhan terhadap umat secara keseluruhan (Q.S. al-Mā'idah [5]: 32).

Jika hadis tersebut dianggap memberikan justifikasi terhadap pem-bunuhan pemeluk Yahudi, maka hal itu sangat bertolakbelakang dengan hakikat Islam dan ajaran Al-Qur'an itu sendiri yang merayakan perdamaian sebagai pangkal hubungan antar agama. Abū Zahrah menegaskan bahwa peperangan baru dapat disahkan apabila umat Islam diperangi dan kebebasan menjalankan agamanya dikekang.¹¹⁴

Dalam Al-Qur'an, ayat di bawah ini menegaskan beberapa prinsip mendasar dalam Islam mengenai etika pergaulan beda agama dan keabsahan peperangan.

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ
وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

¹¹⁴ Abū Zahrah, *Hubungan-hubungan International dalam Islam*, terj. Muhammad Zein Hasan (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 54.

Allah swt. tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama, dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah swt. menyukai orang-orang yang berlaku adil. (Q.S. al-Mumtahanah [60]: 8)

إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ
إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Sesungguhnya Allah swt. hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan, barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim. (Q.S. al-Mumtahanah [60]: 9)

وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Dan, jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakallah kepada Allah swt. Sesungguhnya Dialah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (Q.S. al-Anfal [8]: 61)

Ayat pertama (Q.S. al-Mumtahanah [60]: 8) menyatakan bahwa tidak dilarang berhubungan baik dan berlaku adil terhadap orang lain selama orang itu juga berhubungan baik dan berlaku adil terhadap umat Islam. Larangan berhubungan baik hanyalah merupakan perkecualian, yaitu apabila orang lain itu memerangi atau membantu memerangi umat Islam karena agamanya dan mengusir mereka dari negerinya, seperti yang ditegaskan dalam Q.S. al-Mumtahanah [60]: 9. Peperangan, termasuk terhadap pemeluk Yahudi, oleh karenanya, hanya bisa dijustifikasi oleh Al-Qur'an jika dilandasi oleh alasan-alasan yang diabadikan dalam ayat tersebut.

Para mufasir klasik mengemukakan berbagai tafsir mengenai siapa yang dimaksud dengan pernyataan ayat “orang-orang yang tidak memerangi kamu karena agama dan tidak mengusir kamu dari negerimu”. At-Ṭabarī mengungkap beberapa tafsir. *Pertama*, pendapat bahwa yang dimaksud dengan pernyataan tersebut adalah kaum Muslim Mekah yang tidak ikut hijrah ke Madinah. Di antara mufasir yang berpendapat demikian adalah Mujahid. *Kedua*, pendapat bahwa yang dimaksud adalah kaum Muslim non-penduduk Mekah yang tidak ikut hijrah bersama Rasulullah. *Ketiga*, pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud adalah kaum paganis Mekah yang tidak bermusuhan dengan umat Islam. Bahkan, al-Māwardī dalam tafsirnya *an-Nukat wa al-‘Uyūn* menambahkan, ada pula orang yang berpendapat bahwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah wanita-wanita dan anak-anak non-Muslim yang memang dalam hukum Islam tidak boleh diperangi.¹¹⁵ Menurut at-Ṭabarī sendiri, yang dimaksud dengan orang-orang yang tidak memerangi umat Islam itu adalah seluruh agama lain dan tidak ada alasan untuk mengkhususkannya pada golongan tertentu sesuai dengan keumuman pernyataan ayat tersebut.¹¹⁶

Sementara itu, mengenai makna *wa tuqsitū ilaihim* (Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8) yang artinya berlaku adil terhadap mereka, al-Qurṭubī menafsirkan kalimat tersebut dengan arti memberikan sebagian (*qiṭa‘an*) dari kekayaan kepada mereka dalam rangka menjaga hubungan baik. Jadi, kata *tuqsitū* itu bukan berarti berbuat adil, karena berbuat adil itu hukumnya wajib, baik terhadap orang yang memerangi umat Islam maupun yang tidak memerangi.¹¹⁷ Menurut al-Māwardī, ayat tersebut juga dapat ditafsirkan sebagai memberikan belanja (*infāq*) terhadap orang non-Muslim yang

¹¹⁵ Al-Māwardī, *Tafsīr al-Māwardī (an-Nukat wa al-‘Uyūn)*, Jilid V (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 519.

¹¹⁶ At-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wil Ay Al-Qur’ān*, ed. Ṣidqī Jamīl al-‘Attar, Jilid VIII (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 84.

¹¹⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām Al-Qur’ān*, Jilid VIII (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hlm. 40.

wajib diberi nafkah oleh keluarganya yang Muslim dan perbedaan agama tidak menjadi penghalang hak mereka untuk mendapatkan nafkah tersebut. As-Sayyid ‘Abd al-Maḥṣūd bin ‘Abd ar-Raḥīm, editor *Tafsīr al-Māwardī* memberikan catatan kaki yang menegaskan bahwa ini adalah pendapat kebanyakan ulama sebagaimana dikemukakan dalam *Zād al-Ma‘ād* karya Ibnu al-Qayyim (w. 751/1350).¹¹⁸

Ayat 61 dari surat al-Anfal juga menunjukkan bahwa perdamaian merupakan dasar hubungan dalam agama Islam. Perkataan *as-silm* dalam ayat tersebut adalah satu akar dengan kata Islam yang berarti perdamaian.¹¹⁹ Begitu juga dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 208 memerintahkan seluruh orang beriman (dari agama apapun) untuk masuk secara total ke dalam *as-silm* (perdamaian), karena perdamaian adalah dasar yang tetap dalam hubungan antar umat beragama.

3) Kritik dengan Hadis

Hadis yang memprediksi kemestian adanya pembunuhan terhadap Yahudi oleh Muslim di atas, jika dipahami secara tekstual, tampak bertentangan juga dengan hadis-hadis dan praktik teladan Nabi dalam menjalankan dakwah Islam dan berhubungan dengan pemeluk agama lain. Hadis berikut memberikan citra awal tentang bagaimana dakwah mesti dilakukan terhadap mereka yang memiliki kitab.¹²⁰

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْيَمَنِ قَالَ إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ فليكن أول ما تدعوهم إليه عِبَادَةُ اللَّهِ فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ

¹¹⁸ Al-Māwardī, *Tafsīr al-Māwardī*, Jilid V, hlm. 520.

¹¹⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām Al-Qur‘ān*, Jilid VIII, hlm. 26.

¹²⁰ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb az-Zakāh*, no. 1365.

صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ فَإِذَا فَعَلُوا فَأْخَرْنَاهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَتُرْذُ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ

Berdasarkan hadis tersebut, Nabi sebagai pengemban *risālah* memiliki kewajiban untuk menyampaikannya kepada seluruh umat manusia di dunia ini dan bahwa cara penyampaian haruslah dengan pendekatan yang berlandaskan akhlak yang luhur. Banyak fakta sejarah tentang bagaimana etika dakwah Nabi kepada sejumlah raja dan kaisar yang beragama Nasrani dan Majusi. Misalnya, surat dakwah Nabi kepada Raja Negus di Habasyah, Heraklitus penguasa Romawi, Kaisar Kisra di Persia, Raja Muqauqis di Mesir, dan Raja al-Ḥārīs al-Gassani di Yaman.

Menurut teori yang dikembangkan para ahli hukum (*fuqahā*), pemeluk Ahli Kitab dikelompokkan ke dalam beberapa golongan; ada yang tinggal di *dār al-ḥarb* yang menentang dan memerangi komunitas Muslim, ada yang tinggal di wilayah yang mengadakan perjanjian damai dengan kekuasaan Muslim, dan ada pula yang dikenal dengan *zimmī* yang tinggal secara damai dan tunduk kepada kekuasaan Muslim. Dalam beberapa hadis, Nabi dikabarkan memerintahkan umat Islam untuk memperlakukan dengan baik Ahli Kitab yang hidup secara damai dan berdamai dengan orang Islam.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī diceritakan bahwa:¹²¹

حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَمْرِو حَدَّثَنَا مُجَاهِدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ « مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ ، وَإِنْ رِيحَهَا تُوْجِدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا »

¹²¹ *Ibid.*, *Kitāb al-Jizyah*, no. hadis 2930.

Sesuai makna hadis tersebut, orang-orang kafir, termasuk orang Yahudi, yang mengadakan perjanjian perdamaian dengan masyarakat Muslim tidak boleh ditumpahkan darahnya. Bahkan, orang Islam yang dengan sengaja membunuh salah satu dari mereka akan dijauhkan dari bau surga. Dalam riwayat lainnya, ‘Umar bin al-Khattab ketika dalam kondisi sekarat dikabarkan berwasiat kepada para sahabat lainnya agar mereka selalu melindungi dan menjaga hak-hak orang-orang kafir *zimmī* (أَوْصِيكُمْ بِدِمَّةِ اللَّهِ ، فَإِنَّهُ دِمَّةٌ نَبِيِّكُمْ ، وَرِزْقُ عِيَالِكُمْ).¹²²

Masih banyak riwayat-riwayat lain yang dengan jelas menunjukkan bagaimana orang Islam seharusnya memperlakukan para pemeluk agama lain, termasuk Yahudi, yang berdamai dengan masyarakat Muslim.¹²³ Berbagai riwayat hadis tersebut menunjukkan kepada kita tentang etika relasi Muslim dengan pemeluk agama lainnya. Keharusan menjaga jiwa, harta, dan kebebasan beragama mereka yang menjadi tanggung jawab Muslim tidak saja dinyatakan oleh riwayat-riwayat ini, tetapi juga oleh kesarjanaan hukum Islam dari seluruh mazhab yang ada. Ini membuktikan bahwa hadis yang tampak bisa menggiring orang Islam untuk merancang pembunuhan terhadap Yahudi di atas sulit bahkan mustahil dicarikan rujukan otoritatifnya dalam Islam.

4) Kritik dengan Kebenaran Ilmiah

Pemahaman tekstual atas hadis prediksi di atas tampak juga bertentangan dengan pengalaman historis Nabi sebagai penebar kedamaian yang membawa agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Islam menjadi agama besar di dunia hanya dalam tempo kurang dari 23 tahun, bukan karena kekuatan perang dan pedang sebagaimana tudingan sebagian orientalis yang didicitrakan Barat secara umum, tetapi lebih karena agama ini

¹²² *Ibid.*, no. hadis 2927.

¹²³ Riwayat-riwayat hadis tersebut dapat disimak dalam Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Gair al-Muslimīn fī al-Mujtama‘ al-Islāmī*, Cct. Ke-3 (Kairo: Maktabah al-Wahbah, 1992), hlm. 9-33.

telah benar-benar dirasakan sebagai rahmat bagi sekalian alam. Jika pun dalam perjalanan sejarah Islam pernah terjadi sejumlah peperangan antara kaum Muslimin dengan kaum kafirin, seperti Perang Badar, Perang Uhud, Perang Tabuk, Perang Khandak, dan sebagainya, hal itu dilakukan Nabi bersama pasukan Muslimin semata-mata karena membela kemurnian agama Islam yang dilakukan secara defensif. Sama sekali tidak pernah ditemukan pada masa kepemimpinan Nabi dan kekhalifahan *al-khulafā' ar-rāsyidūn* peperangan yang bertujuan ekspansi atau menyerang lalu mencaplok teritorial wilayah suatu negara. Tentu saja hal yang sangat berbeda dengan peperangan-peperangan yang terjadi pada masa imperium Islam Bani Umayyah, karena sejarah Islam sejak masa Nabi hingga berakhirnya masa *khilāfah rāsyidah* dan masa kedinastian Bani Umayyah dan seterusnya harus dilihat sebagai dua potret sejarah Islam yang berbeda dimensi historisitasnya.

Dalam hadis tersebut, digambarkan bahwa batu sekalipun akan meng-informasikan keberadaan orang Yahudi yang bersembunyi di belakangnya. Adanya batu-batu berbicara tentu tidak dapat diterima oleh akal sehat (*musykīl*). Beberapa ulama mencoba menafsirkan hal itu sebagai simbol tentang ketiadaan tempat persembunyian bagi pemeluk Yahudi saat itu. Namun, pemaknaan demikian mempunyai implikasi yang tidak logis juga di hadapan prinsip-prinsip ajaran Islam. Pembunuhan secara tidak sah bertentangan dengan salah satu tujuan syari'ah (*maqāsid asy-syarī'ah*), yakni menjaga jiwa (*ḥifẓ an-nafs*). Adalah mustahil membayangkan bahwa Nabi mengkhianati tujuan syari'ah tersebut dengan memerintahkan kepada umat Islam sampai kiamat datang untuk melakukan pembunuhan atau bahkan pembantaian terhadap orang Yahudi.

2. Pemahaman Kontekstual

Islam turun ke bumi melalui Nabi Muhammad, salah satu tujuan pokoknya untuk memelihara jiwa manusia (*ḥifẓ an-nafs*) agar tidak ada nyawa melayang secara sia-sia tanpa alasan yang

jelas dan benar. Tetapi, bukan sama sekali dalam Islam tidak boleh ada pembunuhan. Islam membolehkan membunuh hanya untuk tiga alasan, yaitu: 1) *qisās*,¹²⁴ 2) pezina *muḥṣan*,¹²⁵ dan 3) orang atau kelompok pembangkang (dalam konteks peperangan). Karenanya, Islam mengharamkan membunuh seseorang tanpa hak (alasan yang dibenarkan).

Dalam Al-Qur'an, Allah swt. menjelaskan bahwa manusia yang hanya membunuh seorang manusia saja tanpa membedakan ras dan agamanya, sama saja dengan membunuh seluruh umat manusia.¹²⁶ Islam mentolelir pembunuhan terhadap manusia hanya untuk tiga alasan sebagaimana dijelaskan di atas. Selain itu, sebagaimana ditegaskan pula dalam berbagai riwayat hadis pada bagian lalu, Nabi dan para sahabat sangat menekankan keharusan menjaga jiwa dan harta mereka yang beragama lain yang tidak mengadakan permusuhan fisik dengan komunitas Muslim. Orang-orang Yahudi dan Nasrani yang tunduk dalam kekuasaan Muslim atau disebut dengan *zimmi* atau mereka yang mengadakan perjanjian damai dengan kekuasaan Muslim akan dilindungi hak-hak mereka.

Karena pertimbangan itulah, dapat kita maklumi ketika Yūsuf al-Qarāḍāwī¹²⁷ menyatakan bahwa hadis tentang ramalan yang berkaitan dengan pembunuhan orang Yahudi ini perlu dipahami dengan sangat hati-hati. Sebab, jika hadis semacam ini dipahami secara sederhana, tentu akan melahirkan kesimpulan

¹²⁴Dalam hukum pidana Islam, qisas merupakan satu-satunya jalan terakhir apabila jalan tebusan atau memaafkan mengalami kebuntuan. Artinya, pendekatan yang lebih manusiawi dalam menegakkan hukum bagi pembunuh tetap harus menjadi pilihan utama, dan ini menunjukkan bahwa Islam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

¹²⁵Zina *muḥṣan* adalah perzinahan yang dilakukan oleh laki-laki yang telah beristri atau perempuan yang telah bersuami. Hukumannya dengan *jilid* dan *rajam* sampai mati. Berbeda dengan zina *gair muḥṣan*, hukumannya hanya di-*jilid* masing-masing sebanyak 100 kali cambukan.

¹²⁶Q.S. al-Mā'idah [5]: 32.

¹²⁷Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Kaifa Nata'amal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah: Ma'ālim wa Ḍawābiṭ* (USA: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islāmī, 1990), hlm. 93.

yang kurang tepat mengenai Islam sebagai agama yang cinta perdamaian. Bahkan, boleh jadi hadis ini akan memicu timbulnya konflik antar agama yang berkepanjangan. Menurutny, hadis “ramalan” seperti ini dalam faktanya ada yang telah terjadi, ada yang belum terjadi, bahkan mungkin saja ada yang tidak pernah terjadi. Dengan demikian, hadis ini lebih tepat dipahami sebagai informasi kepada Islam, Yahudi, dan Kristen agar bersikap hati-hati dalam melakukan hubungan pergaulan. Intinya, apa yang “diramalkan” oleh Nabi diharapkan dan harus diusahakan oleh ketiga agama samawi tersebut jangan sampai terjadi.

Hadis tersebut jika disandingkan dengan sumber-sumber ajaran Islam dan prinsip-prinsip mendasarnya bisa tampak sangat bertentangan. Kalaupun benar bahwa hadis tersebut dari Nabi, maka sangat mungkin bahwa hadis tersebut lahir dalam konteks konflik yang sangat tajam antara kaum Muslim dengan penduduk Yahudi di Madinah. Sebagaimana dicatat dalam sejarah, komunitas Yahudi di Madinah telah melakukan perjanjian damai dan menyepakati kerja sama demi persatuan dan keamanan wilayah Madinah. Tetapi, banyak di antara mereka yang berkhianat dan bekerja sama dengan musuh dari luar untuk merongrong keamanan dan menghancurkan kekuasaan Nabi di Madinah.

Sebuah piagam perjanjian yang dianggap fenomenal telah disepakati antara Nabi dan kaum Muslim dengan suku-suku Yahudi di Madinah.¹²⁸ Dalam piagam ini, komunitas-komunitas Yahudi sebagai salah satu kelompok umat beragama di Madinah telah menerima Muhammad sebagai pemimpin mereka. Mereka pada awalnya patuh dan taat atas kepemimpinan beliau. Mereka sama dengan suku Aus dan Khazraj, pada awalnya berkeinginan dan mengharapakan kehadiran Muhammad di Madinah berperan

¹²⁸Piagam atau *ṣaḥīfah* oleh banyak sarjana disebut juga dengan istilah “the Constitution of Madina”. Tentang Piagam Madinah ini, lihat Akram Dīyā al-‘Umārī, *al-Mujtama‘ al-Madanī fī ‘Ahd an-Nubuwwah: Khaṣā’iṣuḥu wa Tanzīmātuhu al-Ulā* (Madinah: al-Majlis al-‘Ilmī l-ḥyā’ at-Turās al-Islāmī, 1983), hlm. 107-136; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina* (Oxford: The Clarendon Press, 1956), hlm. 221-228.

sebagai penengah dan pendamai berbagai konflik horizontal yang telah lama berlangsung, terutama antara kedua suku tersebut.¹²⁹ Mereka juga awalnya percaya jika Muhammad yang dimaksud adalah nama Muhammad yang pernah mereka temukan dalam penjelasan Taurat yang kelak akan menjadi penutup nabi dan rasul seraya menyempurnakan agama samawi sebelumnya. Karenanya, maka pada awal kedatangan Nabi di Madinah, hubungan Yahudi dan Nasrani dengan Nabi di Madinah, secara sosial-politis, adalah hubungan rakyat dengan pemimpinnya, yang bersama-sama komponen masyarakat lainnya mempunyai kewajiban dan tanggung jawab untuk menciptakan keamanan, ketertiban, dan kerukunan umat beragama di Madinah.

Dalam perkembangan selanjutnya, hubungan Nabi dan para sahabatnya di satu pihak dengan komunitas Yahudi Madinah di pihak lain menjadi agak terganggu dengan adanya perilaku mereka yang dipandang tidak konsisten terhadap Piagam Madinah. Mereka diketahui bersekutu dengan orang-orang kafir Mekah untuk memusuhi Nabi, dan akhirnya—dengan berbagai pertimbangan dan kebijaksanaan—Nabi mengusir mereka dari kota Madinah dan melokalisasi mereka di tanah Khaibar. Dari kasus pengusiran tersebut, semakin tumbuhlah benih-benih kebencian mereka kepada Nabi. Karena itu, jika Nabi membenci hingga mengusir mereka, bukan karena ke-Yahudi-an atau ke-Nasrani-an mereka, apalagi saat itu masih ada Yahudi dan pendeta-pendeta yang masih berpegang teguh pada ajaran Taurat dan Injil, melainkan semata-mata lantaran mereka ingkar janji untuk patuh dan taat pada Piagam Madinah sebagai konsensus bersama masyarakat Madinah.¹³⁰

¹²⁹Kehadiran Nabi Muhammad saw. di Madinah disambut baik oleh suku Aus dan Khazraj bukan saja sebagai pemersatu mereka yang selama ini telah lelah bertempur dan mendambakan perdamaian, tetapi juga karena mereka yakin bahwa beliau adalah utusan Allah, yang sebelumnya telah mereka ketahui kehadirannya melalui orang-orang Yahudi.

¹³⁰Ketika Nabi tiba di Madinah, ada tiga kabilah Yahudi, yaitu Bani Qainuqa', Bani Naẓīr, dan Bani Quraizah yang bermukim di sana. Untuk menjaga kesatuan di antara penduduk Madinah, Nabi mengikat janji dengan

Dari *setting* sosial hadis di atas, maka dapat dipahami bahwa psikologi Nabi sebagai pemimpin ketika itu mengalami kekecewaan lahir batin terhadap Yahudi yang mengingkari Perjanjian Madinah dan mereka bersekutu dengan orang-orang kafir untuk memerangi orang Islam. Dengan rasa kekecewaan Nabi terhadap mereka, maka Nabi memerintahkan kaum Muslimin

mereka, perjanjian keamanan dan kerja sama. Hanya saja, tidak lama kemudian mereka melakukan pengkhianatan. *Pertama*, pengkhianatan Bani Qainuqa'. Bani Qainuqa' adalah kabilah Yahudi pertama yang mengkhianati perjanjian. Sebabnya adalah mereka mengacaukan keamanan. Mereka terang-terangan memusuhi kaum Muslimin setelah kemenangan Muslimin di Badar. Maka, Rasulullah memerintahkan untuk mengusir mereka dari Madinah. *Kedua*, pengkhianatan Bani Naẓir. Suatu ketika, Rasulullah pergi menemui Bani Naẓir. Beliau meminta bantuan kepada mereka untuk membayar diyat (tebusan) bagi dua orang yang terbunuh. Dua orang itu dibunuh oleh 'Amr bin Umayyah Aḍ-Ḍamri. 'Amr bin Umayyah tidak sengaja membunuh mereka. Bani Naẓir berkata, "Kami akan menolongmu, wahai Abal Qasim (nama *kunyah* Rasulullah)." Kemudian mereka saling memerintahkan untuk membunuh Rasulullah dengan melemparkan batu ke atas kepala beliau. Ketika itu beliau sedang duduk. Beliau duduk di samping tembok sebuah rumah. Mereka hendak melempar batu dari atas rumah itu. Maka, Allah mengabarkan rencana jahat itu kepada beliau sehingga beliau kembali ke Madinah. Kemudian beliau mengumpulkan pasukan Muslimin. Lalu mereka berangkat ke tempat Bani Naẓir. Peristiwa ini terjadi pada tahun ke-4 H. Bani Naẓir berlindung di benteng-benteng mereka. Tetapi, pada akhirnya mereka mau tunduk. Mereka menyerah pada ketetapan Rasulullah. Mereka meminta kepada Rasulullah agar mengizinkan mereka pergi dan membiarkan darah mereka serta membiarkan harta mereka yang bisa dibawa dengan unta. Nabi meluluskan permintaan mereka. Kemudian Bani Naẓir keluar dari Madinah. Setelah merobohkan rumah-rumah mereka dengan tangan mereka sendiri, mereka pergi menuju Khaibar dan Syam. *Ketiga*, pengkhianatan Bani Quraizah. Bani Quraizah juga berkhianat kepada Nabi. Mereka bergabung menyerang Muslimin dari belakang. Setelahnya Perang Ahzab selesai, Allah memberikan perintah kepada Rasulullah untuk berangkat menyerang Bani Quraizah. Pasukan Muslim mengepung mereka selama dua puluh lima malam. Pengepungan itu menjadikan kaum Muslimin sangat kelelahan. Kaum Muslimin mengalami kesulitan. Namun, kemudian Bani Quraizah tunduk. Mereka mau mematuhi ketetapan Rasulullah. Peristiwa ini terjadi pada bulan Zulqā'dah tahun ke-5 H. Kemudian Kabilah Aus meminta kepada Rasulullah untuk meringankan hukuman bagi mereka. Tentang perilaku suku-suku Yahudi tersebut dan pengusiran mereka, lihat Akram Ḍiyā al-'Umārī, *al-Mujtama' al-Madani*, hlm. 137-157; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, hlm. 208-219.

untuk memerangi Yahudi sampai titik penghabisan, sehingga kaum Muslim mendapatkan kemenangan.

Kata “*as-sā‘ah*” dalam hadis tersebut diartikan suatu kerusakan atau kekalahan yang akan dialami oleh kaum Muslim apabila kaum Muslim membiarkan gerakan-gerakan Yahudi yang berniat membuat kaum Muslimin hancur karena kebencian mereka terhadap Nabi. Sementara, kata “*al-hajar*” dapat diartikan suatu tempat di manapun Yahudi bersembunyi dapat diketahui oleh kaum Muslimin, karena kekuatan kaum Muslimin sudah meluas. Oleh karena hadis ini menggunakan kata-kata simbolik seperti di atas, maka harus dimaknai dengan melihat *setting* sosial dan sisi psikologis Nabi ketika hadis ini muncul.

Jadi, dapat ditarik kesimpulan bahwa hadis ini sebagai isyarat perintah kepada kaum Muslimin untuk menyusun kekuatan dalam menghadapi segala kezaliman yang dapat mengakibatkan kerusakan dan kehancuran bagi kaum Muslimin dan juga membuat alat kontrol atau strategi bagi masing-masing Muslim agar menjadi pribadi yang kuat dan tidak tertindas dari berbagai kemungkaran yang terjadi.

BAB VI

KRITIK PRAKSIS ATAS PEMAHAMAN HADIS-HADIS RELASI SOSIAL MUSLIM DENGAN YAHUDI DAN NASRANI

Pemahaman yang cenderung tekstualis terhadap beberapa teks hadis tentang relasi sosial muslim dengan Yahudi dan Nasrani, yang telah diuraikan dalam bab-bab yang lalu, mempunyai kaitan erat dengan sikap yang cenderung melanggengkan hubungan yang tidak harmonis dengan umat Yahudi dan Nasrani. Implikasi yang demikian tentu saja bertolak belakang dengan prinsip umum dan ajaran yang diemban oleh Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Oleh karena itu, hal yang disyaratkan demi mewujudkan hubungan yang harmonis antar pemeluk agama adalah dengan melihat dan memahami secara tepat seluruh bangunan sumber ajaran Islam, termasuk hadis-hadis yang tampak konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani tersebut. Tulisan ini telah menawarkan pemahaman kontekstual, sebagai lawan dari pemahaman para tekstualis, terhadap hadis-hadis tersebut.

Dengan memahami hadis-hadis dimaksud secara kontekstual, dalam sinaran ajaran Islam secara komprehensif, tulisan ini telah menunjukkan signifikansi pandangan dunia yang inklusif dan pluralis. Melalui perspektif ini, ideal moral hadis-hadis tersebut dapat ditubuhkan dalam konteks kekinian. Dengan mengeksplorasi pemahaman demikian, maka relasi sosial muslim yang tepat untuk ditubuhkan dalam konteks kekinian adalah dialog antar agama.

Kata dialog pada dasarnya berarti percakapan (*conversation*). Masuknya kata ini ke dalam wilayah kajian agama berlangsung selama tahun-tahun setelah Perang Dunia I dan sangat

erat terkait dengan filsafat eksistensialisme.¹³¹ Dialog merupakan perbincangan antara beberapa pihak peserta dialog yang dilakukan untuk mengungkapkan apa yang dikehendaki, atau memberitahukan pengetahuan dan pengalaman diri kepada pihak lain dan dimaksudkan agar peserta dialog dapat saling belajar untuk meningkatkan pengetahuan dan pengalaman diri. Menurut Charles A. Kimball, dialog antar agama merupakan pembicaraan yang di dalamnya dua pihak atau lebih berusaha mengemukakan pandangan mereka secara akurat dan mendengarkan dengan penuh hormat lawan bicaranya.¹³²

Ada beberapa komponen kunci dalam sebuah dialog, di antaranya: keputusan untuk berhubungan dengan yang lain sebagai pihak yang setara; kesadaran diri tentang proses-proses pemikiran, paling tidak penangguhan sementara atas persepsi, asumsi, dan posisi; mendengar dengan penuh perhatian; keinginan untuk mencari dan mengeksplorasi kepentingan bersama melalui penelitian; dan yang terakhir refleksi.¹³³ Dialog, dengan demikian, bukan merupakan wahana perdebatan, polemik, apologi, apalagi pemaksaan keyakinan sendiri kepada pihak lain. Seperti ditegaskan Alwi Shihab, proses dialog mengandaikan hubungan yang sederajat dan sikap saling menerima dan menghormati.¹³⁴

Dialog antar agama tidak dimaksudkan untuk membuat sebuah kesepakatan, tetapi lebih untuk menciptakan hubungan yang riil, bahkan persahabatan, yang didasarkan atas kesalingpahaman. Agar terjadi sebuah dialog, menurut Diana L. Eck, harus ada komunikasi yang konstan lewat pertemuan, pertukaran, kritisisme,

¹³¹Eric J. Sharpe, "Dialogue of Religions", dalam *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. III (New York: Simon Skhusten MacMillan, 1995), hlm. 344-346.

¹³²Charles A. Kimball, "Muslim-Kristen, Dialog" dalam *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, ed. John L. Esposito, Jilid V (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 128.

¹³³Miriam Shabirah Ashki, *Islamic Approaches and Principles of Dialogue*, Salam Institute for Peace and Justice, 24 April 2006, dalam <http://www.salaminstitutue.org/ashki.pdf>, diakses tanggal 1 Mei 2011.

¹³⁴Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Cet. Kc-7 (Bandung: Mizan dan Anteve, 1999), hlm. 113.

refleksi, atau pembaruan. Di samping itu, dialog ditujukan untuk lebih memahami diri dan keyakinan kita sendiri secara lebih jelas. Oleh karenanya, dialog tidak sekadar untuk mencari kesalingpahaman, tetapi, meminjam istilah John Cobb, saling melakukan transformasi diri (*mutual transformation*). Terakhir, dialog dimaksudkan untuk melakukan transformasi bersama terhadap budaya lokal dan global.¹³⁵

Dialog antar agama dalam bentuk kerja sama antar agama dilakukan dengan tujuan-tujuan yang disesuaikan dengan tuntutan situasi dan kebutuhan masing-masing peserta dialog. Misalnya saja, dewasa ini muncul kebutuhan untuk mewacanakan perdamaian dunia dan memerangi terorisme, maka dialog antar agama dilakukan untuk ikut memberikan kontribusi bagi tujuan-tujuan tersebut. Kerja sama juga dilakukan dalam bidang-bidang lain seperti pendidikan, kesehatan, penanggulangan kemiskinan, narkoba, bencana alam, penanganan konflik dan pasca konflik, dan seterusnya.

Bagi para pengusung pluralisme dan dialog antar agama, dialog tidaklah sama dengan toleransi. Toleransi dianggap bukan sebagai respons yang sesungguhnya terhadap fakta kemajemukan dan perbedaan. Toleransi, menurut Diana L. Eck, memungkinkan koeksistensi, tetapi tidak mungkin dapat menjalin hidup bertetangga yang baik. Dalam bertoleransi, kita tidak dituntut untuk mendengar apa yang orang lain ingin ungkapkan dan inginkan serta yang menjadi impiannya.¹³⁶ Toleransi hanya satu langkah lebih maju dari permusuhan, misalnya ketika terjadi perusakan masjid atau gereja atau terjadi konflik berdarah antar umat beragama, para tokoh agama meminta toleransi. Tetapi, dalam konteks hidup bermasyarakat yang normal, toleransi saja tidaklah cukup. Untuk mengatasi keterbatasan toleransi dan melangkah lebih maju lagi dibutuhkan langkah dialog.

¹³⁵Diana L. Eck, "Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism and Pluralism", dalam Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (Aldershot: Ashgate, 2005), hlm. 46-47.

¹³⁶*Ibid.*, hlm. 42.

Petunjuk dalam Al-Qur'an dan hadis serta kehidupan Nabi sendiri dengan sangat gamblang menunjukkan bahwa semangat yang dibawa Islam sebenarnya adalah semangat dialog, akulturasi, dan akomodasi. Beberapa istilah yang digunakan Al-Qur'an seperti pengingat (*aẓ-ẓikr*), pembeda (*al-furqān*), dan penjelas (*al-bayān*), menunjukkan bahwa kehadiran Islam tidak dimaksudkan untuk mencabut akar-akar masa lalu yang sudah digunakan masyarakat Arab sebelum datangnya Islam, melainkan untuk memberikan petunjuk (*hidāyah*) dengan tidak menggunakan paksaan dalam memeluk sebuah agama (*la ikrāha fī ad-dīn*). Semangat dialogis inilah yang diemban risalah Nabi saw. guna menghadapi masyarakat yang memiliki keragaman agama dan budaya.¹³⁷

Dalam melakukan dialog atau komunikasi apapun, Islam sangat mengedepankan etika dan tata-krama (*ādāb*), seperti menghargai dan menghormati perbedaan, niat baik dan tulus, kebaikan hati, keramahmatan, kesabaran, dan keadilan. Dengan menerapkan etika dialog yang demikian, maka sebuah dialog antar agama dapat berlangsung secara genuin.¹³⁸

Etika dialog yang demikian, meminjam istilah Milad Hanna, merupakan kesadaran dan sikap untuk “menerima yang lain” (*qabūl al-ākhar*).¹³⁹ Sikap dan kesadaran ini dapat diterjemahkan ke dalam beberapa langkah.¹⁴⁰ *Pertama*, reinterpretasi pandangan keagamaan konservatif dan fundamentalis. Hal ini menjadi tanggung jawab utama agamawan guna keluar dari kungkungan dan belenggu “masa lalu” yang telah membentuk dogmatisme. Sikap ini tidak serta merta mengganti atau menghilangkan masa lalu, melainkan mengisi masa lalu dengan pandangan-pandangan yang dapat menghargai keberadaan dan keragaman. *Kedua*, masifikasi

¹³⁷ Nurcholish Madjid, *et al.*, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 182-183.

¹³⁸ Miriam Shabirah Ashki, *Islamic Approaches and Principles of Dialogue*, hlm. 19-24.

¹³⁹ Milad Hanna, *Qābul al-Ākhar* (Kairo: al-I'lamiyyah li an-Nasyr, 2000), hlm. 113-125.

¹⁴⁰ Nurcholish Madjid, *et al.*, *Fiqh Lintas Agama*, hlm. 184-185.

pemahaman keagamaan moderat. Jika yang ditonjolkan para fundamentalis dan konservatif adalah pemahaman yang menyerukan kebencian, perseteruan, dan kekerasan, maka kalangan moderat harus menyebarkan “pandangan-pandangan yang humanis” sebagai bentuk perlawanan atas kalangan konservatif. Hal ini dalam rangka memberikan pandangan lain, bahwa agama menyediakan seperangkat pikiran yang justru mendorong dialog dan toleransi. *Ketiga*, kerja sama agama-agama. Langkah ini menjadi kebutuhan mendasar guna memberikan dorongan teologis, bahwa kendatipun setiap agama mempunyai perbedaan norma dan doktrin, akan tetapi dalam tataran empirik mempunyai kesamaan realitas, yaitu realitas kemanusiaan yang lintas agama, suku, dan ras. Untuk tujuan tersebut, maka harus dibangun teologi koeksistensi, yaitu teologi yang mengakui dan mengakomodasi eksistensi setiap agama.

Dalam praktiknya, selama ini dialog antar agama dilatarbelakangi oleh berbagai motif, antar lain: keinginan untuk memupuk pemahaman, merangsang komunikasi, memperbaiki stereotip, menangani persoalan tertentu menyangkut kepentingan bersama, menyingkap persamaan dan perbedaan, serta mempermudah sarana kesaksian dan kerja sama. Dengan latar belakang motif dimaksud, berbagai gerakan dialog agama kemudian bermunculan, yang dimulai pada tahun 1893 ketika diselenggarakan World Parliament of Religions (Parlemen Agama se-Dunia) di Chicago Amerika Serikat.¹⁴¹

Bentuk-bentuk dialog antar agama yang biasanya dilakukan meliputi dialog parlementer, dialog institusional, dialog teologis, dialog dalam komunitas dan dialog kehidupan, serta dialog

¹⁴¹Charles A. Kimball, “Muslim-Kristen, Dialog”, hlm. 129 dan 131; Fatimah Husein, “Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims’ Perspectives”, *Ph.D. Thesis*, University of Melbourne, 2003, hlm. 23-29; Djohan Effendi, Ihsan Ali-Fauzi, dan Budhy Munawar-Rachman, “Dialog Antarumat Beragama”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid VI (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2004), hlm. 219-220.

spiritual.¹⁴² Menurut Eric J. Sharpe, ada empat bentuk dialog antar agama yang biasa dilakukan, yaitu: *discursive dialogue*, *human dialogue*, *secular dialogue*, dan *spiritual dialogue*.¹⁴³

Nurcholish Madjid, dkk. mengajukan model dialog antar agama yang meliputi empat bentuk kegiatan, antara lain: dialog kehidupan, dialog kerja sosial, dialog teologis, dan dialog spiritual.¹⁴⁴ *Pertama*, dialog kehidupan. Dialog ini merupakan bentuk yang paling sederhana dari pertemuan antar agama yang dilakukan oleh umat bergama. Di sini para pemeluk agama yang berbeda saling bertemu dalam kehidupan sehari-hari. Mereka berbaur dalam aktivitas kemasyarakatan secara normal, mereka melakukan kerja sama dalam berbagai kegiatan sosial tanpa memandang identitas agama masing-masing. Biasanya, dalam kehidupan sehari-hari, di mana terjadi pertemuan antar umat beragama yang berbeda, agama tidak menjadi topik perbincangan mereka. Akan tetapi, penting ditekankan bahwa di sini agama juga tidak menjadi penghalang bagi kerja sama antar mereka, agama tidak menjadi faktor pembatas. Kerukunan dijunjung tinggi, toleransi digalakkan, sendi-sendi kehidupan sosial digalakkan, tetapi problem-problem menyangkut kehidupan keagamaan antar umat diletakkan di luar agenda pergaulan sehari-hari. Meskipun demikian, pengalaman dialog antar umat beragama dalam kehidupan sehari-hari tetaplah lebih, dibandingkan sikap-sikap kaum fanatik dan eksklusif yang mengunci diri dari pergaulan dengan umat agama lain. Pandangan eksklusif adalah kebalikan dari pandangan inklusif dan pluralis. Seorang yang eksklusif tidak mau mengakui keyakinan agama lain, yang benar adalah keyakinan sendiri.

Kedua, dialog kerja sosial, merupakan kelanjutan dari dialog kehidupan, dan telah mengarah pada bentuk-bentuk kerja sama yang dimotivasi oleh kesadaran keagamaan. Dasar historis

¹⁴²Charles A. Kimball, "Muslim-Kristen, Dialog", hlm. 131-132.

¹⁴³Eric J. Sharpe, "Dialogue of Religions", hlm. 347.

¹⁴⁴Nurcholish Madjid, *et al.*, *Fiqih Lintas Agama*, hlm. 209-238.

dari dialog kerja sosial dan kerja sama antar agama banyak ditemukan dalam tradisi berbagai agama. Dasar sosiologisnya adalah pengakuan akan pluralisme, sehingga tercipta suatu masyarakat yang saling percaya (*trust society*). Dalam konteks ini, pluralisme sebenarnya lebih dari sekadar pengakuan akan kenyataan bahwa kita majemuk, melainkan juga terlihat aktif di dalam kemajemukan itu. Adapun dasar doktrinalnya adalah keharusan untuk mencari titik temu (Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 64) “*kalimatun sawā*”, dan menghindari hal-hal yang akan menghalangi dialog dan kerja sama. Menurut Al-Qur’an, manusia diciptakan Tuhan untuk saling mengenal (Q.S. at-Taubah [9]: 13) dan kemudian tanpa memandang jenis kelamin, suku, dan agama, mereka dituntut untuk bekerja sama melakukan berbagai kebaikan (Q.S. al-Mā’idah [5]: 48).

Rujukan bagi kerukunan dan kerja sama antar agama dalam Islam terdapat dalam kebijakan Nabi saw. dalam menetapkan apa yang kemudian dikenal dengan Piagam Madinah. Dalam piagam ini, kaum Yahudi yang semula merupakan himpunan suku-suku diangkat statusnya oleh piagam itu menjadi warga negara yang sah.

Ketiga, dialog teologis. Dialog teologis tidak bisa diabaikan apabila ingin membangun hubungan antar agama yang sejati, yang melahirkan persahabatan yang sejati. Dialog teologis bertujuan untuk membangun kesadaran bahwa di luar keyakinan dan keimanan kita selama ini, ternyata ada banyak sekali keyakinan dan keimanan dari tradisi agama selain kita. Jika dialog sosial berangkat dari problem bagaimana kita menempatkan agama kita di tengah-tengah agama-agama orang lain, maka dialog teologis pertama-tama menghadapi persoalan bagaimana kita memposisikan iman kita di tengah-tengah iman orang lain.

Di kalangan Islam, dialog agama dimulai dengan pengembangan teologi inklusif-pluralis. Sumber teologis pertama adalah doktrin Islam itu sendiri yang secara inheren bersifat terbuka. Islam mengakui nabi-nabi terdahulu dan membenarkan kitab-kitab suci yang dibawa oleh mereka. Apa yang secara populer

disebut “Rukun Iman” yang enam (yang wajib diyakini oleh mereka yang mengaku Muslim) di antaranya ialah mengimani kitab-kitab suci agama lain yang dibawa oleh nabi-nabi terdahulu, semisal Nabi Isa dan Nabi Musa, sesuai yang ditegaskan dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 69.

Keempat, dialog spiritual. Dialog spiritual bergerak dalam wilayah esoteris, yaitu sisi batiniah agama-agama. Sebagaimana diketahui bahwa setiap agama memiliki aspek lahir (eksoterik) dan aspek batin (esoterik). Sistem teologi dan ritus agama-agama merupakan sisi eksoteris, sementara pengalaman iman atau pengalaman akan Tuhan yang bersifat individual merupakan sisi esoteris dari agama. Dalam studi agama-agama, aspek eksoterisme ini biasanya disebut dengan istilah mistik (*mysticism*). Dalam Islam, dimensi mistik ini diperkenalkan di dalam tradisi tasawuf.

Dialog spiritual telah lama dilakukan oleh para mistikus dari berbagai agama. Tujuannya adalah untuk memperkaya pengalaman batin sesama peserta dialog. Bagi para mistikus, berbagi pengalaman spiritual bukanlah sesuatu yang baru atau asing. Lebih-lebih dengan berbagai pengalaman itu mereka justru semakin mengenal khazanah tradisi dan kekayaan spiritual agama lain tanpa harus berpindah agama. Suatu dialog yang sejati, bagi para mistikus, harus berani memasuki jantung pengalaman-pengalaman keagamaan dan spiritual agama-agama lain untuk memperkaya dan menyuburkan pengalaman keagamaannya. Peserta dialog harus menjumpai agama-agama lain bukan sebagai bahaya yang mengancam, tetapi sebagai kekayaan yang sangat berharga bagi agamanya tanpa terjatuh ke dalam sinkretisme ataupun berpindah agama.¹⁴⁵

Dialog dalam konteks kemajemukan agama di Indonesia memang belum begitu lama dilakukan. Sebagaimana disinggung

¹⁴⁵Tentang dialog spiritual ini, lihat Kautsar Azhari Noer, “Passing Over: Memperkaya Pengalaman Keagamaan”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintas Batas Agama* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1998), hlm. 261-286.

pada paragraf-paragraf terdahulu, relasi antar pemeluk agama di Indonesia pada masa lalu (bahkan mungkin masih terjadi sampai sekarang) lebih banyak dicirikan oleh prasangka negatif, kecurigaan, dan konfrontasi. Pada tahun 1967, sebagai respons terhadap kerusuhan berbasis agama di beberapa daerah, pemerintah menyelenggarakan musyawarah antar agama di Jakarta. Pada saat Departemen Agama berada di bawah kepemimpinan Prof. Dr. A. Mukti Ali, dibentuk Proyek Kerukunan Hidup Antar Umat Beragama yang menyelenggarakan dialog antar pemuka agama. Berikutnya, Departemen Agama di bawah kepemimpinan Alamsyah Ratu Prawiranegara, bersama-sama dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), Konferensi Wali-wali Gereja se-Indonesia (KWI), Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), dan Perwakilan Umat Buddha Indonesia (Walubi), membentuk Wadah Musyawarah Antar-Umat Beragama, yang setiap tahun menyelenggarakan kunjungan ke daerah, dan terkadang melakukan pertemuan bersama. Karena diprakarsai oleh pemerintah, maka tujuan utama dari proyek kerukunan tersebut tidak demi kepentingan agama itu sendiri, tetapi lebih untuk menjaga integrasi nasional dan menciptakan stabilitas demi pembangunan nasional. Kerukunan beragama yang didorong pemerintah pada saat itu mencakup tiga unsur, atau yang dikenal dengan trilogi kerukunan, yaitu: kerukunan intern umat beragama, kerukunan antar umat beragama, dan kerukunan antar umat beragama dengan pemerintah.¹⁴⁶

Selain peran pemerintah, kalangan *civil society* di Indonesia juga mendirikan lembaga dan melakukan beragam aktivitas dalam kerangka dialog antar agama. Pada bulan Agustus 1992, misalnya, didirikan Institut Dialog Antar-Iman di Indonesia (DIAN/Interfidei) di Yogyakarta. Di Jakarta, tepatnya pada tanggal 10 Nopember 1995, didirikan Masyarakat Dialog Antar Agama (MADIA) yang

¹⁴⁶Fatimah Husein, "Muslim-Christian Relations", hlm. 96-101; Djohan Effendi, Ihsan Ali-Fauzi, dan Budhy Munawar-Rachman, "Dialog Antarumat Beragama", hlm. 232; Nurcholish Madjid, *et al.*, *Fiqih Lintas Agama*, hlm. 198-199.

secara aktif menyelenggarakan berbagai pertemuan terkait hubungan antar agama. Pada bulan Nopember 1995 juga, Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) memprakarsai penyelenggaraan kerja sama antar organisasi cendekiawan dari berbagai agama untuk membicarakan beberapa permasalahan pembangunan nasional. Kemudian juga, pada bulan Juli 2000 dibentuk Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP).¹⁴⁷

¹⁴⁷ Djohan Effendi, Ihsan Ali-Fauzi, dan Budhy Munawar-Rachman, “Dialog Antarumat Beragama”, hlm. 232; Nurcholish Madjid, *et al.*, *Fiqih Lintas Agama*, hlm. 238-240 dan 260.

BAB VII

PENUTUP

Kajian tentang hadis-hadis yang matannya memuat relasi sosial muslim dengan Yahudi dan Nasrani, sebagaimana telah diupayakan pada bab-bab yang lalu, menggunakan metode kritik dan pemahaman hadis sebagaimana dikembangkan para ahli hadis dan kritikus hadis, yang meliputi kritik atas historisitas hadis (kritik sanad) dan kritik atas kandungan makna hadis (kritik matan). Untuk melengkapi model kritik hadis versi ahli hadis ini, penelitian ini juga mengacu kepada teori pemahaman hadis dari para kritikus hadis. Dari dua pendekatan pemahaman terhadap hadis, tekstual dan kontekstual, penelitian ini menyandarkan diri pada pemahaman kontekstual. Teori pemahaman yang secara khusus diacu di sini adalah yang ditawarkan oleh Hassan Hanafi, yaitu yang meliputi kritik historis, kritik eidetis dan kritik praktis.

Berkaitan dengan hadis-hadis tentang hubungan sosial muslim dengan pemeluk Yahudi dan Nasrani, terdapat tiga kelompok teks hadis, yaitu hadis larangan meniru Yahudi dan Nasrani, larangan mengucapkan salam kepada Yahudi dan Nasrani, dan kiamat tidak akan datang hingga kaum Muslim memerangi Yahudi.

Menyangkut teks hadis pertama, setelah dilakukan kritik atas sanad salah satu teks hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī, tampak bahwa kualitas sanadnya bernilai *ṣahīḥ*. Kemudian dilakukan kritik atas makna tekstual hadis tersebut. Dengan memperhadapkan kandungan lahiriah hadis ini dengan al-Qur'an, sunnah dan kebenaran ilmiah terbukti bahwa matan hadis tersebut, jika dipahami secara tekstual, tidak dapat diterima (*mardūd*). Tulisan ini kemudian mengupayakan pemahaman hadis secara kontekstual. Hadis-hadis yang berkaitan dengan larangan meniru Yahudi dan Nasrani pada kenyataannya diutarakan dalam konteks

khusus dan tertentu. Hal ini dipahami juga dari hadis-hadis sahih lain yang menunjukkan bagaimana Nabi dan sahabat meniru tradisi umat-umat sebelumnya. Di antara konteksnya adalah saat penentuan cara memanggil shalat. Larangan meniru kebiasaan sebelumnya dilakukan oleh Nabi dalam rangka penjelasan kepada shahabat bahwa sebagai agama, Islam mempunyai simbol-simbol tertentu yang membedakan dengan agama-agama lainnya. Selain itu, dengan hadis tersebut Nabi ingin mendorong kepada para shahabat untuk mengembangkan kreatifitas berpikir secara dinamis. Hal ini bisa dilihat dari proses dialog yang berlangsung ketika mereka mengusulkan beberapa alternatif dalam teknis pemberitahuan tibanya waktu shalat dan panggilan bagi orang yang melakukan shalat.

Terhadap teks hadis kedua, melalui kritik atas sanad dari teks hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dapat diketahui bahwa kualitas sanad hadis tersebut adalah *ṣaḥīḥ*. Langkah selanjutnya adalah dengan melakukan kritik makna hadis. Makna tekstual hadis tersebut dikritik berdasarkan tolok ukur al-Qur'an, sunnah dan kebenaran ilmiah. Setelah dilakukan kritik dimaksud, terlihat bahwa matan hadis tersebut, jika dipahami secara tekstual, dinilai tidak dapat diterima (*mardūd*). Penelitian ini kemudian berupaya melakukan pemahaman kontekstual. Jika dilihat dalam perspektif pemahaman kontekstual, maka hadis-hadis yang melarang memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Kristen muncul dalam konteks yang berbeda dengan hadis-hadis yang membolehkan memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Kristen. Nabi Muhammad saw melarang memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi ketika mereka memusuhi dan menghina Nabi saw dan orang-orang Muslim. Penghinaan orang-orang Yahudi itu diungkapkan dengan mengucapkan "*as-sāmu 'alaikum*" (bukan *as-salāmu 'alaikum*) pada saat mereka mendatangi Nabi saw. Nabi saw memulai mengucapkan salam kepada Negus, Raja Etiopia, karena beliau dan orang-orang Muslim mempunyai hubungan yang sangat baik

dengan Raja itu. Raja itu melindungi orang-orang Muslim yang hijrah ke negeri itu.

Mengenai teks hadis ketiga, setelah dilakukan kritik atas sanad dari hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī, maka dapat disimpulkan bahwa kualitas sanadnya bernilai *ṣaḥīḥ*. Selanjutnya ditempuh kritik atas makna tekstual hadis. Dengan dipertentangkan dengan al-Qur'an, sunnah dan kebenaran ilmiah, maka tampak bahwa matan hadis tersebut, jika dipahami secara tekstual, terbukti tidak dapat diterima (*mardūd*). Tulisan ini lalu mencoba melakukan pemahaman hadis secara kontekstual. Adalah sangat mungkin bahwa hadis tersebut lahir dalam konteks konflik yang sangat tajam antara kaum Muslim dengan penduduk Yahudi di Madinah. Sebagaimana dicatat dalam sejarah, komunitas Yahudi di Madinah telah melakukan perjanjian damai dan menyepakati kerjasama demi persatuan dan keamanan wilayah Madinah. Tetapi, banyak di antara mereka yang berkhianat dan bekerjasama dengan musuh dari luar untuk merongrong keamanan dan menghancurkan kekuasaan Nabi di Madinah. Dari setting sosial demikian, maka dapat dipahami bahwa psikologi Nabi sebagai pemimpin ketika itu mengalami kekecewaan lahir batin terhadap Yahudi yang mengingkari perjanjian Madinah dan mereka bersekutu dengan orang-orang kafir untuk memerangi orang Islam. Dengan rasa kekecewaan Nabi terhadap mereka maka Nabi memerintahkan kaum muslimin untuk memerangi Yahudi sampai titik penghabisan, sehingga muslim mendapatkan kemenangan.

Secara umum dapat disimpulkan bahwa dari hasil kritik historis, dapat dipastikan, sesuai dengan standar ilmu hadis, bahwa hadis-hadis yang matannya mengandung relasi sosial muslim dengan Yahudi dan Nasrani tersebut dinilai sahih sanadnya. Adapun menyangkut matannya, maka dilakukan kritik eidetis melalui kritik atas pemahamannya. Penelitian ini berupaya memperlihatkan bahwa pendekatan tekstual yang banyak digunakan oleh beberapa pensyarah hadis untuk memahami matan hadis-hadis tersebut tidak tahan uji terhadap standar kriteria kritik

makna hadis. Atas dasar itu, penelitian ini menunjukkan bahwa untuk memahami hadis-hadis tersebut secara tepat, pertama-tama harus didekati secara kontekstual. Dalam banyak hal, ternyata mereka dapat diterima (*maqbul*) sepanjang dimaknai sesuai dengan konteks khususnya. Hadis-hadis tersebut jika dimaknai secara kontekstual memperlihatkan signifikansi historisnya. Lebih dari itu, melalui kritik eidetis juga, makna kontekstual hadis-hadis tersebut dapat diabstaksikan sehingga dapat diperoleh makna umum atau ideal moral dari hadis-hadis dimaksud.

Melalui kritik praktis terhadap hadis-hadis di atas, ideal moral yang dikandung olehnya dapat ditubuhkan dalam konteks kehidupan saat ini, khususnya terkait dengan hubungan antar agama di Indonesia. Berbeda dengan hasil bacaan para tekstualis, pemahaman kontekstual dan upaya generalisasi terhadap hadis-hadis tersebut berimplikasi secara signifikan dengan hubungan dialogis antar umat beragama. Melalui pendekatan pemahaman yang demikian, kita dapat menegaskan bahwa model hubungan antar agama dewasa ini yang dikehendaki oleh Islam pada dasarnya adalah dialog dan kerja sama antar umat beragama.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Hasjim, *Kritik Matan Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004).
- ‘Abduh, Muḥammad dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, (Beirut: Dār al-Manār, 1954).
- Abu Hayyan, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. ‘Adil Muḥammad ‘Abdul Majid, dkk. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993).
- Abū Zahrah, *Hubungan-hubungan International dalam Islam*, terj. Muhammad Zein Hasan (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).
- Al-Adlabī, Ṣalāḥ ad-dīn bin Aḥmad, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīṣ an-Nabawīy* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983).
- Al-Adnani, Abu Fatiah, *Kaki Tangan Dajjal Mencengkram Indonesia: Melacak Jaringan Ideologi Zionis-Saibaba di Indonesia* (Solo: Granada Mediatama, 2008).
- Ali, Attabik, *Qamus al-‘Ashr* (Krapyak: Multikarya Grafika, 1998).
- Ali, Mukti, “Pluralisme: Budaya Belajar Memahami Ajaran Agama”, dalam *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Nomor 1, Tahun III/Januari-Juni 2003.
- Al-Aṣfahānī, Ar-Ragib, *Mu‘jam al-Mufradāt li Alfāẓ Al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.)
- Al-‘Asqalānī, Ibnu Ḥajar, *Fathḥ al-Bārī*, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.
- _____, *Nuskah li Nasyr fī asy-Syubkah al-Ankabūṭiyyah*, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

_____, *Tahzīb at-Tahzīb*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994).

Al-A‘zamī, Muḥammad Muṣṭafā, *Manhaj an-Naqd ‘Inda al-Muḥaddiṣīn: Nasy’atuhu wa Tārīkhuhu*, Cet. Ke-3 (Riyād: Maktabah al-Kauṣar, 1990).

Arsyīf Multaqa Ahli al-Ḥadīṣ, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

Asad, Muhammad, *The Message of the Quran* (Gibraltar: Dār al-Andalus, 1980).

Ashki, Miriam Shabirah, *Islamic Approaches and Principles of Dialogue*, Salam Institute for Peace and Justice, 24 April 2006, dalam <http://www.salaminstitutue.org/ashki.pdf>, diakses tanggal 1 Mei 2011.

Ayyoub, Mahmoud Mustafa, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen dalam Perspektif Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001).

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996).

Bucaille, Maurice, *Bibel, Al-Qur’an, dan Sains Modern*, terj. H.M. Rasyidi dari *La Bible le Coran et la science* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

Al-Bagdādī, Al-Khāṭib, *Kitāb al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Riwāyah* (Mesir: Maṭba’ah al-Sa’ādah, 1972).

Al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987).

Eck, Diana L., “Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism and Pluralism”, dalam Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (Aldershot: Ashgat, 2005).

- Effendi, Djohan, Ihsan Ali-Fauzi, dan Budhy Munawar-Rachman, “Dialog Antarumat Beragama”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid VI (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2004).
- Farisīy, Abī al-Fadl Muḥammad bin Muḥammad ‘Alī, *Jawāhīr al-Uṣūl fī ‘Ilm ar-Rasūl* (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 1992).
- Al-Gazālī, Muḥammad, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.: antara Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhmmad al-Baqir, Cet. Ke-6 (Bandung: Mizan, 1998).
- Hamim, Toha, *NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer: Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan, dan Sosial Masyarakat Muslim* (Surabaya: Diantama, 2003).
- Al-Ḥanafī, Badru ad-Dīn al-‘Aini, ‘*Umdah al-Qāri Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam <http://www.ahlalhadeeth.com>.
- Hanafi, Hassan, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus dari *Religious Dialogue and Revolution* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- _____, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Maktabat al-Anjila al-Miṣriyyah, 1987)
- Hanna, Milad, *Qābul al-Ākhar* (Kairo: al-I’lamiyyah li an-Nasyr, 2000).
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Husein, Fatimah, “Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims’ Perspectives”, *Ph.D. Thesis*, University of Melbourne, 2003.

- Ibnu ‘Aṭīyah, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-‘Azīz*, ed. ‘Abdus-Salām, Abdusy-Syāfi’ī Muḥammad (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993).
- Ibnu Kaṣīr, *an-Nihāyah fī al-Fitan wa al-Malāhim*, Cet. Ke-2 (t.tp.: Mu’assasah at-Tārikh al-‘Arabī, 1993).
- Ismail, M. Syuhudi, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).
- _____, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).
- _____, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998).
- ‘Itr, Nūr ad-Dīn, *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, Cet. Ke-2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979).
- Al-Jawziyyah, Ibnu Qayyim, *Zād al-Ma‘ād*, Jilid III (t.tp.: Dār Iḥyā’ at-Turāṣ al-‘Arabīy, t.t.).
- Kimball, Charles A., “Muslim-Kristen, Dialog” dalam *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, ed. John L. Esposito, Jilid V (Bandung: Mizan, 2000).
- Lasyin, Mūsā Syāhin, *Fath al-Mun‘īm, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Bagian Pertama (Kairo: Maktabah al-Jāmi’ah al-Azhāriyyah, 1970).
- Madjid, Nurcholish, *et al.*, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004).
- Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur’an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (t.tp.: t.p., t.t.).

- Al-Maudūdī, Abu al-A‘la, Imām Hasan al-Bannā, dan Sayyid Quṭb, *Penggetar Iman di Medan Jihad*, terj. Mahmud H. Muchtarom (Yogyakarta: USWAH, 2009).
- Al-Māwardī, *Tafsīr al-Māwardī (an-Nukat wa al-‘Uyūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.).
- An-Nawāwī, *Syarḥ an-Nawāwī ‘ala Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, t.t.).
- Noer, Kautsar Azhari, “Passing Over: Memperkaya Pengalaman Keagamaan”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintas Batas Agama* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1998).
- Al-Qāsimīy, Muḥammad Jamāl ad-Dīn, *Qawā‘id at-Taḥdīs min Funūn Muṣṭalāḥ al-Ḥadīs*, ed. Muḥammad Bahjah al-Bayṭār, Cet. Ke-2 (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1961).
- Al-Qarāḍāwī, Yūsuf, *Kaifa Nata‘amal ma‘a as-Sunnah an-Nabawiyyah: Ma‘ālim wa Dawābiṭ* (USA: al-Ma‘had al-Alami li al-Fikr al-Islāmī, 1990).
- _____, *Gair al-Muslimīn fī al-Mujtama‘ al-Islāmī*, Cet. Ke-3 (Kairo: Maktabah al-Wahbah, 1992).
- Qomar, Mujammil, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang ar-Riwāyah bi al-Ma‘nā dan Implikasinya bagi Kualitas Sanad* (Yogyakarta: Teras, 2009).
- Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993).
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The Univeristy of Chicago Press, 1982).

- Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford dan New York: Oxford University Press, 2001).
- Aş-Şalāḥ, Ibnu, ‘*Ulūm al-Ḥadīṣ*’, ed. Nūr ad-Dīn ‘Itr (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986)
- Aş-Şālīḥ, Subḥī, ‘*Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalāḥuhu*’ (Beirut: Dār al-‘Ilmiyyah li al-Malāyin, 1977).
- Sharpe, Eric J., “Dialogue of Religions”, dalam *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. III (New York: Simon Skhusten MacMillan, 1995).
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Cet. Ke-7 (Bandung: Mizan dan Anteve, 1999).
- Subhanī, Ja’far, *ar-Risālah: Sejarah Kehidupan Rasulullah swt.*, terj. Muhammad Hasyim dan Meth Kierana (Jakarta: Lentera, 1996).
- Suryadi dan Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009).
- Suryadilaga, M. Alfatih (ed.), *Studi Kitab Hadis*, Cet. Ke-2 (Yogyakarta: Teras dan TH-Press, 2009).
- Asy-Syarīf, Ḥātim bin ‘Arif, *at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*,
- Asy-Syāṭibī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī’ah*, Jilid II (Kairo: al-Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.).
- Asy-Syaukānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad, *Nail al-Auṭār* (Kairo: Maktabah Dār at-Turāṣ al-Qāhirah, t.t.).
- Aṭ-Ṭabarī, *Jamī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay Al-Qur’ān*, ed. Ṣidqi Jamīl al-‘Attar, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995)
- Aṭ-Ṭabaṭabā’ī, *al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur’ān* (Beirut: Mu’assasah al-Alami li al-Maṭba’ah, 1983).

Tasrif, Muh., “Islam dan Multikulturalisme: Telaah Hadis-hadis tentang Relasi Sosial antara Yahudi dan Islam”, dalam *Jurnal Dialogia*, STAIN Ponorogo, Vol.7, No. 1, Januari-Juni 2009.

Al-‘Umarī, Akram Diyā, *al-Mujtama‘ al-Madanī fī ‘Ahd an-Nubuwwah: Khaṣā’iṣuhu wa Tanẓīmātuhu al-Ulā* (Madinah: al-Majlis al-‘Ilmī Ihya’ at-Turās al-Islāmī, 1983)

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Madina* (Oxford: The Clarendon Press, 1956).

Ya’qub, Ali Mustafa, *Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif Al-Qur’an dan al-Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000).

Zahw, Muḥammad Abū, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn aw ‘Ināyah al-Ummah al-Islāmiyyah bi as-Sunnah an-Nabawiyyah*, Cet. Ke-2 (Riyād: ar-Ri’asah al-‘Āmmah li Idārah al-Buḥūs al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’ wa ad-Da‘wah wa al-Irsyād, 1984).



BIOGRAFI SINGKAT

PENULIS

Dr. H. Wasman, MA

NIP, 19590107 199201 1 001

Lahir di Bandung, pada tanggal 7 Januari Tahun 1959, beragama Islam, bekerja sebagai Tenaga Profesional Dosen, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, yang beralamat kantor, Jalan Perjuangan By Pass Sunyaragi

Cirebon, Golongan / Pangkat Pembina, IV/a dan Jabatan Fungsional Lektor Kepala.

Pada tahun 1971 telah menyelesaikan dan lulus pendidikan formal tingkat dasar di Sekolah Dasar Negeri 2 Bandung, (SDN) Cijawa 2 Bandung, kemudian melanjutkan pendidikan Kejenjang Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN 4) lulus pada tahun 1977, dilanjutkan kembali pada Tahun 1978 di PGAN 6 Tahun di Cikalong Wetan Bandung, lulus pada tahun 1980.

Setelah menempuh pendidikan formal tersebut, melanjutkan pendidikan kejenjang lebih tinggi, disebuah Perguruan Tinggi Islam di Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Gunung Jati Bandung, lulus pada tahun 1983, dengan mendapatkan gelar Sarjana Muda (BA), kemudian melanjutkan lagi di Fakultas Syariah Jurusan Tafsir Hadits di IAIN Sunan Gunung Jati Bandung, pada tahun 1988 telah lulus mendapatkan gelar Sarjana lengkap, dengan gelar Drs, setelah itu dilanjutkan dan menempuh Pendidikan diperguruan tinggi kejenjang Pascasarjana Strata 2 (Magister), menamatkan magisternya disebuah perguruan tinggi Islam Negeri IAIN Sunan Gunung Jati, Konsentrasi pada Bidang keilmuan Hukum dan Pranata Sosial Islam, Lulus pada Tahun 2003, kemudian

melanjutkan untuk mendapatkan pendidikan kejenjang Strata 3 (Doktor), yaitu di perguruan Tinggi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus dan menamatkan pendidikan S3 tersebut, mendapat Gelar Doktor Hadits pada Tahun 2012.

Pengalaman Pekerjaan dan pengabdian pada tahun 1977 sampai 1980 menjadi pembina di Pesantren Menengah Islamiyah Cikalong Wetan Bandung, pada Tahun 1980 sampai 1983 menjadi pembina di Pesantren Al-Mardiyatul Islamiyah Cileunyi Bandung, pada tahun 1983 sampai 1999 menjadi pengasuh Pesantren As-Sawiyah Cileunyi Bandung, pada tahun 1986 sampai 1989, Kepala MI Nailushibyan Cileunyi Bandung pada tahun 1983 sampai 1989, Kepala MTs As-Sawiyah Cileunyi Bandung Tahun 1986 sampai 1989, Kepala MA As-Sawiyah Cileunyi Bandung pada Tahun 1989 sampai 1992.

Mulai masuk PNS sebagai Dosen IAIN Sunan Gunung Jati Bandung, Fakultas Tarbiyah di Cirebon tahun 1992 sampai 1997, tahun 1997 sampai Tahun 2010 menjadi Dosen, pada Tahun 2001 sampai 2004 menjadi Sekretaris Jurusan Syariah STAIN Cirebon, dari tahun 2004 sampai 2009, menjadi Ketua Jurusan Syariah STAIN Cirebon, dari Tahun 2010 sampai 2011 menjadi Pgs. Pudek I Fakultas Syariah IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Pada Tahun 2011-2012 Pengurus Mahad Ali IAIN Syekh Nurjati Cirebon Bidang Kurikulum, Pada Tahun 2013 Sampai Sekarang sebagai Dosen S2 (Strata Dua) Konsentrasi Hukum Perdata Islam, Pada Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon dan Pada Tahun 2020 Sampai Sekarang Berdasarkan SK Rektor IAIN Syekh Nurjati Cirebon sebagai Dosen S3 (Strata Tiga) Program Studi Hukum Keluarga, Pada Program Pascasarjana. Pada Tahun 1995 Sampai Sekarang Sebagai Pengasuh Pondok Pesantren Assawiyah. dan Pada Tahun 2016 Sampai Sekarang Sebagai Pengasuh Pondok Pesantren Sirojul Huda.

Karya Tulis Ilmiah Penelitian, *Kehidupan Santri Ponpes al-Tauhid dan al-Amin di Madura* (Penelitian Kelompok, 1996), *Minat Siswa MAN se-Wilayah III Cirebon Masuk STAIN Cirebon* (Penelitian Kelompok, 1996), *Kehidupan Keberagaman di Bali* (Penelitian Kelompok, 1997), *Pandangan Hakim dan Proses Pengambilan Keputusan dalam Perkara Permohonan Ijin Poligami pada Pengadilan Agama Kab. Cirebon* (Penelitian Individual, 2011), Buku/Artikel, *Ilmu Hadits I* (Biro Penerbit Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati Cirebon, 1996), *Ilmu Hadits* (STAIN Press, 2002), *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Perbandingan Fiqh dan Hukum Positif* (Yogyakarta: Teras, 2011).Buku/Artikel, *Metodologi Kritik Hadis* (Cirebon : Elsi Pro, 2021), Buku/Artikel, *Hadis dan Pluralitas Agama (Kritik Atas Hadis – Hadis Plaknatan Yahudi dan Nasrani)*. (Cirebon: Elsi Pro, 2021), Buku/Artikel, *Hadis dan Dialog Antar Agama (Kritik Atas Hadis-Hadis Relasi Sosial Muslim dengan Yahudi dan Nasrani)*, (Cirebon : Elsi Pro, 2021). Editor Book Chapter, “Membumikan Shari'a Engagement Dalam Upaya Meningkatkan Kinerja Karyawan Bank Syariah” (Cirebon: Elsi Pro, 2016). Book Chapter, *Peran Kelompok Wanita dan Lembaga Keuangan Mikro dalam Pemberdayaan Kaum Perempuan Pedesaan* (Cirebon: Elsi Pro, 2016)“Hukum Islam dan Tantangan Era Globalisme”, *Jurnal Holistik*, 2002, “Mohammad Abduh dan Reformasi Hukum Islam”, *Jurnal Mahkamah*, 2005dan “Penerapan AsasPerjanjian Perbankan Syariah menurut KUH Perdata dan Hukum Islam”, (*Jurnal Mahkamah*, 2012), *Hermeneutika Hadits*, (*Jurnal al manahij*, 2015).”Menelusuri Makna Penggunaan Pakaian Putih Ketika Shalat : Analisis Living Hadis Studi Kasus Jama'ah Syahadatain Cirebon”, (*Jurnal Diya Al-afkar*, 2020). ”Analisis Penerapan Psak No 109 Tentang Akuntansi Zakat,Infaq/Sedekah Pada BMT Al-Falah Kabupaten Cirebon”, (*Jurnal Al mustashfa*,2019). ”Pelayanan Syariah Link AZA Pada Ekosistem Keislaman di Kota Cirebon Dalam Perspekti Hukum Islam”, (*Jurnal al mustashfa* ,2021). ”Dampak Obyek Wisata Curug Cipeuteuy Terhadap Sosial Ekonomi dan Pendapatan Asli Daerah Di Desa Bantarujeg”, (*Jurnal al-mustashfa*, 2017). “Peran Koperasi Dalam Mewujudkan Ekonomi Kerakyatan”, (*Jurnal al-mustashfa*,2018). “Produk

Pembiayaan Wisata Religi Haji Pada Koperasi Dalam Perspektif Hukum dan Ekonomi Syariah'', (*Jurnal almustashfa*, 2018). "Realibilitas Riwayat Sahabat: Pembacaan Ulang Atas Doktrin Keadilan Sahabat''. (*Jurnal Dya afkar*, 2014). "Status Ganda Lembaga Intermediasi Keuangan Perbankan Syariah Dalam Menjalankan Akad Mudharabah'', (*Jurnal al-mustashfa*, 2017). "Pengaruh Sosial Budaya Terhadap Pernikahan Di Bawah Umur Di Kecamatan Jatibarang Kabupaten Indramayu'',(*Jurnal Inklusif*, 2020). "Keputusan Majelis Ulama Indonesia Tentang Pemimpin Yang Dipilih''. (*Jurnal Inklusif*,2020). "Ajaran Millah Ibrahim Dalam Pandangan Mui Kota Cirebon (Studi Putusan Fatwa Mui Kota Cirebon Nomor 070/ Hf-Mui-Kc/Xii/2009)"(*Jurnal Inklusif*, 2019). "Dinamika Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Dalam Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al -Ra'yu''. (*Jurnal JSHN*, 2020). "Penerapan Asas Perjanjian Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dalam Asas Akad Pembiayaan Mudharabah Bank Syari`Ah di Indonesia''.(*Jurnal mahkamah*)

Berdomosili, beralamat Rumah, Komplek Pondok Pesantren Sirojul Huda, Babakan Biru RT 04 RW 08 Desa Cibiru Wetan Kec. Cilenyi Kab. Bandung Jawa Barat, Telp/HP 081320638077