

**WACANA KRITIK
HADIS-HADIS BERNUANSA KEKERASAN
TERHADAP NON MUSLIM DALAM *ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ***

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



Oleh:

ARIF CHASANUL MUNA

NIM: 1400039006

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2019**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Arif Chasanul Muna**
NIM : 1400039006
Judul Penelitian : **Wacana Kritik Hadis-hadis Bernuansa Kekerasan
Terhadap Non Muslim Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.**
Program Studi : S3 Studi Islam
Konsentrasi : Ilmu Hadis

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

WACANA KRITIK HADIS-HADIS BERNUANSA KEKERASAN TERHADAP NON MUSLIM DALAM *ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ*

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 3 April 2019

Pembuat Pernyataan,



Arif Chasanul Muna
NIM: 1400039006

ABSTRAK

Judul : **Wacana Kritik Hadis-hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non Muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī***
Penulis : Arif Chasanul Muna
NIM : 1400039006

Hadis problematik (*musykil al-ḥadīṣ*) merupakan pembahasan yang terus mengemuka sejak masa klasik, pertengahan hingga era modern-kontemporer. Pembahasan hadis problematik bersifat dinamis, tema-tema hadis yang pada masa klasik tidak dianggap bermasalah, pada era modern-kontemporer dinilai mengandung problem pemaknaan sekaligus keotentikan. Hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non muslim merupakan di antara tema hadis yang dinilai problematik pada era kontemporer. Di satu sisi hadis-hadis tersebut tercantum dalam kitab yang dinilai paling otentik yaitu kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun pada tataran praksis menimbulkan problem, karena menjadi pemicu pelegalan tindakan kekerasan terhadap non-muslim sebagaimana dilakukan oleh kelompok ekstrimis seperti *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS). Pada sisi lain meskipun hadis-hadis tersebut berada dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun tidak menghalangi sebagian akademisi untuk meragukan keotentikannya karena dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar keislaman seperti prinsip kasih sayang, dan prinsip kebebasan berpendapat. Studi ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan: (1) Bagaimana potret problem yang melatarbelakangi munculnya wacana kritik kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim? (2) Bagaimana tipologi pembacaan kritis kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim? (3) Bagaimana implikasi perdebatan kontemporer mengenai hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan tersebut terhadap aspek metodologi kajian hadis?

Permasalahan tersebut dibahas melalui penelitian pustaka terhadap literatur-literatur yang relevan. Beragam literatur terkait tema pembahasan dijadikan sumber untuk mendapatkan data mengenai peta dan dinamika wacana kritik modern-kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Data dianalisis dengan

menggunakan *The Discourse-Historical Approach* dan *Qualitative Content Analysis*.

Kajian ini menunjukkan bahwa (1) Pada era kontemporer hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim menjadi bahan perdebatan dan sasaran kritik. Kelompok fundamentalis dan teroris menjadikan hadis-hadis tersebut sebagai dasar pembenaran tindakan anarkis dan kekerasan terhadap non-muslim. Dengan hadis-hadis tersebut mereka berargumen bahwa relasi dasar antara umat Islam dengan non-muslim adalah relasi benturan dan konflik. Perang dengan pihak non-muslim merupakan kepastian sejarah yang telah ditetapkan teks keagamaan (*mansūṣ*), dan pada tataran praksis dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. Pemahaman seperti ini menjadi sorotan banyak pihak karena dinilai berbenturan secara prinsip-prinsip mulia Islam dan bertentangan dengan semangat progresifitas bangsa-bangsa dunia yang mengusung semangat perdamaian dan relasi harmoni antar umat manusia. Fenomena ini memicu perdebatan di kalangan akademisi kontemporer yang mempertanyakan ulang otentisitas, pemahaman dan juga implementasi hadis tersebut dalam kehidupan kontemporer. (2) Di era modern kontemporer ditemukan tiga model kecenderungan pembacaan terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, yaitu model pembacaan justifikatif, pembacaan dekonstruktif dan pembacaan rekonstruktif. (3) Tiga model pembacaan tersebut mempunyai pendekatan dan metode pemahaman yang berbeda-beda. Perdebatan wacana di antara tiga kecenderungan tersebut memberi implikasi pada perlunya restrukturisasi metode pemahaman hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang lebih bersifat komprehensif, proporsional dan objektif. Penelitian ini mendapati bahwa hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dapat dikategorikan sebagai hadis-hadis eksepsional, yang untuk memahaminya selain diperlukan pendekatan dan metode pemahaman hadis yang berifat umum, juga memerlukan pendekatan dan metode spesifik untuk menangani karakteristik khusus yang melekat pada hadis tersebut. Metode yang ditawarkan dalam penelitian ini adalah metode pemahaman hadis “tematik-kontekstual-hierarkis”.

ملخص البحث

العنوان	: الخطاب النقدي في أحاديث صحيح البخاري التي تظهر معنى العنف ضد غير المسلمين
الطالب	: عارف حسن المني
رقم القيد	: 1400039006

قد لقي موضوع الأحاديث المشكلة اهتماما كبيرا منذ العصور القديمة و الوسطى واستمر حتى العصور الحديثة المعاصرة. الدراسة حول هذه المسألة لديها نمط ديناميكي؛ فالأحاديث التي تعتبر لم تكن لديها نوع من المشكلة في العصور القديمة ، لقيت عدة من الإنتقادات في العصر الحديث و المعاصر وتُتَّهَم أن لديها اشكالية من حيث الثبوت والمعنى معا. ومن الأَحاديث التي استشكلت معناها في العصر الراهن هي الأحاديث التي تظهر معنى العنف ضد غير المسلمين وهي مروية في صحيح البخاري الذي يعترف بأنه أصح كتب بعد القرآن. المشكلة تتمثل في أن تلك الأحاديث في المستوى العملي تعطى سندا لشرعية العنف ضد غير المسلمين كما ارتكبهت العديد من الجماعات المتطرفة ، بما في ذلك دولة العراق الإسلامية وسوريا (داعش). ومن ناحية أخرى، على الرغم من وجود تلك الأحاديث في أصح كتب بعد القرآن وهو صحيح البخاري، لا يمنع عددا من العلماء لإعادة النظر في صحة تلك الأحاديث وتشكيكها حيث أنهم يفترضون أنها لا تتفق مع المبادئ الإسلامية مثل مبادئ الرحمة وحرية الرأي. تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة على أسئلة البحث الآتية: (1) ما هي المشاكل التي يقوم عليها الخطاب النقدي المعاصر حول أحاديث صحيح البخاري التي تظهر معنى العنف ضد غير المسلمين؟ (2) كيف اتجاهات القراءة النقدية المعاصرة لأحاديث صحيح البخاري التي تظهر معنى العنف ضد غير المسلمين؟ (3) ما هي الآثار المترتبة على المناقشات المعاصرة حول أحاديث صحيح البخاري التي تظهر معنى العنف ضد غير المسلمين لمنهجية دراسات الحديث؟

وقد تم التحقيق في هذه الاستجابات عن طريق إجراء البحث المكتبي وتم استخدام الكتب و المقالات العلمية المنشورة حول الموضوع ذي الصلة في هذه الدراسة لجمع البيانات التي تتناول خريطة الخطاب النقدي الحديث المعاصر وديناميكياته حول أحاديث صحيح البخاري التي تظهر معنى العنف

ضد غير المسلمين. وتم تحليل البيانات من خلال استخدام مقارنة الخطاب التاريخي وتحليل المحتوى النوعي.

وتكشف هذه الدراسة أولاً أن أحاديث صحيح البخاري التي تظهر معنى العنف ضد غير المسلمين في عصر الحديث المعاصرة تشير جدلاً ونقاشاً. ذلك لأن الجماعات الإرهابية تستغل هذا النوع من الحديث ليكون أساساً لتبرير التشدد و التطرف والعنف ضد غير المسلمين. واستناداً بهذه الأحاديث، ذهب المجموعات بأن العلاقة الأساسية بين المسلمين وغير المسلمين هي علاقة التصادم والصراع، علاوة على ذلك أن الحرب ضد غير المسلمين من الحتم التاريخي الذي نصّت عليه النصوص الإسلامية المقدسة و اتضحتم نماذجه على المستوى العملي من خلال سيرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم). وبناءً على ذلك، اكتسب هذا الفهم النصي اهتماماً كبيراً من قبل العلماء والمثقفين لأنه يتناقض تماماً مع المبادئ السامية للإسلام بالإضافة إلى روح التقدم لدى الأمم التي تؤكد روح السلام والعلاقات المتناغمة بين البشر في جميع أنحاء العالم. فأثارت هذه الظاهرة مجموعة واسعة من الجدل بين الأكاديميين المعاصرين الذين يتسائلون عن مدى صحة تلك الأحاديث وتفسيرها وتطبيقها في الحياة الحديثة. وثانياً، هناك ثلاثة اتجاهات في العصر الحديث المعاصر لقراءة أحاديث صحيح البخاري التي تظهر معنى العنف ضد غير المسلمين ، وهي: قراءة تبريرية ، وتفكيكية، وإعادة البناء. وأخيراً، تمتلك هذه الاتجاهات الثلاثة عدداً من المقاربات والطرق المختلفة. فالنقاش الجاري بين هذه الاتجاهات الثلاثة يتطلب تلقائياً إلى إعادة بنوية طرق فهم الأحاديث التي تظهر معنى العنف ضد غير المسلمين لتقدم نتائج أكثر شمولية وتناسبية وموضوعية. ويشير هذا البحث إلى أن الأحاديث التي تظهر معنى العنف ضد غير المسلمين يمكن اعتبارها في قسم الأحاديث الإستثنائية التي لا تتطلب فقط طرق و أساليب عامة في فهمها، ولكنها تحتاج أيضاً إلى طرق وأساليب محددة للتعامل مع الخصائص الموجودة في تلك الأحاديث. ونتيجة لذلك، فإن هذه الدراسة تقدم طريقة "موضوعية-سياقية-تراتبية" لفهم تلك الأحاديث المشككة.

ABSTRACT

Title : **Critical Discourse on Hadith Exposing the Nuance of Violence against Non-Muslims in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī***
Author : Arif Chasanul Muna
ID Number : 1400039006

The problematic hadith (*mushkil al-hadith*) has been discussed and continuously emerges from classical, medieval, to modern-contemporary periods. The studies highlighting the problematic hadith are dynamic, which promote that the themes of hadith in the classical period were not regarded as problematic, whereas they are deemed to demonstrate issues of interpretation and authenticity. The variety of hadith exposing the nuance of violence against non-Muslims has been considered problematic relating to various themes of hadith in the contemporary era. On the one hand, these prophetic sayings and deeds are reported in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, which is recognized the most authentic hadith book in the Muslim world. Nevertheless, concerning the practical level, the hadith compilation triggers the legality of violence against non-Muslims as it has been committed by several extremist groups, including the Islamic State of Iraq and Syria (ISIS). On the other hand, even though the collection of hadith on violence against non-Muslims was compiled in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, it has attracted a number of scholars to uncover the authenticity of the hadith narration since they assume that it is not in line with the Islamic principles such as the principles of love and freedom of speech. This current study aims to answer the research questions (RQs): (1) What are the problems underlying the contemporary critical discourse on the hadith in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* with the nuance of violence against non-Muslims? (2) How is the typology of the contemporary critical reading of the hadith in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* with the nuance of violence against non-Muslims? (3) What are the implications of the contemporary debates about the hadith in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* with the nuance of violence against non-Muslims for the methodology of hadith studies?

These RQs were investigated by conducting library research on some relevant literature. The published scholarly pieces on the relevant topic of this study were used to collect the data dealing with the map and dynamics of the modern-contemporary critical discourse on the hadith narrating the nuance of violence against non-Muslims in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Additionally, the data were

analyzed by employing the discourse-historical approach (DHA) and qualitative content analysis.

This present study reveals that firstly, in the contemporary period, the hadith exposing the nuance of violence against non-Muslims compiled in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* has been the subject of debate and raised the target of criticism. The fundamentalist and terrorist groups take advantage of the kind of hadith to be a basis for justifying their radical Islamic militancy and violence against non-Muslims. By using the hadith, the groups argue that the basic relation between Muslims and non-Muslims illustrates the relationship between friction and conflict. Furthermore, in the extremists' point of view, the warfare committed against non-Muslims constitutes a historical certainty that has been stipulated in Islamic texts (*mansūṣ*), and it was modeled by the Prophet Muhammad (pbuh) in the practical level. Accordingly, this textual understanding has gained a huge attention from lots of parties since it is in a complete contradiction with the noble principles of Islam as well as the progression spirit of nations throughout the universe that emphasizing the spirit of peace and harmonious relations between human beings. This phenomenon has sparked a wide array of controversy among contemporary academicians who re-question the authenticity, interpretation, and implementation of the hadith in a modern life. Secondly, regarding the modern-contemporary era, it has been exposed that there are three models of tendency for reading the hadith with the nuance of violence against non-Muslims in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namely: reading models of justification, deconstruction, and reconstruction. Lastly, these three models of reading respectively possess their different comprehension approach and method. The debate of discourse on those three tendencies implies that the restructuring of methods of understanding to the hadith with the nuance of violence against non-Muslims so as to present more comprehensive, proportional, and objective results. This research, likewise, points out that the hadith with the nuance of violence against non-Muslims in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* can be categorized into exceptional hadith. It denotes that not only does the understanding process require general approaches and methods, but it also needs specific approaches and methods to cope with particular characteristics existing in the hadith. As a result, this present study offers a 'thematic-contextual-hierarchical' method to understand the problematic hadith.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN
Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	B
3	ت	T
4	ث	ṡ
5	ج	J
6	ح	ḥ
7	خ	Kh
8	د	D
9	ذ	Ẓ
10	ر	R
11	ز	Z
12	س	S
13	ش	Sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	G
20	ف	F
21	ق	Q
22	ك	K
23	ل	L
24	م	M
25	ن	N
26	و	W
27	هـ	H
28	ء	’
29	ي	Y

2. Vokal Pendek

اَ =	a	كَتَبَ	kataba
اِ =	i	سُئِلَ	su’ila
اُ =	u	يَذْهَبُ	yaẓhabu

4. Diftong

أَيَّ =	ai	كَيْفَ	Kaifa
أَوْ =	au	حَوْلَ	ḥaula

3. Vokal Panjang

اَآ =	ā	قَالَ	Qāla
اِيَّ =	ī	قِيلَ	Qīla
أُو =	ū	يَقُولُ	Yaqūlu

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya

KATA PENGANTAR

Pujian terindah hanya layak untuk Allah swt, Pencipta segala yang zhahir dan yang batin dengan penuh kasih sayang dan kelembutan. Atas anugrah yang diliputi kasih sayang-Nya, penulis dapat menyelesaikan penyusunan disertasi ini. Salawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada teladan agung nabi Muhammad saw penyebar rahmat dan kasih sayang, beserta keluarganya, sahabat-sahabatnya, serta para pengikutnya.

Judul yang diangkat dalam disertasi ini adalah “Wacana Kritik Hadis-hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non Muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.” Tulisan ini merupakan respon akademik terhadap perkembangan isu-isu kontemporer dalam kajian hadis. Harapannya semoga tulisan ini memberikan kontribusi ilmiah yang bermanfaat bagi pengembangan kajian hadis, khususnya pada permasalahan tema hadis-hadis problematik.

Tersusunnya disertasi ini tidak terlepas dari bantuan dan dorongan banyak pihak. Dengan tersusunnya disertasi ini, penulis mengucapkan terimakasih yang sedalam-dalamnya serta penghargaan yang setinggi-tingginya kepada yang terhormat Prof. Dr. H.M. Erfan Soebahar, M.Ag., selaku Promotor dan kepada Dr. H. A. Hasan Asy’ari Ulamai, M.Ag., selaku Ko-Promotor, yang telah berkenan memberikan bimbingan, arahan, dan masukan guna tersusunnya disertasi ini. Banyak problem-problem ilmiah dalam proses penyusunan disertasi ini yang terpecahkan setelah mendapat arahan dan bimbingan beliau berdua. Begitu juga ucapan terima kasih, penulis haturkan kepada segenap dewan penguji Prof. Dr. H.

Muslich, MA., Prof. Dr. H. Suryadi, M.Ag., Prof. Dr. H. Abdul Fatah Idris, M.S.i, Prof. Dr. Hj. Siti Mujibatun, M.Ag., dan Dr. Syafii, M.Ag. yang telah memberikan kritik dan saran yang penting untuk perbaikan disertasi ini.

Penulis juga mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag., selaku Rektor UIN Walisongo Semarang beserta jajarannya yang telah memberikan fasilitas dan pelayanan berkualitas sehingga proses penyelesaian disertasi ini dapat berlangsung dengan baik. Ucapan terima kasih yang setinggi-tingginya juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, M.A., selaku Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang beserta segenap pengelola Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang yang selalu memberikan arahan, motivasi dan dorongan guna terselesaikannya disertasi ini dalam waktu yang tidak terlalu lama.

Penghargaan dan ucapan terima kasih tak lupa pula penulis sampaikan kepada Rektor IAIN Pekalongan, Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Pekalongan, Ketua Jurusan Ilmu Hadis IAIN Pekalongan beserta jajarannya yang telah memberikan izin kepada penulis untuk melanjutkan studi Program Doktor (S3), dan yang memberi kelonggaran dalam menjalankan aktifitas-aktifitas di kampus sehingga menunjang terselesaikannya disertasi ini.

Ucapan terima kasih yang tidak terhingga juga penulis sampaikan kepada Ibunda tercinta Hj. Nif^{ah} yang tiada henti selalu mendoakan untuk kebaikan putranya, semoga Allah selalu menganugrahlkan kesehatan, keselamatan dan pertolongan zhahir serta batin kepada beliau. Rasa hormat

tak terhingga juga penulis sampaikan kepada Ayahanda H. Abdullah Zjaini Nadhirun (alm.) yang telah menanamkan dan mewariskan kepada putranya semangat cinta ilmu dan ulama, semoga di Tanah Suci tempat pemakaman beliau Allah selalu menganugrahkan rahmat yang suci dan pemberian agung yang indah tiada henti. Penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih kepada Ibunda dan Ayahanda mertua Hj. Khuril Ain dan H. Fathan Nur yang telah membantu baik moril maupun spiritual sehingga langkah-langkah penyelesaian disertasi ini terasa selalu diiringi pertolongan Allah yang Maha Kuasa.

Tidak lupa penghargaan dan ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada istri tercinta dan terkasih Umi Rosyidah dan anak-anakku tersayang Naila Mafaza Aliya (9 tahun) dan Bidhiya`i Muhammad Eqtada (6 tahun) yang dengan karakter, keceriaan, dan kelucuan khasnya masing-masing sangat memotivasi penulis untuk segera menyelesaikan penyusunan disertasi ini. Semoga Allah swt menganugrahkan keberkahan dalam setiap tarikan nafas dan perjalanan hidup mereka semua.

Rekan-rekan yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah membantu dalam penyusunan disertasi ini, utamanya kawan diskusi kami Ahmad Ikhvani yang juga sedang dalam tahap akhir penyelesaian disertasi di Universitas al-Azhar Kairo. Kepada mereka semua penulis ucapkan berjuta-juta ucapan terima kasih atas motivasi dan pemikiran-pemikiran ilmiahnya.

Harapan penulis adalah semoga disertasi ini dapat memberi sumbangan pemikiran bagi para pembaca, khususnya untuk pengembangan kajian ilmu hadis, sehingga memberikan manfaat yang nyata baik pada

tataran teoritik mupun pada tataran praktik. Di samping itu penulis berharap disertasi ini dapat menjadi rujukan bagi penelitian-penelitian selanjutnya oleh para penggiat ilmu hadis.

Semarang, April 2019

Penulis

Arif Chasanul Muna

DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PENGESAHAN	v
NOTA PEMBIMBING	vii
ABSTRAK	ix
TRANSLITERASI	xv
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xxi
DAFTAR TABEL	xxv
DAFTAR GAMBAR	xvii
DAFTAR SINGKATAN	xxix
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	11
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	12
D. Kajian Pustaka	14
E. Kajian Teori	23
F. Metode Penelitian	32
G. Sistematika Pembahasan	45
BAB II : HADIS PROBLEMATIK: ULASAN HISTORIS DAN TEORITIS	49
A. Pengertian Hadis Problematik	49
B. Kemunculan dan Perkembangan Hadis Problematik	57

	C. Tipologi Pembacaan Hadis Problematik	106
	D. Perbandingan Tiga Tipologi Pembacaan Hadis Problematik	126
BAB III	: WACANA KRITIK TERHADAP HADIS PROBLEMATIK DALAM <i>ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ</i>	139
	A. Imam al-Bukhārī dan <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	139
	B. Wacana Kritik Pra Modern terhadap Hadis Problematik dalam <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	156
	C. Wacana Kritik Modern-Kotemporer terhadap Hadis Problematik dalam <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> ...	208
BAB IV	: HADIS <i>ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ</i> DAN PROBLEM LEGITIMASI KEKERASAN TERHADAP NON-MUSLIM	273
	A. Kekerasan dan Agama	273
	B. Hadis <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> dan Legitimasi Kekerasan terhadap Non-Muslim	306
BAB V	: HADIS <i>ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ</i> BERNUANSA KEKERASAN TERHADAP NON-MUSLIM DALAM WACANA KRITIK KONTEMPORER	329
	A. Konteks Wacana Kritik Kontemporer Terhadap Hadis <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> Bernuansa Kekerasan Terhadap Non-Muslim	329
	B. Hadis-hadis Motivasi untuk Melakukan Kekerasan terhadap Non-Muslim	336
	C. Hadis-hadis Kekerasan Fisik terhadap Non-Muslim	368
	D. Hadis-hadis Kekerasan terhadap Kepemilikan Non Muslim	438
	E. Hadis-hadis Kekerasan Verbal terhadap Non-Muslim	442

BAB VI	: STRUKTURISASI METODE PEMAHAMAN HADIS BERNUANSA KEKERASAN TERHADAP NON-MUSLIM	447
	A. Tiga Model Pembacaan Hadis-hadis Kekerasan terhadap Non-Muslim	447
	B. Review Kritis Tiga Model Pembacaan Hadis-hadis <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> Bernuansa Kekerasan Terhadap non-Muslim	458
	1. Review Kritis Pembacaan Justifikatif	462
	2. Review Kritis Pembacaan Dekonstruktif	466
	3. Review Kritis Pembacaan Rekonstruktif	481
	C. Strukturisasi Metode Pemahaman Hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim dalam <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	485
	1. Hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim di antara <i>Musykil al-Ḥadīṣ</i> dan <i>Naqd al-Matn</i>	486
	2. Metode Memahami Hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim	490
BAB VII	: PENUTUP	521
	A. Kesimpulan	521
	B. Implikasi Teoritik	525
	C. Saran	548

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR INDEKS

RIWAYAT HIDUP

DAFTAR TABEL

- Tabel 1.1 Tipologi Gerakan Keagamaan, 31.
- Tabel 2.1 Bentuk-bentuk Pertentangan dalam Hadis menurut al-Zagīr, 54.
- Tabel 2.2 Kitab-kitab *Musykil al-Ḥadīṣ* pada Masa Klasik, 72.
- Tabel 2.3 Syarah terhadap Kitab Hadis Primer Masa Pertengahan, 77.
- Tabel 2.4 Syarah terhadap Kitab Hadis Sekunder Masa Pertengahan, 80.
- Tabel 2.5 Syarah terhadap Satu Hadis Masa Pertengahan, 82.
- Tabel 2.6 Kitab-kitab *Musykil al-Ḥadīṣ* Masa Pertengahan, 85.
- Tabel 2.7 Tema Hadis Problematik dalam Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣi*, 88.
- Tabel 2.8 Kasus Ke-*musykil*-an dalam Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, 89.
- Tabel 2.9 Tema Hadis Problematik dalam Kitab *Syarḥ Musykil al-Āṣār*, 91.
- Tabel 2.10 Syarah terhadap Kitab Hadis Primer Masa Modern-Kontemporer, 95.
- Tabel 2.11 Syarah terhadap Kitab Hadis Sekunder Masa Modern-Kontemporer, 97.
- Tabel 2.12 Syarah terhadap Satu Hadis Masa Modern-Kontemporer, 98.
- Tabel 2.13 Tulisan Mengenai Hadis *Musykil* Masa Modern-Kontemporer, 103.
- Tabel 2.14 Perbandingan Model Pembacaan terhadap Hadis Puasa dalam Keadaan Junub, 128.
- Tabel 2.15 Perbandingan Tiga Tipologi Pembacaan Hadis Problematik, 134.

- Tabel 3.1 Kritik terhadap Kualitas Perawi Hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 160.
- Tabel 3.2 Kritik terhadap Proses Periwiyatan Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 162.
- Tabel 3.3 Kritik terhadap Kekeliruan atau Kontradiksi dalam Sanad *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 162.
- Tabel 3.4 Klasifikasi Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang Dikritik Sanadnya, 168.
- Tabel 3.5 Klasifikasi Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang Dikritik Matannya, 174.
- Tabel 3.6 Tema Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dalam Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*, 190.
- Tabel 3.7 Klasifikasi Kasus Ke-*musykil*-an Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dalam Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*, 191.
- Tabel 3.8 Klasifikasi Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang Mengandung Makna Kontradiktif dengan Dalil Lain, 197.
- Tabel 4.1 Teori Kekerasan Galtung, 281.
- Tabel 4.2 Teori Gregg tentang Kekerasan dan Gerakan Sosial, 294.
- Tabel 5.1 Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim dalam Wacana Perdebatan Kontemporer, 333.
- Tabel 6.1 Model Pembacaan Hadis-Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim, 451.

DAFTAR GAMBAR

- Gambar 1.1 Desain Penelitian Wacana Kritik Hadis-Hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 35.
- Gambar 1.2 Model Teknik Analisis Data, 44.
- Gambar 2.1 Model Syarah Hadis pada Era Klasik, 64.
- Gambar 3.1 Metode Penyortiran Hadis Tawaran Islāmbūlī, 261.
- Gambar 4.1 Keterkaitan Tiga Kategori Kekerasan, 283.
- Gambar 4.2 *Framework Interdisciplinary* Integrasi Konsep Ilmu-ilmu Sosial Dikaitkan dengan Kekerasan, 285.
- Gambar 6.1 Relasi Pembahasan *Musykil al-Ḥadīṣ* dengan *Naqd al-Matn*, 490.
- Gambar 6.2 Metode Pemahaman Hadis Tematik-Kontekstual-Hierarkis, 492.
- Gambar 6.3 Hierarki Kandungan al-Qur'an dan Hadis, 502.

DAFTAR SINGKATAN

DCA	:	<i>Deductive Category Application</i>
DHA	:	<i>The Discourse-Historical Approach</i>
ICD	:	<i>Inductive Category Development</i>
ISIS	:	<i>The Islamic State of Iraq and Syria</i>
r.a.	:	<i>raḍiya Allāhu ‘anhu</i>
saw	:	<i>ṣalla Allāhu ‘alahi wa sallam</i>
swt	:	<i>subḥānahū wa ta’ālā</i>

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Secara historis kajian hadis dapat dikelompokkan ke dalam tiga periode. Pertama adalah periode klasik yang dimulai dari masa sahabat hingga abad ke lima hijriah, pada tahap ini hadis diriwayatkan para perawi dengan menggunakan sanad yang bersambung hingga sumber pertama yaitu Nabi Muhammad saw. dan telah menghasilkan kitab-kitab induk kumpulan hadis yang selalu disertai dengan sanad, periode ini biasa disebut *marḥalah al-riwāyah*. Kedua adalah periode pertengahan, ciri utama periode ini adalah penyampaian hadis selalu merujuk kepada kitab-kitab hadis induk, meskipun tradisi sanad tetap terus dijaga namun posisinya tidak sepenting pada masa periwayatan, sanad pada masa ini selalu melewati para ulama penyusun kitab-kitab hadis induk.¹ Periode klasik dan pertengahan ini biasa disebut dengan periode pra-modern dalam kajian hadis.

Periode ketiga adalah periode modern-kontemporer, periode yang membentang dari abad ke XIII hijriah atau XIX miladiyah hingga sekarang ini ditandai dengan perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan yang begitu cepat dan kondisi internal umat Islam yang

¹Hamzah ‘Abd Allāh al-Malībārī, *Naẓrāt Jadīdah fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003), 13, 14.

sangat kompleks.² Pada periode yang terakhir ini hadis tidak hanya dikaji oleh umat Islam namun juga oleh para akademisi non-muslim yang biasa disebut dengan orientalis. Media penulisan yang digunakan tidak lagi dengan tulisan manual sebagaimana periode sebelumnya. Kitab-kitab hadis pada periode ini digandakan dengan menggunakan alat cetak dan juga media digital yang mempunyai efek besar pada percepatan penyebarannya. Kondisi seperti ini mempengaruhi model penyikapan dan pembacaan terhadap hadis Nabi dan juga berpengaruh pada pergeseran otoritas keagamaan.³

Meskipun secara umum umat Islam dalam rentang tiga periode tersebut menerima keotentikan sebagian besar informasi mengenai kehidupan Nabi yang terformulasikan dalam kitab-kitab hadis, namun muncul pula kecenderungan yang mengkritisi otoritas dan otentisitas hadis. Di antara kritikan yang sering dikemukakan oleh para pengkaji hadis klasik hingga kontemporer adalah adanya matan-matan hadis yang maknanya problematis (*musykil*) baik karena adanya kontradiksi internal maupun kontradiksi eksternal.⁴ Bagi sebagian pihak masalah ini bukan hanya menyangkut problem interpretasi semata, namun juga berkaitan erat dengan problem otentisitasnya. Jika kandungan matan

² Al-Hāris Fakhri Īsā ‘Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Salām, 2013), 52.

³ Muhammad Qasim Zaman, “Commentaries, Print and Patronage: “Ḥadīth” and the Madrasas in Modern South Asia,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 62, 1 (1999): 60.

⁴ Faṭḥ al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīṣ Dirāsah Ta’šīliyyah Mu’āširah* (Kairo: Dār al-Salām, 2012), 33-40.

bertentangan dengan kaidah universal, logika, fakta sejarah, fakta ilmiah atau di dalamnya mengandung kontradiksi makna internal maka keotentikannya sebagai sabda Nabi perlu dipertanyakan.⁵

Hadis problematis (*musykil*) terus menjadi perhatian pengkaji hadis sejak masa klasik hingga masa kontemporer. Pada periode klasik dan pertengahan tema hadis yang dipermasalahkan berkuat pada permasalahan teologi dan hukum. Sementara pada era modern-kontemporer gelombang pemikiran barat mulai masuk ke dunia Islam. Hal ini mendorong sebagian pemikir muslim menelaah ulang matan hadis dengan pendekatan empirisme, rasionalisme, sekularisme, feminisme dan lain sebagainya, sehingga tema hadis yang menjadi sorotan pengkaji hadis kontemporer lebih beragam seperti hadis-hadis yang dianggap misoginis, hadis yang dinilai bertentangan dengan sains dan ilmu pengetahuan, hadis yang dianggap tidak kompatibel dengan perkembangan relasi sosial manusia modern termasuk model relasi terhadap non-muslim. Diskusi mengenai hadis problematik di era kontemporer menjadi lebih rumit sekaligus menarik sebab sebagian pengkaji selain mempermasalahkan standar dan metode penyeleksian hadis yang digunakan *muḥaddisūn*, juga mempunyai

⁵Hasjim Abbas merumuskan empat kriteria penerimaan hadis dari sisi matannya yaitu (1) tidak menyalahi petunjuk eksplisit dari al-Quran; (2) tidak menyalahi hadis yang telah diakui keberadaannya dan tidak menyalahi data sirah nabawiyah; (3) tidak menyalahi pandangan akal sehat, data empirik dan fakta sejarah, dan (4) berkeelayakan sebagai ungkapan pemegang otoritas *nubuwwah*. Lihat Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis Versi Muḥaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), 113.

kecenderungan menggugat keotentikan hadis secara total dengan bertumpu pada kritik matan yang berbasis pada interpretasi.

Hal menarik lainnya yang tidak ditemukan pada periode sebelumnya adalah dijadikannya kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai sasaran utama kritikan kontemporer.⁶ Kitab yang mempunyai judul lengkap *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāhi saw. wa Sunanih wa Ayyāmih*⁷ di kalangan umat Islam dianggap memiliki nilai lebih dibanding kitab koleksi hadis lainnya baik yang disusun sebelum masa al-Bukhārī maupun sesudahnya. Abū Bakr Kāfī menyebutkan empat kelebihan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dibanding karya-karya hadis sebelumnya, yaitu: (1) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* memiliki

⁶Khalīl Ibrāhīm Muḥā Khāṭir, *Makānat al-Ṣaḥīḥain* (Madinah: Dār al-Qiblah li al-Ṣaqāfah al-Islāmiyyah, 1994), 473.

⁷Al-Syarīf Ḥātim ibn 'Ārif al-Āunī, *al-'Unwān al-Ṣaḥīḥ li al-Kitāb* (Makkah: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1419H), 50. Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terdiri dari 97 bab dan 3450 sub bab pembahasan mengenai akidah, fikih, akhlak, tafsir, sejarah dan lain-lain. Kitab ini diselesaikan oleh al-Bukhārī selama 16 tahun. Jumlah hadis Nabi yang menjadi materi pembahasannya sebanyak 7397 hadis. Jumlah tersebut mencakup hadis-hadis yang secara terulang dikemukakan di beberapa sub bab. Sedangkan jumlah hadis tanpa yang pengulangan adalah 2602 hadis. Layaknya kitab hadis masa periwayatan, matan hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* selalu disertai jalur sanad yang berisi rangkaian para perawi. Jumlah perawi dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah 435 perawi. Pembahasan mengenai kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lihat Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ al-Aḥādīṣ wa Ta'līlīhā min Khilāl al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000), 58; Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ḥayāh al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1992), 29; Muḥammad Muḥammad Abū Zahwu, *al-Ḥadis wa al-Muḥaddīṣūn aw 'Ināyah al-Ummah al-Islāmiyyah bi al-Sunnah al-Nabawīyyah* (Kairo: Maṭba'ah Miṣr Syirkah Musāhamah Miṣriyyah, 1958), 379; Ahmad bin Azmi Sanusi, Zulhili bin Mohamed Nor & Mohd Norzi bin Nasir, "Kekeliruan dan Kritikan terhadap Shahih al-Bukhari: Satu Tinjauan Awal," *Hadis* 1, 1 (2011): 11.

nilai lebih pada aspek kelengkapan isi⁸; (2) Standar seleksi hadis yang digunakan oleh al-Bukhārī sangat tinggi⁹; (3) Materi utama yang disajikan al-Bukhārī adalah hadis *marfū'*. Karya-karya hadis sebelum al-Bukhārī bukan hanya menghimpun hadis *marfū'* saja, namun banyak di antaranya yang menyajikan informasi mengenai sahabat (*al-āsār al-mauqūfah*) sebagai materi utama. Meskipun di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga dijumpai materi-materi tersebut namun sifatnya hanya pelengkap saja, bukan sebagai materi utama.¹⁰ (4) Aspek *fiqh al-hadīs* disajikan oleh al-Bukhārī dengan cara yang ringkas. Imam al-Bukhārī tidak meninggalkan pembahasan aspek *fiqh al-hadīs*, namun cara penyajiannya sangat ringkas dan diutarakan secara eksplisit maupun implisit dalam judul setiap babnya (*tarājum*).¹¹ Ketelitian dan kejelian al-Bukhārī dalam membuat redaksi judul bab dan sub bab menunjukkan keahliannya dalam bidang *fiqh al-hadīs*.¹²

Faktor-faktor inilah yang menjadi dasar kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ditetapkan sebagai kitab hadis paling otoritatif dan otentik di kalangan umat Islam, sehingga muncul istilah *talaqqi al-ummah bi al-qabūl*.¹³

⁸Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣṣīḥ*, 34.

⁹Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣṣīḥ*, 54, 55.

¹⁰Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣṣīḥ*, 34.

¹¹Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣṣīḥ*, 35.

¹²Alī Jumū'ah, *al-Imām al-Bukhārī wa Jāmi'uhū al-Ṣaḥīḥ* (Giza: Dār al-Farouq, 2006), 28.

¹³Lihat pembahasan *talaqqi al-ummah bi al-qabūl* dalam Muḥammad Zahīr al-Muḥammad, "Mas'alah Talaqqi al-Ummah Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain bi al-Qabūl 'inda al-Muḥaddīṣīn," *Majallah Jāmi'ah al-Syāriqah li al-'Ulūm al-Syar'iyyah wa al-Qanūniyyah* 6, 2 (2009): 1-45. Proses *talaqqi al-ummah bi al-qabūl* atau yang

Meskipun dalam pandangan arus utama umat Islam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* diposisikan dalam hierarki tertinggi kitab hadis,¹⁴ namun kritikan terhadapnya di era kontemporer semakin meningkat terutama pada aspek hadis-hadis yang dinilai problematik (*musykil*).¹⁵ Para pemikir kontemporer banyak yang melakukan pembacaan¹⁶ ulang

diistilahkan oleh Jonathan A.C. Brown dengan *canonization* berlangsung secara bertahap pasca penulisan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* selanjutnya lihat Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadīth Canon* (Leiden: Brill, 2007).

¹⁴Syāh Waliy Allāh ibn ‘Abd al-Raḥīm Al-Dahlawī, *Hujjat Allāh al-Bālighah*, jil, 1 (Beirut: Dār al-Jail, 2005), 231.

¹⁵Kritikan pra modern terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lebih dominan mengarah kepada kritik sanad, lihat Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain* (Tanta: Dār al-Ḍiyā’, 2005); ‘Abd al-Fattāḥ ibn Ṣāliḥ Qadīsī al-Yāfi’ī, *Ṣaḥīḥā al-Bukhārī wa Muslim bayna al-Ifrāt wa al-Tafrīt: Dirāsah Ḥadīsiyyah Ta’ṣīliyyah Taḥbīqiyah* (San’ā’: Markaz al-Khairāt li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2017).

¹⁶Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata ‘membaca’ secara etimologi mempunyai lima arti, yaitu (1) menjeja atau melafalkan apa yang tertulis; (2) mengucapkan; (3) mengetahui; meramalkan; (4) memperhitungkan; memahami; dan (5) melihat serta memahami isi dari apa yang tertulis, dengan melisankan atau hanya dalam hati. Sedangkan arti kata ‘pembacaan’ adalah proses, cara, atau perbuatan membaca [Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 83.] Sudah barang tentu ‘membaca’ dan ‘pembacaan’ yang dimaksud dalam kajian ini bukanlah pembacaan yang hanya sekedar melafalkan atau mengucapkan tanpa mengetahui atau memahami objek bacaannya. Yang dimaksud pembacaan dalam kajian ini adalah suatu proses yang dilakukan oleh pembaca untuk memperoleh pesan yang hendak disampaikan oleh penulis melalui bahasa tulis [Henry Guntur Tarigan, *Membaca Sebagai Suatu Ketrampilan Bahasa* (Bandung: CV Angkasa, 2015), 7].

Dalam bahasa arab kata yang biasa digunakan untuk menunjuk arti ‘pembacaan’ adalah *al-qirā’ah*. Dalam kamus-kamus arab seperti *al-Ṣiḥḥah* karya al-Jauharī; dan *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah* karya Ibnu Fāris kata *qara’a* diartikan menghimpun atau mengumpulkan. Karena dalam proses membaca seseorang menghimpun huruf-huruf, kata-kata atau topik-topik yang dibaca [Abī Naṣr Ismā’īl ibn Ḥammād al-Jauharī, *al-Ṣiḥḥah* (Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2009), 924-925; Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā Ibnu Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughāh*, jil. 5 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 617]. Sementara itu Jābir ‘Uṣfūr menyimpulkan bahwa

terhadap hadis-hadis tersebut. Di antara penulis kontemporer yang melakukan pembacaan kritis terhadap hadis-hadis problematik yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah Sāmīr Islambūlī (2000) dalam bukunya *Tahrīr al-‘Aql min al-Naql wa Qirā’ah al-Naqdiyyah li Majmū’ah min Aḥādīs al-Bukhārī wa Muslim*, dan Zakaria Ouzon (2004) dalam bukunya *Jināyat al-Bukhārī: Inqāz al-Dīn min Imām al-Muḥaddisīn*. Dua buku ini mengkritik metodologi al-Bukhārī dan ahli

secara etimologi kata *al-qirā’ah* mempunyai tiga makna yaitu menghimpun (*al-ḍamm*); mengucapkan (*al-nuṭq*); dan menyampaikan penjelasan (*al-iblāgh*). Berdasarkan makna etimologis ini, maka setiap pembacaan merupakan aktifitas mengamati simbol-simbol bahasa dan menggabungkan elemen-elemennya melalui aktifitas pengucapan yang dengannya juga kandungan objek yang dibaca disampaikan kepada pihak lain [Jābir ‘Uṣfūr, *Qirā’ah al-Turās al-Naqdī* (Cyprus: Mu’assasah Ibāl li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1991), 12].

Jābir ‘Uṣfūr selanjutnya menjelaskan bahwa istilah *al-qirā’ah* yang pada dekade akhir-akhir ini banyak digunakan dalam literatur arab identik dengan istilah hermeneutika di Barat. Istilah yang terakhir disebut setidaknya mempunyai tiga pengertian, yaitu (1) melafalkan, mengucapkan dan merubah yang asalnya tertulis menjadi terucapan; (2) menjabarkan, menjelaskan dan merubah yang asalnya samar menjadi jelas; (3) menerjemahkan dari satu bahasa ke bahasa lain (‘Uṣfūr, 1991: 13). Selain mengaitkan dengan istilah hermeneutika, Jābir ‘Uṣfūr juga mengaitkan istilah *al-qirā’ah* dengan *tafsīr* atau *ta’wīl*. Dia menegaskan bahwa setiap aktifitas *al-qirā’ah* adalah aktifitas *tafsīr* atau *ta’wīl*, begitu juga sebaliknya semua aktifitas *tafsīr* atau *ta’wīl* adalah bentuk dari pembacaan. Kedua-duanya adalah proses menyampaikan makna dan memproduksi makna yang diperoleh dari pemahaman atas objek yang dibaca setelah objek tersebut dikenali, diteliti, didiagnosa maksud dan tujuannya sebagaimana difahami oleh pembaca yang intens berinteraksi dengan objek yang dibaca tersebut [Jābir ‘Uṣfūr, *Qirā’ah al-Turās al-Naqdī*, 13].

Sementara itu ‘Alī Ḥarb memberikan makna yang lebih luas terhadap istilah pembacaan (*al-qirā’ah*). Dia tidak membatasi makna pembacaan hanya pada aktifitas memahami saja. Sehingga *al-qirā’ah* bukan hanya bermakna *al-tafsīr* dan *al-ta’wīl*, namun semua aktifitas yang berkaitan dengan memahami (*al-fahm*), mendiagnosa (*al-tasykhīs*), mengevaluasi (*al-taqyīm*), dan menilai (*al-taqdīr*) dapat dikatakan sebagai pembacaan (*al-qirā’ah*) [‘Alī Ḥarb, *Hākazā Aqra’u Mā ba’da al-Tafkīk* (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2005), 9]. Meskipun tiga aktifitas terakhir tidak dapat dilakukan kecuali setelah melakukan aktifitas memahami, namun ketiga aktifitas tersebut merupakan aktifitas yang melampaui aktifitas memahami.

hadis dengan mengemukakan bukti-bukti hadis problematis yang maknanya bermasalah sehingga diragukan sebagai sabda Nabi.

Di antara sekian banyak hadis yang dikritik para pemikir kontemporer adalah hadis-hadis tentang kekerasan terhadap non-muslim, baik kekerasan fisik maupun kekerasan simbolik. Hadis-hadis tersebut ditengarai memicu munculnya sikap eksklusif dan antagonis terhadap pemeluk agama lain. Kalangan *salafiyah jihādiyyah* misalnya, bahkan menjadikan hadis-hadis tersebut sebagai legitimasi bagi praktik-praktik kekerasan dan tindakan-tindakan anarkis terhadap non-muslim. Menurut Muḥammad Abū Rummān, ideologi *salafiyah jihādiyyah* khususnya gerakan ISIS (Islamic State of Irak and Sham) dibangun di atas dua kitab penting, yaitu *Idārah al-Tawaḥḥusy: Akḥṭaru Marḥalah Tamurru Bihā al-Ummah* karya Abū Bakr Nājī dan *Masā'il min Fiqh al-Jihād* karya Abū 'Abdullāh al-Muhājir. Kitab pertama berisi tentang pola dan strategi gerakan, sedangkan kitab kedua bersifat teknis, berisi panduan praktis pelaksanaan aktifitas jihad.¹⁷ Formulasi jihad yang ditawarkan Abū 'Abdullāh al-Muhājir adalah jihad ofensif. Secara tegas dia melegalkan berbagai model tindakan kekerasan terhadap non-muslim baik dalam bentuk pembunuhan, membakar, menenggelamkan dan memenggal kepala musuh serta memamerkannya. Dalam formulasi hukum fiqh tersebut,

¹⁷Muḥammad Abū Rummān, "al-Salafiyah al-Jihādiyyah: Dā'isy wa al-Nuṣrah min Idārah al-Tawaḥḥusy ilā Fiqh al-Dimā'," *Majallat al-Dirāsāt al-Falīṣṭīniyyah* 101 (2015): 59-61.

Abū ‘Abdullāh al-Muhājir merujuk kepada *nash-nash* keagamaan termasuk hadis-hadis Nabi yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.¹⁸

Di antara hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menjadi perdebatan dan dinilai problematik adalah hadis *umirtu an ‘uqātīla al-nās ḥattā yasyhadū an lā ilāha illa Allāh* (Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka bersaksi tidak ada Tuhan kecuali Allah)¹⁹ dan hadis perintah Nabi kepada Ḥassān ibn Ṣābit *uhjuhūm wa Jibrīlu ma’aka* (cacilah mereka, Jibril selalu bersamamu).²⁰ Hadis tersebut dijadikan dasar legitimasi kelompok ISIS untuk melakukan kekerasan fisik dan verbal terhadap non-muslim, dan di sisi lain hadis tersebut dikritik keotentikannya oleh sebagian akademisi muslim kontemporer.

Berdasarkan uraian di atas penelitian mengenai wacana kritik kontemporer terhadap hadis-hadis kekerasan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dirasa penting untuk dilakukan dengan beberapa alasan akademik sebagai berikut:

1. Pemahaman tekstual terhadap hadis-hadis kekerasan terhadap non-muslim yang dilakukan sebagian pihak menjadi amunisi untuk membangun dan menyebarkan ideologi kekerasan, dan berdampak

¹⁸ Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād* (t.t.: t.p., t.th.), 171, 269; Abū Bakr Nājī, *Idārah al-Tawaḥḥusy*, (t.t.: Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūs al-Islāmiyyah, t.th.), 31-33.

¹⁹ Hadis ini diriwayatkan al-Bukhārī melalui jalur sanad yang menyambung kepada sahabat ‘Abd Allāh Ibnu ‘Umar, dalam *Kitāb al-Īmān, Bāb Fa in Tābū wa Aqāmū al-Ṣalāh*.

²⁰ Hadis ini diriwayatkan al-Bukhārī melalui jalur sanad yang menyambung kepada sahabat al-Barrā` Ibn ‘Āzib dalam *Kitāb Bad` al-Khalq, Bāb Żikr al-Malā`ikah*.

negatif bagi runtuhnya citra Islam sebagai agama pengusung kedamaian. Oleh sebab itu penelitian untuk mencari formula pendekatan dan metode pembacaan yang proporsional terhadap hadis-hadis kekerasan tersebut dirasa perlu untuk dilakukan;

2. Di sisi lain kritikan sebagian pihak terhadap keberadaan hadis-hadis kekerasan terhadap non-muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, - meskipun mempunyai tujuan untuk menjaga nilai dan prinsip perdamaian yang diajarkan Islam- telah memasuki ranah metodologis dan menimbulkan ketegangan ilmiah pada ranah disiplin ilmu hadis. Metode kritik yang mereka gunakan mirip dengan metode kritik matan (*naqd al-matn*) dan metode konfrontatif antar dalil (*al-mu'āraḍah*) yang selama ini dikembangkan ahli hadis klasik dan para pengkaji hadis kontemporer,²¹ namun pada ranah aplikasinya menimbulkan pendapat dan produk pemikiran yang berbeda, karena sampai pada taraf menggugat keotentikan hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Oleh sebab itu penelitian serius terhadap metode kritik matan yang mereka gunakan, dengan cara membandingkannya dengan metode

²¹Lihat pembahasan kritik matan yang dikembangkan ahli hadis dalam Khālid ibn Mansūr ibn 'Abd Allāh al-Dirīs, *Naqd al-Matn al-Ḥadīṣī wa Asaruh fī al-Ḥukm 'alā al-Ruwāḥ 'inda 'Ulamā' al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Riyād: Dār al-Muhaddīs, 1428 H); Musfir ibn Ghurm Allāh al-Dumīnī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah* (Riyād: Dār al-Madanī, 1984); Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Idilbī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983); Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muhaddīṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf* (Tunis: Mu'assasah 'Abd al-Karīm ibn 'Abd Allāh, t.t.).

kritik matan yang selama ini berkembang di kalangan ahli hadis perlu dilakukan.

Pada konteks inilah penelitian tentang wacana kritik kontemporer terhadap hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* penting untuk dilakukan. Problem yang muncul baik pada ranah pemikiran maupun gerakan terkait kekerasan terhadap non-muslim yang dilegitimasi dengan hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjadi pembahasan penting dalam penelitian ini. Selain itu penelitian ini juga memetakan ragam respon para akademisi terhadap fenomena legitimasi kekerasan dengan hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Model-model pembacaan yang muncul terhadap hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim pada era kontemporer ini kemudian diteliti pendekatan, metode dan struktur fundamental pemikirannya. Aspek lain yang turut diteliti juga adalah posisi ragam pembacaan kontemporer tersebut dalam rentang sejarah pembacaan terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dari masa klasik hingga modern untuk mengidentifikasi genealogi model kritikan dan pembacaan yang dikembangkan. Hal yang tidak kalah pentingnya dalam penelitian ini adalah implikasi ragam pembacaan tersebut dalam konteks percaturan kajian hadis kontemporer baik pada aspek teoritis maupun metodologis kajian hadis.

B. Rumusan Masalah

Obyek penelitian ini adalah pandangan para akademisi kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa

kekerasan terhadap non-muslim. Sedangkan fokus masalah utama penelitian ini adalah bagaimana hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim di era kontemporer menjadi hadis problematik yang diperdebatkan di kalangan para akademisi, dan bagaimana tawaran metode untuk menangani problem hadis-hadis tersebut. Pokok masalah tersebut diperinci dalam poin-poin rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana potret problem yang melatarbelakangi munculnya wacana kritik kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim?;
2. Bagaimana tipologi pembacaan kritis para akademisi kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim?;
3. Bagaimana implikasi perdebatan kontemporer mengenai hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan tersebut terhadap aspek metodologi kajian hadis?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah: (1) mendeskripsikan kemusykilan hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dalam konteks pemikiran dan kehidupan kontemporer; (2) memetakan model dan tipologi pembacaan akademisi kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim; dan (3) melakukan kritik terhadap model dan tipologi pembacaan yang berkembang guna

mencari sintesa kreatif metode pemahaman hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim.

Ada dua manfaat yang dapat dicapai melalui penelitian ini, yakni manfaat keilmuan yang bersifat teoritis dan manfaat praktis yang bersifat fungsional. Dari segi teori, penelitian ini merekonstruksi paradigma, pendekatan dan metode pembacaan hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang berkembang di era kontemporer, kemudian menguji kevalidannya. Melalui penelitian ini ragam paradigma, pendekatan dan metode para pengkaji *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* kontemporer bisa terpetakan, sehingga dapat memberi kontribusi mengenai sejarah mutakhir perkembangan kajian hadis khususnya dalam aspek pertarungan wacana kritik terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* era kontemporer.

Sedangkan dari sisi praktis-fungsional, penelitian ini menawarkan penyikapan dan pemahaman yang proporsional berdasarkan kaidah-kaidah ilmiah terhadap hadis-hadis yang dinilai bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, sehingga memberi sumbangan keilmuan dalam pengembangan metode pemahaman hadis-hadis problematik (*musykil*). Di sisi lain melalui pemahaman yang benar berdasarkan kaidah-kaidah ilmiah terhadap hadis-hadis yang dinilai bernuansa kekerasan terhadap non-muslim diharapkan muncul paradigma, pemikiran dan aksi keislaman yang sah dan membawa kemaslahatan bagi kemanusiaan.

D. Kajian Pustaka

Semenjak maraknya aktifitas teror dan kekerasan atas nama agama di berbagai negara, tulisan yang mengkaji hubungan antara kekerasan dengan teks suci agama dan pemahaman keagamaan banyak bermunculan. Para akademisi dan tokoh agama mempunyai kecenderungan pandangan bahwa agama bukanlah sumber teror dan kekerasan. Tindak kekerasan atas nama agama yang dilakukan oleh sebagian umat beragama lebih banyak disebabkan oleh faktor pemahaman distortif terhadap teks-teks keagamaan. Abdul Mustaqim menjelaskan bahwa model pemahaman teks keagamaan yang dapat menimbulkan radikalisme adalah model pemahaman yang cenderung literalis, mengabaikan konteks, anti pluralisme, otoritarian, dan mengklaim kebenaran tunggal.²² ‘Abd al-Amīr Kāzīm Zāhid juga menegaskan bahwa model pembacaan literalis (*al-qirā`ah al-ḥarfīyyah al-nuṣūṣīyyah li al-naṣ al-dīnī*) merupakan di antara ciri pemahaman kelompok ekstrimis yang menimbulkan problem baik pada tataran interpretasi maupun aksiologi.²³ Dengan model pembacaan tersebut, teks-teks keagamaan baik al-Qur’an atau hadis yang membahas tentang memerangi (*qitāl*) non-muslim dijadikan

²² Abdul Mustaqim, “De-Radicalization in Quranic Exegesis (Re-Interpretation of “Violence Verses” Toward Peaceful Islam),” (Makalah *International Conference on Qur’an and Hadith Studies*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 6-8 November 2017), 217.

²³ ‘Abd al-Amīr Kāzīm Zāhid, “al-Binā al-Ma’rifīyyah wa al-Manhajīyyah li al-Fikr al-Takfīrī Qirā`ah Naqdiyyah fi al-Mustanad al-Dīnī,” dalam *Jamā`āt al-‘Unf al-Takfīrī: al-Juzūr, al-Binā, al-‘Awāmil al-Mu’assīrah*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Faḍl Allāh dkk. (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2016), 50.

landasan para kelompok ekstrimis dan teroris untuk melegitimasi tindak kekerasan yang mereka lakukan terhadap non-muslim.

Merespon fenomena seperti ini sebagian akademisi muslim menulis beberapa buku untuk meluruskan pemahaman distortif tersebut. Nasaruddin Umar dalam bukunya *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis* berupaya meluruskan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang disinyalir memicu munculnya sikap eksklusif dan tindakan teror terhadap non-muslim. Dengan pendekatan tematis, Nasaruddin Umar mengidentifikasi dan menginventarisir ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang sering dijadikan dasar legitimasi tindak kekerasan terhadap non-muslim. Tema-tema yang diangkat Umar adalah *jihād, qitāl, murtadd, ahl al-kitāb, kāfir zimmi, kāfir ḥarbī, dār al-salām* dan *dār al-ḥarb*. Nasaruddin Umar menegaskan bahwa pemahaman tema-tema penting yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis secara radikal dapat menimbulkan implikasi negatif baik pada ranah teologis, sosiologis, politis maupun psikologis.²⁴ Oleh sebab itu, Nasaruddin Umar menawarkan pembacaan yang moderat dan toleran dalam memahami ayat dan hadis tersebut.

Berbeda dengan Nasaruddin Umar yang lebih banyak membahas ayat-ayat al-Qur'an daripada hadis, Abdul Karim Munthe dkk., dalam buku *Meluruskan Pemahaman Hadis Kaum Jihadis* lebih fokus pada hadis-hadis yang sering dijadikan landasan kelompok *Islamic State of*

²⁴Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Kompas-Gramedia, 2014), 275-341.

Iraq and Syria (ISIS) dalam melakukan gerakannya. Terdapat sebelas hadis yang dinilai disalahpahami oleh kelompok ISIS sehingga menimbulkan pemahaman dan tindakan yang keliru. Hadis-hadis yang dimaksud adalah hadis-hadis yang terkait dengan hijrah, jihad, *ghurabā`*, keberkahan negeri Syam, negara Islam, khilafah, baiat khalifah, pemimpin quraisy, bendera hitam, tujuh puluh dua bidadari dan hadis larangan mengawali salam kepada Yahudi dan Nasrani. Munthe menyimpulkan bahwa pemahaman ISIS terhadap hadis-hadis tersebut sangat dangkal dan ideologis. Mereka tidak memedulikan kualitas, makna, dan substansi hadis.²⁵

Dengan kecenderungan yang sama, Muḥammad Aḥmad Sa`īd al-Azharī dalam buku *Fahm al-`Ulamā` li Aḥādīs Ḍalla fī Fahmihā al-Dawā`isy al-Asyqiya`* juga memaparkan bukti-bukti kesalahan pemahaman kelompok ISIS dalam memahami hadis-hadis Nabi. Sa`īd al-Azharī mengemukakan tujuh hadis yang banyak dijadikan dalil oleh kelompok ISIS untuk melegitimasi tindakannya yang anarkis. Hadis-hadis yang dimaksud adalah hadis mengingatkan pemimpin yang lalim, hadis tuan para syuhada' adalah Hamzah, hadis merubah kemungkaran, hadis *umirtu an uqātil al-nās*, hadis *ji`tukum bi al-ḏabḥ*, hadis *bu`istu bi al-saif*, dan hadis *anā al-ḏahūk al-qattāl*. Sa`īd al-Azharī menegaskan bahwa pemahaman kelompok ISIS terhadap hadis tersebut merupakan pemahaman keliru dan distortif. Mereka memanfaatkan hadis-hadis tersebut untuk kepentingan politis mereka.

²⁵ Abdul Karim Munthe, dkk., *Meluruskan Pemahaman Hadis Kaum Jihadis* (Tangerang: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhari, 2017), 132.

Pemahaman seperti ini menurut Sa'īd al-Azharī merusak citra Islam sebagai agama yang toleran dan cinta damai.²⁶

Tulisan 'Abd al-Fattāh ibn al-Yamānī al-Zuwainī berjudul *Aḥādīs Ḥaml al-Saiḥ Syubuhāt wa Rudūd*,²⁷ dan tulisan Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr berjudul *Marwiyyāt al-'Uqūbāt al-Mugallazah fī al-Sunnah al-Nabawīyah wa Taujīhihā fī Ḍau' Nuṣū al-'Afw wa al-Tasāmuḥ*²⁸ memaparkan beberapa hadis yang dinilai memicu munculnya tindak kekerasan terhadap non-muslim. Al-Zuwainī dan al-Zagīr mengkritik pemahaman-pemahaman distortif terhadap hadis-hadis tersebut dan menawarkan pemahaman yang lebih proporsional.

Aiman 'Īd al-Ḥajjār juga menulis buku dengan corak yang serupa dengan tulisan-tulisan yang telah disebutkan di atas. Namun dalam buku *Faṣl al-Maqāl Ḥaula Ḥadīs Ji'tukum bi al-Ḍabḥi wa Daf' al-Khaṭa' fī Fahmihī wa Raf' al-Isykāl Dirāsah Ḥadīsiyyah*, al-Ḥajjār hanya fokus pada satu hadis yang sering dijadikan dasar kalangan ekstrimis dalam bersikap terhadap non-muslim, yaitu hadis *ji'tukum bi al-ḏabḥ*. Setelah melakukan *takhrīj* dan mengumpulkan berbagai jalur

²⁶ Muḥammad Aḥmad Sa'īd al-Azharī, *Fahm al-'Ulamā' li Aḥādīs Ḍalla fī Fahmihā al-Dawā'isy al-Asyiqiyā'* (Kairo: Dār al-Imām al-Rāzī, 2017), 9.

²⁷ 'Abd al-Fattāh ibn al-Yamānī al-Zuwainī, "Aḥādīs Ḥaml al-Saiḥ Syubuhāt wa Rudūd," (Makalah Seminar Internasional *al-Silm al-Madanī fī al-Sunnah al-Nabawīyah Muqawwimātuh wa Ab'āduḥ al-Ḥaḍāriyyah*, Dubai: Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-'Arabiyyah, 25-27 April 2017), jil. 1, 245-304.

²⁸ Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, "Marwiyyāt al-'Uqūbāt al-Mugallazah fī al-Sunnah al-Nabawīyah wa Taujīhihā fī Ḍau' Nuṣū al-'Afw wa al-Tasāmuḥ," (Makalah Seminar Internasional *al-Silm al-Madanī fī al-Sunnah al-Nabawīyah Muqawwimātuh wa Ab'āduḥ al-Ḥaḍāriyyah*, Dubai: Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-'Arabiyyah, 25-27 April 2017), jil. 1, 307-344.

periwiyatan hadis tersebut, al-Ḥajjār meluruskan pandangan kaum ekstrimis dalam memahami hadis tersebut. Dia menegaskan bahwa pemahaman mereka tidak mengikuti metode pemahaman yang benar baik secara *riwāyah* maupun *dirāyah*, sehingga menimbulkan kekeliruan dalam penyimpulan.²⁹

Meskipun materi dan cara penyajiannya berbeda, namun tulisan-tulisan yang sudah disebutkan di atas mempunyai corak yang sama yaitu kecenderungan kritik terhadap pemahaman kaum ekstrimis yang dianggap keliru dan menimbulkan aksi-aksi yang merusak citra Islam. Dalam wacana pemikiran Islam kontemporer, hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim sebenarnya bukan hanya disalahfahami dan disalahgunakan oleh kelompok ekstrimis. Hadis-hadis tersebut dalam wacana pemikiran Islam kontemporer juga menjadi bahan kritikan sebagian akademisi muslim, hingga pada taraf meragukan keotentikannya. Tulisan-tulisan di atas sama sekali tidak menyinggung permasalahan ini. Pada sisi inilah titik perbedaan keenam tulisan di atas dengan penelitian ini. Objek material penelitian ini memang sama dengan tulisan-tulisan di atas, yaitu hadis-hadis bernuansa kekerasan yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun objek formilnya di samping pemahaman kelompok ekstrimis, penelitian ini juga menganalisa pemahaman para pengkritik hadis

²⁹Aiman ʿĪd al-Ḥajjār, *Faṣl al-Maqāl Haula Ḥadīṣ Ji`tukum bi al-Ḍabḥi wa Daf` al-Khaṭa` fī Fahmihī wa Raf` al-Isykāl Dirāsah Ḥadīsiyyah* (Kairo: Dār al-Imām al-Rāzī, 2018), 9.

yang meragukan otoritas dan otentisitas hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tersebut.

Terkait dengan perkembangan kritik otoritas dan otentisitas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* khususnya di era kontemporer –yang juga menjadi aspek penting dalam penelitian ini- terdapat banyak literatur yang membahas dan memberikan paparan mengenai hal ini. Kecenderungan kritis sebagaimana dimaksud sebenarnya sudah berlangsung sejak lama. Muhibbin menyebutkan delapan pengkritik hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* baik klasik maupun kontemporer. Mereka adalah al-Dāruquṭnī, al-Sarkhasī, Ahmad Amin, Muhammad al-Ghazali, Maurice Bucaille, Hasbi ash-Shiddiqie dan M. Syuhudi Isma'il.³⁰

Kecenderungan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di era modern-kontemporer memicu munculnya respon yang beragam. Perhatian para akademisi mengenai masalah ini menghasilkan tulisan yang memetakan, menelusuri *genealogi* dan bahkan mengkritisi ulang pendapat-pendapat tersebut. Jika dipetakan, tulisan yang membahas kecenderungan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di era modern-kontemporer dapat dikelompokkan menjadi empat kategori sebagai berikut: (1) Tulisan yang menyinggung kritikan terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dalam bingkai sejarah pemikiran hadis modern-kontemporer³¹; (2) Tulisan yang mengkonter kecenderungan skeptis

³⁰Muhibbin Noor, *Kritik Kesahihan Hadis Imam al-Bukhari: Telaah Kritis atas al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Yogyakarta: Waktu, 2003), 16-28.

³¹Di antara tulisan kategori pertama adalah (a) *The Authenticity of The Traditional Literature Discussion in Modern Egypt*, karya G.H.A. Juynboll (1969). Buku ini membahas diskusi yang terjadi di Mesir abad 19 dan 20 mengenai tema-tema

terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*³²; (3) Tulisan yang mengkaji ulang pemikiran satu tokoh tertentu yang mengkritisi *Ṣaḥīḥ al-*

kontroversial tentang hadis yang sempat dipolemikkan oleh para akademisi Mesir abad 19 dan 20 seperti Muhammad Abduh, Abu Rayyah, Taufiq Sidqi dan lain-lain. Dengan pendekatan historis, Juynboll berhasil mendeskripsikan polemik wacana kajian hadis yang terjadi di Mesir termasuk tentang kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dengan detail dan komprehensif.

(b) *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Tulisan Daniel W. Brown (1996) ini mendeskripsikan dinamika pemikiran sunnah di tengah tantangan modernitas di kalangan pemikir muslim di Mesir, Yaman dan India-Pakistan abad ke 18, 19 dan 20. Tiga tema besar yaitu kewahyuan hadis, otoritas hadis dan otentisitas hadis dibahas Brown dengan mencari sebab munculnya dan implikasi yang ditimbulkannya. Sudah barang tentu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjadi salah satu bagian yang dibahas dalam perdebatan, namun hadis bernuansa kekerasan tidak menjadi fokus dalam perdebatan tersebut.

(c) *The Canonization of al-Bukhari and Muslim The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon*, tulisan Jonathan A.C. Brown (2007). Yang menjadi konsen Brown adalah resepsi dan persepsi umat Islam terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim* setelah keduanya disusun dan beredar secara luas di berbagai daerah dunia Islam pada setiap generasi hingga masa kontemporer. Pada bab ke delapan, Brown membagi kecenderungan pengkaji hadis modern kepada empat kategori, yaitu (1) *Islamic Modernists*; (2) *Maḏhab Traditionalists*; (3) *Modernist Salafī*; (4) *Traditionalist Salafī*.³¹ Brown kemudian mengulas perdebatan yang terjadi antara *maḏhab traditionalists* dan *traditionalist salafī* mengenai kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Tokoh sentral yang diangkat adalah Nashiruddin al-Albāni yang mengkritik hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan juga respon para ulama terutama dari kalangan *maḏhab traditionalists*.

³²Contohnya adalah artikel dengan judul (a) *Masālik al-Fikr al-‘Aqlī al-Mu’āṣir li al-Ṭa’n fī al-Ṣaḥīḥain Dirāsah Waṣfiyyah Naqdiyyah*, tulisan Khālid Abā al-Khail, (2010); (b) *al-Munṭalaqāt al-Fikriyyah wa al-‘Aqdiyyah ‘inda al-Ḥadaṣiyyīn li al-Ṭa’n fī al-Ṣaḥīḥain*, tulisan Anas al-Nabulsī (2010); dan (c) *Al-‘Aqlāniyyūn al-Mu’āṣirūn wa Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain*, tulisan Muḥammad al-Syahrī (2010). Ketiga makalah ini membahas paradigma dan metode yang digunakan para pengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, memetakan aspek yang dikritisi, dan menerangkan kesalahan metodologis para pengkritik secara umum. Ketiga makalah tersebut juga memaparkan beberapa contoh hadis yang dikritik, namun dari contoh yang dikemukakan tidak ada yang berkaitan dengan hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim.

Aiman ‘Aid al-Hijār dalam *Difā’ ‘an al-Ṣaḥīḥain* (2016) dan ‘Abd al-Muḥdī dalam *Daf’ al-Syubuhāt ‘an al-Sunnah wa al-Rasūl* (2006) juga melakukan tanggapan

*Bukhārī*³³; (4) Tulisan yang mengkaji ulang kritikan kontemporer terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dalam tema tertentu.

Dari empat kategori tersebut, kategori keempat merupakan kategori yang dekat dengan penelitian ini. Di antara tulisan yang

ilmiah terhadap kritikan yang diarahkan kepada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dua tulisan tersebut bersifat difensif dengan memaparkan sisi keunggulan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan meluruskan kesalahpahaman seputar *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Meskipun tidak secara spesifik membahas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, buku berjudul *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah* karangan al-Ḥārīs Fakhri (2013) juga dapat dikategorikan kelompok ini. Al-Ḥārīs Fakhri memaparkan sejarah kemunculan pemikiran modernis di dunia arab, isu-isu sentral kritikan mereka terhadap hadis Nabi dan juga metodologi yang menjadi pijakan mereka, kemudian dia mengkritiknya.

³³Di antara literatur jenis ketiga adalah disertasi dengan judul (a) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yang ditulis oleh Usāmah Muṣṭafā (2011); dan artikel dengan judul [b] *Al-Bukhārī wa al-Qur'ān Min Khilāl Kitāb Jināyat al-Bukhārī Inqādz al-Dīn Min Imām al-Muḥaddisīn Li Zakariyā Ūzūn Dirāsah^m wan Naqd^m*, karya Naṣr Ibrāhīm (2010). Dua tulisan ini secara khusus mengkritisi pemikiran Jamal al-Banna dan Zakariya Ouzon yang menggugat keberadaan hadis-hadis ‘bermasalah’ (*musykil*) dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dua tulisan ini menegaskan bahwa kedua pemikir tersebut tidak mempunyai pemahaman yang memadai mengenai metode *muḥaddisūn*, dan kritik yang dikemukakan tidak dibangun di atas metodologi dan argumen yang kokoh.

Samir Islambuli juga mendapat perhatian khusus beberapa penulis di antaranya adalah: (a) *Marwiyyāt al-Sīrah al-Nabawiyyah bain Qawā'id al-Muḥaddisīn wa Riwāyāt al-Akhhbāriyyīn*, tulisan Akram Ḍiyā' al-'Umarī (t.t.). Al-'Umarī menegaskan bahwa pengembangan metode seleksi dan pemaparan informasi mengenai sejarah Nabi perlu dilakukan namun harus berdasarkan fondasi metodologi yang ilmiah. Al-'Umarī kemudian mengkritik usaha Islambuli dan menyimpulkan bahwa kritik Islambuli terhadap hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak dibekali dengan pemahaman yang benar terhadap metode ahli hadis baik dalam ranah otentisitas maupun interpretasi; (b) *Asbāb al-Inḥirāf fi al-Qirā'ah al-Mu'aṣirah li al-Sunnah al-Nabawiyyah*, tulisan Muḥammad Zainal 'Ābidīn Rustum (2008). Pada bagian ketiga dan keempat, Rustum menjelaskan metode dan hasil pemikiran para pengkritik hadis kontemporer, di antaranya adalah Samir Islambuli. Kemudian, Rustum mengkritisi dan mengemukakan kesalahan metodologis Islambuli. Meski demikian, konstruk metodologi dan pemikiran Islambuli tidak terdeskripsikan secara utuh dalam makalah ini.

termasuk kategori keempat adalah *Ṭu'ūn al-Mu'āṣirīn fī Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain bi Da'wā al-Ta'arūḍ ma'a al-'Ulūm al-Ṭabī'iyah* karya Bāsim Ḥasan (2012).³⁴ Disertasi ini fokus pada hadis-hadis tentang sains. Ḥasan menjelaskan bahwa kecenderungan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim* di era kontemporer dilakukan oleh tiga aliran yaitu *al-madrasah al-'aqliyyah al-ḥadīṣah*, *munkir al-sunnah*, dan *al-syī'ah al-imāmiyyah*. Wardah memaparkan tiga puluh tujuh hadis tentang sains yang dikritik oleh para pemikir kontemporer dan menjelaskan kekeliruan interpretasi serta metodologi mereka. Hadis-hadis tersebut dikelompokkan ke dalam empat kategori, yaitu (a) hadis alam raya; (b) hadis penciptaan manusia; (c) hadis menjaga kesehatan; dan (d) hadis pengobatan.

Buku *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil* karya Nizar Ali (2008)³⁵ dan tesis dengan judul *Otoritas Hadis-hadis Bermasalah dalam Shahih al-Bukhari* karya Faiqotul Mala (2015)³⁶ juga membahas tema dan kecenderungan yang sama. Dua buku ini memaparkan hadis-hadis *musykil* yang berkaitan dengan sains, kemudian menjelaskan hadis-hadis tersebut dengan merujuk kepada temuan-temuan sains dan kedokteran modern.

³⁴Bāsim Ḥasan Aḥmad Wardah, “Ṭu'ūn al-Mu'āṣirīn fī Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain bi Da'wā al-Ta'arūḍ ma'a al-'Ulūm al-Ṭabī'iyah,” disertasi University of Jordan, Jordania, 2012.

³⁵Nizar Ali, *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil* (Yogyakarta: Teras, 2008).

³⁶Faiqotul Mala, *Otoritas Hadis-hadis Bermasalah dalam Shahih al-Bukhari* (Jakarta: Quanta, 2015).

Berdasarkan peta literatur di atas tampak bahwa penelitian mengenai kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* kontemporer sudah banyak bermunculan, baik yang secara spesifik menjadikan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai objek kajian atau yang memasukkannya dalam kajian kritik kontemporer yang sifatnya lebih umum. Tema hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dianggap problematis yang menjadi fokus kajian tulisan-tulisan di atas juga beragam, namun yang memfokuskan kepada hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim belum ditemukan. Selain itu, penelitian ini tidak berpretensi untuk langsung menjawab dan menjelaskan hadis-hadis yang dianggap problematis, namun penelitian ini diawali dengan mengkonstruksi pendekatan dan metode para pengkritik kemudian mendialogkannya dengan wacana tandingan yang mencoba meluruskan kritikan tersebut. Dengan cara mendialogkan tesis dan antitesis seperti ini diharapkan menghasilkan sintesa baru. Pemaparan di atas mengantarkan kepada suatu pemahaman bahwa penelitian ini merupakan usaha untuk mengisi kekosongan kajian akademik tersebut.

E. Kajian Teori

Terdapat dua teori utama yang digunakan dalam penelitian ini yaitu (1) teori hadis problematik (*musykil al-ḥadīṣ*) dan (2) teori kekerasan bernuansa agama.

1. Teori Hadis Problematik (*Musykil al-Ḥadīṣ*)

Terdapat tiga istilah penting yang saling terkait dan semuanya merujuk kepada permasalahan hadis-hadis yang mempunyai makna yang sulit difahami, yaitu *mukhtalif*, *mutasyābih* dan *musykil*. Tiga istilah ini mempunyai titik singgung kesamaan namun juga secara teoritis mempunyai perbedaan yang signifikan. Al-Bayānūnī menjelaskan bahwa istilah *mukhtalif al-ḥadīṣ* secara teoritis merujuk kepada kasus pertentangan antar hadis. Hadis-hadis yang maknanya terkesan bertentangan dengan kandungan hadis yang lain. Sedangkan *al-mutasyābih* digunakan untuk menyebut kasus hadis-hadis yang susah diketahui hakikat maksudnya, dan hadis tersebut berkaitan dengan pembahasan tentang sifat Allah yang jika difahami secara tekstual menyerupai sifat makhluk.³⁷

Al-Bayānūnī lebih lanjut menjelaskan istilah *musykil al-ḥadīṣ* mempunyai cakupan makna lebih luas dibanding dua istilah *mukhtalif al-ḥadīṣ* dan *al-mutasyābih*. Selain *musykil al-ḥadīṣ* membahas dua permasalahan yang dibahas oleh *mukhtalif al-ḥadīṣ* dan *al-mutasyābih*, dia juga digunakan untuk menyebut kasus-kasus hadis yang maknanya problematis karena dianggap bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, nalar, sejarah atau fakta ilmiah. Sehingga dapat dikatakan bahwa setiap *mukhtalif al-ḥadīṣ*

³⁷Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīṣ Dirāsah Ta'sīliyyah*, 26.

dan *al-mutasyābih* adalah *musykil al-ḥadīs*, namun tidak sebaliknya.³⁸

Setelah mendiskusikan berbagai definisi yang dikemukakan oleh ulama hadis klasik dan kontemporer mengenai *musykil al-ḥadīs*, al-Bayānūnī menformulasikan definisi *musykil al-ḥadīs* sebagai berikut:

الأحاديث المقبولة التي توهم التعارض مع غيرها من الأدلة والقواعد الشرعية والعقلية، أو الحقائق العلمية والتاريخية³⁹

Hadis-hadis *maqbul* yang mempunyai kesan kontradiktif dengan dalil dan kaidah syara', dalil dan kaidah akal, fakta ilmiah dan fakta sejarah.

Dari definisi al-Bayānūnī yang lebih menekankan pada penyebab-penyebab ke-*musykil*-an nampak bahwa *mukhtalif al-ḥadīs* (hadis yang tampak bertentangan dengan sesama hadis) merupakan salah satu bagian dari *musykil al-ḥadīs*.

Sementara itu Bānaqā memberikan definisi lain yang lebih menekankan pada solusi menangani ke-*musykil*-an. Bānaqā mendefinisikan hadis *musykil* dengan:

الحديث المقبول الذي أشكل مراده بسبب من الأسباب على وجه لا يعرف
إلا بالتأمل المجرد أو بدليل خارجي⁴⁰

³⁸Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 26.

³⁹Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 47. Lihat juga Fath al-Dīn al-Bayānūnī, "Musykil al-Ḥadīs: Isykalīyyah al-Muṣṭalah wa Tārīkh al-Nasy'ah," *Majallah al-Islām fī Āsiyā* 2, 1 (2005): 37-61; Fath al-Dīn al-Bayānūnī, "Syurūṭ al-Isyighāl bi 'Ilm Musykil al-Ḥadīs wa Qawā'iduh," *Majallah al-Islām fī Āsiyā* 4, 2 (2007): 23-45.

Hadis *maqbul* yang karena faktor tertentu maksudnya susah difahami, dan solusi memahaminya hanya bisa dilakukan dengan perenungan yang mendalam atau dengan bantuan dalil eksternal.

Definisi yang ditawarkan al-Bayānūnī dan Bānaqā sejatinya bukanlah definisi yang saling bertentangan. Definisi rumusan al-Bayānūnī menekankan kepada penyebab-penyebab yang dapat menimbulkan ke-*musykil*-an, sedangkan definisi yang dikemukakan Bānaqā lebih menekankan kepada implikasi dan solusi penanganannya. Dua definisi tersebut saling melengkapi pada dua aspek penting pembahasan hadis *musykil* yaitu aspek penyebab dan aspek penanganan.⁴¹

Hadis *musykil*, atau hadis yang mengandung makna problematik menjadi perhatian banyak pengkaji hadis baik pada periode klasik maupun kontemporer. Hadis tersebut dinilai bermasalah karena dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang tercantum dalam al-Quran atau hadis lain, atau karena dinilai bertentangan dengan realitas empiris atau realitas sejarah. Model penyikapan para pengkaji hadis terhadap masalah ke-*musykil*-an hadis tidak tunggal. Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr secara implisit mengelompokkan penyikapan terhadap

⁴⁰Aḥmad al-Mujtabā Bānaqā, “Qawā`id Naqdiyyah fī al-Aḥādīs al-Musykilah,” *al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 45, 1 (2010): 58.

⁴¹Penjelasan lebih lanjut mengenai definisi *musykil al-ḥadīs* lihat Salamah Noorhidayati, *Ilmu Mukhtalif al-Ḥadīs: Kajian Metodologis dan Praktis* (Yogyakarta: Lentera Kreasindo, 2016), 46-51.

hadis *musykil* ke dalam dua kecenderungan, yaitu pertama kelompok yang menerima keotentikan hadis-hadis tersebut dan berusaha mencari solusi pemahaman supaya tidak kontradiktif; Kedua kelompok yang mengkritik dan menolak kesahihan hadis *musykil* karena secara substantif kandungan maknanya memuat kontradiksi yang tidak dapat diterima oleh nalar.⁴² Sementara itu Fath al-Dīn al-Bayānūnī mengklasifikasikan penyikapan terhadap hadis-hadis *musykil* ke dalam tiga kecenderungan, yaitu pertama menolak keotentikan hadis *musykil*; kedua mengambil sikap *tawaqquf*, tidak memastikan ketidakotentikan hadis-hadis *musykil* dan juga tidak menggunakannya sebagai dasar argumentasi; ketiga menerima keotentikan hadis-hadis *musykil* dengan cara mencari solusi pemahaman alternatif untuk menghilangkan pemaknaan yang problematik.⁴³

2. Kekerasan Bernuansa Agama

Dalam bahasa Arab kekerasan diistilahkan dengan *al-'unf* yang dalam kamus-kamus arab diartikan dengan pelanggaran (*al-kharq*) dan penentangan (*al-ta'addi*). Kamus *Lisan al-'Arab* mengartikan *al-'unfu* sebagai tindakan pelanggaran terhadap

⁴²Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arūḍ fi al-Ḥadīs* (Riyāḍ: Obekan li al-Nasyr. 2008), 62-63.

⁴³Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 52.

sesuatu dan tidak ada rasa belas kasihan terhadap sesuatu tersebut (*al-kharqu bi al-amri wa qillati al-rifqi bihi*).⁴⁴

Dalam bahasa Inggris kekerasan disebut dengan *violence*. Secara genealogis kata *violence* berasal dari bahasa latin *violentia* yang berarti kekuatan yang penuh nafsu dan tidak terkendali (*a passionate and uncontrolled force*). Tindakan kekerasan yang berlebihan sering mengakibatkan pelanggaran terhadap norma, hak atau aturan, sehingga makna *violence* dalam bahasa Inggris juga sering disejajarkan dengan kata *violation* (berasal dari bahasa latin *violare*) yang bermakna pelanggaran hak.⁴⁵

Definisi kekerasan menjadi bahan perdebatan di kalangan akademisi. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan para pakar mengenai luas dan sempitnya cakupan kekerasan. Willem de Haan mengelompokkan definisi kekerasan ke dalam dua kecenderungan, definisi *restrictive* dan definisi *inclusive*. Definisi kekerasan yang *restrictive* cenderung membatasi cakupan kekerasan hanya pada bentuk kekerasan fisik.⁴⁶ Sedangkan definisi kekerasan yang *inclusive* memberikan cakupan kekerasan yang lebih luas baik fisik

⁴⁴Ibrāhīm al-Ḥaidarī, *Sūsiyūlūjiya al-‘Unf wa al-Irhāb* (Beirut: Dar al-Saqi, 2015), 20.

⁴⁵Vittorio Bufacchi, “Two Concepts of Violence,” *Political Studies Review*, 3, 2 (2005): 194.

⁴⁶Willem de Haan, “Violence as an Essentially Contested Concept,” dalam *Violence in Europe: Historical and Contemporary Perspectives*, ed. Sophie Body-Gendrot & Petrus Cornelis Spierenburg (New York: Springer, 2009), 30.

maupun non-fisik.⁴⁷ De Haan, Keith Krause dan Vittorio Bufacchi menggunakan istilah lain untuk mengelompokkan dua definisi tersebut, yaitu definisi *minimalist* dan definisi *comprehensive*.⁴⁸

Contoh definisi yang luas dan komprehensif adalah yang dikemukakan oleh Nayak. Dia menjelaskan bahwa kekerasan adalah bentuk rasa yang melampaui rasa sakit dan tertumpahnya darah, sehingga kekerasan dapat mencakup kekerasan fisik, kekerasan bahasa, kemarahan dan yang lebih penting adalah gangguan paksa.⁴⁹

Selain mempunyai fungsi menjelaskan mengapa terjadi kekerasan di muka bumi, secara sosiologis agama juga seringkali dijadikan alat jastifikasi untuk melakukan konflik dan tindak kekerasan.⁵⁰ Mark Juergensmeyer sebagaimana dikutip oleh Eller mengidentifikasi empat elemen yang menjadi penghubung antara agama dan tindak kekerasan, yaitu (1) Aturan-aturan moral transenden dalam suatu agama yang menjastifikasi tindakan kekerasan; (2) Intensitas ritual yang mengandung kekerasan yang dijalankan dalam agama; (3) Konsep interpretasi keagamaan

⁴⁷Willem de Haan, "Violence as an Essentially Contested Concept," 32.

⁴⁸Definisi kekerasan lihat Abhijit Nayak, "Crusade Violence: Understanding and Overcoming the Impact of Mission Among Muslims," *International Review of Mission* 97 (2008): 274.; Terence E. Fretheim, "God and Violence in the Old Testament," *Word & World* 24, 1 (2004): 19.

⁴⁹Abhijit Nayak, "Crusade Violence: Understanding and Overcoming," 274.

⁵⁰Sara Silvestri & James Mayall, *The Role of Religion in Conflict and Peace-Building* (London: The British Academy, 2015), 14-15.

tentang perlawanan dan perubahan yang menggambarkan kekerasan seperti konsep perang akhir zaman (*cosmic war*); (4) persepsi bahwa komunitasnya berada dalam ancaman dan menjadi objek perilaku kekerasan sehingga perlu melakukan reaksi dalam bentuk tindak balas kekerasan.⁵¹

Kekerasan atas nama agama dapat disebabkan oleh banyak faktor, diantaranya adalah (1) Eksklusivitas dari sebagian pemimpin dan penganut agama; (2) Sikap tertutup dan saling curiga antaragama; (3) Keterkaitan yang berlebihan terhadap simbol-simbol agama; (4) Agama diposisikan sebagai alat untuk mencapai tujuan. Hal ini bisanya dilakukan oleh para pemimpin agama yang melakukan politisasi demi mewujudkan ambisi; (5) kondisi politik, sosial dan ekonomi di mana umat beragama hidup yang dapat mempengaruhi bahkan menjadi determinan bagi terjadinya aksi kekerasan atas nama agama.⁵²

Heather Selma Gregg membahas secara komprehensif bagaimana kekerasan atas nama agama muncul ke permukaan. Menurut Gregg terdapat tiga teori yang dapat digunakan untuk menjelaskan bagaimana agama menjadi salah satu faktor yang dilibatkan dalam aktifitas kekerasan. Tiga teori tersebut menawarkan penjelasan mengenai fenomena keterlibatan entitas

⁵¹ Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religion* (New York: Routledge, 2007), 227.

⁵² Abdul Qodir Shaleh, *Agama Kekerasan* (Jogjakarta: Prismsophie Press, 2003), 80.

agama dalam sebuah aktifitas atau kondisi yang menyebabkan sekelompok orang menggunakan kekerasan untuk mencapai target dan tujuannya.⁵³ Tiga teori yang dimaksud adalah *Social Movement*, *Fundamentalism* dan *Apocalyptic*. Tiga teori yang dikemukakan oleh Gregg tersebut dapat diilustrasikan sebagaimana dalam tabel berikut⁵⁴:

Tabel 1.1
Tipologi Gerakan Keagamaan

No	Tipe	Tujuan	Ukuran Massa	Kepemimpinan dan Struktur	Anggota	Penggunaan Elemen Agama	Kekerasan
1	Social Movement	Spesifik dan terbatas	Besar, sangat terlihat	Pemimpin kharismatik, mungkin tanpa pemimpin	Afiliasi bersifat longgar, batasan longgar	<i>Framing</i> untuk melegitimasi mobilisasi (bukan keharusan)	Instrumen (bukan keharusan)
2	Fundamentalists	Terbatas tapi kurang specific	Kecil hingga sedang dengan batasan yang jelas	Pemimpin kharismatik, otoriter	Berkomitmen	Agama menjadi isu utama (ortodoksi dan ortopraksi)	Instrumen (bukan keharusan)
3	Apocalyptic warriors	Samar dan bercampur antara keagamaan dan keduniaan	Kecil, bisa jadi rahasia	Pemimpin kharismatik, propetik	Sangat berkomitmen	Sebagai wahyu dan masa depan	Kekerasan sebagai tugas suci

Berdasarkan tabel di atas tampak bahwa kekerasan bernuansa agama yang terjadi dalam ranah sosiologis dipengaruhi oleh banyak faktor, dan tidak selalu menjadi alat utama dalam gerakan perubahan, namun oleh sebagian pihak seperti dalam tipe *social*

⁵³Heather Selma Gregg, “Three Theories of Religious Activism and Violence: Social Movements, Fundamentalists, and Apocalyptic Warriors,” *Terrorism and Political Violence*, 28, 2 (2016), 342.

⁵⁴Heather Selma Gregg, “Three Theories of Religious Activism and Violence,” 352.

movement dan *fundamentalism*, kekerasan hanya dijadikan unsur pendukung untuk mencapai target dan tujuan.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*). Pendekatan utamanya adalah pendekatan sejarah pemikiran dan pendekatan analisis wacana kritis. Ragam pemahaman yang muncul terkait hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan di era kontemporer merupakan data sejarah yang dapat diteliti proses kemunculannya, dan juga maknanya bagi kehidupan kontemporer. Pada sisi lain, pemikiran-pemikiran tersebut merupakan tawaran wacana yang berkaitan erat dengan percaturan diskursus pemikiran Islam kontemporer yang beragam. Dialektika antar wacana, ideologi yang melatarbelakanginya dikaji dengan menggunakan pendekatan analisis wacana kritis.⁵⁵ Dua pendekatan yaitu pendekatan sejarah dan pendekatan analisis wacana kritis

⁵⁵ Menurut Ruth Wodak wacana (*discourse*) adalah sekumpulan tindakan semiotik (semua jenis ekspresi komunikasi baik kata-kata dalam lembar kertas, ucapan, musik, gambar dan sebagainya) yang berkaitan dengan konteks mengenai bidang aksi sosial tertentu. Wacana dibentuk oleh konteks sosial dan juga membentuk konteks sosial. Ia juga berkaitan dengan topik-topik yang lebih makro dan berhubungan dengan argumentasi tentang klaim kesahihan (*validity*) yang melibatkan banyak aktor sosial yang memiliki sudut pandang yang berbeda-beda. Wodak menyimpulkan bahwa (a) topik makro yang terkait; (b) ragam perspektif; dan (c) ragam argumentasi merupakan elemen-elemen penting yang membentuk wacana. Lihat Ruth Wodak & Reisigl, M, "The Discourse-Historical Approach," dalam *Methods for Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak & M Meyer, (London: Sage Publications, 2001), 89.

dapat diintegrasikan menjadi satu kesatuan dan disebut dengan *The Discourse-Historical Approach* (DHA).⁵⁶

Selain menggunakan pendekatan di atas, penelitian ini juga menggunakan beberapa metode yang relevan dari pendekatan analisis isi dan pendekatan fenomenologi. Teks-teks yang terdapat dalam buku karya para penulis kontemporer baik yang menjadikan hadis kekerasan terhadap non-muslim sebagai legitimasi atas aksi dan tindakannya, atau yang memposisikan hadis-hadis tersebut sebagai objek kritikan, atau yang menawarkan pemahaman yang proporsional dideskripsikan dan dianalisa dengan menggunakan *Qualitative Content Analysis*.⁵⁷ Model *Qualitative Content Analysis* yang digunakan bukan model *deductive category application* (DCA) yang pengkategorian dan pengklasifikasian datanya berdasarkan teori⁵⁸ yang sudah ada, tetapi model yang

⁵⁶Ruth Wodak & Reisigl, M, "The Discourse-Historical Approach," 63-64; Eriyanto, *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media* (Jogjakarta: LkiS, 2001), 14-18.

⁵⁷Philipp Mayring, "Qualitative Content Analysis," *Forum: Qualitative Social Research* 1, 2 (2000) diakses 06 Oktober 2017, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1089/2385>; Lihat juga Hsiu-Fang Hsieh & Sarah E Shannon, "Three Approaches to Qualitative Content Analysis," *Qualitative Health Research*, 15, 9 (2005): 1277-1288; Florian Kohlbacher, "The Use of Qualitative Content Analysis in Case Study Research," *Forum: Qualitative Social Research*, 7, 1 (2006), diakses 20 September 2017, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/75/154>.

⁵⁸Teori ialah serangkaian penjelasan yang logis dan sistematis dalam bentuk proposisi atau pernyataan yang tersusun secara sintaksis terhadap seperangkat fakta-fakta atau hukum-hukum. Dalam bentuknya yang paling sederhana suatu teori merupakan hubungan-hubungan antara dua variabel atau lebih yang telah diuji kebenarannya. Hubungan-hubungan variabel tadi bisa berupa seperangkat gagasan (konsep), definisi-definisi dan proposisi-proposisi yang berhubungan satu sama lain

digunakan adalah *inductive category development* (ICD) yang kategori dan klasifikasi datanya diperoleh diakhir setelah melakukan deskripsi, pengamatan dan analisa terhadap data yang terkumpul.⁵⁹

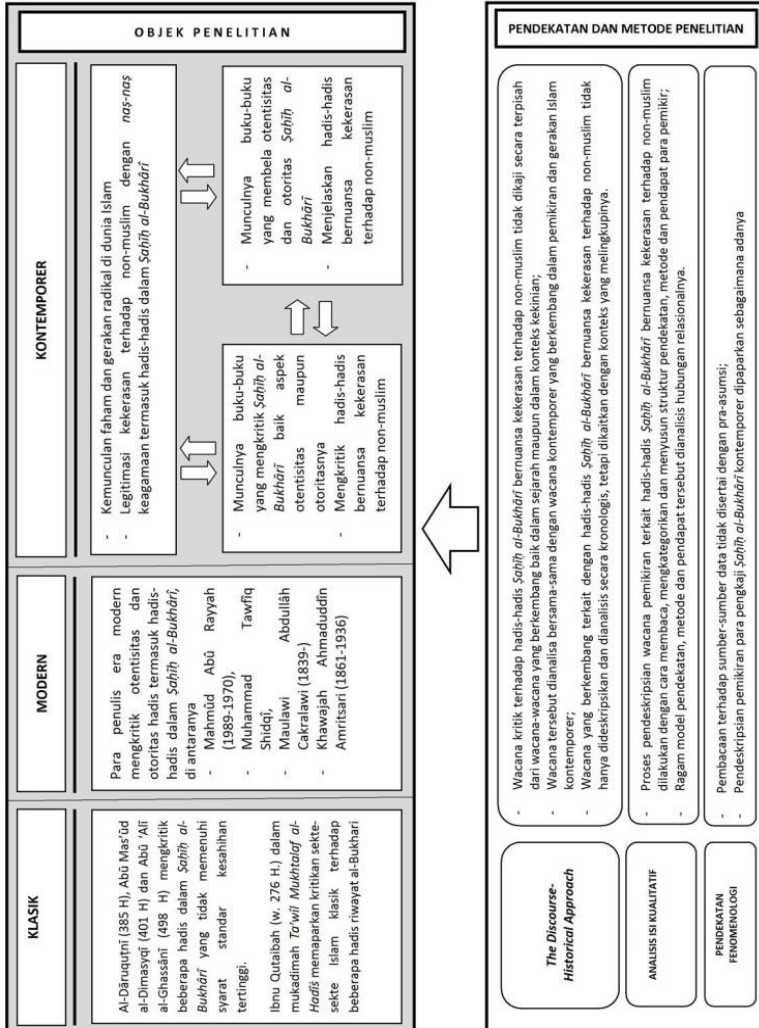
Untuk memaparkan pandangan pihak yang menjustifikasi tindakannya dengan menggunakan hadis kekerasan terhadap non-muslim yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan juga para pihak yang mengkritisi hadis-hadis tersebut, peneliti berusaha untuk memahami (*to understand*) apa adanya pemikiran mereka tanpa menghadirkan prasangka dan praanggapan dan juga menunda tendensi untuk menghukumi sebagaimana prinsip dalam *Hermeneutic Phenomenological Research Method* yang mengedepankan *native point of view*.⁶⁰ Meskipun demikian pandangan tersebut tidak hanya dideskripsikan begitu saja, namun juga didialogkan dengan pandangan lain dan dikritisi dengan model dan metode *critical studies*.

sehingga menghadirkan arah penjelasan pengertian untuk memprediksi sesuatu fenomena yang akan dipelajari [Mudjahirin Thohir, *Metodologi Penelitian Sosial Budaya Berdasarkan Pendekatan Kualitatif*, (Semarang: Fasindo Press, 2013), 55].

⁵⁹Philipp Mayring, “Qualitative Content Analysis.”

⁶⁰ Clark Moustakas, *Phenomenological Research Methode* (London: Sage Publications, 1994); Lihat juga Heddy Shri Ahimsa-Putra, “Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama,” *Walisono*, 20, 2 (2012): 271-304.

Gambar 1.1
 Desain Penelitian Wacana Kritik Hadis-Hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*



2. Sumber Data

Penelitian ini memotret dan menganalisa tiga model pembacaan kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Oleh sebab itu sumber datanya juga dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok.

Sumber primer yang dirujuk untuk mendapatkan data mengenai potret problem kekerasan terhadap non-muslim yang dilegitimasi dengan hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah buku-buku pegangan kalangan *salafiyah jihādiyyah*, seperti buku *Idārah al-Tawaḥḥusy: Akḥṭaru Marḥalah Tamurru Bihā al-Ummah* karya Abū Bakr Nājī dan *Masā'il min Fiqh al-Jihād* karya Abū 'Abdullāh al-Muhājir. Untuk mendapatkan data-data terkait, majalah bulanan *Dābiq* terbitan ISIS juga dikaji dan diteliti.

Sedangkan sumber primer yang dirujuk untuk mendapatkan data pandangan para akademisi kontemporer yang mengkritik hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, adalah tulisan para pemikir kontemporer yang melakukan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terutama yang melakukan kritik terhadap hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Tulisan-tulisan tersebut adalah:

- a. *Taḥrīr al-'Aql min al-Naql wa Qirā'ah al-Naqdiyyah li Majmū'ah min Aḥādīs al-Bukhārī wa Muslim* karya Sāmir Islambūlī (2000);
- b. *Jināyat al-Bukhārī: Inqāz al-Dīn min Imām al-Muḥaddisīn* karya Zakaria Ouzon (2004);

- c. *Al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān* karya Ibn Qirnas (2008);
- d. *Tajrīd al-Bukhārī wa Muslim min al-Aḥādīṣ Allatī Lā Tulzim* karya Jamāl al-Bannā (2008);
- e. *Authentication of Hadith Redefining the Criteria* karya Israr Ahmad Khan (2010)

Paradigma, pendekatan dan metodologi para pengkritik hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* digali, dikonstruksi dan dipetakan melalui karya-karya tersebut.

Selain karya-karya yang mempunyai kecenderungan kritis terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagaimana di atas, penelitian ini juga menggali pandangan para akademisi kontemporer yang merespon kritikan tersebut dan berupaya memberikan pemahaman yang mereka anggap objektif dan proporsional terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan. Di antara tulisan para akademisi kontemporer yang mempunyai kecenderungan difensif seperti ini yang dirujuk adalah:

- a. *Al-Jihād fī al-Islām Kaifa Naḥamuhu wa Kaifa Numārisuh* karya Ramaḍān al-Būṭī (1993)
- b. *Al-Sīrah al-Nabawiyah al-Ṣaḥīḥah* karya Akram Diyā' al-'Umarī (1994)
- c. *Banū Isrā'īl fī al-Qur'ān wa al-Sunnah* karya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1997)
- d. *Āṣār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī Dirāsah Muqāranah* karya Wahbah al-Zuhailī (1998)

- e. *Ḥaqā'iq al-Islām fī Muwājahah Syubuhāt al-Musyakkikīn*, karya Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, 'Alī Jum'ah dll. (2002)
- f. *Suqūt al-Ghuluw al-'Ilmānī* karya Muḥammad 'Imārah (2002)
- g. *Rudūd 'Ulama' al-Muslimīn 'alā Syubuhāt al-Mulhidīn wa al-Mustasyriqīn* karya Muḥammad Yāsīn (2008)
- h. *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsafatih fī Daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah* karya Yūsuf al-Qaraḍāwī (2009)
- i. *Al-Raḥmah fī Ḥayah al-Rasūl Ṣallallāhu 'alaihi wa Sallam* karya Rāgīb al-Ḥanafī al-Sarjānī (2009)
- j. *Al-Ḥadāsah wa Mauqifuhā min al-Sunnah* karya al-Ḥārīs Fakhri Īsā 'Abd Allāh (2013)
- k. *Radd al-Sihām 'an Khair al-Anām Muḥammad 'alaihi al-Ṣalātu wa al-Salām* karya Akram Ḥasan Mursī (t.t.)

Sumber-sumber sekunder yang relevan juga dirujuk dalam penelitian ini baik dalam bentuk buku, artikel atau yang lain yang membahas mengenai tema-tema berikut ini: (1) Imam al-Bukhārī dan kitabnya *al-Ṣaḥīḥ*; (2) Problem kekerasan terhadap non-muslim dan legitimasi hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; (2) Kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* baik klasik maupun kontemporer; dan (3) Respon terhadap kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

3. Fokus Penelitian

Fokus penelitian ini hanya membahas hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Pemahaman sebagian pihak terhadap hadis-hadis tersebut menimbulkan aksi kekerasan dan anarkis terhadap non-muslim sehingga oleh sebagian pemikir kontemporer hadis-hadis tersebut dianggap problematis secara teoritis maupun praktis. Dialektika antara dua kelompok tersebut kemudian direspon oleh pandangan yang menawarkan pemahaman yang berupaya objektif dan proporsional terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Pertarungan antara tiga kecenderungan wacana tersebut merupakan fokus penelitian ini.

Selain menggali pendapat ketiga kecenderungan tersebut baik pada aspek penafsiran dan otentisitasnya, penelitian ini juga memfokuskan kepada aspek paradigma, pendekatan dan metodologi yang digunakan oleh mereka. Setelah pandangan mereka terdeskripsikan dengan baik kemudian didialogkan, dianalisa dan disimpulkan.

4. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini dapat dikategorikan penelitian ‘Pemikiran Hadis Tematis Problematis’. Langkah-langkah penelitian yang dilakukan mengadopsi langkah-langkah Penelitian Hadis Tematis yang

disusun oleh Ramaḍān Ishāq al-Zayyān⁶¹ dan Hasan Asy'ari Ulama'i.⁶² Namun, karena penelitian ini bukan sekedar meneliti hadis dengan tema tertentu, namun meneliti aspek-aspek problematis dalam hadis dan juga pemikiran para tokoh mengenai hadis-hadis problematis tersebut, maka beberapa modifikasi dilakukan. Langkah-langkah metodis pengumpulan data yang dimaksud adalah:

1. Menentukan tema problematis yang diteliti.

Tema yang diangkat dalam penelitian ini adalah hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

2. Menentukan tokoh yang pemikirannya diteliti.

Dalam penelitian ini, tokoh-tokoh yang diteliti pandangan dan pemikirannya adalah tokoh-tokoh kontemporer pengkaji hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim baik yang mempunyai kecenderungan justifikatif, kritis, atau yang mencoba bersikap proporsional dan objektif.

3. Menelusuri hadis-hadis problematis tersebut dalam buku-buku para tokoh yang telah ditentukan.

Dalam melakukan langkah ini hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim tidak ditelusuri langsung ke

⁶¹ Ramaḍān Ishāq al-Zayyān, "al-Ḥadīṣ al-Mawḍū'ī Dirāsaton Nazariyyatun," *Jurnal al-Jami'ah al-Islamiyyah*, Islamic University Gaza 10, 2 (2002): 207-248.

⁶² Hasan Asy'ari Ulama'i, *Metode Tematik Memahami Hadis Nabi saw* (Semarang: Walisongo Press, 2010), 59-60.

kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, melainkan dicari di dalam buku-buku para pemikir keontemporer terutama yang menilai bahwa hadis-hadis tersebut mengandung problem (*musykil*) interpretasi maupun otentisitas. Hadis-hadis tersebut kemudian diinventarisir dan dikonfirmasi keberadaannya dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Kata-kata kunci yang dijadikan panduan untuk mengidentifikasi hadis-hadis bernuansa kekerasan adalah kata-kata yang terderivasi dari kata dasar *al-qatl*, *al-qitāl*, *al-ru'b*, *ḍarb al-riqāb*, *al-ijlā'*, *al-ḥarq*, *al-hajā'* dan yang semacamnya. Sedangkan kata kunci untuk menelusuri hadis-hadis terkait dengan non-muslim adalah *al-yahūd*, *banī qainūqa'*, *banī al-naḍīr*, *banī quraizah*, *banī al-muṣṭaliq*, dan nama-nama tokoh non-muslim pada masa Nabi saw seperti Abū Rāfi', Ibnu Khaṭal, Ka'b ibn al-Asyrāf.

5. Teknik Analisis Data

Setelah data terkumpul, langkah berikutnya adalah melakukan tiga tahap analisis berikut ini:

1. Membuat kategorisasi terhadap hadis-hadis yang sudah terinventarisir.

Hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang terkumpul kemudian dikategorikan ke dalam beberapa sub tema dengan mempertimbangkan kandungan makna hadis.

2. Melakukan analisa terhadap konstruk pemikiran dan model penafsiran yang ditawarkan masing-masing kecenderungan para tokoh yang diteliti.

Pada langkah ini, argumen yang menjadi landasan para pengkaji dan pengkritik hadis dikelompokkan dan dikategorikan. Pola dan model interpretasi yang mereka gunakan untuk memahami hadis juga diidentifikasi.

3. Melakukan analisa historis dan diskursif.

Setelah pandangan para pengkaji hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim terdeskripsikan dengan baik, dua langkah berikut ini dijalankan, yaitu: Pertama, pemikiran para penulis kontemporer diposisikan dalam rentang sejarah pemikiran kritis terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dari mulai masa klasik hingga modern untuk mengidentifikasi genealogi model kritikan yang dikemukakan, perbedaan dan persamaan dengan model-model kritikan yang sudah ada. Kedua, pemikiran tersebut diposisikan dalam konteks percaturan kajian hadis kontemporer. Pemikiran-pemikiran yang membahas dan mengkaji hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tersebut didialogkan antara satu dengan lainnya baik yang melegitimasi keotentikan hadis atau pihak yang mengkritisi hadis tersebut dan menolaknya.

Metode analisis data yang digunakan adalah metode analisis deskriptif-evaluatif, diikuti dengan *explanatory analysis* dan *critical analysis*.

Metode analisis deskriptif-evaluatif digunakan dalam mendeskripsikan bagaimana paradigma, pendekatan dan metode yang digunakan masing-masing pemikir dan pengkritik hadis-hadis bernuansa kekerasan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Data yang terkumpul diparafrasekan dan kemudian dievaluasi secara kritis.

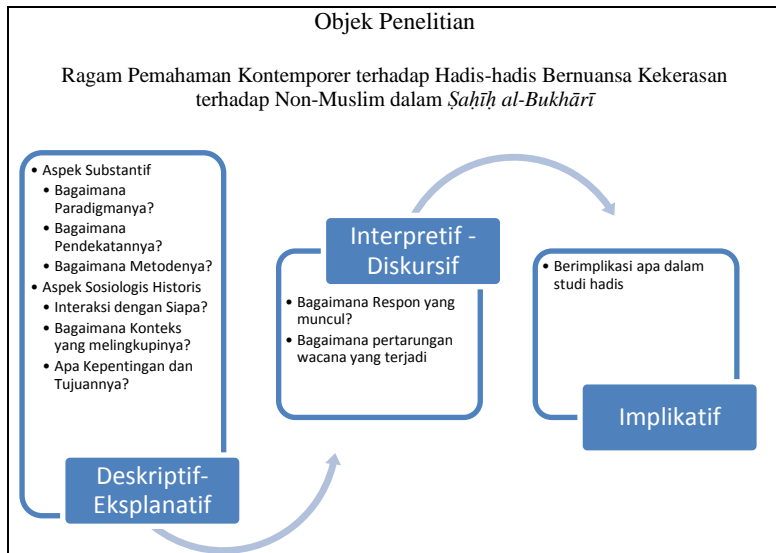
Analisis eksplanatori (*explanatory analysis*) digunakan untuk memberi pemahaman, antara lain, mengenai mengapa dan bagaimana fakta itu muncul dan sebab-sebab apa yang melatarbelakanginya. Selain aspek sosiologis-historis, tentunya penelitian ini juga menganalisa aspek substantif pemikiran para pengkaji hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* kontemporer tersebut. Oleh karena itu penjelasan kategoris dilakukan untuk mengelompokkan akar sejarah, model-model pemikiran dan jenis-jenis argumentasi yang dikembangkan oleh para pengkaji hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* kontemporer.

Setelah itu peneliti juga menggunakan penjelasan komparatif, yaitu memberi keterangan dengan membandingkan antara pandangan para pengkaji hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* untuk mencari sisi-sisi persamaan dan perbedaan serta kelebihan dan kekurangannya serta implikasi yang ditimbulkan.

Setelah pemikiran para pengkaji hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* kontemporer dengan ragam kecenderungannya dideskripsikan,

dikategorikan dan dikomparasikan, langkah analisa selanjutnya adalah analisa kritis. Paradigma, pendekatan dan metode para pengkaji tersebut dianalisa secara kritis untuk kemudian diambil sintesanya dari pemikiran yang berkembang. Dengan cara ini percaturan wacana kontemporer mengenai kritik hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terdeskripsikan secara jelas. Setelah itu, peneliti membuat kesimpulan-kesimpulan secara cermat sebagai jawaban terhadap rumusan masalah sehingga menghasilkan pemahaman baru yang komprehensif dan sistematis.

Gambar 1.2
Model Teknik Analisis Data



Berdasarkan gambar di atas tampak bahwa penelitian ini bukan hanya bersifat deskriptif, hanya menggambarkan ragam kecenderungan para penulis kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, namun penelitian ini juga melakukan analisa komparatif terhadap berbagai kecenderungan wacana yang berkembang, dan melakukan analisa interpretatif untuk mengungkap faktor-faktor penyebab kemunculan ragam kecenderungan tersebut baik secara diakronik maupun sinkronik. Langkah analisis terakhir yang dilakukan adalah analisis implikatif, untuk mencari sintesa atas kecenderungan pemikiran yang ada.

G. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini terdiri dari tujuh bab. Bab pertama merupakan pendahuluan yang berisi latar belakang, pertanyaan penelitian, kajian pustaka, landasan teori dan metode yang digunakan. Pada bab kedua dipaparkan review teoritik mengenai hadis problematik (*musykil al-ḥadīs*) yang meliputi pembahasan definisi, sejarah kemunculan dan perkembangan hadis problematik dan model-model penyikapan serta pembacaan hadis problematik.

Bab ketiga memetakan perkembangan wacana kritik terhadap hadis problematik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bab ini dibagi menjadi dua bagian yaitu perkembangan wacana kritik pada masa pra modern dan masa kontemporer. Melalui pemaparan sejarah perkembangan kritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* masa pra-modern diharapkan ragam tipologi kritik

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī baik yang berbasis sanad maupun matan dapat terpetakan. Pembahasan kemudian difokuskan pada model-model kritik yang diarahkan secara spesifik terhadap matan-matan yang dinilai problematik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Perkembangan kritik kontemporer terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga dibahas pada bab ini dengan penekanan terhadap pemetaan tipologi, paradigma, pendekatan dan juga metode yang digunakan oleh para pengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* kontemporer. Pembahasan kemudian dispesifikkan terhadap wacana kritik kontemporer terhadap matan-matan hadis yang dianggap problematik (*musykil*).

Pada bab keempat diuraikan potret problem kontemporer terkait pemahaman dan implementasi hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Pada bagian ini diterangkan secara teoritis mengenai hubungan agama dengan kekerasan, dan juga dipaparkan fenomena kekerasan terhadap non-muslim yang dilakukan oleh sebagian pihak dengan legitimasi hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Pemahaman dan praktik sebagian pihak terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan tersebut menimbulkan problem baik pada ranah wacana pemikiran maupun ranah implementatif interaksi muslim dengan non-muslim dalam kehidupan kontemporer.

Pada bab kelima diuraikan respon para akademisi kontemporer terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang dijadikan legitimasi kekerasan oleh sebagian pihak. Hadis-hadis tersebut diklasifikasikan secara tematis dan ditelusuri

keberadaannya di *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kemudian dipaparkan respon para akademisi kontemporer terhadap problem hadis-hadis tersebut baik yang mempunyai kecendrungan mengkritik maupun kecenderungan membela hadis-hadis bernuansa kekerasan tersebut.

Bab keenam berisi pembacaan penulis terhadap dialektika wacana antara tiga model pemikiran yang berbeda yang sudah dipaparkan pada bab keempat dan kelima. Fokus analisisnya diarahkan pada implikasi teoritis dan metodologis baik pada aspek ontentisitas maupun interpretasi hadis khususnya hadis-hadis yang bernuansa kekerasan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Disertasi ini diakhiri dengan bab ke tujuh yang berisi kesimpulan dan rekomendasi.

BAB II

HADIS PROBLEMATIK: ULASAN HISTORIS DAN TEORITIS

A. Pengertian Hadis Problematik

Dalam tulisan ini istilah hadis problematik disepadankan dengan istilah *musykil al-ḥadīṣ* dalam kajian ilmu hadis. Secara bahasa kata *musykil* merupakan *ism fā'il* dari kata kerja *asykala* yang mempunyai makna *ikhtalaṭa* (bercampur), *isytabaha* (menyerupai), dan *iltabasa* (bingung, membingungkan). Sesuatu dianggap *musykil* sebab ia menyerupai *syakl* (bentuk) sesuatu yang lain sehingga susah diidentifikasi dan membingungkan. Dengan demikian kata *musykil* dalam bahasa arab mempunyai makna yang sepadan dengan kata *multabis*, *musytabih* dan *mukhtaliṭ*, yang berarti segala sesuatu yang samar atau tidak jelas, baik karena serupa dengan sesuatu yang lain atau karena sebab-sebab lainnya.¹

Sementara itu kata *ḥadīṣ* secara etimologis adalah *al-khabar* (informasi), dan *al-jadīd* (baru). Dalam tulisan ini kata *ḥadīṣ* yang dimaksud adalah yang digunakan dalam terminologi ulama hadis, yaitu segala informasi mengenai materi-materi verbal (*qawlīy*)

¹Makna kata *musykil* secara bahasa dapat dilihat di Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Makram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jil. 11 (Beirut: Dār Ṣādir, 1990), 358-359.

maupun visual (*fi'li*, *taqrīrī* dan *wasfī*) mengenai Nabi Muhammad saw baik sebelum diangkat sebagai Nabi maupun setelahnya.²

Untuk memahami konsep hadis problematik (*musykil al-ḥadīs*) secara terminologis, perlu terlebih dahulu memahami perbedaan tiga istilah penting yang saling terkait dan semuanya merujuk kepada permasalahan hadis-hadis yang mempunyai makna yang sulit difahami, yaitu *mukhtalif*, *mutasyābih* dan *musykil*. Tiga istilah ini mempunyai titik singgung kesamaan namun juga secara teoritis mempunyai perbedaan yang signifikan.³ Al-Bayānūnī menjelaskan bahwa istilah *mukhtalif al-ḥadīs* secara teoritis merujuk kepada kasus pertentangan antar hadis. Hadis-hadis yang maknanya terkesan bertentangan dengan kandungan hadis yang lain. Sedangkan *al-*

² Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, *'Ulūm al-Ḥadīs Aṣīluhā wa Mu'āṣiruhā* (Kuala Lumpur: Dār al-Syākir, 2005a), 6.

³ Para ulama mempunyai pandangan berbeda mengenai apakah istilah *mukhtalif al-ḥadīs* dan *musykil al-ḥadīs* mempunyai maksud yang sama atau berbeda. Setidaknya ada dua kecenderungan mengenai hal ini. Kecenderungan pertama adalah yang menganggap dua istilah mempunyai maksud yang sama, yaitu untuk menyebut segala bentuk kontradiksi (*al-ta'ārud*) baik yang terjadi antara sesama hadis, atau antara hadis dengan dalil lain seperti al-Qur'an, akal, fakta sejarah, atau fakta ilmiah. Di antara ulama yang mempunyai kecenderungan seperti ini adalah Muḥammad ibn Ja'far al-Kittānī, Nūr al-Dīn 'Itr, Ibrāhīm al-'As'as dan Muḥammad Abū Zahwu.

Adapun kelompok kedua adalah yang menganggap bahwa dua istilah tersebut mempunyai maksud yang berbeda, istilah *mukhtalif al-ḥadīs* hanya digunakan untuk menyebut kasus kontradiksi antara sesama hadis, sedangkan istilah *musykil al-ḥadīs* digunakan untuk menyebut semua bentuk kasus kontradiksi baik antara sesama hadis atau antara hadis dengan dalil yang lain. Bagi kelompok kedua *mukhtalif al-ḥadīs* adalah bagian dari *musykil al-ḥadīs*. Di antara ulama yang mempunyai kecenderungan seperti ini adalah Muḥammad Abū Syuhbah, Muṣṭafā Sa'īd al-Khin, Usāmah 'Abd Allāh Khayyāt, Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, Aḥmad al-Mujtabā Bānaqā, dan Faṭḥ al-Dīn al-Bayānūnī (Lihat: Faṭḥ al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 15, 16).

mutasyābih digunakan untuk menyebut kasus hadis-hadis yang susah diketahui hakikat maksudnya, dan hadis tersebut berkaitan dengan pembahasan tentang sifat Allah yang jika difahami secara tekstual menyerupai sifat makhluk.⁴

Al-Bayānūnī lebih lanjut menjelaskan istilah *musykil al-ḥadīs* mempunyai cakupan makna lebih luas dibanding dua istilah *mukhtalif al-ḥadīs* dan *al-mutasyābih*. Selain *musykil al-ḥadīs* membahas dua permasalahan yang dibahas oleh *mukhtalif al-ḥadīs* dan *al-mutasyābih*, ia juga digunakan untuk menyebut kasus-kasus hadis yang maknanya problematis karena dianggap bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, nalar, sejarah atau fakta ilmiah. Sehingga dapat dikatakan bahwa setiap *mukhtalif al-ḥadīs* dan *al-mutasyābih* adalah *musykil al-ḥadīs*, namun tidak sebaliknya.⁵

Setelah mendiskusikan berbagai definisi yang dikemukakan oleh ulama hadis klasik dan kontemporer mengenai *musykil al-ḥadīs*, al-Bayānūnī menformulasikan definisi *musykil al-ḥadīs* sebagai berikut:

الأحاديث المقبولة التي توهم التعارض مع غيرها من الأدلة والقواعد الشرعية والعقلية، أو الحقائق العلمية والتاريخية⁶

Hadis-hadis *maqbul* yang mempunyai kesan kontradiktif dengan dalil dan kaidah syara', dalil dan kaidah akal, fakta ilmiah dan fakta sejarah.

⁴Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'şīliyyah*, 26.

⁵Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'şīliyyah*, 26.

⁶Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'şīliyyah*, 47.

Berdasarkan definisi tersebut, al-Bayānūnī memandang bahwa *musykil al-ḥadīṣ* dapat dikelompokkan menjadi dua kategori. Kategori pertama adalah hadis *maqbul* yang secara lahiriahnya tampak bertentangan dengan dalil syara' lain seperti al-Qur'an, Sunnah, atau Ijma'. Sedangkan kategori kedua adalah hadis *maqbul* yang mempunyai kesan kontradiktif dengan prinsip dasar syariat Islam, atau yang secara lahiriah tampak bertentangan dengan logika, fakta ilmiah atau fakta sejarah.⁷

Berpijak pada definisi al-Bayānūnī yang lebih menekankan pada penyebab-penyebab ke-*musykil*-an nampak bahwa *mukhtalif al-ḥadīṣ* (hadis yang tampak bertentangan dengan sesama hadis) merupakan salah satu bagian dari *musykil al-ḥadīṣ*. Oleh sebab itu meskipun dua istilah ini dalam praktik penggunaannya kadang disamakan – sebagaimana yang dilakukan Ibnu Qutaibah dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* yang memuat berbagai bentuk *musykil al-ḥadīṣ* – namun menurut al-Bayānūnī secara teoritis dua istilah tersebut harus dibedakan.

Sementara itu Bānaqā memberikan definisi lain yang lebih menekankan pada solusi menangani ke-*musykil*-an. Bānaqā mendefinisikan hadis *musykil* dengan:

⁷Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīṣ Dirāṣah Ta'ṣīliyyah*, 48.

الحديث المقبول الذي أشكل مراده بسبب من الأسباب على وجه لا يعرف الا بالتأمل المجرد أو بدليل خارجي⁸

Hadis *maqbul* yang karena faktor tertentu maksudnya susah difahami, dan solusi memahaminya hanya bisa dilakukan dengan perenungan yang mendalam atau dengan bantuan dalil eksternal.

Definisi *Bānaqā* memberikan gambaran prosedur dan cara untuk memahami hadis *musykil*. Istilah yang biasa digunakan ulama hadis untuk menyebut aktifitas memahami dan mencari solusi atas kemusykilan suatu hadis sebagaimana digambarkan dalam definisi *Bānaqā* adalah *ta`wīl* atau *syarḥ*. Hal ini sebagaimana nampak pada judul kitab *Ta`wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* karya Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 276 H.), dan *Syarḥ Musykil al-Āšār* karya al-Ṭahāwī (w. 321 H.).

Definisi yang ditawarkan al-Bayānūnī dan *Bānaqā* sejatinya bukanlah definisi yang saling bertentangan. Definisi rumusan al-Bayānūnī menekankan kepada penyebab-penyebab yang dapat menimbulkan ke-*musykil*-an, sedangkan definisi yang dikemukakan *Bānaqā* lebih menekankan kepada implikasi dan solusi penanganannya. Dua definisi tersebut saling melengkapi pada dua aspek penting pembahasan hadis *musykil* yaitu aspek penyebab dan aspek penanganan.

Berdasarkan penjelasan di atas inti dari penyebab kemusykilan hadis problematik sehingga dipertanyakan keotentikan dan keabsahan

⁸Aḥmad al-Mujtabā *Bānaqā*, “Qawā`id Naqdiyyah fi al-Aḥādīs al-Musykilah,” 58.

maknanya adalah adanya pertentangan (*al-ta'āruḍ*). Bentuk-bentuk pertentangan yang mungkin terjadi bisa bermacam-macam. Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr mengidentifikasi tiga bentuk pertentangan yang terjadi dalam hadis *musykil*, yaitu (1) hadis bertentangan dengan teks keagamaan yang lain; (2) hadis bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah dan syari'ah; dan (3) hadis bertentangan dengan akal, realita dan hukum alam. Bentuk-bentuk pertentangan menurut al-Zagīr secara lebih rinci dapat dilihat pada tabel berikut ini⁹:

Tabel 2.1
Bentuk-bentuk
Pertentangan dalam Hadis menurut al-Zagīr

NO	BENTUK PERTENTANGAN	RINCIAN KASUS PERTENTANGAN	
1	Hadis bertentangan dengan teks keagamaan yang lain	Hadis bertentangan dengan al-Qur'an	Makna eksplisit (<i>ṣarīḥ</i>) hadis bertentangan dengan makna eksplisit (<i>ṣarīḥ</i>) al-Qur'an
			Makna eksplisit (<i>ṣarīḥ</i>) hadis bertentangan dengan makna yang difahami (<i>mafḥūm</i>) dari al-Qur'an
			Makna yang difahami (<i>mafḥūm</i>) dari hadis bertentangan dengan makna yang difahami (<i>mafḥūm</i>) dari al-Qur'an
		Hadis bertentangan dengan hadis lain	Hadis ucapan (<i>qaulī</i>) bertentangan dengan hadis ucapan yang lain
			Hadis ucapan (<i>qaulī</i>) bertentangan dengan hadis perbuatan (<i>fi'li</i>)

⁹Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'āruḍ fi al-Ḥadīṣ*, 151-313.

			Hadis perbuatan (<i>fi'li</i>) bertentangan dengan hadis perbuatan (<i>fi'li</i>) yang lain
			Hadis ketetapan (<i>taqrīri</i>) bertentangan dengan hadis ucapan (<i>qauli</i>) atau perbuatan (<i>fi'li</i>)
2	Hadis bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah dan syari'ah	Hadis bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah	Hadis bertentangan dengan prinsip <i>al-tanzīh</i> (ke-Maha Sucian Allah dari sifat-sifat yang tidak patut)
			Hadis bertentangan dengan prinsip kemutlakan putusan Allah (<i>al-qadar</i>) dan prinsip kemerdekaan manusia bertindak (<i>ikhtiyār al-'abd</i>)
			Hadis bertentangan dengan prinsip bahwa dosa besar mempengaruhi kualitas keimanan tapi pelakunya tidak dihukumi kafir
			Hadis bertentangan dengan prinsip <i>ke-ma'sūm</i> -an para Nabi
		Hadis bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'ah	Hadis bertentangan dengan dalil-dalil syariah yang diperselisihkan seperti ' <i>amal ahl al-madinah, sad al-zarī'ah, al-maṣlahah</i>
			Hadis bertentangan dengan kaidah usul fikih seperti kaidah tidak menyulitkan (<i>raf al-ḥaraj</i>), dan kaidah tidak menunda penjelasan saat dibutuhkan (' <i>adam ta'khīr al-bayān 'an waqt al-ḥājah</i>)
3	Hadis bertentangan dengan akal, realita dan hukum alam	Hadis bertentangan dengan akal dan fakta ilmiah	Hadis bertentangan dengan logika akal
			Hadis bertentangan dengan pengalaman dan fakta ilmiah
		Hadis bertentangan dengan fakta kejadian historis dan hukum alam	Hadis bertentangan dengan fakta historis sebelum hadis disampaikan Nabi atau fakta historis setelah hadis disampaikan Nabi
			Hadis bertentangan dengan hukum alam
Hadis bertentangan dengan kesaksian panca indera	Hadis bertentangan dengan kesaksian panca indera	Hadis bertentangan dengan kesaksian panca indera	
		Hadis bertentangan dengan realita yang disaksikan sahabat saat hadis tersebut disampaikan Nabi	

Anggapan dan penilai bahwa suatu hadis mengandung kemusykilan atau mengandung problem pemaknaan kadang bersifat relatif dan dinamis. Maksudnya, suatu hadis kadang dinilai problematik oleh sebagian pihak, namun oleh pihak lain tidak dianggap bermasalah dan mereka dapat memahaminya dengan mudah, begitu pula kadang suatu hadis pada suatu waktu atau di suatu tempat dinilai problematik namun di masa yang lain atau ditempat lain tidak dianggap bermasalah. Terkait dengan hal ini al-Bayānūnī menerangkan tiga hal yang menjadi faktor munculnya ke-*musykil*-an dalam memahami hadis, yaitu (1) karakter teks hadis yang memang berpotensi multi-tafsir; (2) tingkat kemampuan pembaca dalam memahami hadis dan juga kecenderungan pemikiran yang berbeda-beda, dan (3) perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial budaya yang beragam.¹⁰ Sedangkan Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr menyederhanakannya menjadi dua faktor yaitu, (1) faktor yang terkait dengan pembaca hadis, seperti fanatisme terhadap faham tertentu, atau kurangnya prasyarat kompetensi yang harus dimiliki; dan (2) faktor yang terkait dengan teks hadis itu sendiri, seperti hadis yang dikaji diriwayatkan *bi al-ma'nā*, mengandung kesalahan redaksi, tidak disertai keterangan konteks alasan dan penyebab kemunculan hadis (*asbāb al-wurūd al-ḥadīṣ* dan *'illat al-ḥadīṣ*).¹¹

¹⁰Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīṣ Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 47-63.

¹¹Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arūḍ fi al-Ḥadīṣ*, 93-137.

B. Kemunculan dan Perkembangan Hadis Problematik

Pembahasan mengenai sejarah hadis problematik tidak dapat dipisahkan dari dua pembahasan yang saling terkait yaitu (1) sejarah munculnya anggapan atau penilaian bahwa hadis-hadis Nabi Muhammad mengandung makna problematik, dan (2) sejarah perkembangan pemahaman (*syarḥ* dan *ta'wīl*) untuk memberi solusi atas hadis-hadis Nabi yang dianggap problematik. Yang pertama bersifat kritis, karena menilai ada problem makna dalam hadis-hadis Nabi, sedangkan yang kedua bersifat difensif, karena berupaya meluruskan dan memberi penjelasan atas anggapan adanya problem makna tersebut.

Pembahasan berikut ini menjelaskan perkembangan hadis problematik dalam dua aspek tersebut, dan secara kronologis dikelompokkan ke dalam tiga periode yaitu periode awal masa kemunculannya, periode pra modern dan periode modern-kontemporer.

1. Embrio Kemunculan Hadis Problematik

Informasi mengenai Nabi bagi umat Islam generasi awal, yaitu generasi *al-ṣaḥābah*, *al-tābi'īn* dan *atbā' al-tābi'īn* sangat bernilai baik secara praktis-keagamaan maupun secara spiritual-kejiwaan. Informasi tentang Nabi bukan hanya menjadi data untuk mengkonstruksi ajaran agama, namun cerita mengenai Nabi juga menjadi media penting untuk mencurahkan rasa cinta dan kerinduan kepada tokoh yang dipuja. Oleh sebab itu informasi

mengenai Nabi yang beredar waktu itu tidak terbatas hanya pada masalah akidah dan hal-hal yang berkonsekuensi hukum saja, namun informasi apapun mengenai kehidupan keseharian Nabi juga turut diriwayatkan.

Generasi pertama yang terlibat dalam proses memahami hadis adalah orang-orang yang hidup semasa dan berjumpa dengan Nabi Muhammad saw, yaitu para sahabat.¹² Bagi generasi awal ini memahami sebagian besar sabda Nabi bukanlah hal yang sulit, sebab mereka memahami bahasa arab yang digunakan oleh Nabi dan mengetahui konteks pembicaraannya. Semasa hidupnya, Nabi Muhammad aktif berinteraksi dengan orang-orang yang ada disekitarnya baik keluarga maupun sahabat-sahabatnya. Perkataan dan perbuatan Nabi menjadi lokus perhatian pada kehidupan waktu itu. Layaknya komunikasi interpersonal kadang perkataan atau perbuatan Nabi tidak seketika difahami oleh orang disekitarnya, sehingga perlu penjelasan lebih lanjut. Tidak jarang Nabi mengambil inisiatif menjelaskan sendiri perkataan-perkataannya, dan kadang para sahabat bertanya kepada Nabi untuk menjelaskan perkataan atau perbuatan yang dilakukannya. Inilah bentuk awal *syarḥ al-ḥadīṣ* yang polanya masing sangat sederhana dan kebanyakan dalam bentuk penjelasan lisan.¹³

¹² Saifudin, "Fiqh al-Ḥadīṣ: Perspektif Historis dan Metodologis," *Ilmu Ushuluddin*, 11, 2 (2012): 194.

¹³ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, "'Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah baina al-Taḳ'īd wa al-Taṭbīq," (Makalah Seminar Internasional *Manāḥij*

Dalam kasus-kasus tertentu sebagian sahabat juga mendapati hadis-hadis yang tidak mudah difahami yang di antara penyebabnya adalah mereka mengira bahwa perkataan Nabi yang sedang disampaikan mengandung pertentangan (*al-ta'arud*) dengan pesan ayat al-Qur'an atau dengan sabdanya yang lain. Contohnya adalah sabda Nabi "*man hūṣiba 'uzziba*"¹⁴ (Siapa yang di akhirat di-*ḥisāb*, maka dia diazab). Mendengar sabda Nabi ini, 'Aisyah merasa musykil karena di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang berbunyi, "*fa saufa yuhāsabu ḥisāban yasīran*" (QS al-Insyiqāq: 8). Merespon kebingungan 'Aisyah ini, Nabi kemudian menjelaskan cara mengompromikan ayat dengan sabdanya itu. Beliau menerangkan bahwa *ḥisāb* yang dimaksud dalam ayat adalah *al-'arḍu* (menunjukkan catatan amal saja), sedangkan *ḥisāb* yang dimaksud dalam sabdanya adalah *al-niqāsy* (interogasi terhadap dosa-dosa).

Menurut Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr kasus dialog antara 'Aisyah dan Nabi ini, dan juga kasus-kasus serupa pada masa Nabi masih hidup merupakan bentuk awal dari fenomena keberadaan hadis problematik (*musykil al-ḥadīṣ*).¹⁵ Ketika Nabi masih hidup, kemusykilan-kemusykilan seperti ini langsung dapat dirujuk penjelasannya kepada Rasulullah saw. Dapat dikatakan bahwa

Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa Syarḥ al-Ḥadīṣ al-Syarīf di IIUM Malaysia, 17-18 Juli 2006), 1212.

¹⁴Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim

¹⁵Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arud fi al-Ḥadīṣ*, 45-46.

interaksi dialogis antara Nabi dan para sahabat merupakan konteks awal kemunculan *syarḥ al-ḥadīṣ*, dan lebih spesifik lagi *syarḥ* atau *ta`wīl musykil al-ḥadīṣ*, penjelasan Nabi terhadap hadis-hadis yang maknanya problematis.¹⁶

Pasca meninggalnya Nabi, hadis-hadis yang dianggap problematik semakin banyak dan penjelasan khusus mengenainya semakin dibutuhkan. Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd menyebutkan lima faktor yang mendorong peningkatan hadis-hadis yang dinilai problematik dan sekaligus peningkatan aktifitas penjelasan hadis tersebut, yaitu (1) menyebarnya para sahabat di berbagai kawasan; (2) banyaknya orang non-arab yang masuk Islam; (3) munculnya pemikiran-pemikiran teologis; (4) terjadinya konflik politik; (5) semakin jauhnya umat Islam dari masa kehidupan Nabi Muhammad saw.¹⁷

Lima faktor tersebut dapat diformulasikan ulang menjadi empat faktor yaitu, (1) faktor tempat; (2) faktor waktu; (3) faktor bahasa; dan (4) faktor kesalahfahaman atau penyelewengan terhadap makna hadis.

Pada masa sahabat hingga paruh pertama abad ke dua hijriah kawasan-kawasan baru yang dikuasai pemerintahan Islam semakin luas hingga melewati jazirah arab. Kawasan-kawasan baru tersebut

¹⁶Aḥmad al-Mujtabā Bānaqā & Ismā'īl Ḥāj 'Abd Allāh, "Manhajjiyyah Syarḥ al-Ḥadīṣ: Aṣālātān wa Mu'āṣirātān," *al-Tajdīd* 16, 32 (2012): 166-167.

¹⁷Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, "'Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah," 1213-1214.

tentu mempunyai situasi dan kondisi yang berbeda dengan Makkah dan Madinah tempat Nabi menyampaikan risalah. Ketika hadis difahami oleh masyarakat yang tinggal di daerah yang situasi dan kondisinya berbeda dengan Makkah dan Madinah, maka potensi ketidakfahaman dan kesalahfahaman sangat terbuka. Selaras dengan itu penjelasan-penjelasan khusus terutama yang berkaitan dengan unsur-unsur lokalitas Makkah dan Madinah yang tidak ditemukan di kawasan baru tentu menjadi sangat dibutuhkan.

Selain faktor tempat, faktor waktu juga mendorong meningkatnya aktifitas penjelasan hadis yang dianggap problematik. Setelah Nabi wafat, informasi mengenai beliau berada di tangan para sahabat. Orang-orang yang dihadapi oleh para sahabat yang tersebar di berbagai kawasan adalah orang yang tidak pernah berjumpa dengan Nabi Muhammad saw. Dalam kondisi seperti ini tentunya penjelasan yang lebih detil mengenai hadis yang disampaikan menjadi keniscayaan. Kesenjangan bahasa juga menjadi faktor penting bagi munculnya kemusykilan dalam memahami hadis. Bahasa yang digunakan oleh masyarakat muslim di luar jazirah arab adalah bahasa '*ajam* (non-arab). Kemampuan dasar mereka dalam memahami hadis Nabi yang berbahasa arab sudah barang tentu perlu bimbingan dan penjelasan-penjelasan dari guru-guru mereka.

Selain faktor tempat, waktu, dan bahasa, faktor penting lainnya yang mendorong munculnya hadis yang dianggap problematik adalah munculnya aliran-aliran teologis dan konflik

politik yang ditengarai memicu terjadinya penyelewengan dalam memahami hadis. Keadaan ini mendorong ulama muslim generasi awal memberikan penjelasan terhadap kesalahfahaman tersebut. Model penjelasan yang dikemukakan para ulama pada masa ini masing sangat sederhana dan kebanyakan dalam bentuk penjelasan lisan.¹⁸

2. Hadis Problematik pada Masa Pra Modern

a. Hadis Problematik pada Masa Klasik

Yang dimaksud dengan masa klasik dalam pembahasan ini adalah masa yang membentang pasca meninggalnya Nabi Muhammad saw hingga berakhirnya abad kelima hijriyah. Masa ini dalam kajian hadis disebut juga dengan masa periwayatan (*'aṣr al-riwāyah*). Pada masa ini hadis-hadis Nabi diriwayatkan dengan disertai sanad yang menyambung hingga Nabi, dan pada masa ini juga kitab-kitab hadis induk disusun.

Sebagaimana telah diterangkan, banyak faktor yang mendorong munculnya hadis-hadis problematik. Semakin luasnya daerah kekuasaan Islam, banyaknya orang-orang non arab yang masuk Islam, berkembangnya konflik baik dalam bidang politik, teologi maupun fikih menjadi pemicu kesalahan-kesalahan dalam memahami hadis termasuk anggapan bahwa dalam suatu hadis mengandung kemusykilan.

¹⁸Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah,” 1212.

Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr menegaskan bahwa pada akhir abad ke dua hijriah pemahaman-pemahaman sekte Islam awal semakin menyebar, tidak lagi berbentuk pendapat individu tetapi sudah menjadi sebuah gerakan pemikiran yang massif. Pemikiran-pemikiran Syi'ah, Khawārij dan Mu'tazilah sering mengkritisi hadis-hadis Nabi dan menilainya mengandung kontradiksi baik dengan al-Qur'an, hadis yang lain atau dengan logika.¹⁹

Faktor-faktor inilah yang secara simultan mendorong para ulama abad kedua hijriah untuk menyusun kitab-kitab yang menjelaskan hadis-hadis Nabi secara umum dan khususnya hadis-hadis yang maknanya sulit difahami atau yang dianggap mengandung problem kontradiksi. Dengan demikian perkembangan penyusunan kitab yang menjelaskan hadis-hadis problematik (*syarḥ musykil al-ḥadīṣ*) tidak dapat dipisahkan dari perkembangan aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* secara umum.²⁰ Ibrāhīm al-'As'as bahkan menegaskan bahwa ilmu *musykil al-ḥadīṣ* tidak lain adalah ilmu yang membahas bagaimana cara menjelaskan hadis (*'ilm bayān al-ḥadīṣ*).²¹

¹⁹Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'āruḍ fi al-Ḥadīṣ*, 61-63.

²⁰Sejarah perkembangan syarah hadis lihat Hasan Asy'ari Ulam'i, "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis," *Teologia* 19, 2 (2008): 339-362; M. Alfatih Suyadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Konstruksi Metodologi Syarah Hadis)* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2012).

²¹Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fi 'Ilm Musykil al-Ḥadīṣ* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996), 55, 79.

Model syarah hadis yang berkembang pada periode ini dapat diklasifikasikan ke dalam enam bentuk, yaitu (1) Penyusunan kitab hadis secara tematis; (2) Penjelasan hadis dalam bentuk kitab fikih, akidah atau tafsir; (3) Kitab *gharīb al-ḥadīṣ*; (5) *Syarah* komprehensif terhadap hadis (6); Kitab *al-nāsikh wa al-mansūkh* dan (4) *Mukhtalif al-ḥadīṣ* dan *musykil al-ḥadīṣ*.

Gambar 2.1
Model Syarah Hadis pada Era Klasik



Semua model kitab tersebut mempunyai maksud yang sama yaitu menjelaskan makna yang terkandung dalam hadis

Nabi. Ahmad ibn Muhammad ibn Ḥamīd²² berpendapat bentuk aktifitas penulisan pertama yang dapat dikategorikan sebagai *syarḥ al-ḥadīṣ* adalah penulisan kitab hadis yang disusun secara tematis. Judul-judul bab (*al-tarājum*) yang mengawali setiap hadis yang dicantumkan merupakan bentuk aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ*, menjelaskan kandungan hadis. Penyusunan kitab hadis berdasarkan urutan tema atau bab seperti ini muncul antara tahun 140 hingga 160 hijriah. Kitab-kitab hadis yang disusun secara tematis seperti ini mempunyai dua kecenderungan, pertama mengumpulkan hadis-hadis dalam satu pembahasan tertentu seperti *Kitāb al-Manāsik* karya Ibnu ‘Abī ‘Arūbah (w. 156 H). Kedua mengumpulkan hadis-hadis dalam berbagai pembahasan yang beragam seperti kitab *al-Jāmi’* karya Ma’mar ibn al-Rāsyid (w. 154 H).

Dua kecenderungan model penyusunan kitab hadis secara tematis seperti ini terus berkembang pada masa periwayatan. Kitab-kitab hadis yang konsen membahas satu bab pembahasan saja semakin banyak disusun para ulama hadis pada masa-masa berikutnya. Tema-tema yang diangkat juga beragam dari masalah akidah, fikih hingga akhlak. Di antara kitab kumpulan hadis yang membahas satu bab secara spesifik adalah kitab *al-Zuhd* karya Wakī’ ibn al-Jarrāḥ (197), kitab *al-Fitan* karya Nu’aim ibn Ḥammād al-Marūzī (w. 228 H), kitab *al-Amwāl* dan

²²Ahmad ibn Muhammad ibn Ḥamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah,” 1215.

kitab *al-Ṭahūr* karya Abū ‘Ubaid al-Qāsim ibn Salām (w. 224), kitab *Juz` Raf` al-Yadain* dan kitab *Khalq Af`al al-‘Ibād* karya al-Bukhārī (w. 256 H) dan juga karya-karya Ibnu Abī al-Dunyā (w. 281 H) yang sangat banyak.

Sementara itu, kecenderungan penyusunan tematis kedua juga mengambil bentuk yang beragam. Selain bentuk *al-Jāmi’*, pada masa periwayatan juga muncul kitab hadis dengan model *al-muwatta`āt* seperti *al-muwatta`* karya Imām Mālik (w. 179 H), model *al-muṣannaf* seperti karya ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan’ānī (w. 211 H) dan Abū Bakr ibn Abī Syaibah (w. 235 H); dan model *al-Sunan* seperti karya al-Tirmizī (w. 279 H), Abū Dāwud (w. 275 H.) dan lain-lain. Para ulama tersebut kadang memberi penjelasan untuk menyelesaikan hadis-hadis yang dinilai problematik (*musykil al-ḥadīs*) dalam judul-judul bab yang dikemukakan atau di sela-sela pemaparan hadis yang diriwayatkan.

Bentuk kedua dari *syarḥ al-ḥadīs* yang muncul pada masa periwayatan adalah penjelasan atau penyimpulan (*istinbāt*) atas hadis dalam disiplin ilmu tertentu. Contohnya adalah penjelasan-penjelasan hadis yang dilakukan oleh Imām al-Syāfi’i (w. 204 H) dalam kitab *al-Umm* dan *al-Risālah*. Begitu juga yang dilakukan oleh Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaibānī (w. 189 H) dalam karya-karyanya. Kitab-kitab fikih, akidah ataupun tafsir masa periwayatan selalu mencantumkan hadis sebagai dasar argumen pandangan dan pendapat yang

dibangun.²³ Saat menjelaskan konsep-konsep tertentu para ulama tersebut juga kadang menjelaskan mengenai hadis-hadis yang dianggap problematik (*musykil al-ḥadīṣ*).

Salah satu bentuk *syarḥ al-ḥadīṣ* lainnya yang muncul pada masa periwayatan adalah penjelasan terhadap kosakata hadis yang dianggap sulit difahami. Untuk keperluan tersebut para ulama menyusun kitab khusus yang berisi kosakata-kosakata dalam hadis yang susah difahami kemudian menjelaskan makna dan maksudnya. Biasanya kosakata yang dicantumkan dalam kitab jenis ini diurutkan berdasarkan huruf abjad. Kitab-kitab dengan model seperti ini dinamakan dengan kitab *gharīb al-ḥadīṣ*. Di antara ulama terawal yang menyusun kitab jenis ini adalah ahli hadis Mesir ‘Abd ‘Allāh ibn Wahb al-Miṣrī (w. 197) yang menyusun kitab *Gharīb al-Muwatta’*. Setelah itu banyak para ulama yang menyusun kitab-kitab dengan model penyusunan seperti ini, di antaranya adalah Abū ‘Ubaidah Ma’mar ibn al-Muṣanna (w. 208 H), Abū ‘Ubaid al-Qāsim ibn Salām (w. 224 H.), Abū Ishāq Ibrāhīm al-Ḥarbī (w. 285 H), Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 278 H), dan Muḥammad ibn Naṣr al-Ḥumaidī (w. 488 H) yang menulis kitab *Tafsīr Gharīb Mā fi al-Ṣaḥīḥain*.²⁴ Penjelasan para ulama terhadap kosakata-

²³Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah,” 1216.

²⁴Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah,” 1217.

kosakata yang terdapat dalam hadis tersebut kadang memberi solusi dalam memahami hadis problematik (*musykil al-ḥadīṣ*).

Selain tiga model *syarḥ al-ḥadīṣ* yang sudah disebutkan, pada masa periwayatan juga berkembang kitab *syarḥ al-ḥadīṣ* yang sifatnya lebih holistik dan komprehensif. Kitab-kitab tersebut tidak hanya menjelaskan makna dan maksud matan hadis secara lebih luas, tetapi juga menjelaskan aspek sanad dan perawi hadis tersebut. Kitab *syarḥ al-ḥadīṣ* jenis ini dapat dikelompokkan menjadi tiga,²⁵ yaitu:

1. Kitab *syarḥ* yang menjelaskan hanya satu hadis saja seperti kitab *Syarḥ Ḥadīṣ Ummu Zara'* karya Ismā'īl ibn Abī Uwais al-Madanī (w. 226)²⁶;
2. Kitab *syarḥ* yang fokus menjelaskan hadis-hadis yang terdapat dalam kitab induk tertentu, seperti kitab *A'lām al-Sunan Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan kitab *Ma'ālim al-Sunan Syarḥ Sunan Abī Dāwud* karya al-Khaṭṭābī (w. 388 H), kitab *Syarḥ al-Bukhārī* karya Ibnu Baṭṭāl (w. 449 H), *al-Tamhīd li mā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd* karya Ibnu 'Abd al-Barr (w. 463 H);
3. Kitab *syarḥ* yang menjelaskan hadis-hadis yang dikompilasi oleh pengarangnya sendiri dengan disertai

²⁵ Fatḥh al-Dīn al-Bayānūnī, “Ahammiyat al-Syurūḥ al-Ḥadīsiyyah wa Qawā'iduhā,” (Makalah Seminar Internasional *Manāḥij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa Syarḥ al-Ḥadīṣ al-Syarīf* di IIUM Malaysia, 17-18 Juli 2006), 958-959.

²⁶ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, “Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah,” 1217.

sanadnya sendiri dan disusun berdasarkan urutan bab tertentu. Pengarang kitab jenis ini bukan hanya mengumpulkan materi-materi hadis berdasarkan tema bab tertentu saja tetapi kitab ini juga memberi komentar dan penjelasan. Tema-tema yang diangkat juga beragam seperti tema keagamaan secara umum, fikih, akidah, akhlak dan hadis-hadis yang mengandung polemik. Di antara contohnya adalah kitab *Tahzīb al-Āsār wa Tafṣīl Maʿānī al-Šābit ʿan Rasūlillāh saw min al-Akḥbār* karya Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) dan kitab *al-Hidāyah ʿilā ʿIlm al-Sunan* karya Abū Ḥātim Ibnu Ḥibbān (w. 354 H). Sedangkan contoh kitab yang hanya fokus pada pembahasan fikih adalah kitab *Syarḥ Maʿānī al-Āsār* karya al-Ṭahāwī (w. 321 H) dan *al-Sunan al-Kubrā* karya al-Baihāqī (w. 458 H). Tema akidah juga menjadi pembahasan penting para pen-syarḥ periode ini, di antaranya adalah kitab *Dalāʿil al-Nubuwwah* dan *al-Asmāʿ wa al-Šifāt* karya al-Baihāqī (w. 458 H). Selain tema-tema di atas, hadis-hadis bertemakan akhlak juga menjadi perhatian para ulama untuk dijelaskan. Di antara kitab-kitab yang dapat dikategorikan kitab *syarḥ* tentang hadis-hadis akhlak adalah kitab *Rauḍah al-ʿUqalāʿ wa Nuzhat al-Fuḍalaʿ* karya Ibnu Ḥibbān (w. 354 H) dan *Nawādir al-Uṣūl fī Maʿrifat Aḥādīš al-Rasūl* karya al-Ḥakīm al-Tirmizī (w. 318 H.).

Karakter khas model *syarḥ* komprehensif masa periwayatan ini adalah hadis-hadis yang dikemukakan selalu disertai dengan jalur sanad yang menghubungkan penulis dengan Rasulullah. Nukilan penjelasan dari tokoh otoritatif seperti sahabat atau tabi'in juga disertai dengan jalur sanad. Sedangkan komentar yang dipaparkan oleh pengarang biasanya dalam bentuk uraian singkat. Model *syarḥ* yang berkelindan dengan periwayatan bersanad ini berakhir pada awal abad ke enam hijriah. Menurut Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd²⁷ kitab *Syarḥ al-Sunnah* karya al-Baghawī (w 516 H) merupakan kitab *syarḥ* terakhir yang menggunakan model seperti ini.

Salah satu bentuk aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* yang juga berkembang pada masa periwayatan adalah penjelasan para ulama yang secara khusus menerangkan hadis-hadis yang dinilai problematik (*musykil al-ḥadīṣ*). Antara satu hadis dengan hadis yang lain kadang dinilai bertentangan maknanya. Namun pertentangan tersebut oleh para ulama dapat diselesaikan dengan cara memperhatikan sisi historisnya mana yang lebih awal muncul dan mana yang belakangan, sehingga diketahui mana yang *al-mansūkh* (direvisi hukumnya) dan mana yang *al-nāsikh* (merevisi). Terkait dengan masalah ini, pada masa periwayatan muncullah kitab-kitab yang membahas *al-nāsikh wa al-mansūkh* dalam hadis seperti karya Aḥmad ibn Ḥanbal

²⁷Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah.” 1219.

(w. 241 H) dan Abū Dāwud al-Sijistānī (w. 275 H).²⁸ Ini merupakan bentuk kelima dari model *syarḥ al-ḥadīs*.

Selain problem pertentangan makna hadis yang dapat diselesaikan dengan prosedur *al-naskh*, para ulama juga mengumpulkan hadis-hadis problematik yang sifatnya lebih luas, yaitu hadis-hadis yang dianggap bertentangan dengan al-Qur'an, hadis yang lain atau dengan akal yang penyelesaiannya tidak mesti dengan prosedur *al-naskh*. Kitab-kitab model seperti ini disebut dengan kitab *mukhtalif al-ḥadīs* dan *musykil al-ḥadīs*. Kemunculannya di antaranya adalah untuk merespon polemik yang terjadi dalam bidang pemikiran teologis, hukum dan juga konflik politik yang melibatkan hadis-hadis yang dianggap bermasalah maknanya yang terjadi pada masa itu. Di antara ulama yang konsen dalam hal ini adalah al-Syāfi'i (w. 204 H.) yang menyusun kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīs*, Ibnu Qutaibah (w. 278 H.) yang mengarang *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīs*, al-Ṭahāwī (w. 321 H.) yang menyusun *Syarḥ Musykil al-Āsār* dan al-Baiḥāqī (w. 458 H) yang menyusun kitab *al-Khilāfiyyāt*.

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa pembahasan mengenai *musykil al-ḥadīs* pada masa periwayatan selain ditemukan dalam kitab-kitab para tokoh pengkritik hadis seperti dari kalangan *mu'tazilah*, juga dapat ditemukan

²⁸ Ahmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, "Ilm Syarḥ al-Ḥadīs wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah," 1217-1218.

penjelasannya dalam kitab-kitab syarah hadis dengan berbagai modelnya, terutama yang secara khusus membahas hadis-hadis problematik. Berikut ini beberapa contoh kitab yang secara khusus membahas hadis-hadis problematik pada masa periwayatan hingga abad ke lima hijriah,

Tabel 2.2
Kitab-kitab *Musykil al-Ḥadīṣ* pada Masa Klasik

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 3 H	<i>Ikhtilāf al-Ḥadīṣ</i>	Muhammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī (w. 204)
	<i>Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīṣ</i>	Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 276)
Abad Ke 4 H	<i>Syarḥ Musykil al-Āṣār</i>	Abū Ja'far al-Ṭahāwī (w. 321)
	<i>Tahzīb al-Āṣār</i>	Abū Ja'far al-Ṭabarī (w. 310)
	<i>Ta'wīl al-Aḥādīṣ al-Musykilāt al-Wāridah fī al-Ṣifāt</i>	Abū Ḥasan al-Kasrawī (w. 330)
Abad Ke 5 H	<i>Musykil al-Ḥadīṣ wa Bayānuh</i>	Ibnu Fūrak (w. 406)
	<i>Ta'wīl Mutasyābih al-Akḥbār</i>	'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429)
	<i>Al-Āṣār allatī Žāhiruhā al-Ta'arūḍ wa Nafy al-Tanāquḍ 'anha</i>	Ibnu Hazm (w. 465)

Yang perlu mendapat perhatian dari data di atas adalah bahwa sebagian karya tersebut hanya khusus membahas satu jenis dari *musykil al-ḥadīṣ* yaitu hadis-hadis yang dianggap kontradiktif dengan hadis yang lain, seperti karya al-Syāfi'ī

Ikhtilāf al-Ḥadīṣ, atau hanya membahas hadis-hadis *mutasyābih* khususnya yang berkaitan sifat-sifat Allah yang secara tekstual menyerupai sifat makhluk (*anthropomorphic*), seperti karya al-Khaṭṭābī *A'lām al-Sunan* dan Ibnu Fūrak *Musykil al-Ḥadīṣ wa Bayānuh*.²⁹ Sedangkan yang lain mengumpulkan berbagai macam hadis yang mengandung problem, baik problem kontradiksi internal ataupun kontradiksi dengan dalil eksternal selain hadis seperti al-Qur'an, nalar, fakta sejarah, fakta ilmiah dan yang lain.

b. Hadis Problematik pada Masa Pertengahan

Yang dimaksud dengan masa pertengahan pada pembahasan ini adalah masa yang membentang dari abad ke enam hijriah hingga abad ke dua belas hijriah ketika kolonial Barat mulai masuk ke dunia Islam. Ciri utama studi hadis pada enam abad ini yang membedakan dengan periode sebelumnya adalah periwayatan dan kajian hadis selalu bertumpu dan merujuk kepada kitab-kitab hadis induk yang disusun pada masa sebelumnya, sehingga meski tradisi sanad bersambung hingga Nabi Muhammad saw tetap terus dijaga namun posisinya tidak sepenting pada masa periwayatan.³⁰

²⁹Vardit Tokatly, "The *A'lām al-Ḥadīṥ* of al-Khaṭṭābī: a Commentary on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* or a Polemical Treatise?," *Studia Islamica* 92 (2001): 78-82.

³⁰Al-Malībārī, *Naẓrāt Jadīdah fī 'Ulūm al-Ḥadīṥ*, 13.

Secara politik masa ini merupakan masa genting bagi umat Islam. Di samping konflik internal di antara dinasti yang berkuasa baik di belahan barat Islam maupun timur, pada masa ini umat Islam juga mengalami serangan dari pihak luar terutama Eropa dan Tatar. Kekuasaan Islam di Andalusia yang terbangun selama empat abad runtuh dengan lepasnya Cordova pada tahun 633 H. Sedikit demi sedikit daerah kekuasaan Islam dikuasai Eropa dan kota terakhir di Andalusia yang jatuh ke tangan musuh adalah Granada di akhir abad ke sembilan hijriah.³¹ Di bagian timur, Baghdad sebagai pusat kekhalifahan Abbasiyyah ditaklukkan tentara Tatar pada tahun 656 H. Perang salib yang terjadi hampir dua ratus tahun dari abad ke lima sampai abad ke tujuh hijriah (1096-1291 M) juga menjadi tantangan tersendiri umat Islam di sebelah timur. Kondisi seperti ini diperparah dengan konflik internal di antara penguasa muslim hingga datangnya penjajah Barat di era modern.³² Konflik dan peperangan ini tentunya menguras energi umat Islam sehingga mempengaruhi kondisi sosial, ekonomi dan juga keilmuan di dunia Islam.

Keadaan sebagaimana digambarkan di atas sedikit banyak mempengaruhi corak kajian keislaman termasuk kajian hadis. Ulama muslim masa itu mengedepankan semangat menjaga

³¹Masyhūr Ḥasan Maḥmūd Sulaimān, *al-Imām al-Qurṭūbī Syaikh A'immaḥ al-Tafsīr* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), 21-22.

³²Muḥammad Muḥammad Abū Zahwu, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddīṣūn*, 435-436.

warisan klasik dari kepunahan. Trend ensiklopedik dalam penulisan karya-karya ilmiah menjadi kecenderungan utama. Pensyarahan atas satu kitab dengan merujuk berbagai macam kitab yang ditulis pada masa sebelumnya menjadi trend penulisan waktu itu. Analisa dan inovasi pemikiran kurang begitu menonjol dan tidak menjadi kecenderungan umum. Kondisi ini juga dialami kajian hadis. Pada masa ini periwayatan dan kajian hadis bertumpu kepada kitab-kitab induk kumpulan hadis yang disusun pada masa periwayatan. Yang dilakukan ulama hadis pada masa ini adalah melakukan upaya-upaya penyederhanaan kajian hadis baik mengenai sanad ataupun matan. Aktifitas utama kajian hadis pada periode ini adalah pengumpulan hadis dengan sistematika bab yang baru, penjelasan sumber keberadaan hadis di kitab primer, penjelasan kualitas hadis dan pensyarahan terhadap matan hadis. Masa ini oleh sebagian akademisi dinamakan dengan *'aṣr al-syarḥ wa al-jam' wa al-takhrīj wa al-baḥs 'an al-riwāyah wa al-zawā'id*.³³

Sebagaimana telah diterangkan, pada masa sebelumnya aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* mengambil bentuk yang beragam. Aktifitas *syarḥ* yang paling sederhana adalah menyusun kitab hadis secara tematis dengan mencantumkan judul pada setiap pembahasan. Sedangkan bentuk yang lebih elaboratif adalah

³³ M. Alfatih Suyadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Konstruksi Metodologi Syarah Hadis)* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2012), 8-11.

penjelasan hadis dalam kitab fikih, akidah atau tafsir, dan *syarḥ al-ḥadīṣ* yang komprehensif terhadap hadis. Pada sisi lain aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* pada masa periwayatan juga ada yang hanya fokus pada aspek-aspek tertentu dari matan seperti mengkompilasi kosa kata hadis yang sulit difahami yang diistilahkan dengan *gharīb al-ḥadīṣ*, atau mengumpulkan dan menjelaskan hadis-hadis problematis baik yang masuk kategori pembahasan *al-nāsiḫ wa al-mansūkh*, atau pembahasan *mukhtalif* dan *musykil*.

Pada masa pertengahan, enam bentuk penulisan *syarḥ al-ḥadīṣ* sebagaimana diterangkan di atas juga terus berlangsung. Hadis-hadis problematik juga turut dibahas dalam kitab-kitab *syarḥ* dengan berbagai macam bentuknya tersebut. Namun pada periode ini penulisan kitab syarah yang paling dominan adalah bentuk syarah komprehensif. Banyak para ulama yang secara spesifik memilih kitab hadis tertentu yang disusun pada masa sebelumnya kemudian memberikan penjelasan baik pada aspek sanad maupun matannya. Selain *al-Muwatta`* karya Imam Mālik, *al-kutub al-sittah* merupakan kitab induk yang paling banyak disyarahi pada periode ini. Berikut adalah contoh kitab-kitab *syarḥ al-ḥadīṣ* yang disusun pada tujuh abad pertengahan ini:

Tabel 2.3
Syarah terhadap Kitab Hadis Primer Masa Pertengahan

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 6 H	<i>al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim</i>	al-Māziri (w. 536)
	<i>Ikmāl al-Mu'lim fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim</i>	al-Qāḍī 'Iyāḍ (w. 544 H)
	<i>'Āriḍat al-Aḥwāzī fī Syarḥ al-Tirmizī</i>	Abū Bakr ibn al-'Arabī (w 543)
	<i>Al-Qabas fī Syarḥ Muwaṭṭa'</i>	Abū Bakr ibn al-'Arabī (w 543)
Abad Ke 7 H	<i>Al-Syāfi fī Syarḥ Musnad al-Syāfi'</i>	Ibnu al-Aṣīr (w. 606)
	<i>Syarḥ al-Muwaṭṭa'</i>	'Abd al-Majīd al-Qudā'i (w. 608)
	<i>Al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj</i>	Abū Zakariyyā al-Nawawī (w. 676)
	<i>Al-Ījāz fī Syarḥ Sunan Abī Dāwud</i>	Abū Zakariyyā al-Nawawī (w. 676)
Abad Ke 8 H	<i>Ḥāsiyyah 'alā Sunan Abī Dāwud</i>	Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751)
	<i>Al-Tanqīḥ li Alfāz al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Badr al-Dīn al-Zarkasyī (w. 794)
	<i>Al-Kawākib al-Durārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Syams al-Dīn al-Kirmānī (w. 786)
	<i>Tahzīb al-Sunan (Syarḥ Sunan Abī Dāwud)</i>	Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751)
	<i>Syarḥ Sunan Ibnu Mājah</i>	'Alā' al-Dīn Maghālṭai (w. 762)
Abad Ke 9 H	<i>Mabānī al-Akḥbār fī Syarḥ Ma'ānī al-Āsār</i>	Maḥmūd ibn Aḥmad al-'Ainī (w. 856)
	<i>Al-Tauḍīḥ li Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ</i>	Ibnu al-Mulqin (w. 804)
	<i>Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852)

	<i>'Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Badr al-Dīn al-'Ainī (w. 855)
	<i>Syarḥ Sunan Abī Dāwud</i>	Badr al-Dīn al-'Ainī (w. 855)
	<i>Ikmāl al-Mu'lim fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim</i>	Muḥammad ibn Khalīfah al-Ubbī al-Mālikī (w. 827)
Abad Ke 10 H	<i>Zahr al-Rubā 'alā al-Mujtabā</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Tanwīr al-Ḥawālik 'alā Muwaṭṭa' Mālik</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Al-Tausyīḥ Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Al-Dībāj 'alā Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Minḥat al-Bārī bi Syarḥ al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Zakariyyā al-Anṣārī (w. 925)
	<i>Irsyād al-Sārī ilā Syarḥ al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Syihāb al-Dīn al-Qaṣṭlānī (w. 923)
Abad Ke 11 H	<i>Taisīr al-Qārī' fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> (bahasa persia)	Nūr al-Ḥaq 'Abd al-Ḥaq (w. 1073)
Abad Ke 12 H	<i>Al-Musawwa Syarḥ al-Muwaṭṭa'</i>	Syah Waliyullāh al-Dihlāwī (w. 1176)
	<i>Syarḥ al-Zurqānī 'alā Muwaṭṭa' al-Imām al-Mālik</i>	Muḥammad al-Zarqānī (w. 1122)
	<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bi Ḥāsyiah al-Sindī</i>	Muḥammad Ḥayat al-Sindī (w. 1163)
	<i>Syarḥ Sunan al-Nasā'i</i>	Muḥammad Ḥayat al-Sindī (w. 1163)

Selain pensyarahan terhadap kitab-kitab induk, kecenderungan khas yang berkembang pada masa pertengahan adalah penyusunan kitab hadis dalam bentuk ringkasan (*mukhtaṣar*), penggabungan (*al-jam'*) atau penyusunan ulang

berdasarkan tema tertentu (*al-tabwīb*). Contoh ringkasan terhadap kitab hadis induk adalah ringkasan yang dilakukan oleh ‘Abd al-‘Azīm al-Munzīrī (w. 656) terhadap *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Sunan Abī Dāwud* dan juga Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Umar al-Qurṭubī (w. 656) yang menyusun kitab *Talkhīṣ Kitāb Muslim*. Adapun contoh kitab yang menggabungkan hadis-hadis yang terdapat dalam dua kitab hadis induk atau lebih adalah kitab *al-Jam’ ‘ala al-Ṣaḥīḥain* karya Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥaḡ al-Isyḃīlī (w. 562), kitab *Maṣābiḥ al-Sunnah* karya al-Baḡhawī (w. 516), dan kitab *Misykāt al-Maṣābiḥ* karya al-Khaṭīb al-Tibrīzī (w. 737). Sedangkan contoh kitab yang mengumpulkan hadis dalam tema tertentu yang diambilkan dari kitab-kitab induk adalah kitab *Muntaqā al-Akḥbār fī al-Aḥkām* karya Ibnu Taimiyyah al-Jadd (w. 652), kitab *al-Tarḡīb wa al-Tarḥīb* karya ‘Abd al-‘Azīm al-Munzīrī (w. 656), kitab *al-Arba’ūn*, *Riyāḍ al-Ṣāliḥin* dan *al-Aẓkār* karya Imam Abū Zakariyyā al-Nawawī (w. 676), *Bulūḡh al-Marām* karya Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852) dan lain-lain. Dalam penyusunan kitab-kitab tersebut, kebanyakan ulama menyederhanakan sanad kitab asal dengan hanya menyebut perawi sahabat saja dan juga menjelaskan sumber asal keberadaan hadis yang dicantumkan.

Sebagaimana telah dijelaskan, aktifitas tematisasi ulang dengan cara mencantumkan judul (*tarājum*) tertentu di atas sekumpulan hadis merupakan aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* dalam bentuk yang sederhana. Pada era pertengahan aktifitas seperti

ini banyak dilakukan oleh ulama. Hal yang menarik adalah karya-karya hadis sekunder ini kemudian juga diikuti dengan munculnya karya-karya *syarḥ al-ḥadīṣ* yang memberi penjelasan lebih lanjut terhadap hadis-hadis yang terkumpul dalam kitab hadis sekunder tersebut. Berikut ini contoh-contoh kitab syarah terhadap kitab-kitab hadis sekunder.

Tabel 2.4
Syarah terhadap Kitab Hadis Sekunder Masa Pertengahan

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 6 H	<i>al-Muyassar fī Syarḥ Maṣābiḥ al-Sunnah</i>	Syihāb al-Dīn al-Tūbusyī (w. 600)
Abad Ke 7 H	<i>Jāmi' al-Ūṣūl fī Aḥādīṣ al-Rasūl</i>	Ibnu al-Aṣīr (w. 606)
	<i>Bahjah al-Nuḥūs</i>	Ibnu Abī Jamrah (w. 699)
	<i>Al-Muḥhim li mā Usykila min Talkhīṣ Kitāb Muslim</i>	Abu al-'Abbās Aḥmad al-Qurṭubī (w. 656)
Abad Ke 8 H	<i>Syarḥ al-Ilmām bi Aḥādīṣ al-Aḥkām</i>	Ibnu Daqīq al-'Īd (w. 702)
	<i>Syarḥ al-Arba'īna Ḥadīṣan al-Nawawīyyah</i>	Ibnu Daqīq al-'Īd (w. 702)
	<i>Jāmi' al-'Ulūm wa al-Hikam fī Syarḥ Khamsīn Ḥadīṣan min Jawāmi' al-Kalim</i>	Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795)
	<i>Syarḥ al-Ṭībī 'alā Misykāt al-Maṣābiḥ</i>	Syaraf al-Dīn al-Ṭībī (w. 743)
Abad Ke 9 H	<i>Syarḥ Šulāsiyyāt al-Bukhārī</i>	Muḥammad ibn 'Abd al-Dā'im (w. 831)

	<i>Al-Mu'īn 'alā Tafahhum al-Arba'īn</i>	Ibnu al-Mulqin (w. 804)
Abad Ke 10 H	<i>Faṭḥ al-'Allām bi Syarḥ al-Ilmām bi Aḥādīs al-Aḥkām</i>	Zakariyyā al-Anṣārī (w. 925)
	<i>Faṭḥ al-Mubīn li Syarḥ al-Arba'īn</i>	Ibnu Ḥajar al-Haitamī (w. 974)
Abad Ke 11 H	<i>Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr</i>	Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī (w. 1031)
	<i>Mirqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt al-Maṣābīḥ</i>	'Alī al-Qārī (w. 1014)
	<i>Dalīl al-Fāliḥīn li Ṭuruq Riyaḍ al-Ṣāliḥīn</i>	Muḥammad ibn 'Allān al-Ṣiddīqī (w. 1057)
Abad Ke 12 H	<i>Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Al-Amīr al-Ṣan'ānī (w. 1182)
	<i>Naḩaṣāt Ṣadr al-Mukmad wa Qurratu 'Ain al-Armad li Syarḥ Ṣulāṣiyyāt Musnad al-Imām Aḥmad</i>	Muḥammad ibn Aḥmad al-Safārīnī (w. 1188)
	<i>Al-Badr al-Tamām Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Ḥusain Muḥammad al-Maghrabī (w. 1119)

Selain melakukan syarah terhadap sekumpulan hadis, para ulama di abad pertengahan juga banyak yang secara khusus menjabarkan dan mensyarahi satu hadis tertentu sehingga menghasilkan risalah-risalah tipis ataupun sedang. Di antara syarah yang seperti ini adalah sebagai berikut:

Tabel 2.5
Syarah terhadap Satu Hadis Masa Pertengahan

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 6 H	<i>Bughyah al-Rā'id li Mā mā Taḍmanuh Ḥadīs Ummi Zar' min al-Fawā'id</i>	al-Qāḍī 'Iyād (w. 544 H)
	<i>Dirrah al-Ḍar'i li Ḥadīs Ummi Zar'</i>	Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Rāfi'i (w. 580)
Abad Ke 7 H	<i>Syarḥ Ḥadīs al-Muqtafā fi Mab'as al-Nabiy al-Muṣṭafā</i>	Abū Syāmah al-Maqdisī (599-665)
Abad Ke 8 H	<i>Nuzm al-Farā'id li mā Taḍmanuh Ḥadīs Ḍi al-Yadain min al-Fawā'id</i>	Ṣalāḥ al-Dīn al-'Alā'i (w. 761)
	<i>Ibrāz al-Ḥikam min Ḥadīs Rufi'a al-Qalam</i>	Taqiyuddīn al-Subkī (w. 756)
	<i>Syarḥ Ḥadīs Jibrīl</i>	Ibnu Taimiyyah (w. 728)
	<i>Syarḥ Ḥadīs Mā Ḍi'bāni Jā'i'ān</i>	Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795)
	<i>Syarḥ Ḥadīs Labbaik Allāhumma Labbaik</i>	Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795)
	<i>Al-Ḥikam al-Jadīrah bi al-Izā'ah min Qaul al-Nabī saw. Bu'istu bi al-Saiḡ Baina Yadai al-Sā'ah</i>	Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795)
Abad Ke 9 H	<i>Tanwīr al-Fikrah bi Ḥadīs Bahz ibn Ḥakīm fi Ḥusn al-'Isyrah</i>	Ibnu Nāṣir al-Dīn al-Dimasyqī (w. 842)
	<i>Bayān Ḥadīs Lā Taruddu Yada Lāmisⁱⁿ</i>	Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852)
Abad Ke 10 H	<i>Muntahā al-A'māl fi Syarḥ Ḥadīs Innamā al-A'māl</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Bulūgh al-Munā wa al-</i>	Jār Allāh

	<i>Ẓafar fī Bayāni Lā 'Adwā wa Lā Ẓirata wa Lā Hāmata wa Lā Ṣafar</i>	Muhammad al-Hāsyimī al-Makkī (w. 954)
Abad Ke 11 H	<i>Ma'rifat al-Nussāk fī Ma'rifat al-Siwāk</i>	'Alī al-Qārī (w. 1014)
Abad Ke 12 H	<i>Natā'ij al-Afkār fī Syarḥ Ḥadīṣ Sayyid al-Istighfār</i>	Abū al-'Aun Muhammad al-Safārīnī (w. 1188)
	<i>Risālah fī a-Sab'ah allazīn Yuẓilluhum Allāh Yaum al-Qiyāmah</i>	Muhammad al-Zarqānī (w. 1122)
	<i>Risālah Laṭīfah fī Syarḥ Ḥadīṣ Anta wa Māluka li Abīka</i>	Al-Amīr al-Ṣan'ānī (w. 1182)

Di dalam syarah-syarah tersebut, jika para ulama menemukan hadis-hadis problematik (*musykil al-ḥadīṣ*) maka mereka akan menjelaskan dan memaparkan cara mengatasinya baik dengan prosedur *al-jam'*, *al-ta'wīl*, *al-naskh*, *al-tarjīḥ*, atau yang lain. Perlu menjadi catatan bahwa meskipun pada masa pertengahan yang paling dominan adalah syarah komprehensif dan juga penyusunan kitab hadis secara tematis, namun bentuk syarah parsial seperti penjelasan hadis dalam kitab fikih, akidah atau tafsir; kitab *gharīb al-ḥadīṣ*; dan kitab *al-nāsikh wa al-mansūkh* juga dapat ditemukan pada periode ini. Di dalam kitab-kitab tersebut penjelasan-penjelasan mengenai hadis problematik juga dapat ditemukan.

Selain itu terdapat satu hal menarik yang muncul pada masa ini terkait syarah hadis yaitu upaya sebagian ulama untuk

mengumpulkan secara khusus hadis-hadis *asbāb al-wurūd*. Secara praksis perhatian ulama terhadap *asbāb al-wurūd* dalam proses mensyarahi hadis memang sudah dilakukan sejak masa-masa sebelumnya. Begitu juga pengumpulan hadis tentang *asbāb al-wurūd* sebagaimana diinformasikan oleh al-Suyūfī sebenarnya juga sudah dilakukan oleh ulama generasi awal. Namun naskah kitab dimaksud tidak sampai pada masa belakangan. Sehingga dapat dikatakan bahwa kitab mengenai *asbāb al-wurūd* yang dapat dijumpai adalah kitab yang di susun pada periode pertengahan ini. Di antara ulama periode pertengahan yang menyusun kitab *asbāb al-wurūd* secara khusus adalah al-Bulqīnī (w. 824), al-Suyūfī (w. 911), dan Ibnu Ḥamzah al-Dimasyqī (w. 1110).³⁴ Pembahasan *asbāb al-wurūd* merupakan pembasahan yang sangat erat dengan pembahasan *musykil al-ḥadīṣ*, sebab di antara solusi untuk menghilangkan kontradiksi makna adalah dengan cara mempertimbangkan perbedaan situasi dan kondisi yang melingkupi hadis-hadis tersebut. Kitab-kitab *asbāb wurūd al-ḥadīṣ* juga memberikan perhatian khusus ketika membahas hadis-hadis yang termasuk kategori *musykil*.

Selain kitab-kitab syarah dengan berbagai model di atas, pada masa pertengahan *mukhtalif al-ḥadīṣ* dan *musykil al-ḥadīṣ* juga banyak ditulis oleh para ulama. Hal ini tidak lain untuk

³⁴Muḥammad Raʿfat Saʿīd, *Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ Tahlīl wa Taʿsīs* (Qaṭar: Kitāb al-Ummah, 1993), 94-97.

merespon polemik dan perdebatan mengenai hadis-hadis yang dinilai bermasalah yang berkembang pada masa itu. Di antara kitab periode pertengahan yang secara khusus mengumpulkan dan membahas hadis-hadis problematik adalah sebagai berikut:

Tabel 2.6
Kitab-kitab *Musykil al-Ḥadīs* Masa Pertengahan

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 6 H	<i>Al-Taḥqīq fī Aḥādīs al-Khilāf</i>	Ibnu al-Jauzī (w. 597)
	<i>Al-Musykilain min al-Qur`ān wa al-Ḥadīs</i>	Abū Bakr Ibnu al-‘Arabī (w. 543)
Abad Ke 7 H	<i>Tanbīh al-Afhām fī Musykil Ḥadīsihī ‘Alaihi al-Salām</i>	Abū Muḥammad al-Qaṣrī (w. 608)
	<i>Syarḥ Musykil al-Bukhārī</i>	Abū ‘Abd Allāh al-Dubaiṣī (w. 637)
	<i>Tafsīr Musykilāt Aḥādīs Yusykal Zāhiruhā</i>	Ibnu al-Munayyir (w. 683)
Abad Ke 8 H	<i>Daḥḥ al-Ta’arūḍ bi Mā Yūhim al-Tanāquḍ</i>	Sulaimān ibn ‘Abd al-Qawī al-Ṭūfī (w. 716)
	<i>Ibkār al-Afkār fī Musykil al-Akḥbār</i>	Zain al-Dīn al-Ḥalabī (w. 749)
	<i>Izālah al-Syubuhāt ‘an al-Āyāt wa al-Aḥādīs</i>	Ibnu al-Labbān (w. 749)
	<i>Musyriq al-Anwār fī Musykil al-Āsār</i>	Ibnu al-Sirāj (w. 770)
Abad Ke 9 H	<i>Syarḥ Musykilāt Waqa’at fī Awākḥir al-Bukhārī</i>	Abū ‘Abd Allāh al-Sanūsī (w. 895)
Abad Ke 10 H	<i>Ta`wīl al-Aḥādīs al-Mūhimah li al-Tasybīh</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)

	<i>Kasyf Ghawāmiḍ al-Manqūl fī Musykil al-Āyāt wa al-Āsār wa Akhbār al-Rasūl</i>	Sibt al-Marṣifī (w. 966)
Abad Ke 11 H	<i>Risālah fī al-Aḥādīs al-Wā'idah wa al-Mau'ūdah</i>	'Alī al-Qārī (w. 1014)
Abad Ke 12 H	<i>Ta'līq 'alā al-Mabāhīs fī al-Musykilah li al-Bukhārī</i>	Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī al-Sindī (w. 1138)
	<i>Kasyf Musykilāt al-Aḥādīs</i>	Yūsuf ibn Muḥammad al-Mālikī (w. 1173)

c. Tema Hadis Problematik Masa Pra Modern

Dari sisi tema, data yang ada menunjukkan bahwa tema hadis *musykil* yang dibahas pada masa klasik dan pertengahan sangat beragam. Sebagaimana diketahui, hadis Nabi dapat dikelompokkan ke dalam beberapa tema. Ibnu Ṣalāḥ misalnya mengatakan,

يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة من غير اهتمام ببيان ضعفها فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما وذلك كالمواعظ والقصاص وفضايا الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب وسائر ما لا تعلق له بالأحكام والعقائد³⁵

Ahli hadis dan yang lain membolehkan mengambil sikap mempermudah (*tasāhul*) dalam masalah sanad dengan

³⁵Abū 'Amr 'Usmān ibn 'Abd al-Raḥmān al-Syahrzūrī Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Hadīs li Ibn al-Ṣalāḥ*, ed. Nūr al-Dīn 'Itr (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 103.

cara membolehkan meriwayatkan berbagai jenis hadis *ḍa'īf* tanpa memberi keterangan ke-*ḍa'īf*-annya asalkan hadis tersebut tidak berstatus *mauḍū'*. Hal demikian berkaitan dengan hadis-hadis yang tidak membahas tema mengenai sifat-sifat Allah, hukum syara' seperti masalah hukum halal, haram dan lainnya. Tema-tema yang diperkenankan untuk meriwayatkan hadis *ḍa'īf* adalah dalam masalah nasihat, kisah-kisah, keutamaan-keutamaan amal dan berbagai bentuk *targīb* dan *tarhīb*, serta semua hal yang tidak ada kaitannya dengan masalah hukum dan akidah.

Dari ucapan Ibnu Ṣalāḥ tersebut dapat diambil pemahaman bahwa tema pembahasan hadis dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu: (1) hadis akidah atau teologi; (2) hadis hukum; dan (3) hadis *al-targhīb wa al-tarhīb* atau hadis motivasi baik dalam bentuk nasehat, kisah ataupun pahala dan keutamaan amal. Sementara itu Duderija mengelompokkan hadis berdasarkan kandungan isinya ke dalam empat kelompok, yaitu: (1) hadis tentang *'aqīdah*; (2) hadis tentang *akhlāq*; (3) hadis tentang *fiqh*; dan (4) hadis tentang ritual *'ibādah*.³⁶

Apabila diamati, tema hadis *musykil* yang dibahas dalam kitab-kitab masa periwayatan dan masa pertengahan sangat variatif. Semua tema yang disebut Ibnu Ṣalāḥ atau Duderija dapat ditemukan dalam kitab-kitab tersebut. Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* karya Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 276 H.) misalnya memuat seratus sembilan (109) kasus ke-*musykil*-an

³⁶Adis Duderija, "Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah," *Arab Law Quarterly* 21, 3 (2007): 272.

hadis. Tema pembahasannya meliputi akidah, *ghaibiyāt*, hukum, etika dan sejarah. Rincian jumlah kasus ke-*musykil*-an hadis dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* sebagaimana dalam tabel berikut:

Tabel 2.7
Tema Hadis Problematik dalam
Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*

NO	TEMA	JUMLAH
1	Akidah/ Ghaibiyāt	38 (29 ³⁷ /09 ³⁸)
2	Hukum	41 ³⁹
3	Etika/ Faḍīlah	23 (04 ⁴⁰ /19 ⁴¹)
4	Sejarah	07 ⁴²
	JUMLAH	109

³⁷Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 7, 9, 10, 12, 14, 15, 1, 36, 40, 41; Bagian Kedua, Kasus no. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 38, 41, 43, 60.

³⁸Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 1, 8, 13, 20, 21, 29; Bagian Kedua, Kasus no. 8, 35, 44.

³⁹Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 2, 5, 11, 19, 22, 23, 24, 25, 34, 37, 38, 39, 42, 43; Bagian Kedua, Kasus no. 1, 3, 4, 22, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 39, 40, 42, 46, 50, 51, 54, 55, 56, 60, 61, 63, 64.

⁴⁰Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 3, 4; Bagian Kedua, Kasus no. 57, 59.

⁴¹Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 18, 27, 28, 31, 33, 35; Bagian Kedua, Kasus no. 2, 5, 6, 7, 25, 28, 34, 36, 37, 47, 48, 58, 62, 65.

⁴²Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 26, 32; Bagian Kedua, Kasus no. 26, 45, 48, 52, 53.

Sebagaimana diketahui, Ibnu Qutaibah dalam kitabnya tersebut mengumpulkan hadis-hadis yang dianggap *musykil* oleh pihak-pihak yang kontra terhadap ahli hadis. Banyak faktor yang menjadi dasar argumentasi mereka untuk menilai suatu hadis mengandung ke-*musykil*-an. Berdasarkan pengamatan terhadap kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, setidaknya terdapat lima faktor penyebab ke-*musykil*-an yang dijadikan alasan oleh mereka untuk menolak hadis, yaitu (1) karena hadisnya bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, atau (2) bertentangan dengan hadis lain, atau (3) bertentangan dengan akal, (4) realitas sejarah atau (5) realita yang ditangkap oleh indera. Rincian kasus ke-*musykil*-an hadis dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* adalah sebagai berikut:

Tabel 2.8
Kasus Ke-*musykil*-an dalam Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*

NO	KASUS	JUMLAH
1	Bertentangan dengan al-Quran	24 ⁴³
2	Bertentangan dengan sesama hadis	52 ⁴⁴
3	Bertentangan dengan akal	29 ⁴⁵

⁴³Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Pertama, Kasus no. 1, 5, 6, 16, 17, 18, 29, 40; Bagian Kedua, Kasus no. 1, 2, 3, 6, 7, 9, 10, 22, 26, 35, 39, 43, 50, 52, 53, 56.

⁴⁴Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Pertama, Kasus no. 2, 3, 4, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43; Bagian Kedua, Kasus no. 4, 8, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 41, 46, 47, 48, 49, 51, 55, 58, 59, 60, 61, 63, 64.

4	Bertentangan dengan realita sejarah	02 ⁴⁶
5	Bertentangan dengan realita indera	02 ⁴⁷
	JUMLAH	109

Data di atas memberi pemahaman bahwa tema hadis terbanyak yang dianggap *musykil* dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* adalah tema yang berkaitan dengan hukum. Jumlahnya mencapai empat puluh satu kasus dari seratus sembilan kasus. Sedangkan bentuk ke-*musykil*-an yang terbanyak adalah ke-*musykil*-an yang disebabkan adanya kontradiksi dengan sesama kandungan hadis lain yang mencapai jumlah lima puluh dua kasus.

Selain kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, data lain yang dapat dijadikan acuan untuk mendeskripsikan jumlah dan jenis hadis yang dianggap *musykil* pada masa pra modern adalah data yang tercantum dalam kitab *Syarḥ Musykil al-Āṣār* yang dianggap sebagai kitab klasik terlengkap yang membahas

⁴⁵Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Pertama, Kasus no. 7, 9, 26, 27; Bagian Kedua, Kasus no. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 27, 28, 36, 37, 38, 42, 44, 45, 54, 57, 62, 65, 66.

⁴⁶Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Pertama, Kasus no. 8, 32.

⁴⁷Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Kedua, Kasus no. 5, 34.

masalah ini. Kitab yang disusun oleh al-Ṭahāwī (239-321 H) ini memuat 1003 kasus ke-*musykil*-an hadis.

Tabel 2.9
Tema Hadis Problematik dalam Kitab *Syarḥ Musykil al-Āsār*

NO	TEMA	JUMLAH KASUS
I.	AKIDAH DAN AL-GHAIBIYYĀT	64
1.	<i>Al-Īmān</i>	32
2	<i>Asyrāt al-Sā'ah</i>	7
3	<i>Al-Qiyāmah wa al-Jannah wa al-Nār</i>	10
4	<i>Al-Fitan</i>	18
II.	HUKUM	528
5	<i>Al-Taḥārah</i>	20
6	<i>Al-Ṣalāh</i>	137
7	<i>Al-Ṣaum</i>	27
8	<i>Al-Zakāh</i>	13
9	<i>Al-Hajj</i>	47
10	<i>Al-Nikāh</i>	50
11	<i>Al-Mu'āmalāt</i>	81
12	<i>Al-Qaḍā' wa al-Aḥkām wa al-Hudūd</i>	71
13	<i>Al-Jihād wa al-Maghāzī</i>	41
14	<i>Al-Aimān wa al-Nuzur</i>	18
15	<i>Al-Mīrās wa al-Waṣiyyah wa al-Hibah</i>	23
III.	ETIKA DAN FADĪLAH	251
16	<i>Al-Libas wa al-Zīnah</i>	18
17	<i>Al-Aṭ'imah wa al-Asyribah</i>	29
18	<i>Al-Adab</i>	117
19	<i>Al-Raqāq</i>	7
20	<i>Al-Ṭibb wa al-Maraḍ</i>	10
21	<i>Al-'Ilm</i>	22
22	<i>Al-Ṣikr wa al-Du'a`</i>	25
23	<i>Faḍā'l al-Qur`ān wa Aḥkāmuh</i>	17

24	<i>Al-Ru`yā</i>	6
IV.	TAFSIR AL-QURAN	79
25	<i>Al-Taḥsīn</i>	79
V.	SEJARAH	78
26	<i>Al-Sīrah</i>	25
27	<i>Al-Manāqib</i>	53
JUMLAH TOTAL		1003

Berdasarkan tabel di atas tampak bahwa hadis musykil yang banyak dijumpai di dalam kitab *Syarḥ Musykil al-Āsār* tidak jauh berbeda dengan yang terdapat dalam kitab *Ta`wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, yaitu hadis-hadis yang berkaitan dengan masalah hukum. Jumlahnya mencapai separuh lebih dari kasus yang ada yaitu 528 kasus.

3. Hadis Problematik Pada Masa Modern-Kontemporer

Tahun 1800 miladiyah sampai sekarang dalam kajian sejarah dunia Islam disebut dengan periode modern-kontemporer. Dalam kalender hijriah era ini berawal pada abad ke tiga belas hijriyah. Di antara ciri penting periode ini yang membedakan dengan periode sebelumnya adalah meningkatnya intensitas interaksi dunia Islam dengan dunia Barat dalam berbagai bidang. Dalam bidang teknologi dan ilmu pengetahuan, umat Islam tertinggal dari kemajuan yang dicapai oleh Barat, dan secara politik banyak dunia Islam yang mulai dijajah dan dikuasai oleh kekuatan militer Barat. Dalam kondisi seperti ini, umat Islam menghadapi dua tantangan sekaligus, yaitu tantangan internal dalam bentuk perpecahan dan

keterbelakangan dalam berbagai bidang, dan tantangan eksternal dalam bentuk ekspansi militer dan juga kritikan-kritikan Barat terhadap Islam.

Fenomena-fenomena pahit yang dialami umat Islam pada masa itu mendorong beberapa tokoh untuk melakukan gerakan kebangkitan dari keterpurukan. Gerakan pembaharuan berlangsung di beberapa pusat dunia Islam seperti yang dilakukan oleh Muḥammad ibn ‘Alī al-Syaukānī (1173-1250 H/1759-1834 M) di Yaman, Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī (1216-1290 H/1801-1873), Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1254-1273 H/1838-1897 M), dan Muḥammad ‘Abduh (1266-1323 H/1849-1905 M) di Mesir, serta gerakan yang dipelopori ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1271-1320 H/1855-1902 M) di Syria.

Kondisi yang bersifat makro sebagaimana tergambar di atas sedikit banyak mempengaruhi perkembangan, corak, arah dan dinamika kajian hadis pada era modern-kontemporer. Lebih spesifik Maḥmūd Sa’īd Mamdūḥ menyebutkan tiga hal yang mendorong intensitas kajian hadis pada abad empat belas hijriah.⁴⁸ *Pertama* perkembangan media cetak yang sangat pesat dan perkembangan era digital. Keadaan ini memberi ruang bagi kemudahan penggandaan dan percepatan informasi serta komunikasi keilmuan termasuk dalam kajian hadis. *Kedua* polarisasi di kalangan internal pengkaji hadis. Hal ini mendorong

⁴⁸Maḥmūd Sa’īd Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīsiyyah fī al-Qarn al-Rābi’ ‘Asyar* (Kairo: Dār al-Baṣā’ir, 2009), 27.

munculnya beberapa aliran dan kecenderungan kajian hadis yang saling berinteraksi dan kadang saling berbenturan. Situasi kompetitif seperti ini mendorong munculnya banyak karya dalam bidang hadis. *Ketiga* berdirinya jurusan hadis pada lembaga-lembaga pendidikan tinggi formal di berbagai negara. Keadaan ini mendorong terbitnya buku-buku dasar, artikel dan juga penelitian-penelitian dalam kajian hadis. Selain tiga hal tersebut hal penting lainnya yang tentunya turut mendorong perkembangan kajian hadis di era ini adalah tantangan perkembangan ilmu pengetahuan dan pemikiran modern-kontemporer yang mempunyai pengaruh besar bagi penyikapkan umat Islam terhadap posisi hadis termasuk juga dalam hal pemahaman dan syarah terhadap hadis.

India menjadi pusat kajian hadis terpenting pada abad ke tiga belas dan awal empat belas hijriah. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya karya-karya bidang hadis yang dihasilkan ulama India di banding ulama daerah lainnya.⁴⁹ Meski demikian di daerah-daerah lain seperti Maroko, Mesir, Yaman, Syria, Iraq dan Arab Saudi⁵⁰ dan Nusantara (Indonesia, Malaysia, Thailand Selatan) kajian hadis juga berlangsung dan berkembang meskipun tidak seintensif di India.

⁴⁹Pembahasan mengenai perkembangan kajian hadis di India era klasik hingga modern lihat Muḥammad Ishāq, *India's Contribution to the Study of Ḥadīth Literature* (Lahore: The University of Dacca, 1955).

⁵⁰Muḥammad ‘Abd Allāh Ṣu’ailik, *Juhūd al-Mu’āṣirīn fī Khidmah al-Sunnah al-Musyarrāfah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1995), 31-40.

Terkait dengan syarah hadis pada era ini memang banyak karya-karya yang secara substansi merupakan repetisi dari karya-karya sebelumnya. Bentuk-bentuk kitab syarah sebagaimana yang ditulis pada masa sebelumnya juga berkembang pada era modern-kontemporer. Di antara karya syarah hadis yang disusun pada era modern-kontemporer ini adalah sebagai berikut:

Tabel 2.10
Syarah terhadap Kitab Hadis Primer
Masa Modern-Kontemporer

ABAD	NAMA KITAB <i>SYARH</i>	PENGARANG
Abad Ke 13 H	<i>Injāh al-Ḥajah fī Syarḥ Ibnu Mājah</i>	‘Abd al-Ghanī ibn ‘Abī Sa’īd al-Mujaddidī al-Dihlawī (1235-1296 H/1819-1879)
Abad Ke 14 H	<i>Al-Ta’līq al-Mumajjad ‘alā Muwaṭṭa’ al-Imām Muḥammad</i>	Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī (1264-1304 H) India
	<i>‘Aun al-Bārī li Ḥalli Adillati al-Bukhārī</i>	Muḥammad Ṣiddīq Khān al-Qinnūjī (w. 1307) India
	<i>Al-Sirāj al-Wahhāj min Kasyf Maṭālib Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj</i>	Muḥammad Ṣiddīq Khān al-Qinnūjī (w. 1307) India
	<i>Bulūgh al-Amānī min Asrār al-Faṭḥ al-Rabbānī</i>	Aḥmad ‘Abd al-Raḥmān al-Bannā al-Sā’atī (w. 1378) Mesir
	<i>Al-Fajr al-Sā’i’ ‘alā al-Ṣaḥīḥ al-Jāmi’</i>	Muḥammad al-Faḍīl ibn al-Fāṭimī al-Zarhūnī (w. 1318) Maroko
	<i>‘Aun al-Ma’būd Syarḥ Sunan Abī</i>	Muḥammad Syams al-Ḥaqq al-‘Azīm Ābādī

	<i>Dāwud</i>	(w. 1329) India
	<i>Ghāyah al-Maqṣūd fī Syarḥ Sunan Abī Dāwud</i>	Muḥammad Syams al-Ḥaqq al-‘Azīm Ābādī (w. 1329) India
	<i>Baḥl al-Majhūd fī Ḥall Abī Dāwud</i>	Khalīl Aḥmad al-Sahāranfūrī (w. 1346) India
	<i>Faiḍ al-Bārī ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Muḥammad Anwar al-Kasymīrī (w. 1352) India
	<i>Tuḥfah al-Aḥwāzī Syarḥ Jāmi’ al-Tirmizī</i>	Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī (1283-1353) India
	<i>Ma’ārif al-Sunan Syarḥ Sunan al-Tirmizī</i>	Al-Sayyid Yūsuf al-Banūrī (1326-1397 H) India
	<i>Baḥl al-Majhūd fī Ḥalli Abī Dāwud</i>	Muḥammad Zakariyya al-Kandahlawi (1315-1402 H) India
Abad Ke 15 H	<i>Baḥr al-Māzī li Syarḥ Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Tirmizī</i>	Muḥammad Idrīs al-Marbawī (w. 1410) Malaysia
	<i>Al-Durr al-Manḍūd Syarḥ Sunan Abī Dāwud</i>	Muḥammad Yāsīn al-Fādānī (w. 1410) Indonesia
	<i>Minnah al-Mun’im fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim</i>	Ṣafī al-Raḥmān al-Mubārakfūrī (w. 1427) India
	<i>Faṭḥ al-Mun’im Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim</i>	Mūsā Syāhīn Lāsyīn (w. 1430) Mesir

Syarah terhadap kitab-kitab hadis sekunder juga banyak ditulis oleh para ulama era modern-kontemporer, di antara contohnya adalah sebagaimana dalam tabel berikut ini:

Tabel 2.11
Syarah terhadap Kitab Hadis Sekunder
Masa Modern-Kontemporer

Abad Ke 13 H	<i>Ḥāsiyyah ‘alā Mukhtaṣar Ibnu Abī Jamrah</i>	Muḥammad ibn ‘Alī al-Syinwānī (w. 1233 H/1817 M)
	<i>Nail al-Auṭār min Asrār Muntaqā al-Akḥbār</i>	Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Syaukānī (w. 1250)
Abad Ke 14 H	<i>Faṭḥ al-‘Allām li Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Muḥammad Ṣiddīq Khān al-Qinnūjī (w. 1307)
	<i>Taṭrīz Riyād al-Ṣāliḥīn</i>	Faiṣal ibn ‘Abd al-‘Azīz Āl Mubārak (w. 1313)
	<i>Al-Khal’ah al-Fikriyyah bi Syarḥ al-Minḥah al-Khairiyyah fī Arba’īna Ḥadīsan min Aḥādīs al-Khair al-Bariyyah</i>	Muḥammad Maḥfūz al-Tirmīsī (w. 1338)
Abad Ke 15 H	<i>Miṣbāḥ al-Zalām Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Muḥammad Muhājirīn ibn Amsār al-Dārī al-Indūnīsī (w. 1423)
	<i>I’lām al-Anām Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Nūr al-Dīn ‘Itr (1355-....)

Begitu juga dengan syarah terhadap hadis-hadis tertentu yang dianggap penting. Di antara kitab-kitab syarah kategori ini yang ditulis pada era modern-kontemporer adalah sebagai berikut:

Tabel 2.12
Syarah terhadap Satu Hadis
Masa Modern-Kontemporer

ABAD	NAMA KITAB <i>SYARH</i>	PENGARANG
Abad Ke 13 H	<i>Qaṭr al-Waliy ‘alā Ḥadīs al-Waliy</i>	Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Syaukānī (w. 1250 H)
Abad Ke 14 H	<i>Syaraf al-Īwān bi Ḥadīs al-Mamsūkh min al-Ḥayawān</i>	Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī (1320-1380 H)
Abad Ke 15 H	<i>Nihāyah al-Āmāl fī Ṣiḥḥati wa Syarḥ Ḥadīs ‘Arḍ al-Amal</i>	‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī (1328-1413 H)
	<i>Al-Qaul al-Asadd fī Bayān Ḥāli Ḥadīs Ra‘aitu Rabbī fī Ṣūrati Syābb Amrad</i>	‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī (1338-1417 H)
	<i>Isykāl wa Jawābuh fī Ḥadīs Ummi Ḥarām binti Milhān</i>	‘Alī ibn ‘Abd Allāh al-Ṣayyāḥ

Selain karya-karya yang sifatnya repetitif sebagaimana disebutkan di atas, pada era modern kontemporer juga muncul karya-karya syarah inovatif yang melakukan dialektika dan respon terhadap perkembangan, tuntutan dan tantangan zaman. Di antara hal-hal inovatif dalam syarah hadis modern kontemporer adalah sebagai berikut:

1. Memahami hadis secara tematis, mendialogkannya dengan realitas yang berkembang dan mengintegrasikan dengan disiplin ilmu lain seperti ilmu pendidikan, sosial, ekonomi, politik,

ekologi dan lain sebagainya. Ramaḍān Ishāq al-Zayyān⁵¹ menegaskan bahwa pemahaman hadis secara tematis memang sudah berkembang sejak generasi awal Islam yang telah mengelompokkan hadis berdasarkan tema-tema tertentu (*al-taqṣīm al-mauḍū'i*), namun kajian hadis tematis (*al-dirāsah al-mauḍū'iyah*) yang mengangkat isu-isu tertentu yang dihadapi umat Islam, mengkajinya secara komprehensif dan kemudian mencari solusi atau konsep sunnah terhadap isu atau problem yang sedang dibahas merupakan bentuk kajian mutakhir dalam studi hadis. Tema-tema yang diangkat sangat beragam di antaranya adalah tema lingkungan hidup seperti kitab *'Ināyat al-Kitāb wa al-Sunnah bi al-Bī'ah Dirāsah Mauḍū'iyah* karya Amal Taufiq Abū 'Abdū; tema ekonomi seperti kitab *al-Taujīhāt al-Nabawiyah li Salāmah al-Mu'āmalāt al-Māliyyah* karya Sa'd Jāwisī al-Kafrāwī; dan tema keluarga seperti *al-Sa'ādah al-Zaujiyyah fī Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah* karya Mūsā Syāhīn Lāsyīn.

2. Kajian terhadap sisi sastra hadis-hadis Nabi Muhammad saw. Muḥammad al-Ṣabbāgh⁵² menerangkan bahwa aspek keindahan bahasa Nabi memang sudah menjadi objek kajian para akademisi Islam klasik seperti al-Jāhīz, Abū Ḥayyān al-Tauhidī,

⁵¹Ramaḍān Ishāq al-Zayyān, "al-Ḥadīṣ al-Mauḍū'ī Dirāsatur Nazariyyatun," 218.

⁵²Muḥammad al-Ṣabbāgh, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1988), 66-67.

Ibnu al-Aṣīr dan yang lain. Namun kajian tersebut hanya sebatas komentar-komentar singkat dan belum mencakup semua aspek sastra kebahasaan. Pada era modern kontemporer kajian dan syarah hadis ditinjau dari aspek keindahan bahasa komunikasi banyak dilakukan oleh para ulama di antaranya adalah *'Ijāz al-Qur`ān wa al-Balāghah al-Nabawīyyah* karya Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi`i (w. 1356); *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Ḥadīs al-Nabawī* karya Muḥammad al-Ṣabbāgh; *al-Bayān al-Nabawī* karya Muḥammad Rajab al-Bayyūmī; *Balāghah al-Rasūl fī Taqwīm Akḥṭā` al-Nās wa Iṣlāḥ al-Mujatama'* karya Nāṣir Rāḍī al-Zuhrī Ibrāhīm.

3. Memahami hadis dengan temuan-temuan *science* modern. Asumsi dasar kajian hadis model ini adalah bahwa sebagian sabda Nabi ditengarai mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang perlu dijelaskan bukan hanya dengan pendekatan bahasa saja namun juga dengan penjelasan ilmiah sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Kecenderungan baru pemahaman hadis seperti ini dapat memberi pemaknaan baru terhadap matan hadis. Kajian yang biasa disebut dengan *al-i'jāz al-'ilmī fī al-sunnah al-nabawīyyah* di era modern kontemporer menghasilkan banyak karya kontributif bagi perkembangan syarah hadis. Di antaranya adalah *al-Iṣābah fī Ṣiḥḥati Ḥadīs al-Ḍubābah: Yabḥaṣu fī Ṣiḥḥat al-Ḥadīs min al-Nawāḥī al-Fiqhiyyah wa al-Ṭibbiyyah wa al-Ḥadīsiyyah* karya Khalīl Ibrāhīm Mulā Khāṭir; *al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Sunnah al-*

Nabawiyyah karya Ṣaliḥ ibn Aḥmad Riḍā, dan *al-I'jāz al-'Ilmī fi al-Sunnah al-Nabawiyyah* karya Zaghlūl al-Najjār.

Permasalahan kontradiksi makna yang terkandung dalam hadis menjadi perhatian para penulis kitab syarah di era modern-kontemporer, sehingga di dalam kitab-kitab syarah hadis yang beragam jenisnya tersebut juga dapat ditemukan pembahasan mengenai hadis-hadis problematik (*musykil al-ḥadīs*). Para penulis berupaya mencari solusi atas kemusykilan makna dengan menyadur pendapat ulama klasik dan pertengahan, dan juga dengan metode yang berkembang pada masa-masa sebelumnya.

Mekipun demikian pada era modern-kontemporer penulisan kitab yang fokus membahas hadis-hadis problematik juga terus berkembang seiring dengan banyaknya kritikan terhadap kandungan hadis-hadis Nabi baik dari kalangan umat Islam sendiri maupun dari Barat. Namun jika diperhatikan pembahasan hadis problematik periode modern-kontemporer mengalami pergeseran dibanding yang terjadi pada masa pra-modern, terutama dalam hal tema hadis yang dipolemikkan. Pada periode klasik dan pertengahan tema hadis yang dipermasalahkan berkuat pada permasalahan teologi dan hukum, sementara pada era modern-kontemporer gelombang pemikiran barat mulai masuk ke dunia Islam, sehingga mendorong sebagian akademisi untuk mengkritik matan hadis dengan pendekatan empirisisme, rasionalisme, sekularisme, feminisme dan lain sebagainya. Perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan zaman dalam berbagai bidang di era

modern mempunyai andil besar terhadap pergeseran pemahaman terhadap teks keagamaan termasuk hadis. Dalam kajian hadis modern kontemporer, sebagian pihak menilai bahwa di antara hadis-hadis Nabi yang terkompilasi dalam kitab-kitab hadis ada yang maknanya problematis baik karena dianggap bertentangan dengan ilmu pengetahuan, tidak seirama dengan semangat modernitas atau secara praksis pragmatis menimbulkan problem sosial. Di sisi lain gelombang kritik bahwa ilmu hadis klasik lebih menekankan kritik sanad daripada kritik matan terus didengungkan baik oleh akademisi barat maupun oleh sebagian penulis muslim.

Dalam konstelasi pemikiran seperti ini pembahasan hadis *musykil* di era modern-kontemporer mengalami pergeseran dengan mengambil tema dan isu-isu baru yang belum dibahas pada masa-masa sebelumnya. Di antara tema-tema hadis di era kontemporer yang relatif baru dan banyak menjadi sorotan dan dianggap problematik adalah (1) hadis-hadis yang dinilai diskriminatif terhadap perempuan dan dianggap tidak adil gender; (2) hadis yang dinilai bertentangan dengan *science* dan ilmu pengetahuan; (3) hadis yang dinilai tidak kompatibel dengan perkembangan relasi sosial modern terutama relasi terhadap non-muslim yang dianggap diskriminatif; (4) hadis-hadis mengenai informasi masa depan (*al-mustaqbalīyyāt*) yang disampaikan Nabi yang menimbulkan dampak negatif dalam tataran aksiologi umat Islam, seperti hadis-hadis yang dinilai melegitimasi perpecahan dan menimbulkan sikap pesimis terhadap kemajuan Islam. Meski demikian tema-

tema klasik pembahasan hadis *musykil* seperti tema teologi dan hukum juga masih mengalami pengulangan.

Fenomena ini mendorong beberapa akademisi muslim untuk menyusun bantahan dan sanggahan, baik pada aspek metodologis kritik matan maupun pada aspek hadis-hadis yang dipermasalahkan. Di antara karya-karya yang diorientasikan untuk menyanggah anggapan bahwa metodologi ahli hadis tidak memperhatikan kritik matan adalah *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīs* karya Ṣalāḥ al-Dīn al-Idlibī; *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīs* karya Muḥammad Ṭāhir al-Jawwābī; dan *Maqāyis Naqd al-Sunnah* karya al-Dumīnī. Sedangkan kajian yang secara spesifik membahas hadis-hadis yang dianggap problematis di antaranya adalah *Ḥadīs Irḍā’ al-Kabīr Isykāliyyāt Asbāb Ḥulūl* karya Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī dan ‘Abd al-Nāṣir Sulṭān Muḥsin; *Isykāl wa Jawābuh fī Ḥadīs Ummi Ḥarām binti Milḥān* karya ‘Alī ibn ‘Abd Allāh al-Ṣayyāḥ dan lain-lain. Berikut ini beberapa judul tulisan yang membahas hadis-hadis problematik pada era modern-kontemporer:

Tabel 2.13
Tulisan Mengenai Hadis *Musykil* Masa Modern-Kontemporer

NO	NAMA KITAB	PENGARANG
1	<i>Musykilāt al-Aḥādīs al-Nabawīyyah wa Bayānuhā</i>	‘Abd Allāh al-Qaṣīmī (w. 1353)
2	<i>Isykāl wa Jawābuh fī Ḥadīs Ummi Ḥarām binti Milḥān</i>	‘Alī ibn ‘Abd Allāh al-Ṣayyāḥ

3	<i>Ibrā` al-Ẓimmah bi Tahqīq al-Qaul Ḥaula Iftirāq al-Ummah</i>	Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Bā’is al-Kittānī
4	<i>Al-Aḥādīs al-Musykilah al-Wāridah fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm</i> (cet. 1430)	Aḥmad al-Quṣayyir
5	<i>Mukhtalaf al-Ḥadīs wa Aṣaruh fī Aḥkām al-Ḥudūd wa al-‘Uqūbāt</i>	Ṭāriq ibn Muḥammad al-Ṭawārī
6	<i>Masālik al-‘Ulamā` fī Musykil al-Ḥadīs wa Aṣaruh fī al-Fiqh al-Islāmī Dirāsah Taṭbīqiyyah ‘alā Abwāb al-Zakāh</i> (cet. 2015/1436)	Asmā` Rafīq Khalīl Ba’lūsyah
7	<i>Mukhtalif al-Ḥadīs wa Musykiluh fī Ikhtilāf al-Fuqahā` Dirāsah Taṭbīqiyyah ‘alā Abwāb al-Jihād , al-Ẓabā’ih wa al-Ṣaid, al-‘Aqīqah, al-Aṭ’imah wa al-Asyribah</i> (cet. 2014/1435)	Īmān Ramaḍān al-Ghazālī
8	<i>Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain al-Muntaqadah al-Khāṣṣah bi al-Anbiyā`</i>	Usāmah Muḥammad Zuhair al-Syanaṭī
9	<i>Ṭu`ūn al-Mu`āṣirīn fī Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain bi Da`wā al-Ta`arūḍ ma`a al-‘Ulūm al-Ṭabī’iyyah</i> (cet. 2012)	Bāsim Ḥasan Aḥmad Wardah
10	<i>Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil</i> (cet. 2008)	Nizar Ali
11	<i>Otoritas Hadis-hadis Bermasalah dalam Shahih al-Bukhari</i> (cet. 2015)	Faiqotul Mala
12	<i>Raf` al-Labs ‘an Ḥadīs</i>	‘Abd Allāh ibn Sa`īd al-Syahrī

	<i>Sujūd al-Syams</i>	
13	<i>Hadīs Nāqīṣātu 'Aqlin wa Dīnin: Isykāliyyah, Asbāb, Hulūl</i>	Abū al-Lais al-Khair Ābādī

Pergeseran tema hadis problematik yang terjadi pada masa modern-kontemporer tidak terlepas dari tiga faktor yang melatarbelakangi munculnya ke-*musykil*-an dalam memahami hadis, yaitu (1) karakter teks hadis yang memang berpotensi multi-tafsir; (2) tingkat kemampuan pembaca dalam memahami hadis dan juga kecenderungan pemikirannya, dan (3) perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial budaya yang beragam. Atas dasar hal tersebut al-Bayānūnī menegaskan bahwa hadis problematik bersifat dinamis, bisa jadi suatu hadis pada suatu waktu dan di tempat tertentu tidak dianggap *musykil*, namun bagi orang yang hidup pada masa lain dan di tempat yang berbeda dianggap problematik.⁵³

⁵³Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta 'ṣīliyyah*, 47-63.

C. Tipologi Pembacaan Hadis Problematik

Sebagaimana diterangkan pada pembahasan sebelum ini, hadis problematik menjadi perhatian banyak pengkaji hadis baik pada periode klasik, pertengahan maupun pada periode modern-kontemporer. Pendekatan dan metode yang digunakan para ulama untuk menangani masalah ke-*musykil*-an hadis ini sangat beragam. Kalangan mu'tazilah khususnya Ibrāhīm al-Nazzām (w. 221H.) mengembangkan model pembacaan konfrontatif hingga menggugat keotentikan hadis. 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī (898-973H.) menawarkan pembacaan harmoni dengan mengkompromikan setiap kontradiksi dan meninggalkan *al-tarjīh*. Sementara itu kalangan *muhaddisūn* mengembangkan metode integratif-proporsionalis dengan mempertimbangan keterkaitan antara matan dan sanad untuk menyelesaikan kasus ini. Berikut ini dipaparkan masing-masing tipologi tersebut:

1. Tipologi Pembacaan Konfrontatif

Salah satu model pembacaan hadis *musykil* yang muncul pada era pra modern adalah model pembacaan konfrontatif. Model pembacaan ini berkembang di kalangan mu'tazilah, satu aliran teologis yang muncul pada awal abad ke dua hijriah.⁵⁴ Kritik mu'tazilah terhadap ahli hadis memang sudah berlangsung sejak awal kemunculan aliran tersebut di Bashrah. Pemikiran-pemikiran

⁵⁴Engku Aḥmad bin Engku 'Alwī Zakī, "al-Mu'tazilah wa Musāhamatuhum fī al-Fikr al-Islāmī," *Jurnal Usuluddin* 18 (2003): 212.

Wāsil ibn ‘Aṭā’ (80-131 H.) tokoh pertama mu’tazilah sering berbenturan dengan pemikiran ahli hadis seperti al-Hasan al-Baṣrī (w. 110), Muhammad ibn Sirin (w. 110 H.), Ayyub al-Sakhtiyani (w. 131 H.) dan lainnya. Begitu juga ‘Amr ibn ‘Ubaid (w. 144 H.) sering melontarkan kritikan terhadap kredibilitas para sahabat perawi hadis dan sekaligus mengkritik hadis-hadis yang diriwayatkan oleh ahli hadis waktu itu.⁵⁵ Kritikan tokoh muktazilah terhadap periwayatan hadis sebenarnya dilatarbelakangi perdebatan mengenai status ke-‘*adalah*-an para sahabat pasca terjadinya *al-fitnah al-kubrā*. Bagi mu’tazilah perseteruan dan peperangan di antara para sahabat telah menggugurkan kredibilitas dan ke-‘*adalah*-an mereka, sehingga informasi para sahabat mengenai kehidupan Nabi diragukan kevalidannya karena dikhawatirkan ada muatan-muatan kepentingan pribadi.⁵⁶ Kritikan mereka terhadap problem-problem lain seputar hadis seperti masalah hadis ahad dan hadis *musykil* merupakan derivasi dari penolakan mereka terhadap ke-‘*adalah*-an perawi pertama yaitu para sahabat.

Perseteruan antara dua kubu ini terus berlangsung pada era berikutnya. Pada abad ketiga masa kehidupan al-Bukhārī dan Ibnu Qutaibah banyak tokoh mu’tazilah yang muncul seperti Ibrāhīm al-

⁵⁵ Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, *Ittijāhāt fī Dirāsāt al-Sunnah Qadīmah wa Ḥadīṣuhā* (Kuala Lumpur: Markaz al-Buḥūs al-‘Ilmiyyah IIUM, 2005b), 39-40.

⁵⁶ Abū Lubābah Ḥusain, *Mauqif al-Mu’tazilah min al-Sunnah al-Nabawiyah wa Mawāṭin Inḥirāfihim ‘anhā* (Riyadh: Dār al-Liwā’, 1987), 78-89.

Nazzām (w. 221 H.), al-Jāhiz (w. 255 H.), Abū Mūsā al-Mirdār (w. 226 H.), Hisyam ibn ‘Amr al-Fūṭī (w. 226 H.) dan Abū al-Huzail al-‘Allāf (235 H.). Tokoh-tokoh mu’tazilah tersebut secara intens melakukan kritik terhadap aktifitas periwayatan hadis, para perawi, metode *muhaddisūn* dan juga hadis-hadis yang diriwayatkan. Kecenderungan kritis seperti ini terus berlangsung hingga pasca masa Imam al-Bukhārī, sebagaimana yang dilakukan oleh Abū al-Ḥusain al-Khayyāṭ (w. 290 H.), Abū al-Qāsim al-Ka’bī al-Balkhī (w. 319) dan al-Qaḍī ‘Abd al-Jabbār (320-415 H.).⁵⁷ Pada masa pasca periwayatan, sikap seperti ini juga terus berlanjut sebagaimana tampak dalam pemikiran Ḍirār ibn ‘Amr (w. 728 H.).⁵⁸

Meskipun tokoh-tokoh mu’tazilah mempunyai kecenderungan kritis terhadap hadis, namun tidak semua tokoh mu’tazilah mempunyai kecenderungan *total sceptic*, hingga mengingkari otoritas dan otentisitas semua hadis. Sebagaimana ditegaskan oleh Muḥammad Muṣṭafā al-A’zamī, pada masa-masa awal banyak di antara pengikut aliran mu’tazilah yang aktif dalam periwayatan hadis dan menerima hadis sebagai sumber pengetahuan. Sedangkan sikap al-Nazzām yang secara radikal menolak sunnah secara total

⁵⁷Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, *Ittijāhāt fī Dirāsāt al-Sunnah*, 40-45.

⁵⁸Racha El-Omari, “Accommodation and Resistance: Classical Mu’tazilites on Hadīth,” *Journal of Near Eastern Studies* 71, 2 (2012): 234.

adalah sikap sebagian kecil dari tokoh mu'tazilah dan tidak mewakili sikap mu'tazilah secara umum.⁵⁹

Al-Zagīr⁶⁰ dan El-Omari⁶¹ menerangkan lebih detail ragam sikap para tokoh mu'tazilah terhadap otentisitas dan otoritas hadis. Al-Zagīr misalnya menjelaskan tiga tahapan fase penyikapan mu'tazilah terhadap hadis. Fase pertama adalah fase penerimaan terhadap hadis dengan disertai kritikan, penakwilan dan penolakan yang intensitas dan skupnya sangat terbatas. Ini merupakan kecenderungan tokoh mu'tazilah generasi awal seperti Wāṣil ibn 'Aṭā' (80-131 H.) yang masih merujuk kepada hadis untuk memperkuat argumen-argumennya. Pada era ini pula banyak kalangan mu'tazilah yang aktif meriwayatkan hadis dan namanya terdokumentasikan dalam kitab-kitab *al-rijāl*.⁶² Meskipun demikian kritikan serta penakwilan hadis dengan akal yang disesuaikan

⁵⁹Muhammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Dirāsāt fi al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, jil. 1 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), 24-25.

⁶⁰Luṭfi ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arūf fi al-Ḥadīṣ*, 78-89.

⁶¹Racha El-Omari, "Accommodation and Resistance: Classical Mu'tazilites on Hadīth," 234.

⁶²Sebagai contoh perawi dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* yang mempunyai kecenderungan *qadariyyah* (*mu'tazilah*) terdapat sejumlah 26 perawi [Fārūq Ḥammādah, *al-Tawāṣul Baina al-Mazāhib al-Islāmiyyah, Ta'ṣīlūh wa Taṭbīqūh 'inda al-Muḥaddiṣīn* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005), 88]. Sedangkan berdasarkan penelitian Christoph Melchert perawi dalam *al-kutub al-sittah* yang mempunyai kecenderungan *qadariyyah* terdapat sejumlah 43 perawi. Biografi mereka terdokumentasikan dalam kitab *riḥāl* seperti *Tahzīb al-Tahzīb* dan *Taqrīb al-Tahzīb* karya Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī [Christoph Melchert, "Sectaries in the Six Books: Evidence for Their Exclusion from the Sunni Community," *The Muslim World*, LXXXII, 3-4 (1992): 292].

doktrin yang dianut menjadi karakter fase ini meskipun jumlahnya sangat terbatas seperti yang dilakukan oleh ‘Amr ibn ‘Ubaid (w. 144 H.).⁶³ Fase kedua adalah fase pertentangan mu’tazilah dengan ulama hadis. Pada fase ini ajaran dan doktrin muktazilah sudah terformulasikan secara mapan dan seringkali dibenturkan dengan pemahaman ahli hadis yang berbasis pada periwayatan. Tokoh mu’tazilah yang terkemuka pada masa ini adalah Ibrāhīm al-Nazzām (w. 221 H.) dan Abū al-Huzail al-‘Allāf (235 H.).⁶⁴ Al-Nazzām misalnya mengkritik ahli hadis dan menolak banyak hadis dengan alasan bertentangan dengan akal dan doktrin mu’tazilah.⁶⁵ Fase ketiga adalah fase mu’tazilah akhir (*muta`akhhir al-mu’tazilah*) yang berkiprah pada abad ke empat hijriah dan setelahnya seperti al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (320-415 H.) dan al-Zamakhshārī (w. 538H.). Memperhatikan karya-karya tokoh tersebut didapati bahwa doktrin mu’tazilah yang mereka anut tidak menghalangi mereka untuk menjadikan hadis sebagai sumber rujukan dan argumentasi. Meskipun kritikan terhadap hadis dan para perawi tetap ditemukan dalam karya-karya mereka namun sifatnya tidak sekeras dan tidak seradikal pada masa sebelumnya.⁶⁶

⁶³Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta’arūḍ fi al-Ḥadīṣ*, 78-82.

⁶⁴Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta’arūḍ fi al-Ḥadīṣ*, 82-85.

⁶⁵Bassām al-Jamal, “Maṭā’īn al-Nazzām fi al-Akhhbār wa Ruwāṭihā,” *Ḥauliyāt al-Jāmi’ah al-Tūnisīyah* 44 (2000): 118-127.

⁶⁶Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta’arūḍ fi al-Ḥadīṣ*, 85-89.

Meskipun bentuk dan intensitas kritik tokoh mu'tazilah terhadap hadis pada setiap generasi sangat beragam, namun terdapat satu kesamaan model kritik hadis di antara mereka yaitu kritikan yang fokus pada aspek makna matan hadis. Sehingga banyak hadis yang maknanya dianggap mengandung problem atau ke-*muykil*-an. Metode kritik matan yang mereka kembangkan berbasis pada metode berfikir konfrontatif (*al-tanāquḍ wa al-ta'āruḍ*). Banyak tokoh mu'tazilah yang menolak hadis karena menganggap bertentangan dengan al-Quran, akal atau indera meskipun hadis tersebut dinilai sahih oleh ahli hadis. Hadis-hadis yang dikritik dan ditolak bukan hanya hadis-hadis akidah yang bertentangan dengan doktrin *al-uṣūl al-khamsah* yang mereka anut, namun juga hadis-hadis hukum dan juga yang lain yang mereka anggap problematis.

Setidaknya terdapat tiga ciri model pembacaan konfrontatif yang dikembangkan oleh mu'tazilah, yaitu:

- a. Pembacaan mu'tazilah terhadap hadis *musykil* lebih mengarah kepada kritik matan (*content criticism*) dan yang dikedepankan adalah menghadirkan bukti-bukti kontradiktif antara hadis dengan dalil-dalil lain terutama al-Qur'an dan akal. Bagi mu'tazilah al-Qur'an dan akal manusia merupakan alat utama untuk melakukan kritik otentisitas matan hadis.⁶⁷

Dengan dua standar tersebut, tokoh mu'tazilah menolak hadis

⁶⁷ Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Hadīth Critics did *Matn* Criticism and Why it's So Hard to Find," *Islamic Law and Society* 15, 2 (2008): 165.

yang diriwayatkan oleh perawi baik dalam bidang akidah, fikih ataupun lainnya. Lebih lanjut Ibnu Qutaibah (1995) dalam *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* mengklasifikasikan model kritik matan yang dilakukan mu'tazilah menjadi lima macam, yaitu (a) hadis bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, (b) hadis bertentangan dengan hadis yang lain, (c) hadis bertentangan dengan akal, (d) hadis bertentangan dengan realitas sejarah, (e) hadis bertentangan dengan indera.

- b. Pembacaan mu'tazilah terhadap hadis *musykil* kurang begitu memperhatikan aspek sanad. Jonathan Brown menjelaskan bahwa kaum mu'tazilah mempunyai pandangan bahwa menggantungkan keotentikan hadis kepada sanad adalah hal yang mustahil.⁶⁸ Hal ini karena tokoh-tokoh mu'tazilah meragukan kredibilitas para perawi baik perawi dari kalangan sahabat ataupun perawi-perawi setelahnya. Para perawi dianggap tidak hati-hati dalam meriwayatkan hadis bahkan diduga melakukan pemalsuan hadis. Menyandarkan keotentikan hadis pada transmisi sanad dianggap tidak akurat dan meragukan. Atas dasar ini tokoh-tokoh mu'tazilah seperti Abū 'Alī al-Jubā'ī dan al-Jāhiz ketika mengkritik suatu hadis tidak terlalu membahas kualitas sanad sebagaimana yang dilakukan para ahli hadis. Bahkan, meski terdapat dua matan hadis dengan sanad sama namun bisa jadi salah satunya

⁶⁸Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics," 167.

diterima sedangkan yang lain ditolak.⁶⁹ Hal ini karena standar penerimaan dan penolakan suatu hadis di kalangan mu'tazilah lebih disandarkan kepada kesesuaian atau tidaknya kandungan hadis tersebut dengan al-Qur'an dan akal.⁷⁰

- c. Kalangan mu'tazilah secara tegas menolak penyandaran hadis-hadis *musykil* kepada Rasulullah saw. Meskipun suatu hadis dinilai sahih oleh ahli hadis, namun jika di dalamnya ditemukan kontradiksi maka disimpulkan bahwa dalam proses periwayatannya telah terjadi pemalsuan dan hadis tersebut bukan bersumber dari Rasulullah saw. Meski demikian, kalangan mu'tazilah tidak selalu melakukan upaya lebih lanjut untuk mengetahui siapakah di antara perawi dalam sanad yang diduga melakukan pemalsuan. Hal ini disebabkan mereka mempunyai penilaian negatif terhadap para perawi dan aktifitas periwayatan ahli hadis secara umum.

2. Tipologi Pembacaan Harmoni

Pada abad kesepuluh hijriah konflik antar mazhab di dunia Islam terus berlanjut. Fanatisme (*al-ta'aṣṣub*) para pengikut mazhab terutama mazhab fikih seringkali menimbulkan konflik pemikiran bahkan konflik sosial. Polemik antara kaum sufi dan

⁶⁹Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, "Mauqif al-Mu'tazilah min Tafsīr al-Qur'ān wa al-Aḥādīs al-Marwiyyah," *al-'Arabī*, Juni (1968): 73.

⁷⁰Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, "Mauqif al-Mu'tazilah min Tafsīr al-Qur'ān," 74.

fuqaha` juga terus berlanjut.⁷¹ Keadaan semakin rumit karena para ulama sering terlibat dalam politik kekuasaan yang waktu itu juga penuh gejolak. Kondisi seperti inilah yang dihadapi oleh ‘Abd al-Wahhāb al-Sya’rānī yang lahir di daerah Qalyubiyah Mesir tahun 898 H.⁷² Ketika umurnya beranjak dua belas tahun dia bersama saudaranya ‘Abd al-Qadīr berpindah ke pusat kota Kairo. Di tengah kota yang menjadi pusat keilmuan inilah al-Sya’rānī mendapatkan banyak pengalaman, mengembangkan karir intelektual dan spiritualnya.⁷³

Salah satu karya monumental al-Sya’rānī adalah karya dalam bidang fikih perbandingan (*al-fiqh al-muqāran*) yang diberi judul *al-Mīzān al-Kubrā*. Dalam kitab tersebut al-Sya’rānī dengan kecenderungan sufistiknya menawarkan pembacaan harmoni terhadap perbedaan pendapat yang muncul di kalangan mazhab fikih, yang biasanya dianggap bertentangan satu dengan yang lain. Upaya al-Sya’rānī ini tidak lain untuk merespon dan memberi peringatan mengenai dampak buruk dari kecenderungan sikap eksklusifisme dan fanatisme mazhab hukum di kalangan umat

⁷¹ Samuela Pagani, “The Meaning of the *Ikhtilāf al-Madhāhib* in ‘Abd al-Wahhab al-Sha’rānī’s *al-Mīzān al-Kubrā*,” *Islamic Law and Society*, 11, 2 (2004): 185.

⁷² Miftahul Huda, “Keragaman Fikih dan Spirit Pembebasan (Kajian Atas Pemikiran al-Sya’rānī (1492-1565) Mengenai *Ikhtilāf* dalam *al-Mīzān al-Kubrā*),” *Istinbāth Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 4, 2 (2007): 140, 141.

⁷³ ‘Abd al-Rahmān ‘Umairah, “al-Ta’rīf bi al-Mu’allif ‘Abd al-Wahhāb al-Sya’rānī” dalam *Kitāb al-Mīzān* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1989), 17, 18.

Islam waktu itu.⁷⁴ Untuk mengharmonikan perbedaan pendapat yang ada al-Sya'rānī menawarkan teori timbangan besar (*al-mīzān al-kubrā*) yang menegaskan bahwa perbedaan pendapat fikih merupakan anugrah dari Allah swt. dan semuanya berada di bawah sorotan syariat yang suci (*fī syu'ā' nūr al-syarī'ah al-muṭahharah*). Ragam perbedaan pendapat fikih yang ada tidak perlu dibenturkan antara satu dengan lainnya. Perbedaan yang ada harus diakomodir dan dapat digunakan sesuai dengan tingkat dan kondisi umat yang mendapatkan tugas kagamaan (*al-mukallaḡūn*). Oleh Al-Sya'rānī ragam perbedaan fikih yang ada dapat dikelompokkan ke dalam dua tingkatan yaitu tingkatan berat (*martabah al-tasydīd*) dan tingkatan ringan (*martabah al-takhfīf*). Pendapat fikih yang berat (*al-'azīmah*) dapat dipakai oleh orang yang keimanannya sudah kuat dan kondisinya mampu untuk melaksanakannya, sedangkan pendapat fikih yang ringan (*al-rukḡṡah*) dapat digunakan oleh orang yang masih belum kuat keimanannya dan kondisinya juga belum memungkinkan untuk menjalankan pendapat yang berat. Bagi al-Sya'rānī, dua tingkatan ini bukanlah dua hal yang boleh dipilih sesuka hati (*al-takhyīr*), melainkan masing-masing tingkatan diperuntukkan bagi orang yang kondisinya sesuai dengan tingkatan tersebut. Sehingga orang yang kuat menjalankan pendapat fikih yang berat tidak diperkenankan menjalankan pendapat yang tingkatannya ringan, dan orang yang

⁷⁴Miftahul Huda, "Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fiqh al-Sya'rānī," *Ulumuna* 14, 2 (2010): 268.

kemampuannya baru sebatas melaksanakan pendapat fikih yang ringan tidak dibebani untuk melaksanakan pendapat-pendapat yang berat.⁷⁵ Dengan teori seperti ini semua pendapat fikih yang beragam terakomodir dan dapat diaplikasikan sesuai situasi dan kondisi.

Teori ini tidak hanya digunakan oleh al-Sya'rānī untuk menyikapi perbedaan pendapat fikih saja. Teori timbangan besar juga digunakan al-Sya'rānī untuk membaca hadis-hadis hukum yang tampak bertentangan antara satu dengan yang lain. Untuk menguatkan pendapatnya, al-Sya'rānī dalam *al-Mīzān al-Kubrā* mengutip ucapan Imam al-Syāfi'ī,

إن إعمال الحديثين بحملهما على حالين أولى من إلغاء أحدهما⁷⁶

Sesungguhnya mengamalkan dua hadis dengan menganggapnya sebagai dua kondisi yang berlainan adalah lebih baik daripada tidak mengamalkan salah satunya.

Al-Sya'rānī mengumpulkan hadis-hadis hukum yang nampak berbeda antara satu dengan yang lain dalam berbagai bab fikih seperti *al-ṭahārah*, *al-ṣalāh*, *al-zakāh*, *al-ṣaum*, *al-ḥajj*, *al-bai'*, *al-jarāh*, *al-udḥiyyah* dan lain-lain. Hadis-hadis yang nampak bertentangan tersebut kemudian diposisikan dalam dua tingkatan timbangan syariah, yaitu tingkatan ringan (*takhfīf*) dan tingkatan (*tasydīd*). Dalam tayammum misalnya, hadis yang

⁷⁵ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1 (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1989), 62-63 dan 66-68.

⁷⁶ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1, 262.

menginformasikan bahwa bagian tangan yang diusap hanya sebatas pergelangan tangan dikategorikan dalam *martabah al-takhfif*, sedangkan hadis yang menginformasikan bahwa bagian tangan yang diusap adalah hingga siku dikategorikan dalam *martabah al-tasydīd*.⁷⁷ Dua hadis ini bisa damalkan sesuai dengan kondisi orang yang hendak menjalankannya. Dengan cara seperti ini maka hadis-hadis hukum yang nampak bertentangan dapat dikompromikan, diharmonikan dan dapat digunakan semuanya.

Mekipun teori al-Sya'rānī mempunyai semangat yang sama dengan teori ahli hadis, yaitu semangat untuk mengkompromikan dan semangat untuk mengharmonikan antara hadis-hadis *musykil* kategori *mukhtalif*, namun jika diamati dengan seksama teori timbangan besar (*al-mīzān al-kubrā*) tawaran al-Sya'rānī ini mempunyai beberapa karakter yang membedakannya dengan teori ahli hadis, yaitu:

- a. Dalam mengkompromikan (*al-jam' wa al-taufīq*) dua hadis yang nampak berbeda, al-Sya'rānī tidak menggunakan prosedur *takhṣīṣ al-'ām* atau *taqyīd al-muṭlaq*, tetapi dengan cara mencarikan konteks spesifik pemberlakuan masing-masing hadis. Sehingga masing-masing adalah independen dengan konteksnya sendiri.
- b. Al-Sya'rānī menghindari prosedur *al-naskh*, sebab dengan cara me-*naskh* salah satu dari dua hadis maka ada hadis yang

⁷⁷ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1, 269, 270.

dinonaktifkan. Sedapat mungkin dua hadis yang tampak bertentangan dikompromikan oleh al-Sya'rānī dengan cara mencari konteks pemberlakuannya. Al-Sya'rānī memilih prosedur *al-naskh* jika memang terdapat keterangan eksplisit dalam hadis mengenai pe-*naskh*-an tersebut (*al-naskh al-ṣarīh*), seperti dalam kasus ziarah kubur.⁷⁸

- c. Dalam menyikapi dua hadis yang tampak bertentangan al-Sya'rānī juga meninggalkan prosedur *al-tarjīh* (memilih yang lebih kuat) baik dengan cara mempertimbangkan sanad maupun matan. Sebab jika cara ini ditempuh maka akan ada salah satu hadis yang dinonaktifkan dan dianggap keliru periwayatannya.
- d. Dikarenakan tidak menggunakan prosedur *al-tarjīh*, maka al-Sya'rānī menerima semua hadis yang dijadikan dalil para fuqaha' meskipun kualitas hadis tersebut adalah *da'īf*. Sehingga kualitas sanad tidak menjadi perhatian penting dalam teori timbangan besar ini. Al-Sya'rānī memberikan dua alasan mengapa hadis *da'īf* masih digunakan bersama-sama dengan hadis yang *ṣaḥīh* dalam masalah ini, yaitu untuk bersikap hati-hati jikalau hadis tersebut ternyata sebenarnya bersumber dari Nabi, dan juga atas pertimbangan bahwa ketika imam mujtahid menggunakan hadis tersebut maka

⁷⁸Jonathan A.C. Brown, *Misquoting Muhammad The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (London: Oneworld Publications, 2014), 103.

hadis itu tentunya diterima keotentikannya oleh imam mujtahid tersebut.⁷⁹

3. Tipologi Pembacaan Integratif-Proporsionalis

Model pembacaan ketiga adalah model pembacaan yang dikembangkan oleh ulama hadis klasik seperti al-Syāfi'i (w. 204 H), Ibnu Qutaibah (w. 276H.), al-Ṭahāwī (321 H.), al-Khaṭṭābī (w. 388H.), Ibnu Hibbān (270-354H.) dan lain-lain. Model pembacaan ini kemudian diteruskan oleh para ulama hadis dan ushul fikih pada masa-masa berikutnya.

Menurut ulama hadis, hadis *musykil* dapat dikelompokkan menjadi dua berdasarkan faktor penyebabnya. **Pertama** ke-*musykil*-an yang diakibatkan pertentangan antara *al-nuṣūṣ al-syar'iyyah* yang meliputi a) nas hadis tampak bertentangan dengan hadis lain, atau b) nas hadis tampak bertentangan dengan ayat al-Qur'an. Sedangkan kategori **kedua** adalah ketika hadis dinilai bertentangan dengan selain *al-nuṣūṣ al-syar'iyyah* seperti logika, realitas yang ditangkap indra atau fakta sejarah.

Untuk menangani kontradiksi kategori pertama, *muḥaddisūn* menggunakan tiga metode utama yang diaplikasikan secara berurutan, yaitu 1) *al-jam'*, 2) *al-naskh*, dan 3) *al-tarjih*.⁸⁰ Langkah

⁷⁹ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1, 327.

⁸⁰ Kalangan ahli hadis, jumbuh ahli fikih dan ahli fikih Hanafi sama-sama menggunakan prosedur *al-jam'*, *al-naskh* dan *al-tarjih* dalam menyikapi kasus hadis-

pertama *muḥaddisūn* dalam membaca *al-nuṣūṣ al-syar'iyah* yang nampak bertentangan adalah dengan cara mengkompromikan nas-nas tersebut. Teknis yang dilakukan adalah *takhṣīṣ al-'ām*, *taqyīd al-muṭlaq*, *al-jam' bi ikhtilāf al-maḥal*, *al-jam' bi ikhtilāf al-ḥāl*, *al-jam' bi ittiḥād al-al-maḥal*, *al-jam' bi al-ta'wīl*, *al-jam' bi jawāz al-amrain* dan lain-lain. Langkah *al-jam' wa al-tauḥīq* ini merupakan prioritas utama yang dilakukan *muḥaddisūn* sebelum mengambil langkah-langkah lainnya, sebab mengaktifkan semua dalil yang ada adalah lebih baik daripada me-nonaktifkan salah satunya.⁸¹

Namun jika metode pertama tidak mungkin diterapkan karena memang nas yang ada tidak mungkin dikompromikan maka langkah berikutnya yang diambil adalah me-nonaktifkan pemberlakuan salah satu nas dengan menegaskan bahwa nas tersebut telah dianulir pemberlakuannya oleh nas yang satunya. Inilah yang dinamakan dengan *al-naskh*. Metode ini digunakan *muḥaddisūn* jika memang historisitas masing-masing nas diketahui

hadis yang tampak bertentangan. namun mereka berbeda pendapat dalam urutan prioritas penggunaannya. Urutan prosedur yang dilakukan ahli hadis adalah 1) *al-jam'*, 2) *al-naskh*, 3) *al-tarjīh* dan 4) *al-tawaqquf*. Adapun mayoritas ahli fikih menggunakan urutan prosedur 1) *al-jam'*, 2) *al-tarjīh*, 3) *al-naskh*, dan 4) menggugurkan kedua dalil. Sedangkan urutan yang digunakan ahli fikih Hanafī berbeda dibanding ahli hadis dan jumbuh ahli fikih. Prosedur awal yang mereka lakukan adalah *al-naskh*, sehingga urutannya adalah 1) *al-naskh*, 2) *al-tarjīh*, 3) *al-jam'*, 4) meninggalkan kedua dalil [Nāfiẓ Ḥusain Ḥammād, *Mukhtalaḥ al-Ḥadīṣ bain al-Fuqahā' wa al-Muḥaddisīn* (al-Mansūrah: Dār al-Wafā', 1993), 125-137].

⁸¹Hasan ibn 'Abd al-Ḥamīd ibn 'Abd al-Ḥakīm Bukhārī, "Manhaj al-Imām al-Ṭaḥāwī fi Daf' al-Ta'arūḍ bain al-Nuṣūṣ al-Syar'iyah," (Tesis, Universitas Umm al-Qurā Makkah, 1422 H), 274-276.

secara jelas. Sehingga nas yang turun belakangan ditetapkan menghapus pemberlakuan nas yang turun lebih awal.⁸²

Apabila historisitas nas tidak diketahui maka langkah yang diambil oleh *muḥaddisūn* adalah *al-tarjīh*, yaitu menganggap salah satu nas lebih kuat dibanding yang lainnya, dan nas yang digunakan adalah nas yang kuat. Dalam melakukan *al-tarjīh*, *muḥaddisūn* mempertimbangkan banyak hal di antaranya adalah kualitas dan keistimewaan sanad, kandungan matan, dan juga faktor-faktor eksternal dari nas seperti kesesuaian hadis dengan praktik para sahabat, pertimbangan kehati-hatian dan lain-lain.⁸³

Metode *muḥaddisūn* dalam menangani hadis *musykil* kategori pertama tampak jelas dari keterangan tokoh hadis kenamaan masa pertengahan Ibnu al-Ṣalāḥ (w. 643 H.) berikut ini,

إعلم: أن ما يذكر في هذا الباب ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يمكن الجمع بين الحديثين، ولا يتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما: فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك والقول بهما معا... القسم الثاني: أن يتضادا بحديث لا يمكن الجمع بينهما: وذلك على ضربين: أحدهما: أن يظهر كون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ. والثاني: أن لا تقوم دلالة على أن

⁸²Usāmah ‘Abd Allāh Khayyāt, “Mukhtalif al-Ḥadīṣ wa Mauqif al-Nuqqād wa al-Muḥaddisīn minhu,” (Tesis, Universitas Umm al-Qurā Makkah, 1402 H), 34.

⁸³Hasan ibn ‘Abd al-Ḥamīd ibn ‘Abd al-Ḥakīm Bukhārī, “Manhaj al-Imām al-Taḥāwī fī Daf’ al-Ta’āruḍ,” 276-277.

الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما: فيفزع حينئذ إلى الترجيح، و يعمل بالأرجح
منهما والأثبت، والترجيح بكثرة الرواة، أو بصفاتهم⁸⁴

Ketahuilah bahwa permasalahan yang disebut dalam bab ini terdiri dari dua kategori. Pertama, adalah dua hadis yang mungkin dikompromikan, dan tidak ada uzur untuk mencari model yang tidak saling menafikan antara dua hadis tersebut. Jika keadaannya seperti ini maka hal itu harus dilakukan dan kedua hadis tersebut sama-sama dijadikan sandaran...Kedua, jika kedua hadis tersebut saling bertentangan dan tidak mungkin dikompromikan. Kasus seperti ini ada dua macam: Pertama, salah satunya diketahui sebagai *nāsikh* sedangkan yang lainnya berstatus *mansūkh*, sehingga yang *nāsikh* diamalkan sedangkan yang *mansūkh* ditinggalkan. Kedua, tidak ada petunjuk untuk menentukan mana yang *nāsikh* dan mana yang *mansūkh*. Dalam kondisi seperti ini yang harus dilakukan adalah metode *tarjih*. Yang diamalkan adalah yang lebih *rājih* di antara keduanya dan yang lebih kuat. Proses *tarjih* bisa mempertimbangkan jumlah para perawi atau kualitas mereka.

Sedangkan untuk mengatasi kontradiksi kategori kedua, yaitu ketika kandungan hadis tampak bertentangan dengan unsur eksternal seperti logika, indra atau fakta sejarah, *muḥaddisūn* menekankan pentingnya memahami hadis secara objektif dan proporsional. Seringkali kontradiksi yang terjadi adalah akibat dari pemaknaan dan pemahaman terhadap hadis yang kurang tepat sehingga tampak bertentangan dengan logika.

⁸⁴Ibn al-Ṣalāh, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ li Ibn al-Ṣalāh*, 284-286.

Untuk menghindari atau menangani pemaknaan yang kontradiktif, prinsip pertama dalam memahami *naṣ al-ḥadīṣ* yang dilakukan *muḥaddiṣūn* adalah prinsip kebahasaan (*linguistic*), dengan memperhatikan penggunaan kosa-kata pada masa Nabi dan perkembangannya pada masa-masa berikutnya, memperhatikan aturan gramatikal bahasa Arab, gaya bahasa serta model komunikasi yang dilakukan oleh Nabi.⁸⁵ Prinsip lain yang diperhatikan adalah prinsip konfirmatif-tematis. Satu teks hadis tidak bisa difahami secara terpisah. Ia harus difahami dengan menghadirkan bentuk redaksi lain dari matan hadis, menghadirkan hadis-hadis lain yang satu tema, dan juga hadis harus difahami dalam konteks pesan-pesan besar yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an (*fahm al-sunnah fī ḍau' al-qur'ān*).⁸⁶ Prinsip lain yang juga diperhatikan oleh *muḥaddiṣūn* adalah prinsip kontekstual-historik, dengan memahami latar situasional masa lampau di mana hadis muncul baik menyangkut situasi-situasi khusus yang melatar belakangi munculnya sebuah hadis; dan kondisi sosiologis masyarakat Arab secara umum.⁸⁷ Selain itu, hal lain yang sangat ditekankan oleh *muḥaddiṣūn* kaitannya dengan permasalahan hadis

⁸⁵Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīṣ*, 102-103.

⁸⁶Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīṣ*, 103.

⁸⁷Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīṣ*, 108.

musykil adalah memunculkan kesadaran bahwa akal mempunyai kemampuan terbatas terutama dalam pembahasan *al-ghaibiyāt*.⁸⁸

Dengan mempertimbangkan hal-hal tersebut, hadis dapat dimaknai secara objektif dan proporsional sehingga pemaknaan yang kontradiktif antara hadis dengan akal, indera atau fakta sejarah dapat ditangani dan dihindari.

Karakter khas yang menjadikan pembacaan *muhaddisūn* terhadap hadis *musykil* berbeda dengan model pembacaan lain adalah perhatian mereka terhadap aspek sanad, baik ketika hadis dapat dikompromikan maupun ketika tidak dapat dikompromikan. Pada sisi inilah tampak bahwa ahli hadis menerapkan metode yang integratif dan juga proporsional. Sebagaimana mafhum bahwa hadis-hadis yang dianggap *musykil* oleh *muhaddisūn* adalah hadis yang secara sanad tidak bermasalah. Hadis tersebut dari aspek sanad sudah dianggap *maqbul* baik berkualitas *ṣahīḥ*, *ḥasan* atau *da'if khafīf*.⁸⁹ Jika langkah kompromi (*al-jam'*, *al-naskh*, *al-ta'wīl*) dapat dilakukan maka permasalahan kredibilitas para perawi yang terdapat dalam jalur sanad baik aspek *al-'adālah* maupun *al-dabt*-nya tidak muncul. Namun jika langkah yang diambil adalah *tarjīḥ* atau menetapkan bahwa kandungan hadis memang kontradiktif dengan logika, indera atau dengan fakta sejarah maka secara ilmiah akademik aspek sanad tentunya turut dipertanyakan. Dalam kondisi

⁸⁸Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīs*, 104.

⁸⁹Fath al-Dīn al-Bayānūnī, "Syurūṭ al-Isytighāl bi 'Ilm Musykil al-Ḥadīs," 34-35.

seperti ini *muḥaddisūn* menetapkan bahwa di antara perawi yang meriwayatkan hadis ada yang melakukan kesalahan periwayatan (*al-khaṭa'* atau *al-wahm*). Inilah yang disebut oleh ahli hadis dengan *'illat*, kecacatan yang samar dan termasuk dalam pembahasan *al-syāz*.⁹⁰ Ibrāhīm al-‘As’as menegaskan:

لا يعني هذا الطعن في حجية السنة، ولا في دلالة السمع، ولا في صلاحية ضوابط النقل في توثيق المعرفة. فلا ينبغي والحالة هذه افتعال صراع بين العقل والنقل، أو بين النقل والنقل. كما أنه ليس طعنا في منازل الثقات، فإن الثقة قد يهم، وإن الجواد قد يكبو. فالبحث في الثبوت، وليس في حجية المنقول، والكلام في الخطأ والوهم وليس في الكذب، والمقام مقام تثبت وليس مقام رد⁹¹

Langkah ini (langkah menetapkan adanya kesalahan periwayatan yang dilakukan perawi yang *siqah*) bukan berarti menikam otoritas sunnah, bukan pula meragukan signifikansi transmisi langsung dengan model *al-samā'*, atau meragukan kelayakan standar-standar periwayatan dalam proses validasi pengetahuan (informasi). Langkah ini juga bukan menjadi pembenar terjadinya pertentangan antara akal dan nas syara' atau pertentangan di antara nas syara'. Langkah ini juga bukan berarti menjatuhkan kredibilitas perawi-perawi yang *siqah*, sebab perawi yang *siqah* kadang melakukan kesalahan, dan orang-orang berkualitas kadang melakukan kekeliruan. Pembahasan ini adalah pembahasan mengenai otentisitas hadis bukan otoritas hadis. Pembahasan ini adalah pembahasan mengenai kesalahan dan kekeliruan (yang tidak disengaja) bukan mengenai pemalsuan (yang

⁹⁰ Nāfiẓ Ḥusain Ḥammād, *Mukhtalaf al-Ḥadīṣ baina al-Fuqahā' wa al-Muḥaddisīn*, 128-131.

⁹¹ Ibrāhīm al-‘As’as, *Dirāṣah Naqdiyyah fī ‘Ilm Musykil al-Ḥadīṣ*, 83, 84.

disengaja). Sehingga ranahnya adalah ranah *tasabbut* (pembuktian kebenaran berita) bukan ranah *radd* (penolakan berita).

Model pembacaan klasik dan pertengahan terhadap hadis *musykil* yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak jauh berbeda dengan model pembacaan hadis *musykil* pada umumnya. Model-model pembacaan tersebut dapat dilihat dalam kitab-kitab yang khusus membahas hadis *musykil*, atau dalam kitab-kitab yang mensyarahi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bahkan Imam al-Bukhārī sendiri juga mempunyai metode penanganan dan penyajian hadis-hadis *musykil* dalam kitabnya. Secara umum model pembacaan pra modern terhadap hadis *musykil* riwayat al-Bukhārī dapat dikelompokkan ke dalam tiga tipologi, yaitu tipologi pembacaan konfrontatif, tipologi pembacaan harmoni dan tipologi pembacaan integratif-proporsionalis. Ketiga kecenderungan ini telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya.

D. Perbandingan Tiga Tipologi Pembacaan Hadis Problematik

Sebelum dilakukan komparasi antara tiga model pembacaan hadis *musykil*, untuk memberi gambaran yang lebih detail mengenai tiga tipologi tersebut, perlu kiranya dipaparkan satu contoh mengenai penyikapan tiga model tersebut terhadap satu hadis di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Sebagaimana telah disinggung, salah satu hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dianggap problematik adalah hadis yang dicantumkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Ṣaum, Bāb al-Ṣā'im Yuṣbiḥu Junuban*

yang menjelaskan status hukum puasa dalam keadaan junub.⁹² Hadis yang dimaksud adalah hadis yang diriwayatkan melalui sahabat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah yang menyatakan,

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ أَهْلِهِ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ وَيَصُومُ⁹³

Sesungguhnya Rasulullah saw memasuki waktu fajar sedangkan beliau dalam keadaan junub karena habis berhubungan dengan istrinya, kemudian beliau mandi dan puasa (H.R. al-Bukhārī).

Hadis di atas dianggap bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah yang menyatakan,

فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ بِالْفِطْرِ إِذَا أَصْبَحَ الرَّجُلُ جُنُبًا⁹⁴

Sesungguhnya Rasulullah saw memerintahkan berbuka (membatalkan) puasa jika seseorang di pagi hari dalam keadaan junub (H.R. al-Bukhārī).

Hadis Puasa dalam Keadaan Junub tersebut difahami dan direpson secara beragam oleh para ulama sebagaimana tergambar dalam tabel berikut ini:

⁹² Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Hadīṣ Rasūlillāh Ṣallallāhu ‘alaihi wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyamihi*, jil. 2 (Kairo: al-Maṭba’ah al-Salafiyyah, 1400H), 37.

⁹³ Hadis ini diriwayatkan Imam al-Bukhārī dalam *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Ṣaum, Bāb al-Ṣā’imu Yuṣbiḥu Junuban*.

⁹⁴ Hadis ini diriwayatkan Imam al-Bukhārī dalam *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Ṣaum, Bāb al-Ṣā’imu Yuṣbiḥu Junuban*.

Tabel 2.14
Perbandingan Model Pembacaan
terhadap Hadis Puasa dalam Keadaan Junub

No	MODEL PEMBACAAN	al-Ta'arud'	al-Jam'	al-Naskh	al-Tarjih
1.	al-Nazzām(w. 221 H.)	√			
2.	al-Sya'rānī (w. 973 H.)		√		
3.	Ibnu Khuzaimah (w. 311),			√	
4.	al-Khaṭṭābī (w. 388 H)			√	
5.	Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852)			√	
6.	al-Syāfi'i (w. 204 H.)				√
7.	al-Bukhārī (w. 256 H.)				√
8.	al-Ṭahāwī (w. 321)				√

Kalangan mu'tazilah menilai bahwa kedua hadis tersebut adalah hadis problematik. Ibrāhīm al-Nazzām secara tegas menganggap kedua hadis tersebut secara diametral kontradiktif, sehingga tidak mungkin dikompromikan, dan tidak dapat dijadikan dasar untuk mengkonstruksi hukum. Bahkan al-Nazzām menjadikan kontradiksi ini sebagai indikator bahwa proses transmisi hadis sangat problematis, metode penyeleksian ahli hadis tidak akademis dan para perawi hadis telah melakukan pemalsuan. Al-Nazzām secara jelas pula menegaskan terjadinya pemalsuan yang dilakukan oleh perawi yang terdapat di

dalam sanad hadis, bahkan secara tegas al-Nazzām mengarahkan dugaan dan tuduhan kepada Abū Hurairah.⁹⁵

Sementara itu, al-Sya'rānī⁹⁶ melihat bahwa dua hadis tersebut mungkin untuk diharmonikan dengan memberikan konteks yang berbeda bagi masing-masing hadis. Hadis riwayat 'Ā'isyah dan Ummu Salamah yang membolehkan orang junub berpuasa oleh al-Sya'rānī diposisikan dalam ajaran yang meringankan (*martabah al-takhfif*). Sedangkan hadis riwayat Abū Hurairah yang menganggap puasa orang yang junub tidak sah dikategorikan al-Sya'rānī dalam ajaran-ajaran yang berat (*martabah al-tasydīd*). Kedua hadis tersebut dapat digunakan sesuai dengan kondisi dan tingkat keagamaan pengguna. Dalam membaca kedua hadis ini al-Sya'rānī sama sekali tidak menyinggung permasalahan yang berkaitan dengan sanad (*al-ṣinā'ah al-isnādiyyah*) baik aspek kualitas, kuantitas ataupun keistimewaan dan kelebihan masing-masing sanad.

Ulama hadis mempunyai pembacaan yang berbeda dengan dua model pembacaan di atas. Ulama hadis menyadari bahwa dua hadis tersebut tidak dapat dikompromikan, oleh sebab itu kebanyakan *muḥaddisūn* tidak mengambil langkah *al-jam'*. Langkah yang dipilih oleh *muḥaddisūn* untuk menangani dua hadis ini adalah antara *al-naskh* dan *al-tarjīh*. Di antara ulama hadis yang memilih prosedur *al-naskh* adalah Ibnu Khuzaimah (w. 311), al-Khaṭṭābī (w. 388 H) dan

⁹⁵ Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dainūrī, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 32, 33.

⁹⁶ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1, 302.

Ibnu Hajar al-‘Asqalānī (w. 852). Adapun ulama hadis yang memilih langkah *al-tarjīh* di antaranya adalah al-Syāfi‘i (w. 204 H.), al-Bukhārī (w. 256 H.) dan al-Ṭahāwī (w. 321).

Ulama hadis yang memilih langkah *al-naskh* menengarai bahwa hadis riwayat Abū Hurairah lebih awal dibanding hadis riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah. Ibnu Khuzaimah⁹⁷ dan al-Khaṭṭābī⁹⁸ memilih opsi *al-naskh* dan memberikan penjelasan bahwa hadis riwayat Abū Hurairah adalah hadis yang menerangkan tata cara puasa di awal-awal pemberlakuan kewajiban puasa. Pada awal pemberlakuan puasa terdapat aturan bahwa melakukan hubungan seksual, makan dan minum di malam hari setelah tidur tidak dibolehkan, dan puasa orang yang melakukan hal-hal tersebut tidak sah. Hadis riwayat Abū Hurairah berkaitan dengan aturan awal puasa ini, yaitu orang yang pada malam hari setelah bangun tidur melakukan hubungan seksual, puasa di pagi harinya tidak sah, sehingga dia harus membatalkannya. Lebih lanjut Ibnu Hajar al-‘Asqalānī⁹⁹ yang juga condong kepada pilihan *al-naskh* menjelaskan bahwa hadis ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah terjadi setelah perang *ḥudaibiyah* tahun enam hijriah, sedangkan hadis riwayat Abū Hurairah berlaku di awal-awal pensyariatannya yang dimulai pada tahun dua hijriah. Al-‘Asqalānī

⁹⁷Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq Ibn Khuzaimah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, jil. 3 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), 250, 251.

⁹⁸Abū Sulaimān Ḥamd ibn Muḥammad al-Khaṭṭābī, *Ma’ālim al-Sunan*, jil. 2 (Ḥalab: Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, 1933), 115.

⁹⁹Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jil. 4 (Riyād: Dār al-Salām, 2000), 189.

menegaskan bahwa langkah *al-naskh* seperti ini lebih utama daripada *al-tarjih*.

Sementara itu ulama hadis yang memilih langkah *al-tarjih* mengaggap bahwa penetapan historisitas dua hadis tersebut hanyalah dugaan yang tidak didukung dalil yang jelas (*ṣarīḥ*). Atas pertimbangan ini maka mereka melakukan *al-tarjih* dan menetapkan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah lebih banyak mempunyai poin keistimewaan dibanding hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah. Atas dasar ini hadis riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah dianggap yang *rājih*, sedangkan hadis riwayat Abū Hurairah ditetapkan sebagai riwayat yang *marjūh*. Keistimewaan riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah bukan hanya dari aspek sanadnya saja, tetapi dari isi kandungannya juga selaras dengan hadis lain dan juga ayat al-Qur’an. Di antara keistimewaan-keistimewaan yang dikemukakan oleh al-Syāfi’i dan al-Ṭahāwī mengenai hadis tersebut adalah sebagai berikut:

- ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah adalah istri Rasulullah saw dan mengetahui permasalahan ini secara langsung dari Rasulullah saw. Sedangkan Abū Hurairah tidak mendengar langsung hadis yang dia riwayatkan dari Rasulullah saw. Dalam beberapa riwayat Abū Hurairah menyatakan bahwa dia mendapatkan informasi tersebut dari al-Faḍl ibn al-‘Abbās.¹⁰⁰

¹⁰⁰Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi’i, *Ikhtilāf al-Ḥadīs*, jil. 10 (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 2001), 188.

- Hadis yang melalui ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah diriwayatkan oleh perawi yang jumlahnya lebih banyak dan lebih baik kualitasnya jika dibanding dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah.¹⁰¹
- Makna hadis riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah lebih logis jika dikonfirmasi dengan kandungan ayat 187 surah al-Baqarah yang mengizinkan orang yang berpuasa melakukan hubungan seksual di malam hari yang batas waktunya adalah hingga terbitnya fajar (*tulū’ al-fajr*). Ini menunjukkan bahwa mandi junub dapat dilakukan setelah terbitnya fajar, sehingga puasa dalam keadaan junub juga diperkenankan.¹⁰²
- Hadis riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah diperkuat dengan hadis lain yang diriwayatkan ‘Ā’isyah yang menginformasikan ada seseorang yang bertanya kepada Rasulullah saw bahwa dia di waktu subuh masih dalam keadaan junub dan berkeinginan untuk puasa. Kemudian Rasulullah membolehkannya dan menegaskan bahwa beliau juga pernah melakukan hal serupa. Hadis ini mengonfirmasi kevalidan hadis yang diriwayatkan ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah.¹⁰³

¹⁰¹Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi’i, *Ikhtilāf al-Ḥadīs*, jil. 10, 188.

¹⁰²Abū Ja’far Aḥmad ibn Muḥammad al-Azdī, al-Ṭahāwī, *Syarḥ Musykil al-Āsār*, jil. 2 (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1994a), 18.

¹⁰³Abū Ja’far Aḥmad ibn Muḥammad al-Azdī al-Ṭahāwī, *Syarḥ Ma’ānī al-Āsār*, jil. 2 (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1994b), 106.

- Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Abū Hurairah secara jelas menarik periwatannya tersebut dan menegaskan bahwa apa yang diinformasikan oleh ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah lebih valid.¹⁰⁴

Al-Bukhārī yang meriwayatkan hadis ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah juga menganggap bahwa riwayat mereka lebih *rājih* dibanding riwayat Abū Hurairah. Al-Bukhārī menegaskan “*wa al-awwal asnadu*”.¹⁰⁵

Yang perlu menjadi catatan adalah para ulama yang memilih prosedur *al-tarjih* tidak dengan serta menetapkan adanya perawi yang melakukan pemalsuan (*al-kazib*) terhadap hadis yang melarang berpuasa dalam keadaan junub. Mereka tidak menuduh Abū Hurairah atau al-Faḍl ibn ‘Abbās telah melakukan pemalsuan hadis, melainkan mereka menduga adanya kesalahan (*al-khaṭa`*) atau kekeliruan (*al-wahm*) periwatannya yang tidak disengaja.

Dari penjelasan di atas tampak bahwa pada periode klasik dan pertengahan setidaknya terdapat tiga model penyikapan terhadap keberadaan hadis yang dianggap problematik (*musykil*) termasuk yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yaitu model pembacaan konfrontatif yang dikembangkan tokoh mu’tazilah, model pembacaan harmoni yang dikembangkan oleh al-Sya’rānī dan model pembacaan integratif-proporsionalis yang dikembangkan oleh ahli hadis.

¹⁰⁴ Abū Ja’far al-Ṭahāwī, *Syarḥ Ma’ānī al-Āṣār*, jil. 2, 106.

¹⁰⁵ Muḥammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, jil. 2, 37.

Tabel 2.15
Perbandingan Tiga Tipologi Pembacaan Hadis Problematik

MODEL PEMBACAAN	PENDEKATAN	METODE	FOKUS ANALISIS
KONFRONTATIF	<i>Skeptical Approach</i> (Skeptik terhadap keotentikan hadis secara umum)	<i>al-Ta'āruḍ</i>	Matan
HARMONI	<i>Optimistic Approach</i> (Sangat optimistik terhadap keotentikan hadis)	<i>al-Jam'</i>	Matan
INTEGRATIF-PROPORSIONALIS	<i>Selective Approach</i> (Selektif terhadap otentisitas hadis)	<i>al-Jam'</i> <i>al-Naskh</i> <i>al-Tarjīḥ</i> <i>al-Ta'āruḍ</i>	matan dan sanad

Apabila dikomparasikan ditemukan bahwa ketiga model pembacaan ini sama-sama menyadari bahwa hadis-hadis *musykil* menyimpan permasalahan pemaknaan dan otentisitas, namun masing-masing memberikan solusi yang berbeda untuk menangani masalah tersebut. Jika tiga model tersebut dibandingkan didapati bahwa:

1. Fokus pembacaan model pertama dan kedua lebih tertuju pada analisis matan. Pembacaan mu'tazilah selalu menggiring kepada polemik kontradiksi, sedangkan pembacaan al-Sya'rānī selalu berupaya mengharmonikan data-data yang nampak bertentangan. Sementara itu, model pembacaan ulama hadis mempunyai banyak pilihan tergantung data yang ditemukan dalam hadis; pilihan pertama adalah kompromi. Apabila langkah pertama tidak memungkinkan, maka langkah *al-naskh* atau *al-tarjīḥ* dapat

diambil salah satunya tergantung data-data pendukung yang ada. Namun jika semua langkah tidak memungkinkan maka pilihan yang tersisa adalah *al-tawaqquf* (menunda keputusan), atau menetapkan bahwa ada kesalahan dalam proses periwayatan (*ta'īl*).

2. Dua model pembacaan pertama kurang memberi perhatian terhadap aspek historisitas proses transmisi hadis. Data-data mengenai para perawi dan bagaimana proses periwayatan tidak menjadi unit analisis dalam model pembacaan konfrontatif maupun model pembacaan harmoni. Model pertama cenderung skeptik terhadap proses transmisi hadis hingga mempermasalahkan semua hadis meskipun diriwayatkan para perawi yang integritas dan profesionalitasnya tinggi. Sedangkan model kedua cenderung optimistik terhadap proses tersebut hingga tidak terlalu mempermasalahkan hadis-hadis yang diriwayatkan para perawi yang integritas dan profesionalitasnya rendah. Sementara itu model pembacaan *muhaddis* memperhatikan aspek sanad baik ketika melakukan *al-jam'*, *al-naskh* dan terutama saat proses *al-tarjīh*.
3. Dalam banyak kasus, kritikan atas keotentikan hadis *musykil* yang timbul dari model pembacaan konfrontatif sering hanya akibat pemaknaan dan pemahaman yang kurang proporsional dan kurang komprehensif. Sehingga, seringkali yang menimbulkan problem sesungguhnya bukan hadisnya, tapi pemahaman terhadap hadis tersebutlah yang memunculkan permasalahan. Untuk menangani masalah ini model pembacaan ahli hadis mengedepankan prinsip

tematik-konfirmatif dengan cara mengumpulkan data-data ayat al-Quran dan hadis yang satu tema kemudian memahaminya secara integratif.

Dari uraian di atas tampak bahwa model pembacaan konfrontatif dan harmoni lebih fokus kepada matan dan memarginalkan aspek sanad. Model pembacaan seperti ini tentunya kurang proporsional sebab dua komponen hadis, yaitu sanad dan matan tidak dapat dipisahkan dalam kajian akademis terutama ketika mengkaji aspek sejarah periwayatannya. Dalam perspektif *muḥaddisūn* kejanggalan-kejanggalan makna dalam hadis tidak dapat dipisahkan begitu saja dengan proses periwayatan yang terekam dalam sanad. Dalam kasus yang tidak mungkin dikompromikan, kejanggalan makna yang muncul dijadikan indikasi adanya permasalahan pada perawi atau pada proses periwayatan. Cara berfikir *muḥaddisūn* seperti ini disebut oleh Jonathan A.C. Brown dengan *a flaw in the matn necessitates a flaw in the isnad* (cacat dalam matan mengharuskan adanya cacat dalam sanad).¹⁰⁶

Pembahasan di atas mengantarkan kepada kesimpulan bahwa dibanding model pembacaan konfrontatif dan harmoni, model pembacaan integratif-proporsionalis jauh lebih komprehensif dalam

¹⁰⁶ Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics," 171. Pembahasan lebih lanjut mengenai keterkaitan antara kecacatan matan dengan kecacatan sanad dapat dilihat dalam Mu'taz al-Khatīb, *Radd al-Ḥadīs min Jihah al-Matn, Dirāsah fī Manāḥij al-Muḥaddisīn wa al-Uṣūliyyīn* (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2011), 130-147; Iftikhar Zaman, "The Science of *Rijāl* as a Method in the Study of Hadiths," *Journal of Islamic Studies* 5, 1 (1994): 1-34; Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīs*, 81.

melihat penyebab kemunculan hadis *musykil* dan dalam memberi tawaran solusi untuk menanganinya yang mempertimbangkan berbagai aspek pada matan dan sanad.

BAB II

HADIS PROBLEMATIK: ULASAN HISTORIS DAN TEORITIS

A. Pengertian Hadis Problematik

Dalam tulisan ini istilah hadis problematik disepadankan dengan istilah *musykil al-ḥadīṣ* dalam kajian ilmu hadis. Secara bahasa kata *musykil* merupakan *ism fā'il* dari kata kerja *asykala* yang mempunyai makna *ikhtalaṭa* (bercampur), *isytabaha* (menyerupai), dan *iltabasa* (bingung, membingungkan). Sesuatu dianggap *musykil* sebab ia menyerupai *syakl* (bentuk) sesuatu yang lain sehingga susah diidentifikasi dan membingungkan. Dengan demikian kata *musykil* dalam bahasa arab mempunyai makna yang sepadan dengan kata *multabis*, *musytabih* dan *mukhtaliṭ*, yang berarti segala sesuatu yang samar atau tidak jelas, baik karena serupa dengan sesuatu yang lain atau karena sebab-sebab lainnya.¹

Sementara itu kata *ḥadīṣ* secara etimologis adalah *al-khabar* (informasi), dan *al-jadīd* (baru). Dalam tulisan ini kata *ḥadīṣ* yang dimaksud adalah yang digunakan dalam terminologi ulama hadis, yaitu segala informasi mengenai materi-materi verbal (*qawlīy*)

¹Makna kata *musykil* secara bahasa dapat dilihat di Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Makram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jil. 11 (Beirut: Dār Ṣādir, 1990), 358-359.

maupun visual (*fi'li*, *taqrīrī* dan *wasfī*) mengenai Nabi Muhammad saw baik sebelum diangkat sebagai Nabi maupun setelahnya.²

Untuk memahami konsep hadis problematik (*musykil al-ḥadīs*) secara terminologis, perlu terlebih dahulu memahami perbedaan tiga istilah penting yang saling terkait dan semuanya merujuk kepada permasalahan hadis-hadis yang mempunyai makna yang sulit difahami, yaitu *mukhtalif*, *mutasyābih* dan *musykil*. Tiga istilah ini mempunyai titik singgung kesamaan namun juga secara teoritis mempunyai perbedaan yang signifikan.³ Al-Bayānūnī menjelaskan bahwa istilah *mukhtalif al-ḥadīs* secara teoritis merujuk kepada kasus pertentangan antar hadis. Hadis-hadis yang maknanya terkesan bertentangan dengan kandungan hadis yang lain. Sedangkan *al-*

²Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, *'Ulūm al-Ḥadīs Aṣṭūḥā wa Mu'āṣiruhā* (Kuala Lumpur: Dār al-Syākir, 2005a), 6.

³Para ulama mempunyai pandangan berbeda mengenai apakah istilah *mukhtalif al-ḥadīs* dan *musykil al-ḥadīs* mempunyai maksud yang sama atau berbeda. Setidaknya ada dua kecenderungan mengenai hal ini. Kecenderungan pertama adalah yang menganggap dua istilah mempunyai maksud yang sama, yaitu untuk menyebut segala bentuk kontradiksi (*al-ta'ārud*) baik yang terjadi antara sesama hadis, atau antara hadis dengan dalil lain seperti al-Qur'an, akal, fakta sejarah, atau fakta ilmiah. Di antara ulama yang mempunyai kecenderungan seperti ini adalah Muḥammad ibn Ja'far al-Kittānī, Nūr al-Dīn 'Itr, Ibrāhīm al-'As'as dan Muḥammad Abū Zahwu.

Adapun kelompok kedua adalah yang menganggap bahwa dua istilah tersebut mempunyai maksud yang berbeda, istilah *mukhtalif al-ḥadīs* hanya digunakan untuk menyebut kasus kontradiksi antara sesama hadis, sedangkan istilah *musykil al-ḥadīs* digunakan untuk menyebut semua bentuk kasus kontradiksi baik antara sesama hadis atau antara hadis dengan dalil yang lain. Bagi kelompok kedua *mukhtalif al-ḥadīs* adalah bagian dari *musykil al-ḥadīs*. Di antara ulama yang mempunyai kecenderungan seperti ini adalah Muḥammad Abū Syuhbah, Muṣṭafā Sa'īd al-Khin, Usāmah 'Abd Allāh Khayyāt, Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, Aḥmad al-Mujtabā Bānaqā, dan Faṭḥ al-Dīn al-Bayānūnī (Lihat: Faṭḥ al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 15, 16).

mutasyābih digunakan untuk menyebut kasus hadis-hadis yang susah diketahui hakikat maksudnya, dan hadis tersebut berkaitan dengan pembahasan tentang sifat Allah yang jika difahami secara tekstual menyerupai sifat makhluk.⁴

Al-Bayānūnī lebih lanjut menjelaskan istilah *musykil al-ḥadīs* mempunyai cakupan makna lebih luas dibanding dua istilah *mukhtalif al-ḥadīs* dan *al-mutasyābih*. Selain *musykil al-ḥadīs* membahas dua permasalahan yang dibahas oleh *mukhtalif al-ḥadīs* dan *al-mutasyābih*, ia juga digunakan untuk menyebut kasus-kasus hadis yang maknanya problematis karena dianggap bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, nalar, sejarah atau fakta ilmiah. Sehingga dapat dikatakan bahwa setiap *mukhtalif al-ḥadīs* dan *al-mutasyābih* adalah *musykil al-ḥadīs*, namun tidak sebaliknya.⁵

Setelah mendiskusikan berbagai definisi yang dikemukakan oleh ulama hadis klasik dan kontemporer mengenai *musykil al-ḥadīs*, al-Bayānūnī menformulasikan definisi *musykil al-ḥadīs* sebagai berikut:

الأحاديث المقبولة التي توهم التعارض مع غيرها من الأدلة والقواعد الشرعية والعقلية، أو الحقائق العلمية والتاريخية⁶

Hadis-hadis *maqbul* yang mempunyai kesan kontradiktif dengan dalil dan kaidah syara', dalil dan kaidah akal, fakta ilmiah dan fakta sejarah.

⁴Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'şīliyyah*, 26.

⁵Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'şīliyyah*, 26.

⁶Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'şīliyyah*, 47.

Berdasarkan definisi tersebut, al-Bayānūnī memandang bahwa *musykil al-ḥadīṣ* dapat dikelompokkan menjadi dua kategori. Kategori pertama adalah hadis *maqbul* yang secara lahiriahnya tampak bertentangan dengan dalil syara' lain seperti al-Qur'an, Sunnah, atau Ijma'. Sedangkan kategori kedua adalah hadis *maqbul* yang mempunyai kesan kontradiktif dengan prinsip dasar syariat Islam, atau yang secara lahiriah tampak bertentangan dengan logika, fakta ilmiah atau fakta sejarah.⁷

Berpijak pada definisi al-Bayānūnī yang lebih menekankan pada penyebab-penyebab ke-*musykil*-an nampak bahwa *mukhtalif al-ḥadīṣ* (hadis yang tampak bertentangan dengan sesama hadis) merupakan salah satu bagian dari *musykil al-ḥadīṣ*. Oleh sebab itu meskipun dua istilah ini dalam praktik penggunaannya kadang disamakan – sebagaimana yang dilakukan Ibnu Qutaibah dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* yang memuat berbagai bentuk *musykil al-ḥadīṣ* – namun menurut al-Bayānūnī secara teoritis dua istilah tersebut harus dibedakan.

Sementara itu Bānaqā memberikan definisi lain yang lebih menekankan pada solusi menangani ke-*musykil*-an. Bānaqā mendefinisikan hadis *musykil* dengan:

⁷Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīṣ Dirāṣah Ta'ṣīliyyah*, 48.

الحديث المقبول الذي أشكل مراده بسبب من الأسباب على وجه لا يعرف الا بالتأمل المجرد أو بدليل خارجي⁸

Hadis *maqbul* yang karena faktor tertentu maksudnya susah difahami, dan solusi memahaminya hanya bisa dilakukan dengan perenungan yang mendalam atau dengan bantuan dalil eksternal.

Definisi *Bānaqā* memberikan gambaran prosedur dan cara untuk memahami hadis *musykil*. Istilah yang biasa digunakan ulama hadis untuk menyebut aktifitas memahami dan mencari solusi atas kemusykilan suatu hadis sebagaimana digambarkan dalam definisi *Bānaqā* adalah *ta`wīl* atau *syarḥ*. Hal ini sebagaimana nampak pada judul kitab *Ta`wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* karya Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 276 H.), dan *Syarḥ Musykil al-Āṣār* karya al-Ṭahāwī (w. 321 H.).

Definisi yang ditawarkan al-Bayānūnī dan *Bānaqā* sejatinya bukanlah definisi yang saling bertentangan. Definisi rumusan al-Bayānūnī menekankan kepada penyebab-penyebab yang dapat menimbulkan ke-*musykil*-an, sedangkan definisi yang dikemukakan *Bānaqā* lebih menekankan kepada implikasi dan solusi penanganannya. Dua definisi tersebut saling melengkapi pada dua aspek penting pembahasan hadis *musykil* yaitu aspek penyebab dan aspek penanganan.

Berdasarkan penjelasan di atas inti dari penyebab kemusykilan hadis problematik sehingga dipertanyakan keotentikan dan keabsahan

⁸Aḥmad al-Mujtabā *Bānaqā*, “Qawā`id Naqdiyyah fi al-Aḥādīs al-Musykilah,” 58.

maknanya adalah adanya pertentangan (*al-ta'āruḍ*). Bentuk-bentuk pertentangan yang mungkin terjadi bisa bermacam-macam. Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr mengidentifikasi tiga bentuk pertentangan yang terjadi dalam hadis *musykil*, yaitu (1) hadis bertentangan dengan teks keagamaan yang lain; (2) hadis bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah dan syari'ah; dan (3) hadis bertentangan dengan akal, realita dan hukum alam. Bentuk-bentuk pertentangan menurut al-Zagīr secara lebih rinci dapat dilihat pada tabel berikut ini⁹:

Tabel 2.1
Bentuk-bentuk
Pertentangan dalam Hadis menurut al-Zagīr

NO	BENTUK PERTENTANGAN	RINCIAN KASUS PERTENTANGAN	
1	Hadis bertentangan dengan teks keagamaan yang lain	Hadis bertentangan dengan al-Qur'an	Makna eksplisit (<i>ṣarīḥ</i>) hadis bertentangan dengan makna eksplisit (<i>ṣarīḥ</i>) al-Qur'an
			Makna eksplisit (<i>ṣarīḥ</i>) hadis bertentangan dengan makna yang difahami (<i>mafḥūm</i>) dari al-Qur'an
		Makna yang difahami (<i>mafḥūm</i>) dari hadis bertentangan dengan makna yang difahami (<i>mafḥūm</i>) dari al-Qur'an	
		Hadis bertentangan dengan hadis lain	Hadis ucapan (<i>qaulī</i>) bertentangan dengan hadis ucapan yang lain
			Hadis ucapan (<i>qaulī</i>) bertentangan dengan hadis perbuatan (<i>fi'li</i>)

⁹Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'āruḍ fi al-Ḥadīṣ*, 151-313.

			Hadis perbuatan (<i>fi'li</i>) bertentangan dengan hadis perbuatan (<i>fi'li</i>) yang lain
			Hadis ketetapan (<i>taqrīri</i>) bertentangan dengan hadis ucapan (<i>qauli</i>) atau perbuatan (<i>fi'li</i>)
2	Hadis bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah dan syari'ah	Hadis bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah	Hadis bertentangan dengan prinsip <i>al-tanzīh</i> (ke-Maha Sucian Allah dari sifat-sifat yang tidak patut)
			Hadis bertentangan dengan prinsip kemutlakan putusan Allah (<i>al-qadar</i>) dan prinsip kemerdekaan manusia bertindak (<i>ikhtiyār al-'abd</i>)
			Hadis bertentangan dengan prinsip bahwa dosa besar mempengaruhi kualitas keimanan tapi pelakunya tidak dihukumi kafir
			Hadis bertentangan dengan prinsip <i>ke-ma'sūm</i> -an para Nabi
		Hadis bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'ah	Hadis bertentangan dengan dalil-dalil syariah yang diperselisihkan seperti ' <i>amal ahl al-madinah, sad al-zarī'ah, al-maṣlahah</i>
			Hadis bertentangan dengan kaidah usul fikih seperti kaidah tidak menyulitkan (<i>raf al-ḥaraj</i>), dan kaidah tidak menunda penjelasan saat dibutuhkan (' <i>adam ta'khīr al-bayān 'an waqt al-ḥājah</i>)
3	Hadis bertentangan dengan akal, realita dan hukum alam	Hadis bertentangan dengan akal dan fakta ilmiah	Hadis bertentangan dengan logika akal
			Hadis bertentangan dengan pengalaman dan fakta ilmiah
		Hadis bertentangan dengan fakta kejadian historis dan hukum alam	Hadis bertentangan dengan fakta historis sebelum hadis disampaikan Nabi atau fakta historis setelah hadis disampaikan Nabi
			Hadis bertentangan dengan hukum alam
		Hadis bertentangan dengan kesaksian panca indera	Hadis bertentangan dengan kesaksian panca indera
			Hadis bertentangan dengan realita yang disaksikan sahabat saat hadis tersebut disampaikan Nabi

Anggapan dan penilai bahwa suatu hadis mengandung kemusykilan atau mengandung problem pemaknaan kadang bersifat relatif dan dinamis. Maksudnya, suatu hadis kadang dinilai problematik oleh sebagian pihak, namun oleh pihak lain tidak dianggap bermasalah dan mereka dapat memahaminya dengan mudah, begitu pula kadang suatu hadis pada suatu waktu atau di suatu tempat dinilai problematik namun di masa yang lain atau ditempat lain tidak dianggap bermasalah. Terkait dengan hal ini al-Bayānūnī menerangkan tiga hal yang menjadi faktor munculnya ke-*musykil*-an dalam memahami hadis, yaitu (1) karakter teks hadis yang memang berpotensi multi-tafsir; (2) tingkat kemampuan pembaca dalam memahami hadis dan juga kecenderungan pemikiran yang berbeda-beda, dan (3) perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial budaya yang beragam.¹⁰ Sedangkan Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr menyederhanakannya menjadi dua faktor yaitu, (1) faktor yang terkait dengan pembaca hadis, seperti fanatisme terhadap faham tertentu, atau kurangnya prasyarat kompetensi yang harus dimiliki; dan (2) faktor yang terkait dengan teks hadis itu sendiri, seperti hadis yang dikaji diriwayatkan *bi al-ma'nā*, mengandung kesalahan redaksi, tidak disertai keterangan konteks alasan dan penyebab kemunculan hadis (*asbāb al-wurūd al-ḥadīṣ* dan *'illat al-ḥadīṣ*).¹¹

¹⁰Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīṣ Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 47-63.

¹¹Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arūḍ fi al-Ḥadīṣ*, 93-137.

B. Kemunculan dan Perkembangan Hadis Problematik

Pembahasan mengenai sejarah hadis problematik tidak dapat dipisahkan dari dua pembahasan yang saling terkait yaitu (1) sejarah munculnya anggapan atau penilaian bahwa hadis-hadis Nabi Muhammad mengandung makna problematik, dan (2) sejarah perkembangan pemahaman (*syarḥ* dan *ta'wīl*) untuk memberi solusi atas hadis-hadis Nabi yang dianggap problematik. Yang pertama bersifat kritis, karena menilai ada problem makna dalam hadis-hadis Nabi, sedangkan yang kedua bersifat difensif, karena berupaya meluruskan dan memberi penjelasan atas anggapan adanya problem makna tersebut.

Pembahasan berikut ini menjelaskan perkembangan hadis problematik dalam dua aspek tersebut, dan secara kronologis dikelompokkan ke dalam tiga periode yaitu periode awal masa kemunculannya, periode pra modern dan periode modern-kontemporer.

1. Embrio Kemunculan Hadis Problematik

Informasi mengenai Nabi bagi umat Islam generasi awal, yaitu generasi *al-ṣaḥābah*, *al-tābi'īn* dan *atbā' al-tābi'īn* sangat bernilai baik secara praktis-keagamaan maupun secara spiritual-kejiwaan. Informasi tentang Nabi bukan hanya menjadi data untuk mengkonstruksi ajaran agama, namun cerita mengenai Nabi juga menjadi media penting untuk mencurahkan rasa cinta dan kerinduan kepada tokoh yang dipuja. Oleh sebab itu informasi

mengenai Nabi yang beredar waktu itu tidak terbatas hanya pada masalah akidah dan hal-hal yang berkonsekwensi hukum saja, namun informasi apapun mengenai kehidupan keseharian Nabi juga turut diriwayatkan.

Generasi pertama yang terlibat dalam proses memahami hadis adalah orang-orang yang hidup semasa dan berjumpa dengan Nabi Muhammad saw, yaitu para sahabat.¹² Bagi generasi awal ini memahami sebagian besar sabda Nabi bukanlah hal yang sulit, sebab mereka memahami bahasa arab yang digunakan oleh Nabi dan mengetahui konteks pembicaraannya. Semasa hidupnya, Nabi Muhammad aktif berinteraksi dengan orang-orang yang ada disekitarnya baik keluarga maupun sahabat-sahabatnya. Perkataan dan perbuatan Nabi menjadi lokus perhatian pada kehidupan waktu itu. Layaknya komunikasi interpersonal kadang perkataan atau perbuatan Nabi tidak seketika difahami oleh orang disekitarnya, sehingga perlu penjelasan lebih lanjut. Tidak jarang Nabi mengambil inisiatif menjelaskan sendiri perkataan-perkataannya, dan kadang para sahabat bertanya kepada Nabi untuk menjelaskan perkataan atau perbuatan yang dilakukannya. Inilah bentuk awal *syarḥ al-ḥadīṣ* yang polanya masing sangat sederhana dan kebanyakan dalam bentuk penjelasan lisan.¹³

¹²Saifudin, "Fiqh al-Ḥadīṣ: Perspektif Historis dan Metodologis," *Ilmu Ushuluddin*, 11, 2 (2012): 194.

¹³Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, "'Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah baina al-Taḳ'īd wa al-Taṭbīq," (Makalah Seminar Internasional *Manāḥij*

Dalam kasus-kasus tertentu sebagian sahabat juga mendapati hadis-hadis yang tidak mudah difahami yang di antara penyebabnya adalah mereka mengira bahwa perkataan Nabi yang sedang disampaikan mengandung pertentangan (*al-ta'arud*) dengan pesan ayat al-Qur'an atau dengan sabdanya yang lain. Contohnya adalah sabda Nabi "*man hūṣiba 'uzziba*"¹⁴ (Siapa yang di akhirat di-*ḥisāb*, maka dia diazab). Mendengar sabda Nabi ini, 'Aisyah merasa musykil karena di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang berbunyi, "*fa saufa yuhāsabu ḥisāban yasīran*" (QS al-Insyiqāq: 8). Merespon kebingungan 'Aisyah ini, Nabi kemudian menjelaskan cara mengompromikan ayat dengan sabdanya itu. Beliau menerangkan bahwa *ḥisāb* yang dimaksud dalam ayat adalah *al-'arḍu* (menunjukkan catatan amal saja), sedangkan *ḥisāb* yang dimaksud dalam sabdanya adalah *al-niqāsy* (interogasi terhadap dosa-dosa).

Menurut Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr kasus dialog antara 'Aisyah dan Nabi ini, dan juga kasus-kasus serupa pada masa Nabi masih hidup merupakan bentuk awal dari fenomena keberadaan hadis problematik (*musykil al-ḥadīs*).¹⁵ Ketika Nabi masih hidup, kemusykilan-kemusykilan seperti ini langsung dapat dirujuk penjelasannya kepada Rasulullah saw. Dapat dikatakan bahwa

Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa Syarḥ al-Ḥadīs al-Syarīf di IIUM Malaysia, 17-18 Juli 2006), 1212.

¹⁴Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim

¹⁵Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arud fi al-Ḥadīs*, 45-46.

interaksi dialogis antara Nabi dan para sahabat merupakan konteks awal kemunculan *syarḥ al-ḥadīṣ*, dan lebih spesifik lagi *syarḥ* atau *ta`wīl musykil al-ḥadīṣ*, penjelasan Nabi terhadap hadis-hadis yang maknanya problematis.¹⁶

Pasca meninggalnya Nabi, hadis-hadis yang dianggap problematik semakin banyak dan penjelasan khusus mengenainya semakin dibutuhkan. Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd menyebutkan lima faktor yang mendorong peningkatan hadis-hadis yang dinilai problematik dan sekaligus peningkatan aktifitas penjelasan hadis tersebut, yaitu (1) menyebarnya para sahabat di berbagai kawasan; (2) banyaknya orang non-arab yang masuk Islam; (3) munculnya pemikiran-pemikiran teologis; (4) terjadinya konflik politik; (5) semakin jauhnya umat Islam dari masa kehidupan Nabi Muhammad saw.¹⁷

Lima faktor tersebut dapat diformulasikan ulang menjadi empat faktor yaitu, (1) faktor tempat; (2) faktor waktu; (3) faktor bahasa; dan (4) faktor kesalahfahaman atau penyelewengan terhadap makna hadis.

Pada masa sahabat hingga paruh pertama abad ke dua hijriah kawasan-kawasan baru yang dikuasai pemerintahan Islam semakin luas hingga melewati jazirah arab. Kawasan-kawasan baru tersebut

¹⁶Aḥmad al-Mujtabā Bānaqā & Ismā'īl Hāj 'Abd Allāh, "Manhajjiyyah Syarḥ al-Ḥadīṣ: Aṣālātān wa Mu'āṣirātān," *al-Tajdīd* 16, 32 (2012): 166-167.

¹⁷Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, "Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah," 1213-1214.

tentu mempunyai situasi dan kondisi yang berbeda dengan Makkah dan Madinah tempat Nabi menyampaikan risalah. Ketika hadis difahami oleh masyarakat yang tinggal di daerah yang situasi dan kondisinya berbeda dengan Makkah dan Madinah, maka potensi ketidakfahaman dan kesalahfahaman sangat terbuka. Selaras dengan itu penjelasan-penjelasan khusus terutama yang berkaitan dengan unsur-unsur lokalitas Makkah dan Madinah yang tidak ditemukan di kawasan baru tentu menjadi sangat dibutuhkan.

Selain faktor tempat, faktor waktu juga mendorong meningkatnya aktifitas penjelasan hadis yang dianggap problematik. Setelah Nabi wafat, informasi mengenai beliau berada di tangan para sahabat. Orang-orang yang dihadapi oleh para sahabat yang tersebar di berbagai kawasan adalah orang yang tidak pernah berjumpa dengan Nabi Muhammad saw. Dalam kondisi seperti ini tentunya penjelasan yang lebih detil mengenai hadis yang disampaikan menjadi keniscayaan. Kesenjangan bahasa juga menjadi faktor penting bagi munculnya kemusykilan dalam memahami hadis. Bahasa yang digunakan oleh masyarakat muslim di luar jazirah arab adalah bahasa '*ajam* (non-arab). Kemampuan dasar mereka dalam memahami hadis Nabi yang berbahasa arab sudah barang tentu perlu bimbingan dan penjelasan-penjelasan dari guru-guru mereka.

Selain faktor tempat, waktu, dan bahasa, faktor penting lainnya yang mendorong munculnya hadis yang dianggap problematik adalah munculnya aliran-aliran teologis dan konflik

politik yang ditengarai memicu terjadinya penyelewengan dalam memahami hadis. Keadaan ini mendorong ulama muslim generasi awal memberikan penjelasan terhadap kesalahfahaman tersebut. Model penjelasan yang dikemukakan para ulama pada masa ini masing sangat sederhana dan kebanyakan dalam bentuk penjelasan lisan.¹⁸

2. Hadis Problematik pada Masa Pra Modern

a. Hadis Problematik pada Masa Klasik

Yang dimaksud dengan masa klasik dalam pembahasan ini adalah masa yang membentang pasca meninggalnya Nabi Muhammad saw hingga berakhirnya abad kelima hijriyah. Masa ini dalam kajian hadis disebut juga dengan masa periwayatan (*'aṣr al-riwāyah*). Pada masa ini hadis-hadis Nabi diriwayatkan dengan disertai sanad yang menyambung hingga Nabi, dan pada masa ini juga kitab-kitab hadis induk disusun.

Sebagaimana telah diterangkan, banyak faktor yang mendorong munculnya hadis-hadis problematik. Semakin luasnya daerah kekuasaan Islam, banyaknya orang-orang non arab yang masuk Islam, berkembangnya konflik baik dalam bidang politik, teologi maupun fikih menjadi pemicu kesalahan-kesalahan dalam memahami hadis termasuk anggapan bahwa dalam suatu hadis mengandung kemusykilan.

¹⁸Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah,” 1212.

Luṭfi ibn Muḥammad al-Zagīr menegaskan bahwa pada akhir abad ke dua hijriah pemahaman-pemahaman sekte Islam awal semakin menyebar, tidak lagi berbentuk pendapat individu tetapi sudah menjadi sebuah gerakan pemikiran yang massif. Pemikiran-pemikiran Syi'ah, Khawārij dan Mu'tazilah sering mengkritisi hadis-hadis Nabi dan menilainya mengandung kontradiksi baik dengan al-Qur'an, hadis yang lain atau dengan logika.¹⁹

Faktor-faktor inilah yang secara simultan mendorong para ulama abad kedua hijriah untuk menyusun kitab-kitab yang menjelaskan hadis-hadis Nabi secara umum dan khususnya hadis-hadis yang maknanya sulit difahami atau yang dianggap mengandung problem kontradiksi. Dengan demikian perkembangan penyusunan kitab yang menjelaskan hadis-hadis problematik (*syarḥ musykil al-ḥadīṣ*) tidak dapat dipisahkan dari perkembangan aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* secara umum.²⁰ Ibrāhīm al-'As'as bahkan menegaskan bahwa ilmu *musykil al-ḥadīṣ* tidak lain adalah ilmu yang membahas bagaimana cara menjelaskan hadis (*'ilm bayān al-ḥadīṣ*).²¹

¹⁹Luṭfi ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'āruḍ fi al-Ḥadīṣ*, 61-63.

²⁰Sejarah perkembangan syarah hadis lihat Hasan Asy'ari Ulam'i, "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis," *Teologia* 19, 2 (2008): 339-362; M. Alfatih Suyadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Konstruksi Metodologi Syarah Hadis)* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2012).

²¹Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fi 'Ilm Musykil al-Ḥadīṣ* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996), 55, 79.

Model syarah hadis yang berkembang pada periode ini dapat diklasifikasikan ke dalam enam bentuk, yaitu (1) Penyusunan kitab hadis secara tematis; (2) Penjelasan hadis dalam bentuk kitab fikih, akidah atau tafsir; (3) Kitab *gharīb al-ḥadīṣ*; (5) *Syarah* komprehensif terhadap hadis (6); Kitab *al-nāsikh wa al-mansūkh* dan (4) *Mukhtalif al-ḥadīṣ* dan *musykil al-ḥadīṣ*.

Gambar 2.1
Model Syarah Hadis pada Era Klasik



Semua model kitab tersebut mempunyai maksud yang sama yaitu menjelaskan makna yang terkandung dalam hadis

Nabi. Ahmad ibn Muhammad ibn Hamīd²² berpendapat bentuk aktifitas penulisan pertama yang dapat dikategorikan sebagai *syarḥ al-ḥadīṣ* adalah penulisan kitab hadis yang disusun secara tematis. Judul-judul bab (*al-tarājum*) yang mengawali setiap hadis yang dicantumkan merupakan bentuk aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ*, menjelaskan kandungan hadis. Penyusunan kitab hadis berdasarkan urutan tema atau bab seperti ini muncul antara tahun 140 hingga 160 hijriah. Kitab-kitab hadis yang disusun secara tematis seperti ini mempunyai dua kecenderungan, pertama mengumpulkan hadis-hadis dalam satu pembahasan tertentu seperti *Kitāb al-Manāsik* karya Ibnu ‘Abī ‘Arūbah (w. 156 H). Kedua mengumpulkan hadis-hadis dalam berbagai pembahasan yang beragam seperti kitab *al-Jāmi’* karya Ma’mar ibn al-Rāsyid (w. 154 H).

Dua kecenderungan model penyusunan kitab hadis secara tematis seperti ini terus berkembang pada masa periwayatan. Kitab-kitab hadis yang konsen membahas satu bab pembahasan saja semakin banyak disusun para ulama hadis pada masa-masa berikutnya. Tema-tema yang diangkat juga beragam dari masalah akidah, fikih hingga akhlak. Di antara kitab kumpulan hadis yang membahas satu bab secara spesifik adalah kitab *al-Zuhd* karya Wakī’ ibn al-Jarrāḥ (197), kitab *al-Fitan* karya Nu’aim ibn Hammād al-Marūzī (w. 228 H), kitab *al-Amwāl* dan

²²Ahmad ibn Muhammad ibn Hamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah,” 1215.

kitab *al-Ṭahūr* karya Abū ‘Ubaid al-Qāsim ibn Salām (w. 224), kitab *Juz` Raf` al-Yadain* dan kitab *Khalq Af`al al-‘Ibād* karya al-Bukhārī (w. 256 H) dan juga karya-karya Ibnu Abī al-Dunyā (w. 281 H) yang sangat banyak.

Sementara itu, kecenderungan penyusunan tematis kedua juga mengambil bentuk yang beragam. Selain bentuk *al-Jāmi’*, pada masa periwayatan juga muncul kitab hadis dengan model *al-muwatta`āt* seperti *al-muwatta`* karya Imām Mālik (w. 179 H), model *al-muṣannaf* seperti karya ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan’ānī (w. 211 H) dan Abū Bakr ibn Abī Syaibah (w. 235 H); dan model *al-Sunan* seperti karya al-Tirmizī (w. 279 H), Abū Dāwud (w. 275 H.) dan lain-lain. Para ulama tersebut kadang memberi penjelasan untuk menyelesaikan hadis-hadis yang dinilai problematik (*musykil al-ḥadīs*) dalam judul-judul bab yang dikemukakan atau di sela-sela pemaparan hadis yang diriwayatkan.

Bentuk kedua dari *syarḥ al-ḥadīs* yang muncul pada masa periwayatan adalah penjelasan atau penyimpulan (*istinbāt*) atas hadis dalam disiplin ilmu tertentu. Contohnya adalah penjelasan-penjelasan hadis yang dilakukan oleh Imām al-Syāfi’i (w. 204 H) dalam kitab *al-Umm* dan *al-Risālah*. Begitu juga yang dilakukan oleh Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaibānī (w. 189 H) dalam karya-karyanya. Kitab-kitab fikih, akidah ataupun tafsir masa periwayatan selalu mencantumkan hadis sebagai dasar argumen pandangan dan pendapat yang

dibangun.²³ Saat menjelaskan konsep-konsep tertentu para ulama tersebut juga kadang menjelaskan mengenai hadis-hadis yang dianggap problematik (*musykil al-ḥadīṣ*).

Salah satu bentuk *syarḥ al-ḥadīṣ* lainnya yang muncul pada masa periwayatan adalah penjelasan terhadap kosakata hadis yang dianggap sulit difahami. Untuk keperluan tersebut para ulama menyusun kitab khusus yang berisi kosakata-kosakata dalam hadis yang susah difahami kemudian menjelaskan makna dan maksudnya. Biasanya kosakata yang dicantumkan dalam kitab jenis ini diurutkan berdasarkan huruf abjad. Kitab-kitab dengan model seperti ini dinamakan dengan kitab *gharīb al-ḥadīṣ*. Di antara ulama terawal yang menyusun kitab jenis ini adalah ahli hadis Mesir ‘Abd ‘Allāh ibn Wahb al-Miṣrī (w. 197) yang menyusun kitab *Gharīb al-Muwatta’*. Setelah itu banyak para ulama yang menyusun kitab-kitab dengan model penyusunan seperti ini, di antaranya adalah Abū ‘Ubaidah Ma’mar ibn al-Muṣanna (w. 208 H), Abū ‘Ubaid al-Qāsim ibn Salām (w. 224 H.), Abū Ishāq Ibrāhīm al-Ḥarbī (w. 285 H), Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 278 H), dan Muḥammad ibn Naṣr al-Ḥumaidī (w. 488 H) yang menulis kitab *Tafsīr Gharīb Mā fi al-Ṣaḥīḥain*.²⁴ Penjelasan para ulama terhadap kosakata-

²³Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah,” 1216.

²⁴Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah,” 1217.

kosakata yang terdapat dalam hadis tersebut kadang memberi solusi dalam memahami hadis problematik (*musykil al-ḥadīṣ*).

Selain tiga model *syarḥ al-ḥadīṣ* yang sudah disebutkan, pada masa periwayatan juga berkembang kitab *syarḥ al-ḥadīṣ* yang sifatnya lebih holistik dan komprehensif. Kitab-kitab tersebut tidak hanya menjelaskan makna dan maksud matan hadis secara lebih luas, tetapi juga menjelaskan aspek sanad dan perawi hadis tersebut. Kitab *syarḥ al-ḥadīṣ* jenis ini dapat dikelompokkan menjadi tiga,²⁵ yaitu:

1. Kitab *syarḥ* yang menjelaskan hanya satu hadis saja seperti kitab *Syarḥ Ḥadīṣ Ummu Zara'* karya Ismā'īl ibn Abī Uwais al-Madanī (w. 226)²⁶;
2. Kitab *syarḥ* yang fokus menjelaskan hadis-hadis yang terdapat dalam kitab induk tertentu, seperti kitab *A'lām al-Sunan Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan kitab *Ma'ālim al-Sunan Syarḥ Sunan Abī Dāwud* karya al-Khaṭṭābī (w. 388 H), kitab *Syarḥ al-Bukhārī* karya Ibnu Baṭṭāl (w. 449 H), *al-Tamhīd li mā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd* karya Ibnu 'Abd al-Barr (w. 463 H);
3. Kitab *syarḥ* yang menjelaskan hadis-hadis yang dikompilasi oleh pengarangnya sendiri dengan disertai

²⁵Faṭḥ al-Dīn al-Bayānūnī, "Ahammiyat al-Syurūḥ al-Ḥadīsiyyah wa Qawā'iduhā," (Makalah Seminar Internasional *Manāḥij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa Syarḥ al-Ḥadīṣ al-Syarīf* di IIUM Malaysia, 17-18 Juli 2006), 958-959.

²⁶Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, "Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah," 1217.

sanadnya sendiri dan disusun berdasarkan urutan bab tertentu. Pengarang kitab jenis ini bukan hanya mengumpulkan materi-materi hadis berdasarkan tema bab tertentu saja tetapi kitab ini juga memberi komentar dan penjelasan. Tema-tema yang diangkat juga beragam seperti tema keagamaan secara umum, fikih, akidah, akhlak dan hadis-hadis yang mengandung polemik. Di antara contohnya adalah kitab *Tahzīb al-Āsār wa Tafṣīl Ma'ānī al-Šābit 'an Rasūlillāh saw min al-Akḥbār* karya Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) dan kitab *al-Hidāyah 'ilā 'Ilm al-Sunan* karya Abū Ḥātim Ibnu Ḥibbān (w. 354 H). Sedangkan contoh kitab yang hanya fokus pada pembahasan fikih adalah kitab *Syarḥ Ma'ānī al-Āsār* karya al-Ṭahāwī (w. 321 H) dan *al-Sunan al-Kubrā* karya al-Baihāqī (w. 458 H). Tema akidah juga menjadi pembahasan penting para pen-syarḥ periode ini, di antaranya adalah kitab *Dalā'il al-Nubuwwah* dan *al-Asmā' wa al-Šifāt* karya al-Baihāqī (w. 458 H). Selain tema-tema di atas, hadis-hadis bertemakan akhlak juga menjadi perhatian para ulama untuk dijelaskan. Di antara kitab-kitab yang dapat dikategorikan kitab *syarḥ* tentang hadis-hadis akhlak adalah kitab *Rauḍah al-'Uqalā' wa Nuzhat al-Fuḍalā'* karya Ibnu Ḥibbān (w. 354 H) dan *Nawādir al-Uṣūl fī Ma'rīfat Aḥādīš al-Rasūl* karya al-Ḥakīm al-Tirmizī (w. 318 H.).

Karakter khas model *syarḥ* komprehensif masa periwayatan ini adalah hadis-hadis yang dikemukakan selalu disertai dengan jalur sanad yang menghubungkan penulis dengan Rasulullah. Nukilan penjelasan dari tokoh otoritatif seperti sahabat atau tabi'in juga disertai dengan jalur sanad. Sedangkan komentar yang dipaparkan oleh pengarang biasanya dalam bentuk uraian singkat. Model *syarḥ* yang berkelindan dengan periwayatan bersanad ini berakhir pada awal abad ke enam hijriah. Menurut Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd²⁷ kitab *Syarḥ al-Sunnah* karya al-Baghawī (w 516 H) merupakan kitab *syarḥ* terakhir yang menggunakan model seperti ini.

Salah satu bentuk aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* yang juga berkembang pada masa periwayatan adalah penjelasan para ulama yang secara khusus menerangkan hadis-hadis yang dinilai problematik (*musykil al-ḥadīṣ*). Antara satu hadis dengan hadis yang lain kadang dinilai bertentangan maknanya. Namun pertentangan tersebut oleh para ulama dapat diselesaikan dengan cara memperhatikan sisi historisnya mana yang lebih awal muncul dan mana yang belakangan, sehingga diketahui mana yang *al-mansūkh* (direvisi hukumnya) dan mana yang *al-nāsikh* (merevisi). Terkait dengan masalah ini, pada masa periwayatan muncullah kitab-kitab yang membahas *al-nāsikh wa al-mansūkh* dalam hadis seperti karya Aḥmad ibn Ḥanbal

²⁷Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyah.” 1219.

(w. 241 H) dan Abū Dāwud al-Sijistānī (w. 275 H).²⁸ Ini merupakan bentuk kelima dari model *syarḥ al-ḥadīs*.

Selain problem pertentangan makna hadis yang dapat diselesaikan dengan prosedur *al-naskh*, para ulama juga mengumpulkan hadis-hadis problematik yang sifatnya lebih luas, yaitu hadis-hadis yang dianggap bertentangan dengan al-Qur'an, hadis yang lain atau dengan akal yang penyelesaiannya tidak mesti dengan prosedur *al-naskh*. Kitab-kitab model seperti ini disebut dengan kitab *mukhtalif al-ḥadīs* dan *musykil al-ḥadīs*. Kemunculannya di antaranya adalah untuk merespon polemik yang terjadi dalam bidang pemikiran teologis, hukum dan juga konflik politik yang melibatkan hadis-hadis yang dianggap bermasalah maknanya yang terjadi pada masa itu. Di antara ulama yang konsen dalam hal ini adalah al-Syāfi'i (w. 204 H.) yang menyusun kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīs*, Ibnu Qutaibah (w. 278 H.) yang mengarang *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīs*, al-Ṭahāwī (w. 321 H.) yang menyusun *Syarḥ Musykil al-Āsār* dan al-Baiḥāqī (w. 458 H) yang menyusun kitab *al-Khilāfiyyāt*.

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa pembahasan mengenai *musykil al-ḥadīs* pada masa periwayatan selain ditemukan dalam kitab-kitab para tokoh pengkritik hadis seperti dari kalangan *mu'tazilah*, juga dapat ditemukan

²⁸ Ahmad ibn Muḥammad ibn Ḥamīd, "Ilm Syarḥ al-Ḥadīs wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah," 1217-1218.

penjelasannya dalam kitab-kitab syarah hadis dengan berbagai modelnya, terutama yang secara khusus membahas hadis-hadis problematik. Berikut ini beberapa contoh kitab yang secara khusus membahas hadis-hadis problematik pada masa periwayatan hingga abad ke lima hijriah,

Tabel 2.2
Kitab-kitab *Musykil al-Ḥadīs* pada Masa Klasik

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 3 H	<i>Ikhtilāf al-Ḥadīs</i>	Muhammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī (w. 204)
	<i>Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīs</i>	Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 276)
Abad Ke 4 H	<i>Syarḥ Musykil al-Āsār</i>	Abū Ja'far al-Ṭahāwī (w. 321)
	<i>Tahzīb al-Āsār</i>	Abū Ja'far al-Ṭabarī (w. 310)
	<i>Ta'wīl al-Aḥādīs al-Musykilāt al-Wāridah fī al-Ṣifāt</i>	Abū Ḥasan al-Kasrawī (w. 330)
Abad Ke 5 H	<i>Musykil al-Ḥadīs wa Bayānuh</i>	Ibnu Fūrak (w. 406)
	<i>Ta'wīl Mutasyābih al-Akḥbār</i>	'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429)
	<i>Al-Āsār allatī Žāhiruhā al-Ta'arūḍ wa Nafy al-Tanāquḍ 'anha</i>	Ibnu Hazm (w. 465)

Yang perlu mendapat perhatian dari data di atas adalah bahwa sebagian karya tersebut hanya khusus membahas satu jenis dari *musykil al-ḥadīs* yaitu hadis-hadis yang dianggap kontradiktif dengan hadis yang lain, seperti karya al-Syāfi'ī

Ikhtilāf al-Ḥadīṣ, atau hanya membahas hadis-hadis *mutasyābih* khususnya yang berkaitan sifat-sifat Allah yang secara tekstual menyerupai sifat makhluk (*anthropomorphic*), seperti karya al-Khaṭṭābī *A'lām al-Sunan* dan Ibnu Fūrak *Musykil al-Ḥadīṣ wa Bayānuh*.²⁹ Sedangkan yang lain mengumpulkan berbagai macam hadis yang mengandung problem, baik problem kontradiksi internal ataupun kontradiksi dengan dalil eksternal selain hadis seperti al-Qur'an, nalar, fakta sejarah, fakta ilmiah dan yang lain.

b. Hadis Problematik pada Masa Pertengahan

Yang dimaksud dengan masa pertengahan pada pembahasan ini adalah masa yang membentang dari abad ke enam hijriah hingga abad ke dua belas hijriah ketika kolonial Barat mulai masuk ke dunia Islam. Ciri utama studi hadis pada enam abad ini yang membedakan dengan periode sebelumnya adalah periwayatan dan kajian hadis selalu bertumpu dan merujuk kepada kitab-kitab hadis induk yang disusun pada masa sebelumnya, sehingga meski tradisi sanad bersambung hingga Nabi Muhammad saw tetap terus dijaga namun posisinya tidak sepenting pada masa periwayatan.³⁰

²⁹Vardit Tokatly, "The *A'lām al-Ḥadīṥ* of al-Khaṭṭābī: a Commentary on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* or a Polemical Treatise?," *Studia Islamica* 92 (2001): 78-82.

³⁰Al-Malībārī, *Naẓrāt Jadīdah fī 'Ulūm al-Ḥadīṥ*, 13.

Secara politik masa ini merupakan masa genting bagi umat Islam. Di samping konflik internal di antara dinasti yang berkuasa baik di belahan barat Islam maupun timur, pada masa ini umat Islam juga mengalami serangan dari pihak luar terutama Eropa dan Tatar. Kekuasaan Islam di Andalusia yang terbangun selama empat abad runtuh dengan lepasnya Cordova pada tahun 633 H. Sedikit demi sedikit daerah kekuasaan Islam dikuasai Eropa dan kota terakhir di Andalusia yang jatuh ke tangan musuh adalah Granada di akhir abad ke sembilan hijriah.³¹ Di bagian timur, Baghdad sebagai pusat kekhalfahan Abbasiyyah ditaklukkan tentara Tatar pada tahun 656 H. Perang salib yang terjadi hampir dua ratus tahun dari abad ke lima sampai abad ke tujuh hijriah (1096-1291 M) juga menjadi tantangan tersendiri umat Islam di sebelah timur. Kondisi seperti ini diperparah dengan konflik internal di antara penguasa muslim hingga datangnya penjajah Barat di era modern.³² Konflik dan peperangan ini tentunya menguras energi umat Islam sehingga mempengaruhi kondisi sosial, ekonomi dan juga keilmuan di dunia Islam.

Keadaan sebagaimana digambarkan di atas sedikit banyak mempengaruhi corak kajian keislaman termasuk kajian hadis. Ulama muslim masa itu mengedepankan semangat menjaga

³¹Masyhūr Ḥasan Maḥmūd Sulaimān, *al-Imām al-Qurṭūbī Syaikh A'immaḥ al-Tafsīr* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), 21-22.

³²Muḥammad Muḥammad Abū Zahwu, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddīṣūn*, 435-436.

warisan klasik dari kepunahan. Trend ensiklopedik dalam penulisan karya-karya ilmiah menjadi kecenderungan utama. Pensyarah atas satu kitab dengan merujuk berbagai macam kitab yang ditulis pada masa sebelumnya menjadi trend penulisan waktu itu. Analisa dan inovasi pemikiran kurang begitu menonjol dan tidak menjadi kecenderungan umum. Kondisi ini juga dialami kajian hadis. Pada masa ini periwayatan dan kajian hadis bertumpu kepada kitab-kitab induk kumpulan hadis yang disusun pada masa periwayatan. Yang dilakukan ulama hadis pada masa ini adalah melakukan upaya-upaya penyederhanaan kajian hadis baik mengenai sanad ataupun matan. Aktifitas utama kajian hadis pada periode ini adalah pengumpulan hadis dengan sistematika bab yang baru, penjelasan sumber keberadaan hadis di kitab primer, penjelasan kualitas hadis dan pensyarah terhadap matan hadis. Masa ini oleh sebagian akademisi dinamakan dengan *'aṣr al-syarḥ wa al-jam' wa al-takhrīj wa al-baḥṣ 'an al-riwāyah wa al-zawā'id*.³³

Sebagaimana telah diterangkan, pada masa sebelumnya aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* mengambil bentuk yang beragam. Aktifitas *syarḥ* yang paling sederhana adalah menyusun kitab hadis secara tematis dengan mencantumkan judul pada setiap pembahasan. Sedangkan bentuk yang lebih elaboratif adalah

³³M. Alfatih Suyadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Konstruksi Metodologi Syarah Hadis)* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2012), 8-11.

penjelasan hadis dalam kitab fikih, akidah atau tafsir, dan *syarḥ al-ḥadīṣ* yang komprehensif terhadap hadis. Pada sisi lain aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* pada masa periwayatan juga ada yang hanya fokus pada aspek-aspek tertentu dari matan seperti mengkompilasi kosa kata hadis yang sulit difahami yang diistilahkan dengan *gharīb al-ḥadīṣ*, atau mengumpulkan dan menjelaskan hadis-hadis problematis baik yang masuk kategori pembahasan *al-nāsiḫ wa al-mansūkh*, atau pembahasan *mukhtalif* dan *musykil*.

Pada masa pertengahan, enam bentuk penulisan *syarḥ al-ḥadīṣ* sebagaimana diterangkan di atas juga terus berlangsung. Hadis-hadis problematik juga turut dibahas dalam kitab-kitab *syarḥ* dengan berbagai macam bentuknya tersebut. Namun pada periode ini penulisan kitab syarah yang paling dominan adalah bentuk syarah komprehensif. Banyak para ulama yang secara spesifik memilih kitab hadis tertentu yang disusun pada masa sebelumnya kemudian memberikan penjelasan baik pada aspek sanad maupun matannya. Selain *al-Muwatta`* karya Imam Mālik, *al-kutub al-sittah* merupakan kitab induk yang paling banyak disarahi pada periode ini. Berikut adalah contoh kitab-kitab *syarḥ al-ḥadīṣ* yang disusun pada tujuh abad pertengahan ini:

Tabel 2.3
Syarah terhadap Kitab Hadis Primer Masa Pertengahan

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 6 H	<i>al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim</i>	al-Māziri (w. 536)
	<i>Ikmāl al-Mu'lim fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim</i>	al-Qāḍī 'Iyāḍ (w. 544 H)
	<i>'Āriḍat al-Aḥwāzī fī Syarḥ al-Tirmizī</i>	Abū Bakr ibn al-'Arabī (w 543)
	<i>Al-Qabas fī Syarḥ Muwaṭṭa'</i>	Abū Bakr ibn al-'Arabī (w 543)
Abad Ke 7 H	<i>Al-Syāfi fī Syarḥ Musnad al-Syāfi'ī</i>	Ibnu al-Aṣīr (w. 606)
	<i>Syarḥ al-Muwaṭṭa'</i>	'Abd al-Majīd al-Qudā'ī (w. 608)
	<i>Al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj</i>	Abū Zakariyyā al-Nawawī (w. 676)
	<i>Al-Ījāz fī Syarḥ Sunan Abī Dāwud</i>	Abū Zakariyyā al-Nawawī (w. 676)
Abad Ke 8 H	<i>Ḥāsiyyah 'alā Sunan Abī Dāwud</i>	Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751)
	<i>Al-Tanqīḥ li Alfāz al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Badr al-Dīn al-Zarkasyī (w. 794)
	<i>Al-Kawākib al-Durārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Syams al-Dīn al-Kirmānī (w. 786)
	<i>Tahzīb al-Sunan (Syarḥ Sunan Abī Dāwud)</i>	Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751)
	<i>Syarḥ Sunan Ibnu Mājah</i>	'Alā' al-Dīn Maghālṭai (w. 762)
Abad Ke 9 H	<i>Mabānī al-Akḥbār fī Syarḥ Ma'ānī al-Āsār</i>	Maḥmūd ibn Aḥmad al-'Ainī (w. 856)
	<i>Al-Tauḍīḥ li Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ</i>	Ibnu al-Mulqin (w. 804)
	<i>Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852)

	<i>'Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Badr al-Dīn al-‘Ainī (w. 855)
	<i>Syarḥ Sunan Abī Dāwud</i>	Badr al-Dīn al-‘Ainī (w. 855)
	<i>Ikmāl al-Mu’lim fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim</i>	Muḥammad ibn Khalīfah al-Ubbī al-Mālikī (w. 827)
Abad Ke 10 H	<i>Zahr al-Rubā ‘alā al-Mujtabā</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Tanwīr al-Ḥawālik ‘alā Muwaṭṭa` Mālik</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Al-Tausyīḥ Syarḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Al-Dībāj ‘alā Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Minḥat al-Bārī bi Syarḥ al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Zakariyyā al-Anṣārī (w. 925)
	<i>Irsyād al-Sārī ilā Syarḥ al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Syihāb al-Dīn al-Qaṣṭlānī (w. 923)
Abad Ke 11 H	<i>Taisīr al-Qārī` fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> (bahasa persia)	Nūr al-Ḥaq ‘Abd al-Ḥaq (w. 1073)
Abad Ke 12 H	<i>Al-Musawwa Syarḥ al-Muwaṭṭa`</i>	Syah Waliyullāh al-Dihlāwī (w. 1176)
	<i>Syarḥ al-Zurqānī ‘alā Muwaṭṭa` al-Imām al-Mālik</i>	Muḥammad al-Zarqānī (w. 1122)
	<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bi Ḥāsyiah al-Sindī</i>	Muḥammad Ḥayat al-Sindī (w. 1163)
	<i>Syarḥ Sunan al-Nasā`i</i>	Muḥammad Ḥayat al-Sindī (w. 1163)

Selain pensyarahan terhadap kitab-kitab induk, kecenderungan khas yang berkembang pada masa pertengahan adalah penyusunan kitab hadis dalam bentuk ringkasan (*mukhtaṣar*), penggabungan (*al-jam`*) atau penyusunan ulang

berdasarkan tema tertentu (*al-tabwīb*). Contoh ringkasan terhadap kitab hadis induk adalah ringkasan yang dilakukan oleh ‘Abd al-‘Azīm al-Munzīrī (w. 656) terhadap *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Sunan Abī Dāwūd* dan juga Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Umar al-Qurṭubī (w. 656) yang menyusun kitab *Talkhīṣ Kitāb Muslim*. Adapun contoh kitab yang menggabungkan hadis-hadis yang terdapat dalam dua kitab hadis induk atau lebih adalah kitab *al-Jam’ ‘ala al-Ṣaḥīḥain* karya Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥaḡ al-Isyḃīlī (w. 562), kitab *Maṣābiḥ al-Sunnah* karya al-Baḡhawī (w. 516), dan kitab *Misykāt al-Maṣābiḥ* karya al-Khaṭīb al-Tibrīzī (w. 737). Sedangkan contoh kitab yang mengumpulkan hadis dalam tema tertentu yang diambilkan dari kitab-kitab induk adalah kitab *Muntaqā al-Akḥbār fī al-Aḥkām* karya Ibnu Taimiyyah al-Jadd (w. 652), kitab *al-Tarḡīb wa al-Tarḥīb* karya ‘Abd al-‘Azīm al-Munzīrī (w. 656), kitab *al-Arba’ūn*, *Riyāḍ al-Ṣāliḥin* dan *al-Aẓkār* karya Imam Abū Zakariyyā al-Nawawī (w. 676), *Bulūḡh al-Marām* karya Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852) dan lain-lain. Dalam penyusunan kitab-kitab tersebut, kebanyakan ulama menyederhanakan sanad kitab asal dengan hanya menyebut perawi sahabat saja dan juga menjelaskan sumber asal keberadaan hadis yang dicantumkan.

Sebagaimana telah dijelaskan, aktifitas tematisasi ulang dengan cara mencantumkan judul (*tarājum*) tertentu di atas sekumpulan hadis merupakan aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* dalam bentuk yang sederhana. Pada era pertengahan aktifitas seperti

ini banyak dilakukan oleh ulama. Hal yang menarik adalah karya-karya hadis sekunder ini kemudian juga diikuti dengan munculnya karya-karya *syarḥ al-ḥadīṣ* yang memberi penjelasan lebih lanjut terhadap hadis-hadis yang terkumpul dalam kitab hadis sekunder tersebut. Berikut ini contoh-contoh kitab syarah terhadap kitab-kitab hadis sekunder.

Tabel 2.4
Syarah terhadap Kitab Hadis Sekunder Masa Pertengahan

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 6 H	<i>al-Muyassar fī Syarḥ Maṣābiḥ al-Sunnah</i>	Syihāb al-Dīn al-Tūbusyī (w. 600)
Abad Ke 7 H	<i>Jāmi' al-Ūṣūl fī Aḥādīṣ al-Rasūl</i>	Ibnu al-Aṣīr (w. 606)
	<i>Bahjah al-Nuḥūs</i>	Ibnu Abī Jamrah (w. 699)
	<i>Al-Muḥhim li mā Uṣykila min Talkhīṣ Kitāb Muslim</i>	Abu al-‘Abbās Aḥmad al-Qurṭubī (w. 656)
Abad Ke 8 H	<i>Syarḥ al-Ilmām bi Aḥādīṣ al-Aḥkām</i>	Ibnu Daqīq al-‘Īd (w. 702)
	<i>Syarḥ al-Arba'īna Ḥadīṣan al-Nawawīyyah</i>	Ibnu Daqīq al-‘Īd (w. 702)
	<i>Jāmi' al-‘Ulūm wa al-Hikam fī Syarḥ Khamsīn Ḥadīṣan min Jawāmi' al-Kalim</i>	Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795)
	<i>Syarḥ al-Ṭībī ‘alā Misykāt al-Maṣābiḥ</i>	Syaraf al-Dīn al-Ṭībī (w. 743)
Abad Ke 9 H	<i>Syarḥ Šulāsiyyāt al-Bukhārī</i>	Muḥammad ibn ‘Abd al-Dā'im (w. 831)

	<i>Al-Mu'īn 'alā Tafahhum al-Arba'īn</i>	Ibnu al-Mulqin (w. 804)
Abad Ke 10 H	<i>Faṭḥ al-'Allām bi Syarḥ al-Ilmām bi Aḥādīs al-Aḥkām</i>	Zakariyyā al-Anṣārī (w. 925)
	<i>Faṭḥ al-Mubīn li Syarḥ al-Arba'īn</i>	Ibnu Ḥajar al-Haitamī (w. 974)
Abad Ke 11 H	<i>Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr</i>	Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī (w. 1031)
	<i>Mirqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt al-Maṣābīḥ</i>	'Alī al-Qārī (w. 1014)
	<i>Dalīl al-Fāliḥīn li Ṭuruq Riyāḍ al-Ṣāliḥīn</i>	Muḥammad ibn 'Allān al-Ṣiddīqī (w. 1057)
Abad Ke 12 H	<i>Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Al-Amīr al-Ṣan'ānī (w. 1182)
	<i>Naḩaṣāt Ṣadr al-Mukmad wa Qurratu 'Ain al-Armad li Syarḥ Ṣulāṣiyyāt Musnad al-Imām Aḥmad</i>	Muḥammad ibn Aḥmad al-Safārīnī (w. 1188)
	<i>Al-Badr al-Tamām Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Ḥusain Muḥammad al-Maghrabī (w. 1119)

Selain melakukan syarah terhadap sekumpulan hadis, para ulama di abad pertengahan juga banyak yang secara khusus menjabarkan dan mensyarahi satu hadis tertentu sehingga menghasilkan risalah-risalah tipis ataupun sedang. Di antara syarah yang seperti ini adalah sebagai berikut:

Tabel 2.5
Syarah terhadap Satu Hadis Masa Pertengahan

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 6 H	<i>Bughyah al-Rā'id li Mā mā Taḍmanuh Ḥadīs Ummi Zar' min al-Fawā'id</i>	al-Qāḍī 'Iyād (w. 544 H)
	<i>Dirrah al-Ḍar'i li Ḥadīs Ummi Zar'</i>	Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Rāfi'i (w. 580)
Abad Ke 7 H	<i>Syarḥ Ḥadīs al-Muqtafā fi Mab'as al-Nabiy al-Muṣṭafā</i>	Abū Syāmah al-Maqdisī (599-665)
Abad Ke 8 H	<i>Nuzm al-Farā'id li mā Taḍmanuh Ḥadīs Ḍi al-Yadain min al-Fawā'id</i>	Ṣalāḥ al-Dīn al-'Alā'i (w. 761)
	<i>Ibrāz al-Ḥikam min Ḥadīs Rufi'a al-Qalam</i>	Taqiyuddīn al-Subkī (w. 756)
	<i>Syarḥ Ḥadīs Jibrīl</i>	Ibnu Taimiyyah (w. 728)
	<i>Syarḥ Ḥadīs Mā Ḍi'bāni Jā'i'ān</i>	Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795)
	<i>Syarḥ Ḥadīs Labbaik Allāhumma Labbaik</i>	Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795)
	<i>Al-Ḥikam al-Jadīrah bi al-Izā'ah min Qaul al-Nabī saw. Bu'istu bi al-Saiḡ Baina Yadai al-Sā'ah</i>	Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795)
Abad Ke 9 H	<i>Tanwīr al-Fikrah bi Ḥadīs Bahz ibn Ḥakīm fi Ḥusn al-'Isyrah</i>	Ibnu Nāṣir al-Dīn al-Dimasyqī (w. 842)
	<i>Bayān Ḥadīs Lā Taruddu Yada Lāmisⁱⁿ</i>	Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852)
Abad Ke 10 H	<i>Muntahā al-A'māl fi Syarḥ Ḥadīs Innamā al-A'māl</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)
	<i>Bulūgh al-Munā wa al-</i>	Jār Allāh

	<i>Ẓafar fī Bayāni Lā 'Adwā wa Lā Ẓirata wa Lā Hāmata wa Lā Ṣafar</i>	Muhammad al-Hāsyimī al-Makkī (w. 954)
Abad Ke 11 H	<i>Ma'rifat al-Nussāk fī Ma'rifat al-Siwāk</i>	'Alī al-Qārī (w. 1014)
Abad Ke 12 H	<i>Natā'ij al-Afkār fī Syarḥ Ḥadīṣ Sayyid al-Istighfār</i>	Abū al-'Aun Muhammad al-Safārīnī (w. 1188)
	<i>Risālah fī a-Sab'ah allazīn Yuẓilluhum Allāh Yaum al-Qiyāmah</i>	Muhammad al-Zarqānī (w. 1122)
	<i>Risālah Laṭīfah fī Syarḥ Ḥadīṣ Anta wa Māluka li Abīka</i>	Al-Amīr al-Ṣan'ānī (w. 1182)

Di dalam syarah-syarah tersebut, jika para ulama menemukan hadis-hadis problematik (*musykil al-ḥadīṣ*) maka mereka akan menjelaskan dan memaparkan cara mengatasinya baik dengan prosedur *al-jam'*, *al-ta'wīl*, *al-naskh*, *al-tarjīḥ*, atau yang lain. Perlu menjadi catatan bahwa meskipun pada masa pertengahan yang paling dominan adalah syarah komprehensif dan juga penyusunan kitab hadis secara tematis, namun bentuk syarah parsial seperti penjelasan hadis dalam kitab fikih, akidah atau tafsir; kitab *gharīb al-ḥadīṣ*; dan kitab *al-nāsikh wa al-mansūkh* juga dapat ditemukan pada periode ini. Di dalam kitab-kitab tersebut penjelasan-penjelasan mengenai hadis problematik juga dapat ditemukan.

Selain itu terdapat satu hal menarik yang muncul pada masa ini terkait syarah hadis yaitu upaya sebagian ulama untuk

mengumpulkan secara khusus hadis-hadis *asbāb al-wurūd*. Secara praksis perhatian ulama terhadap *asbāb al-wurūd* dalam proses mensyarahi hadis memang sudah dilakukan sejak masa-masa sebelumnya. Begitu juga pengumpulan hadis tentang *asbāb al-wurūd* sebagaimana diinformasikan oleh al-Suyūfī sebenarnya juga sudah dilakukan oleh ulama generasi awal. Namun naskah kitab dimaksud tidak sampai pada masa belakangan. Sehingga dapat dikatakan bahwa kitab mengenai *asbāb al-wurūd* yang dapat dijumpai adalah kitab yang di susun pada periode pertengahan ini. Di antara ulama periode pertengahan yang menyusun kitab *asbāb al-wurūd* secara khusus adalah al-Bulqīnī (w. 824), al-Suyūfī (w. 911), dan Ibnu Ḥamzah al-Dimasyqī (w. 1110).³⁴ Pembahasan *asbāb al-wurūd* merupakan pembasahan yang sangat erat dengan pembahasan *musykil al-ḥadīṣ*, sebab di antara solusi untuk menghilangkan kontradiksi makna adalah dengan cara mempertimbangkan perbedaan situasi dan kondisi yang melingkupi hadis-hadis tersebut. Kitab-kitab *asbāb wurūd al-ḥadīṣ* juga memberikan perhatian khusus ketika membahas hadis-hadis yang termasuk kategori *musykil*.

Selain kitab-kitab syarah dengan berbagai model di atas, pada masa pertengahan *mukhtalif al-ḥadīṣ* dan *musykil al-ḥadīṣ* juga banyak ditulis oleh para ulama. Hal ini tidak lain untuk

³⁴Muḥammad Raʿfat Saʿīd, *Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ Tahlīl wa Taʿsīs* (Qaṭar: Kitāb al-Ummah, 1993), 94-97.

merespon polemik dan perdebatan mengenai hadis-hadis yang dinilai bermasalah yang berkembang pada masa itu. Di antara kitab periode pertengahan yang secara khusus mengumpulkan dan membahas hadis-hadis problematik adalah sebagai berikut:

Tabel 2.6
Kitab-kitab *Musykil al-Ḥadīs* Masa Pertengahan

ABAD	NAMA KITAB	PENGARANG
Abad Ke 6 H	<i>Al-Taḥqīq fī Aḥādīs al-Khilāf</i>	Ibnu al-Jauzī (w. 597)
	<i>Al-Musykilain min al-Qur`ān wa al-Ḥadīs</i>	Abū Bakr Ibnu al-‘Arabī (w. 543)
Abad Ke 7 H	<i>Tanbīh al-Afhām fī Musykil Ḥadīsihī ‘Alaihi al-Salām</i>	Abū Muḥammad al-Qaṣrī (w. 608)
	<i>Syarḥ Musykil al-Bukhārī</i>	Abū ‘Abd Allāh al-Dubaiṣī (w. 637)
	<i>Tafsīr Musykilāt Aḥādīs Yusykal Zāhiruhā</i>	Ibnu al-Munayyir (w. 683)
Abad Ke 8 H	<i>Daḥḥ al-Ta’arūḍ bi Mā Yūhim al-Tanāquḍ</i>	Sulaimān ibn ‘Abd al-Qawī al-Ṭūfī (w. 716)
	<i>Ibkār al-Afkār fī Musykil al-Akḥbār</i>	Zain al-Dīn al-Ḥalabī (w. 749)
	<i>Izālah al-Syubuhāt ‘an al-Āyāt wa al-Aḥādīs</i>	Ibnu al-Labbān (w. 749)
	<i>Musyriq al-Anwār fī Musykil al-Āsār</i>	Ibnu al-Sirāj (w. 770)
Abad Ke 9 H	<i>Syarḥ Musykilāt Waqa’at fī Awākḥir al-Bukhārī</i>	Abū ‘Abd Allāh al-Sanūsī (w. 895)
Abad Ke 10 H	<i>Ta`wīl al-Aḥādīs al-Mūhimah li al-Tasybīh</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911)

	<i>Kasyf Ghawāmiḍ al-Manqūl fī Musykil al-Āyāt wa al-Āsār wa Akhbār al-Rasūl</i>	Sibt al-Marsifī (w. 966)
Abad Ke 11 H	<i>Risālah fī al-Aḥādīs al-Wā'idah wa al-Mau'ūdah</i>	'Alī al-Qārī (w. 1014)
Abad Ke 12 H	<i>Ta'līq 'alā al-Mabāhīs fī al-Musykilah li al-Bukhārī</i>	Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī al-Sindī (w. 1138)
	<i>Kasyf Musykilāt al-Aḥādīs</i>	Yūsuf ibn Muḥammad al-Mālikī (w. 1173)

c. Tema Hadis Problematik Masa Pra Modern

Dari sisi tema, data yang ada menunjukkan bahwa tema hadis *musykil* yang dibahas pada masa klasik dan pertengahan sangat beragam. Sebagaimana diketahui, hadis Nabi dapat dikelompokkan ke dalam beberapa tema. Ibnu Ṣalāḥ misalnya mengatakan,

يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة من غير اهتمام ببيان ضعفها فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما وذلك كالمواعظ والقصاص وفضايا الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب وسائر ما لا تعلق له بالأحكام والعقائد³⁵

Ahli hadis dan yang lain membolehkan mengambil sikap mempermudah (*tasāhul*) dalam masalah sanad dengan

³⁵Abū 'Amr 'Usmān ibn 'Abd al-Raḥmān al-Syahrzūrī Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīs li Ibn al-Ṣalāḥ*, ed. Nūr al-Dīn 'Itr (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 103.

cara membolehkan meriwayatkan berbagai jenis hadis *ḍa'īf* tanpa memberi keterangan ke-*ḍa'īf*-annya asalkan hadis tersebut tidak berstatus *mauḍū'*. Hal demikian berkaitan dengan hadis-hadis yang tidak membahas tema mengenai sifat-sifat Allah, hukum syara' seperti masalah hukum halal, haram dan lainnya. Tema-tema yang diperkenankan untuk meriwayatkan hadis *ḍa'īf* adalah dalam masalah nasihat, kisah-kisah, keutamaan-keutamaan amal dan berbagai bentuk *targīb* dan *tarhīb*, serta semua hal yang tidak ada kaitannya dengan masalah hukum dan akidah.

Dari ucapan Ibnu Ṣalāḥ tersebut dapat diambil pemahaman bahwa tema pembahasan hadis dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu: (1) hadis akidah atau teologi; (2) hadis hukum; dan (3) hadis *al-targhīb wa al-tarhīb* atau hadis motivasi baik dalam bentuk nasehat, kisah ataupun pahala dan keutamaan amal. Sementara itu Duderija mengelompokkan hadis berdasarkan kandungan isinya ke dalam empat kelompok, yaitu: (1) hadis tentang *'aqīdah*; (2) hadis tentang *akhlāq*; (3) hadis tentang *fiqh*; dan (4) hadis tentang ritual *'ibādah*.³⁶

Apabila diamati, tema hadis *musykil* yang dibahas dalam kitab-kitab masa periwayatan dan masa pertengahan sangat variatif. Semua tema yang disebut Ibnu Ṣalāḥ atau Duderija dapat ditemukan dalam kitab-kitab tersebut. Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* karya Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 276 H.) misalnya memuat seratus sembilan (109) kasus ke-*musykil*-an

³⁶Adis Duderija, "Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah," *Arab Law Quarterly* 21, 3 (2007): 272.

hadis. Tema pembahasannya meliputi akidah, *ghaibiyāt*, hukum, etika dan sejarah. Rincian jumlah kasus ke-*musykil*-an hadis dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* sebagaimana dalam tabel berikut:

Tabel 2.7
Tema Hadis Problematik dalam
Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*

NO	TEMA	JUMLAH
1	Akidah/ Ghaibiyāt	38 (29 ³⁷ /09 ³⁸)
2	Hukum	41 ³⁹
3	Etika/ Faḍīlah	23 (04 ⁴⁰ /19 ⁴¹)
4	Sejarah	07 ⁴²
	JUMLAH	109

³⁷Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 7, 9, 10, 12, 14, 15, 1, 36, 40, 41; Bagian Kedua, Kasus no. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 38, 41, 43, 60.

³⁸Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 1, 8, 13, 20, 21, 29; Bagian Kedua, Kasus no. 8, 35, 44.

³⁹Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 2, 5, 11, 19, 22, 23, 24, 25, 34, 37, 38, 39, 42, 43; Bagian Kedua, Kasus no. 1, 3, 4, 22, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 39, 40, 42, 46, 50, 51, 54, 55, 56, 60, 61, 63, 64.

⁴⁰Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 3, 4; Bagian Kedua, Kasus no. 57, 59.

⁴¹Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 18, 27, 28, 31, 33, 35; Bagian Kedua, Kasus no. 2, 5, 6, 7, 25, 28, 34, 36, 37, 47, 48, 58, 62, 65.

⁴²Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 26, 32; Bagian Kedua, Kasus no. 26, 45, 48, 52, 53.

Sebagaimana diketahui, Ibnu Qutaibah dalam kitabnya tersebut mengumpulkan hadis-hadis yang dianggap *musykil* oleh pihak-pihak yang kontra terhadap ahli hadis. Banyak faktor yang menjadi dasar argumentasi mereka untuk menilai suatu hadis mengandung ke-*musykil*-an. Berdasarkan pengamatan terhadap kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, setidaknya terdapat lima faktor penyebab ke-*musykil*-an yang dijadikan alasan oleh mereka untuk menolak hadis, yaitu (1) karena hadisnya bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, atau (2) bertentangan dengan hadis lain, atau (3) bertentangan dengan akal, (4) realitas sejarah atau (5) realita yang ditangkap oleh indera. Rincian kasus ke-*musykil*-an hadis dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* adalah sebagai berikut:

Tabel 2.8
Kasus Ke-*musykil*-an dalam Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*

NO	KASUS	JUMLAH
1	Bertentangan dengan al-Quran	24 ⁴³
2	Bertentangan dengan sesama hadis	52 ⁴⁴
3	Bertentangan dengan akal	29 ⁴⁵

⁴³Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Pertama, Kasus no. 1, 5, 6, 16, 17, 18, 29, 40; Bagian Kedua, Kasus no. 1, 2, 3, 6, 7, 9, 10, 22, 26, 35, 39, 43, 50, 52, 53, 56.

⁴⁴Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Pertama, Kasus no. 2, 3, 4, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43; Bagian Kedua, Kasus no. 4, 8, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 41, 46, 47, 48, 49, 51, 55, 58, 59, 60, 61, 63, 64.

4	Bertentangan dengan realita sejarah	02 ⁴⁶
5	Bertentangan dengan realita indera	02 ⁴⁷
	JUMLAH	109

Data di atas memberi pemahaman bahwa tema hadis terbanyak yang dianggap *musykil* dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* adalah tema yang berkaitan dengan hukum. Jumlahnya mencapai empat puluh satu kasus dari seratus sembilan kasus. Sedangkan bentuk ke-*musykil*-an yang terbanyak adalah ke-*musykil*-an yang disebabkan adanya kontradiksi dengan sesama kandungan hadis lain yang mencapai jumlah lima puluh dua kasus.

Selain kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, data lain yang dapat dijadikan acuan untuk mendeskripsikan jumlah dan jenis hadis yang dianggap *musykil* pada masa pra modern adalah data yang tercantum dalam kitab *Syarḥ Musykil al-Āṣār* yang dianggap sebagai kitab klasik terlengkap yang membahas

⁴⁵Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Pertama, Kasus no. 7, 9, 26, 27; Bagian Kedua, Kasus no. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 27, 28, 36, 37, 38, 42, 44, 45, 54, 57, 62, 65, 66.

⁴⁶Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Pertama, Kasus no. 8, 32.

⁴⁷Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Kedua, Kasus no. 5, 34.

masalah ini. Kitab yang disusun oleh al-Ṭahāwī (239-321 H) ini memuat 1003 kasus ke-*musykil*-an hadis.

Tabel 2.9
Tema Hadis Problematik dalam Kitab *Syarḥ Musykil al-Āsār*

NO	TEMA	JUMLAH KASUS
I.	AKIDAH DAN AL-GHAIBIYYĀT	64
1.	<i>Al-Īmān</i>	32
2	<i>Asyrāt al-Sā'ah</i>	7
3	<i>Al-Qiyāmah wa al-Jannah wa al-Nār</i>	10
4	<i>Al-Fitan</i>	18
II.	HUKUM	528
5	<i>Al-Taḥārah</i>	20
6	<i>Al-Ṣalāh</i>	137
7	<i>Al-Ṣaum</i>	27
8	<i>Al-Zakāh</i>	13
9	<i>Al-Ḥajj</i>	47
10	<i>Al-Nikāh</i>	50
11	<i>Al-Mu'āmalāt</i>	81
12	<i>Al-Qaḍā' wa al-Aḥkām wa al-Hudūd</i>	71
13	<i>Al-Jihād wa al-Maghāzī</i>	41
14	<i>Al-Aimān wa al-Nuzur</i>	18
15	<i>Al-Mīrās wa al-Waṣiyyah wa al-Hibah</i>	23
III.	ETIKA DAN FADĪLAH	251
16	<i>Al-Libas wa al-Zīnah</i>	18
17	<i>Al-Aṭ'imah wa al-Asyribah</i>	29
18	<i>Al-Adab</i>	117
19	<i>Al-Raqāq</i>	7
20	<i>Al-Ṭibb wa al-Maraḍ</i>	10
21	<i>Al-'Ilm</i>	22
22	<i>Al-Ṣikr wa al-Du'a`</i>	25
23	<i>Faḍā'l al-Qur`ān wa Aḥkāmuh</i>	17

24	<i>Al-Ru`yā</i>	6
IV.	TAFSIR AL-QURAN	79
25	<i>Al-Taḥsīr</i>	79
V.	SEJARAH	78
26	<i>Al-Sīrah</i>	25
27	<i>Al-Manāqib</i>	53
JUMLAH TOTAL		1003

Berdasarkan tabel di atas tampak bahwa hadis musykil yang banyak dijumpai di dalam kitab *Syarḥ Musykil al-Āsār* tidak jauh berbeda dengan yang terdapat dalam kitab *Ta`wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, yaitu hadis-hadis yang berkaitan dengan masalah hukum. Jumlahnya mencapai separuh lebih dari kasus yang ada yaitu 528 kasus.

3. Hadis Problematik Pada Masa Modern-Kontemporer

Tahun 1800 miladiyah sampai sekarang dalam kajian sejarah dunia Islam disebut dengan periode modern-kontemporer. Dalam kalender hijriah era ini berawal pada abad ke tiga belas hijriyah. Di antara ciri penting periode ini yang membedakan dengan periode sebelumnya adalah meningkatnya intensitas interaksi dunia Islam dengan dunia Barat dalam berbagai bidang. Dalam bidang teknologi dan ilmu pengetahuan, umat Islam tertinggal dari kemajuan yang dicapai oleh Barat, dan secara politik banyak dunia Islam yang mulai dijajah dan dikuasai oleh kekuatan militer Barat. Dalam kondisi seperti ini, umat Islam menghadapi dua tantangan sekaligus, yaitu tantangan internal dalam bentuk perpecahan dan

keterbelakangan dalam berbagai bidang, dan tantangan eksternal dalam bentuk ekspansi militer dan juga kritikan-kritikan Barat terhadap Islam.

Fenomena-fenomena pahit yang dialami umat Islam pada masa itu mendorong beberapa tokoh untuk melakukan gerakan kebangkitan dari keterpurukan. Gerakan pembaharuan berlangsung di beberapa pusat dunia Islam seperti yang dilakukan oleh Muḥammad ibn ‘Alī al-Syaukānī (1173-1250 H/1759-1834 M) di Yaman, Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī (1216-1290 H/1801-1873), Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1254-1273 H/1838-1897 M), dan Muḥammad ‘Abduh (1266-1323 H/1849-1905 M) di Mesir, serta gerakan yang dipelopori ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1271-1320 H/1855-1902 M) di Syria.

Kondisi yang bersifat makro sebagaimana tergambar di atas sedikit banyak mempengaruhi perkembangan, corak, arah dan dinamika kajian hadis pada era modern-kontemporer. Lebih spesifik Maḥmūd Sa’īd Mamdūḥ menyebutkan tiga hal yang mendorong intensitas kajian hadis pada abad empat belas hijriah.⁴⁸ *Pertama* perkembangan media cetak yang sangat pesat dan perkembangan era digital. Keadaan ini memberi ruang bagi kemudahan penggandaan dan percepatan informasi serta komunikasi keilmuan termasuk dalam kajian hadis. *Kedua* polarisasi di kalangan internal pengkaji hadis. Hal ini mendorong

⁴⁸Maḥmūd Sa’īd Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīsiyyah fī al-Qarn al-Rābi’ ‘Asyar* (Kairo: Dār al-Baṣā’ir, 2009), 27.

munculnya beberapa aliran dan kecenderungan kajian hadis yang saling berinteraksi dan kadang saling berbenturan. Situasi kompetitif seperti ini mendorong munculnya banyak karya dalam bidang hadis. *Ketiga* berdirinya jurusan hadis pada lembaga-lembaga pendidikan tinggi formal di berbagai negara. Keadaan ini mendorong terbitnya buku-buku dasar, artikel dan juga penelitian-penelitian dalam kajian hadis. Selain tiga hal tersebut hal penting lainnya yang tentunya turut mendorong perkembangan kajian hadis di era ini adalah tantangan perkembangan ilmu pengetahuan dan pemikiran modern-kontemporer yang mempunyai pengaruh besar bagi penyikapan umat Islam terhadap posisi hadis termasuk juga dalam hal pemahaman dan syarah terhadap hadis.

India menjadi pusat kajian hadis terpenting pada abad ke tiga belas dan awal empat belas hijriah. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya karya-karya bidang hadis yang dihasilkan ulama India di banding ulama daerah lainnya.⁴⁹ Meski demikian di daerah-daerah lain seperti Maroko, Mesir, Yaman, Syiria, Iraq dan Arab Saudi⁵⁰ dan Nusantara (Indonesia, Malaysia, Thailand Selatan) kajian hadis juga berlangsung dan berkembang meskipun tidak seintensif di India.

⁴⁹Pembahasan mengenai perkembangan kajian hadis di India era klasik hingga modern lihat Muḥammad Ishāq, *India's Contribution to the Study of Ḥadīth Literature* (Lahore: The University of Dacca, 1955).

⁵⁰Muḥammad ‘Abd Allāh Ṣu’ailik, *Juhūd al-Mu’āṣirīn fī Khidmah al-Sunnah al-Musyarrāfah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1995), 31-40.

Terkait dengan syarah hadis pada era ini memang banyak karya-karya yang secara substansi merupakan repetisi dari karya-karya sebelumnya. Bentuk-bentuk kitab syarah sebagaimana yang ditulis pada masa sebelumnya juga berkembang pada era modern-kontemporer. Di antara karya syarah hadis yang disusun pada era modern-kontemporer ini adalah sebagai berikut:

Tabel 2.10
Syarah terhadap Kitab Hadis Primer
Masa Modern-Kontemporer

ABAD	NAMA KITAB <i>SYARH</i>	PENGARANG
Abad Ke 13 H	<i>Injāh al-Ḥajah fī Syarḥ Ibnu Mājah</i>	‘Abd al-Ghanī ibn ‘Abī Sa’īd al-Mujaddidī al-Dihlawī (1235-1296 H/1819-1879)
Abad Ke 14 H	<i>Al-Ta’līq al-Mumajjad ‘alā Muwaṭṭa’ al-Imām Muḥammad</i>	Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī (1264-1304 H) India
	<i>‘Aun al-Bārī li Ḥalli Adillati al-Bukhārī</i>	Muḥammad Ṣiddīq Khān al-Qinnūjī (w. 1307) India
	<i>Al-Sirāj al-Wahhāj min Kasyf Maṭālib Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj</i>	Muḥammad Ṣiddīq Khān al-Qinnūjī (w. 1307) India
	<i>Bulūgh al-Amānī min Asrār al-Faṭḥ al-Rabbānī</i>	Aḥmad ‘Abd al-Raḥmān al-Bannā al-Sā’atī (w. 1378) Mesir
	<i>Al-Fajr al-Sāṭi’ ‘alā al-Ṣaḥīḥ al-Jāmi’</i>	Muḥammad al-Faḍīl ibn al-Fāṭimī al-Zarhūnī (w. 1318) Maroko
	<i>‘Aun al-Ma’būd Syarḥ Sunan Abī</i>	Muḥammad Syams al-Ḥaqq al-‘Azīm Ābādī

	<i>Dāwud</i>	(w. 1329) India
	<i>Ghāyah al-Maqṣūd fī Syarḥ Sunan Abī Dāwud</i>	Muḥammad Syams al-Ḥaqq al-‘Azīm Ābādī (w. 1329) India
	<i>Baḥl al-Majhūd fī Ḥall Abī Dāwud</i>	Khalīl Aḥmad al-Sahāranfūrī (w. 1346) India
	<i>Faiḍ al-Bārī ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Muḥammad Anwar al-Kasymīrī (w. 1352) India
	<i>Tuḥfah al-Aḥwāzī Syarḥ Jāmi’ al-Tirmizī</i>	Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī (1283-1353) India
	<i>Ma’ārif al-Sunan Syarḥ Sunan al-Tirmizī</i>	Al-Sayyid Yūsuf al-Banūrī (1326-1397 H) India
	<i>Baḥl al-Majhūd fī Ḥalli Abī Dāwud</i>	Muḥammad Zakariyya al-Kandahlawi (1315-1402 H) India
Abad Ke 15 H	<i>Baḥr al-Māzī li Syarḥ Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Tirmizī</i>	Muḥammad Idrīs al-Marbawī (w. 1410) Malaysia
	<i>Al-Durr al-Manḍūd Syarḥ Sunan Abī Dāwud</i>	Muḥammad Yāsīn al-Fādānī (w. 1410) Indonesia
	<i>Minnah al-Mun’im fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim</i>	Ṣafī al-Raḥmān al-Mubārakfūrī (w. 1427) India
	<i>Faṭḥ al-Mun’im Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim</i>	Mūsā Syāhīn Lāsyīn (w. 1430) Mesir

Syarah terhadap kitab-kitab hadis sekunder juga banyak ditulis oleh para ulama era modern-kontemporer, di antara contohnya adalah sebagaimana dalam tabel berikut ini:

Tabel 2.11
Syarah terhadap Kitab Hadis Sekunder
Masa Modern-Kontemporer

Abad Ke 13 H	<i>Ḥāsiyah ‘alā Mukhtaṣar Ibnu Abī Jamrah</i>	Muḥammad ibn ‘Alī al-Syinwānī (w. 1233 H/1817 M)
	<i>Nail al-Auṭār min Asrār Muntaqā al-Akḥbār</i>	Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Syaukānī (w. 1250)
Abad Ke 14 H	<i>Faṭḥ al-‘Allām li Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Muḥammad Ṣiddīq Khān al-Qinnūjī (w. 1307)
	<i>Taṭrīz Riyād al-Ṣāliḥīn</i>	Faiṣal ibn ‘Abd al-‘Azīz Āl Mubārak (w. 1313)
	<i>Al-Khal’ah al-Fikriyyah bi Syarḥ al-Minḥah al-Khairiyyah fī Arba’īna Ḥadīṣan min Aḥādīs al-Khair al-Bariyyah</i>	Muḥammad Maḥfūz al-Tirmīsī (w. 1338)
Abad Ke 15 H	<i>Miṣbāḥ al-Zalām Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Muḥammad Muhājirīn ibn Amsār al-Dārī al-Indūnīsī (w. 1423)
	<i>I’lām al-Anām Syarḥ Bulūgh al-Marām</i>	Nūr al-Dīn ‘Itr (1355-....)

Begitu juga dengan syarah terhadap hadis-hadis tertentu yang dianggap penting. Di antara kitab-kitab syarah kategori ini yang ditulis pada era modern-kontemporer adalah sebagai berikut:

Tabel 2.12
Syarah terhadap Satu Hadis
Masa Modern-Kontemporer

ABAD	NAMA KITAB <i>SYARH</i>	PENGARANG
Abad Ke 13 H	<i>Qaṭr al-Waliy ‘alā Ḥadīs al-Waliy</i>	Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Syaukānī (w. 1250 H)
Abad Ke 14 H	<i>Syaraf al-Īwān bi Ḥadīs al-Mamsūkh min al-Ḥayawān</i>	Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī (1320-1380 H)
Abad Ke 15 H	<i>Nihāyah al-Āmāl fī Ṣiḥḥati wa Syarḥ Ḥadīs ‘Arḍ al-Amal</i>	‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī (1328-1413 H)
	<i>Al-Qaul al-Asadd fī Bayān Ḥāli Ḥadīs Ra’aitu Rabbī fī Ṣūrati Syābb Amrad</i>	‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī (1338-1417 H)
	<i>Isykāl wa Jawābuh fī Ḥadīs Ummi Ḥarām binti Milhān</i>	‘Alī ibn ‘Abd Allāh al-Ṣayyāḥ

Selain karya-karya yang sifatnya repetitif sebagaimana disebutkan di atas, pada era modern kontemporer juga muncul karya-karya syarah inovatif yang melakukan dialektika dan respon terhadap perkembangan, tuntutan dan tantangan zaman. Di antara hal-hal inovatif dalam syarah hadis modern kontemporer adalah sebagai berikut:

1. Memahami hadis secara tematis, mendialogkannya dengan realitas yang berkembang dan mengintegrasikan dengan disiplin ilmu lain seperti ilmu pendidikan, sosial, ekonomi, politik,

ekologi dan lain sebagainya. Ramaḍān Ishāq al-Zayyān⁵¹ menegaskan bahwa pemahaman hadis secara tematis memang sudah berkembang sejak generasi awal Islam yang telah mengelompokkan hadis berdasarkan tema-tema tertentu (*al-taqṣīm al-mauḍū'i*), namun kajian hadis tematis (*al-dirāsah al-mauḍū'iyyah*) yang mengangkat isu-isu tertentu yang dihadapi umat Islam, mengkajinya secara komprehensif dan kemudian mencari solusi atau konsep sunnah terhadap isu atau problem yang sedang dibahas merupakan bentuk kajian mutakhir dalam studi hadis. Tema-tema yang diangkat sangat beragam di antaranya adalah tema lingkungan hidup seperti kitab *'Ināyat al-Kitāb wa al-Sunnah bi al-Bī'ah Dirāsah Mauḍū'iyyah* karya Amal Taufiq Abū 'Abdū; tema ekonomi seperti kitab *al-Taujīhāt al-Nabawīyyah li Salāmah al-Mu'āmalāt al-Māliyyah* karya Sa'd Jāwisī al-Kafrāwī; dan tema keluarga seperti *al-Sa'ādah al-Zaujiyyah fī Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah* karya Mūsā Syāhīn Lāsyīn.

2. Kajian terhadap sisi sastra hadis-hadis Nabi Muhammad saw. Muḥammad al-Ṣabbāgh⁵² menerangkan bahwa aspek keindahan bahasa Nabi memang sudah menjadi objek kajian para akademisi Islam klasik seperti al-Jāhīz, Abū Ḥayyān al-Tauhidī,

⁵¹Ramaḍān Ishāq al-Zayyān, "al-Ḥadīṣ al-Mauḍū'ī Dirāsatur Nazariyyatun," 218.

⁵²Muḥammad al-Ṣabbāgh, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1988), 66-67.

Ibnu al-Aṣīr dan yang lain. Namun kajian tersebut hanya sebatas komentar-komentar singkat dan belum mencakup semua aspek sastra kebahasaan. Pada era modern kontemporer kajian dan syarah hadis ditinjau dari aspek keindahan bahasa komunikasi banyak dilakukan oleh para ulama di antaranya adalah *'Ijāz al-Qur`ān wa al-Balāghah al-Nabawīyyah* karya Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi`i (w. 1356); *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Ḥadīs al-Nabawī* karya Muḥammad al-Ṣabbāgh; *al-Bayān al-Nabawī* karya Muḥammad Rajab al-Bayyūmī; *Balāghah al-Rasūl fī Taqwīm Akhṭā` al-Nās wa Iṣlāḥ al-Mujatama'* karya Nāṣir Rāḍī al-Zuhrī Ibrāhīm.

3. Memahami hadis dengan temuan-temuan *science* modern. Asumsi dasar kajian hadis model ini adalah bahwa sebagian sabda Nabi ditengarai mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang perlu dijelaskan bukan hanya dengan pendekatan bahasa saja namun juga dengan penjelasan ilmiah sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Kecenderungan baru pemahaman hadis seperti ini dapat memberi pemaknaan baru terhadap matan hadis. Kajian yang biasa disebut dengan *al-i'jāz al-'ilmī fī al-sunnah al-nabawīyyah* di era modern kontemporer menghasilkan banyak karya kontributif bagi perkembangan syarah hadis. Di antaranya adalah *al-Iṣābah fī Ṣiḥḥati Ḥadīs al-Ḍubābah: Yabḥaṣu fī Ṣiḥḥat al-Ḥadīs min al-Nawāḥī al-Fiqhiyyah wa al-Ṭibbiyyah wa al-Ḥadīsiyyah* karya Khalīl Ibrāhīm Mulā Khāṭir; *al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Sunnah al-*

Nabawiyyah karya Ṣaliḥ ibn Aḥmad Riḍā, dan *al-I'jāz al-'Ilmī fi al-Sunnah al-Nabawiyyah* karya Zaghlūl al-Najjār.

Permasalahan kontradiksi makna yang terkandung dalam hadis menjadi perhatian para penulis kitab syarah di era modern-kontemporer, sehingga di dalam kitab-kitab syarah hadis yang beragam jenisnya tersebut juga dapat ditemukan pembahasan mengenai hadis-hadis problematik (*musykil al-ḥadīs*). Para penulis berupaya mencari solusi atas kemusykilan makna dengan menyadur pendapat ulama klasik dan pertengahan, dan juga dengan metode yang berkembang pada masa-masa sebelumnya.

Mekipun demikian pada era modern-kontemporer penulisan kitab yang fokus membahas hadis-hadis problematik juga terus berkembang seiring dengan banyaknya kritikan terhadap kandungan hadis-hadis Nabi baik dari kalangan umat Islam sendiri maupun dari Barat. Namun jika diperhatikan pembahasan hadis problematik periode modern-kontemporer mengalami pergeseran dibanding yang terjadi pada masa pra-modern, terutama dalam hal tema hadis yang dipolemikkan. Pada periode klasik dan pertengahan tema hadis yang dipermasalahkan berkuat pada permasalahan teologi dan hukum, sementara pada era modern-kontemporer gelombang pemikiran barat mulai masuk ke dunia Islam, sehingga mendorong sebagian akademisi untuk mengkritik matan hadis dengan pendekatan empirisisme, rasionalisme, sekularisme, feminisme dan lain sebagainya. Perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan zaman dalam berbagai bidang di era

modern mempunyai andil besar terhadap pergeseran pemahaman terhadap teks keagamaan termasuk hadis. Dalam kajian hadis modern kontemporer, sebagian pihak menilai bahwa di antara hadis-hadis Nabi yang terkompilasi dalam kitab-kitab hadis ada yang maknanya problematis baik karena dianggap bertentangan dengan ilmu pengetahuan, tidak seirama dengan semangat modernitas atau secara praksis pragmatis menimbulkan problem sosial. Di sisi lain gelombang kritik bahwa ilmu hadis klasik lebih menekankan kritik sanad daripada kritik matan terus didengungkan baik oleh akademisi barat maupun oleh sebagian penulis muslim.

Dalam konstelasi pemikiran seperti ini pembahasan hadis *musykil* di era modern-kontemporer mengalami pergeseran dengan mengambil tema dan isu-isu baru yang belum dibahas pada masa-masa sebelumnya. Di antara tema-tema hadis di era kontemporer yang relatif baru dan banyak menjadi sorotan dan dianggap problematik adalah (1) hadis-hadis yang dinilai diskriminatif terhadap perempuan dan dianggap tidak adil gender; (2) hadis yang dinilai bertentangan dengan *science* dan ilmu pengetahuan; (3) hadis yang dinilai tidak kompatibel dengan perkembangan relasi sosial modern terutama relasi terhadap non-muslim yang dianggap diskriminatif; (4) hadis-hadis mengenai informasi masa depan (*al-mustaqbalīyyāt*) yang disampaikan Nabi yang menimbulkan dampak negatif dalam tataran aksiologi umat Islam, seperti hadis-hadis yang dinilai melegitimasi perpecahan dan menimbulkan sikap pesimis terhadap kemajuan Islam. Meski demikian tema-

tema klasik pembahasan hadis *musykil* seperti tema teologi dan hukum juga masih mengalami pengulangan.

Fenomena ini mendorong beberapa akademisi muslim untuk menyusun bantahan dan sanggahan, baik pada aspek metodologis kritik matan maupun pada aspek hadis-hadis yang dipermasalahkan. Di antara karya-karya yang diorientasikan untuk menyanggah anggapan bahwa metodologi ahli hadis tidak memperhatikan kritik matan adalah *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīs* karya Ṣalāḥ al-Dīn al-Idlibī; *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīs* karya Muḥammad Ṭāhir al-Jawwābī; dan *Maqāyis Naqd al-Sunnah* karya al-Dumīnī. Sedangkan kajian yang secara spesifik membahas hadis-hadis yang dianggap problematis di antaranya adalah *Ḥadīs Irḍā’ al-Kabīr Isykāliyyāt Asbāb Ḥulūl* karya Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī dan ‘Abd al-Nāṣir Sulṭān Muḥsin; *Isykāl wa Jawābuh fī Ḥadīs Ummi Ḥarām binti Milḥān* karya ‘Alī ibn ‘Abd Allāh al-Ṣayyāḥ dan lain-lain. Berikut ini beberapa judul tulisan yang membahas hadis-hadis problematik pada era modern-kontemporer:

Tabel 2.13

Tulisan Mengenai Hadis *Musykil* Masa Modern-Kontemporer

NO	NAMA KITAB	PENGARANG
1	<i>Musykilāt al-Aḥādīs al-Nabawīyyah wa Bayānuhā</i>	‘Abd Allāh al-Qaṣīmī (w. 1353)
2	<i>Isykāl wa Jawābuh fī Ḥadīs Ummi Ḥarām binti Milḥān</i>	‘Alī ibn ‘Abd Allāh al-Ṣayyāḥ

3	<i>Ibrā` al-Ẓimmah bi Tahqīq al-Qaul Ḥaula Iftirāq al-Ummah</i>	Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Bā’is al-Kittānī
4	<i>Al-Aḥādīs al-Musykilah al-Wāridah fī Taḥsīn al-Qur`ān al-Karīm</i> (cet. 1430)	Aḥmad al-Quṣayyir
5	<i>Mukhtalaf al-Ḥadīs wa Aṣaruh fī Aḥkām al-Ḥudūd wa al-‘Uqūbāt</i>	Ṭāriq ibn Muḥammad al-Ṭawārī
6	<i>Masālik al-‘Ulamā` fī Musykil al-Ḥadīs wa Aṣaruh fī al-Fiqh al-Islāmī Dirāsah Taḥbīqīyyah ‘alā Abwāb al-Zakāh</i> (cet. 2015/1436)	Asmā` Rafīq Khalīl Ba’lūsyah
7	<i>Mukhtalif al-Ḥadīs wa Musykiluh fī Ikhtilāf al-Fuqahā` Dirāsah Taḥbīqīyyah ‘alā Abwāb al-Jihād , al-Ẓabā’ih wa al-Ṣaid, al-‘Aqīqah, al-Aṭ’imah wa al-Asyribah</i> (cet. 2014/1435)	Īmān Ramaḍān al-Ghazālī
8	<i>Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain al-Muntaqadah al-Khāṣṣah bi al-Anbiyā`</i>	Usāmah Muḥammad Zuhair al-Syanaṭī
9	<i>Ṭu`ūn al-Mu`āṣirīn fī Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain bi Da`wā al-Ta`arūḍ ma`a al-‘Ulūm al-Ṭabī’iyyah</i> (cet. 2012)	Bāsīm Ḥasan Aḥmad Wardah
10	<i>Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil</i> (cet. 2008)	Nizar Ali
11	<i>Otoritas Hadis-hadis Bermasalah dalam Shahih al-Bukhari</i> (cet. 2015)	Faiqotul Mala
12	<i>Raf` al-Labs ‘an Ḥadīs</i>	‘Abd Allāh ibn Sa`īd al-Syahrī

	<i>Sujūd al-Syams</i>	
13	<i>Hadīs Nāqīṣātu 'Aqlin wa Dīnin: Isykāliyyah, Asbāb, Hulūl</i>	Abū al-Lais al-Khair Ābādī

Pergeseran tema hadis problematik yang terjadi pada masa modern-kontemporer tidak terlepas dari tiga faktor yang melatarbelakangi munculnya ke-*musykil*-an dalam memahami hadis, yaitu (1) karakter teks hadis yang memang berpotensi multi-tafsir; (2) tingkat kemampuan pembaca dalam memahami hadis dan juga kecenderungan pemikirannya, dan (3) perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial budaya yang beragam. Atas dasar hal tersebut al-Bayānūnī menegaskan bahwa hadis problematik bersifat dinamis, bisa jadi suatu hadis pada suatu waktu dan di tempat tertentu tidak dianggap *musykil*, namun bagi orang yang hidup pada masa lain dan di tempat yang berbeda dianggap problematik.⁵³

⁵³Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta 'šīliyyah*, 47-63.

C. Tipologi Pembacaan Hadis Problematik

Sebagaimana diterangkan pada pembahasan sebelum ini, hadis problematik menjadi perhatian banyak pengkaji hadis baik pada periode klasik, pertengahan maupun pada periode modern-kontemporer. Pendekatan dan metode yang digunakan para ulama untuk menangani masalah ke-*musykil*-an hadis ini sangat beragam. Kalangan mu'tazilah khususnya Ibrāhīm al-Nazzām (w. 221H.) mengembangkan model pembacaan konfrontatif hingga menggugat keotentikan hadis. 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī (898-973H.) menawarkan pembacaan harmoni dengan mengkompromikan setiap kontradiksi dan meninggalkan *al-tarjīh*. Sementara itu kalangan *muhaddisūn* mengembangkan metode integratif-proporsionalis dengan mempertimbangan keterkaitan antara matan dan sanad untuk menyelesaikan kasus ini. Berikut ini dipaparkan masing-masing tipologi tersebut:

1. Tipologi Pembacaan Konfrontatif

Salah satu model pembacaan hadis *musykil* yang muncul pada era pra modern adalah model pembacaan konfrontatif. Model pembacaan ini berkembang di kalangan mu'tazilah, satu aliran teologis yang muncul pada awal abad ke dua hijriah.⁵⁴ Kritik mu'tazilah terhadap ahli hadis memang sudah berlangsung sejak awal kemunculan aliran tersebut di Bashrah. Pemikiran-pemikiran

⁵⁴Engku Aḥmad bin Engku 'Alwī Zakī, "al-Mu'tazilah wa Musāhamatuhum fī al-Fikr al-Islāmī," *Jurnal Usuluddin* 18 (2003): 212.

Wāsil ibn ‘Aṭā’ (80-131 H.) tokoh pertama mu’tazilah sering berbenturan dengan pemikiran ahli hadis seperti al-Hasan al-Baṣrī (w. 110), Muhammad ibn Sirin (w. 110 H.), Ayyub al-Sakhtiyani (w. 131 H.) dan lainnya. Begitu juga ‘Amr ibn ‘Ubaid (w. 144 H.) sering melontarkan kritikan terhadap kredibilitas para sahabat perawi hadis dan sekaligus mengkritik hadis-hadis yang diriwayatkan oleh ahli hadis waktu itu.⁵⁵ Kritikan tokoh muktazilah terhadap periwayatan hadis sebenarnya dilatarbelakangi perdebatan mengenai status ke-‘*adalah*-an para sahabat pasca terjadinya *al-fitnah al-kubrā*. Bagi mu’tazilah perseteruan dan peperangan di antara para sahabat telah menggugurkan kredibilitas dan ke-‘*adalah*-an mereka, sehingga informasi para sahabat mengenai kehidupan Nabi diragukan kevalidannya karena dikhawatirkan ada muatan-muatan kepentingan pribadi.⁵⁶ Kritikan mereka terhadap problem-problem lain seputar hadis seperti masalah hadis ahad dan hadis *musykil* merupakan derivasi dari penolakan mereka terhadap ke-‘*adalah*-an perawi pertama yaitu para sahabat.

Perseteruan antara dua kubu ini terus berlangsung pada era berikutnya. Pada abad ketiga masa kehidupan al-Bukhārī dan Ibnu Qutaibah banyak tokoh mu’tazilah yang muncul seperti Ibrāhīm al-

⁵⁵Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, *Ittijāhāt fī Dirāsāt al-Sunnah Qadīmah wa Ḥadīṣuhā* (Kuala Lumpur: Markaz al-Buḥūs al-‘Ilmiyyah IIUM, 2005b), 39-40.

⁵⁶Abū Lubābah Ḥusain, *Mauqif al-Mu’tazilah min al-Sunnah al-Nabawiyah wa Mawāṭin Inḥirāfihim ‘anhā* (Riyadh: Dār al-Liwā’, 1987), 78-89.

Nazzām (w. 221 H.), al-Jāhiz (w. 255 H.), Abū Mūsā al-Mirdār (w. 226 H.), Hisyam ibn ‘Amr al-Fūṭī (w. 226 H.) dan Abū al-Huzail al-‘Allāf (235 H.). Tokoh-tokoh mu’tazilah tersebut secara intens melakukan kritik terhadap aktifitas periwayatan hadis, para perawi, metode *muhaddisūn* dan juga hadis-hadis yang diriwayatkan. Kecenderungan kritis seperti ini terus berlangsung hingga pasca masa Imam al-Bukhārī, sebagaimana yang dilakukan oleh Abū al-Ḥusain al-Khayyāṭ (w. 290 H.), Abū al-Qāsim al-Ka’bī al-Balkhī (w. 319) dan al-Qaḍī ‘Abd al-Jabbār (320-415 H.).⁵⁷ Pada masa pasca periwayatan, sikap seperti ini juga terus berlanjut sebagaimana tampak dalam pemikiran Ḍirār ibn ‘Amr (w. 728 H.).⁵⁸

Meskipun tokoh-tokoh mu’tazilah mempunyai kecenderungan kritis terhadap hadis, namun tidak semua tokoh mu’tazilah mempunyai kecenderungan *total sceptic*, hingga mengingkari otoritas dan otentisitas semua hadis. Sebagaimana ditegaskan oleh Muḥammad Muṣṭafā al-A’zamī, pada masa-masa awal banyak di antara pengikut aliran mu’tazilah yang aktif dalam periwayatan hadis dan menerima hadis sebagai sumber pengetahuan. Sedangkan sikap al-Nazzām yang secara radikal menolak sunnah secara total

⁵⁷Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, *Itijāhāt fī Dirāsāt al-Sunnah*, 40-45.

⁵⁸Racha El-Omari, “Accommodation and Resistance: Classical Mu’tazilites on Ḥadīth,” *Journal of Near Eastern Studies* 71, 2 (2012): 234.

adalah sikap sebagian kecil dari tokoh mu'tazilah dan tidak mewakili sikap mu'tazilah secara umum.⁵⁹

Al-Zagīr⁶⁰ dan El-Omari⁶¹ menerangkan lebih detail ragam sikap para tokoh mu'tazilah terhadap otentisitas dan otoritas hadis. Al-Zagīr misalnya menjelaskan tiga tahapan fase penyikapan mu'tazilah terhadap hadis. Fase pertama adalah fase penerimaan terhadap hadis dengan disertai kritikan, penakwilan dan penolakan yang intensitas dan skupnya sangat terbatas. Ini merupakan kecenderungan tokoh mu'tazilah generasi awal seperti Wāṣil ibn 'Aṭā' (80-131 H.) yang masih merujuk kepada hadis untuk memperkuat argumen-argumennya. Pada era ini pula banyak kalangan mu'tazilah yang aktif meriwayatkan hadis dan namanya terdokumentasikan dalam kitab-kitab *al-rijāl*.⁶² Meskipun demikian kritikan serta penakwilan hadis dengan akal yang disesuaikan

⁵⁹Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Dirāsāt fi al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, jil. 1 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), 24-25.

⁶⁰Luṭfi ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arūf fi al-Ḥadīṣ*, 78-89.

⁶¹Racha El-Omari, "Accommodation and Resistance: Classical Mu'tazilites on Hadīth," 234.

⁶²Sebagai contoh perawi dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* yang mempunyai kecederungan *qadariyyah* (*mu'tazilah*) terdapat sejumlah 26 perawi [Fārūq Ḥammādah, *al-Tawāṣul Baina al-Mazāhib al-Islāmiyyah, Ta'ṣīluh wa Taṭbīquh 'inda al-Muḥaddiṣīn* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005), 88]. Sedangkan berdasarkan penelitian Christoph Melchert perawi dalam *al-kutub al-sittah* yang mempunyai kecederungan *qadariyyah* terdapat sejumlah 43 perawi. Biografi mereka terdokumentasikan dalam kitab *rijāl* seperti *Tahzīb al-Tahzīb* dan *Taqrīb al-Tahzīb* karya Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī [Christoph Melchert, "Sectaries in the Six Books: Evidence for Their Exclusion from the Sunni Community," *The Muslim World*, LXXXII, 3-4 (1992): 292].

doktrin yang dianut menjadi karakter fase ini meskipun jumlahnya sangat terbatas seperti yang dilakukan oleh ‘Amr ibn ‘Ubaid (w. 144 H.).⁶³ Fase kedua adalah fase pertentangan mu’tazilah dengan ulama hadis. Pada fase ini ajaran dan doktrin muktazilah sudah terformulasikan secara mapan dan seringkali dibenturkan dengan pemahaman ahli hadis yang berbasis pada periwayatan. Tokoh mu’tazilah yang terkemuka pada masa ini adalah Ibrāhīm al-Nazzām (w. 221 H.) dan Abū al-Huzail al-‘Allāf (235 H.).⁶⁴ Al-Nazzām misalnya mengkritik ahli hadis dan menolak banyak hadis dengan alasan bertentangan dengan akal dan doktrin mu’tazilah.⁶⁵ Fase ketiga adalah fase mu’tazilah akhir (*muta`akhhir al-mu’tazilah*) yang berkiprah pada abad ke empat hijriah dan setelahnya seperti al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (320-415 H.) dan al-Zamakhshārī (w. 538H.). Memperhatikan karya-karya tokoh tersebut didapati bahwa doktrin mu’tazilah yang mereka anut tidak menghalangi mereka untuk menjadikan hadis sebagai sumber rujukan dan argumentasi. Meskipun kritikan terhadap hadis dan para perawi tetap ditemukan dalam karya-karya mereka namun sifatnya tidak sekeras dan tidak seradikal pada masa sebelumnya.⁶⁶

⁶³Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta’arūf fi al-Ḥadīṣ*, 78-82.

⁶⁴Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta’arūf fi al-Ḥadīṣ*, 82-85.

⁶⁵Bassām al-Jamal, “Maṭā’īn al-Nazzām fi al-Akhhbār wa Ruwāṭihā,” *Hauliyāt al-Jāmi’ah al-Tūnisīyah* 44 (2000): 118-127.

⁶⁶Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta’arūf fi al-Ḥadīṣ*, 85-89.

Meskipun bentuk dan intensitas kritik tokoh mu'tazilah terhadap hadis pada setiap generasi sangat beragam, namun terdapat satu kesamaan model kritik hadis di antara mereka yaitu kritikan yang fokus pada aspek makna matan hadis. Sehingga banyak hadis yang maknanya dianggap mengandung problem atau ke-*muykil*-an. Metode kritik matan yang mereka kembangkan berbasis pada metode berfikir konfrontatif (*al-tanāquḍ wa al-ta'āruḍ*). Banyak tokoh mu'tazilah yang menolak hadis karena menganggap bertentangan dengan al-Quran, akal atau indera meskipun hadis tersebut dinilai sahih oleh ahli hadis. Hadis-hadis yang dikritik dan ditolak bukan hanya hadis-hadis akidah yang bertentangan dengan doktrin *al-uṣūl al-khamsah* yang mereka anut, namun juga hadis-hadis hukum dan juga yang lain yang mereka anggap problematis.

Setidaknya terdapat tiga ciri model pembacaan konfrontatif yang dikembangkan oleh mu'tazilah, yaitu:

- a. Pembacaan mu'tazilah terhadap hadis *musykil* lebih mengarah kepada kritik matan (*content criticism*) dan yang dikedepankan adalah menghadirkan bukti-bukti kontradiktif antara hadis dengan dalil-dalil lain terutama al-Qur'an dan akal. Bagi mu'tazilah al-Qur'an dan akal manusia merupakan alat utama untuk melakukan kritik otentisitas matan hadis.⁶⁷

Dengan dua standar tersebut, tokoh mu'tazilah menolak hadis

⁶⁷Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Hadīth Critics did *Matn* Criticism and Why it's So Hard to Find," *Islamic Law and Society* 15, 2 (2008): 165.

yang diriwayatkan oleh perawi baik dalam bidang akidah, fikih ataupun lainnya. Lebih lanjut Ibnu Qutaibah (1995) dalam *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* mengklasifikasikan model kritik matan yang dilakukan mu'tazilah menjadi lima macam, yaitu (a) hadis bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, (b) hadis bertentangan dengan hadis yang lain, (c) hadis bertentangan dengan akal, (d) hadis bertentangan dengan realitas sejarah, (e) hadis bertentangan dengan indera.

- b. Pembacaan mu'tazilah terhadap hadis *musykil* kurang begitu memperhatikan aspek sanad. Jonathan Brown menjelaskan bahwa kaum mu'tazilah mempunyai pandangan bahwa menggantungkan keotentikan hadis kepada sanad adalah hal yang mustahil.⁶⁸ Hal ini karena tokoh-tokoh mu'tazilah meragukan kredibilitas para perawi baik perawi dari kalangan sahabat ataupun perawi-perawi setelahnya. Para perawi dianggap tidak hati-hati dalam meriwayatkan hadis bahkan diduga melakukan pemalsuan hadis. Menyandarkan keotentikan hadis pada transmisi sanad dianggap tidak akurat dan meragukan. Atas dasar ini tokoh-tokoh mu'tazilah seperti Abū 'Alī al-Jubā'ī dan al-Jāhiz ketika mengkritik suatu hadis tidak terlalu membahas kualitas sanad sebagaimana yang dilakukan para ahli hadis. Bahkan, meski terdapat dua matan hadis dengan sanad sama namun bisa jadi salah satunya

⁶⁸Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics," 167.

diterima sedangkan yang lain ditolak.⁶⁹ Hal ini karena standar penerimaan dan penolakan suatu hadis di kalangan mu'tazilah lebih disandarkan kepada kesesuaian atau tidaknya kandungan hadis tersebut dengan al-Qur'an dan akal.⁷⁰

- c. Kalangan mu'tazilah secara tegas menolak penyandaran hadis-hadis *musykil* kepada Rasulullah saw. Meskipun suatu hadis dinilai sahih oleh ahli hadis, namun jika di dalamnya ditemukan kontradiksi maka disimpulkan bahwa dalam proses periwayatannya telah terjadi pemalsuan dan hadis tersebut bukan bersumber dari Rasulullah saw. Meski demikian, kalangan mu'tazilah tidak selalu melakukan upaya lebih lanjut untuk mengetahui siapakah di antara perawi dalam sanad yang diduga melakukan pemalsuan. Hal ini disebabkan mereka mempunyai penilaian negatif terhadap para perawi dan aktifitas periwayatan ahli hadis secara umum.

2. Tipologi Pembacaan Harmoni

Pada abad kesepuluh hijriah konflik antar mazhab di dunia Islam terus berlanjut. Fanatisme (*al-ta'aṣṣub*) para pengikut mazhab terutama mazhab fikih seringkali menimbulkan konflik pemikiran bahkan konflik sosial. Polemik antara kaum sufi dan

⁶⁹Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, "Mauqif al-Mu'tazilah min Tafsīr al-Qur'ān wa al-Aḥādīs al-Marwiyyah," *al-'Arabī*, Juni (1968): 73.

⁷⁰Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, "Mauqif al-Mu'tazilah min Tafsīr al-Qur'ān," 74.

fuqaha` juga terus berlanjut.⁷¹ Keadaan semakin rumit karena para ulama sering terlibat dalam politik kekuasaan yang waktu itu juga penuh gejolak. Kondisi seperti inilah yang dihadapi oleh ‘Abd al-Wahhāb al-Sya’rānī yang lahir di daerah Qalyubiyah Mesir tahun 898 H.⁷² Ketika umurnya beranjak dua belas tahun dia bersama saudaranya ‘Abd al-Qadīr berpindah ke pusat kota Kairo. Di tengah kota yang menjadi pusat keilmuan inilah al-Sya’rānī mendapatkan banyak pengalaman, mengembangkan karir intelektual dan spiritualnya.⁷³

Salah satu karya monumental al-Sya’rānī adalah karya dalam bidang fikih perbandingan (*al-fiqh al-muqāran*) yang diberi judul *al-Mīzān al-Kubrā*. Dalam kitab tersebut al-Sya’rānī dengan kecenderungan sufistiknya menawarkan pembacaan harmoni terhadap perbedaan pendapat yang muncul di kalangan mazhab fikih, yang biasanya dianggap bertentangan satu dengan yang lain. Upaya al-Sya’rānī ini tidak lain untuk merespon dan memberi peringatan mengenai dampak buruk dari kecenderungan sikap eksklusifisme dan fanatisme mazhab hukum di kalangan umat

⁷¹Samuela Pagani, “The Meaning of the *Ikhtilāf al-Madhāhib* in ‘Abd al-Wahhab al-Sha’rānī’s *al-Mīzān al-Kubrā*,” *Islamic Law and Society*, 11, 2 (2004): 185.

⁷²Miftahul Huda, “Keragaman Fikih dan Spirit Pembebasan (Kajian Atas Pemikiran al-Sya’rānī (1492-1565) Mengenai *Ikhtilāf* dalam *al-Mīzān al-Kubrā*),” *Istinbāth Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 4, 2 (2007): 140, 141.

⁷³‘Abd al-Rahmān ‘Umairah, “al-Ta’rīf bi al-Mu’allif ‘Abd al-Wahhāb al-Sya’rānī” dalam *Kitāb al-Mīzān* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1989), 17, 18.

Islam waktu itu.⁷⁴ Untuk mengharmonikan perbedaan pendapat yang ada al-Sya'rānī menawarkan teori timbangan besar (*al-mīzān al-kubrā*) yang menegaskan bahwa perbedaan pendapat fikih merupakan anugrah dari Allah swt. dan semuanya berada di bawah sorotan syariat yang suci (*fī syu'ā' nūr al-syarī'ah al-muṭahharah*). Ragam perbedaan pendapat fikih yang ada tidak perlu dibenturkan antara satu dengan lainnya. Perbedaan yang ada harus diakomodir dan dapat digunakan sesuai dengan tingkat dan kondisi umat yang mendapatkan tugas kagamaan (*al-mukallaḫūn*). Oleh Al-Sya'rānī ragam perbedaan fikih yang ada dapat dikelompokkan ke dalam dua tingkatan yaitu tingkatan berat (*martabah al-tasydīd*) dan tingkatan ringan (*martabah al-takhfīf*). Pendapat fikih yang berat (*al-'azīmah*) dapat dipakai oleh orang yang keimanannya sudah kuat dan kondisinya mampu untuk melaksanakannya, sedangkan pendapat fikih yang ringan (*al-rukḫṣah*) dapat digunakan oleh orang yang masih belum kuat keimanannya dan kondisinya juga belum memungkinkan untuk menjalankan pendapat yang berat. Bagi al-Sya'rānī, dua tingkatan ini bukanlah dua hal yang boleh dipilih sesuka hati (*al-takhyīr*), melainkan masing-masing tingkatan diperuntukkan bagi orang yang kondisinya sesuai dengan tingkatan tersebut. Sehingga orang yang kuat menjalankan pendapat fikih yang berat tidak diperkenankan menjalankan pendapat yang tingkatannya ringan, dan orang yang

⁷⁴Miftahul Huda, "Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fiqh al-Sya'rānī," *Ulumuna* 14, 2 (2010): 268.

kemampuannya baru sebatas melaksanakan pendapat fikih yang ringan tidak dibebani untuk melaksanakan pendapat-pendapat yang berat.⁷⁵ Dengan teori seperti ini semua pendapat fikih yang beragam terakomodir dan dapat diaplikasikan sesuai situasi dan kondisi.

Teori ini tidak hanya digunakan oleh al-Sya'rānī untuk menyikapi perbedaan pendapat fikih saja. Teori timbangan besar juga digunakan al-Sya'rānī untuk membaca hadis-hadis hukum yang tampak bertentangan antara satu dengan yang lain. Untuk menguatkan pendapatnya, al-Sya'rānī dalam *al-Mīzān al-Kubrā* mengutip ucapan Imam al-Syāfi'ī,

إن إعمال الحديثين بحملهما على حالين أولى من إلغاء أحدهما⁷⁶

Sesungguhnya mengamalkan dua hadis dengan menganggapnya sebagai dua kondisi yang berlainan adalah lebih baik daripada tidak mengamalkan salah satunya.

Al-Sya'rānī mengumpulkan hadis-hadis hukum yang nampak berbeda antara satu dengan yang lain dalam berbagai bab fikih seperti *al-ṭahārah*, *al-ṣalāh*, *al-zakāh*, *al-ṣaum*, *al-ḥajj*, *al-bai'*, *al-jarāh*, *al-udḥiyyah* dan lain-lain. Hadis-hadis yang nampak bertentangan tersebut kemudian diposisikan dalam dua tingkatan timbangan syariah, yaitu tingkatan ringan (*takhfīf*) dan tingkatan (*tasydīd*). Dalam tayammum misalnya, hadis yang

⁷⁵ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1 (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1989), 62-63 dan 66-68.

⁷⁶ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1, 262.

menginformasikan bahwa bagian tangan yang diusap hanya sebatas pergelangan tangan dikategorikan dalam *martabah al-takhfif*, sedangkan hadis yang menginformasikan bahwa bagian tangan yang diusap adalah hingga siku dikategorikan dalam *martabah al-tasydīd*.⁷⁷ Dua hadis ini bisa damalkan sesuai dengan kondisi orang yang hendak menjalankannya. Dengan cara seperti ini maka hadis-hadis hukum yang nampak bertentangan dapat dikompromikan, diharmonikan dan dapat digunakan semuanya.

Mekipun teori al-Sya'rānī mempunyai semangat yang sama dengan teori ahli hadis, yaitu semangat untuk mengkompromikan dan semangat untuk mengharmonikan antara hadis-hadis *musykil* kategori *mukhtalif*, namun jika diamati dengan seksama teori timbangan besar (*al-mīzān al-kubrā*) tawaran al-Sya'rānī ini mempunyai beberapa karakter yang membedakannya dengan teori ahli hadis, yaitu:

- a. Dalam mengkompromikan (*al-jam' wa al-taufīq*) dua hadis yang nampak berbeda, al-Sya'rānī tidak menggunakan prosedur *takhṣīṣ al-'ām* atau *taqyīd al-muṭlaq*, tetapi dengan cara mencarikan konteks spesifik pemberlakuan masing-masing hadis. Sehingga masing-masing adalah independen dengan konteksnya sendiri.
- b. Al-Sya'rānī menghindari prosedur *al-naskh*, sebab dengan cara *me-naskh* salah satu dari dua hadis maka ada hadis yang

⁷⁷ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1, 269, 270.

dinonaktifkan. Sedapat mungkin dua hadis yang tampak bertentangan dikompromikan oleh al-Sya'rānī dengan cara mencari konteks pemberlakuannya. Al-Sya'rānī memilih prosedur *al-naskh* jika memang terdapat keterangan eksplisit dalam hadis mengenai *pe-naskh-an* tersebut (*al-naskh al-ṣarīh*), seperti dalam kasus ziarah kubur.⁷⁸

- c. Dalam menyikapi dua hadis yang tampak bertentangan al-Sya'rānī juga meninggalkan prosedur *al-tarjīh* (memilih yang lebih kuat) baik dengan cara mempertimbangkan sanad maupun matan. Sebab jika cara ini ditempuh maka akan ada salah satu hadis yang dinonaktifkan dan dianggap keliru periwayatannya.
- d. Dikarenakan tidak menggunakan prosedur *al-tarjīh*, maka al-Sya'rānī menerima semua hadis yang dijadikan dalil para fuqaha' meskipun kualitas hadis tersebut adalah *ḍa'īf*. Sehingga kualitas sanad tidak menjadi perhatian penting dalam teori timbangan besar ini. Al-Sya'rānī memberikan dua alasan mengapa hadis *ḍa'īf* masih digunakan bersama-sama dengan hadis yang *ṣaḥīh* dalam masalah ini, yaitu untuk bersikap hati-hati jikalau hadis tersebut ternyata sebenarnya bersumber dari Nabi, dan juga atas pertimbangan bahwa ketika imam mujtahid menggunakan hadis tersebut maka

⁷⁸Jonathan A.C. Brown, *Misquoting Muhammad The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (London: Oneworld Publications, 2014), 103.

hadis itu tentunya diterima keotentikannya oleh imam mujtahid tersebut.⁷⁹

3. Tipologi Pembacaan Integratif-Proporsionalis

Model pembacaan ketiga adalah model pembacaan yang dikembangkan oleh ulama hadis klasik seperti al-Syāfi'i (w. 204 H), Ibnu Qutaibah (w. 276H.), al-Ṭahāwī (321 H.), al-Khaṭṭābī (w. 388H.), Ibnu Hibbān (270-354H.) dan lain-lain. Model pembacaan ini kemudian diteruskan oleh para ulama hadis dan ushul fikih pada masa-masa berikutnya.

Menurut ulama hadis, hadis *musykil* dapat dikelompokkan menjadi dua berdasarkan faktor penyebabnya. **Pertama** ke-*musykil*-an yang diakibatkan pertentangan antara *al-nuṣūṣ al-syar'iyah* yang meliputi a) nas hadis tampak bertentangan dengan hadis lain, atau b) nas hadis tampak bertentangan dengan ayat al-Qur'an. Sedangkan kategori **kedua** adalah ketika hadis dinilai bertentangan dengan selain *al-nuṣūṣ al-syar'iyah* seperti logika, realitas yang ditangkap indra atau fakta sejarah.

Untuk menangani kontradiksi kategori pertama, *muḥaddisūn* menggunakan tiga metode utama yang diaplikasikan secara berurutan, yaitu 1) *al-jam'*, 2) *al-naskh*, dan 3) *al-tarjih*.⁸⁰ Langkah

⁷⁹ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1, 327.

⁸⁰ Kalangan ahli hadis, jumbuh ahli fikih dan ahli fikih Hanafī sama-sama menggunakan prosedur *al-jam'*, *al-naskh* dan *al-tarjih* dalam menyikapi kasus hadis-

pertama *muḥaddisūn* dalam membaca *al-nuṣūṣ al-syar'iyah* yang nampak bertentangan adalah dengan cara mengkompromikan nas-nas tersebut. Teknis yang dilakukan adalah *takhṣīṣ al-'ām*, *taqyīd al-muṭlaq*, *al-jam' bi ikhtilāf al-maḥal*, *al-jam' bi ikhtilāf al-ḥāl*, *al-jam' bi ittiḥād al-al-maḥal*, *al-jam' bi al-ta'wīl*, *al-jam' bi jawāz al-amrain* dan lain-lain. Langkah *al-jam' wa al-taufīq* ini merupakan prioritas utama yang dilakukan *muḥaddisūn* sebelum mengambil langkah-langkah lainnya, sebab mengaktifkan semua dalil yang ada adalah lebih baik daripada me-nonaktifkan salah satunya.⁸¹

Namun jika metode pertama tidak mungkin diterapkan karena memang nas yang ada tidak mungkin dikompromikan maka langkah berikutnya yang diambil adalah me-nonaktifkan pemberlakuan salah satu nas dengan menegaskan bahwa nas tersebut telah dianulir pemberlakuannya oleh nas yang satunya. Inilah yang dinamakan dengan *al-naskh*. Metode ini digunakan *muḥaddisūn* jika memang historisitas masing-masing nas diketahui

hadis yang tampak bertentangan. namun mereka berbeda pendapat dalam urutan prioritas penggunaannya. Urutan prosedur yang dilakukan ahli hadis adalah 1) *al-jam'*, 2) *al-naskh*, 3) *al-tarjīh* dan 4) *al-tawaqquf*. Adapun mayoritas ahli fikih menggunakan urutan prosedur 1) *al-jam'*, 2) *al-tarjīh*, 3) *al-naskh*, dan 4) menggugurkan kedua dalil. Sedangkan urutan yang digunakan ahli fikih Hanafī berbeda dibanding ahli hadis dan jumbuh ahli fikih. Prosedur awal yang mereka lakukan adalah *al-naskh*, sehingga urutannya adalah 1) *al-naskh*, 2) *al-tarjīh*, 3) *al-jam'*, 4) meninggalkan kedua dalil [Nāfiẓ Ḥusain Ḥammād, *Mukhtalaḥ al-Ḥadīṣ baina al-Fuqahā' wa al-Muḥaddisīn* (al-Mansūrah: Dār al-Wafā', 1993), 125-137].

⁸¹Hasan ibn 'Abd al-Ḥamīd ibn 'Abd al-Ḥakīm Bukhārī, "Manhaj al-Imām al-Ṭaḥāwī fi Daf' al-Ta'arūḍ bain al-Nuṣūṣ al-Syar'iyah," (Tesis, Universitas Umm al-Qurā Makkah, 1422 H), 274-276.

secara jelas. Sehingga nas yang turun belakangan ditetapkan menghapus pemberlakuan nas yang turun lebih awal.⁸²

Apabila historisitas nas tidak diketahui maka langkah yang diambil oleh *muḥaddisūn* adalah *al-tarjīh*, yaitu menganggap salah satu nas lebih kuat dibanding yang lainnya, dan nas yang digunakan adalah nas yang kuat. Dalam melakukan *al-tarjīh*, *muḥaddisūn* mempertimbangkan banyak hal di antaranya adalah kualitas dan keistimewaan sanad, kandungan matan, dan juga faktor-faktor eksternal dari nas seperti kesesuaian hadis dengan praktik para sahabat, pertimbangan kehati-hatian dan lain-lain.⁸³

Metode *muḥaddisūn* dalam menangani hadis *musykil* kategori pertama tampak jelas dari keterangan tokoh hadis kenamaan masa pertengahan Ibnu al-Ṣalāḥ (w. 643 H.) berikut ini,

إعلم: أن ما يذكر في هذا الباب ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يمكن الجمع بين الحديثين، ولا يتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما: فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك والقول بهما معا... القسم الثاني: أن يتضادا بحديث لا يمكن الجمع بينهما: وذلك على ضربين: أحدهما: أن يظهر كون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ. والثاني: أن لا تقوم دلالة على أن

⁸²Usāmah ‘Abd Allāh Khayyāt, “Mukhtalif al-Ḥadīṣ wa Mauqif al-Nuqqād wa al-Muḥaddisīn minhu,” (Tesis, Universitas Umm al-Qurā Makkah, 1402 H), 34.

⁸³Hasan ibn ‘Abd al-Ḥamīd ibn ‘Abd al-Ḥakīm Bukhārī, “Manhaj al-Imām al-Taḥāwī fī Daf’ al-Ta’āruḍ,” 276-277.

الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما: فيفزع حينئذ إلى الترجيح، و يعمل بالأرجح
منهما والأثبت، والترجيح بكثرة الرواة، أو بصفاتهم⁸⁴

Ketahuilah bahwa permasalahan yang disebut dalam bab ini terdiri dari dua kategori. Pertama, adalah dua hadis yang mungkin dikompromikan, dan tidak ada uzur untuk mencari model yang tidak saling menafikan antara dua hadis tersebut. Jika keadaannya seperti ini maka hal itu harus dilakukan dan kedua hadis tersebut sama-sama dijadikan sandaran...Kedua, jika kedua hadis tersebut saling bertentangan dan tidak mungkin dikompromikan. Kasus seperti ini ada dua macam: Pertama, salah satunya diketahui sebagai *nāsikh* sedangkan yang lainnya berstatus *mansūkh*, sehingga yang *nāsikh* diamalkan sedangkan yang *mansūkh* ditinggalkan. Kedua, tidak ada petunjuk untuk menentukan mana yang *nāsikh* dan mana yang *mansūkh*. Dalam kondisi seperti ini yang harus dilakukan adalah metode *tarjih*. Yang diamalkan adalah yang lebih *rājih* di antara keduanya dan yang lebih kuat. Proses *tarjih* bisa mempertimbangkan jumlah para perawi atau kualitas mereka.

Sedangkan untuk mengatasi kontradiksi kategori kedua, yaitu ketika kandungan hadis tampak bertentangan dengan unsur eksternal seperti logika, indra atau fakta sejarah, *muḥaddisūn* menekankan pentingnya memahami hadis secara objektif dan proporsional. Seringkali kontradiksi yang terjadi adalah akibat dari pemaknaan dan pemahaman terhadap hadis yang kurang tepat sehingga tampak bertentangan dengan logika.

⁸⁴Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ li Ibn al-Ṣalāḥ*, 284-286.

Untuk menghindari atau menangani pemaknaan yang kontradiktif, prinsip pertama dalam memahami *naṣ al-ḥadīṣ* yang dilakukan *muḥaddiṣūn* adalah prinsip kebahasaan (*linguistic*), dengan memperhatikan penggunaan kosa-kata pada masa Nabi dan perkembangannya pada masa-masa berikutnya, memperhatikan aturan gramatikal bahasa Arab, gaya bahasa serta model komunikasi yang dilakukan oleh Nabi.⁸⁵ Prinsip lain yang diperhatikan adalah prinsip konfirmatif-tematis. Satu teks hadis tidak bisa difahami secara terpisah. Ia harus difahami dengan menghadirkan bentuk redaksi lain dari matan hadis, menghadirkan hadis-hadis lain yang satu tema, dan juga hadis harus difahami dalam konteks pesan-pesan besar yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an (*fahm al-sunnah fi ḍau' al-qur'ān*).⁸⁶ Prinsip lain yang juga diperhatikan oleh *muḥaddiṣūn* adalah prinsip kontekstual-historik, dengan memahami latar situasional masa lampau di mana hadis muncul baik menyangkut situasi-situasi khusus yang melatar belakangi munculnya sebuah hadis; dan kondisi sosiologis masyarakat Arab secara umum.⁸⁷ Selain itu, hal lain yang sangat ditekankan oleh *muḥaddiṣūn* kaitannya dengan permasalahan hadis

⁸⁵Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīṣ*, 102-103.

⁸⁶Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīṣ*, 103.

⁸⁷Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīṣ*, 108.

musykil adalah memunculkan kesadaran bahwa akal mempunyai kemampuan terbatas terutama dalam pembahasan *al-ghaibiyāt*.⁸⁸

Dengan mempertimbangkan hal-hal tersebut, hadis dapat dimaknai secara objektif dan proporsional sehingga pemaknaan yang kontradiktif antara hadis dengan akal, indera atau fakta sejarah dapat ditangani dan dihindari.

Karakter khas yang menjadikan pembacaan *muhaddisūn* terhadap hadis *musykil* berbeda dengan model pembacaan lain adalah perhatian mereka terhadap aspek sanad, baik ketika hadis dapat dikompromikan maupun ketika tidak dapat dikompromikan. Pada sisi inilah tampak bahwa ahli hadis menerapkan metode yang integratif dan juga proporsional. Sebagaimana mafhum bahwa hadis-hadis yang dianggap *musykil* oleh *muhaddisūn* adalah hadis yang secara sanad tidak bermasalah. Hadis tersebut dari aspek sanad sudah dianggap *maqbul* baik berkualitas *ṣahīḥ*, *ḥasan* atau *da'if khafīf*.⁸⁹ Jika langkah kompromi (*al-jam'*, *al-naskh*, *al-ta'wīl*) dapat dilakukan maka permasalahan kredibilitas para perawi yang terdapat dalam jalur sanad baik aspek *al-'adālah* maupun *al-dabt-*nya tidak muncul. Namun jika langkah yang diambil adalah *tarjīḥ* atau menetapkan bahwa kandungan hadis memang kontradiktif dengan logika, indera atau dengan fakta sejarah maka secara ilmiah akademik aspek sanad tentunya turut dipertanyakan. Dalam kondisi

⁸⁸Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīs*, 104.

⁸⁹Fath al-Dīn al-Bayānūnī, "Syurūṭ al-Isytighāl bi 'Ilm Musykil al-Ḥadīs," 34-35.

seperti ini *muḥaddisūn* menetapkan bahwa di antara perawi yang meriwayatkan hadis ada yang melakukan kesalahan periwayatan (*al-khaṭa'* atau *al-wahm*). Inilah yang disebut oleh ahli hadis dengan *'illat*, kecacatan yang samar dan termasuk dalam pembahasan *al-syāz*.⁹⁰ Ibrāhīm al-‘As’as menegaskan:

لا يعني هذا الطعن في حجية السنة، ولا في دلالة السمع، ولا في صلاحية ضوابط النقل في توثيق المعرفة. فلا ينبغي والحالة هذه افتعال صراع بين العقل والنقل، أو بين النقل والنقل. كما أنه ليس طعنا في منازل الثقات، فإن الثقة قد يهم، وإن الجواد قد يكبو. فالبحث في الثبوت، وليس في حجية المنقول، والكلام في الخطأ والوهم وليس في الكذب، والمقام مقام تثبت وليس مقام رد⁹¹

Langkah ini (langkah menetapkan adanya kesalahan periwayatan yang dilakukan perawi yang *siqah*) bukan berarti menikam otoritas sunnah, bukan pula meragukan signifikansi transmisi langsung dengan model *al-samā'*, atau meragukan kelayakan standar-standar periwayatan dalam proses validasi pengetahuan (informasi). Langkah ini juga bukan menjadi pembenar terjadinya pertentangan antara akal dan nas syara' atau pertentangan di antara nas syara'. Langkah ini juga bukan berarti menjatuhkan kredibilitas perawi-perawi yang *siqah*, sebab perawi yang *siqah* kadang melakukan kesalahan, dan orang-orang berkualitas kadang melakukan kekeliruan. Pembahasan ini adalah pembahasan mengenai otentisitas hadis bukan otoritas hadis. Pembahasan ini adalah pembahasan mengenai kesalahan dan kekeliruan (yang tidak disengaja) bukan mengenai pemalsuan (yang

⁹⁰Nāfiḥ Ḥusain Ḥammād, *Mukhtalaf al-Ḥadīṣ baina al-Fuqahā' wa al-Muḥaddisīn*, 128-131.

⁹¹Ibrāhīm al-‘As’as, *Dirāsah Naqdiyyah fī ‘Ilm Musykil al-Ḥadīṣ*, 83, 84.

disengaja). Sehingga ranahnya adalah ranah *tasabbut* (pembuktian kebenaran berita) bukan ranah *radd* (penolakan berita).

Model pembacaan klasik dan pertengahan terhadap hadis *musykil* yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak jauh berbeda dengan model pembacaan hadis *musykil* pada umumnya. Model-model pembacaan tersebut dapat dilihat dalam kitab-kitab yang khusus membahas hadis *musykil*, atau dalam kitab-kitab yang mensyarahi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bahkan Imam al-Bukhārī sendiri juga mempunyai metode penanganan dan penyajian hadis-hadis *musykil* dalam kitabnya. Secara umum model pembacaan pra modern terhadap hadis *musykil* riwayat al-Bukhārī dapat dikelompokkan ke dalam tiga tipologi, yaitu tipologi pembacaan konfrontatif, tipologi pembacaan harmoni dan tipologi pembacaan integratif-proporsionalis. Ketiga kecenderungan ini telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya.

D. Perbandingan Tiga Tipologi Pembacaan Hadis Problematik

Sebelum dilakukan komparasi antara tiga model pembacaan hadis *musykil*, untuk memberi gambaran yang lebih detail mengenai tiga tipologi tersebut, perlu kiranya dipaparkan satu contoh mengenai penyikapan tiga model tersebut terhadap satu hadis di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Sebagaimana telah disinggung, salah satu hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dianggap problematik adalah hadis yang dicantumkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Ṣaum, Bāb al-Ṣā'im Yuṣbiḥu Junuban*

yang menjelaskan status hukum puasa dalam keadaan junub.⁹² Hadis yang dimaksud adalah hadis yang diriwayatkan melalui sahabat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah yang menyatakan,

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ أَهْلِهِ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ وَيَصُومُ⁹³

Sesungguhnya Rasulullah saw memasuki waktu fajar sedangkan beliau dalam keadaan junub karena habis berhubungan dengan istrinya, kemudian beliau mandi dan puasa (H.R. al-Bukhārī).

Hadis di atas dianggap bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah yang menyatakan,

فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ بِالْفِطْرِ إِذَا أَصْبَحَ الرَّجُلُ جُنُبًا⁹⁴

Sesungguhnya Rasulullah saw memerintahkan berbuka (membatalkan) puasa jika seseorang di pagi hari dalam keadaan junub (H.R. al-Bukhārī).

Hadis Puasa dalam Keadaan Junub tersebut difahami dan direpson secara beragam oleh para ulama sebagaimana tergambar dalam tabel berikut ini:

⁹²Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Hadīṣ Rasūlillāh Ṣallallāhu ‘alaihi wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyamihi*, jil. 2 (Kairo: al-Maṭba’ah al-Salafiyyah, 1400H), 37.

⁹³Hadis ini diriwayatkan Imam al-Bukhārī dalam *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Ṣaum, Bāb al-Ṣā’imu Yuṣbiḥu Junuban*.

⁹⁴Hadis ini diriwayatkan Imam al-Bukhārī dalam *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Ṣaum, Bāb al-Ṣā’imu Yuṣbiḥu Junuban*.

Tabel 2.14
Perbandingan Model Pembacaan
terhadap Hadis Puasa dalam Keadaan Junub

No	MODEL PEMBACAAN	al-Ta'arud'	al-Jam'	al-Naskh	al-Tarjih
1.	al-Nazzām(w. 221 H.)	√			
2.	al-Sya'rānī (w. 973 H.)		√		
3.	Ibnu Khuzaimah (w. 311),			√	
4.	al-Khaṭṭābī (w. 388 H)			√	
5.	Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852)			√	
6.	al-Syāfī'i (w. 204 H.)				√
7.	al-Bukhārī (w. 256 H.)				√
8.	al-Ṭaḥāwī (w. 321)				√

Kalangan mu'tazilah menilai bahwa kedua hadis tersebut adalah hadis problematik. Ibrāhīm al-Nazzām secara tegas menganggap kedua hadis tersebut secara diametral kontradiktif, sehingga tidak mungkin dikompromikan, dan tidak dapat dijadikan dasar untuk mengkonstruksi hukum. Bahkan al-Nazzām menjadikan kontradiksi ini sebagai indikator bahwa proses transmisi hadis sangat problematis, metode penyeleksian ahli hadis tidak akademis dan para perawi hadis telah melakukan pemalsuan. Al-Nazzām secara jelas pula menegaskan terjadinya pemalsuan yang dilakukan oleh perawi yang terdapat di

dalam sanad hadis, bahkan secara tegas al-Nazzām mengarahkan dugaan dan tuduhan kepada Abū Hurairah.⁹⁵

Sementara itu, al-Sya'rānī⁹⁶ melihat bahwa dua hadis tersebut mungkin untuk diharmonikan dengan memberikan konteks yang berbeda bagi masing-masing hadis. Hadis riwayat 'Ā'isyah dan Ummu Salamah yang membolehkan orang junub berpuasa oleh al-Sya'rānī diposisikan dalam ajaran yang meringankan (*martabah al-takhfif*). Sedangkan hadis riwayat Abū Hurairah yang menganggap puasa orang yang junub tidak sah dikategorikan al-Sya'rānī dalam ajaran-ajaran yang berat (*martabah al-tasydīd*). Kedua hadis tersebut dapat digunakan sesuai dengan kondisi dan tingkat keagamaan pengguna. Dalam membaca kedua hadis ini al-Sya'rānī sama sekali tidak menyinggung permasalahan yang berkaitan dengan sanad (*al-ṣinā'ah al-isnādiyyah*) baik aspek kualitas, kuantitas ataupun keistimewaan dan kelebihan masing-masing sanad.

Ulama hadis mempunyai pembacaan yang berbeda dengan dua model pembacaan di atas. Ulama hadis menyadari bahwa dua hadis tersebut tidak dapat dikompromikan, oleh sebab itu kebanyakan *muḥaddisūn* tidak mengambil langkah *al-jam'*. Langkah yang dipilih oleh *muḥaddisūn* untuk menangani dua hadis ini adalah antara *al-naskh* dan *al-tarjih*. Di antara ulama hadis yang memilih prosedur *al-naskh* adalah Ibnu Khuzaimah (w. 311), al-Khaṭṭābī (w. 388 H) dan

⁹⁵ Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dainūrī, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 32, 33.

⁹⁶ Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1, 302.

Ibnu Hajar al-‘Asqalānī (w. 852). Adapun ulama hadis yang memilih langkah *al-tarjīh* di antaranya adalah al-Syāfi‘i (w. 204 H.), al-Bukhārī (w. 256 H.) dan al-Ṭahāwī (w. 321).

Ulama hadis yang memilih langkah *al-naskh* menengarai bahwa hadis riwayat Abū Hurairah lebih awal dibanding hadis riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah. Ibnu Khuzaimah⁹⁷ dan al-Khaṭṭābī⁹⁸ memilih opsi *al-naskh* dan memberikan penjelasan bahwa hadis riwayat Abū Hurairah adalah hadis yang menerangkan tata cara puasa di awal-awal pemberlakuan kewajiban puasa. Pada awal pemberlakuan puasa terdapat aturan bahwa melakukan hubungan seksual, makan dan minum di malam hari setelah tidur tidak dibolehkan, dan puasa orang yang melakukan hal-hal tersebut tidak sah. Hadis riwayat Abū Hurairah berkaitan dengan aturan awal puasa ini, yaitu orang yang pada malam hari setelah bangun tidur melakukan hubungan seksual, puasa di pagi harinya tidak sah, sehingga dia harus membatalkannya. Lebih lanjut Ibnu Hajar al-‘Asqalānī⁹⁹ yang juga condong kepada pilihan *al-naskh* menjelaskan bahwa hadis ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah terjadi setelah perang *ḥudaibiyah* tahun enam hijriah, sedangkan hadis riwayat Abū Hurairah berlaku di awal-awal pensyariatannya yang dimulai pada tahun dua hijriah. Al-‘Asqalānī

⁹⁷Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq Ibn Khuzaimah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, jil. 3 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), 250, 251.

⁹⁸Abū Sulaimān Ḥamd ibn Muḥammad al-Khaṭṭābī, *Ma’ālim al-Sunan*, jil. 2 (Ḥalab: Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, 1933), 115.

⁹⁹Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jil. 4 (Riyād: Dār al-Salām, 2000), 189.

menegaskan bahwa langkah *al-naskh* seperti ini lebih utama daripada *al-tarjīh*.

Sementara itu ulama hadis yang memilih langkah *al-tarjīh* mengaggap bahwa penetapan historisitas dua hadis tersebut hanyalah dugaan yang tidak didukung dalil yang jelas (*ṣarīh*). Atas pertimbangan ini maka mereka melakukan *al-tarjīh* dan menetapkan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah lebih banyak mempunyai poin keistimewaan dibanding hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah. Atas dasar ini hadis riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah dianggap yang *rājih*, sedangkan hadis riwayat Abū Hurairah ditetapkan sebagai riwayat yang *marjūh*. Keistimewaan riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah bukan hanya dari aspek sanadnya saja, tetapi dari isi kandungannya juga selaras dengan hadis lain dan juga ayat al-Qur’an. Di antara keistimewaan-keistimewaan yang dikemukakan oleh al-Syāfi’i dan al-Ṭahāwī mengenai hadis tersebut adalah sebagai berikut:

- ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah adalah istri Rasulullah saw dan mengetahui permasalahan ini secara langsung dari Rasulullah saw. Sedangkan Abū Hurairah tidak mendengar langsung hadis yang dia riwayatkan dari Rasulullah saw. Dalam beberapa riwayat Abū Hurairah menyatakan bahwa dia mendapatkan informasi tersebut dari al-Faḍl ibn al-‘Abbās.¹⁰⁰

¹⁰⁰Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi’i, *Ikhtilāf al-Ḥadīs*, jil. 10 (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 2001), 188.

- Hadis yang melalui ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah diriwayatkan oleh perawi yang jumlahnya lebih banyak dan lebih baik kualitasnya jika dibanding dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah.¹⁰¹
- Makna hadis riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah lebih logis jika dikonfirmasi dengan kandungan ayat 187 surah al-Baqarah yang mengizinkan orang yang berpuasa melakukan hubungan seksual di malam hari yang batas waktunya adalah hingga terbitnya fajar (*tulū’ al-fajr*). Ini menunjukkan bahwa mandi junub dapat dilakukan setelah terbitnya fajar, sehingga puasa dalam keadaan junub juga diperkenankan.¹⁰²
- Hadis riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah diperkuat dengan hadis lain yang diriwayatkan ‘Ā’isyah yang menginformasikan ada seseorang yang bertanya kepada Rasulullah saw bahwa dia di waktu subuh masih dalam keadaan junub dan berkeinginan untuk puasa. Kemudian Rasulullah membolehkannya dan menegaskan bahwa beliau juga pernah melakukan hal serupa. Hadis ini mengonfirmasi kevalidan hadis yang diriwayatkan ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah.¹⁰³

¹⁰¹Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi’i, *Ikhtilāf al-Ḥadīs*, jil. 10, 188.

¹⁰²Abū Ja’far Aḥmad ibn Muḥammad al-Azdī, al-Ṭahāwī, *Syarḥ Musykil al-Āṣār*, jil. 2 (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1994a), 18.

¹⁰³Abū Ja’far Aḥmad ibn Muḥammad al-Azdī al-Ṭahāwī, *Syarḥ Ma’ānī al-Āṣār*, jil. 2 (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1994b), 106.

- Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Abū Hurairah secara jelas menarik periwatannya tersebut dan menegaskan bahwa apa yang diinformasikan oleh ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah lebih valid.¹⁰⁴

Al-Bukhārī yang meriwayatkan hadis ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah juga menganggap bahwa riwayat mereka lebih *rājih* dibanding riwayat Abū Hurairah. Al-Bukhārī menegaskan “*wa al-awwal asnadu*”.¹⁰⁵

Yang perlu menjadi catatan adalah para ulama yang memilih prosedur *al-tarjih* tidak dengan serta menetapkan adanya perawi yang melakukan pemalsuan (*al-kazib*) terhadap hadis yang melarang berpuasa dalam keadaan junub. Mereka tidak menuduh Abū Hurairah atau al-Faḍl ibn ‘Abbās telah melakukan pemalsuan hadis, melainkan mereka menduga adanya kesalahan (*al-khaṭa`*) atau kekeliruan (*al-wahm*) periwatannya yang tidak disengaja.

Dari penjelasan di atas tampak bahwa pada periode klasik dan pertengahan setidaknya terdapat tiga model penyikapan terhadap keberadaan hadis yang dianggap problematik (*musykil*) termasuk yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yaitu model pembacaan konfrontatif yang dikembangkan tokoh mu’tazilah, model pembacaan harmoni yang dikembangkan oleh al-Sya’rānī dan model pembacaan integratif-proporsionalis yang dikembangkan oleh ahli hadis.

¹⁰⁴ Abū Ja’far al-Ṭahāwī, *Syarḥ Ma’ānī al-Āṣār*, jil. 2, 106.

¹⁰⁵ Muḥammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, jil. 2, 37.

Tabel 2.15
Perbandingan Tiga Tipologi Pembacaan Hadis Problematik

MODEL PEMBACAAN	PENDEKATAN	METODE	FOKUS ANALISIS
KONFRONTATIF	<i>Skeptical Approach</i> (Skeptik terhadap keotentikan hadis secara umum)	<i>al-Ta'āruḍ</i>	Matan
HARMONI	<i>Optimistic Approach</i> (Sangat optimistik terhadap keotentikan hadis)	<i>al-Jam'</i>	Matan
INTEGRATIF-PROPORSIONALIS	<i>Selective Approach</i> (Selektif terhadap otentisitas hadis)	<i>al-Jam'</i> <i>al-Naskh</i> <i>al-Tarjīḥ</i> <i>al-Ta'āruḍ</i>	matan dan sanad

Apabila dikomparasikan ditemukan bahwa ketiga model pembacaan ini sama-sama menyadari bahwa hadis-hadis *musykil* menyimpan permasalahan pemaknaan dan otentisitas, namun masing-masing memberikan solusi yang berbeda untuk menangani masalah tersebut. Jika tiga model tersebut dibandingkan didapati bahwa:

1. Fokus pembacaan model pertama dan kedua lebih tertuju pada analisis matan. Pembacaan mu'tazilah selalu menggiring kepada polemik kontradiksi, sedangkan pembacaan al-Sya'rānī selalu berupaya mengharmonikan data-data yang nampak bertentangan. Sementara itu, model pembacaan ulama hadis mempunyai banyak pilihan tergantung data yang ditemukan dalam hadis; pilihan pertama adalah kompromi. Apabila langkah pertama tidak memungkinkan, maka langkah *al-naskh* atau *al-tarjīḥ* dapat

diambil salah satunya tergantung data-data pendukung yang ada. Namun jika semua langkah tidak memungkinkan maka pilihan yang tersisa adalah *al-tawaqquf* (menunda keputusan), atau menetapkan bahwa ada kesalahan dalam proses periwayatan (*ta'īl*).

2. Dua model pembacaan pertama kurang memberi perhatian terhadap aspek historisitas proses transmisi hadis. Data-data mengenai para perawi dan bagaimana proses periwayatan tidak menjadi unit analisis dalam model pembacaan konfrontatif maupun model pembacaan harmoni. Model pertama cenderung skeptik terhadap proses transmisi hadis hingga mempermasalahkan semua hadis meskipun diriwayatkan para perawi yang integritas dan profesionalitasnya tinggi. Sedangkan model kedua cenderung optimistik terhadap proses tersebut hingga tidak terlalu mempermasalahkan hadis-hadis yang diriwayatkan para perawi yang integritas dan profesionalitasnya rendah. Sementara itu model pembacaan *muhaddis* memperhatikan aspek sanad baik ketika melakukan *al-jam'*, *al-naskh* dan terutama saat proses *al-tarjīh*.
3. Dalam banyak kasus, kritikan atas keotentikan hadis *musykil* yang timbul dari model pembacaan konfrontatif sering hanya akibat pemaknaan dan pemahaman yang kurang proporsional dan kurang komprehensif. Sehingga, seringkali yang menimbulkan problem sesungguhnya bukan hadisnya, tapi pemahaman terhadap hadis tersebutlah yang memunculkan permasalahan. Untuk menangani masalah ini model pembacaan ahli hadis mengedepankan prinsip

tematik-konfirmatif dengan cara mengumpulkan data-data ayat al-Quran dan hadis yang satu tema kemudian memahaminya secara integratif.

Dari uraian di atas tampak bahwa model pembacaan konfrontatif dan harmoni lebih fokus kepada matan dan memarginalkan aspek sanad. Model pembacaan seperti ini tentunya kurang proporsional sebab dua komponen hadis, yaitu sanad dan matan tidak dapat dipisahkan dalam kajian akademis terutama ketika mengkaji aspek sejarah periwayatannya. Dalam perspektif *muḥaddisūn* kejanggalan-kejanggalan makna dalam hadis tidak dapat dipisahkan begitu saja dengan proses periwayatan yang terekam dalam sanad. Dalam kasus yang tidak mungkin dikompromikan, kejanggalan makna yang muncul dijadikan indikasi adanya permasalahan pada perawi atau pada proses periwayatan. Cara berfikir *muḥaddisūn* seperti ini disebut oleh Jonathan A.C. Brown dengan *a flaw in the matn necessitates a flaw in the isnad* (cacat dalam matan mengharuskan adanya cacat dalam sanad).¹⁰⁶

Pembahasan di atas mengantarkan kepada kesimpulan bahwa dibanding model pembacaan konfrontatif dan harmoni, model pembacaan integratif-proporsionalis jauh lebih komprehensif dalam

¹⁰⁶Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics," 171. Pembahasan lebih lanjut mengenai keterkaitan antara kecacatan matan dengan kecacatan sanad dapat dilihat dalam Mu'taz al-Khatīb, *Radd al-Ḥadīs min Jihah al-Matn, Dirāsah fī Manāḥij al-Muḥaddisīn wa al-Uṣūliyyīn* (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2011), 130-147; Iftikhar Zaman, "The Science of *Rijāl* as a Method in the Study of Hadiths," *Journal of Islamic Studies* 5, 1 (1994): 1-34; Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīs*, 81.

melihat penyebab kemunculan hadis *musykil* dan dalam memberi tawaran solusi untuk menanganinya yang mempertimbangkan berbagai aspek pada matan dan sanad.

BAB III

WACANA KRITIK

TERHADAP HADIS PROBLEMATIK

DALAM *ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ*

A. Imam al-Bukhārī dan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Sebelum membahas hadis-hadis problematik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang diperdebatan para akademisi baik pada masa pra-modern maupun kontemporer, pada bagian ini dipaparkan terlebih dahulu profil Imam al-Bukhārī dan juga kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, guna mendapatkan gambaran yang tepat dan proporsional mengenai kitab tersebut.

1. Biografi al-Bukhārī

Al-Bukhārī merupakan tokoh penting dalam bidang hadis yang hidup pada abad ke tiga hijriah. Nama dan silsilah lengkap al-Bukhārī adalah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā’īl ibn al-Mughīrah ibn al-Bardizbah. dia lahir sekitar seratus delapan puluh tiga tahun pasca meninggalnya Rasulullah saw, tepatnya pada hari Jumat 13 Syawal 194 H. dan meninggal pada malam Sabtu 1 Syawal 256 H. Ayahnya merupakan salah satu ulama dan perawi hadis di Bukhārā.¹

¹Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ḥayāh al-Bukhārī*, 13, 14, 62.

Akhir abad ke dua dan paruh pertama abad ketiga hijriah masa al-Bukhārī hidup adalah masa mulai menurunnya kekuasaan Abbasiyah. al-Bukhārī lahir sekitar satu tahun setelah berakhirnya pemerintahan Harun al-Rasyid. Sehingga dia tidak merasakan puncak pemerintahan Abbasiyah di tangan Harun al-Rasyid yang memerintah dari tahun 170 sampai 193H. Selama hidup enam puluh dua tahun, al-Bukhārī mengalami sembilan kali pergantian kekuasaan politik di Baghdad baik pada masa Abbasiyah pertama maupun Abbasiyah kedua, yaitu al-Amīn (193-198), al-Ma'mūn (198-218), al-Mu'taṣim (218-227), al-Wāsiq (227-232), al-Mutawakkil (232-247), al-Muntaṣir (247-248), al-Musta'in (248-252), al-Mu'taz (252-255), dan al-Mu'tamad (255-256).²

Masa hidup al-Bukhārī juga ditandai dengan pertentangan pemikiran antara *Ahl al-Ḥadīṣ* dan *Ahl al-Kalām* yang sudah berlangsung sejak abad ke dua. Intensitas pertentangan di antara dua aliran ini semakin meningkat di awal abad ke tiga hijriah masa al-Bukhārī hidup. Terutama setelah al-Ma'mūn mengintrodukir mazhab mu'tazilah sebagai faham negara. Kondisi ini berlangsung selama tiga puluh empat tahun sampai berakhirnya masa pemerintahan al-Wāsiq tahun 232 hijriah. Dengan demikian al-Bukhārī sempat semasa dengan tokoh-tokoh penting mu'tazilah yang hidup waktu itu seperti Abū Huẓail al-'Allāf (w. 235 H.), Ibrāhīm ibn Siyār al-Nazzām (w. 221 H.) dan 'Amr ibn Baḥr al-

²Hasan Ibrāhīm Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Ṣaqāfi wa al-Ijtīmā'ī*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Jail, 1996), 22; jil. 3, 8.

Jāhiz (w. 225 H.). Sebagaimana diketahui isu sentral yang diangkat mu'tazilah hingga menjadi wacana perdebatan masa itu adalah permasalahan *af'āl al-ibād* dan *ṣifāt Allāh*. Kondisi politik dan pemikiran seperti ini menyebabkan ulama hadis sangat berhati-hati ketika menyampaikan hadis mengenai dua tema tersebut.³ Perdebatan teologis ini mencapai puncaknya ketika para ahli hadis dilarang mengajar hadis di tengah masyarakat dan *miḥnah khalq al-qurān* terjadi di berbagai daerah.⁴

Pertentangan pemikiran masa itu sebenarnya bukan hanya antara *Ahl al-Ḥadīṣ* dan *Ahl al-Kalām* khususnya mu'tazilah. Pada ranah teologis perdebatan juga terjadi secara resiprokal antara aliran-aliran yang berkembang saat itu seperti Ja'fariyah dan Zaidiyah. Begitu juga dalam ranah fikih konflik pemikiran terutama antara pengikut mazhab Syafi'i dan Hanbali juga sering terjadi.⁵ Namun isu mu'tazilah menjadi isu utama yang dominan sebab negara ikut andil dalam wacana pemikiran keagamaan ini.

Keadaan secara berangsur mulai berubah ketika al-Mutawakkil memegang pemerintahan pada tahun 232 hijriah dan memutuskan untuk menghentikan *miḥnah khalq al-qurān*. Pada masa al-Mutawakkil para ahli hadis mulai diberi izin mengajar

³Alī 'Abd al-Bāsiṭ Mazīd, *Manāhij al-Muḥaddiṣīn fī al-Qarn al-Awwal al-Hijrī wa Ḥattā 'Asrinā al-Ḥādir* (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2002), 249-252.

⁴Muḥammad Muḥammad Abū Zahwu, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn*, 316-321.

⁵Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣṣiḥ*, 56.

hadis di ruang-ruang terbuka. Bahkan al-Mutawakkil mendorong aktifitas pengajaran hadis dengan memuliakan para *muḥaddiṣ* dan memberi hadiah kepada mereka.⁶ Imam al-Bukhārī mengalami dua kondisi yang berbeda ini. Pada paruh pertama umurnya, al-Bukhārī hidup di bawah pemerintahan yang berpihak kepada mu'tazilah, sampai dia berumur sekitar 38 tahun. Sedangkan separuh kedua umurnya berada dalam kondisi yang lebih kondusif bagi gerak dan aktifitas ulama hadis, meskipun pertentangan antara *Ahl al-Ḥadīṣ* dan *Ahl al-Kalām* khususnya mu'tazilah masih terus berlangsung.

Dalam kondisi politik dan keagamaan seperti itu al-Bukhārī yang berasal dari belahan timur dunia Islam mengembangkan karir keilmuannya. Selama enam puluh dua tahun, kehidupan al-Bukhārī dipenuhi dengan aktifitas *riḥlah fī ṭalab al-ḥadīṣ*, mengajar, meriwayatkan hadis serta menulis karya untuk merespon isu yang berkembang pada masanya. Karir pendidikannya di mulai di Bukhārā. Di tempat kelahirannya ini, al-Bukhārī belajar kepada guru-guru yang tinggal di sana hingga berumur enam belas tahun. Pada umur yang relatif muda tersebut al-Bukhārī sudah hafal kitab-kitab karya tokoh kenamaan waktu itu, seperti kitab-kitab karya ulama Khurasān, Abdullah ibn al-Mubarak (w. 181 H) dan kitab-kitab ulama Kufah Imam Waki' ibn Jarrah (w. 196 H.). Selain itu al-Bukhārī juga sudah menguasai fiqh *ahl al-ra'y*.⁷ Pada umur

⁶Muḥammad Muḥammad Abū Zahwu, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn*, 321.

⁷Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 44.

enam belas tahun itu juga, untuk pertama kali al-Bukhārī keluar dari Bukhārā. Tepatnya pada tahun 210 H, dia bersama ibu dan saudaranya pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Sejak itulah al-Bukhārī mulai berkelana menuntut ilmu meninggalkan tanah kelahirannya.⁸

Pusat-pusat kajian hadis yang pernah dia singgahi selama *riḥlah fī ṭalab al-ḥadīṣ* adalah Makkah, Madinah, Kufah, Bashrah, Baghdad, Syam, Mesir, Khurasan, Merv, Balkh, Naisapur, dan Wasīṭ.⁹ Di kota-kota ini, al-Bukhārī berguru untuk mendapatkan periwayatan hadis. Kadang al-Bukhārī berulang kali mengunjungi satu kota untuk keperluan belajar hadis dan menemui para ulama hadis. dia mendatangi daerah Syam, Mesir dan Jazirah sebanyak dua kali, mengunjungi Bashrah sebanyak empat kali, tinggal di Hijaz selama enam tahun dan memasuki Kufah serta Baghdad berulang kali.¹⁰ Jumlah guru yang ditemui oleh al-Bukhārī selama *riḥlah*-nya mencapai seribu delapan puluh orang.¹¹

Yang perlu menjadi catatan adalah meskipun kondisi politik masa itu mengalami kekacauan, namun aktifitas keilmuan tetap berlangsung dengan baik. Bisa dikatakan bahwa secara umum

⁸Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ḥayāh al-Bukhārī*, 15.

⁹Abd al-Salām al-Mubārakfūrī, *Sīrah al-Imām al-Bukhārī Sayyid al-Fuqahā` wa Imām al-Muḥddisīn* (Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā`id, 1422 H), 89-102.

¹⁰Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ḥayāh al-Bukhārī*, 15.

¹¹Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ḥayāh al-Bukhārī*, 16; Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 44.

peradaban dan ilmu pengetahuan umat Islam pada masa ini mengalami perkembangan dan kemajuan. Kegiatan ilmiah dan pusat keilmuan berada di mana-mana. Meskipun pusat pemerintahan dan ibukota berada di Baghdad, namun pusat-pusat kegiatan ilmiah tidak hanya terkonsentrasi di sana. Kota-kota kecil yang menyebar di berbagai daerah juga semarak dengan kegiatan-kegiatan ilmiah. Para ulama, sastrawan dan juga pegawai pemerintah berkumpul mendiskusikan permasalahan ilmiah tertentu. Banyak *ḥalaqah-ḥalaqah* ilmiah yang diselenggarakan di masjid dan madrasah-madrasah. Hal ini merupakan implikasi dari kemajuan ilmiah yang berlangsung selama dua abad sebelumnya. Sehingga pada awal abad ke tiga hijriyah, para pakar dalam berbagai disiplin ilmu baik *al-'ulūm al-naqliyyah* seperti tafsir, fikih, ilmu kalam maupun *al-'ulūm al-'aqliyyah* seperti matematika, kimia dan kedokteran sangat mudah untuk mengembangkan ilmu yang dikajinya, terlebih lagi pemerintah sangat mendukung kegiatan ilmiah ini.¹²

Begitu juga dalam kajian hadis. Meskipun secara umum intensitas pengajaran hadis pada masa itu mengalami kendala karena *miḥnah khalq al-qur`ān*, namun masa itu menjadi masa keemasan kajian hadis. Menurut 'Alī 'Abd al-Bāsiṭ Mazīd terdapat beberapa indikator yang menjadikan abad ketiga merupakan abad keemasan kajian hadis, yaitu (1) Pada masa ini banyak ulama dari

¹²Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī*, jil. 2, 262-290.

berbagai daerah yang mengabdikan hidupnya untuk mengkaji hadis sehingga menjadi tokoh ternama dalam bidang hadis. Di antara tokoh hadis pada masa ini di Andalus adalah Baqi ibn Makhlad (w. 276 H.), di Tunis terdapat Saḥnūn al-Tanūkhī (w. 240 H.), di Mesir terdapat Aḥmad ibn Ṣālih (170-248 H.), di Damaskus terdapat Duḥaim ‘Abd al-Raḥmān (170-245 H.), Ibrāhīm al-Jauzajanī (w. 259 H.), Abū Zur’ah al-Dimasyqī (w. 281 H.), di Makkah terdapat al-Ḥumaidī (w. 219), Sa’īd ibn Manṣūr (w. 227 H.), di Kufah terdapat Ibnu Abī Syaibah (w. 235 H.), di Bashrah terdapat ‘Alī ibn al-Madīnī (161-234 H.), Abū Bakr al-Bazzār (w. 292 H.), di Baghdad terdapat Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 242 H), Yaḥya ibn Ma’īn (156-233 H.), di Ray terdapat Abū Zur’ah al-Rāzī (w. 264 H.), Abū Ḥatim al-Rāzī (w. 275 H.), di Samarqand terdapat ‘Abd Allāh al-Dārimī (180-255 H.), di Naisapur terdapat Ishāq ibn Rahawaih (161-238 H.), Muḥammad ibn Yaḥya al-Ḍuhlī (172-258 H) dll. Semua ulama tersebut bersama al-Bukhārī merupakan tokoh-tokoh utama dalam kajian hadis pada masa ini, (2) Munculnya banyak karya berkualitas dalam bidang hadis terutama *al-Kutub al-Sittah*, (3) Perbincangan mengenai *al-jarḥ wa al-ta’dīl* serta penjelasan mengenai kualitas sanad juga semakin marak dan berkembang pada masa ini.¹³

Dalam kondisi seperti inilah Imam al-Bukhārī hidup, meneruskan warisan kajian hadis yang telah berlangsung pada

¹³Alī ‘Abd al-Bāsiṭ Mazīd, *Manāhij al-Muḥaddiṣīn fī al-Qarn al-Awwal al-Hijrī*, 249.

masa sebelumnya dan memberi kontribusi bagi pengembangan kajian hadis pada masanya. Di antara yang dilakukan adalah dengan menyusun berbagai karya penting dalam bidang hadis.

2. Profil Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Karya-karya al-Bukhārī secara umum dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori, pertama adalah karya dalam bidang biografi perawi hadis seperti *al-Tārīkh al-Kabīr*, *al-Tārīkh al-Ausaṭ*, *al-Tārīkh al-Ṣagīr*, *al-Ḍu'afā' al-Kabīr*, *al-Ḍu'afā' al-Ṣagīr*, *Asāmī al-Ṣaḥābah*, *al-Wuḥdān*, *al-Kunā* dan lain lain. Kedua karya kumpulan hadis yang membahas tema tertentu seperti *al-Adab al-Mufrad*, *Khalq Af'āl al-'Ibād*, *al-Radd 'alā al-Jahmiyyah*, *al-Asyribah*, *al-Hibah*, *Birr al-Wālidain*, *Raf' al-Yadain fī al-Ṣalāh*, *al-Qirā'ah Khalf al-Imām*, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* dll.¹⁴ Dari sekian karya tersebut karya yang paling terkenal adalah *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* atau yang biasa disebut dengan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Tema hadis yang beredar pada masa periwayatan sangat luas. Duderija mengelompokkan hadis berdasarkan kandungan isinya ke dalam empat kelompok (1) *Sunnah 'aqīdiyyah (belief-based sunnah)*; (2) *Sunnah akhlāqiyyah (ethics-based sunnah)*; (3) *Sunnah fiqhiyyah (law-based sunnah)*; dan (4) *Sunnah*

¹⁴Abd al-Salām al-Mubārakfūrī, *Sīrah al-Imām al-Bukhārī*, 261-316.

'*ibādiyyah*/'*amaliyyah* (ritual and/or practiced-based *sunnah*).¹⁵ Hadis-hadis yang dikumpulkan oleh al-Bukhārī dalam kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* mencakup semua pembahasan tersebut. Dalam tradisi penulisan kitab hadis klasik, kitab seperti ini disebut dengan istilah *al-jāmi'* untuk membedakan dengan kitab kumpulan hadis yang lain seperti *al-sunan*, *al-musnad* atau yang lain.¹⁶

Kitab yang mempunyai nama lengkap *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāhi saw wa Sunanihi wa Ayyāmih* ini diselesaikan oleh al-Bukhārī selama 16 tahun.¹⁷ Kitab ini terdiri dari 97 bab dan 3450 sub bab yang meliputi pembahasan akidah, fikih, akhlak, tafsir, sejarah dan lain-lain.¹⁸ Jumlah hadis Nabi yang menjadi materi pembahasannya sebanyak 7397 hadis. Jumlah tersebut mencakup hadis-hadis yang secara terulang dikemukakan di beberapa sub bab. Sedangkan jumlah hadis tanpa pengulangan adalah 2602 hadis.¹⁹ Layaknya kitab hadis masa periwayatan, matan hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* selalu disertai jalur sanad yang berisi rangkaian para perawi. Jumlah perawi

¹⁵Adis Duderija, "A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Ḥadīth in Islamic Thought: from '*Ulūmu-l-Isnād/Rijāl* to '*Usūlu-l-Fiqh*,'" *Arab Law Quarterly*, 23, 2 (2009): 202.

¹⁶Jamila Shaukat, "Classification of Ḥadīth Literature," *Islamic Studies* 24, 3 (1985): 361.

¹⁷Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ḥayāh al-Bukhārī*, 29.

¹⁸Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 58.

¹⁹Muḥammad Muḥammad Abū Zahwu, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn*, 379.

dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagaimana dipaparkan al-Kalābāzī adalah 1525 perawi.²⁰

Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merupakan kitab kumpulan hadis yang memiliki keistimewaan dibanding kitab-kitab hadis yang pernah disusun pada masa sebelumnya. Abū Bakr Kāfī menyebutkan empat kelebihan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dibanding karya-karya hadis sebelumnya, yaitu:

1. Tema yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sangat komprehensif. Kitab-kitab hadis yang disusun secara tematik memang sudah banyak dilakukan oleh ulama sebelum al-Bukhārī, namun *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merupakan karya terlengkap yang membahas hampir semua tema keagamaan yang dibutuhkan dalam kajian keislaman waktu itu. Sejak abad pertama hingga awal abad ketiga model penyusunan kitab hadis dapat dikategorikan ke dalam beberapa model, yaitu *al-Sunan*, *al-Muṣannaḥāt wa al-Jawāmi'*, *al-Masānīd*, *al-Magāzī wa al-Siyar*, *al-Tafsīr*, dan *al-Ajzā'*. Selain *al-Masānīd* yang disusun berdasarkan susunan perawi *Ṣaḥābī*, model-model lainnya disusun secara tematis. Namun tampak dari judul yang digunakan, para penyusun hanya membatasi pada tema-tema spesifik seperti hukum, sejarah Nabi, tafsir al-Qur'an dll. Dalam kitabnya, al-Bukhari mencoba mengumpulkan semua model tersebut sehingga dalam *Ṣaḥīḥ*-nya mencakup semua

²⁰Abū Naṣr Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥusain al-Bukhārī al-Kalābāzī, *Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1987), 888.

pembahasan seperti akidah, fiqh, tafsir, sejarah, zuhud, adab dll.²¹

2. Standar seleksi hadis yang digunakan oleh al-Bukhārī sangat tinggi. Kitab-kitab hadis sebelum al-Bukhārī memasukkan semua jenis informasi mengenai Nabi Muhammad saw baik yang berkualitas *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf* bahkan *mauḍū'*. Model penyajian hadis lengkap dengan sanadnya pada masa awal dianggap sudah mencukupi untuk menunjukkan kualitas hadis meskipun tanpa penjelasan eksplisit mengenai kualitasnya. Namun pada awal abad ketiga hijriah kondisi berubah, sanad semakin panjang dan tidak semua pengkaji hadis mengenal dan mengetahui kualitas nama-nama perawi yang disebutkan dalam sanad. Melihat kondisi seperti ini sebagian ahli hadis merasa perlu mengambil upaya untuk mengkhususkan kitab yang hanya menghimpun hadis-hadis berkualitas sahih seperti yang dilakukan oleh al-Bukhārī dan Muslim, atau memberi keterangan eksplisit mengenai kualitas hadis seperti yang dilakukan oleh al-Tirmidzi. Di banding dengan kitab-kitab lain yang sama-sama menghimpun hadis *ṣaḥīḥ*, kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merupakan kitab yang paling ketat dalam menetapkan standar kesahihan dalam tiga aspek yaitu aspek proses transmisi

²¹Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 34.

(*naqd al-riwāyāt*), aspek informan (*naqd al-ruwāh*), dan aspek informasi (*naqd al-marwiyyāt*).²²

3. Materi utama yang disajikan oleh al-Bukhārī adalah hadis *marfū'*. Karya-karya hadis sebelum al-Bukhārī bukan hanya menghimpun hadis *marfū'* saja, namun banyak di antaranya yang menyajikan informasi mengenai sahabat (*al-āsār al-mauqūfah*) sebagai materi utama. Meskipun di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga dijumpai materi-materi tersebut namun sifatnya hanya pelengkap saja, bukan sebagai materi utama.²³
4. Aspek *fiqh al-hadīs* disajikan oleh al-Bukhārī dengan cara yang ringkas. Kitab-kitab hadis sebelum masa al-Bukhārī khususnya yang disusun berdasarkan tema fikih seperti *al-Muwatta'* karya Imam Malik (w. 179) seringkali menyebutkan secara panjang lebar pendapat para ulama fikih dari berbagai daerah mengenai tema yang sedang dibahas. Imam al-Bukhārī sebenarnya tidak meninggalkan pembahasan aspek *fiqh al-hadīs* ini, namun cara penyajiannya sangat ringkas dan diutarakan secara eksplisit maupun implisit dalam judul setiap babnya (*tarājum*).²⁴ Ketelitian dan kejelian al-Bukhārī dalam membuat redaksi judul bab dan sub bab menunjukkan keahliannya dalam bidang *fiqh*

²²Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 54, 55.

²³Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 34.

²⁴Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 35.

al-hadīs.²⁵ Bahkan banyak ulama yang secara khusus mengkaji bab dan sub bab (*tarājum*) kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* seperti Badr al-Dīn ibn Jamā'ah (w. 733H).

Sebenarnya, penyusunan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bukan hanya untuk mengumpulkan hadis-hadis sahih yang membahas berbagai tema keagamaan. Pada sisi lain, kitab ini juga memberi perhatian terhadap kritik sanad maupun matan yang dinilai bermasalah oleh al-Bukhārī. Kritik al-Bukhārī dalam hal ini tidak diungkapkan secara eksplisit. Isyarat-isyarat kritik otentisitas ini di antaranya dituangkan oleh al-Bukhārī melalui judul bab atau sub bab (*al-tarājum*) dalam kitabnya.²⁶ Dengan demikian *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebenarnya bukan hanya kitab *al-Jāmi'*, namun ia juga dapat dikategorikan sebagai kitab *al-'Ilal* yang menerangkan kecacatan-kecacatan dalam periwayatan hadis.²⁷

Sebagaimana mafhum setiap karya yang ditulis seorang tokoh dipengaruhi oleh konteks yang melingkupinya. Demikian juga kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Pertarungan pemikiran antara *Ahl al-Sunnah* dan *Mu'tazilah* serta aliran-aliran lainnya seperti *Murji'ah*,

²⁵Alī Jumū'ah, *al-Imām al-Bukhārī wa Jāmi'uhū al-Ṣaḥīḥ*, 28.

²⁶Abd Allāh ibn Fauzān ibn Ṣāliḥ al-Fauzān, "Isyārāt al-Naqd al-Ḥadīṣī fī Ba'd Tarājum Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhārī," *Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Syarī'ah wa al-Dirāsā al-Islāmiyyah*, 55 (2012): 14, 15.

²⁷Penjelasan mengenai metode *al-'Ilal* yang diterapkan *al-Bukhārī* dalam kitabnya lihat, Sa'īd ibn 'Abd al-Qādir ibn Sālim Bāsyānfar, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī 'Arḍ al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl fī al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2016); dan Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Idlibī, *Manhaj al-Imāmain al-Bukhārī wa Muslim fī 'Ilāl al-Marwīyyāt al-Ḥadīsiyyah* (Amman: Dār al-Fath li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2014).

Khawārij, *Syī'ah*, *Naṣībī* dan lain-lain serta kecenderungan fanatik terhadap mazhab fiqh masih berlangsung pada masa al-Bukhārī. Tema hadis yang diangkat oleh al-Bukhārī dalam kitabnya baik secara langsung maupun tidak merupakan respon terhadap percaturan pemikiran yang sedang berkembang. Sebagai contoh sub bab *al-īmān qaḥlun wa 'amal* dan *al-īmān yazīdu wa yanquṣ* merupakan tema yang dibahas al-Bukhārī untuk merespon pemikiran keimanan aliran *Murji'ah*. Begitu juga dengan sub bab *al-ma'aṣī min amr al-jāhiliyyah wa lā yukaffaru ṣāhibuhā illa bi al-syirk* merupakan respon terhadap aliran *Khawārij* dan *Mu'tazilah* ekstrim yang berkeyakinan bahwa pelaku dosa besar dihukumi kafir. Melalui beberapa pembahasan dalam kitabnya, al-Bukhārī juga menegaskan sikap aliran *Ahl al-Sunnah* terhadap para sahabat yang berbeda dengan sikap *Syī'ah*, *Rāfiḍah* dan *Nāṣībī*. Untuk keperluan itu di dalam kitabnya, al-Bukhārī secara khusus menyajikan pembahasan mengenai *Manāqib al-Anṣār*, *Manāqib Abū Bakr*, *Manāqib 'Umar*, *Manāqib 'Uṣmān*, *Faḍlu 'Ā'isyah*, *Mu'āwiyah*, *Faḍlu 'Alī*, *al-Ḥasan*, *al-Ḥusain* dll. Al-Bukhārī juga tidak ketinggalan melakukan kritik terhadap para pelaku tasawuf yang menyimpang, di antaranya adalah dalam sub bab berjudul *al-qaṣḍu wa al-mudāwamah 'alā al-'amal*.²⁸

Dari uraian di atas dapat difahami bahwa dilihat dari rentetan sejarah perkembangan studi hadis dari abad pertama hingga paruh

²⁸ Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 56-58.

awal abad ketiga hijriah kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* berada dalam tahap yang diistilahkan oleh Muhammad Abd al-Rauf sebagaimana dikutip oleh Jonathan Brown dengan '*Ṣaḥīḥ Movement*'.²⁹ Pada masa sebelumnya, kitab-kitab hadis masih memberi ruang bagi tercantumnya hadis-hadis *ḍa'īf*, namun pada generasi al-Bukhārī muncul kecenderungan untuk mengkhususkan sebuah kitab yang hanya berisi hadis-hadis *ṣaḥīḥ*. Kecenderungan ini nampak dari pesan Ishāq ibn Rāhawaih (w. 237 H.) kepada Imam al-Bukhārī, "*lau jama'tum kitāban mukhtaṣran li ṣaḥīḥ sunnah Rasūlillāhi ṣallallāhu 'alaihi wa sallam.*" (Hendaklah engkau menyusun kitab ringkas yang mengumpulkan sunnah Rasulullah saw yang sah).³⁰ Pada abad inilah *Ṣaḥīḥ Movement* berkembang dan menjadi trend penyusun kitab hadis sebagaimana yang dilakukan oleh al-Bukhārī (194-256 H.), Muslim (206-261 H.) dan al-Tirmidzi (209-279 H.).

Di sisi lain uraian di atas juga memberi pemahaman bahwa dalam konteks masanya, penulisan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merupakan penegasan identitas dan pandangan *Ahl al-Ḥadīṣ* dalam masalah-masalah fikih di hadapan pendapat *Ahl al-Ra'y*³¹, dan juga penegasan sikap *Ahl al-Sunnah* dalam berbagai tema teologis di

²⁹Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 54.

³⁰Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ḥayāh al-Bukhārī*, 25, 26.

³¹Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 71-74.

hadapan aliran-aliran teologis lain seperti mu'tazilah dan syi'ah yang berkembang saat itu.³²

Pada perkembangan selanjutnya di antara kitab-kitab hadis yang ada, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* mendapat tempat istimewa dalam pandangan umat Islam. Kelengkapan isi dan kualitas hadis yang terkandung di dalamnya menjadi alasan utama para ulama hadis pasca al-Bukhārī menetakannya sebagai kitab hadis yang paling otentik dan otoritatif. Namun yang perlu menjadi catatan, bahwa resepsi positif umat Islam terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak berlangsung seketika saat Imam al-Bukhārī masih hidup. Penerimaan umat Islam di berbagai belahan dunia Islam seperti Mesir, Hijaz, Baghdad, Isfahan dan Transoxiana terhadap kitab ini berlangsung secara bertahap setelah disusun dan beredar di kalangan masyarakat akademik dan masyarakat awam secara luas.

Brown menerangkan bahwa proses kanonisasi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terjadi secara gradual, dimulai dari seperempat terakhir abad ke 3 hingga paruh pertama abad ke 5.³³ Proses kanonisasi ini dimulai dengan maraknya studi intensif mengenai metodologi yang digunakan oleh al-Bukhārī, dan penelitian serius atas para perawi yang terdapat dalam jalur sanadnya. Pasca meninggalnya al-Bukhārī, kajian intensif pertama atas keduanya terformulasikan dalam bentuk kitab berjenis *al-Mustakhraj*, kemudian disusul

³²Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 74-78.

³³Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 102.

dengan kitab-kitab hadis lainnya yang juga terderivasi dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* baik dalam bentuk meringkas, menata ulang, menjelaskan kandungannya, menerangkan perawinya dan bahkan kritik terhadapnya. Kitab-kitab tersebut biasa diistilahkan dengan [1] *al-Aṭrāf*, [2] *al-'Ilal*, [3] *al-Ilzāmāt*, [4] *al-Musnad*, [5] *Mukhtaṣar*, [7] *al-Jam'*, [8] *al-Syarḥ* dan [9] *Rijāl*.³⁴

Mula-mula kajian terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terpusat di Jurjan. Kemudian dikaji secara intensif oleh para sarjana di Baghdad mulai akhir abad ke 4 dan semakin meningkat di awal abad ke 5. Indikasi peningkatan kajian ini adalah semakin banyaknya kitab-kitab dengan judul *Mustakhraj 'alā al-Ṣaḥīḥain*, *Musnad al-Ṣaḥīḥain*, *Rijāl al-Ṣaḥīḥain*, *Aṭrāf 'alā al- al-Ṣaḥīḥain* dan *Ilzāmāt 'alā al- al-Ṣaḥīḥain*. Sehingga tampak bahwa tingkat intensitas tertinggi proses kanonisasi terjadi di abad ke 4 hijriah/abad ke-10 masehi.³⁵ Menurut Brown di akhir abad ke 4 *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan juga *Ṣaḥīḥ Muslim* menjadi *canon* dengan pertimbangan aspek otentisitas, di mana pada masa ini dua aliran fikih dan teologi yang berbeda sudah mulai menggunakan *al-Ṣaḥīḥain* sebagai rujukan bersama dalam berargumentasi, yaitu Hanbali/über-Sunnis dan Syafi'i/Asy'ari di dalam kitab-kitabnya.³⁶ Dan, puncaknya adalah ditangan al-Ḥākim al-Naisābūrī (w.

³⁴Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 103.

³⁵Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 101-102.

³⁶Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 154.

405/1014), yang menjadikan kriteria penyeleksian al-Bukhārī dan Muslim sebagai standar untuk menetapkan keotentikan (*measure of authenticity*) dengan mempopulerkan istilah *ṣaḥīḥ ‘alā syarṭ al-Bukhārī* dan *ṣaḥīḥ ‘alā syarṭ Muslim*.³⁷

B. Wacana Kritik Pra Modern terhadap Hadis Problematik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Kritik terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sudah berlangsung sejak lama, bahkan sejak zaman imam al-Bukhārī menyusun kitabnya tersebut, kritik tersebut sudah mulai muncul. Namun perlu diketahui bahwa istilah kritik yang digunakan di sini adalah padanan dari kata *al-naqd* dalam bahasa Arab, yang tidak selalu identik dengan penolakan (*al-radd*) terhadap hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dengan ungkapan lain, *al-naqd* mempunyai makna lebih luas daripada *al-radd*.³⁸ Pembacaan kritis terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada fase pra modern sebagaimana yang dimaksud berkembang dengan berbagai corak, model, metode dan pendekatan.

Hadis pada dasarnya adalah informasi mengenai Rasulullah saw. Secara umum, umat Islam menerima keotentikan sebagian besar informasi mengenai Rasul yang terformulasikan dalam kitab-kitab hadis, termasuk dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Namun, selain kecenderungan utama tersebut muncul pula kecenderungan yang

³⁷Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 154.

³⁸Mu'taz al-Khatīb, *Radd al-Ḥadīṣ min Jihah al-Matn*, 17.

mengkritisi otentisitas beberapa hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bahkan sampai menggugat otoritasnya secara menyeluruh.

Pada bagian ini dipaparkan ragam model dan kecenderungan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang berkembang pada masa pra-modern, dan pembahasan dikelompokkan pada dua aspek yang menjadi sasaran kritik, yaitu kritik sanad dan kritik matan.

1. Kritik Sanad *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Al-Kalābāzī dalam kitab *Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menyebutkan bahwa jumlah perawi yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah 1525 perawi.³⁹ Dari jumlah tersebut 183 di antaranya adalah perawi generasi sahabat,⁴⁰ dan 306 perawi adalah perawi guru Imam al-Bukhārī.⁴¹ Sedangkan sisanya adalah para perawi yang hidup pada beberapa generasi berbeda pada tiga abad pertama hijriah.

Dalam menyusun kitabnya selama enam belas tahun, al-Bukhārī telah melakukan seleksi yang sangat ketat terhadap sanad yang menopang hadis-hadisnya. Terdapat tiga aspek dasar yang menjadi perhatian al-Bukhārī dalam menentukan jalur sanad yang menjadi pilihannya, yaitu aspek kualitas perawi baik pada sisi *al-‘adālah* dan *al-ḍabt*, aspek proses periwayatannya (*al-taḥammul*

³⁹Abū Naṣr Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥusain al-Bukhārī al-Kalābāzī, *Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1987), 888.

⁴⁰Lihat Abū Sa‘īd al-‘Alā‘ī, “Kasyf al-Niqāb ‘an Mā Rawā al-Syaikhān li al-Aṣḥāb,” dalam *Majmū‘ Rasā‘il al-Ḥāfiẓ al-‘Alā‘ī*, jil. 4, (Kairo: Dār al-Fārūq, 2013), 252-306.

⁴¹Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Mandah al-Aṣbihānī, *Asāmī Masyāyikh al-Imām al-Bukhārī* (Saudi Arabia: Maktabah al-Kauṣar, 1991), 233.

wa al-'adā`), dan aspek ketiadaan kekeliruan ataupun pertentangan dalam sanad. Karya al-Bukhārī ini kemudian mendapat respon di kalangan para akademisi hadis waktu itu, yang di antaranya adalah kritikan atas sanad yang dipilih dan digunakan oleh al-Bukhārī.

'Abd al-Fattāh Qadīsy al-Yāfi'ī menyebutkan secara kronologis daftar para pengkritik hadis-hadis Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dari kalangan *muḥaddisūn* maupun *uṣūliyyūn* dari mulai masa hidup Imam al-Bukhārī hingga masa-masa setelahnya. Di antara kritikan mereka mengarah kepada keberadaan hadis yang ditopang oleh sanad yang tidak memenuhi standar kesahihan dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.

Di antara nama yang hidup sezaman dengan al-Bukhārī dan menilai bahwa di antara hadis yang berada dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī ada berkualitas *ḍa'īf* adalah Yahyā ibn Sa'īd al-Qaṭṭān (w. 198 H.), Imam al-Syāfi'ī (w. 205 H.), Abū Ayyūb al-Syāzakūnī (w. 234 H.), Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H.), al-Bazzār (w. 292 H.), Abū Bakr al-Bardījī (w. 301 H.), al-Nasā'ī (w. 303 H.), Ibnu Jarīr al-Ṭabarī (310 H.), Abū Ja'far al-Ṭaḥāwī (w. 321 H.), al-'Uqailī (w. 322 H.).⁴²

Sedangkan para tokoh hadis yang hidup setelah Imam al-Bukhārī dan memberi penilaian bahwa beberapa hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī dapat dikategorikan hadis *ḍa'īf*, di antaranya adalah Abū Bakr al-Ismā'ilī (w. 371 H.), Abū al-Ḥasan

⁴²'Abd al-Fattāh ibn Ṣāliḥ Qadīsy al-Yāfi'ī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī wa Muslim bayna al-Ifrāt wa al-Tafrīt*, 50-71.

al-Dāruquṭnī (w. 385 H.), Abū Sulaimān al-Khaṭṭābī (w. 388 H.), al-Aṣīlī (w. 392 H.), Abū Mas'ūd al-Dimasyqī (w. 401 H.), al-Dāwudī (w. 402 H.), Abū Bakr al-Bāqillānī (w. 403 H.), al-Ḥākim al-Naisābūrī (w. 405 H.), al-Mahlab al-Tamīmī (w. 420 H.), Abū Muḥammad ibnu Ḥazm (w. 456 H.), Abū Bakr al-Baihāqī (w. 458 H.), al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H.), Ibnu 'Abd al-Barr (w. 463 H.), Abū al-Ma'ālī al-Juwainī (w. 478 H.), Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H.), Ibnu al-'Arabī al-Mālikī (w. 543 H.), 'Abd al-Ḥaq al-Isybīlī (w. 581 H.), Abū al-Farj ibn al-Jauzī (w. 597 H.), al-Fakhr al-Rāzī (w. 606 H.), Ibnu Qudāmah (w. 620 H.), al-Munzirī (w. 656 H.), al-Qurtūbī (w. 656 H.), al-Imām al-Nawāwī (w. 667 H.), 'Abd al-Mu'min al-Dimyāṭī (w. 705 H.), Ibnu Taimiyah (w. 728 H.), Ibnu 'Abd al-Hādī al-Ḥanbalī (w. 744 H.), 'Alā' al-Dīn al-Turkumānī (w. 750 H.), Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H.), Muḡhaltāi (w. 762 H.), Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795 H.), Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī (w. 805), Waliy al-Dīn Ibnu al-'Irāqī (w. 826 H.), Ibnu al-Wazīr al-Yamānī (w. 840 H.), Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H.), Ibnu Mufliḥ al-Ḥanbalī (w. 884 H.), al-Sakhāwī (w. 902 H.), Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H.).⁴³

'Abd al-Fattāh Qadīsy al-Yāfi'ī menerangkan bahwa data nama pengkritik Ṣaḥīḥ al-Bukhārī tersebut menunjukkan bahwa kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī mendapat perhatian yang besar di kalangan akademisi, dan juga menunjukkan bahwa fenomena kritik

⁴³Abd al-Fattāh ibn Ṣāliḥ Qadīsy al-Yāfi'ī, *Ṣaḥīḥā al-Bukhārī wa Muslim bayna al-Ifrāt wa al-Tafrīt*, 72-178.

sebagaimana yang dimaksud memang terjadi, terlepas apakah kritikan tersebut mempunyai argumentasi yang kuat atau lemah.

Berdasarkan penelitian Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū jumlah hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menjadi bahan diskusi dan objek kritikan kesahihannya oleh para ulama klasik dan pertengahan adalah 156 hadis. Sejumlah 139 kasus berkenaan dengan permasalahan sanad, dan sejumlah 17 kasus berkenaan dengan permasalahan matan.⁴⁴

Dalam penelitiannya Abū Bakr Kāfī mendapati bahwa kritik sanad yang dikemukakan oleh al-Dāruqūṭnī dan yang lainnya terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu (1) kritik terhadap kualitas perawi, (2) kritik terhadap proses periwayatan, dan (3) kritik terhadap kekeliruan atau kontradiksi yang terdapat dalam sanad. Pada kategori yang pertama poin-poin kritikan yang muncul adalah sebagaimana tampak pada tabel berikut ini:

Tabel 3.1
Kritik terhadap Kualitas Perawi Hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

No	Kritikan	Contoh
1.	Sebagian ulama menilai <i>muttahaḥ bil-kadzib</i> (fasiq)	Ismā'īl ibn Abī Uwais
2.	Sebagian ulama menilai <i>khawārim muru'ah</i>	Minhāl ibn 'Amr
3.	Di <i>jarḥ</i> sebagian ulama sebab dekat dengan pemerintahan	- Aḥmad ibn Wāqīd al-Ḥarrānī - Ḥamīd ibn Abī Ḥamīd al-Ṭawīl

⁴⁴Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīṣ al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1, 56.

		<ul style="list-style-type: none"> - Ḥamīd ibn Hilāl al-‘Adawī - Khālīd ibn Mihrān al-Ḥazzā’ - ‘Āṣim ibn Sulaimān al-Aḥwal - ‘Abd Allāh ibn Żakwān - Marwān ibn al-Ḥakam
4.	Di <i>jarḥ</i> sebagian ulama sebab mengambil upah ketika mengajarkan hadis	<ul style="list-style-type: none"> - Abū Nu’aim al-Faḍl ibn Dukain - ‘Affān ibn Muslim - Ya’qūb ibn Ibrāhīm al-Darūqī - Hisyām ibn ‘Ammār
5.	Di <i>jarḥ</i> sebab <i>ahl al-bid’ah</i>	Terdapat 69 perawi sebagaimana disebut Ibnu Hajar dalam kitab <i>al-Hady al-Sāri</i>
6.	Dinilai <i>majhūl</i> oleh sebagian ulama	<ul style="list-style-type: none"> - Aḥmad ibn ‘Āṣim al-Balkhī - Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Balkhī - Usāmah ibn Ḥafṣ al-Madanī - Asbāt Abū al-Yasa’ - Bayān ibn ‘Amr al-Bukhārī al-‘Ābid - Al-Ḥusain ibn al-Ḥasan ibn Yasār - Al-Ḥakam ibn ‘Abd Allāh - ‘Abbās ibn al-Ḥusain al-Qanṭarī - Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Marūzī - Khālīd ibn Sa’d al-Kūfī
7.	Dinilai termasuk perawi <i>wuḥdān</i>	Terdapat 9 Perawi selain sahabat
8.	Dinilai <i>ḍa’if</i> aspek <i>ḍabt</i> -nya	Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ṭafāwī

Kategori kedua adalah kritikan pada aspek proses periwayatan yang mengarah kepada tidak terpenuhinya syarat *ittiṣāl*. Poin-poin kritikan mengenai masalah ini sebagaimana dalam tabel berikut ini:

Tabel 3.2
Kritik terhadap Proses Periwiyatan Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

No	Kritikan	Contoh
1.	Dinilai mendapatkan hadis dengan metode <i>ijāzah</i>	Al-Ḥakam ibn Nāfi' Abū al-Yaman al-Ḥimṣī
2.	Dinilai <i>inqiṭā'</i> (tidak mendengar langsung dari guru)	- Ḥasan al-Baṣrī dari Abū Bakrah - Muṣ'ab ibn Sa'd - 'Aṭā' dari ibn 'Abbās ⁴⁵
3.	Dinilai melakukan <i>tadlīs</i>	- Baqīyyah ibn al-Walīd - 'Isā ibn Mūsā Gunjār - Mubārah ibn Faḍālah - Muḥammad ibn Ishāq - Muḥammad ibn 'Ujlān

Selain dua bentuk kritikan tersebut, kritik terhadap sanad *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga mengarah kepada penilaian adanya kekeliruan atau kontradiksi yang terdapat dalam sanad. Kesalahan seperti ini bisa jadi muncul dari *wahm* yang dilakukan oleh perawi meskipun kualitasnya *siqah*. Kekeliruan-kekeliruan yang samar yang biasa disebut *'illat* seperti ini dapat menyebabkan turunya kualitas kesahihan hadis. Poin-poin kritikan yang terkait dengan masalah ini sebagaimana dalam tabel berikut ini:

Tabel 3.3
Kritik terhadap Kekeliruan atau Kontradiksi
dalam Sanad *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

No	Kritikan	Contoh
1.	Dinilai jalur sanadnya tunggal, tidak ada jalur periwiyatan lain pada <i>ṭabaqah muta'akhkhirīn</i>	Hadis <i>Man 'āda lī waliyyan diriwayatkan al-Bukhārī dari Muḥammad ibn 'Usmān ibn</i>

⁴⁵Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīṣ al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 2, 98.

	sehingga dianggap <i>gharīb/tafarrud</i> dan diduga terjadi kesalahan periwiyatan	Karāmah dari Khālid ibn Makhlad, sedangkan Khālid diperbincangkan oleh para ulama
2.	Perbedaan periwiyatan antara <i>mauṣūl</i> dan <i>mursal</i>	Muḥammad ibn al-Walīd al-Zabīdī meriwiyatkan hadis <i>ruqyah</i> dari al-Zuhrī secara <i>mauṣūl</i> dari ‘Urwah ibn Zubair dari Zaid ibn Abī Salamah dari Ummu Salamah dari Nabi. Sedangkan ‘Uqail meriwiyatkan hadis tersebut dari al-Zuhrī secara <i>mursal</i> dari ‘Urwah ibn Zubair langsung dari Nabi. Keduanya diriwayatkan Imam al-Bukhārī dan dia merajihkan riwayat al-Zabīdī yang <i>mauṣūl</i>
3.	Perbedaan periwiyatan antara <i>marfū’</i> dan <i>mauqūf</i>	Ibnu Abī Zī‘b meriwiyatkan hadis <i>al-ḥarṣ ‘alā al-‘imārah</i> dari Sa‘īd al-Maqburī dari Abū Hurairah secara <i>marfū’</i> dari Nabi. Sedangkan ‘Abd al-Ḥamīd ibn Ja‘far meriwiyatkan hadis tersebut dari Sa‘īd al-Maqburī dari ‘Amr ibn al-Ḥakam dari Abū Hurairah secara <i>mauqūf</i> . Keduanya diriwayatkan Imam al-Bukhārī dan dia merajihkan riwayat yang <i>marfū’</i> .
4	Perbedaan dalam penyebutan nama perawi	Hadis <i>taqārub al-zamān</i> diriwayatkan oleh Ma‘mar dari al-Zuhrī dari Sa‘īd dari Abu Hurairah. Sedangkan Syu‘aib, Yūnus, al-Lais meriwiyatkan hadis ini dari al-Zuhrī dari Ḥamīd dari Abu Hurairah. Keduanya diriwayatkan Imam al-Bukhārī dan dianggap sahih, sedangkan al-Dāruqutnī menganggap riwayat Ma‘mar <i>marjūh</i>
5	Perbedaan dalam penambahan atau pengurangan nama perawi dalam sanad	Hadis larangan duduk di atas kuburan diriwayatkan oleh al-Walīd ibn Muslim, ‘Isā ibn Yunus dan Ṣadaqah ibn Khālid dari jalur sanad Bisr ibn ‘Abd

		Allāh dari Wāsilah ibn al-Asqa' dari Abī Mirṣad. Sedangkan Ibnu al-Mubāarak meriwayatkan hadis ini melalui jalur sanad yang ada tambahan satu perawi, yaitu dari Bisr ibn 'Abd Allāh dari Abu Idrīs al-Khaulānī dari Wāsilah ibn al-Asqa' dari Abī Mirṣad. Imam al-Bukhārī merajihkan riwayat yang tidak ada tambahan
6	<i>Idṭirāb</i> dalam sanad	Hadis menyembelih dengan batu yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī melalui jalur sanad yang berbeda-beda ⁴⁶

Secara umum kritikan-kritikan yang dikemukakan para pengkritik tersebut tidak semuanya dimaksudkan untuk menggugat otoritas Ṣaḥīḥ al-Bukhārī apalagi otoritas sunnah Nabi. Setelah mengkaji dan meneliti permasalahan ini, Jamīl ibn Farīd Abū Sārah menyimpulkan bahwa kritikan-kritikan yang ada dapat dikategorikan ke dalam empat bentuk, yaitu (1) Kritikan yang disampaikan bukan bertujuan untuk men-*ḍa'īf*-kan hadis dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, melainkan untuk menunjukkan perbedaan pendapat mengenai kualitas perawi untuk kemudian didiskusikan secara ilmiah; (2) Tujuan kritikan adalah men-*ḍa'īf*-kan hadis dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, namun yang di-*ḍa'īf*-kan adalah jalur sanad yang digunakan oleh al-Bukhārī, namun hadisnya tetap dinilai sahih dengan mempertimbangkan jalur sanad yang lain; (3) Tujuan kritikan adalah men-*ḍa'īf*-kan hadis dalam Ṣaḥīḥ al-

⁴⁶Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 2, 158.

Bukhārī, namun sebenarnya al-Bukhārī mencantumkan hadis tersebut bukan untuk dasar hujjah melainkan untuk menunjukkan adanya permasalahan dalam hadis tersebut; (4) Tujuan kritikan adalah men-*da'if*-kan matan hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan menilainya tidak sah, namun kritikan tersebut dilakukan dengan mengikuti prosedur dan kaidah-kaidah ilmiah yang ditetapkan oleh ahli hadis baik pada aspek sanad maupun matan.⁴⁷

Dalam perkembangannya kritikan yang dilakukan oleh para ulama terhadap sanad *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tersebut mendapat perhatian dan menjadi bahan perbincangan ilmiah di kalangan ulama hadis. Banyak di antara mereka yang memberikan jawaban dan mendudukan permasalahan tersebut secara ilmiah. Di antara akademisi klasik yang konsen menanggapi kritikan tersebut adalah Ibnu ‘Abd al-Barr al-Qurtūbī (w. 463) dalam *al-Ajwibah al-Mū’ibah ‘alā al-Masā’il al-Mustaghrabah min al-Bukhārī*, Zain al-Dīn al-‘Irāqī (w. 806) dalam *al-Aḥādīs al-Mukharrajah fī al-Ṣaḥīḥain allatī Tukullima fihā bi Da’fin wa Inqiṭā’*, Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852) dalam *Hady al-Sārī Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī*, Abū Ḍarr Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Ḥalabī (w. 884) dalam *al-Taḍḍīḥ li al-Auhām al-Wāqi’ah fī al-Ṣaḥīḥ*.⁴⁸

⁴⁷Jamīl ibn Farīd ibn Jamīl Abū Sārah, “al-Manhajīyyah al-Mundabiṭah fī Ta’līl Ba’d Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain ‘inda Nuqqād al-Mutaqaddimīn,” (Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010), 21.

⁴⁸Khalīl Ibrāhīm Mulā Khātir, *Makānat al-Ṣaḥīḥain*, 310-314.

Aspek yang sangat diperhatikan para ulama yang memberi jawaban terhadap kritikan sanad yang digunakan al-Bukhārī dalam *al-Ṣaḥīḥ* adalah metode dan kebiasaan al-Bukhārī dalam penyusunan kitabnya tersebut. Dalam sebuah bab atau sub bab Imam al-Bukhārī kadang menyebutkan lebih dari satu hadis, dan tidak semuanya dimaksudkan sebagai dasar (*hujjah*) atas permasalahan yang sedang dibahas. Kadangkala hadis tersebut disebutkan dengan maksud untuk menunjukkan adanya permasalahan dalam sanad atau matan. Abū Bakr Kāfī menyebutkan empat kategori hadis yang dikemukakan al-Bukhārī dalam *al-Ṣaḥīḥ*, yaitu [1] hadis yang dikemukakan dengan tujuan untuk dijadikan dasar hukum (*hujjah*); [2] hadis yang dikemukakan dengan tujuan untuk menunjukkan adanya jalur lain dan sekaligus dapat dijadikan faktor penguat atas jalur utama yang sudah dikemukakan (*mutāba'āt*); [3] hadis yang dikemukakan dengan tujuan untuk kehati-hatian karena memang ada dua atau lebih model periwayatan yang berbeda dan sama-sama kuat sehingga semuanya dikemukakan (*al-iḥtiyāt wa al-isti'nās*); dan [4] hadis yang dikemukakan dengan tujuan untuk mengisyaratkan keberadaan masalah dalam sanad atau matan tersebut (*bayān al-'ilal*).⁴⁹ Atas dasar pengelompokkan ini, maka kritikan yang bisa diterima sebagai kritikan kesahihan hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* hanyalah kritikan yang diarahkan ke dalam hadis yang masuk

⁴⁹Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 222.

kategori pertama, dan menurut Abū Bakr Kāfī jumlahnya sangat sedikit. Sedangkan kritikan terhadap hadis yang termasuk kategori kedua, ketiga dan keempat tidak dapat dianggap sebagai kritikan yang menggugat kesahihan hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, bahkan sebaliknya, keberadaan hadis-hadis tersebut dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dalam posisi tersebut menunjukkan kejelian Imām al-Bukhārī dalam masalah *'illat*, dan sekaligus menunjukkan bahwa kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bukan sekedar kitab kumpulan hadis, tetapi juga kitab yang menyinggung masalah *'illat* yang terdapat dalam hadis.⁵⁰

Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū telah melakukan penelitian yang komprehensif mengenai masalah ini. Dia mengumpulkan kitab-kitab yang mengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan juga kitab-kitab yang memberi jawaban atas kritikan tersebut. Muṣṭafā Bāḥū sampai pada kesimpulan bahwa jumlah hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dikritik para ulama adalah 156 hadis. Dari jumlah tersebut yang terkait dengan permasalahan sanad adalah 139 kasus. Setelah diteliti, hadis-hadis yang dinilai mengandung permasalahan sanad tersebut dapat dikelompokkan ke dalam empat kategori sebagaimana dalam tabel berikut:

⁵⁰Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ*, 222.

Tabel 3.4
Klasifikasi Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang Dikritik Sanadnya

No	Kategori Kondisi Sanad	Kategori Permasalahan			Jumlah
		Permasalahan Kualitas Perawi	Permasalahan <i>Iḥṣāṭ al-Sanad</i>	Permasalahan Kekeiruan atau Kontradiksi dalam Sanad	
1	Ditemukan jalur sanad lain yang <i>ṣaḥīḥ</i> atau <i>ḥasan</i> yang menguatkan jalur sanad yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī	7 ⁵¹	27 ⁵²	78 ⁵³	112
2	Ditemukan jalur sanad lain yang <i>ḍa'īf</i> yang dapat dijadikan faktor penguat jalur sanad	0	3 ⁵⁴	11 ⁵⁵	14

⁵¹Hadis-hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 145, 147, 168, 216, 295, 359 (nomor hadis yang dimaksud adalah no hadis dalam kitab *al-Aḥādīṣ al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, karya Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū).

⁵²Hadis-hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 10, 39, 56, 74, 93, 94, 95, 104, 126, 164, 167, 169, 186, 187, 221, 229, 230, 233, 255, 257, 292, 293, 294, 321, 322, 324, 341.

⁵³Hadis-hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 1, 2, 29, 45, 52, 53, 63, 71, 73, 76, 77, 79, 91, 92, 101, 102, 103, 105, 119, 120, 121, 131, 141, 142, 143, 144, 149, 152, 154, 162, 165, 166, 170, 172, 174, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 190, 204, 206, 207, 220, 223, 224, 227, 228, 234, 242, 243, 256, 259, 266, 275, 286, 317, 318, 319, 320, 323, 332, 343, 344, 355, 356, 357, 361, 365, 369, 378, 379, 381, 393, 394, 395.

⁵⁴Hadis-hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 58, 208, 203.

	yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī				
3	Tidak ditemukan jalur sanad lain yang menguatkan jalur Imam al-Bukhārī, namun <i>'illat</i> yang dituduhkan dapat dijawab sehingga tidak tepat kalau dianggap <i>'illat</i>	0	0	11 ⁵⁶	11
4	Tidak ditemukan jalur sanad lain dan <i>'illat</i> yang dituduhkan terbukti benar	1 ⁵⁷	0	1 ⁵⁸	2
JUMLAH		8	30	101	139

Kritikan terhadap hadis-hadis yang termasuk kategori pertama dengan sendirinya tertolak karena adanya jalur sanad berkualitas *ṣaḥīḥ* atau *ḥasan* yang menguatkan jalur yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī. Begitu juga dengan kategori yang kedua, meskipun jalur sanad lain yang ditemukan kualitasnya *ḍa'īf*, namun keberadannya menjadi faktor penguat terhadap jalur sanad yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī jika memang jalur sanad ini juga dianggap lemah. Namun sebagaimana diterangkan Muṣṭafā Bāḥū, kebanyakan kritikan terhadap 14 hadis tersebut mempunyai argumentasi yang lemah sehingga tidak merusak kesahihan hadis-hadis tersebut.

⁵⁵Hadis-hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 13, 127, 148, 173, 201, 219, 236, 260, 272, 347, 358.

⁵⁶Hadis-hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 75, 124, 176, 222, 232, 235, 237, 274, 287, 333, 376.

⁵⁷Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 161.

⁵⁸Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 218.

Dengan akumulasi jalur sanad yang ada setidaknya hadis-hadis tersebut paling rendah berkualitas *ḥasan*.⁵⁹

Sementara itu kategori ketiga adalah hadis-hadis yang tidak ada jalur sanad lain yang menguatkan jalur sanad yang digunakan al-Bukhārī. Contoh kasusnya adalah, sanad yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dipermasalahkan karena dinilai sanad yang benar adalah berbentuk *mursal* sedangkan al-Bukhārī menggunakan sanad yang *mauṣūl*, atau sanadnya dianggap saling bertentangan (*iḍṭirāb*), atau sanad yang ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dinilai ada kelebihan atau kekurangan nama perawi. Namun berdasarkan penelitian Muṣṭafā Bāḥū, sanad-sanad yang dipilih oleh al-Bukhārī tersebut adalah sanad-sanad terbaik dari beberapa sanad yang ada, sehingga pilihan yang dilakukan al-Bukhārī adalah pilihan yang didasarkan pada argumentasi ilmiah dan jalur sanad yang dipilih adalah jalur sanad yang terbaik.⁶⁰

Sedangkan dua hadis yang termasuk kategori keempat adalah hadis yang dinilai bermasalah sanadnya, tidak ada jalur sanad lain yang menguatkan dan penilaian tersebut benar adanya. Pada hadis yang pertama terdapat perawi bernama Ubai ibn ‘Abbās ibn Sahl yang dinilai lemah oleh para ulama *al-jarḥ wa al-ta’dīl*. Muṣṭafā Bāḥū mengatakan bahwa tidak ada jalur lain yang menguatkan

⁵⁹ Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1, 59, 60.

⁶⁰ Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1, 63-68.

jalur sanad ini, sehingga hadis ini berada di bawah standar kesahihan. Namun demikian Muṣṭafā Bāḥū mengutarakan alasan toleransi penyebutan hadis ini dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yaitu karena hadis ini tidak ada kaitannya dengan hukum. Hadis tersebut hanya menginformasikan mengenai nama kuda Nabi Muhammad saw.⁶¹

Sedangkan hadis kedua dinilai dalam sanadnya terdapat kesalahan penyebutan perawi. Perawi yang disebut al-Bukhārī bernama ‘Ubaid Allāh ibn ‘Abd Allāh dinilai salah oleh para pengkritik. Yang benar adalah ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh. Terkait dengan masalah ini perlu diketahui bahwa dalam memaparkan hadis yang dipermasalahkan, al-Bukhārī menyebutkan lima ragam jalur sanad yang menopangnya. Jalur sanad yang dikritik adalah jalur sanad yang terakhir disebut al-Bukhārī. Atas dasar ini Muṣṭafā Bāḥū menilai bahwa kritikan tersebut tidak sampai menyebabkan turunnya kualitas dasar hadis tersebut (*aṣl al-ḥadīṣ*). Hadis tersebut tetap sahih, namun al-Bukhārī keliru dalam menyebut satu nama perawi yang terdapat dalam salah satu dari lima jalur sanad yang menopangnya.⁶²

⁶¹Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīṣ al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1, 374.

⁶²Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīṣ al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 2, 57-59.

2. Kritik Matan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Selain aspek sanad, para akademisi pra-modern juga melakukan kritik terhadap matan hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kritik pra-modern terhadap matan tidak selalu berarti menolak kesahihan hadis yang dikritik. Kritik matan kadang hanya mengarah kepada kekurangakuratan penyebutan kata atau kalimat yang terdapat dalam matan, sehingga meskipun mereka mengkritik bagian tertentu dari struktur matan, namun tetap menerima kesahihan matan hadis tersebut secara umum.

Aktifitas kritik matan yang dilakukan akademisi pra modern dapat dikelompokkan ke dalam dua bentuk, yaitu (1) kritik terhadap keberadaan perbedaan struktur kata atau kalimat matan, dan (2) kritik terhadap keberadaan kontradiksi makna jika dibandingkan dengan matan atau dalil-dalil lainnya.⁶³ Pada bagian ini diterangkan kritikan pra modern terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* mengenai dua aspek tersebut.

a. Kritik Struktur Teks Matan

Informasi mengenai Nabi Muhammad saw kadang diinformasikan oleh lebih dari satu sumber yang kadang berakibat munculnya beberapa redaksi matan hadis. Masalah

⁶³Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī mengelompokkan model kritik matan kepada dua bentuk yaitu (1) kritik struktur bentuk matan yang disebut dengan *naqd mabnā al-matn*; dan (2) kritik kandungan makna matan yang disebut dengan *naqd ma'nā al-ḥadīṣ*. Lihat Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Hadīṣ*, 282 dan 360.

hadis yang mempunyai redaksi matan yang berbeda adalah masalah yang kompleks dan *sophisticated*. Keberadaan matan beragam versi padahal membicarakan satu hal yang sama, sudah barang tentu menimbulkan pertanyaan-pertanyaan logis. Pertanyaan yang paling awal muncul tentunya adalah bagaimana hal itu bisa terjadi dan siapakah yang berperan dalam proses perubahan matan tersebut. Perbedaan redaksi matan seperti apa yang berakibat sebuah periwayatan hadis dianggap cacat sehingga harus ditolak, dan perbedaan redaksi matan seperti apa yang bisa ditolerir.

Problem matan seperti ini juga ditemui dalam hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam *al-Ṣaḥīḥ*. Sebagaimana diterangkan sebelum ini, berdasarkan penelitian Muṣṭafā Bāḥū, hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dibincangkan oleh ulama klasik dan pertengahan adalah sejumlah 156 hadis. Dengan perincian 139 terkait dengan masalah sanad dan 17 kasus berkenaan dengan masalah matan. Ciri khas kritikan pra-modern terhadap matan hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah selalu dikaitkannya permasalahan matan tersebut dengan dugaan kekeliruan periwayatan yang dilakukan oleh perawi yang terdapat dalam sanad.

Secara lebih rinci kritikan terhadap matan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dilakukan oleh ulama klasik dan pertengahan meliputi kasus-kasus sebagaimana tampak dalam tabel berikut:

Tabel 3.5
Klasifikasi Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dikritik Matannya

No	Kategori Permasalahan	Kategori Kondisi Sanad				Jumlah
		Ditemukan jalur sanad lain yang menguatkan jalur sanad yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī	Ditemukan jalur sanad lain yang <i>da'īf</i> yang dapat dijadikan faktor penguat jalur sanad yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī	Tidak ditemukan jalur sanad lain yang menguatkan jalur Imam al-Bukhārī, namun <i>'illat</i> yang ditunjukkan dapat dijawab sehingga tidak tepat kalau dianggap <i>'illat</i>	Tidak ditemukan jalur sanad lain dan <i>'illat</i> yang ditunjukkan terbukti benar	
1	Matan Dicantumkan Pada Sanad Yang Keliru	3 ⁶⁴	0	0	0	3
2	Matan Diinformasikan dengan Pola Yang Berbeda	1 ⁶⁵	0	0	0	1
3	Terdapat Penambahan Kata	3 ⁶⁶	1 ⁶⁷	0	1 ⁶⁸	5

⁶⁴Hadis-hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 202, 244, dan 273.

⁶⁵Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 78.

⁶⁶Hadis-hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 135, 342, dan 387.

⁶⁷Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 151.

⁶⁸Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 163.

	atau Kalimat					
4	Terdapat Perbedaan Kata dalam Matan	3 ⁶⁹	0	2 ⁷⁰	0	5
5	Makna Matan Kontradiksi dengan Dalil Lain	0	1 ⁷¹	1 ⁷²	1 ⁷³	3
JUMLAH		10	2	3	2	17

Kritikan kategori pertama hingga keempat sebenarnya hanya kritikan terhadap masalah ketelitian, tidak berpengaruh kepada substansi makna hadis meski diriwayatkan dengan ragam redaksi yang berbeda, sehingga kritikan tersebut sama sekali tidak mempengaruhi kesahihan hadis. Adapun kritikan model kelima merupakan kritikan yang menimbulkan problem yang serius, karena menimbulkan kontradiksi makna. Jumlah hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang masuk dalam kritikan model terakhir ini ada tiga hadis. Pada bagian ini akan dibahas kritikan model kategori pertama hingga keempat saja, sedangkan kritikan model kelima akan dibahas secara khusus pada pembahasan berikutnya.

Bentuk kritikan kategori pertama adalah penilaian bahwa dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terdapat matan yang diletakkan pada

⁶⁹Hadis-hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 37, 296, dan 377.

⁷⁰Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 205 dan 226.

⁷¹Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 125.

⁷²Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 225.

⁷³Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 396.

jalur sanad yang keliru. Muṣṭafā Bāhū menyebutkan terdapat tiga hadis yang dikritik dengan model seperti ini. Salah satu contohnya adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Tauḥīd, Bāb Qaulillāhi Ta'ālā wa Asirrū Qaulakum aw Ijharū Bih*,

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ، حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ"⁷⁴

Ishāq telah menceritakan kepadaku, dia berkata bahwa Abū 'Āsim telah menceritakan kepadaku, dia berkata bahwa Ibnu Juraij telah mengabarkan kepadaku, dia berkata bahwa Ibnu Syihāb meriwayatkan dari Abū Salamah, dari Abū Hurairah, dia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: Bukan termasuk golongan kami orang yang tidak melagukan al-Qur'an (H.R. al-Bukhārī).

Al-Dāruquṭnī menilai bahwa matan yang disebutkan oleh al-Bukhārī tersebut memang diriwayatkan oleh Ibnu Juraij, namun sanadnya adalah Ibnu Juraij dari Ibnu Abī Malīkah dari Ibnu Abī Nuhaik dari Sa'd ibn Abī Waqqāṣ. Sedangkan sanad yang dikemukakan oleh al-Bukhārī (Ibnu Juraij dari Ibnu Syihāb al-Zuhrī dari Ibnu Salamah dari Abū Hurairah) mempunyai matan lain yang berbunyi, *مَا أَدْنَى اللَّهِ لِشَيْءٍ، إِذْ نَهَى لِسِيَّ حَسَنِ، الصَّوْتِ يَتَغْنَى بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ*. Al-Dāruquṭnī menengarai bahwa yang

⁷⁴Diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Tauḥīd, Bāb Qaulillāhi Ta'ālā wa Asirrū Qaulakum aw Ijharū Bih*.

melakukan kesalahan periwayatan adalah Abū ‘Āṣim. Dia meriwayatkan banyak hadis dari Ibnu Juraij dan pada kasus ini keliru dalam menyebutkan sanad dan matannya.⁷⁵

Menanggapi kritikan al-Dāriqutnī para ulama mengemukakan beberapa penjelasan. Di antaranya adalah kedua matan tersebut adalah matan yang sahih bersumber dari Nabi Muhammad saw. Jikalau memang periwayatan al-Bukhārī terhadap matan *لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ* dinilai keliru, maka kekeliruannya hanya pada aspek sanadnya saja tidak sampai menyebabkan ke-*da’if*-an matannya. Sebab matan tersebut sejatinya adalah sahih dengan jalur sanadnya yang diriwayatkan oleh selain Imam al-Bukhārī, seperti yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud, Aḥmad, al-Baihaqī, Ibnu Abī Syaibah dan lain-lain melalui jalur yang berbeda-beda.⁷⁶ Sementara itu Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī menilai bahwa dua redaksi matan tersebut sebenarnya adalah satu hadis yang sama yang diriwayatkan oleh para perawi dengan model periwayatan *bi al-ma’nā*, sehingga muncul dua redaksi yang berbeda namun maksud substansinya sama. Tidak seperti penilaian al-Dāriqutnī, Ibnu Ḥajar tidak menganggap Abū ‘Āṣim telah melakukan kesalahan

⁷⁵Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 2, 114.

⁷⁶Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 2, 115.

perwayatannya, melainkan dia telah melakukan perwayatannya *bi al-ma'nā*.⁷⁷ Perlu diketahui juga bahwa Imam al-Bukhārī meriwayatkan dua redaksi matan tersebut dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya.

Kasus kedua adalah kasus kritikan bahwa al-Bukhārī ditengarai mencantumkan model atau pola perwayatannya hadis yang keliru. Contohnya adalah hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī pada bab *Mā Jā`a fī al-Taṭawwu' Maṣnā Maṣnā*,⁷⁸

قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَخْطُبُ: " إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ أَوْ قَدْ خَرَجَ فَلْيُصَلِّ رَكَعَتَيْنِ "⁷⁹

Syubān telah mengabarkan kepadaku, dia berkata bahwa 'Amr ibn Dīnār mengabarkan kepadaku, dia berkata saya mendengar Jābir ibn 'Abd Allāh berkata bahwa Rasulullah saw bersabda ketika beliau sedang menyampaikan khuthbah: Jika seorang dari kalian memasuki masjid sedang imam sedang berkuthbah atau dia telah keluar (kemudian masuk lagi) maka hendaklah dia shalat dua raka'at (H.R.al-Bukhārī).

dan pada bab *Izā ra`ā al-Imāmu Rajulan Jā`a wa Huwa Yakhṭub Amarahū an Yuṣalliya Rak'atain*

⁷⁷Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīṣ al-Muntaqadah fī al-Ṣaḥīḥain*, jil. 2, 115 dan 116.

⁷⁸Permasalahan hadis ini diuraikan oleh Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū pada pembahasan hadis no 78.

⁷⁹Diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*, bab *Mā Jā`a fī al-Taṭawwu' Maṣnā Maṣnā*.

حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ وَالتَّيْبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ النَّاسَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَقَالَ: "أَصَلَيْتَ يَا فُلَانُ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَمُ فَرَكَعٌ"⁸⁰

Abū al-Nu'mān menceritakan kepada kami, dia berkata Ḥammād ibn Zaid menceritakan kepada kami, bahwa dia meriwayatkan dari 'Amr ibn Dīnār, dari Jabir ibn 'Abdullah, dia berkata, "Seorang laki-laki datang saat Nabi saw sedang memberikan khutbah di hadapan orang banyak pada hari Jum'at. Beliau lalu bertanya: "Wahai fulan, apakah kamu sudah shalat?" Orang itu menjawab, "Belum." Maka beliau bersabda: "Bangun dan shalatlah dua rakaat." (H.R. al-Bukhārī).

Sebagian pihak menilai bahwa pola redaksi matan pertama yang berbentuk hadis *qaulī*, adalah bentuk yang keliru, sebab 'Amr ibn Dinār dianggap hanya meriwayatkan redaksi kedua yang berbentuk cerita. Alasannya adalah kebanyakan murid 'Amr ibn Dinār meriwayatkan dengan pola redaksi seperti itu seperti Ibnu Juraij, Ḥammād ibn Zaid, Ibnu 'Uyainah, Ayyūb, Ḥabīb Abū Yaḥyā, dan Waraqā'. Atas dasar ini maka riwayat Syu'bah dari 'Amr ibn Dinār yang berbentuk *qaulī* dinilai al-Dāruquṭnī sebagai kekeliruan periwayatan.⁸¹

Apabila di amati, dua redaksi tersebut sebenarnya tidak menimbulkan efek kesimpulan hukum yang kontradiktif.

⁸⁰Diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*, bab *Izā ra'ā al-Imāmu Rajulan Jā'a wa Huwa Yakhṭub Amarahū an Yuṣalliya Rak'atain*.

⁸¹Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1, 224.

Keduanya sama-sama memberi kesimpulan sunnahnya melakukan shalat *tahiyyat al-masjid*. Permasalahannya hanya pada bentuk mana yang sebenarnya terjadi. Menyelesaikan masalah ini Ibnu Hajar berkesimpulan bahwa ‘Amr ibn Dinār sebenarnya memang meriwayatkan dua model redaksi tersebut. Argumentasinya adalah selain Syu’bah ternyata Abū Sufyān meriwayatkan dari ‘Amr ibn Dinār juga dalam bentuk *qauliy*. Jalur yang melalui Abū Sufyān ini diriwayatkan oleh Imam Muslim, Imam Aḥmad dan lain-lain.⁸² Perlu diketahui bahwa kedua bentuk redaksi ini juga diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitabnya.

Kasus ketiga adalah kasus ditemukannya penambahan kata atau kalimat dalam matan yang diduga sebagai kekeliruan periwayatan. Contohnya adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Raqāq Bāb al-A’māl bi al-Khawātīm wa Mā Yukhāfu Minhā*.⁸³ Pada bab ini al-Bukhārī hanya menyebutkan satu hadis yaitu

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ الْأَهْلَابِيُّ الْحِمَاصِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَسَّانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدِ السَّاعِدِيِّ، قَالَ: نَظَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَجُلٍ يُقَاتِلُ الْمُشْرِكِينَ، وَكَانَ مِنْ أَعْظَمِ الْمُسْلِمِينَ عَنَاءً عَنْهُمْ، فَقَالَ:

⁸²Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1, 225.

⁸³Permasalahan hadis ini diuraikan oleh Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū pada pembahasan hadis no 342.

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا، فَتَبِعَهُ رَجُلٌ فَلَمْ يَزَلْ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى جُرِحَ فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَقَالَ: بِدُبَابَةِ سَيْفِهِ فَوَضَعَهُ بَيْنَ تَدْيِيهِ فَتَحَامَلَ عَلَيْهِ حَتَّى خَرَجَ مِنْ بَيْنِ كَتِفَيْهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ الْعَبْدَ لَيَعْمَلُ فِيمَا يَرَى النَّاسُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّهُ لَمِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَيَعْمَلُ فِيمَا يَرَى النَّاسُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِخَوَاتِيمِهَا " ⁸⁴

‘Alī ibn Abī ‘Iyāsy telah menceritakan kepada kami, dia berkata Abū Ghassān telah menceritakan kepada kami, dia berkata Abū Hāzim telah menceritakan kepadaku, bahwa dia meriwayatkan dari Sahl ibn Sa'd al-Sā'idi, dia mengatakan bahwa Nabi saw mengarahkan pandangannya kepada seseorang yang memerangi kaum musyrikin dan dia merupakan salah seorang prajurit muslimin yang gagah berani, namun anehnya beliau malah berujar; "Siapa yang ingin melihat seorang penduduk neraka, silahkan lihat orang ini." Kontan seseorang menguntitnya, dan terus dia kuntit hingga prajurit tadi terluka dan ingin disegerakan kematiannya. Serta merta dia ambil ujung pedangnya dan dia letakkan di dadanya, lantas dia hunjamkan hingga menembus diantara kedua lengannya. Selanjutnya Nabi saw bersabda: "Sungguh ada seorang hamba yang menurut pandangan orang banyak mengamalkan amalan penghuni surga, namun berakhir menjadi penghuni neraka, sebaliknya ada seorang hamba yang menurut pandangan orang melakukan amalan-amalan penduduk neraka, namun berakhir dengan menjadi penghuni surga, sungguh amalan itu dihitung dengan penutupannya." (H.R. al-Bukhārī).

⁸⁴Hadis ini diriwayatkan Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Raqāq Bāb al-A'māl bi al-Khawātīm wa Mā Yukhāfu Minhā*.

Menurut al-Dāruqṭnī hadis ini dinilai mengandung cacat, yaitu tambahan kalimat **وَإِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِخَوَاتِيمِهَا** yang terdapat pada ujung hadis. Menurut al-Dāruqṭnī tambahan tersebut hanya ditemukan pada sanad yang menyertakan perawi bernama Abū Gassān seperti yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī. Kawan-kawan Abū Gassān yang meriwayatkan dari Abū Hāzim seperti Ibnu Abī Hāzim, Ya'qūb ibn 'Abd al-Raḥmān dan Sa'id al-Jumahlī tidak ada satupun yang meriwayatkan dengan tambahan tersebut.

Menurut Ibnu Hajar tambahan seperti di atas dianggap tidak merusak kesahihan hadis tersebut, sebab Abū Gassān adalah perawi yang *siqah* dan *ḥāfiẓ* sehingga tambahan redaksi pada matan yang diriwayatkannya dianggap benar oleh al-Bukhārī. Selian itu juga terdapat jalur lain yang diriwayatkan Ibnu Hibbān melalui 'Ā'isyah yang mengatakan bahwa Nabi bersabda, **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِخَوَاتِيمِ**.⁸⁵ Dapat dikatakan ini merupakan masalah *khilāfiyah ijihādiyyah* dalam menentukan mana periwayatan yang benar, apakah yang disertai tambahan atau tidak. Dengan beberapa pertimbangan al-Bukhārī menerima tambahan tersebut sebagai periwayatan yang benar.

⁸⁵Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 2, 274, 275.

Kasus keempat adalah kasus ditemukannya kata atau kalimat dalam matan yang diriwayatkan al-Bukhārī berbeda dengan riwayat-riwayat lainnya. Contohnya adalah hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī dalam bab *waqt al-‘aṣr* (waktu salat asar)⁸⁶,

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: " كُنَّا نُصَلِّي الْعَصْرَ، ثُمَّ يَذْهَبُ الدَّاهِبُ مِنَّا إِلَى قُبَاءٍ فَيَأْتِيهِمْ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ ⁸⁷"

‘Abd Allāh ibn Yūsuf telah menceritakan kepada kami, dia berkata Mālik telah mengabarkan kepada kami, bahwa dia telah meriwayatkan dari Ibnu Syihāb dari Anas ibn Malik, dia berkata, "Kami pernah melakanakan shalat 'Ashar, dan jika salah seorang dari kami pergi ke Qubā` mendatangi mereka (penduduk), maka matahari masih tinggi." (H.R. al-Bukhārī).

Menurut al-Dāruquṭnī hadis ini diriwayatkan oleh murid-murid Ibnu Syihāb al-Zuhrī namun semuanya mengatakan bahwa tempat yang dikunjungi adalah *al-‘Awālī*. Murid al-Zuhrī yang meriwayatkan bahwa tempat yang dikunjungi adalah *Qubā`* hanya Imam Mālik sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī. Dengan alasan inilah al-Dāruquṭnī menilai bahwa riwayat al-Bukhārī ini keliru atau mengandung kecacatan (*ma’lūl*).

⁸⁶Permasalahan hadis ini diuraikan oleh Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū pada pembahasan hadis no 37.

⁸⁷Hadis ini diriwayatkan Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*, bab *waqt al-‘aṣr*.

Menurut Ibnu Hajar riwayat ini memang mengandung kekeliruan namun sama sekali tidak dapat dijadikan alasan untuk menolak kesahihan kejadian yang diinformasikan hadis secara umum. Hadis tersebut pada prinsipnya memberi informasi mengenai waktu salat asar, dan kesalahannya hanya pada penyebutan tempat saja yang tidak memberi dampak hukum apapun. Perlu difahami juga bahwa Imam al-Bukhāri juga mengetahui kesalahan periwayatan jalur Imam Mālik tersebut, sebab pada bab yang sama sebelum menyampaikan hadis dengan jalur tersebut al-Bukhāri juga meriwayatkan hadis serupa melalui jalur Syu'aib dari al-Zuhrī yang menyebutkan kata *al-'Awālī*. Ini merupakan salah satu metode al-Bukhāri dalam mengisyaratkan keberadaan *'illat* dalam sebuah hadis, yaitu dengan cara memaparkan periwayatan yang benar (*al-mahfūz*) dan periwayatan yang keliru (*ma'lūl*) secara beriringan.⁸⁸ Apapun tempat yang disebutkan, kedua periwayatan tersebut saling menguatkan mengenai waktu salat asar.

Contoh yang serupa adalah hadis yang diriwayatkan pada bab *Hal Yadkhulu fī al-Aimān wa al-Nuzur al-Arḍu wa al-*

⁸⁸Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fī al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1, 155, 156.

Ghanam wa al-Zurū' wa al-Amti'ah.⁸⁹ Pada bab tersebut al-Bukhārī menyebutkan hadis berikut,

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدَّبَلِيِّ، عَنْ أَبِي الْعَيْثِ مَوْلَى ابْنِ مُطِيعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرَ، فَلَمْ نَعْنَمْ ذَهَبًا وَلَا فِضَّةً، إِلَّا الْأَمْوَالَ وَالنِّيبَابَ وَالْمَتَاعَ، فَأَهْدَى رَجُلٌ مِنْ بَنِي الصُّبَيْبِ، يُقَالُ لَهُ: رِفَاعَةُ بْنُ زَيْدٍ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غُلَامًا، يُقَالُ لَهُ: مِدْعَمٌ، فَوَجَّهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى وَادِي الْقُرَى، حَتَّى إِذَا كَانَ بِوَادِي الْقُرَى، بَيْنَمَا مِدْعَمٌ يَحْطُ رَجُلًا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَهْمٌ غَائِرٌ فَقَتَلَهُ، فَقَالَ النَّاسُ: هَنِيئًا لَهُ الْجَنَّةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَلَّا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّ الشَّمْلَةَ الَّتِي أَخَذَهَا يَوْمَ خَيْبَرَ مِنَ الْمَعَامِ، لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ، لَتَشْتَعِلَ عَلَيْهِ نَارًا"، فَلَمَّا سَمِعَ ذَلِكَ النَّاسُ، جَاءَ رَجُلٌ بِشِرَاكِ، أَوْ شِرَاكَيْنِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ، أَوْ شِرَاكَيْنِ مِنْ نَارٍ⁹⁰

Ismā'il telah menceritakan kepada kami, dia berkata Mālik telah menceritakan kepadaku, bahwa dia telah meriwayatkan dari Šaur ibn Zaid al-Dailī, dari Abū al-Ghaiš, dari Abū Hurairah, dia berkata: kami berangkat bersama Rasulullah saw saat perang khaibar. Kami tidak memperoleh *ghanimah* berupa emas dan perak, hanya kami mendapat harta, pakaian dan perabot. Seorang dari Banī al-Ḍubaib yang dikenal dengan nama Rifā'ah ibn Zaid memberi hadiah Rasulullah saw berupa seorang pelayan namanya Mid'am. Kemudian Rasulullah saw mengutus

⁸⁹Permasalahan hadis ini diuraikan oleh Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū pada pembahasan hadis no 226.

⁹⁰Hadis ini diriwayatkan Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Šaḥīḥ*, bab *Hal Yaḍkhulu fī al-Aimān wa al-Nuḍur al-Arḍu wa al-Ghanam wa al-Zurū' wa al-Amti'ah*.

Mid'am ke Wādī al-Qurā, hingga ketika dia sampai di Wādī al-Qurā, tepatnya ketika Mid'am mengendarai hewan tunggangan Rasulullah saw, sebatang anak panah nyasar mengenai dirinya hingga terbunuh. Para sahabat kemudian berseru; 'sungguh bahagia, baginya surga!' langsung Rasulullah saw menegur dengan bersabda: "Sekali-kali tidak, demi dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, baju yang diambalnya dari *ghanīmah* yang belum dibagi di hari Khaibar telah menyalakan api baginya." Ketika para sahabat mendengar sabda beliau, tiba-tiba seseorang membawa seutas tali atau sepasang tali kepada Nabi saw, dan Nabi bersabda: "seutas tali neraka, atau sepasang tali neraka." (H.R. al-Bukhārī).

Hadis ini menceritakan kejadian pembagian *ghanīmah* pasca perang Khaibar dan juga pergerakan Nabi serta para sahabat menuju daerah Wādī al-Qurā. Al-Dāruqṭnī mengkritisi bahwa hadis ini mengandung kekeliruan redaksi periwayatan, yaitu redaksi awal yang diucapkan Abū Hurairah, *خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ*

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرَ, padahal Abū Hurairah tidak turut bersama-sama sahabat yang lain dari Madinah menuju Khaibar. Dia menjumpai Nabi pasca dikuasanya Khaibar dan menyaksikan pembagian *ghanīmah*. Al-Dāruqṭnī menengarai bahwa yang melakukan kesalahan periwayatan ini adalah Šaur ibn Zaid al-Dailī.

Kritikan ini -jika memang dianggap benar- sama sekali tidak meragukan kesahihan informasi yang disajikan mengenai kisah pembagian *ghanīmah* pasca perang Khaibar. Kesalahan

yang menjadi sasaran kritik hanya masalah penggunaan redaksi *kharajnā* yang menunjukkan bahwa Abū Hurairah turut serta dalam proses pembebasan Khaibar. Padahal Abū Hurairah baru bergabung dengan umat Islam setelah perang usai. Pada tempat lain Imam al-Bukhārī juga meriwayatkan hadis serupa dengan jalur sanad sedikit berbeda tapi tetap melalui Šaur ibn Zaid al-Dailī yang mengisyaratkan bahwa Abū Hurairah memang tidak turut dalam proses perang Khaibar. Pada hadis tersebut kata yang digunakan bukan *kharajnā* tapi *iftatahnā* yang bermakna kami telah menguasai Khaibar.⁹¹

⁹¹ Abū Sufyān Mušţafā Bāhū, *al-Aḥādīš al-Muntaqadah fi al-Šaḥīḥain*, jil. 2, 73, 74.

b. Kritik Matan Hadis Problematik

Selain kritik matan yang mengarah pada sisi redaksional dan struktur kalimat yang tidak terlalu menimbulkan makna problematis, kritik matan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga mengarah kepada keberadaan matan yang dinilai mengandung makna kontradiktif dengan hadis lain atau dalil-dalil lain. Pada bagian ini diuraikan pembahasan kritikan klasik dan pertengahan mengenai keberadaan hadis *musykil* dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan ragam penyikapannya.

1) Kritik Hadis Problematik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Masa Pra Modern

Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa fenomena hadis yang dianggap problematik telah muncul di kalangan sahabat ketika Nabi masih hidup. Pada masa itu kemusykilan hadis dapat langsung diterangkan oleh Nabi sendiri. Kompleksitas permasalahan hadis problematik semakin meningkat pasca meninggalnya Nabi. Munculnya aliran pemikiran teologis, konflik politik, ragam tingkat pemahaman dan kesenjangan bahasa merupakan beberapa faktor penyebab terjadinya kesalahfahaman terhadap hadis-hadis yang menyebar waktu itu. Sehingga jenis dan kuantitas hadis yang dianggap musykil pada abad pertama dan awal

abad kedua pun semakin meningkat.⁹² Kondisi ini terus terjadi pada masa periwayatan hingga sampai pada masa pertengahan.

Hadis Nabi yang diriwayatkan al-Bukhārī dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya berjumlah 7397 hadis. Berdasarkan pengamatan terhadap kitab-kitab syarah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan juga kitab yang membahas *musykil al-ḥadīs*, didapati bahwa dari jumlah 7397 tersebut sebagiannya dinilai dan dikategorikan oleh para ulama dan pengkaji hadis klasik dan pertengahan sebagai hadis *musykil*. Menurut mereka hadis-hadis tersebut mengandung problem pemaknaan sebab nampak bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, sunnah, akal, fakta ilmiah atau fakta sejarah. Sebagai contoh, dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* karya Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 276 H.) terdapat 109 kasus hadis yang dianggap problematik. Dari jumlah tersebut separuh kasus lebih melibatkan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī, yaitu 61 hadis.

⁹²Lutfi ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arūf fi al-Ḥadīs*, 45-59.

Tabel 3.6
Tema Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dalam
Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*

No	Tema	Jumlah
1	Akidah/Ghaibiyāt	26 (19 ⁹³ /07 ⁹⁴)
2	Hukum	25 ⁹⁵
3	Etika/Faḍīlah	08 (01 ⁹⁶ /07 ⁹⁷)
4	Sejarah	02 ⁹⁸
	JUMLAH	61

Berdasarkan tabel di atas tampak bahwa hadis-hadis yang dinilai *musykil* mempunyai tema yang sangat beragam. Tema yang paling banyak adalah mengenai akidah dan *al-ghaibiyāt*, disusul hadis mengenai hukum dan etika. Sementara itu hadis mengenai sejarah jumlahnya sedikit.

⁹³Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 7, 9, 10, 12, 14, 15, 1, 36, 40, 41; Bagian Kedua, Kasus no. 9, 14, 18, 20, 21, 27, 41, 43, 60.

⁹⁴Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 8, 13, 20, 21, 29; Bagian Kedua, Kasus no. 35, 44.

⁹⁵Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 5, 11, 22, 34, 37, 38, 39, 42, 43; Bagian Kedua, Kasus no. 1, 3, 4, 23, 24, 31, 32, 33, 39, 40, 50, 51, 54, 55, 60, 61.

⁹⁶Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Kedua, Kasus no. 59.

⁹⁷Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 18, 28, 31; Bagian Kedua, Kasus no. 6, 25, 28, 58.

⁹⁸Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 26, ; Bagian Kedua, Kasus no. 26.

Hadis-hadis tersebut dianggap *musykil* karena makna zahirnya dianggap sebagian pihak bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, sunnah, akal, ataupun bertentangan dengan fakta sejarah. Dari sekian bentuk ke-*musykil*-an hadis riwayat al-Bukhārī dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*, bentuk terbanyak adalah pertentangan makna antara satu hadis dengan hadis yang lain (*mukhtalif al-ḥadīs*). Kasus model ini jumlahnya mencapai tiga puluh tiga kasus, sebagaimana tampak dalam tabel berikut ini:

Tabel 3.7
Klasifikasi Kasus Ke-*musykil*-an Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*
dalam Kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*

No	Kasus	Jumlah
1	Dinilai bertentangan dengan al-Quran	14 ⁹⁹
2	Dinilai bertentangan dengan sesama hadis	33 ¹⁰⁰
3	Dinilai bertentangan dengan akal	13 ¹⁰¹

⁹⁹Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 5, 16, 18, 29, 40; Bagian Kedua, Kasus no. 1, 3, 6, 9, 26, 35, 39, 43, 50.

¹⁰⁰Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 20, 21, 22, 28, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43; Bagian Kedua, Kasus no. 4, 23, 24, 31, 32, 33, 40, 41, 51, 55, 58, 59, 60, 61.

¹⁰¹Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīs* Bagian Pertama, Kasus no. 7, 9, 26; Bagian Kedua, Kasus no. 14, 18, 20, 21, 25, 27, 28, 44, 54, 66.

4	Dinilai bertentangan dengan realita sejarah	01 ¹⁰²
	JUMLAH	61

Di antara hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dianggap bermasalah karena dianggap bertentangan dengan al-Quran adalah hadis yang menerangkan bahwa silaturahmi dapat ‘memanjangkan’ umur. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abū Hurairah dan Anas ibn Mālik yang menyatakan bahwa Rasulullah saw bersabda,

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ¹⁰³

Siapa yang suka diluaskan rizkinya atau dipanjangkan umurnya, hendaklah dia menyambung silaturahmi (H.R. al-Bukhārī).

Sebagaimana dipaparkan oleh Ibnu Qutaibah¹⁰⁴, hadis ini oleh sebagian pihak dianggap bertentangan dengan ayat ke 34 surah al-‘A’rāf yang secara tegas menetapkan bahwa ajal tidak dapat dimajukan ataupun ditunda. Redaksi ayat dimaksud adalah,

فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ

¹⁰²Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* Bagian Pertama, Kasus no. 8.

¹⁰³Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, *Kitāb al-Buyū’*, *Bāb Man Aḥabba al-Baṣṭa fī al-Rizq* dan *Kitāb al-Adab*, *Bāb Man Busiṭa Lahū fī al-Rizqi bi Ṣilah al-Raḥim*

¹⁰⁴Ibn Qutaibah al-Dainūrī, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, 187.

Dan apabila ajal mereka telah datang maka mereka tidak bisa meminta diakhirkan sesaat dan tidak bisa juga minta untuk dimajukan (Q.S. al-‘A’rāf/7: 34).

Sedangkan contoh hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dianggap bertentangan dengan hadis lain adalah hadis riwayat ‘Ā’isyah dan Ummu Salamah yang menjelaskan bahwa orang yang di pagi hari puasa berada dalam keadaan junub maka puasanya tetap sah. Redaksi hadis yang dimaksud adalah,

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ أَهْلِهِ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ وَيَصُومُ¹⁰⁵

Sesungguhnya Rasulullah saw memasuki waktu fajar sedangkan beliau dalam keadaan junub karena habis berhubungan dengan istrinya, kemudian beliau mandi dan puasa (H.R. al-Bukhārī).

Sebagaimana dijelaskan oleh al-Ṭaḥāwī dalam *Syarḥ Musykil al-Āsār*¹⁰⁶ hadis ini nampak bertentangan secara diametral dengan hadis yang membahas masalah serupa yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah yang menjelaskan bahwa orang yang di pagi puasa berada dalam keadaan junub maka puasanya tidak sah. Hadis tersebut redaksinya adalah,

¹⁰⁵Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, *Kitāb al-Ṣaum, Bāb al-Ṣā’imu Yuṣbiḥu Junuban*.

¹⁰⁶Abū Ja’far al-Ṭaḥāwī, *Syarḥ Musykil al-Āsār*, jil. 2, 13-22.

فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ بِالْفِطْرِ إِذَا أَصْبَحَ الرَّجُلُ

جُنُبًا¹⁰⁷

Sesungguhnya Rasulullah saw memerintahkan berbuka (membatalkan) puasa jika seseorang di pagi hari dalam keadaan junub (H.R. al-Bukhārī).

Salah satu contoh hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dianggap bertentangan dengan fakta sejarah adalah hadis yang diriwayatkan oleh ‘Abdullah ibn ‘Umar yang mengatakan bahwa Rasulullah saw bersabda,

أَرَأَيْتُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِهِ، فَإِنَّ رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ¹⁰⁸

Apakah kalian mengetahui malam kalian ini. Sesungguhnya seratus tahun dari malam ini, tidak akan ada tersisa satupun dari orang yang saat ini hidup di muka bumi (H.R. al-Bukhārī).

Hadis ini seakan-akan memberikan informasi bahwa hari kiamat akan terjadi 100 tahun setelah Nabi menyampaikan sabdanya tersebut. Ini tentunya tertolak dengan fakta sejarah bahwa kiamat belum terjadi bahkan hingga masa al-Bukhārī (w. 256 H.). Imam Ibnu Qutaibah

¹⁰⁷Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, *Kitāb al-Ṣaum, Bāb al-Ṣā`imu Yuṣbiḥu Junuban*.

¹⁰⁸Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, *Kitāb al-‘Ilm, Bāb al-Samru fī al-‘Ilm* dan *Kitāb Mawāqūt al-Ṣalāh, Bāb Żikr al-‘Isyā’ wa al-‘Atamah wa Man Ra’āhu Wāsi’an*.

al-Dainūri membahas ke-*musykil*-an hadis ini dalam kitabnya *Tawīl Mukhtalif al-Ḥadīs*.¹⁰⁹

Sedangkan hadis yang dianggap bertentangan dengan akal adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah yang mengatakan bahwa Rasulullah saw, bersabda,

إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيُعْمِسْهُ، ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَالْآخَرَى شِفَاءً¹¹⁰

Jika lalat jatuh dalam minuman salah seorang di antara kalian, hendaklah dia menenggelmkannya. Kemudian mengambilnya (membuangnya) karena sesungguhnya dalam salah satu dari dua sayap lalat tersebut terdapat penyakit dan pada sayap yang satunya terdapat obat (H.R. al-Bukhārī).

Ibnu Qutaibah menjelaskan bahwa para pengkritik hadis pada masanya menganggap bahwa hadis ini tidak masuk akal sebab bagaimana mungkin dalam satu benda ada racun dan sekaligus penawarnya.¹¹¹

Selain penjelasan yang bersumber dari kitab *Ta`wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*, perdebatan mengenai hadis *musykil* dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga dapat dilacak melalui kritikan ulama klasik dan pertengahan yang dipaparkan dalam kitab-kitab syarah atau kitab yang secara khusus mendiskusikan

¹⁰⁹Ibn Qutaibah al-Dainūrī, *Ta`wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*, 93, 94.

¹¹⁰Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, *Kitāb Bad` al-Khalqī, Bāb Izā Waqa`a al-Ḍubāb fī Syarābi Aḥadikum*.

¹¹¹Ibn Qutaibah al-Dainūrī, *Ta`wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*, 21, 209, 210.

dan mengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Sebagaimana diterangkan pada pembahasan sebelumnya, berdasarkan penelitian Muṣṭafā Bāḥū, hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dibincangkan oleh ulama klasik dan pertengahan adalah sejumlah 156 hadis. Dengan perincian 139 terkait dengan masalah sanad dan 17 kasus berkenaan dengan masalah matan. Dari tujuh belas kritikan berbasis matan tersebut terdapat tiga hadis yang dinilai maknanya mengandung problem kontradiksi (*musykil*) ketika disandingkan dengan dalil lain, sehingga ditengarai terjadi kesalahan dalam meriwayatkan matan yang dilakukan oleh perawi dalam sanad. Tiga hadis tersebut sebagaimana dalam tabel berikut ini,

Tabel 3.8
 Klasifikasi Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang Mengandung
 Makna Kontradiktif dengan Dalil Lain

No	Kategori Permasalahan	Kategori Kondisi Sanad				Jumlah
		Ditemukan jalur sanad lain yang <i>ṣaḥīḥ</i> atau <i>ḥasan</i> yang menguatkan jalur sanad yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī	Ditemukan jalur sanad lain yang <i>dā'if</i> yang dapat dijadikan faktor penguat jalur sanad yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī	Tidak ditemukan jalur sanad lain yang menguatkan jalur Imam al-Bukhārī, namun <i>'illat</i> yang ditunjukkan dapat dijawab sehingga tidak tepat kalau dianggap <i>'illat</i>	Tidak ditemukan jalur sanad lain dan <i>'illat</i> yang ditunjukkan terbukti benar	
1	Makna Matan Kontradiksi dengan Dalil Lain	0	1 ¹¹²	1 ¹¹³	1 ¹¹⁴	3

Kritikan terhadap tiga hadis tersebut menimbulkan problem yang serius, karena menimbulkan kontradiksi makna sehingga menimbulkan pertanyaan mana yang sebenarnya diriwayatkan. Namun jika diamati secara lebih teliti kritikan kategori ini hanya mengarah pada bagian

¹¹²Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 125.

¹¹³Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 225.

¹¹⁴Hadis yang termasuk kategori ini adalah hadis no 396.

tertentu dari matan, sehingga kritiknya hanya kritikan sebagian komponen matan yang tidak sampai menyentuh kepada kesahihan matan secara keseluruhan, sehingga kritikan tersebut tidak berdampak signifikan terhadap substansi pokok hadis yang diriwayatkan.

Hadis pertama adalah hadis tentang pernikahan Nabi dengan Maimunah binti al-Hāris sewaktu ‘*umrah al-qaḍā*’ tahun ketujuh hijriah; apakah Nabi menikahinya sewaktu dalam keadaan *iḥrām* atau tidak. Al-Bukhārī meriwayatkan hadis ini di antaranya di kitab *al-ḥajj*, bab *tazwīj al-muḥrim*.¹¹⁵ Pada bab ini al-Bukhārī menyampaikan,

حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةَ عَبْدُ الْقُدُوسِ بْنُ الْحَجَّاجِ، حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رِيَاحٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، " أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ "¹¹⁶

Abū al-Mughīrah menceritakan kepada kami, dia berkata al-Auzā’i menceritakan kepada kami, dia berkata ‘Aṭā` ibn Abī Ribāḥ menceritakan kepadaku, bahwa dia meriwayatkan dari dari Ibnu ‘Abbas r.a. bahwa Nabi saw menikahi Maimunah saat Beliau sedang ihram. (H.R. al-Bukhārī).

Menurut Ibnu ‘Abd al-Hādī hadis ini merupakan salah satu contoh kesalahan (*‘illat*) yang terdapat di dalam kitab

¹¹⁵Permasalahan hadis ini diuraikan oleh Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū pada pembahasan hadis no 125.

¹¹⁶Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab *al-ḥajj*, bab *tazwīj al-muḥrim*.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Riwayat Ibnu ‘Abbās yang menceritakan bahwa Nabi menikahi Maimūnah dalam keadaan *muḥrim*, bertentangan dengan riwayat Maimūnah sendiri yang menyatakan bahwa dia dinikahi Nabi saat Nabi tidak dalam keadaan *muḥrim*. Riwayat Maimūnah ini diriwayatkan oleh Imam Muslim, Abū Dāwud, al-Tirmizī, Imam Aḥmad, Ibnu Ḥibbān dll. Riwayat Maimūnah ini juga sama dengan riwayat Abū Rāfi’, pembantu Rasulullah yang waktu kejadian juga turut menyaksikan. Riwayat Abū Rāfi’ ini diriwayatkan oleh al-Tirmizī, Aḥmad al-Baihaqī dan lain-lain.

Imam al-Bukhārī di dalam kitabnya hanya meriwayatkan kisah ini melalui Ibnu ‘Abbās. Al-Bukhārī tidak mencantumkan riwayat yang melalui Maimūnah dan Abū Rāfi’. Berdasarkan data yang ada maka sebagian ulama memutuskan bahwa riwayat yang *rājih* adalah periwiyatan Maimūnah dan Abū Rāfi’ yang terlibat langsung dengan kejadian tersebut, sedangkan periwiyatan Ibnu ‘Abbās dinilai sebagai periwiyatan yang keliru (*wahm*). Di antara ulama yang berpendapat demikian selain Ibnu ‘Abd al-Hādī adalah Sa’īd ibn al-Musayyab dan Ibnu ‘Abd al-Barr.¹¹⁷

Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū menjelaskan bahwa informasi mengenai pernikahan Nabi dengan Maimūnah

¹¹⁷Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1, 303, 304.

dalam keadaan *muḥrim* bukan hanya diriwayatkan oleh Ibnu ‘Abbās. ‘Āisyah dan Abū Hurairah juga meriwayatkan informasi yang sama. Sehingga hadis riwayat Ibnu ‘Abbas yang dicantumkan oleh Imam al-Bukhārī tidak dapat dikatakan sebagai hadis yang tidak sahih, dalam arti bahwa Ibnu ‘Abbās memang menginformasikan hal tersebut.¹¹⁸

Secara umum para ulama mengambil dua model sikap dalam menangani masalah ini. Pertama mengkompromikan antara riwayat Ibnu ‘Abbās dengan riwayat Maimūnah dengan memahami bahwa yang dimaksud dengan kata *muḥrim* adalah berada di tanah haram, bukan bermakna sedang ber-ihram. Kedua menguatkan salah satunya (*tarjīh*). Sebagian merajihkan periwayatan Maimūnah dan Abū Rāfi’ sebagaimana yang dilakukan oleh Ibnu ‘Abd al-Hādī, Sa’īd ibn al-Musayyab, dan Ibnu ‘Abd al-Barr. Sedangkan yang lain menguatkan periwayatan Ibnu ‘Abbās, ‘Ā’isyah dan Abū Hurairah. Imam al-Bukhari nampak mempunyai kecenderungan yang kedua ini. Pada sisi fikih Imam al-Bukhārī memang mempunyai pendapat sebagaimana Imam Abū Ḥanīfah yang membolehkan akad nikah dilakukan oleh orang yang sedang dalam keadaan *muḥrim* berdasar hadis

¹¹⁸Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fī al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1, 306, 307.

Ibnu ‘Abbās ini.¹¹⁹ Sehingga masalah ini termasuk dalam masalah *ijtihadiyyah* dalam memilih mana periwayatan yang lebih kuat.

Hadis kedua adalah hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī pada bab *ghazwah al-ḥudaibiyah*.¹²⁰ Pada bab tersebut al-Bukhārī mencantumkan hadis berikut ini,

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ زَائِعٍ، حَدَّثَنَا شَبَابَةُ بْنُ سَوَّارٍ أَبُو عَمْرِو الْفَزَارِيُّ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: " لَقَدْ رَأَيْتُ الشَّجْرَةَ ثُمَّ أَتَيْتُهَا بَعْدَ فَلَمْ أَعْرِفُهَا
حَدَّثَنَا مُوسَى، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَّانَةَ، حَدَّثَنَا طَارِقٌ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ،
عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ: " كَانَ يَمِّنُ بَابِعَ تَحْتَ الشَّجْرَةِ، فَرَجَعْنَا إِلَيْهَا الْعَامَ الْمُقْبِلَ
فَعَمِيتَ عَلَيْنَا " ¹²¹

Muḥammad ibn Rāfi’ telah menceritakan kepada kami, dia berkata Syabābah ibn Sawwār telah menceritakan kepada kami, dia berkata Syu’bah telah menceritakan kepada kami, bahwa dia meriwayatkan dari Qatādah dari Sa’id ibn al-Musayyab dari bapaknya, dia berkata; "Sungguh aku pernah melihat pohon itu (*Bai’ah al-Riḍwān*), setelah beberapa lama aku mendatanginya, namun aku tidak mengenalinya lagi." Mūsā telah menceritakan kepada kami, dia berkata Abū ‘Awānah telah menceritakan kepada kami, dia berkata Tāriq telah meriwayatkan dari Sa’id ibn al-Musayyab dari ayahnya

¹¹⁹Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Ṣaḥīḥain*, jil. 1 , 307.

¹²⁰Permasalahan hadis ini diuraikan oleh Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū pada pembahasan hadis no 225.

¹²¹Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, bab *ghazwah al-ḥudaibiyah*.

-dia termasuk sahabat yang ikut berbai'at di bawah pohon itu-. Kemudian kami keluar pada tahun berikutnya, namun pohon tersebut tidak terlihat lagi oleh kami. (H.R. al-Bukhārī).

Aspek yang dikritisi dalam hadis ini sama sekali tidak terkait dengan sunnah Nabi Muhammad saw dan juga tidak mempunyai efek hukum. Al-Dāruqutnī dan Ibnu Qaṭṭān hanya mempertanyakan dan mengkritisi keikutsertaan ayah Sa'īd ibn al-Musayyab dalam pembaiatan di *al-Ḥudaibiyah*. Dia beralasan dengan data yang ditemukan di kitab-kitab *al-maghāzī wa al-siyar* yang menyebutkan bahwa para ahli sejarah peperangan Nabi (*aṣḥāb al-ghazwah*) mencatat bahwa ayah Sa'īd dan kakeknya masuk Islam pada masa *fath Makkah* tahun delapan hijriah.

Permasalahan ini sebenarnya permasalahan khilafiyah di antara para pakar sejarah. Ibnu Ḥajar dalam kitab *Tahzīb al-Tahzīb* menjelaskan perbedaan pendapat tersebut dan kemudian menyatakan bahwa di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dinyatakan bahwa al-Musayyab ibn Ḥazn termasuk yang ikut dalam *bai'at al-riḍwān*. Ibnu 'Abd al-Barr dalam kitab *al-Isṭī'āb* juga menyebutkan bahwa ayah Sa'īd termasuk yang ikut pembaiatan di bawah *al-Syajarah*.¹²²

¹²²Abū Sufyān Muṣṭafā Bāḥū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fī al-Ṣaḥīḥain*, jil. 2, 71, 72.

Hadis ketiga yang mendapatkan kritikan pada aspek matannya karena dianggap menimbulkan makna problematis adalah hadis tentang isra' dan mi'raj yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari di *Kitāb Manāqib, Bāb Kāna al-Nabiyy Ṣallallāhu 'Alaihi Wasallam Tanāmu 'ainuhu wa lā Yanāmu Qalbu* dan di *Kitāb al-Tauhīd, Bāb Qauluhu wa Kallamallāhu Mūsā Taklīman* melalui jalur Syarīk dari Anas ibn Mālik r.a.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ شَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ أَنَّهُ جَاءَهُ ثَلَاثَةٌ نَعَرَ قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَقَالَ أَوَلَهُمْ أُيُّهُمْ هُوَ فَقَالَ أَوْسَطُهُمْ هُوَ خَيْرُهُمْ فَقَالَ آخِرُهُمْ خُذُوا خَيْرَهُمْ فَكَانَتْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ فَلَمْ يَرَهُمْ حَتَّى أَتَوْهُ لَيْلَةَ أُخْرَى فِيمَا يَرَى قَلْبُهُ وَتَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ وَكَذَلِكَ الْأَنْبِيَاءُ تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَلَا تَنَامُ قُلُوبُهُمْ فَلَمْ يُكَلِّمُوهُ حَتَّى احْتَمَلُوهُ فَوَضَعُوهُ عِنْدَ بَيْتِ زَمْزَمَ فَتَوَلَّاهُ مِنْهُمْ جَبْرِيْلٌ¹²³

‘Abd al-‘Azīz telah menceritakan kepada kami, dia berkata Sulaimān telah menceritakan kepadaku bahwa dia telah meriwayatkan dari Syarīk ibn ‘Abd Allāh, dia berkata, "Aku mendengar Anas ibn Mālik berkata, "Tatkala Rasulullah saw diisra'kan dari masjid Ka'bah, beliau didatangi oleh tiga orang -yang ketika itu beliau belum menerima wahyu- ketika di masjidil haram. Laki-laki pertama berkata, 'Mana

¹²³Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, *Kitāb Manāqib, Bāb Kāna al-Nabiyy Ṣallallāhu 'Alaihi Wasallam Tanāmu 'ainuhu wa lā Yanāmu Qalbu* dan *Kitāb al-Tauhīd, Bāb Qauluhu wa Kallamallāhu Mūsā Taklīman*.

orangnya?' Laki-laki kedua berkata, 'Itu, orang terbaik di antara mereka!' Lantas laki-laki ketiga berkata, 'Ambillah orang terbaik mereka', pada malam itu beliau tidak bisa melihat mereka bertiga. Hingga pada malam berikutnya mereka mendatangi beliau lagi, yang ketika itu hati (beliau) melihat, mata beliau tidur namun tidak untuk hatinya. Demikian pula para Nabi, mata mereka tertidur namun hati mereka tidak tidur. Para malaikat itu tidak mengajak bicara beliau hingga mereka membawa dan meletakkan beliau di sisi sumur zamzam, Jibril lantas memimpin mereka untuk menyucikan Nabi. (H.R. al-Bukhārī).

Hadis tersebut dinilai oleh beberapa ulama mengandung *ke-musykil-an* karena bertentangan dengan matan-matan hadis lainnya. Redaksi matan hadis yang diriwayatkan melalui Syarīk dari Anas ibn Mālik r.a. ini memberi pemahaman bahwa *isra' mi'raj* terjadi sebelum Nabi Muhammad mendapatkan wahyu. Hal ini tentunya bertentangan dengan riwayat-riwayat lain yang menerangkan bahwa kejadian *isra' mi'raj* adalah setelah Nabi mendapatkan wahyu, sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī sendiri di tempat lain yang melalui jalur Ibnu Syihāb dari Anas ibn Mālik r.a. dari Abū Dzar¹²⁴ dan juga jalur Qatādah dari Anas ibn Mālik r.a. dari Mālik ibn Sa'sa'ah.¹²⁵

¹²⁴*Kitāb al-Ṣalāh, Kitāb al-Anbiyā'*

¹²⁵*Kitāb Bad' al-Khalqī, Kitāb Manāqib al-Anṣār*

Di antara ulama yang menganggap bahwa matan hadis yang diriwayatkan oleh Syarīk ini mengandung ‘*illat* adalah Ibnu Hazm dan Ibnu al-Qayyim. Mereka mengidentifikasi bahwa yang melakukan kesalahan periwayatan adalah Syarīk ibn ‘Abd Allāh. Imam Muslim juga mengisyaratkan hal yang sama karena setelah meriwayatkan hadis ini melalui Šābit dari Anas ibn Mālīk, dia menyebutkan jalur sanad Syarīk, dan berkata, وَقَدَّمَ فِيهِ شَيْئًا وَأَخَّرَ وَزَادَ وَنَقَصَ (Syarīk mengawalkan dan mengakhirkan [beberapa kalimat], dan menambahkan serta mengurangi [beberapa kalimat]).¹²⁶

Setidaknya ada dua kecenderungan dalam menjelaskan mengapa al-Bukhārī memasukkan hadis yang melalui jalur Syarīk ini, padahal dia juga menyebutkan jalur-jalur yang matannya tidak bermasalah. *Pertama* menetapkan bahwa pokok informasi yang terkandung dalam matan adalah benar, namun memang harus diakui bahwa beberapa bagian kalimatnya mengandung ‘*illat* (kekeliruan periwayatan).¹²⁷ Imam al-Bukhārī mencantumkan hadis ini sebagai isyarat bahwa hadis yang diriwayatkan melalui Anas ibn Mālīk mengenai isra’ mi’raj ada yang bermasalah yaitu jalur yang

¹²⁶Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Šaḥīḥain*, jil. 2, 374-377.

¹²⁷Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Šaḥīḥain*, jil. 1, 71-72; Abū Sufyān Muṣṭafā Bāhū, *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fi al-Šaḥīḥain*, jil. 2, 377.

melalui Syarīk. Sedangkan jalur sanad yang melalui Qatādah dan Ibnu Syihāb sebagaimana yang dia riwayatkan di tempat lain tidak bermasalah.

Kedua men-*ta'wīl* hadis riwayat Syarīk, dengan memahami bahwa hadis tersebut menceritakan dua kejadian yang berbeda yaitu pada bagian awal hadis mengisahkan kejadian malaikat mendatangi Nabi sebelum Nabi mendapatkan wahyu, yaitu redaksi أَنَّهُ جَاءَهُ ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُوحَىٰ إِلَيْهِ وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَقَالَ أَوْلَهُمْ أَيْتُهُمْ هُوَ فَقَالَ أَوْسَطُهُمْ هُوَ خَيْرُهُمْ فَقَالَ آخِرُهُمْ خُذُوا خَيْرَهُمْ فَكَانَتْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ. Sedangkan kalimat berikutnya dimulai dari فَلَمْ يَرَهُمْ حَتَّىٰ أَتَوْهُ لَيْلَةً أُخْرَىٰ menceritakan tentang kisah isra' mi'raj yang terjadi setelah Nabi mendapatkan wahyu.¹²⁸

2) Tipologi Pembacaan Pra-Modern terhadap Hadis Problematik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Model pembacaan klasik dan pertengahan terhadap hadis *musykil* yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak jauh berbeda dengan model pembacaan hadis *musykil* pada umumnya. Model-model pembacaan tersebut dapat dilihat dalam kitab-kitab yang khusus membahas hadis *musykil*,

¹²⁸Khalīl Ibrāhīm Mulā Khāṭir, *Makanat al-Ṣaḥīḥain*, 423-426.

atau dalam kitab-kitab yang mensyarahi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bahkan Imam al-Bukhārī sendiri juga mempunyai metode penanganan dan penyajian hadis-hadis *musykil* dalam kitabnya.

Secara umum model pembacaan pra modern terhadap hadis *musykil* riwayat al-Bukhārī dapat dikelompokkan ke dalam tiga tipologi, yaitu tipologi pembacaan konfrontatif, tipologi pembacaan harmoni dan tipologi pembacaan integratif-proporsionalis. Ketiga kecenderungan ini telah dipaparkan pada bab kedua.

C. Wacana Kritik Modern-Kontemporer terhadap Hadis Problematik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga terus berlanjut hingga masa modern-kontemporer baik kritik terhadap Imam al-Bukhārī, metodologinya maupun terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam kitabnya, termasuk terhadap hadis-hadis yang dinilai problematik (*musykil al-ḥadīṣ*). Kritik yang berkembang pada masa modern-kontemporer mengarah kepada upaya pengujian ulang terhadap keotentikan hadis-hadis yang dicatat oleh al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya dengan berbagai metode dan pendekatan. Banyak hadis-hadis yang dikritik sebagai tidak layak jika disandarkan kepada Rasulullah saw, sehingga dinilai tidak otentik.

Setidaknya ada empat hal yang perlu dibahas guna mendapatkan gambaran yang jelas mengenai wacana kritik hadis problematik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di era kontemporer, yaitu sejarah perkembangan kritik kontemporer terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ragam kecenderungan serta tipologinya, metodologi kritik yang digunakan dan respon kontemporer terhadap kecenderungan kritik tersebut.

1. Review Historis Kritik Kontemporer terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Selama berabad-abad hadis mendapat tempat terhormat setelah al-Qur'an dalam pemikiran umat Islam. Hadis dinilai sebagai sumber otoritatif kedua setelah al-Qur'an. Disiplin ilmu kalam, fiqh, akhlak dan lainnya memberi posisi yang luas bagi

sunnah sebagai sumber dan dalil materi bangunan keilmuannya. Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sudah barang tentu mendapat posisi tertinggi dibanding yang lain. Meski demikian khasanah keilmuan Islam klasik juga menampilkan kecenderungan lain yang bersebrangan yaitu kecenderungan yang mengkritik otentisitas dan otoritas sunnah, termasuk di dalamnya kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Sebagaimana telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya kecenderungan kritik pra modern terhadap hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dapat dikelompokkan ke dalam dua bentuk, yaitu pertama kritikan yang mengarah pada masalah ketelitian penerapan metode penyeleksian hadis namun tidak sampai menggugat kesahihan hadis yang diriwayatkan *al-Bukhārī*. Kedua kritikan yang mengarah kepada penolakan terhadap keotentikan hadis yang diriwayatkan *al-Bukhārī*. Kedua model kritikan ini mewarnai khasanah kajian hadis klasik, namun intensitas model kritikan pertama lebih dominan jika dibanding model kritikan yang kedua.

Keadaan mulai berubah ketika memasuki abad XIX miladiyah atau abad XIII hijriyah, yang disebut masa modern kontemporer di dunia Islam. Ciri utama yang menandai babak baru dunia Islam ini adalah munculnya pengaruh Barat dalam berbagai bidang termasuk dalam bidang pemikiran keagamaan.

Pihak-pihak yang melakukan kritik terhadap hadis termasuk hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* semakin beragam. Pada masa ini bukan kalangan umat Islam saja yang melakukan

kajian dan kritikan terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, para akademisi Barat juga mulai banyak yang turut andil dalam bidang ini. Pada era ini tulisan-tulisan akademisi Barat yang mengkritisi berbagai aspek kajian hadis termasuk kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* baik secara langsung atau tidak mulai bermunculan. Di antaranya adalah *al-Bukhārī and The Aggada* tulisan W.R. Taylor. Dalam tulisannya Taylor memberi kritikan bahwa materi-materi hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* banyak yang bersumber dari tradisi keagamaan Yahudi. Dia mengajukan beberapa bukti hadis yang mempunyai kemiripan redaksi dengan teks-teks yang terdapat dalam *Aggada*; teks-teks penafsiran dalam tradisi Yahudi.¹²⁹ Dengan menggunakan teori dan pendekatan yang serupa, yaitu *theories of influence and borrowing*, William A. Graham juga mempunyai kesimpulan yang sama, bahwa hadis-hadis *qudsī* yang terhimpun dalam kitab hadis induk termasuk yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dinilai bersumber dari ajaran Yahudi, Kristen dan tradisi Hellenistik. Pandangan Graham ini kemudian dibantah oleh ‘Izziyah ‘Alī Ṭāhā dalam tulisannya *Ṣuwarun min Iftirā`āt al-Mustasyriq Graham ‘Alā al-Aḥādīs al-Qudsiyyah*.¹³⁰ ‘Izziyah ‘Alī Ṭāhā juga mengulas dan mengomentari kritikan-kritikan akademisi Barat yang lain terhadap

¹²⁹W.R. Taylor, “al-Bukhārī and the Aggada,” *The Moslem World*, 33 (1943): 202.

¹³⁰Lihat ‘Izziyah ‘Alī Ṭāhā, “Ṣuwarun min Iftirā`āt al-Mustasyriq Graham ‘Alā al-Aḥādīs al-Qudsiyyah,” *Majallah al-Syarī`ah wa Dirāsāt al-Islāmiyyah*, vol 21 (1993): 99-167.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dalam tulisannya yang berjudul *Min Iftirā`āt al-Mustasyriqīn ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.¹³¹

Sementara itu di kalangan umat Islam sendiri, para pengkaji hadis terpolarisasi ke dalam banyak aliran dan kecenderungan. Wacana tentang ontologi (*māhiyah*), otoritas (*ḥujjiyah*) dan otentisitas (*aṣālah*) hadis menjadi isu sentral perdebatan di kalangan umat Islam kontemporer. Sebagian besar akademisi muslim menganggap bahwa hadis merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari wahyu yang bersifat ilahiyah, oleh sebab itu ia mempunyai otoritas untuk dijadikan sumber hukum dan ajaran Islam. Mereka juga meyakini bahwa keotentikan hadis terjamin baik secara praktis maupun teoritis-metodologis. Selain kecenderungan utama seperti ini, muncul juga kecendrungan lain yang mengkritisi ketiga aspek tersebut. Arah dan kecenderungan terhadap isu mendasar tersebut berimplikasi pada penyikapan terhadap hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bāsim Ḥasan Aḥmad Wardah menerangkan bahwa pihak yang intens melakukan kritik terhadap otoritas dan otentisitas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada era modern-kontemporer dapat dikelompokkan ke dalam beberapa aliran, yaitu (1) Kelompok Rasionalis-Liberal; (2) Kelompok Skripturalis Qurani (*al-Qur`āniyyūn*) dan; (3) Kelompok Syi`ah Imāmiyyah.¹³²

¹³¹Iziyyah ‘Alī Ṭāhā, “Min Iftirā`āt al-Mustasyriqīn ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,” *Majallah al-Wa`yu al-Islāmī*, 282 (1988), 20-26.

¹³²Bāsim Ḥasan Aḥmad Wardah, “Ṭu`ūn al-Mu`āṣirīn fī Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain,” 20-34.

Dua kelompok pertama sama-sama menawarkan pandangan desakralisasi hadis. Menurut mereka hadis terpisah dari unsur kewahyuan, sebab hadis hanyalah implementasi Nabi sebagai manusia atas ajaran al-Qur'an pada konteks masanya. Meski demikian dua kelompok tersebut mempunyai perbedaan yang sangat mendasar. Kaum rasionalis-liberal tidak secara total menolak otoritas sunnah (*hujjiyyah al-sunnah*) sebagai sumber hukum Islam. Namun mereka mengkritisi dan menolak beberapa hadis yang berisi informasi-informasi yang dianggap tidak rasional atau bertentangan dengan modernitas, realita ilmiah atau realita sejarah,¹³³ meskipun hadis tersebut berada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Sedangkan Skripturalis Qurani (*al-Qur'āniyyūn*) menolak secara total otoritas sunnah sebagai sumber hukum Islam dan hanya menjadikan al-Quran sebagai rujukan utama keagamaan. Kritikan mereka terhadap hadis-hadis yang terkandung dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merupakan bagian dari argumen pembuktian bahwa hadis diragukan otentisitasnya sehingga menurut mereka hadis tidak tepat mendapatkan otoritas sebagai sumber keagamaan mendampingi al-Qur'an.¹³⁴

Meskipun memiliki perbedaan yang mendasar namun dua kelompok ini dipertemukan dalam kecenderungan kritis terhadap hadis-hadis yang dianggap bermasalah termasuk yang terdapat

¹³³Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 22-23.

¹³⁴Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 38.

dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Pada awal abad 19 hingga tahun 1960-an para pemikir dari kedua kelompok tersebut mencoba mensistematisasi dasar-dasar pemikiran kritis terhadap hadis dengan menggali khazanah-khazanah klasik maupun dengan mengembangkan teori pemikiran kritis modern. Masa ini bisa disebut dengan masa transisi (*transitional period*) bagi kecenderungan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di era modern kontemporer.¹³⁵ Kecenderungan kritik ulang terhadap fungsi sunnah sebagai sumber hukum Islam pada masa ini bukan hanya diusung oleh para tokoh secara individu, seperti Maḥmūd Abū Rayyah (1989-1970), Muḥammad Taufīq Ṣidqī, Maulawī 'Abd Allāh Cakralawī (1839-) dan Khawajah Ahmad al-Dīn Amritsari (1861-1936), namun ia telah menjadi *platform* beberapa organisasi keagamaan masa itu.

Mesir yang bersinggungan dengan peradaban Perancis, dan India-Pakistan yang bersinggungan dengan peradaban Inggris merupakan dua daerah yang menjadi pusat perkembangan awal kecenderungan dua pemikiran tersebut di era modern-kontemporer.¹³⁶ Diskusi seputar permasalahan sunnah dan hadis - termasuk mengenai kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*- di dua kawasan

¹³⁵Lihat Arif Chasanul Muna & Khader Ahmad, "Pemikiran Kritis terhadap Sahih al-Bukhari: Studi atas Dinamika dan Respon Kontemporer," makalah *Internasional Seminar of Sunnah Nabawiyah II: Facing the Current Challenges*, Kuala Lumpur: Academy of Islamic Studies University of Malaya 3-4 July 2013.

¹³⁶Lihat Khādīm Ḥusain Ilahī Najasy, *al-Qur'āniyyūn wa Syubuhātuhum Ḥaula al-Sunnah* (al-Tā'if: Maktabah al-Ṣiddiq, 1989), 99-202.

tersebut mengerucut kepada tiga hal, yaitu *pertama* pemaknaan ulang terhadap maksud sunnah dan hadis, *kedua* kritik terhadap otoritas sunnah sebagai sumber ajaran Islam, dan *ketiga* kritik terhadap otentisitas teks-teks hadis termasuk yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Argumen-argumen yang dibangun untuk mendukung pandangan tersebut sangat beragam, sehingga memunculkan sub-sub problem.¹³⁷

Gelombang kedua kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terjadi pasca tahun 1960-an. Teori, metode dan produk pemikiran yang muncul pada masa transisi dijadikan fondasi dan dikembangkan oleh pemikir-pemikir kontemporer dari kedua aliran tersebut. Mereka mempertajam argumen, mensistematisasikan tema dan meragamkan produk pemikiran. Gelombang kedua ini bisa disebut sebagai masa revitalisasi dan pematangan (*revitalization period*) yang bermula sejak tahun 1960-an hingga sekarang.¹³⁸ Masa ini ditandai dengan munculnya beberapa tulisan kritis mengenai hadis secara umum dan khususnya mengenai *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Pendekatan, metode dan model pembacaan yang digunakan untuk mengkritisi hadis semakin beragam. Begitu juga tema-tema hadis yang dikritik semakin berkembang disesuaikan dengan isu-isu

¹³⁷Argumen argumen pengkritik hadis era modern-kontemporer bisa dilihat dalam ‘Imād al-Sayyid al-Syarbīnī, *al-Sunnah al-Nabawiyah fī Kitābāt A’dā’ al-Islām Munāqasyatuhā wa al-Radd ‘alaihā* (al-Manshurah: Dar al-Yaqīn, 2002).

¹³⁸Lihat Arif Chasanul Muna & Khader Ahmad, “Pemikiran Kritis terhadap Sahih al-Bukhari: Studi atas Dinamika dan Respon Kontemporer.”

kontemporer, seperti masalah relasi muslim dengan non muslim, emansipasi wanita, kebebasan berpendapat dan lain-lain.

Secara umum karya-karya kritis terhadap kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada masa kontemporer dari dua aliran tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua. [1] Karya yang mengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* secara tidak langsung. Karya ini sebenarnya membahas permasalahan hadis secara umum atau permasalahan hukum, namun di dalamnya terdapat pembahasan khusus mengenai kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Di antara karya-karya yang termasuk kategori ini adalah (a) *al-Sunnah wa Dauruhā fī al-Fiqh al-Jadīd* karya Jamāl al-Bannā; (b) *al-Qur’ān wa Kafā, Maṣdar^{an} li al-Tasyrī’ al-Islāmī* karya Aḥmad Ṣubḥī Maṣṣūr; (c) *al-Hadīs wa al-Qur’ān* karya Ibnu Qirnās; (d) *Tahrīr al-‘Aql min al-Naql Qirā’ah Naqdiyyah li Majmū’ah min Aḥādīs al-Bukhārī wa Muslim* karya Samīr Islāmbūlī (e) *al-Kitāb wa al-Qur’ān* karya Muḥammad Syaḥrūr; (g) *Kitāb Dīn al-Ṣultān: al-Burhān*, karya Niyāzī ‘Izz al-Dīn; (h) *Humūm Muslim, al-Tafkīr Badal^{an} min al-Takfīr*, karya Niḍāl ‘Abd al-Qadīr.

Kelompok kedua [2] karya yang secara khusus mengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Tulisan yang termasuk kategori ini adalah (a) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Ru’yah Mu’āsirah* karya Ḥasan al-Ṣabbāgh; (b) *al-Aḍwā’ al-Qur’āniyyah fī Iktisāh al-Aḥādīs al-Isrā’īliyyah wa Taṭ-hīr al-Bukhārī Minhā* karya Ṣāliḥ Abū Bakr; (c) *Kitāb Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Mukharraj al-Aḥādīs Muḥaqqaq al-Ma’ānī* karya Jawwād ‘Affānah. (d) *Jināyah al-Bukhārī Inqāz al-Dīn min Imām*

al-Muḥaddiṣīn karya Zakariya Ouzon; (e) *Tajrīd al-Bukhārī wa Muslim min Aḥādīṣ Allatī lā Talzam* karya Jamāl al-Bannā.

Selain kecenderungan rasionalis-liberal dan skripturalis qurani, kritikan terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada era modern kontemporer juga mulai banyak dilakukan oleh para penulis Syi'ah Imāmiyyah. Ḥaidar Ḥubb Allāh menyatakan bahwa gelombang kritikan modern Syi'ah Imāmiyyah terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ditandai dengan terbitnya karya Faṭḥ Allāh al-Nimāzī Syaikh al-Syarī'ah al-Aṣḥihānī (1266-1339 H.) yang berjudul *al-Qaul al-Ṣarrāḥ fī al-Bukhārī wa Ṣaḥīḥih al-Jāmi'*.¹³⁹ Kitab ini terdiri dari tiga bagian, bab pertama membahas tentang Ahl al-Bait dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan juga penjelasan mengenai akidah serta biografi al-Bukhārī. Bab kedua memaparkan hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dinilai bertentangan dan bermasalah, dan bab ketiga menerangkan tentang para perawi baik dari generasi sahabat ataupun setelahnya yang dianggap bermasalah oleh Syaikh al-Syarī'ah al-Aṣḥihānī baik karena dianggap pemalsu hadis, khawārij atau nāṣibī.¹⁴⁰

¹³⁹Ḥaidar Ḥubb Allāh, "al-Imāmiyyah wa al-Mauqif min Ṣaḥīḥai al-Bukhārī wa Muslim Qirā'ah Taqwīmiyyah fī al-A'māl wa al-Taṭawwūrāt wa al-Manāḥij wa al-Āliyāt," (Makalah Seminar Internasional 'Ulūm al-Ḥadīṣ baina al-Aṣālah wa al-Mu'āṣirah: Naqd al-Ḥadīṣ Munzu 'Aṣr al-Bukhārī wa Muslim ilā al-Dirāsāt wa al-Abḥāṣ al-Mu'āṣirah, Jerman: University of Münster, 17-19 April 2015), 14.

¹⁴⁰Faṭḥ Allāh al-Nimāzī Syaikh al-Syarī'ah al-Aṣḥihānī, *al-Qaul al-Ṣarrāḥ fī al-Bukhārī wa Ṣaḥīḥih al-Jāmi'* (Qum: Mu'assasah al-Imām al-Ṣādiq, 1422 H.), 273-276.

Kitab *al-Qaul al-Ṣarrāḥ* menjadi pembuka bagi munculnya karya-karya yang mengkritisi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di kalangan Syi'ah Imāmiyyah pada era modern kontemporer. Sebagian karya kritis mengenai *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pasca *al-Qaul al-Ṣarrāḥ* ditulis dengan judul yang secara langsung menunjukkan bahwa objek kajiannya adalah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun sebagian yang lain hanya menjadikan kritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai bagian dari pembahasannya. Di antara karya-karya tersebut adalah (a) *al-Ḥadīs al-Nabawī baina al-Riwāyah wa al-Dirāyah* karya Ja'far al-Ṣubḥānī; (b) *Aḥādīs Umm al-Mu'minīn 'Ā'isyah*, karya al-Murtaḍā al-'Askarī; (c) *Kitāb Abū Hurairah* karya 'Abd al-Ḥusain al-Mūsawī; (d) *Aḍwā' 'alā al-Ṣaḥīḥain* karya Aḥmad Ṣādiq al-Najmī; (e) *al-Bukhārī wa Ṣaḥīḥuh* karya Ḥusain Ghaib Ghulāmī al-Harsāwī; *al-Ṣaḥīḥān fī al-Mīzān wa Adillatu Ḍa'f al-Ṣaḥīḥain*; (f) *Dirāsāt fī al-Ḥadīs al-Syarīf* karya Hāsīm Ma'rūf al-Ḥusianī; (g) *Naḥwa Taf'īl Qawā'id Naqd Matn al-Ḥadīs al-Nabawī Dirāsah Taṭbīqiyyah 'alā Ba'd Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain*, karya Ismā'il al-Kurdī al-Najmī.¹⁴¹

Selain menekankan pada kritik matan ciri penting lain dari karya-karya kritis kalangan Syi'ah Imāmiyyah terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah pembenturan hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dengan keyakinan atau akidah Syi'ah Imāmiyyah

¹⁴¹Lihat Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, “Intiqādāt al-Syī'ah al-Mu'āṣirīn li al-Ṣaḥīḥain wa Qīmatuhā al-'Ilmiyyah,” (Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010), 10-14.

terutama yang berkaitan dengan kekhalifahan ‘Alī dan keutamaan Ahl al-Bait. Ciri yang seperti ini diistilahkan oleh Ḥaidar Ḥubb Allāh dengan *‘T’imād al-Muḥākamah al-‘Aqā`idiyyah*.¹⁴²

Selain tiga aliran yang telah disebutkan di atas, kritik terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga dilakukan oleh para pengkaji hadis tradisionalis yang memegang teguh disiplin keilmuan hadis dalam kajian-kajiannya. Di antara yang tercatat melakukan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di era moden-kontemporer dari kalangan tradisionalis adalah Syaikh Aḥmad ibn Ṣiddīq al-Ghumārī (w. 1380 H.) dan Syaikh Nāṣir al-Dīn al-Albānī (w. 1420 H.).¹⁴³

Kritikan yang dilakukan oleh para pengkaji hadis tradisionalis sangat jarang ditemukan. Mereka sangat ketat dalam menerapkan metode dan prosedur kritik sanad dan matan yang dikembangkan oleh *muḥaddisūn*, sehingga ruang yang terbuka bagi mereka untuk mengkritik hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sangat terbatas. Dalam kasus kritik matan, pembahasan *syāz* menjadi pintu bagi mereka untuk mengkritik hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang bermasalah dengan argumen terjadinya kesalahan periwayatan meskipun hadis tersebut diriwayatkan oleh perawi yang *ṣiqah*.

¹⁴²Ḥaidar Ḥubb Allāh, “al-Imāmiyyah wa al-Mauqif min Ṣaḥīḥai al-Bukhārī wa Muslim, 15.

¹⁴³Abd al-Fattāḥ ibn Sāliḥ Qadīsy al-Yāfi`ī, *Ṣaḥīḥā al-Bukhārī wa Muslim bayna al-Ifrāt wa al-Tafrīt*, 42, 43 dan 183-185.

2. Tipologi Kritik Kontemporer terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

‘Abd al-Fattāḥ al-Yāfi’ī menerangkan bahwa dalam kajian hadis kontemporer kelompok yang berkeyakinan bahwa semua hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (dan juga *Ṣaḥīḥ Muslim*) berkualitas sahih tanpa terkecuali merupakan tren utama. Bahkan mereka mengklaim pandangan ini sebagai *ijmā’* ulama. Bentuk kritikan apapun terhadap satu hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥain* tidak bisa mereka terima, bahkan mereka cerca, meskipun kritikan tersebut dibangun atas dasar kaidah-kaidah ilmiah. Kelompok ini berkeyakinan bahwa hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥain* memberi informasi yang sifatnya *al-‘ilmī al-yaqīnī* bukan *al-zann al-ghālib*.¹⁴⁴

Di samping kecenderungan *total optimistic* seperti itu, trend lain yang muncul dalam hal penyikapan terhadap otentitas dan otoritas hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah kecenderungan yang

¹⁴⁴ Abd al-Fattāḥ ibn Ṣāliḥ Qadīsy al-Yāfi’ī, *Ṣaḥīḥā al-Bukhārī wa Muslim bayna al-Ifrāt wa al-Tafrīt*, 6. Selain kecenderungan di atas, al-Yāfi’ī juga menyebutkan tiga kecenderungan lainnya dalam bukunya tersebut, yaitu (1) kelompok yang dengan mudah mengkritik hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥain*. Kritikan yang mereka lontarkan biasanya tidak mengikuti prosedur-prosedur ilmiah dan tidak menggunakan kaidah-kaidah penelitian akademis. Mereka mudah menolak matan hadis tanpa meneliti jalur sanadnya dan tidak melakukan upaya *ta`wīl* terlebih dahulu untuk mendapatkan pemahaman yang sahih; (2) kelompok yang melakukan kritik matan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tanpa melakukan analisa holistik terhadap sanadnya, sehingga memutuskan ke-*da`īf*-an satu jalur sanad yang dikaji, tanpa meneliti lebih lanjut jalur-jalur sanad lain yang sahih yang kadang sebenarnya juga dicantumkan oleh al-Bukhārī dan Muslim ditempat lain; (2) Kelompok yang moderat (*al-tawassuṭ*). Mereka mengkaji dan meneliti *Ṣaḥīḥain* dengan menggunakan metode dan kaidah-kaidah ilmiah, dan sampai pada kesimpulan bahwa mayoritas besar hadis yang ada adalah sahih. Hadis yang dapat dihukumi *da`īf* baik karena permasalahan sanad atau matannya dalam *Ṣaḥīḥain* sangat sedikit.

membuka ruang kritik terhadap kesahihan hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kecenderungan ini membuka pintu bagi kemungkinan penilaian *da'īf* bagi hadis-hadis yang dicantumkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitabnya. Meskipun sama-sama melakukan kritik terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun kelompok terakhir ini mempunyai banyak ragam kecenderungan. Paradigma, intensitas kritik dan tingkat skeptik mereka terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sangat beragam. Kecendrungan ini dapat dikelompokkan ke dalam empat model, yaitu [1] kelompok yang mengkritisi beberapa hadis di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan menganggapnya *da'īf* namun secara prinsipil tetap meyakini bahwa teks hadis merupakan sumber *hujjah* bagi ajaran Islam. Kelompok ini dalam melakukan kritik menggunakan metode kritik hadis tradisional yang digunakan para ahli hadis. Kecenderungan seperti ini bisa disebut dengan trend *appreciative adoptive*; [2] kelompok yang sebenarnya tidak mengakui otentisitas dan otoritas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun dalam kasus-kasus tertentu dan dengan pertimbangan tertentu menerima hadis-hadis yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kecenderungan ini dapat diistilahkan dengan *rejective selective*; [3] kelompok yang secara total dan mendasar menolak teks hadis –termasuk yang berada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*-, dan menganggapnya sebagai informasi yang tidak valid mengenai Nabi. Bagi kelompok ini teks hadis tidak bisa dijadikan dasar *hujjah* ataupun sebagai sumber sejarah mengenai Nabi Muhammad saw. Kecenderungan seperti ini bisa disebut

dengan trend *total rejective*; dan [4] kelompok yang tidak sepenuhnya optimis terhadap keotentikan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun tidak sampai pada taraf *total rejective*. Mereka secara selektif masih menjadikan hadis sebagai rujukan otoritatif dalam berbagai masalah keagamaan setelah melakukan penilaian dan penafsiran ulang. Perbedaan kelompok ini dengan kelompok pertama (*appreciative adoptive*) adalah pada aspek upaya mereka dalam mendekonstruksi metode kritik hadis yang selama ini dikembangkan *muḥaddisūn*. Kritikan dan seleksi mereka terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak menggunakan metode ahli hadis tapi dengan metode alternatif yang mereka konstruksikan dan formulasikan. Kecenderungan ini dapat disebut dengan kecenderungan *skeptic deconstructive*.

Berikut ini akan dipaparkan empat tipologi kecenderungan kritis terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di era modern-kontemporer yang telah dijelaskan secara singkat di atas.

a. Kecenderungan *Appreciative Adoptive*

Kecendrungan ini lahir dari para ulama hadis tradisional-konvensional yang aktif menjaga tradisi intelektual hadis klasik. Dalam pandangan kecendrungan ini, hadis mempunyai posisi penting dalam hierarki sumber ajaran Islam setelah al-Qur'an. Hadis dapat berfungsi sebagai penegas (*mu'akkid*), penjelas (*mubayyin*), atau pemerinci (*mufaṣṣil*) ajaran-ajaran yang terkandung dalam al-Qur'an.

Bagi kelompok ini, untuk menguji keotentikan hadis yang tercatat dalam kitab-kitab hadis primer harus menggunakan metode dan standar kritik yang selama ini digunakan para *muhaddisun* baik kritik sanad maupun kritik matan. Tiga langkah penelitian untuk menentukan *maqbul* tidaknya hadis harus dilalui secara disiplin, yaitu (1) meneliti *tārīkh al-ruwāh* untuk memastikan ketersambungan sanad (*ittiṣāl al-isnād*); (2) meneliti *al-jarḥ wa al-ta'dīl* untuk memastikan kredibilitas dan profesionalitas informan, dan (3) meneliti *syāz* dan *'illat* baik pada sanad maupun matan untuk memastikan bahwa dalam dua komponen penting hadis tersebut tidak mengindikasikan adanya kekeliruan periwayatan baik kekeliruan yang tidak sengaja (*al-khaṭa'*) atau yang sengaja (*al-kazīb*).

Menurut pandangan pertama ini, hadis-hadis yang dicatat oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* telah melalui prosedur di atas. Bahkan menurut mereka kriteria yang ditetapkan oleh al-Bukhārī adalah kriteria yang melampaui standar minimal kesahihan suatu hadis. Namun sikap apresiatif dan optimistik mereka seperti ini tidak menghalangi mereka untuk melakukan kritik terhadap beberapa hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, baik pada aspek sanad maupun matannya. Metode kritik yang mereka gunakan mengadopsi metode yang selama ini digunakan oleh para *muhaddisun*.

Di antara pengkaji hadis kontemporer yang dapat dikategorikan kelompok pertama ini adalah Syaikh Nāṣir al-Dīn

al-Albānī (1420 H.). Dalam karya-kayanya seperti *Irwā` al-Ghalīl* dan *Silsilah al-Aḥādīs al-Ḍa`īfah* al-Albānī menghukumi *ḍa`īf* beberapa hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya. Menurut Muḥammad Ḥamdī Muḥammad Abū ‘Abduh terdapat empat jenis argumen yang menjadi dasar al-Albānī men-*ḍa`īf*-kan hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yaitu (1) karena dalam sanad ditemukan perawi yang dinilai bermasalah (*majrūḥ*); (2) karena ditemukan kata atau kalimat dalam matan yang dinilai bermasalah karena bertentangan dengan periwayatan lain yang lebih banyak atau lebih baik kualitasnya sehingga masuk kategori *syāz*, *munkar* atau *gharīb*; (3) karena ditemukan sisipan kata atau kalimat yang bukan bersumber dari Nabi dalam matan hadis, sehingga masuk kategori *mudraj*; (4) karena hadis yang diteliti bertentangan dengan hadis-hadis lainnya, dan tidak dapat dikompromikan baik pada aspek sanad maupun matannya, sehingga masuk kategori *muḍṭarib*.¹⁴⁵

Jika diperhatikan, al-Albānī dalam tulisan-tulisannya mempunyai pandangan positif terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dia mengakui bahwa *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah kitab yang mempunyai kualitas tertinggi dibanding kitab-kitab hadis lainnya, dan merupakan kitab paling otentik setelah al-Qur’an.

¹⁴⁵Muḥammad Ḥamdī Muḥammad Abū ‘Abduh, “al-Aḥādīs allatī Ḍa`afahā al-Syaikh al-Albānī fī Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,” (Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010), 10.

Namun pandangan optimistis ini tidak menghalanginya untuk melakukan kajian kritis terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kritiknya bukan hanya mengarah pada kritik sanad saja, tetapi redaksi dan makna matan hadis juga menjadi bagian yang ia kritisi.

Meskipun demikian dalam melakukan kritik al-Albānī tidak keluar dari pendekatan dan metode kritik hadis yang selama ini dilakukan oleh ahli hadis.¹⁴⁶ Hal ini sebagaimana yang dia tegaskan sendiri setelah menetapkan bahwa hadis *إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا كَلَّمَ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لَا يُلْقِي لَهَا بَأْسًا يَرْفَعُهُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ* adalah *da'īf* karena ke-*da'īf*-an 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh ibn Dīnār. Dia berkata,

و بعد فقط أطلت الكلام على هذا الحديث و راويه دفاعا عن السنة و لكي لا يتقول متقول ، أو يقول قائل من جاهل أو حاسد أو مغرض : إن الألباني قد طعن في " صحيح البخاري " و ضعف حديثه ، فقد تبين لكل ذي بصيرة أنني لم أحكم عقلي أو رأبي كما يفعل أهل الأهواء قديما و حديثا ، و إنما تمسكت بما قاله العلماء في هذا الراوي و ما تقتضيه قواعدهم في هذا العلم الشريف و مصطلحه من رد حديث الضعيف ، و بخاصة إذا خالف الثقة.¹⁴⁷

¹⁴⁶Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, "Manhaj al-Syaikh al-Albānī fī Taḍ'īf Ba'd Aḥādīṣ al-Ṣaḥīḥain," (Makalah Seminar *al-Sunnah dan Isu-isu Semasa*, Malaysia: Universiti Kebangsaan Malaysia dan Institut Tadbiran Islam Perak, 20-21 Agustus 2007), 35.

¹⁴⁷Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīṣ al-Da'īfah wa al-Mauḍū'ah wa Āṣaruha al-Sayyi' fī al-Ummah*, vol. 3 (Riyāḍ: Dār al-Ma'ārif, 1992), 463, hadis no 1299.

Saya telah membahas panjang lebar hadis ini dan juga perawinya. Tujuannya adalah untuk membela sunnah dan supaya tidak muncul komentar yang sembarangan atau komentar yang didasarkan kejahilan, iri atau kepentingan tertentu bahwa al-Albānī telah menyerang *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan men-*ḍa'īf*-kan hadisnya. Sudah sangat jelas bagi cerdik pandai bahwa saya menetapkan kesimpulan tersebut bukan berdasarkan pikiran dan pendapatku saja sebagaimana yang dilakukan oleh para pengikut nafsu pada masa dulu dan sekarang, namun dalam memutuskan kesimpulan tersebut saya berpegang pada pendapat para ulama mengenai perawi tersebut dan juga berdasarkan kaidah-kaidah yang dibangun oleh ulama hadis dalam ilmu hadis dan *muṣṭalah*-nya untuk menolak hadis *ḍa'īf* terutama jika bertentangan dengan periwayatan perawi yang *ṣiqah*.

b. Kecenderungan *Rejective Selective*

Kecenderungan kedua adalah kecenderungan *rejective selective*. Kecenderungan ini pada prinsipnya tidak mengakui keotentikan hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī, karena adanya perbedaan prinsipil dalam masalah metode dan standar penyeleksian hadis, namun pada kasus-kasus tertentu mereka menerima beberapa hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī.

Syī'ah Imāmiyyah merupakan representasi dari kecenderungan ini. Mereka mempunyai tradisi tersendiri dalam periwayatan, penyeleksian dan pembukuan hadis yang berbeda dengan tradisi yang berkembang di kalangan sunni. Dalam hal kriteria kesahihan misalnya, selain mempunyai kesamaan

dengan tradisi Sunni yang menyaratkan ke-*ḍabt*-an perawi, tradisi Syī'ah Imāmiyyah mempunyai perbedaan dengan Sunni dalam hal kriteria ke-*'adl*-an seorang perawi. Seorang perawi dapat dinilai *'adl* jika mereka mengimani *al-wilāyah* (pengakuan bahwa kedua belas imam adalah pemimpin umat). Kriteria lain yang berbeda dengan tradisi Sunni adalah hadis yang diriwayatkan harus bersambung sampai imam-imam Syī'ah yang *ma'sūm* (terlindungi dari dosa).¹⁴⁸

Kitab hadis induk yang menjadi rujukan utama kaum Syī'ah juga berbeda dengan kaum Sunni. Mereka mempunyai empat kitab hadis rujukan utama yaitu (1) *Al-Kāfi* karya Muḥammad ibn Ya'qub al-Kulainī [w. 329 H.]; (2) *Tahzīb al-Aḥkām* karya Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī [w. 360 H.]; (3) *Al-Istibṣār fī mā Ukhtulifa min al-Akḥbār* karya Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī [w. 360 H.], dan (4) *Man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh* karya Muḥammad ibn Bābawaih al-Qummī [w. 381 H.].

Setidaknya atas dasar dua hal inilah (perbedaan kriteria kesahihan dan perbedaan kitab hadis induk), Syī'ah Imāmiyyah secara prinsip tidak menerima *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai kitab kumpulan hadis yang otoritatif dan otentik. Dalam literatur ulumul hadis Syī'ah disebutkan bahwa semua periwayatan hadis yang termaktub dalam kitab hadis non-syī'ī dinilai *ḍa'īf*.

¹⁴⁸ Aḥmad Syaraf al-Dīn al-Musāwī, *Abū Hurairah*, (Najaf: Masyūrat Maktabh al-Khidriyat, 1964), 174.

Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Māmaqānī (1290-1351 H.) ketika menerangkan hadis *muwaššaq*,

وبهذا يندفع ما يتوهم من عدم الفرق بين رواية من خالفناه ممن ذكر في كتب أحاديثنا، وما رووه في كتبهم فإن الفرق بينهما واضح، وما رووه في كتبهم ملحق بالضعيف عندنا لصدق تعريف الضعيف الآتي عليه، فيعمل به بما يعمل من الضعيف¹⁴⁹

“Atas dasar ini maka tertolaklah anggapan bahwa tidak ada perbedaan antara periwayatan para perawi yang berbeda (akidah) dengan kita yang disebut dalam kitab-kitab hadis kita, dengan periwayatan mereka yang terdapat dalam kitab-kitab mereka. Perbedaan keduanya sangat jelas. Hadis-hadis yang mereka riwayatkan dalam kitab-kitab mereka masuk dalam kategori *ḍaʿīf* menurut kita sesuai dengan definisi *ḍaʿīf* yang nanti akan diterangkan. Oleh sebab itu hadis-hadis tersebut diperlakukan sebagaimana hadis-hadis *ḍaʿīf* yang lain.”

Meskipun mempunyai pandangan demikian, di dalam tradisi Syīʿah Imāmiyyah hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* banyak dikutip dan dijadikan dasar untuk memperkokoh argumen pendapat mereka. Contohnya adalah yang dilakukan oleh Faṭḥ Allāh al-Nimāzī Syaikh al-Syarīʿah al-Aṣfihānī (1266-1339 H.) dalam kitabnya *al-Qaul al-Ṣarrāḥ fī al-Bukhārī wa Ṣaḥīḥih al-Jāmiʿ*.¹⁵⁰ Pada pembahasan *al-muʿānid wa riwāyāt al-manāqib*

¹⁴⁹Abd Allāh al-Māmaqānī, *Miqbās al-Hidāyah fī ʿIlm al-Dirāyah*, jil. 1, (Qum: Mansyūrāt Dalīl Mā, 1425 H.), 138.

¹⁵⁰Ḥaidar Ḥubb Allāh, “al-Imāmiyyah wa al-Mauqif min Ṣaḥīḥai al-Bukhārī wa Muslim.” 14.

(para pembenci dan periwayatan tentang kehidupan [Imam ‘Alī]) Syaikh al-Syarī’ah al-Aṣḫfihānī memaparkan beberapa hadis yang bersumber dari kitab-kitab sunnī –termasuk dari kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*- yang menjelaskan tentang keutamaan dan keberhakan Imam ‘Alī ibn Abī Ṭālib sebagai khalifah pertama setelah Nabi. Hadis-hadis ini diposisikan sebagai argumen balik untuk kalangan sunni yang tidak mengimani hak Imam ‘Alī sebagai khalifah pengganti Rasulullah.¹⁵¹

Sikap seperti ini banyak dijumpai dalam karya-karya ulama Syī’ah yang melakukan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Di satu sisi mengkritik secara tajam tingkat kesahihan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dari berbagai aspeknya, baik sanad, matan maupun kepribadian al-Bukhārī. Namun di sisi lain hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang mengokohkan faham mereka digunakan sebagai argumen untuk menanggapi pihak yang tidak sependapat dengan mereka. Sikap seperti ini di satu sisi bersifat *rejective*, menolak *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun di sisi lain *selective*, memilih hadis-hadis yang searah dengan faham dan keyakinan mereka.

Haidar Ḥubb Allāh menyebutkan lima karakter kritikan penulis Syī’ah Imāmiyyah modern-kontemporer terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (dan *Ṣaḥīḥ Muslim*), yaitu (1) memosisikan akidah dan ajaran Syī’ah Imāmiyyah sebagai standar kritik terhadap

¹⁵¹Syaikh al-Syarī’ah al-Aṣḫfihānī, *al-Qaul al-Ṣarrāḥ fī al-Bukhārī*, 25-38.

hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Paradigma seperti ini merupakan kerangka utama nalar ulama Syī'ah dalam mengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Hal inilah yang menjadi faktor ulama Syī'ah mengkritik al-Bukhārī ketika dia tidak meriwayatkan hadis melalui *a'immaḥ ahl al-bait*, seperti Imām al-Ṣādiq (w. 148 H.), atau menutupi informasi-informasi negatif mengenai para sahabat Nabi; (2) kritikan yang dilakukan lebih fokus pada kritik matan hadis, dengan cara mempermasalahkan makna yang terkandung dalam matan karena dianggap bertentangan dengan al-Qur'an, akal, fakta sejarah atau lainnya; (3) merujuk ulama kalangan sunni yang juga melakukan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Jika diperhatikan, karya-karya ulama Syī'ah yang mengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* banyak merujuk kepada pendapat Maḥmūd Abū Rayyah, Aḥmad Amīn, Muḥammad Rasyīd Riḍa, Muḥammad Abduh dan lain-lain dari kalangan sunni yang telah melakukan kritik terhadap hadis-hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī, meskipun di kalangan sunni, pendapat sebagian tokoh tersebut dianggap kontroversial dan tidak diterima. Oleh sebab itu –menurut Ḥaidar Ḥubb Allāh- konteks yang nampak dibalik karya-karya kalangan Syī'ah Imāmiyyah tersebut adalah konteks perdebatan bukan kontek penelitian ilmiah; (4) pembacaan parsial dalam proses analisa dan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Pembacaan yang tidak holistik seperti ini menyebabkan para penulis Syī'ah hanya mengungkap aspek-aspek kekurangan pada *Ṣaḥīḥ al-*

Bukhārī baik pada aspek sumber, sanad, matan dan lainnya; (5) kritik yang dilakukan berada dalam bingkai krisis kepercayaan terhadap khasanah sunni. Kritik ideologis-mazhabi seperti ini meskipun menghasilkan poin-poin ilmiah penting, namun seringkali tidak mampu dilakukan secara objektif dan komprehensif.¹⁵²

Selain mempunyai karakter utama seperti di atas, ulama-ulama Syī'ah juga merumuskan metode untuk mengkritisi hadis-hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāar. Ja'far al-Subhānī¹⁵³ misalnya menawarkan *manhaj tamhīṣ al-ḥadīṣ* dan menetapkan lima kriteria untuk menyeleksi ulang hadis. Kelima kriteria tersebut semuanya berbasis kritik matan, yaitu (1) Menilai hadis dengan al-Qur'an; (2) Menilai hadis dengan sunnah yang mutawatir¹⁵⁴; (3) Menilai hadis dengan akal yang sehat; (4) Menilai hadis dengan fakta sejarah; (5) Menilai hadis dengan kesepakatan umat.¹⁵⁵

¹⁵²Ḥaidar Ḥubb Allāh, "al-Imāmiyyah wa al-Mauqif min Ṣaḥīḥai al-Bukhārī wa Muslim," 15-20.

¹⁵³Ja'far al-Subhānī, *al-Ḥadīṣ al-Nabawī baina al-Riwāyah wa al-Dirāyah, Dirāsah Mauḍū'iyah Manhajīyah li Aḥādīṣ Arba'ina Ṣaḥābiyyan 'alā Ḍau' al-Kitāb, al-Sunnah, al-'Aql, Ittifāq al-Ummah wa al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Aḍwā' li al-Ṭibā'ah wa al-Tauzī', 2000), 54-69.

¹⁵⁴Ja'far al-Subhānī, *al-Ḥadīṣ al-Nabawī baina al-Riwāyah wa al-Dirāyah*, 60.

¹⁵⁵Ja'far al-Subhānī, *al-Ḥadīṣ al-Nabawī baina al-Riwāyah wa al-Dirāyah*, 62.

c. Kecenderungan *Total Rejective*

Kecenderungan ini adalah kecenderungan yang secara total menolak keotentikan dan ke-*hujjah*-an *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, bahkan semua hadis yang terkodifikasikan dianggap bermasalah secara historis dan teologis. Menurut mereka sumber otoritatif yang dapat dijadikan rujukan hanyalah al-Qur'an. Kelompok ini biasa menyebut dirinya dengan *al-Qur'āniyyūn* atau *Ahl al-Qur'ān*. Daniel W. Brown mengistilahkan mereka sebagai *Qur'anic Scripturalism*.¹⁵⁶

Kajian mereka tentang hadis secara umum dan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* secara khusus selalu dalam bentuk kritikan, dan meragukan keasliannya. Kelompok ini pertama kali berkembang pada era modern di dua negara yaitu India dan Mesir. Tokoh sentral aliran ini di India adalah 'Abd Allāh Chakrālāwi (w. 1930 M.), Khwāja Aḥmad Dīn Amritsari (1861-1936). Sedangkan di Mesir tokoh utamanya adalah Muḥammad Taufīq Ṣidqī (1298-1338 H.) dan Maḥmūd Abū Rayyah (1989-1970).¹⁵⁷

Penolakan total terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tampak pada pemikiran Maḥmūd Abū Rayyah (1989-1970) dalam bukunya *Aḍwā' 'alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah*.¹⁵⁸ Secara garis

¹⁵⁶Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 38.

¹⁵⁷Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 38, 40.

¹⁵⁸Analisa pendapat Abu Rayyah mengenai Sunnah dapat dilihat dalam 'Abd al-Raḥmān ibn Yahya al-Ma'lamī al-Yamānī, *al-Anwār al-Kāsyifah li mā fī Kitāb Aḍwā'*

besar, persoalan utama yang dibahas buku tersebut adalah: (1) problem periwayatan hadis dengan makna (*al-riwāyah bi al-ma'nā*); (2) *'adālah* para sahabat; (3) pemalsuan hadis; (4) riwayat israi'liyyat; (5) kredibilitas Abū Hurairah; (6) kodifikasi al-Qur`an; (7) kodifikasi hadis; (8) *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*; (9) hadis ahad; dan (10) beberapa kritikan dan catatan penting terhadap hadis.

Poin-poin permasalahan inilah yang dijadikan dasar Abū Rayyah untuk mengambil sikap menolak secara penuh (*total rejection*) kitab-kitab hadis –termasuk kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*-, dan menganggapnya sebagai dokumen yang tidak bisa dipertanggungjawabkan keotentikannya sebagai asli bersumber dari Nabi Muhammad saw. Abū Rayyah menegaskan,

إنهم - أي العلماء - أعلوا أحاديث كثيرة مما رواه البخاري و مسلم ، وكذلك نجد في شرح ابن حجر للبخاري و النووي لمسلم استشكالات كثيرة ، وألف عليهما مستخرجات متعددة ، فإذا كان البخاري و مسلم - وهما الصحيحان - كما يسمونها - يجملان كل هذه العلل والانتقادات وقيل فيهما هذا الكلام - دع ما وراء ذلك من تسرب الإسرائيليات إليهما ، وخطأ النقل بالمعنى ، وغير ذلك في روايتهما - فترى ماذا يكون الأمر في غير البخاري و مسلم من كتب الأحاديث¹⁵⁹

'alā al-Sunnah min al-Zalal wa al-Taḍlīl wa al-Mujāzafah (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1982).

¹⁵⁹Maḥmūd Abū Rayyah, *Aḍwā' 'alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1994), 295-296.

Para ulama menilai cacat banyak hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim. Begitu juga di dalam Syarh Ibnu Hajar terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan juga Syarh al-Nawawi terhadap *Ṣaḥīḥ Muslim* terdapat banyak kemusykilan. Kemudian muncul banyak kitab-kitab *mustakhrajāt* atas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim*. Jika kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* mengandung banyak cacat dan juga kritikan serta perbincangan seperti ini, maka Anda bisa membayangkan akan adanya *isrā'īliyyāt* yang masuk ke dalam kedua kitab tersebut, kesalahan penukilan bil-ma'na dan yang lainnya. Jika demikian adanya, maka Anda bisa bayangkan bagaimana kondisi kitab-kitab hadis selain *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.”

Dalam melakukan penolakan terhadap hadis, kelompok *qur'āniyyūn* menggunakan dua metode, yaitu metode kritik umum dan metode kritik khusus. Penolakan mereka terhadap hadis dibangun atas kritikan-kritikan umum mengenai otoritas dan otentisitas sunnah. Khādim Ḥusain Ilahī Najasy menyebutkan delapan argumen penolakan mereka terhadap hadis, yaitu (1) keyakinan bahwa al-Qur'an sudah mengandung segala aturan keagamaan yang dibutuhkan manusia, sehingga tidak perlu keterangan dari hadis atau sunnah; (2) hadis bukan wahyu Allah, ia hanya ucapan generasi belakangan yang dirujuk kepada Nabi Muhammad saw. Wahyu Nabi hanya al-Qur'an; (3) menjadikan sunnah sebagai sumber hukum menyebabkan terjadinya dualisme (*al-isyrāk*) sumber hukum, padahal dalam al-Quran ditegaskan bahwa penetapan hukum adalah hak Allah sebagaimana ditegaskan dalam surah al-

An'ām: 57; (4) pada masa Nabi sunnah tidak dianggap sebagai syariat, oleh sebab itu Nabi melarang untuk menulisnya; (5) hadis atau sunnah merupakan respon Nabi terhadap situasi dan kondisi pada masanya, sehingga tidak dapat dijadikan panduan pada setiap zaman; (6) dalam sejarah hadis tidak lepas dari kritikan baik pada aspek sanad maupun matan. Hal ini menjadikan sifat kesucian hadis dipertanyakan; (7) ajaran-ajaran yang terkandung dalam hadis menyebabkan perpecahan di kalangan umat Islam; (8) penyandaran hadis kepada Nabi Muhammad saw sangat diragukan karena beberapa sebab, yaitu pen-*tadwīn*-annya jauh setelah masa Nabi, hadis banyak yang diriwayatkan *bi al-ma'nā*; kebanyakan hadis adalah khabar *āḥād* yang punya potensi benar atau palsu sedangkan metode penyeleksian ahli hadis hanya bersifat dugaan (*ẓannī*) tidak pasti.¹⁶⁰

Sedangkan metode khusus kalangan *qur'āniyyūn* untuk menolak sebuah hadis adalah dengan cara mengkomparasikan dan mempertentangkannya dengan al-Qur'an. Jika kandungan hadis sudah ada dalam al-Qur'an maka cukup merujuk kepada yang ada dalam al-Qur'an. Apabila kandungannya bertentangan dengan al-Qur'an, maka hadis itu diragukan sumbernya berasal dari Allah dan Rasul-Nya, dan jika kandungan hadis tidak disinggung oleh al-Qur'an, maka ada dualisme sumber hukum

¹⁶⁰Khādim Ḥusain Ilahī Najasy, *al-Qur'āniyyūn wa Syubuhātuhum*, 210-253.

sehingga hal itu tidak mungkin dan harus ditolak.¹⁶¹ Metode ini nampak jelas dalam setiap pembahasan buku *al-Ḥadīṣ wa al-Qurʾān* karya Ibnu Qirnās. Hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ditolak keasliannya dengan cara dikonfrontirkan dengan ayat-ayat al-Qurʾan. Bagi Ibnu Qirnās yang dapat merepresentasikan agama Allah hanyalah al-Qurʾan (*li anna al-Qurʾān waḥdah mumaṣṣilu dīni-Allāh*).¹⁶² Dia juga mengatakan,

Tujuan kami adalah untuk menegaskan bahwa yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *al-Kāfī* tidak boleh dikaitkan dengan agama Allah. Atas dasar ini hadis-hadis lain yang terdapat dalam kitab-kitab selain dua kitab tersebut tentunya lebih tidak layak jika dikaitkan dengan agama Allah, baik yang bersumber dari sunni, *syīʾah*, *ibāḍiyyah*, *muʾtazilah* atau yang lain. Orang yang beriman kepada Allah dan Rasulullah Muhammad wajib merasa cukup dengan kitab Allah dalam hal-hal yang berkaitan dengan agama Allah.¹⁶³

d. Kecenderungan *Skeptic Deconstructive*

Kelompok ini mempunyai dua karakter utama, yaitu (1) ragu (*skeptic*) terhadap efektifitas metode penyeleksian hadis yang selama ini digunakan ulama hadis termasuk yang dilakukan oleh al-Bukhārī, dan membangun metode seleksi alternatif dengan menggunakan pendekatan yang baru; (2) tetap

¹⁶¹Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qurʾān* (Köln: al-Mansyūrāt al-Jamal, 2008), 516.

¹⁶²Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qurʾān*, 14.

¹⁶³Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qurʾān*, 24, 25.

menerima sunnah sebagai sumber hukum dan ajaran Islam namun mereka melakukan dekonstruksi (*deconstructive*) dengan membuat model pembacaan, pengkategorian dan pengklasifikasian baru untuk membatasi ruang ke-*hujjiyah*-annya.¹⁶⁴

Tokoh awal di era modern yang dinilai banyak pihak mempunyai kecenderungan *skeptic deconstructive* adalah Muḥammad Rasyīd Riḍā (1865-1935).¹⁶⁵ Dia tidak menerima sebagian hadis yang ada di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tapi masih menganggap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* mengandung informasi-informasi yang bisa dipertanggungjawabkan. Dalam tafsir al-Manār, Rasyīd Riḍā mengkritisi beberapa hadis di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan setelah itu dia mengatakan,

Apabila Anda membaca keterangan al-Ḥāfiẓ Ibnu Ḥajar saat membahas hadis-hadis tersebut maka Anda akan temukan bahwa apa yang diutarakan semuanya berkaitan dengan masalah ketrampilan teknis terkait pembahasan disiplin ilmu (*fann al-ṣinā'ah*). Dan jika Anda membaca *Syarḥ Faṭḥ al-Bārī*, maka akan Anda dapati bahwa dia mengalami kesukaran dan kemusykilan dalam memaknai banyak hadis, serta menemukan kontradiksi antara satu hadis dengan yang lainnya. Hal yang demikian itu

¹⁶⁴Anas Sulaiman al-Miṣrī al-Nābulṣī, “al-Muntalaqāt al-Fikriyyah wa al-‘Aqdiyyah ‘inda al-Ḥadāsiyyīn li al-Ṭa’n fi al-Ṣaḥīḥain,” (Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010), 27.

¹⁶⁵Analisa pendapat Muḥammad Rasyīd Riḍā mengenai Sunnah dapat dilihat dalam Syafiq ibn ‘Abd ibn ‘Abd Allāh Syaḡīr, *Mawqif al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Ḥadīṣah min al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf Dirāsah Taḡbīḡiyyah ‘alā Tafsīr al-Munīr*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998).

jumlahnya lebih banyak daripada apa yang diutarakan oleh al-Ḥāfiẓ Ibnu Ḥajar secara eksplisit. Meskipun dia sudah berusaha untuk mengkompromikan berbagai pertentangan dan mencari jalan keluar bagi makna yang musykil, namun sebagian ada yang bisa diterima dan sebagian yang lain tidak bisa diterima.¹⁶⁶

Lebih lanjut Rasyīd Riḍā menegaskan keraguannya dalam kalimatnya berikut ini,

ودعوى وجود أحاديث موضوعة في أحاديث البخاري المسندة ، بالمعنى الذي عرفوا به الموضوع في علم الرواية ممنوعة ، لا يسهل على أحد إثباتها ، ولكنه لا يخلو من أحاديث قليلة في متونها نظر قد يصدق عليه بعض ما عدّوه من علامة الوضع¹⁶⁷

Adalah tidak tepat jika ada anggapan bahwa di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terdapat hadis-hadis *maudhū'* –dalam artian sebagaimana yang dimaksud dalam *'ilm al-riwāyah-*, dan susah bagi seseorang untuk membuktikannya. Namun di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terdapat sejumlah kecil hadis yang matannya problematik sehingga tepat anggapan sebagian orang yang mengkategorikannya sebagai indikator pemalsuan (*'alāmah al-waḍ'u*).

Keraguan serupa juga nampak pada pemikiran Muḥammad Syahrūr (1938- ...) penulis Syria, yang mengatakan,

Banyak orang yang mengatakan bahwa *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* adalah kitab paling sahih setelah al-

¹⁶⁶Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm al-Syahrūr bi Tafsīr al-Manār*, jil. 10 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 474-476, 587.

¹⁶⁷Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, jil. 10, 580.

Qur'an. Menurut saya, ini adalah kesalahan terbesar yang banyak orang dipaksa oleh institusi-institusi keagamaan untuk menerimanya dengan ancaman hukuman pengkafiran atau pengasingan. Sahih-nya al-Qur'an adalah kesahihan hakiki baik secara bahasa maupun secara realita yang didukung oleh argumentasi ilmiah dan realita empiris. Sedangkan kata sahih yang disematkan pada kitab-kitab hadis bermakna *majāzī iṣṭilāhī* (*technical term*) yang ditetapkan oleh institusi-institusi keagamaan sendiri, yang bersifat khusus dan nisbi. Jika sebagian menetapkan sahih, bisa jadi yang lain menafikannya.¹⁶⁸

Kecendrungan dekonstruktif kelompok ini tampak dalam dua aspek, pertama mendekonstruksi metode penyeleksian hadis, dan kedua mendekonstruksi pengkategorian hadis. Terkait dengan dekonstruksi pertama, dalam pandangan kelompok ini hadis-hadis Nabi yang tercatat dalam kitab-kitab hadis termasuk yang berada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* mempunyai potensi untuk diuji ulang kesahihan dan keotentikannya dengan menggunakan metode-metode baru diluar metode yang biasa digunakan *muhaddisūn*. Dengan kerangka berfikir seperti ini, mereka melakukan dekonstruksi terhadap metode penyeleksian klasik dengan menawarkan kriteria-kriteria baru untuk menerima atau menolak suatu hadis.

Kriteria umum yang banyak digunakan oleh kecenderungan ini adalah menakar hadis dengan standar logika

¹⁶⁸Muḥammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2000), 160.

dan kemajuan ilmu pengetahuan modern. Jika kandungan hadis dinilai bertentangan dengan akal atau tidak selaras dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern maka hadis tersebut diragukan bersumber dari Nabi.¹⁶⁹ Selain kriteria umum tersebut penolakan terhadap kesahihan hadis yang dilakukan kelompok ini juga didasarkan pada argumen-argumen seleksi berbasis kritik matan seperti isi matan hadis dinilai mengandung informasi *isrā`īliyyāt*, bertentangan dengan al-Qur'an, kontradiksi dengan hadis lain, bertentangan dengan kebijaksanaan Allah, bertentangan dengan kewajaran, atau isinya tentang masalah ke-ghaib-an. Dengan alasan-alasan tersebut mereka menolak kesahihan hadis. Penolakan yang dilakukan kelompok ini memang kebanyakan berdasarkan kritik matan, namun alasan penolakan hadis pada aspek proses transmisi (*sanad*) juga kadang dikemukakan oleh mereka. Di antaranya adalah dengan alasan-alasan teknis semisal hadisnya dianggap *gharīb* padahal mestinya harus diketahui banyak orang, hadisnya diriwayatkan *bi al-ma'nā*, atau termasuk *khabar āḥād*.¹⁷⁰

Dengan kriteria penyeleksian dan alasan-alasan tersebut mereka kemudian menolak beberapa hadis, termasuk yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam *al-Ṣaḥīḥ*-nya.

¹⁶⁹Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, *Ittijāhāt fī Dirāsāt al-Sunnah*, 111.

¹⁷⁰Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair Ābādī, *Ittijāhāt fī Dirāsāt al-Sunnah*, 111.

Bahkan sebagian penulis yang mempunyai kecenderungan ini membuat kaidah-kaidah umum untuk menolak kesahihan hadis. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Muḥammad Syaḥrūr yang menolak semua hadis yang menerangkan tentang masalah *ghaib* dan semua hadis *qudsī*.¹⁷¹ Jamāl al-Bannā juga membuat beberapa kaidah umum untuk menolak hadis berbasis matan, umpamanya semua hadis yang menimbulkan makna problematik terkait dengan wanita -mulai dari yang menginformasikan bahwa wanita diciptakan dari tulang rusuk hingga hadis yang menerangkan bahwa wanita harus menutupi seluruh tubuhnya kecuali matanya- adalah hadis yang diragukan keotentikannya dari Nabi. Begitu juga semua hadis yang tidak memberikan hak kebebasan berakidah harus ditolak.¹⁷² Kriteria-kriteria penyeleksian baru inilah yang membedakan mereka dengan kelompok pengkritik hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang masih menggunakan kaidah kritik internal di kalangan ulama hadis baik pada aspek sanad maupun matannya.

Di sisi lain, kecenderungan *skeptic deconstructive* juga berbeda dengan kecenderungan al-Qur'aniyyūn yang secara total menolak semua hadis termasuk yang berada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kecenderungan ini masih menerima hadis sebagai sumber otentik ajaran keagamaan setelah mereka melakukan uji

¹⁷¹Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, 163-164.

¹⁷²Jamāl al-Bannā, *Tajrīd al-Bukhārī wa Muslim min al-Aḥādīs Allatī Lā Tulzim* (Kairo: Da'wah al-Ihyā' al-Islāmī, 2008), 13, 14.

ulang kesahihan dengan standar, kriteria dan metode-metode baru yang mereka tawarkan.

Bentuk dekonstruksi kedua yang nampak dari kelompok ini adalah dekonstruksi pengkategorian hadis untuk membatasi aktifasi hadis. Meskipun mengakui ke-*hujjah*-an hadis, namun mereka membatasi ruang lingkup hadis-hadis yang berefek hukum permanen dan lintas zaman. Pintu dekonstruksi terhadap pandangan klasik terkait masalah ini, adalah penilaian bahwa sunnah Nabi mempunyai sifat historis. Syaḥrūr mengatakan bahwa apa yang dipraktikkan, diucapkan dan ditetapkan oleh Nabi sebenarnya adalah produk interaksi dan pembacaan Nabi terhadap al-Qur'an yang dibatasi ruang lingkup sejarah, dan dalam konteks menangani problem-problem masanya.¹⁷³ Oleh sebab itu dalam pandangan Syaḥrūr, sunnah tidak mempunyai sifat kewahyuan yang mengikat secara permanen. Dia menegaskan bahwa Nabi adalah manusia biasa yang hidup di Jazirah Arab dengan konteks geografis, sejarah, budaya dan politik tertentu. Dengan demikian hadis-hadis Nabi bukanlah wahyu. Nabi dan para sahabat juga tidak pernah menganggap bahwa hadis adalah wahyu. Sunnah Nabi adalah produk interaksi Nabi dengan realita masa lalu dalam konteks tertentu saat Nabi hidup.¹⁷⁴

¹⁷³ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, 55.

¹⁷⁴ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur`ān: Qirā`ah Mu`āṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā`ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī`, 1990), 615.

Sāmīr Islāmbūlī juga mempunyai pandangan yang sama.
Dia menegaskan,

"مادة الحديث النبوي مادة تاريخية لا قداسة لها أبداً، ومنتفٍ عنها
صفة الوحي الإلهي التشريعي، وذلك لأنها نتيجة تفاعل النبي العظيم
مع النصّ القرآني حسب معطيات واقعه، وحسب الأدوات المعرفية
الزمكانية المتوافرة حينئذ، وهي لذلك غير ملزمة للمجتمعات اللاحقة
أبداً¹⁷⁵

Materi-materi dalam teks hadis adalah materi sejarah yang sama sekali tidak ada nilai sakralitas dan tidak memiliki sifat kewahyuan Tuhan penetap syariat. Hal ini karena hadis merupakan hasil dari interaksi Nabi dengan nas al-Qur'an berdasarkan tuntutan realita pada masanya dan berdasarkan instrument pengetahuan pada masa dan tempat Nabi berada waktu itu. Oleh itu, materi hadis sama sekali tidak mengikat bagi masyarakat-masyarakat yang hidup setelahnya.

Dengan pandangannya ini bukan berarti Syaḥrūr dan Islāmbūlī berpendapat bahwa seluruh sunnah Nabi adalah bersifat temporal dan tidak mengikat. Syaḥrūr mengklasifikasikan sunnah kepada dua kategori yaitu *sunnah al-risālah* dan *sunnah al-nubuwwah*. Kategori pertama adalah sunnah-sunnah Nabi yang terkait dengan *ḥudūd*, ibadah dan akhlak. Sunnah-sunnah seperti ini bersifat permanen dan universal, serta berlaku pada setiap tempat dan zaman.

¹⁷⁵Sāmīr Islāmbūlī, *Hiwārāt Ṣāqafiyah Wajhan li Wajhin* (Damaskus: t.p., 2011), 171.

Sedangkan *sunnah al-nubuwwah* adalah sunnah terkait dengan pengetahuan yang meliputi aktifitas keseharian atau hukum-hukum temporer. Bentuk (*form/syaki*) dari sunnah ini tidak mengikat. Yang mempunyai sifat permanen melewati batas ruang dan waktu hanya substansinya (*maḍmūn*) saja. Syaḥrūr memberikan contoh hadis-hadis larangan menggambar, membuat patung, larangan menggunakan alat musik, menyanyi, memakai emas, dan larangan kepemimpinan wanita, bagi Syaḥrūr aturan Nabi mengenai hal-hal tersebut hanya bersifat temporer (*marḥaliyyah*). Contoh lain yang dikemukakan Syaḥrūr adalah jika Nabi memerintah atau melarang sedangkan larangan dan perintah tersebut tidak terdapat dalam al-Qur'an maka instruksi Nabi tersebut harus difahami sebagai hukum temporal yang diinstruksikan untuk zamannya karena ada kebutuhan objektif masa itu, sehingga Instruksi tersebut tidak mengikat bagi umatnya setelah Nabi meninggal.¹⁷⁶

Hampir mirip dengan Syaḥrūr, Islāmbūlī juga membedakan antara *sunnah* di saat posisi Muhammad sebagai Nabi dan *sunnah* di saat posisi Muhammad sebagai rasul. Ada dua fungsi yang harus diperjelas garis demarkasinya pada diri Muhammad yaitu, *maqam nubuwwah* dan *maqam risalah*. Tugas sebagai Nabi adalah memahami syariat Allah yang sudah diturunkan kemudian berupaya dengan 'hikmah' untuk mengajarkan dan

¹⁷⁶Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, 13, 14, 62.

mendakwahnya. Dalam hal ini para Nabi sama tugasnya dengan para ulama di setiap zaman, dan Nabi merupakan pemuka para ulama (*al-anbiyā' hum sādāt al-ulamā'*). Sedangkan tugas rasul, selain mengemban tugas kenabian juga melaksanakan tugas menyampaikan wahyu yang diturunkan khusus kepadanya yaitu berupa syari'at-syariat baru yang menasakh, merevisi atau mengokohkan syariat-syariat sebelumnya. Wahyu yang baru tersebut turun disesuaikan dengan perkembangan zaman dan perkembangan pengetahuan manusia.¹⁷⁷

Bagi Islāmbūlī, pada realita historisnya, Muhammad selain bertugas sebagai Nabi juga bertugas sebagai Rasul, sehingga sangat penting membedakan informasi-informasi mengenai Muhammad yang termaktub dalam teks hadis antara yang mengandung *sunnah al-nubuwwah* dan *sunnah al-risālah*. Hadis yang berkaitan dengan *sunnah al-nubuwwah* adalah (1) hadis-hadis yang berisi dakwah dan mauizhah; (2) hadis-hadis pengajaran (*ta'līmiyah*) atas hukum-hukum al-Qur'an yang belum jelas di tengah masyarakat; (3) hadis-hadis adab; (4) hadis-hadis tentang kehidupan sosial dan (5) hadis-hadis tentang politik. Sedangkan hadis yang berkaitan dengan *sunnah al-risālah* adalah hadis yang membahas masalah *ta'abbudiyah*,

¹⁷⁷Sāmir Islambūlī, *Tahrīr al-'Aql min al-Naql wa Qirā'ah al-Naqdiyyah li Majmū'ah min Ahādīs al-Bukhārī wa Muslim* (Damaskus: al-Awāil li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000), 67-69.

yang menerangkan detail-detail *sunnah rasul* yang menyangkut masalah ibadah seperti hukum shalat, bentuk dzikir-dzikir dalam shalat, rincian hukum puasa dan lain-lain.

Hadis yang mengandung *sunnah al-risālah* bersifat mengikat baik bentuk maupun substansinya. Sedangkan hadis-hadis lain yang termasuk *sunnah al-nubuwwah* merupakan hasil dari ‘hikmah’ Rasul; yaitu proses Rasul dalam memahami *naş*, memahami realita zamannya dan upayanya untuk mengaplikasikan *naş* ke tataran realita, sehingga hadis-hadis jenis ini tidak mengikat, sebab ia terkait dengan satu masa dan realita kondisi tertentu. Adapun yang mengikat adalah sunnah ‘hikmah’ itu sendiri, yaitu sunnah memahami al-Qur’an dan mengupayakan mengaplikasikannya ke dataran realita dengan cara yang terbaik.¹⁷⁸

Pandangan bahwa sunnah Nabi bukan bagian dari wahyu dan juga pengklasifikasian sunnah kepada yang bersifat temporer dan permanen merupakan salah satu bentuk dekonstruksi yang dilakukan oleh tipologi ini, di samping dekonstruksi terhadap metode dan standar penyeleksian hadis yang sudah dipaparkan sebelumnya.

Dapat disimpulkan bahwa sikap skeptis (*skeptic*) terhadap metode klasik dan juga dekonstruksi (*deconstructive*) terhadap metode otentisitas dan interpretasi klasik merupakan dua cirri

¹⁷⁸Sāmīr Islambūlī, *Tahrīr al-‘Aql min al-Naql*, 130-131.

khas yang dimiliki kecenderungan keempat ini. Dengan model pemikiran seperti ini hadis-hadis Nabi -termasuk yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*- yang dapat diterima keotentikannya menjadi terbatas, dan fungsi *tasyrī'iyah*-nya juga menyempit.

3. Metodologi Kritik Kontemporer Terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

a. Kritik Terhadap Pandangan *Muḥaddisūn*

Sebagaimana telah diterangkan di atas, para pengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* kontemporer dapat dikategorikan ke dalam empat kecenderungan, yaitu [1] *appreciative adoptive*; [2] *rejective selective* dan; [3] *total rejective*; dan [4] *skeptic deconstructive*. Selain kecenderungan pertama, tiga kecenderungan yang lain intens melakukan kritik terhadap otoritas dan otentisitas hadis, termasuk terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Isu-isu sentral yang banyak dibahas dan menjadi sasaran kritik di kalangan mereka - sebagaimana diterangkan oleh al-Ḥārīs Fakhri Īsā ‘Abd Allāh,¹⁷⁹ dapat dikelompokkan ke dalam empat tema besar, yaitu:

1. Kritik terhadap aspek ontologis sunnah (*māhiyah al-sunnah*) dengan melakukan desakralisasi, mengikis sifat kewahyuan yang melekat pada hadis-hadis Nabi. Tidak seperti pemahaman kebanyakan ulama muslim yang meyakini

¹⁷⁹Al-Ḥārīs Fakhri Īsā ‘Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah*, 119-230.

bahwa sunnah Nabi adalah bagian dari wahyu¹⁸⁰, para pengkritik kontemporer berpandangan bahwa teks agama termasuk teks hadis adalah teks kebahasaan layaknya teks-teks komunikasi manusia lainnya, sehingga ia bersifat profan dan tidak mengandung unsur kewahyuan. Zakaria Ouzon secara eksplisit menyatakan “*hadis Nabi bukanlah wahyu yang diturunkan.*”¹⁸¹ Hadis merupakan ijtihad Nabi dalam mengimplementasikan ajaran al-Qur’an pada masanya.

2. Kritik otoritas sunnah (*hujjiyah al-sunnah*) sebagai sumber ajaran Islam, atau setidaknya mengurangi totalitas sunnah sebagai sumber ajaran Islam. Dalam pandangan kebanyakan ulama, hubungan antara al-Qur’an dan hadis adalah hubungan integratif (*al-‘alāqah al-takāmuliyyah*). Keduanya merupakan sumber otoritatif ajaran Islam yang saling melengkapi. Ucapan dan perbuatan Nabi yang bersifat adat kebiasaan dan hasil ijtihad tetap dianggap memberikan ketetapan hukum syara’ setidaknya menetapkan status hukum *mubāh*.¹⁸² Pandangan dualisme otoritas sumber seperti ini mendapat kritik dari kalangan pemikir

¹⁸⁰Perdebatan mengenai kewahyuan hadis Nabi dapat dilihat dalam ‘Imād al-Sayyid al-Syarbīnī, *al-Sunnah al-Nabawīyah fī Kitābāt A’dā’ al-Islām*, jil. 1, 449-472.

¹⁸¹Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī: Inqāz al-Dīn min Imām al-Muhaddisīn* (Beirut: Riad el-Rayyes Books, 2004), 14.

¹⁸²Perdebatan mengenai otoritas hadis Nabi dapat dilihat dalam ‘Imād al-Sayyid al-Syarbīnī, *al-Sunnah al-Nabawīyah fī Kitābāt A’dā’ al-Islām*, jil. 1, 463-472.

kontemporer. Sebagian menegaskan bahwa sumber otoritatif ajaran Islam hanyalah al-Qur'an. Hadis hanyalah rekaman upaya Nabi dalam melaksanakan ajaran al-Qur'an pada masanya. Fungsi Nabi hanyalah menjelaskan dan menerangkan ajaran al-Qur'an, sehingga hadis tidak mempunyai fungsi otoritatif independen dalam menetapkan hukum. Mereka berpendapat bahwa hadis mendapatkan fungsi otoritatif baru pada masa Imam al-Syāfi'ī.¹⁸³ Sementara sebagian yang lain membatasi fungsi otoritatif sunnah dengan mengklasifikasikan sunnah kepada dua, yaitu sunnah yang bersumber dari wahyu, dan sunnah yang merupakan hasil ijtihad Nabi dalam ruang lingkup zamannya. Sunnah yang pertama bersifat universal sedangkan yang kedua bersifat temporal.¹⁸⁴

3. Kritik otentisitas sunah Nabi (*al-ṣubūt al-tārīkhī li al-sunnah*). Beberapa pemikir kontemporer meragukan keotentikan hadis-hadis Nabi yang terdokumentasikan dalam kitab-kitab hadis. Di antara argumen yang dikemukakan adalah pembukuan hadis dilakukan jauh setelah Nabi wafat. Transmisi hadis pada masa-masa awal hanya berdasarkan periwayatan lisan, sehingga banyak periwayatan yang

¹⁸³Al-Ḥārīs Fakhri Īsā 'Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah*, 133-13.

¹⁸⁴Al-Ḥārīs Fakhri Īsā 'Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah*, 136-137.

dilakukan dengan cara *bi al-ma'nā*. Metode ahli hadis juga dianggap memiliki kelemahan sebab hanya bertumpu pada kritik eksternal yang mengacu pada kritik sanad.¹⁸⁵ Pandangan seperti ini tentunya berbeda dengan pandangan para ahli hadis klasik maupun kontemporer yang berpendapat bahwa penulisan hadis sudah ada sejak masa Nabi, periwayatan *bi al-ma'na* bukan berarti mendistorsi makna hadis, metode ahli hadis adalah metode integratif antara kritik sanad dan matan.¹⁸⁶

4. Tema sentral lainnya yang banyak dibahas para pemikir kontemporer adalah kritikan terhadap para periwayat hadis (*al-ruwāt*) baik para sahabat maupun para perawi generasi setelahnya. Kritikan ini juga sekaligus merupakan kritikan terhadap metode ahli hadis yang dianggap tidak valid dalam menilai para perawi.¹⁸⁷

Empat tema besar tersebut menjadi landasan bagi para pengkritik untuk melakukan kritik ulang terhadap hadis-hadis Nabi yang terangkum dalam kitab-kitab hadis induk termasuk yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

¹⁸⁵Al-Ḥārīs Fakhri Īsā 'Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah*, 156-193.

¹⁸⁶Perdebatan mengenai otentisitas hadis Nabi dapat dilihat dalam 'Imād al-Sayyid al-Syarbīnī, *al-Sunnah al-Nabawīyah fī Kitābāt A'dā' al-Islām*, jil. 1, 265-385.

¹⁸⁷Al-Ḥārīs Fakhri Īsā 'Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah*, 194-230, dan 'Imād al-Sayyid al-Syarbīnī, *al-Sunnah al-Nabawīyah fī Kitābāt A'dā' al-Islām*, jil. 1, 63-136.

b. Hadis Problematik Sebagai Sasaran Kritik

Dengan asumsi bahwa metode analisis ahli hadis klasik lebih dominan pada analisis sanad, maka para pemikir kontemporer berupaya mengarusutamakan metode analisis matan. Hadis-hadis yang maknanya dinilai problematik menjadi sasaran kritik, dan dianggap bertentangan dengan al-Qur'an, akal, ilmu pengetahuan atau realita sejarah.

Pembahasan hadis problematik pada periode modern-kontemporer mengalami pergeseran dibanding yang terjadi pada masa pra-modern, terutama dalam hal tema hadis yang dipolemikkan. Dalam konstelasi pemikiran yang berbeda dengan era klasik dan pertengahan pembahasan hadis *musykil* di era modern-kontemporer mengalami pergeseran dengan mengambil tema dan isu-isu baru yang belum dibahas pada masa-masa sebelumnya. Di antara tema hadis di era kontemporer yang relatif baru dan banyak menjadi sorotan serta dianggap problematik adalah (1) hadis-hadis yang dinilai diskriminatif terhadap perempuan; (2) hadis yang dinilai bertentangan dengan sains dan ilmu pengetahuan; (3) hadis yang dinilai tidak kompatibel dengan perkembangan relasi sosial modern terutama relasi terhadap non-muslim yang dianggap diskriminatif; (4) hadis-hadis mengenai informasi masa depan (*al-mustaqbaliyyāt*) yang disampaikan Nabi yang menimbulkan dampak negatif dalam tataran aksiologi umat Islam, seperti hadis-hadis yang dinilai melegitimasi perpecahan

dan menimbulkan sikap pesimis terhadap kemajuan Islam. Meski demikian tema-tema klasik pembahasan hadis *musykil* seperti tema teologi dan hukum juga masih mengalami pengulangan.

c. Tawaran Metode Baru: Dari Kritik Sanad Ke Kritik Matan

Para penulis kontemporer mengkritik metode yang dikembangkan *muḥaddisūn* sebagai metode yang tidak efektif dan tidak substantif. Dalam pandangan mereka metode seleksi *muḥaddisūn* hanya fokus atau lebih dominan pada kritik sanad dan mengabaikan kritik matan. Sehingga banyak matan-matan hadis yang maknanya problematis tercatat dalam kitab-kitab hadis dan tetap dinilai sahih. Atas dasar asumsi inilah kemudian para pengkritik hadis kontemporer mengembangkan metode penyeleksian alternatif yang lebih bertumpu pada kritik matan. Kandungan makna hadis difahami kemudian dikritisi apakah layak dan benar bersumber dari Nabi atau tidak.

Mereka menawarkan beberapa metode pembacaan dan penyeleksian ulang yang biasa disebut *al-qirā'ah al-naqdiyyah* (pembacaan kritis), *al-qirā'ah al-badīlah* (pembacaan alternatif), *al-qirā'ah al-jadīdah* (pembacaan baru) atau *al-qirā'ah al-aşriyyah* (pembacaan modern), *al-qirā'ah al-tārīkhāniyyah* (pembacaan historis), *al-qirā'ah al-bunyawiyyah* (pembacaan strukturalis), *al-qirā'ah al-hirminiyūṭiqiyyah*

(pembacaan hermeneutis), dan *al-qirā'ah al-tafkīkiyyah* (pembacaan dekonstruktif).¹⁸⁸

Inti dari model pembacaan baru tersebut adalah untuk melakukan kritik ulang terhadap hadis-hadis Nabi (*i'ādatu naqd al-sunnah*).¹⁸⁹ Pandangan dan metode *muḥaddisūn* klasik khususnya dalam aspek otentisitas menjadi bahan kritikan para pengkaji hadis kontemporer. Mereka menyimpulkan bahwa metode penyeleksian hadis yang dikembangkan *muḥaddisūn* mengandung banyak kelemahan, lebih mengutamakan *external criticism (al-naqd al-khārijī)* dan mengesampingkan kritik substansi. Atas dasar ini, pengkritik hadis kontemporer mengajukan pendekatan *internal criticism (al-naqd al-dākhilī)* sebagai alternatif untuk menyeleksi sebuah hadis. Mereka selalu menegaskan bahwa (1) Standar rasionalitas kandungan sebuah hadis perlu dipertimbangkan untuk menentukan diterima atau ditolaknya sebuah hadis; (2) Untuk menguji keotentikan hadis, kandungan hadis harus dikonfrontirkan dengan kandungan al-Qur'an (*mu'āraḍah al-Sunnah 'alā al-Qur'ān*). Hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an harus ditolak; (3) menakar kandungan hadis dengan tujuan ajaran Islam (*maqāṣid al-*

¹⁸⁸Lihat al-Ḥāris Fakhri Īsā 'Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah*, 303-397, dan Luqmān al-Ḥakīm, *Bawāriq al-Anwār al-Azhariyyah fī al-Radd 'alā Syubuhāt al-Qirā'ah al-Ḥadāsiyyah li al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Kairo: Dār al-Ṣāliḥ, 2017), 389-623.

¹⁸⁹Al-Ḥāris Fakhri Īsā 'Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah*, 231-298.

syarī'ah), nilai-nilai universal kemanusiaan, perkembangan zaman dan tuntutan realita.¹⁹⁰

Metode-metode alternatif yang ditawarkan sangat beragam, namun semuanya bermuara pada kritik matan dengan teknik konfrontatif (*mu'āraḍah*). Makna hadis dikonfrontasikan dengan berbagai standar yang ditetapkan. Sebagian pengkritik hadis menetapkan al-Quran sebagai standar utama untuk menyeleksi ulang kesahihan hadis. Sedangkan sebagian pihak yang lain menambahkan standar-standar tambahan seperti logika, fakta sejarah, fakta ilmiah dan lain sebagainya. Jika suatu hadis dinilai bertentangan dengan standar yang ditetapkan maka hadis tersebut ditolak, jika masih selaras hadis tersebut dapat dipertimbangkan keasliannya.

1) Al-Qur'an Sebagai Standar Utama

Para pengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjadikan al-Quran sebagai standar utama untuk mengkritisi hadis. Untuk menetapkan bahwa hadis-hadis yang terangkum dalam kitab hadis tidak mungkin berasal dari Rasulullah saw dan tidak mungkin dianggap sebagai bagian integral dari ajaran Islam, Ibnu Qirnās misalnya dalam bukunya *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān* mengkonfrontirkan hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-*

¹⁹⁰Muḥammad ibn Zain al-‘Ābidīn Rustum, “Asbāb al-Inḥiraf fi al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah li al-Sunnah al-Nabawiyah,” *Majallah al-Sunnah al-Nabawiyah li Jam’iyah al-Imām al-Bukhārī al-Maghrib*, vol. 10 (2012), 18-35.

Bukhārī dengan ayat-ayat al-Qur'an.¹⁹¹ Dengan metode ini Ibnu Qirnās menyimpulkan hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bertentangan dengan al-Qur'an, bertentangan dengan akhlak mulia Rasulullah. Bahkan menurutnya banyak hadis-hadis yang tidak layak disematkan pada Allah dan tidak logis jika dirujukkan kepada Rasulullah saw.¹⁹²

Pandangan seperti ini juga nampak pada pemikiran Jamāl al-Bannā. Dia menganggap bahwa metode kritik sanad yang bertumpu pada *al-jarḥ wa al-ta'dīl* sebagai metode yang subyektif; penilaian seseorang bisa berbeda dengan penilaian orang lain.¹⁹³ Oleh sebab itu dia menawarkan metode penyeleksian yang menurutnya lebih obyektif yang diistilahkan dengan *al-'arḍ 'alā al-Qur'ān*¹⁹⁴ atau *al-mi'yār al-Qur'ānī*,¹⁹⁵ yaitu menilai kesahihan hadis dengan menggunakan standar ajaran al-Qur'an.

Secara teknis al-Bannā menjelaskan bahwa kesesuaian atau ketidaksesuaian hadis dapat diketahui dengan cara melakukan komparasi antara hadis yang diteliti dengan nas-nas al-Qur'an, atau membandingkan hadis dengan konsep

¹⁹¹Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān*, 21.

¹⁹²Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān*, 21.

¹⁹³Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah wa Dauruhā fī al-Fiqh al-Jadīd* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1997), 233.

¹⁹⁴Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah wa Dauruhā fī al-Fiqh al-Jadīd*, 245.

¹⁹⁵Jamāl al-Bannā, *Tajrīd al-Bukhārī wa Muslim*, 13.

yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an secara global, atau membandingkan dengan nilai dan prinsip-prinsip yang menjadi ruh Islam, seperti prinsip keadilan, kebebasan berakidah, larangan bertindak zalim dan tirani, perintah untuk berinqaf dan menepati janji.¹⁹⁶ Hadis-hadis yang bertentangan dengan *al-mi'yār al-Qur`ānī* tersebut diragukan keotentikannya.

2) Akal dan Realita Sebagai Standar Kedua

Ibnu Qirnās dan Jamal al-Bannā secara eksplisit hanya menjadikan al-Quran sebagai standar satu-satunya untuk menilai kesahihan hadis, meskipun pada prakteknya mereka juga secara implisit menggunakan standar lain untuk penyeleksian ulang tersebut. Berbeda dengan keduanya para pemikir kontemporer lainnya menambahkan secara eksplisit standar-standar penyeleksian lainnya.

Ja'far al-Subḥānī¹⁹⁷ misalnya menawarkan *manhaj tamḥiṣ al-ḥadīṣ* dan menetapkan lima kriteria untuk menyeleksi ulang hadis. Kelima kriteria tersebut adalah (1) Menilai hadis dengan al-Qur'an; (2) Menilai hadis dengan

¹⁹⁶Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah wa Dauruhā fī al-Fiqh al-Jadīd*, 247.

¹⁹⁷Ja'far al-Subḥānī, *al-Ḥadīṣ al-Nabawī baina al-Riwāyah wa al-Dirāyah*, 54-69.

sunnah yang mutawatir¹⁹⁸; (3) Menilai hadis dengan akal yang sehat; (4) Menilai hadis dengan fakta sejarah; (5) Menilai hadis dengan kesepakatan umat.¹⁹⁹

Hampir mirip dengan al-Subhāni, Israr Ahmad Khan juga melakukan hal yang serupa. Setelah mengkaji dan memaparkan kriteria *naqd al-mutūn* yang dikembangkan dan dipraktikkan para pengkaji terdahulu, seperti Ibnu al-Jauzi, Ibnu al-Qayyim (m. 751 H) dan al-Dumayni²⁰⁰, dia menformulasikan *criteria of textual examination of the sunnah* dan mengaplikasikannya untuk mengkritik beberapa hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim. Kriteria yang digunakan adalah (1) Menguji hadis dengan al-Qur'an²⁰¹; (2) Menguji hadis dengan hadis yang otentik secara rasional (*Rationally Authentic Traditions*)²⁰²; (3) Menguji hadis dengan nalar sehat (*sound reasoning*)²⁰³; (4) Menguji hadis dengan fakta sejarah.²⁰⁴

¹⁹⁸Ja'far al-Subhānī, *al-Ḥadīṣ al-Nabawī baina al-Riwāyah wa al-Dirāyah*, 60.

¹⁹⁹Ja'far al-Subhānī, *al-Ḥadīṣ al-Nabawī baina al-Riwāyah wa al-Dirāyah*, 62.

²⁰⁰Lihat Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadis Redefining The Criteria* (London: IIIT, 2010), 37-45.

²⁰¹Lihat Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadis*, 46-71.

²⁰²Lihat Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadis*, 72-84

²⁰³Lihat Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadis*, 85-117

²⁰⁴Lihat Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadis*, 119-126

Selain al-Qur'an, Zakaria Ouzon -meskipun tidak memaparkannya secara sistematis- juga menyebutkan beberapa kriteria lain yang dijadikan standar untuk menyeleksi dan menolak hadis, yaitu (1) bertentangan dengan temuan dan fakta ilmiah; (2) tidak sesuai dengan sistem dan tradisi yang menyebar secara luas saat sekarang; (3) berisi khurafat dan mitos; (4) bertentangan dengan logika; (5) bertentangan dengan perasaan yang sehat (*al-ẓauq al-salīm*).²⁰⁵

Jawwad Affānah juga menawarkan metode penyeleksian ulang terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Menurut Affānah dalam bukunya *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Mukharraj al-Aḥādīs Muḥaqqaq al-Ma'ānī* hadis yang dapat dinilai sah adalah semua hadis yang bersanad (*musnad*), dirujukkan kepada Nabi Muhammad (*marfū'*), sanadnya berkesinambungan (*muttaṣil*), para perawi yang terdapat dalam sanad berdasarkan dugaan kuat adalah para perawi yang sah (*ṣaḥḥa sanaduhu bi ghalabati al-ẓann*), dan tidak ditemukan kecacatan yang merusak kesahihan hadis (*'illat qādiḥah*).²⁰⁶

Lebih lanjut 'Affānah menjelaskan apa yang dimaksud dengan tidak mengandung *'illat qādiḥah* tersebut, yaitu (1)

²⁰⁵Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 25, 27.

²⁰⁶Jawwād Mūsā Muḥammad 'Affānah, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Mukharraj al-Aḥādīs Muḥaqqaq al-Ma'ānī*, jil. 1 ('Ammān: Dār Jawwād li al-Nasyr, 2012), 5.

makna matannya selaras dengan al-Qur'an, atau tidak bertentangan dengan al-Qur'an; (2) tidak bertentangan dengan fakta ilmiah (*al-'ilm al-qaṭ'ī al-yaqīnī*); (3) tidak bertentangan dengan hukum alam; (4) tidak bertentangan dengan akal; (5) tidak bertentangan dengan realita; (6) tidak bertentangan dengan semangat ajaran Islam; dan (7) tidak bertentangan dengan fakta sejarah yang mutawatir.²⁰⁷ Hadis-hadis yang tidak memenuhi kriteria tersebut dinilai oleh 'Affānah sebagai hadis *da'īf*.

Pada bukunya yang lain, 'Affānah menambahkan kriteria hadis tersebut tidak mengandung hal yang merendahkan kemuliaan manusia atau memunculkan perasaan jijik.²⁰⁸

3) Problem Analisa Sanad

Metode-metode yang ditawarkan para pemikir kontemporer di atas tidak menganggap sanad sebagai bagian yang penting untuk dikaji ulang setelah mengkritisi *content* matan hadis. Kesimpulan akhir yang diformulasikan adalah meskipun sanadnya sahih tidak menjamin matannya valid. Hal ini tentunya menyisakan problem metodologis, sebab apabila suatu matan dikritik keotentikannya maka

²⁰⁷Jawwād 'Affānah, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Mukharraj al-Aḥādīs*, jil. 1, 5.

²⁰⁸Jawwād Mūsā Muḥammad 'Affānah, *Daur al-Sunnah fī I'ādati Binā'i al-Ummah* ('Ammān: Dār Jawwād li al-Nasyr, 2014), 139.

konsekwensi logisnya adalah muncul pertanyaan, siapakah di antara perawi dalam sanad yang melakukan kesalahan (*al-khaṭa'*) atau pemalsuan (*al-kiẓb*).

Hampir semua pengkritik kontemporer tidak mempedulikan masalah sanad ini. Di antara pemikir kontemporer yang mempunyai kesadaran bahwa kritik matan menimbulkan pertanyaan pada aspek sanad adalah Ibnu Qirnās. Dia mengatakan,

Kami tidak berupaya untuk menyematkan tuduhan bohong dan *tadlīs* kepada para sahabat Rasulullah, atau putra-putra mereka yang disebut dalam kitab-kitab hadis, karena kami tidak punya hak dan kemampuan untuk menetapkan hal itu. Kami cenderung menduga bahwa hadis-hadis tersebut dipalsukan atas nama mereka. Nama-nama mereka disisipkan oleh para pemalsu hadis tanpa sepengetahuan mereka, sebagaimana hadis itu dipalsukan atas nama Rasulullah.²⁰⁹

Untuk meminimalisir permasalahan ini Sāmīr Islāmbūlī -setelah meragukan keotentikan hadis dan efektifitas metode *muhaddiṣūn*- menawarkan metode alternatif untuk menyeleksi ulang materi-materi hadis yang tercatat di dalam kitab-kitab hadis primer. Upaya untuk menyeleksi ulang hadis ini diistilah oleh Islāmbūlī dengan '*amaliyah al-faraz* (proses penyortiran).

²⁰⁹Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān*, 24, 25.

Langkah-langkah metode penyortiran yang ditawarkan Sāmīr Islāmbūlī tampak dari keterangannya berikut ini:

Risalah Tuhan (al-Qur'an) merupakan kaidah dan standar untuk menetapkan kesahihan pemahaman hukum syara'. Setiap teks informasi (hadis) baik yang dinisbatkan kepada Nabi atau kepada ulama salaf maupun khalaf, wajib dikembalikan kepada dasarnya yang terdapat dalam al-Qur'an, dilihat kesesuaiannya dengan hukum yang global dan dipastikan bahwa keterangan teks tersebut selaras dengan tujuan syara' (atau tidak). Jika teks informasi (hadis) tersebut selaras dengan hukum yang global serta searah dengan tujuan syara' maka ia ditetapkan sebagai hadis yang substansinya shahih. Jika dari sisi sanadnya shahih maka teks tersebut bisa ditetapkan sebagai hadis Nabi. Namun jika sanadnya tidak shahih maka teks tersebut ditetapkan sebagai hadis (ungkapan) ulama, dan tetap dianggap sebagai konsep yang shahih sebab sesuai dengan hukum syara' dan selaras dengan tujuan Tuhan dalam syara'. Sedangkan jika teks tersebut tidak sesuai dengan hukum syara' yang global dan tidak selaras dengan tujuan syara' bahkan bertentangan dengan keduanya baik keseluruhan atau sebagian maka ia tidak bisa ditetapkan sebagai konsep hukum syara' yang shahih dan juga dengan sendirinya tidak bisa dianggap sebagai hadis Nabi.²¹⁰

Metode seleksi ulang tawaran Islāmbūlī semakin tampak jelas pada keterangannya berikut ini,

Asas untuk mengetahui kesahihan hadis Nabi yang pertama adalah al-Qur'an dan ilmu. Jika matan hadis sesuai dengan al-Qur'an, selaras dengannya dan tidak

²¹⁰Sāmīr Islāmbūlī, *Tahrīr al-'Aql min al-Naql*, 113.

menabraknya, baru kemudian di lihat sanadnya. Apabila sanadnya sahih berdasarkan dugaan kuat, maka hadis tersebut bisa kita nisbatkan kepada Nabi. Namun jika sanadnya tidak sahih maka teks hadis tersebut bisa kita nisbatkan kepada para ulama, dan kita anggap sebagai ungkapan atau hikmah yang benar. Hadis yang sudah kita tetapkan kesahihan matan dan sanadnya tidak dengan sendirinya menjadi sumber syara'. Ia hanya mengikuti al-Qur'an."²¹¹

Metode penyortiran hadis yang ditawarkan Sāmīr Islāmbūlī dapat diseskripsikan seperti pada gambar berikut ini:

Gambar 3.1
Metode Penyortiran Hadis Tawaran Islāmbūlī



²¹¹Sāmīr Islāmbūlī, “*al-Bukhārī Yuḍa’ifū Aḥādīsa Muslim*”, diakses 21 Desember 2017, http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=2287

Metode-metode yang ditawarkan di atas kemudian digunakan oleh para pemikir kontemporer untuk mengkritik dan menolak keotentikan hadis-hadis Nabi, termasuk yang berada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

4. Respon terhadap Kecenderungan Kritik Kontemporer

Pada pembahasan sebelumnya telah diterangkan bahwa pada era modern-kontemporer intensitas kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* khususnya terhadap hadis-hadis problematik yang terdapat di dalamnya semakin meningkat. Metode alternatif untuk menyeleksi ulang hadis yang terbukukan dalam kitab induk, dan juga metode baru untuk memahaminya banyak ditawarkan para pengkritik kontemporer. Kondisi ini memicu munculnya tanggapan, respon dan kritikan dari para ulama muslim kontemporer. Perhatian besar para ulama mengenai masalah ini menghasilkan tulisan-tulisan yang mencoba memetakan, menelusuri *genealogi* dan bahkan mengkritisi ulang pendapat-pendapat kritis tersebut.

Apabila dipetakan, tulisan modern-kontemporer yang membahas mengenai kecenderungan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terutama mengenai hadis problematik yang terdapat di dalamnya dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori, yaitu (1) Tulisan yang merespon kritikan terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* secara umum, dan di dalamnya menyinggung permasalahan hadis-hadis problematik; (2) Tulisan yang secara khusus merespon pemikiran

kritis satu tokoh tertentu yang mempermasalahkan hadis problematik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; dan (3) Tulisan yang bersifat tematis, yang merespon kritikan terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* mengenai tema tertentu yang dinilai problematik.

Kelompok pertama adalah tulisan-tulisan yang menyoroti kritik otoritas dan otentisitas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* secara umum. Tulisan-tulisan tersebut mengulas pandangan, metode dan pendekatan para penulis kontemporer yang melakukan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* termasuk terhadap hadis-hadis problematik yang berada di dalamnya, kemudian mengkritisi dan meluruskan pandangan tersebut. Di antara contoh tulisan kategori pertama adalah buku yang ditulis Aiman ‘Aid al-Ḥijār dengan judul *Difā’ ‘an al-Ṣaḥīḥain: Baḥsun fī al-Ma’āyir al-‘Ilmiyyah allatī Banā ‘alaiḥā al-Bukhārī wa Muslim Kitābaihimā* (2016).²¹² Buku ini melakukan konter ilmiah terhadap kritikan yang diarahkan kepada berbagai aspek terkait dengan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan juga *Ṣaḥīḥ Muslim*. Tulisan tersebut bersifat difensif dengan memaparkan sisi keunggulan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* serta meluruskan kesalahpahaman seputar dua kitab tersebut termasuk mengenai beberapa hadis yang dinilai problematik.

Tulisan kategori pertama lainnya adalah artikel dengan judul (a) *Masālik al-Fikr al-‘Aqlī al-Mu’āṣir li al-Ṭa’n fī al-Ṣaḥīḥain*

²¹²Aiman ‘Aid al-Ḥijār, *Difā’ ‘an al-Ṣaḥīḥain: Baḥsun fī al-Ma’āyir al-‘Ilmiyyah allatī Banā ‘alaiḥā al-Bukhārī wa Muslim Kitābaihimā* (Kairo: Kasheeda li al-Nasyr wa al-Taūzī’, 2016).

Dirāsah Waṣfiyyah Naqdiyyah, tulisan Khālid bin ‘Abd al-‘Azīz Abā al-Khail, (2010)²¹³; (b) *al-Munṭalaqāt al-Fikriyyah wa al-‘Aqdiyyah ‘inda al-Ḥadaṣiyyīn li al-Ṭa’n fi al-Ṣaḥīḥain*, tulisan Anas Sulaiman al-Miṣrī al-Nabulsī (2010)²¹⁴; dan (c) *Al-‘Aqlāniyyūn al-Mu’āṣirūn wa Aḥadīs al-Ṣaḥīḥain*, tulisan Muḥammad bin Zāfir ‘Abdullāh al-Syahrī (2010).²¹⁵ Ketiga makalah ini membahas paradigma dan pendekatan yang digunakan oleh para pengkritik kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, memetakan aspek-aspek yang dikritisi, dan menerangkan kesalahan-kesalahan metodologis para pengkritik secara umum. Ketiga tulisan tersebut juga memaparkan beberapa contoh hadis-hadis problematik yang dikritisi para pengkritik, kemudian menjelaskan jawaban atas kritik tersebut.

Buku dengan judul *Daf’ al-Syubuhāt ‘an al-Sunnah wa al-Rasūl* (2006),²¹⁶ tulisan ‘Abd al-Muḥdī ‘Abd al-Qādir ‘Abd al-Hādī dan *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah* karangan al-Ḥārīs

²¹³Khālid ibn ‘Abd al-‘Azīz Abā al-Khail, “Masālik al-Fikr al-‘aqlī al-Mu’āṣir li al-Ṭa’n fi al-Ṣaḥīḥain *Dirāsah Waṣfiyyah Naqdiyyah*,” (Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010).

²¹⁴Anas Sulaiman al-Miṣrī al-Nabulsī, “Al-Munṭalaqāt al-Fikriyyah wa al-‘Aqdiyyah ‘inda al-Ḥadaṣiyyīn li al-Ṭa’n fi al-Ṣaḥīḥain,” (Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010).

²¹⁵Muḥammad ibn Zāfir ‘Abdullāh al-Syahrī, “al-‘Aqlāniyyūn al-Mu’āṣirūn wa Aḥadīs al-Ṣaḥīḥain,” (Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010).

²¹⁶‘Abd al-Muḥdī ‘Abd al-Qādir ‘Abd al-Hādī, *Daf’ al-Syubuhāt ‘an al-Sunnah wa al-Rasūl*, (Kairo: Maktabah al-Īmān, 2006).

Fakhri Īsā ‘Abd Allāh (2013)²¹⁷ juga dapat dikategorikan kelompok pertama ini, meskipun tidak secara spesifik membahas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dalam buku tersebut dipaparkan sejarah isu-isu sentral kritikan pemikir kontemporer terhadap hadis Nabi dan juga metodologi yang menjadi pijakan mereka, serta menjawab kritikan terhadap hadis-hadis problematik termasuk yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Kategori kedua adalah tulisan yang merespon pemikiran penulis tertentu yang melakukan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Penulis kontemporer yang melakukan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* jumlahnya sangat banyak dan mempunyai pendekatan serta metode kritik yang berbeda-beda. Merespon pemikiran tersebut, sebagian akademisi muslim secara spesifik melakukan kajian terhadap kritikan-kritikan mereka. Di antara tulisan yang termasuk kategori kedua ini adalah disertasi dengan judul (a) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī wa Asālib Ṭa`n Munkir al-Sunnah al-Mu`āṣirīn Fīh: Dirāsah `alā Kitāb ‘al-Tajrīd’ li-Jamāl al-Bannā*, yang ditulis oleh Usāmah Muṣṭafā `Abd al-Salām (2011)²¹⁸; dan artikel dengan judul [b] *Al-Bukhārī wa al-Qur`ān Min Khilāl Kitāb Jināyat al-Bukhārī Inqādz al-Dīn Min Imām al-Muḥaddisīn Li Zakariyā Ūzūn*

²¹⁷Al-Ḥārīs Fakhri Īsā ‘Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Salām, 2013)

²¹⁸Usāmah Muṣṭafā `Abd al-Salām, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī wa Asālib Ṭa`n Munkir al-Sunnah al-Mu`āṣirīn Fīh: Dirāsah `alā Kitāb ‘al-Tajrīd’ li-Jamāl al-Bannā,” (Disertasi Akademi Pengajian Islam, University of Malaya Malaysia, 2011).

Dirāsat^{um} wan Naqd^{um}, karya Naṣr Ibrāhīm Faḍl al-Banā (2010).²¹⁹ Dua tulisan ini secara khusus mengkritisi pemikiran Jamāl al-Bannā dan Zakariyā Ouzon yang menggugat keberadaan hadis-hadis ‘bermasalah’ (*musykil*) di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Hadis-hadis yang menjadi fokus pembahasan dalam kajian Usāmah Muṣṭafā sangat beragam. Sedangkan hadis-hadis yang dibahas Naṣr Ibrāhīm Faḍl al-Banā adalah hadis-hadis tentang al-Quran. Kesimpulan akhir dari kedua tulisan ini menegaskan bahwa kedua pemikir tersebut tidak mempunyai pemahaman yang memadai mengenai metode *muḥaddisūn* khususnya metode Imam al-Bukhari dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, dan kritik yang dikemukakan tidak dibangun di atas metodologi dan argumen yang kokoh.

Selain Jamāl al-Bannā dan Zakariyā Ouzon, pengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang mendapat perhatian akademisi muslim adalah Sāmīr Islāmbulī. Di antara tulisan yang di dalamnya secara khusus mengkritisi pemikiran Sāmīr Islāmbulī adalah *Marwiyyāt al-Sīrah al-Nabawīyyah bain Qawā'id al-Muḥaddisīn wa Riwāyāt al-Akḥbārīyyīn*, tulisan Akram Ḍiyā' al-'Umarī (t.t.).²²⁰ Buku ini membandingkan secara detail metode ahli hadis dengan metode

²¹⁹Naṣr Ibrāhīm Faḍl al-Banā, “al-Bukhārī wa al-Qur’ān min Khilāl Kitāb Jināyat al-Bukhārī Inqādz al-Dīn min Imām al-Muḥaddisīn li Zakariyā Ūzūn *Dirāsat^{um} wan Naqd^{um}*,” (Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010).

²²⁰Akram Ḍiyā' al-'Umarī, *Marwiyyāt al-Sīrah al-Nabawīyyah bain Qawā'id al-Muḥaddisīn wa Riwāyāt al-Akḥbārīyyīn* (al-Madinah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushaf al-Syarif, t.t.), 37.

ahli sejarah dalam proses penyeleksian dan pemaparan informasi (*khobar*), khususnya informasi mengenai Nabi Muhammad saw. Titik temu, perbedaan dan kekurangan metode klasik tersebut juga dipaparkan secara rinci. Al-‘Umarī menegaskan bahwa pengembangan metode tersebut mutlak diperlukan, namun prinsip objektivitas dan fondasi metodologi yang kokoh harus dikedepankan supaya produk pemikiran yang dihasilkan objektif dan dapat dipertanggungjawabkan. Jika hal tersebut tidak diperhatikan maka pengembangan yang dilakukan akan menghasilkan produk-produk pemikiran yang keliru dan tidak kokoh secara metodologis. Di akhir buku ini al-‘Umarī memberikan contoh beberapa usaha kritik ulang yang dilakukan oleh pemikir kontemporer yang dianggap gagal. Di antaranya adalah usaha Sāmīr Islāmbulī dalam bukunya *Tahrīr al-‘Aql min al-Naql*. Al-‘Umarī menyimpulkan bahwa kritik Islāmbulī terhadap hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak dibekali dengan pemahaman yang kokoh terhadap metode ahli hadis baik dalam ranah otentisitas maupun dalam ranah interpretasi. Sehingga kesimpulannya tidak mendalam.

Pemikiran Sāmīr Islāmbulī, juga mendapat perhatian khusus dalam tulisan berjudul *Asbāb al-Inḥirāf fi al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah li al-Sunnah al-Nabawiyyah*, karya Muḥammad Zainal ‘Ābidīn

Rustum (2008).²²¹ Artikel ini membahas empat permasalahan utama yaitu; [1] sejarah munculnya pembacaan kritis terhadap Sunnah di dunia Islam; [2] tipologi para pemikir kritis kontemporer dalam bidang hadis; [3] Pendekatan dan metode para pengkritik hadis kontemporer; dan [4] Kritik terhadap kecenderungan pembacaan kritis kontemporer. Pada bagian ketiga dan keempat, Rustum menjelaskan metode dan hasil pemikiran para pengkritik hadis kontemporer, di antaranya adalah pemikiran Sāmīr Islāmbulī dalam *Tahrīr al-‘Aql min al-Naql*. Kemudian, Rustum mengkritisi dan mengemukakan kesalahan-kesalahan metodologis Islāmbulī.

Pengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lainnya yang mendapat perhatian khusus adalah Muḥammad Ṣādiq al-Najmī dan Ismā’īl al-Kurdī, dua orang penulis yang lahir dalam tradisi keilmuan *Syī’ah Imāmiyyah*. Pemikiran al-Najmī dikritik oleh ‘Umar ‘Abd Allāh Kāmil dalam buku berjudul *al-Difā’ ‘an al-Ṣaḥīḥain min Mā Warada min Intirā’āt al-Kātib Muḥammad Ṣādiq al-Najmī fī Kitābihī Aḍwā’ ‘alā al-Ṣaḥīḥain*, sedangkan pemikiran al-Kurdī diulas dan dikritisi oleh Najāḥ Muḥammad ‘Azām dalam buku berjudul *Difā’^{am} ‘an al-Ṣaḥīḥain Radd^{am} ‘alā Kitāb Ismā’īl al-Kurdī*

²²¹Muḥammad Zainal ‘Ābidīn Rustum, “Asbāb al-Inḥirāf fi al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah li al-Sunnah al-Nabawiyah,” (Makalah Seminar *al-Manhaj al-Naqdī fī al-Qur’ān al-Karīm wa al-Murāja’āt al-Fikriyyah li al-Turās al-Islāmī*, Maroko: Kuliyah al-Adab Bani Malal, 2008).

*al-Mausūm bi Nahwā Taf'īl Qawā'id Naqd Matn al-Ḥadīs Dirāsah Taḥbīqiyah li Ba'd Ahādīs al-Ṣaḥīḥain.*²²²

Kategori ketiga adalah tulisan-tulisan yang mengkaji ulang secara tematik berbagai kritikan terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Di antara tulisan yang termasuk kategori ini adalah *Tu'ūn al-Mu'āṣirīn fī Ahādīs al-Ṣaḥīḥain bi Da'wā al-Ta'arūḍ ma'a al-'Ulūm al-Ṭab'īyyah* karya Bāsim Ḥasan Aḥmad Wardah (2012).²²³ Disertasi ini menjelaskan bahwa kecenderungan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim* dilakukan oleh tiga aliran yang berkembang pada masa kontemporer yaitu *al-madrasah al-'aqliyyah al-ḥadīṣah*, *munkir al-sunnah*, dan *al-sy'ah al-imāmiyyah*. Di antara hadis dalam *Ṣaḥīḥain* yang banyak menjadi sorotan adalah hadis-hadis yang dianggap bertentangan dengan fakta ilmiah atau sains. Wardah memaparkan tiga puluh tujuh hadis tentang sains yang dikritik oleh para pemikir kontemporer dan menjelaskan kekeliruan interpretasi serta metodologi mereka. Hadis-hadis tersebut dikelompokkan ke dalam empat kategori, yaitu (a) hadis-hadis tentang alam raya; (b) hadis-hadis tentang

²²²Najāh Muḥammad 'Azām, *Difā' an al-Ṣaḥīḥain Radd 'alā Kitāb Ismā'il al-Kurdī al-Mausūm bi Nahwā Taf'īl Qawā'id Naqd Matn al-Ḥadīs Dirāsah Taḥbīqiyah li Ba'd Ahādīs al-Ṣaḥīḥain* (Ommān: 'Imād al-Dīn li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2009)

²²³Bāsim Ḥasan Aḥmad Wardah, "Tu'ūn al-Mu'āṣirīn fī Ahādīs al-Ṣaḥīḥain bi Da'wā al-Ta'arūḍ ma'a al-'Ulūm al-Ṭab'īyyah," (Disertasi University of Jordan, ordania, 2012).

penciptaan manusia; (c) hadis-hadis tentang menjaga kesehatan; dan (d) hadis-hadis tentang pengobatan.

Tesis dengan judul *Otoritas Hadis-hadis Bermasalah dalam Shahih al-Bukhari* karya Faiqotul Mala (2015)²²⁴ juga membahas tema dan kecenderungan yang sama. Dalam buku tersebut Mala memaparkan sepuluh hadis *musykil* yang berkaitan dengan sains dan medis. Untuk menjelaskan kemusykilan masing-masing hadis Mala tidak selalu menyebutkan nama pengkritik hadis tersebut. Sedangkan untuk menjelaskan hadis yang dianggap *musykil*, Mala memulainya dengan melakukan analisis sanad, analisis matan dan mengakhirinya dengan reinterpretasi pemahaman. Pada bagian akhir ini, Mala menjelaskan hadis-hadis tersebut dengan merujuk kepada temuan-temuan sains dan kedokteran modern.

Selain hadis-hadis problematik yang terkait dengan sains dan temuan ilmiah, hadis problematik dengan tema lain yang cenderung klasik juga dapat ditemukan, diantaranya adalah tulisan berjudul *Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain al-Muntaqadah al-Khāṣṣah bi al-Anbiyā'* karya Usāmah Muḥammad Zuhair al-Syanaṭī yang membahas hadis-hadis mengenai kenabian yang dikritik para pemikir kontemporer. Begitu juga tulisan berjudul *al-Aḥādīs al-Musykilah al-Wāridah fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm* karya Aḥmad al-Quṣayyir yang fokus membahas hadis-hadis problematik terkait penafsiran al-Qur'an. Meskipun dua tulisan ini tidak membatasi

²²⁴Faiqotul Mala, *Otoritas Hadis-hadis Bermasalah dalam Shahih al-Bukhari*, (Jakarta: Quanta, 2015).

pada hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun di dalamnya banyak ditemukan hadis-hadis yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Berdasarkan pemaparan di atas tampak bahwa respon ulama dan akademisi terhadap gelombang kritik kontemporer terhadap hadis-hadis problematik banyak bermunculan, baik yang secara spesifik fokus pada hadis-hadis problematik yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* atau kajian yang sifatnya lebih umum. Apabila ditelusuri lebih mendalam tema-tema hadis yang dianggap problematis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menjadi fokus kajian dalam tulisan-tulisan di atas juga beragam, dan mengalami pergeseran bila dibanding dengan periode klasik dan pertengahan. Tulisan-tulisan tersebut berupaya meluruskan pemahaman-pemahaman yang dianggap keliru terkait dengan hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang mengandung kemusykilan makna, dan kritikan yang dikemukakan bukan hanya mengenai pendapat para pengkritik saja, namun kritikan yang dipaparkan juga mengarah kepada aspek pendekatan dan metodologi yang digunakan.

BAB IV

HADIS *ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ*

DAN PROBLEM LEGITIMASI KEKERASAN TERHADAP NON-MUSLIM

A. Kekerasan dan Agama

1. Definisi Kekerasan

Dalam bahasa Arab kekerasan diistilahkan dengan *al-‘unf* yang dalam kamus-kamus arab diartikan dengan pelanggaran (*al-kharq*) dan penentangan (*al-ta’addi*). Dalam kamus *Lisan al-‘Arab*, Ibnu al-Manzūr mengartikan *al-‘unfu* dengan melanggar sesuatu dan tidak ada rasa belas kasihan terhadap sesuatu tersebut (*al-kharqu bi al-amri wa qillati al-rifqi bihi*).¹

Dalam bahasa Inggris kekerasan disebut dengan *violence*. Secara genealogis kata *violence* berasal dari bahasa latin *violentia* yang berarti kekuatan yang penuh nafsu dan tidak terkendali (*a passionate and uncontrolled force*). Tindakan kekerasan yang berlebihan sering mengakibatkan pelanggaran terhadap norma, hak atau aturan, sehingga makna *violence* dalam bahasa Inggris juga sering disejajarkan dengan kata *violation* (berasal dari bahasa latin *violare*) yang bermakna pelanggaran hak.²

¹Ibrāhīm al-Ḥaidarī, *Sūsiyūlūjiya al-‘Unf wa al-Irhāb*, 20.

²Vittorio Bufacchi, “Two Concepts of Violence,” 194.

Makna terminologis kekerasan menjadi bahan perdebatan di kalangan akademisi. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan para pakar mengenai luas dan sempitnya cakupan kekerasan. Willem de Haan mengelompokkan definisi kekerasan ke dalam dua kecenderungan, definisi *restrictive* dan definisi *inclusive*. Definisi kekerasan yang *restrictive* cenderung membatasi cakupan kekerasan hanya pada bentuk kekerasan fisik.³ Sedangkan definisi kekerasan yang *inclusive* memberikan cakupan kekerasan yang lebih luas baik fisik maupun non-fisik.⁴ Tidak jauh berbeda dengan de Haan, Keith Krause dan Vittorio Bufacchi juga mengkategorikan definisi kekerasan ke dalam dua kategori, yaitu definisi *minimalist* dan definisi *comprehensive*. Definisi *minimalist* membatasi cakupan kekerasan hanya dalam bentuk kekuatan fisik (*force*). Sedangkan definisi *comprehensive* memperluas cakupan kekerasan hingga meliputi segala bentuk pelanggaran (*violation*) meskipun tidak dalam bentuk kekuatan fisik.⁵ Pendekatan pertama menawarkan konsep kekerasan yang terbatas, sedangkan konsep kedua menawarkan konsep kekerasan yang lebih luas.

Memaknai kekerasan sebagai tindak kekuatan fisik yang berlebih dan merusak memberikan batasan makna yang jelas mengenai suatu tindakan yang dapat dianggap sebagai tindakan

³Willem de Haan, "Violence as an Essentially Contested Concept," 30.

⁴Willem de Haan, "Violence as an Essentially Contested Concept," 32.

⁵Keith Krause, "Beyond Devinition: Violence in a Global Perspective," *Global Crime* 10, 4 (2009): 337.

kekerasan. Dalam kecenderungan pertama ini, kekerasan dimaknai sebagai tindakan kekuatan fisik yang dapat menyebabkan terjadinya pembunuhan atau luka, menimbulkan kerugian langsung atau rasa sakit pada manusia. Definisi kekerasan yang menekankan gagasan tentang kekuatan fisik yang dilakukan secara sengaja dan menyebabkan penderitaan atau luka seperti ini disebut sebagai *Konsepsi Kekerasan Minimalis (Minimalist Conception of Violence)*.

Namun pendefinisian sempit seperti ini banyak mendapat kritikan dari para pakar. Definisi ini tidak mengakomodir kekerasan fisik kepada selain manusia, seperti hewan atau benda-benda lainnya. Definisi ini juga tidak memberi ruang bagi kekerasan psikologis baik pada manusia atau hewan dan juga kekerasan struktural atau institusional yang menurut Galtung jauh lebih mematikan dan merusak dibanding kekerasan langsung (*direct violence*).⁶

Perluasan makna kekerasan sehingga tidak hanya didefinisikan sebagai kekerasan yang hanya berbentuk fisik diistilahkan sebagai *Konsepsi Kekerasan Komprehensif (Comprehensive Conception of Violence)*. Kecendrungan kedua ini memberi ruang bagi bentuk kekerasan psikologis, yaitu pelecehan psikologis yang kuat (*vigorous psychological abuses*) dan juga memasukkan kekerasan struktural sebagai bagian dari tindak

⁶Vittorio Bufacchi, "Two Concepts of Violence," 198.

kekerasan, sehingga semua kekerasan yang timbul dari sebuah struktur atau sistem sosial juga dapat dianggap sebagai kekerasan.⁷

Contoh definisi yang sempit adalah yang dikemukakan oleh Ted Honderich,

a considerable or destroying use of force against persons or things, a use of force prohibited by law, directed to a change in the policies, personnel or system of government, and hence to changes in society.

Sebuah tindakan yang disengaja atau tindakan penghancuran dengan menggunakan kekuatan yang diarahkan kepada orang atau benda, penggunaan kekuatan tersebut dilarang oleh hukum, dan dilakukan untuk merubah kebijakan, personil atau sistem pemerintahan, dan juga untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.⁸

Contoh definisi yang luas adalah yang dikemukakan oleh Nayak. Dia menjelaskan,

The word violence can be defined to extend far beyond pain and shedding blood. It carries the meaning of physical force, violent language, fury and, more importantly, forcible interference.

Kekerasan dapat didefinisikan sebagai bentuk rasa yang melampaui rasa sakit dan tertumpahnya darah. Kekerasan dapat meliputi kekerasan fisik, kekerasan bahasa, kemarahan dan yang lebih penting adalah gangguan paksa.⁹

⁷Vittorio Bufacchi, "Two Concepts of Violence," 198.

⁸Ted Honderich, *Violence for Equality Inquiries in Political Philosophy* (England: Penguin Books Ltd, 1980), 154.

⁹Abhijit Nayak, "Crusade Violence: Understanding and Overcoming," 274.

Senada dengan Nayak, Fretheim mendefinisikan kekerasan (*violence*) dengan dengan penjelasan sebagai berikut,

Any action, verbal or non verbal, oral or written, physical or psychical, active or passive, public or private, individual or institutional/societal, human or divine, in whatever degree of intensity, that abuses, violates, injures, or kills.

Semua tindakan baik verbal maupun non verbal, ucapan lisan atau tertulis, fisik atau psikis, aktif atau pasif, yang dilakukan oleh individu atau lembaga/masyarakat, yang dilakukan oleh manusia atau Tuhan, dalam tingkat intensitas seperti apapun yang menyebabkan terjadinya penyiksaan, pelanggaran hak, luka atau kematian.¹⁰

2. Jenis-jenis Kekerasan

Jenis-jenis kekerasan dapat dikelompokkan berdasarkan beberapa perspektif. Keith Krause menjelaskan tiga perspektif untuk menjelaskan jenis-jenis kekerasan, pertama berdasarkan makna dan tujuan kekerasan; kedua berdasarkan level dan skop aktor yang melakukan kekerasan; dan ketiga sifat kekerasan.¹¹

Berdasarkan makna dan tujuannya, kekerasan dapat dikelompokkan ke dalam empat kategori, yaitu (1) Kekerasan dengan motif politik seperti perang, konflik militer dan terorisme yang menjadi kajian ilmu politik dan hubungan internasional; (2) Kekerasan dengan motif ekonomi seperti kekerasan yang dilakukan oleh kelompok kriminal baik skala kecil maupun besar. Jenis kekerasan seperti ini menjadi obyek kajian kriminologi; (3)

¹⁰Terence E. Fretheim, "God and Violence in the Old Testament," 19.

¹¹Keith Krause, "Beyond Devinition: Violence in a Global Perspective," 338.

Kekerasan sosial seperti kerusuhan, pengacau keamanan, dan beberapa bentuk kekerasan ritual. Jenis kekerasan ini menjadi obyek kajian antropologi dan sosiologi; (4) Kekerasan interpersonal seperti kekerasan patologi, kekerasan keluarga, kekerasan seksual. Kekerasan seperti ini menjadi konsen kajian ilmu psikologi, kesehatan publik dan kriminologi.¹²

Berdasarkan subjek yang melakukan dan terlibat dalam kekerasan *World Health Organization* mengelompokkan kekerasan menjadi tiga kategori, yaitu *self-directed violence*, *interpersonal violence* dan *collective violence*. Kekerasan kategori pertama adalah kekerasan yang dilakukan oleh seseorang terhadap dirinya sendiri seperti bunuh diri dan menyakiti diri sendiri. Sedangkan yang dimaksud dengan *interpersonal violence* adalah kekerasan yang dilakukan oleh orang lain baik individu atau kelompok kecil. Kekerasan kategori ini dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu pertama kekerasan dalam rumah tangga seperti kekerasan terhadap pasangan, anak dan orang tua, dan kedua kekerasan dalam masyarakat yang terjadi antara parapihak baik yang saling kenal atau tidak yang terjadi di luar rumah seperti tempat kerja, sekolah atau tempat publik lainnya. Sedangkan yang dimaksud dengan *collective violence* adalah kekerasan yang dilakukan kelompok besar seperti negara, organisasi politik, kelompok milisi dan juga teroris. Kekerasan ini dilakukan oleh masyarakat yang

¹²Keith Krause, "Beyond Devinition: Violence in a Global Perspective," 338, 339.

mengidentifikasi dirinya sebagai anggota dari kelompok tertentu melawan individu atau kelompok lain yang didasari untuk mencapai kepentingan-kepentingan politik, ekonomi atau sosial tertentu. Contoh kekerasan dalam skala besar seperti ini adalah perang antar negara, genosida, pelanggaran hak-hak asasi manusia, terorisme dan kriminal dalam bentuk kekerasan yang terorganisir.¹³

Selain dapat dikategorikan berdasarkan makna dan tujuan serta subjek pelaku, kekerasan juga dapat dikategorikan berdasar sifat kekerasan (*nature of violence act*). Berdasarkan pertimbangan tersebut, kekerasan dapat dikelompokkan menjadi 1. Kekerasan fisik, 2. Kekerasan seksual, 3. Kekerasan psikologis, dan 4. Kekerasan perampasan atau pembiaran hak (*deprivation or neglect*).¹⁴

Sementara itu Eric Fromm sebagaimana dikutip oleh Abdul Qadir Shaleh membagi kekerasan ke dalam lima bentuk berdasarkan motivasi yang melatarbelakangi, yaitu: (1) Kekerasan permainan (*playful violence*), seperti pertandingan tinju; (2) kekerasan reaktif (*reactive violence*), seperti membunuh pencuri; (3) kekerasan balas dendam (*revengeful violence*), seperti orang yang saling membunuh akibat adanya pertikaian antarkelompok; (4) kekerasan akibat hilangnya kepercayaan (*shattering of faith*), seperti orang yang menjadi pembunuh karena tidak percaya lagi

¹³World Health Organization, *World Report on Violence and Health: Summary* (Geneva: World Health Organization, 2002), 4-5.

¹⁴World Health Organization, *World Report*, 5.

terhadap masa depannya atau kecewa terhadap orang lain; (5) kekerasan kompensasi (*compensatory violence*), seperti orang yang bersikap kasar terhadap istrinya untuk mengimbangi kelemaannya.¹⁵

3. Teori Kekerasan dalam Berbagai Perspektif

Di antara tokoh penting dalam pembahasan mengenai teori kekerasan adalah Johan Galtung. Dalam karya-karyanya Galtung mengulas berbagai aspek tindakan kekerasan. Menurut Galtung, kekerasan terjadi *when human beings are being influenced so that their actual somatic and mental realizations are below their potential realizatons* (ketika manusia terpengaruh sehingga realisasi jasmani dan mental aktualnya berada di bawah realisasi potensialnya).¹⁶ Definisi Galtung memberikan pemahaman bahwa kekerasan adalah semua jenis penghalang yang menyebabkan orang tidak bisa mengaktualisasikan diri secara wajar. Pada tulisannya yang lain Galtung menyatakan *I see violence as avoidable insults to basic human need, and more generally to life, lowering the real level of needs satisfaction below what is potentially possible* (Saya memandang bahwa kekerasan adalah bentuk serangan terhadap kebutuhan dasar manusia, dan lebih umum serangan terhadap kehidupan, yang menyebabkan

¹⁵Abdul Qodir Shaleh, *Agama Kekerasan*, 67.

¹⁶Johan Galtung, "Violence, Peace, and Peace Research," *Journal of Peace Research* 6, 3 (1969): 168.

kebutuhan akan kepuasan menurun pada tingkat di bawah kemungkinan yang secara potensial dapat terjadi).¹⁷ Galtung kemudian menjelaskan empat kebutuhan dasar manusia yang menjadi sasaran kekerasan yaitu (1) kebutuhan untuk hidup (*survival needs*); (2) kebutuhan atas kesejahteraan (*well-being needs*); (3) kebutuhan atas identitas (*identity, meaning needs*) dan (4) kebutuhan akan kebebasan (*freedom needs*). Apabila seseorang berada dalam kondisi hingga terhalangi untuk memperoleh empat kebutuhan dasar tersebut maka dapat dikatakan orang itu mengalami kekerasan.¹⁸

Tabel 4.1
Teori Kekerasan Galtung

Kategori Kekerasan	Kebutuhan untuk Hidup	Kebutuhan atas Kesejahteraan	Kebutuhan atas Identitas	Kebutuhan akan Kebebasan
Kekerasan Langsung	Pembunuhan	Mencederai, Serangan yang berterusan, Sanksi dan hukuman, penderitaan	Desosialisasi, Resosialisasi, Warga kelas dua	Represi, Penahanan, Pengusiran
Kekerasan Struktural	Eksplotasi A	Eksplotasi B	Penetrasi, Segmentasi	Marginalisasi, Fragmentasi

Dalam beberapa tulisannya Galtung mengelompokkan kekerasan menjadi tiga kategori yaitu kekerasan langsung (*direct violence*), kekerasan struktural (*structural violence*) dan kekerasan kultural (*cultural violence*). Dua pengkategorian pertama mempertimbangkan ada tidaknya subjek atau person yang

¹⁷Johan Galtung, "Cultural Violence," *Journal of Peace Research*, 27, 3 (1990): 292.

¹⁸Johan Galtung, "Cultural Violence," 292.

melakukan aksi kekerasan, sedangkan kategori ketiga mempertimbangkan faktor dibalik munculnya tindak kekerasan. Kekerasan langsung adalah kekerasan yang dilakukan oleh satu atau sekelompok aktor kepada pihak lain dengan menggunakan alat kekerasan seperti dapat dilihat pada kasus-kasus pemukulan seseorang terhadap orang lain yang menyebabkan luka pada tubuhnya. Sedangkan kekerasan struktural adalah kekerasan yang terjadi secara tidak langsung dan tidak ada aktor tertentu baik kelompok ataupun pribadi yang secara langsung melakukannya. Kekerasan struktural dapat berupa halangan yang dilakukan oleh struktur masyarakat atau negara sehingga seseorang tidak dapat memperoleh kesejahteraan, kebebasan atau identitas sebagaimana mestinya. Ketidakadilan yang diciptakan oleh suatu sistem yang menyebabkan manusia tidak mampu memenuhi kebutuhan dasarnya merupakan konsep kekerasan struktural.¹⁹ Adapun kekerasan kultural adalah aspek-aspek kebudayaan -yaitu ruang simbolik dari keberadaan manusia yang contoh wujudnya adalah agama dan ideologi, bahasa dan seni, ilmu empirik dan ilmu formal- yang dapat digunakan untuk menjustifikasi atau melegitimasi kekerasan langsung atau kekerasan struktural.²⁰ Kekerasan kultural bisa dikatakan sebagai motor dari kekerasan langsung maupun kekerasan struktural. Salah satu contoh

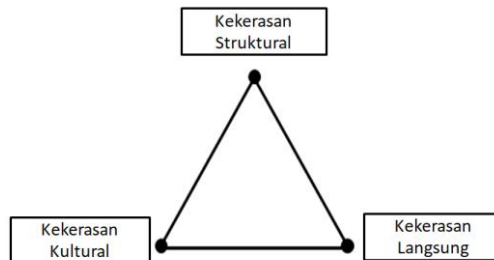
¹⁹Johan Galtung, "Violence, Peace, and Peace Research," 170, 171.

²⁰Johan Galtung, "Cultural Violence," 291.

kekerasan kultural yang dikemukakan Galtung adalah kekerasan yang berhubungan dengan agama. Dalam doktrin agama-agama semit, Tuhan diyakini berpihak kepada agama atau umat tertentu sehingga secara doktrinal muncul klaim umat terpilih yang lebih tinggi nilainya di hadapan Tuhan. Doktrin seperti ini kadang dijadikan legitimasi untuk melakukan kekerasan baik kekerasan langsung maupun kekerasan struktural.²¹

Dalam praktiknya tiga kategori kekerasan tersebut saling terkait antara satu dengan yang lain, sebagaimana terilustrasikan dalam gambar berikut ini:

Gambar 4.1
Keterkaitan Tiga Kategori Kekerasan



Gambar di atas memberikan pemahaman bahwa kekerasan kultural dan kekerasan struktural menyebabkan timbulnya

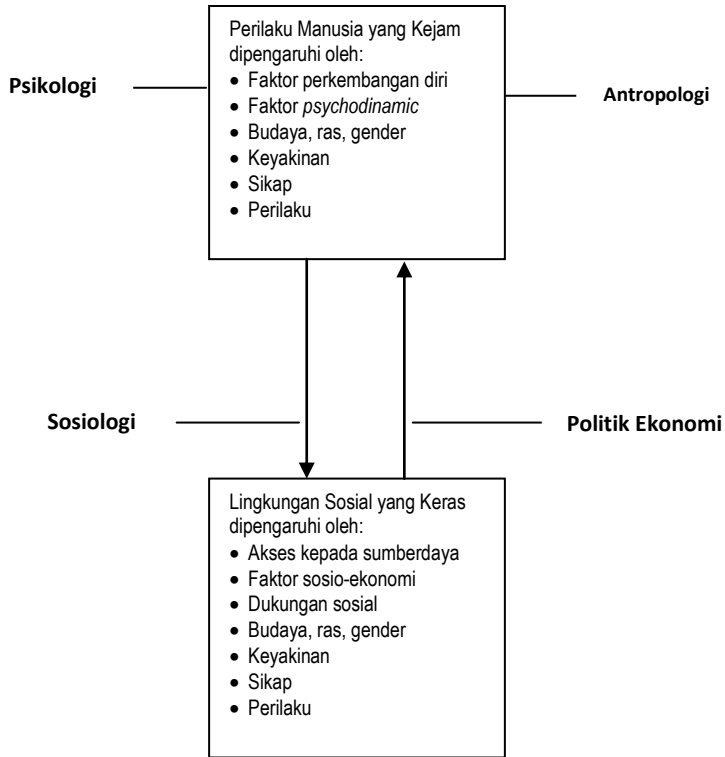
²¹Johan Galtung, "Cultural Violence," 296-298.

kekerasan langsung. Di sisi lain kekerasan langsung menyebabkan kekerasan struktural dan kekerasan kultural semakin akut.

Di kalangan para ahli terdapat perdebatan mengenai faktor yang mempengaruhi munculnya tindak kekerasan pada diri manusia. Sebagian pihak memandang bahwa kekerasan merupakan hasil dari hubungan sosial atau struktur di mana para pelaku berada. Sementara sebagian yang lain berpandangan bahwa kekerasan tergantung pada faktor minat, watak, dan motivasi seorang individu. Beranjak dari perbedaan pendapat ini, Mary M. Cavanaugh dalam artikelnya berjudul *Theories of Violence: Social Science Perspective*, mencoba membangun framework konseptual integratif yang memetakan titik temu teori-teori tentang kekerasan menurut perspektif sosiologi, psikologi, antropologi dan politikal ekonomi. Teori faktor yang mempengaruhi munculnya tindak kekerasan tawaran Cavanaugh dapat digambarkan sebagai berikut:²²

²²Mary M. Cavanaugh, "Theories of Violence," 615.

Gambar 4.2
Framework Interdisciplinary Integrasi Konsep Ilmu-ilmu Sosial
 Dikaitkan dengan Kekerasan



Dalam artikelnya Cavanaugh menjelaskan bahwa tindak kekerasan akan mudah difahami melalui dua lensa integratif yaitu perilaku manusia (*human behavior*) dan lingkungan sosial (*social environment*).²³ Karakter *psychodynamic* pada individu, biologi,

²³Mary M. Cavanaugh, “Theories of Violence: Social Science Perspective,” *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 22, 5 (2012): 614.

dan kehendak bebas (*free will*) menjadi dasar tingkah laku manusia. Contohnya, setiap individu selalu termotivasi oleh faktor-faktor psikologi internal seperti rasa malu, regulasi diri, dan faktor-faktor perkembangan diri yang mempengaruhi keputusan mereka untuk melakukan kekerasan atau tidak. Meski demikian faktor lingkungan sosial juga mempunyai peran dalam proses pengambilan keputusan untuk melakukan tindak kekerasan.²⁴ Pada sisi lain konsep-konsep yang saling beririsan yang muncul pada disiplin ilmu-ilmu sosial, seperti budaya, gender, akses pada sumber daya, kelas sosial dan faktor-faktor *evolutionary* lainnya memberi informasi kepada kita mengenai pengetahuan tentang lingkungan sosial. Ketidakmampuan seseorang untuk mendapatkan akses sumber-sumber sosio-ekonomi dan sosio-struktural berpengaruh negatif pada kualitas hidup individu atau sekelompok masyarakat. Terhalangnya seseorang untuk mendapatkan peluang kesempatan karena faktor gender, budaya atau ras dapat memberi penjelasan bagaimana seorang individu atau sekelompok orang merasa terdorong untuk melanggar norma sosial dan terdorong untuk melakukan tindakan kekerasan.²⁵

Dengan demikian faktor yang membentuk tingkah laku manusia –termasuk tindak kekerasan- ketika mereka berinteraksi dengan individu lain, organisasi atau kelompok sosial adalah

²⁴Mary M. Cavanaugh, "Theories of Violence," 617.

²⁵Mary M. Cavanaugh, "Theories of Violence," 617.

proses transaksional alami antara perilaku manusia (*human behavior*) dengan faktor lingkungan sosial (*social environmental*) yang melingkupinya.

4. Kekerasan Bernuansa Agama

a. Konflik: Pemicu Kekerasan Bernuansa Agama

Hubungan antar kelompok umat beragama bukanlah hubungan yang statis. Hubungan harmonis antar pemeluk agama banyak dijumpai dalam realita, begitu juga relasi konflik juga tidak sedikit menghiasi kehidupan antar umat beragama. Menurut Tobroni interaksi antar kelompok agama dapat dikategorikan menjadi empat model, asimilasi (*coexistence*), kerjasama (*cooperation*), kompetisi (*competition*) dan konflik (*conflict*). Model interaksi yang pertama adalah asimilasi, ia berupaya mengurangi perbedaan-perbedaan di antara kelompok agama. Tujuannya adalah untuk meningkatkan kesatuan tindakan dan sikap untuk mencapai tujuan bersama. Asimilasi dapat berbentuk asimilasi kultural dan asimilasi struktural. Asimilasi kultural merupakan proses adopsi nilai, kepercayaan, dogma, ideologi, bahasa dan sistem simbol dari suatu kelompok sehingga terbentuk budaya baru. Sedangkan asimilasi struktural adalah proses penetrasi kebudayaan dari suatu kelompok ke dalam kelompok lain melalui kelompok primer seperti

keluarga.²⁶ Sementara itu, model kerjasama (*cooperation*) antara umat beragama dapat terjadi apabila masing-masing agama mempertahankan identitasnya namun merasa mempunyai tanggungjawab bersama dalam menangani masalah kemanusiaan. Kerjasama antar umat beragama biasanya dilakukan dalam wilayah moral seperti gerakan anti korupsi, anti narkoba, menangani bencana alam dan ketika menghadapi persoalan berat atau musuh bersama.²⁷

Model hubungan antara umat beragama yang lain adalah kompetisi. Model ini terjadi ketika masing-masing kelompok memperebutkan sumber daya dan berusaha menunjukkan eksistensinya dalam melakukan perekrutan anggota baru, pelayanan umat dan dalam kegiatan yang bersifat *show of force*. Dalam model hubungan seperti ini, masing-masing kelompok saling mengintai, saling belajar, saling mencuri start untuk dapat menunjukkan sebagai pihak yang lebih unggul.²⁸ Model relasi antar umat beragama yang keempat adalah konflik. Hubungan yang awalnya bersifat kompetitif kemudian berubah menjadi konflik dapat terjadi jika sumberdaya yang dikompetisikan terbatas, sementara kelompok yang satu memperoleh lebih sedangkan yang lain merasa kurang. Konflik

²⁶Tobroni, *Relasi Kemanusiaan dan Keberagamaan: Mengembangkan Etika Sosial Melalui Pendidikan* (Bandung: Karya Putra Darwati, 2012), 66-67.

²⁷Tobroni, *Relasi Kemanusiaan dan Keberagamaan*, 67, 68.

²⁸Tobroni, *Relasi Kemanusiaan dan Keberagamaan*, 67, 68.

antar umat beragama dapat mengambil bentuk konflik tersembunyi (*hidden conflict*) dan juga dapat berbentuk konflik terbuka seperti kerusuhan dan peperangan.²⁹ Model hubungan yang keempat inilah yang berpotensi memunculkan tindak kekerasan atas nama agama.

Tidak dapat dipungkiri bahwa pada kenyataan riilnya, perbedaan agama menjadi salah satu sumber konflik dan pemicu terciptanya kebencian antarkelompok. Wendi Mayer menjelaskan bahwa konflik keagamaan akan muncul jika empat kondisi berikut ini terjadi; (1) ada dua pihak atau lebih yang terlibat, dan pihak-pihak yang terlibat tersebut berasal dari dua agama yang berbeda, atau dari faksi yang berbeda dalam satu agama, atau dari kelompok dalam satu faksi; (2) adanya satu domain atau kombinasi dari beberapa domain –semisal ideologi, moralitas, kekuasaan, personaliti, ruang atau tempat, identitas group- yang dipertengkarkan; (3) adanya kondisi yang memungkinkan terjadinya konflik baik secara politik, sosial, ekonomi, budaya dan psikologi; (4) agama dilibatkan dalam konflik dan pertengkaran tersebut.³⁰

Permasalahan hubungan antar umat beragama memang sangat kompleks. Konflik merupakan hubungan paling rendah di

²⁹Tobroni, *Relasi Kemanusiaan dan Keberagamaan*, 69.

³⁰Wendi Mayer, "Religious Conflict: Definitions, Problem and Theoretical Approach," dalam *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise o Islam*, ed. Mayer, W dan Neil, B, 1-19 (Berlin: De Gruyter, 2013), 5.

antara para pemeluk agama. Di antara faktor-faktor yang menyebabkan hubungan antar umat beragama menjadi tidak harmonis –sebagaimana disebutkan oleh Tobroni- adalah (1) Stereotip, yaitu pelabelan citra tertentu -biasanya bersifat negatif- terhadap suatu kelompok, etnis, suku dan golongan tertentu. Citra tertentu tersebut bisa muncul secara alami atau direayasa melalui berbagai macam cara antara lain melalui media massa. Persepsi negatif seperti ini timbul dari pemahaman agama yang sempit, mindset yang eksklusif, intoleran, fanatik dan agresif; (2) Perilaku tidak simpatik, yaitu perilaku tidak terpuji yang dilakukan umat beragama yang dirasa mengganggu oleh pihak lain baik pada persoalan nilai-nilai fundamental, akhlak maupun etiket; (3) Permusuhan, baik yang terkespresikan dalam ucapan, sikap ataupun perilaku; (4) Saling ancam, baik pada tataran individu, lembaga ataupun dalam kehidupan bernegara; (5) Sikap pemerintah yang tidak tegas dalam mengatur hubungan antarumat beragama terutama dalam masalah dakwah atau misi, pembangunan tempat ibadah, konversi antar agama, aliran sempalan dan pembinaan kualitas kehidupan umat beragama; (6) Pengaruh global hubungan tidak harmonis antar umat beragama juga mempengaruhi relasi negatif antar umat beragama.³¹

³¹Tobroni, *Relasi Kemanusiaan dan Keberagamaan*, 125-139.

Konflik antar pengikut agama memang tidak selalu mengambil bentuk aksi kekerasan. Secara teoritis konflik memiliki tahapan-tahapan dan eskalasi; (1) *Latent tension (unreal conflict)*, yaitu konflik yang masih dalam tahap kesalahpahaman antar satu dan lainnya, tetapi antara pihak yang bertentangan belum terlibat dalam konflik; (2) *Nescent conflict*, yaitu konflik mulai tampak dalam bentuk pertentangan meskipun belum menyertakan ungkapan-ungkapan ideologis dan pemetaan terhadap pihak lawan secara terorganisir; (3) *Intensified conflict*, yaitu konflik yang sudah berkembang dalam bentuk yang terbuka disertai radikalisme gerakan di antara pihak yang saling bertentangan dan masuknya pihak ketiga ke dalam arena konflik. Konflik pada tahap kedua dan ketiga dapat berbentuk kekerasan baik fisik maupun simbolik.³²

b. Bagaimana Kekerasan atas Nama Agama Terjadi?

Agama bukan hanya mempunyai fungsi menjelaskan mengapa terjadi kekerasan di muka bumi. Secara sosiologis agama juga seringkali dijadikan alat justifikasi untuk melakukan tindak kekerasan itu sendiri. Mark Juergensmeyer mengidentifikasi empat elemen yang menjadi penghubung antara agama dan tindak kekerasan, yaitu (1) Aturan-aturan moral transenden dalam suatu agama yang menjustifikasi

³²Abdul Jamil Wahab, *Manajemen Konflik Keagamaan: Analisis Latar Belakang Konflik Keagamaan Aktual* (Jakarta: Kompas-Gramedia, 2014), 25, 26.

tindakan kekerasan; (2) Intensitas ritual yang mengandung kekerasan yang dijalankan dalam agama; (3) Konsep interpretasi keagamaan tentang perlawanan dan perubahan yang menggambarkan kekerasan seperti konsep perang akhir zaman (*cosmic war*); (4) persepsi bahwa komunitasnya berada dalam ancaman dan menjadi objek perilaku kekerasan sehingga perlu melakukan reaksi dalam bentuk tindak balas kekerasan.³³

Kekerasan atas nama agama dapat disebabkan oleh banyak faktor, diantaranya adalah faktor internal penganut agama masing-masing yang meliputi: (1) Eksklusivitas dari sebagian pemimpin dan penganut agama; (2) Sikap tertutup dan saling curiga antaragama; dan (3) Keterkaitan yang berlebihan terhadap simbol-simbol agama; Ketiga faktor ini merupakan faktor yang sifatnya internal terkait dengan pemahaman dan penghayatan keagamaan para penganut agama yang terlalu eksklusif dalam memandang agama lain. Selain tiga faktor tersebut, kekerasan bernuansa agama juga dapat muncul akibat (4) Agama diposisikan sebagai alat untuk mencapai tujuan sosial, politik atau ekonomi. Hal ini bisanya dilakukan oleh para pemimpin agama yang melakukan politisasi demi mewujudkan ambisi. Faktor eksternal juga dapat memicu terjadinya kekerasan di antara umat beragama. Faktor tersebut meliputi (5) kondisi politik, sosial dan ekonomi di mana umat beragama

³³Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religion*, 227.

hidup yang dapat mempengaruhi bahkan menjadi determinan bagi terjadinya aksi kekerasan atas nama agama.³⁴

Heather Selma Gregg membahas secara komprehensif bagaimana kekerasan atas nama agama terekspresikan dalam tindakan para penganutnya. Dalam artikel berjudul *Three Theories of Religious Activism and Violence: Social Movements, Fundamentalists, and Apocalyptic Warriors*, Gregg menjelaskan bahwa gerakan keagamaan (*religious movement* atau *religious activism*) merupakan gerakan yang banyak muncul di berbagai belahan dunia sepanjang sejarah. Gerakan keagamaan merupakan mobilisasi pendapat yang ditujukan untuk mendukung isu-isu keagamaan tertentu dengan menggunakan berbagai cara termasuk dengan cara kekerasan. Para akademisi menegaskan bahwa kekerasan yang didasari motivasi keagamaan bukanlah fenomena baru. Pada masa klasik kekerasan-kekerasan yang didasari motivasi keagamaan sudah terjadi, sebagaimana terjadi pada perang Salib. Menurut Gregg terdapat tiga teori yang dapat digunakan untuk menjelaskan bagaimana agama menjadi salah satu faktor yang dilibatkan dalam aktifitas kekerasan. Tiga teori tersebut memberikan argumentasi yang menjelaskan spektrum-spektrum tujuan aktivitas keagamaan dalam menghadapi praktik sosial dan

³⁴Arifin Assegaf, "Memahami Sumber Konflik Antariman," dalam *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, Th. Sumartana, dkk. (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 2001), 34-37.

kebijakan pemerintah terkait dengan masalah keagamaan yang dianggap menyimpang, atau untuk membela bentuk pemikiran dan praktik keagamaan tertentu yang dianggap paling benar, atau untuk mempercepat menghadapi hari akhir (*to hastening the apocalypse*). Tiga teori tersebut menawarkan penjelasan yang berbeda mengenai fenomena keterlibatan entitas agama dalam sebuah aktifitas gerakan yang menyebabkan sekelompok orang menggunakan kekerasan untuk mencapai target dan tujuannya.³⁵ Tiga teori yang dimaksud adalah *Social Movement*, *Fundamentalism* dan *Apocalyptic*, sebagaimana tampak pada tabel berikut ini³⁶:

Tabel 4.2
Teori Gregg tentang Kekerasan dan Gerakan Sosial

No	Tipe	Tujuan	Ukuran Masa	Kepemimpinan dan Struktur	Anggota	Penggunaan Elemen Agama	Kekerasan
1	Social Movement	Spesifik dan terbatas	Besar, sangat terlihat	Pemimpin kharismatik, mungkin tanpa pemimpin	Afiliasi bersifat longgar, batasan longgar	<i>Framing</i> untuk melegitimasi mobilisasi (bukan keharusan)	Instrumen (bukan keharusan)
2	Fundamentalists	Terbatas tapi kurang specific	Kecil hingga sedang dengan batasan yang jelas	Pemimpin kharismatik, otoriter	Berkomitmen	Agama menjadi isu utama (ortodoksi dan ortopraksi)	Instrumen (bukan keharusan)
3	Apocalyptic Warriors	Samar dan bercampur antara keagamaan dan keduniaan	Kecil, bisa jadi rahasia	Pemimpin kharismatik, propetik	Sangat berkomitmen	Sebagai wahyu dan untuk masa depan	Kekerasan sebagai tugas suci

³⁵Heather Selma Gregg, “Three Theories of Religious Activism and Violence,” 342.

³⁶Heather Selma Gregg, “Three Theories of Religious Activism and Violence,” 352.

Penjelasan lebih detail mengenai tiga teori tersebut dipaparkan pada pembahasan berikut ini:

1. *Social Movement*

Sebuah aktifitas dapat dikategorikan sebagai gerakan sosial (*social movement*) ketika ia memenuhi tiga variabel, yaitu peluang politik, mobilisasi struktur dan proses *framing*. Yang dimaksud dengan peluang politik adalah kondisi di mana tantangan dan peluang politik terutama kondisi lembaga perpolitikan yang ada memberi peluang munculnya gerakan sosial. Variabel ini dapat memberi penjelasan mengenai waktu (*timing*) kemunculan gerakan tersebut, namun ia tidak dapat memberi penjelasan mengenai kesuksesan atau kegagalan gerakan tersebut.³⁷

Variabel kedua adalah mobilisasi struktur, yaitu kendaraan kolektif baik formal maupun informal yang digunakan untuk memobilisasi dan mengikutsertakan masyarakat dalam aksi kolektif. Variabel ini mempunyai dua sub teori yaitu *resource mobilization theory* yang mengidentifikasi tipe sumber daya yang tersedia pada suatu kelompok dan bagaimana mereka menggunakannya untuk melakukan mobilisasi. Kedua adalah *social movement organization*, yaitu bagaimana kelompok formal, informal dan jaringan yang ada memfasilitasi gerakan sosial tersebut. Fokus variabel kedua ini adalah untuk

³⁷Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 342.

menjelaskan proses terjadinya mobilisasi dalam sebuah gerakan sosial.³⁸

Variabel ketiga adalah *framing processes*, yaitu analisa terhadap peran aspek narasi dan perasaan bersama mengenai tujuan kolektif yang hendak dicapai dalam memunculkan gerakan sosial dan mengantarkan menuju kesuksesan. *Framing* sendiri adalah strategi untuk memunculkan kesadaran yang diupayakan oleh suatu kelompok masyarakat untuk membentuk pemahaman bersama mengenai dunia yang dihadapi dan mengenai diri mereka sendiri yang akan melegitimasi dan memotivasi aksi kolektif. Variabel ini tentunya menyertakan aspek-aspek yang susah diukur dalam gerakan sosial seperti identitas, simbol, nilai dan norma budaya, ideologi dan makna yang dirasakan secara kolektif. Dengan kata lain analisa terhadap *framing processes* adalah untuk mencari tahu bagaimana para partisipan dalam aksi kolektif memahami sebuah problem dan memahami solusinya.³⁹

Tiga variabel tersebut, peluang politik, mobilisasi struktur dan proses framing secara bersama-sama dapat menjelaskan kondisi penting berubahnya suatu keluhan menjadi sebuah aktifitas atau gerakan. Perlu dijelaskan bahwa kebanyakan

³⁸Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 342, 343.

³⁹Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 343.

gerakan sosial mengambil cara damai dan menjauhi kekerasan. Namun gerakan sosial dapat juga berubah menjadi kekerasan ketika berada dalam kondisi-kondisi tertentu yaitu, *pertama* di saat peluang politik sengaja ditutup sehingga upaya untuk merubah aturan atau mengganti pimpinan melalui pemilihan mengalami kebuntuan. Dalam kondisi seperti ini gerakan sosial dapat bergeser menjadi gerakan kekerasan untuk melakukan perubahan; *Kedua*, gerakan sosial dapat berubah menjadi kekerasan ketika gerakan tersebut mengalami frustrasi dan sebagian anggotanya merasa bahwa kekerasan dianggap perlu untuk mencapai tujuannya; *Ketiga* kekerasan juga dapat dijadikan alat untuk menekan supaya lawan mau bernegosiasi.⁴⁰

Tujuan yang ingin dicapai oleh gerakan sosial sangat beragam. Di antaranya adalah untuk merubah kebijakan pemerintah atau untuk merubah isu-isu sosial dalam sebuah negara atau daerah. Namun yang menjadi ciri khas gerakan sosial adalah target dan tujuannya bersifat spesifik, menarik perhatian dan mendapat dukungan elit, organisasi formal maupun informal serta didukung oleh masyarakat dalam jumlah besar yang setuju dengan tujuan gerakan tersebut.⁴¹

⁴⁰Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 343.

⁴¹Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 343, 344.

Religious social movement merupakan bentuk spesifik dari gerakan sosial yang memobilisasi pendapat dan masa berbasis sumberdaya keagamaan dan memiliki tujuan keagamaan. Agama dijadikan instrumen untuk memobilisasi, melakukan *framing* dan menetapkan tujuan. Sumber daya yang dimanfaatkan dalam gerakan sosial keagamaan adalah pemimpin yang *legitimate*, jaringan yang eksis, struktur organisasi, hubungan komunikasi yang inten dan juga sumberdaya material seperti uang, gedung, sekolahan dan lain-lain. Dalam proses *framing*, gerakan sosial keagamaan menggunakan kerangka moral yang dapat mengikat para pengikut dan menumbuhkan kohesifitas kelompok. Identitas kelompok, simbol, kitab suci dapat ditafsirkan untuk menjustifikasi kasus yang dihadapi, kisah-kisah penyiksaan dan kegigihan dapat diangkat untuk menumbuhkan semangat ketabahan dalam situasi-situasi sulit.⁴²

2. Fundamentalism

Di antara definisi *fundamentalism* adalah faham yang meyakini kitab suci secara literal, mengharuskan kejelasan hubungan (*clear-cut*) antara keyakinan keagamaan dengan praktik keagamaan, mempunyai persepsi bahwa kembali kepada dasar atau fundamen keyakinan keagamaan yang saat sekarang

⁴²Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 344.

mengalami kerusakan atau bahkan hilang adalah sesuatu yang sangat penting, dan mengupayakan menghadirkan agama dalam kehidupan sosial dan juga politik.⁴³

Secara keseluruhan, kaum fundamentalis dapat dibedakan dengan mayoritas pengikut agama pada umumnya dalam hal adanya perasaan bahwa keyakinan mereka dan aturan hidup keagamaan mereka berada dalam ancaman. Perasaan terancam ini mendorong kaum fundamentalis untuk mengambil sikap dan aksi yang bertujuan untuk melindungi interpretasi dan praktik keagamaan yang mereka yakini kebenarannya. Terdapat dua pemicu munculnya reaksi dari para kaum fundamentalis, *pertama* mereka melakukan reaksi atas kemunculan sekularisme. Dalam pandangan mereka sekularisme telah mengganggu dan melewati batas aturan-aturan agama. Sekularisme juga memaksa mereka berada di pinggiran kehidupan sosial dan politik. Mereka menganggap bahwa sekularisme akan mengantarkan kepada pembusukan moral. Pemicu *kedua* yang menyebabkan munculnya fundamentalisme adalah munculnya interpretasi dan praktik keagamaan baru yang terjadi dalam tradisi keagamaan tertentu. Keadaan ini dianggap

⁴³Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 345.

sebagai tantangan yang membahayakan oleh para pengikut agama yang konservatif.⁴⁴

Menghadapi dua ancaman tersebut –sekularisme dan interpretasi baru- kaum fundamentalis mengambil tiga model penyikapan, yaitu *pertama*, kaum fundamentalis memilih mengisolasi diri dari ancaman tersebut, baik dengan cara melakukan isolasi fisik dengan membentuk komunitas tersendiri yang terpisah dari komunitas keagamaan yang ada atau dengan melakukan isolasi sosial. Mereka masih berada di tengah-tengah masyarakat namun membangun institusi sosial sendiri seperti sekolah, klinik, toko dan lain sebagainya. *Kedua*, mencoba merubah kebijakan pemerintah melalui aksi politik, termasuk melalui pemilihan umum atau menekan pemerintah untuk melakukan perubahan dengan cara melakukan demonstrasi atau cara-cara yang lain. *Ketiga*, kaum fundamentalis memilih jalur kekerasan untuk melakukan aksi penentangan terhadap ancaman yang dihadapi. Sama seperti dalam gerakan sosial keagamaan, kekerasan bagi kaum fundamentalis hanyalah instrumen untuk merealisasikan tujuan yang lebih besar. Kaum fundamentalis akan memilih jalur kekerasan (1) jika mereka merasa tidak mempunyai jalur politik yang memadai untuk melakukan perubahan atau beranggapan bahwa proses politik dirasa terlalu panjang. Mereka juga akan memilih jalur

⁴⁴Heather Selma Gregg, “Three Theories of Religious Activism and Violence,” 345, 346.

kekerasan (2) jika mereka merasa dikhianati oleh para pemimpin politik. Kekerasan juga dijadikan pilihan kaum fundamentalis (3) sebagai alat seleksi untuk mengetahui siapa yang loyal dengan kelompok dan mana yang tidak loyal. Mereka juga akan memilih jalur kekerasan (4) jika mereka merasa terancam oleh masyarakat atau negara. Perlu ditegaskan bahwa kekerasan bagi kaum fundamentalis sifatnya adalah reaktif bukan proaktif. Inilah yang membedakannya dengan *apocalyptic war*.⁴⁵

Tiga model penyikapan tersebut, dari mulai sikap non-kekerasan hingga pilihan jalur kekerasan merupakan pilihan yang tidak eksklusif. Tiga pilihan model tersebut bisa berubah dalam sebuah gerakan fundamentalisme tergantung persepsi mereka terhadap tingkat ancaman yang dihadapi. Tujuan utama kaum fundamentalis adalah mengembalikan ajaran agama yang mereka yakini murni dan benar yang pernah terimplementasikan dalam sejarah keemasan agama yang dianut. Dalam pandangan mereka ajaran yang murni dan benar tersebut sekarang hilang dan tidak wujud dalam kehidupan, sehingga perlu upaya untuk mengembalikan ulang supaya sesuai dengan fundamen agama. Ini menunjukkan bahwa kaum fundamentalis hanya meyakini satu bentuk praktik (*orthopraxy*) dan keyakinan (*orthodoxy*) keagamaan yang benar. Interpretasi

⁴⁵Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 346, 347.

dan praktik selain yang mereka anut dianggap sebagai interpretasi dan praktik yang salah.⁴⁶

3. Apocalyptic War

Cosmic war atau *apocalyptic war* merupakan aktifitas yang selalu dikaitkan dan identik dengan kekerasan berbasis agama. Hampir semua tradisi agama yang ada di muka bumi mengandung keyakinan dan ajaran yang menggambarkan perang suci antara tentara kebenaran dan tentara kejahatan. Peperangan tersebut merupakan perjuangan untuk menciptakan ketertiban paripurna (*ultimate order*) sekaligus untuk memberangus kekacauan (*ultimate disorder*) melalui kematian dan kutukan abadi. Bagi sebagian agama, puncak peperangan ini diimani sebagai akhir dari kehidupan atau hari kiamat. Puncak peperangan antara pasukan kebenaran dan pasukan kejahatan akan terjadi di muka bumi dan akan dimenangkan oleh pasukan kebenaran. Terjadinya hari kiamat diiringi dengan tanda-tanda nyata yang mengisyaratkan bahwa akhir kehidupan sudah dekat dan para pengikut yang loyal harus bangkit, berdiri kokoh dalam menghadapi berbagai cobaan, kesulitan dan harus membela keimanan. Para pengikut agama terlibat dalam perang apokaliptik ketika mereka yakin bahwa tanda-tanda kiamat sudah muncul dan keikutsertaan dalam perang tersebut mereka

⁴⁶Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 347.

anggap penting untuk kemenangan pasukan kebenaran dan juga untuk meraih keselamatan abadi. Bagi yang ikut perang apokaliptik, janji keselamatan dan terwujudnya kedamaian serta harmoni di muka bumi (*millenium*) merupakan hal yang penting. Bagi mereka keyakinan untuk mendapatkan keselamatan pribadi maupun kolektif merasuk sangat dalam pada diri mereka.⁴⁷

Faktor pemicu munculnya pemahaman perang apokaliptik adalah adanya trauma yang akut pada diri personal maupun kolektif yang diakibatkan oleh merebaknya bencana atau uji coba perbaikan yang sudah sangat lama dilakukan. Contohnya adalah trauma yang timbul akibat peperangan, pendudukan, korupsi, tidak berfungsinya hukum dan bencana alam. Hal-hal tersebut dapat menumbuhkan keyakinan mengenai tanda-tanda akan munculnya hari kiamat dan munculnya peperangan antara pasukan kebenaran dan pasukan kejahatan dalam waktu dekat. Dalam kondisi seperti ini peperangan yang sebenarnya bersifat profan dapat berubah menjadi peperangan yang sangat bernuansa spiritual keagamaan. Peperangan suci seperti ini tidak mengenal musuh yang spesifik dan juga tidak mempunyai target definitif. Tujuan utama perang dilakukan adalah untuk melawan ketidakteraturan yang tidak berbentuk (*amorphous disorder*). Dengan demikian peperangan apokaliptik tidak

⁴⁷Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 348.

mengenal tujuan sekunder dan juga tidak mengenal kompromi.⁴⁸

Dalam faham perang apokaliptik, pemimpin kharismatik mempunyai peran yang sangat besar dalam memberikan penafsiran tanda akhir zaman atas fenomena yang terjadi, mengarahkan para pengikut dalam menghadapi masa yang penuh malapetaka dan memberikan harapan keimanan kepada mereka. Para pemimpin menggunakan ajaran-ajaran suci serta perkiraan terjadinya hari akhir untuk memberikan penjelasan mengenai penderitaan dan ujian yang dihadapi. Mereka memberikan penjelasan apa yang harus dilakukan untuk membebaskan diri dari kondisi yang penuh cobaan tersebut.⁴⁹

Tidak seperti pada gerakan sosial atau fundamentalis, kekerasan bagi faham perang apokaliptik merupakan hal yang sangat penting dan utama. Para pejuang apokaliptik selalu mengharapkan terjadinya kekerasan dan akan menghadapi kekerasan dengan kekerasan. Bagi mereka kekerasan bukan hanya penting untuk mencapai tujuan, melainkan juga tugas suci dan mulia untuk membersihkan bumi dari dosa dan kejahatan.⁵⁰

⁴⁸Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 349.

⁴⁹Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 349.

⁵⁰Heather Selma Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence," 349.

c. Bentuk-bentuk Kekerasan Bernuansa Agama

Dalam kehidupan sosial, kekerasan bernuansa agama dapat termanifestasi dalam beragama bentuk. John R. Hall memaparkan beberapa tujuan spesifik yang menjadi landasan terjadinya kekerasan berlatar agama, yaitu (1) untuk memelihara, memperteguh dan memperluas ajaran keagamaan melalui gerakan kontrol sosial, ajakan berpindah agama, kompetisi dengan organisasi agama lain, ekspansi penjangkauan atau gerakan penekanan terhadap aliran yang menyimpang; (2) Untuk penguatan keyakinan keagamaan melalui rutinitas budaya praktik kekerasan yang secara normatif dilegalkan oleh agama; (3) Perjuangan untuk memerdekakan diri dari sebuah regim dengan kolaborasi semangat nasionalisme, anti-kolonial atau gerakan *countercultural* lainnya; (4) Perjuangan untuk meraih kesyahidan (martir) dalam kondisi perang apokaliptik, penganiayaan atau kekalahan.⁵¹

Dua tipe pertama diistilahkan oleh Hall dengan *normative ideological violence*, sedangkan dua yang lain diistilahkan dengan *countercultural utopian violence*.⁵² Yang pertama adalah jenis kekerasan yang diasosiasikan dengan agama, dimana kekerasan dilegitimasi untuk sebuah tatanan sosial yang

⁵¹John R. Hall, "Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective," dalam *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michelle Dillon (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 380.

⁵²John R. Hall, "Religion and Violence: Social Processes," 368.

lebih baik. Adapun yang kedua adalah jenis kekerasan yang digunakan sebagai kekuatan untuk melawan sebuah hegemoni.⁵³

B. Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan Legitimasi Kekerasan terhadap Non-Muslim

Pada bagian ini akan dipaparkan pemikiran dan gerakan *Salafīyyah Jihādiyyah* yang melegalkan tindakan kekerasan terhadap non-muslim. Aktifitas kekerasan mereka didasarkan kepada dalil-dalil normatif baik al-Qur'an maupun hadis termasuk hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

1. *Salafīyyah Jihādiyyah* dan Kekerasan Atas Nama Agama

Beberapa dasawarsa terakhir, wacana mengenai radikalisme, terorisme dan fundamentalisme semakin marak memenuhi media-media publik dan juga media-media ilmiah. Hal ini tidak dapat dipisahkan dengan realita intensitas kekerasan yang terjadi pada tataran praksis. Faham eksklusif yang menegasikan kelompok lain dengan berbagai cara mulai pandangan pejoratif, ujaran kebencian hingga kekerasan serta tindakan anarkis semakin banyak terjadi baik pada tataran global, regional maupun lokal.

Fenomena tindak kekerasan terhadap kelompok lain pada kenyataan historisnya bukanlah monopoli suku, bangsa atau agama tertentu. Fenomena ini adalah fenomena netral yang hampir terjadi

⁵³John R. Hall, "Religion and Violence: Social Processes," 371.

pada semua suku, bangsa dan penganut agama yang ada di dunia.⁵⁴ Di antara contoh gerakan-gerakan fundamentalis adalah kelompok ultra-ortodox *Haredi* dari kalangan penganut Yahudi, *Millerite Movement* pimpinan William Miller di Amerika Serikat, Gerakan Aum Shinrikyo pimpinan Shoko Asahara di Jepang dan juga gerakan al-Qaidah serta *Islamic State in Iraq and Syria* (ISIS).⁵⁵ Tindak kekerasan fisik maupun non-fisik seperti ini semakin rumit dan menimbulkan resistensi tinggi ketika melibatkan unsur agama, baik agama diposisikan sebagai instrumen pendukung maupun instrumen utama dalam tindak kekerasan tersebut.

Para pakar menengarai bahwa faktor yang mendorong timbulnya tindak kekerasan tidak melulu karena faktor agama atau ideologi. Faktor-faktor lain juga turut memberi kontribusi bagi tumbuhnya tindak kekerasan. Faktor-faktor yang dimaksud adalah faktor ketidakadilan politik, ketidakadilan sosial, ketidakadilan ekonomi dan faham-faham global yang dianggap menggerus nilai-nilai agama.⁵⁶ Namun di saat entitas agama dilibatkan dalam

⁵⁴Yahyā Farḥāt, “al-Takfīr ‘inda Jamā’āt al-‘Unf al-Takfīriyyah, al-Juzūr wa al-‘Awāmil wa Subul al-Muwājahah: Qirā’ah Tārīkhiyyah wa Siyūsūlūjiyyah,” dalam *Jamā’āt al-‘Unf al-Takfīrī: al-Juzūr, al-Binā, al-‘Awāmil al-Mu’assīrah*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Faḍl Allāh dkk. (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2016), 394-395

⁵⁵Heather Selma Gregg, “Three Theories of Religious Activism and Violence,” 347, 350.

⁵⁶Lihat ‘Abd al-Ganī ‘Imād, “al-‘Awāmil al-Ijtīmā’iyah wa al-Siyāsiyyah al-Musāhimah fī Nusyū’ al-Taṭarruf al-Dīnī,” dalam *Jamā’āt al-‘Unf al-Takfīrī: al-Juzūr, al-Binā, al-‘Awāmil al-Mu’assīrah*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Faḍl Allāh dkk. (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2016), 73-101.

kekerasan, maka tingkat fanatisme dan militansi semakin menguat karena kekerasan tersebut mendapat justifikasi dan sakralisasi.

Pada ranah realitas-faktual dan historis sosiologis tidak dapat dipungkiri bahwa tindakan anarkis dan kekerasan kerap kali dilakukan oleh sebagian kelompok Islam terhadap penganut agama lain, baik terhadap non-muslim yang hidup dalam satu negara atau terhadap non-muslim yang hidup di negara non-muslim. Bila dikaji lebih lanjut pada dasarnya agama Islam tidak mengajarkan tindak kekerasan kepada non-muslim. Munculnya tindakan kekerasan dan anarkis sebagaimana dimaksud bermula dari model pemahaman tertentu yang tekstual, literal dan parsial terhadap teks keagamaan baik al-Qur'an maupun hadis, sehingga menghasilkan konsep interaksi dengan non-muslim yang distortif.

Kelompok *al-salafīyah al-jihādiyyah* merupakan kelompok yang memiliki kecenderungan anarkis sebagaimana di atas. Kelompok ini mempunyai banyak friksi, dan pada beberapa dekade terakhir yang terbesar adalah al-Qā'idah dan *Islamic State of Iraq and Syam* (ISIS).⁵⁷ Meskipun di dalamnya terdapat banyak friksi

⁵⁷Sejarah perkembangan *al-salafīyah al-jihādiyyah* dan penyebarannya lihat (1) Muḥammad Abū Rummān, *al-Ṣirā' 'alā al-Salafīyah Qirā'ah fī al-Īdiyūlūjīya wa al-Khilāfāt wa Khārīṭah al-Intisyār* (Beirut: al-Syabakah al-'Arabīyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2016), 11-140; (2) Akram Hijāzī, *Dirāsāt fī al-Salafīyah al-Jihādiyyah* (Kairo: Madārāt li al-Abḥās wa al-Nasyr), 47-100; (3) Rābiḥ Zāwī, "Irhāb min Ajli al-Iḥtiwā', Murtaziqah bi Ism al-Muqaddas," dalam *al-Dīn, al-Damm wa al-Bārūd fī al-Tauzīf al-Istikhbārāt li al-Jamā'āt al-Islāmiyyah al-Musallahah fī al-Syarq al-Ausaṭ*, ed. Nasīm Bahlūl dkk. (Beirut: Dār al-Rawāfid, 2017), 189-210; (4) Sa'ūd al-Maulā, *al-Jamā'āt al-Islāmiyyah wa al-'Unf Mausū'ah al-Jihād wa al-Jihādiyyīn* (Dubai: Markaz al-Misbār li al-Dirāsāt wa al-Buḥūs), 23-192.

dan juga perbedaan, namun menurut Muḥammad Abū Rumān mereka mempunyai persamaan pandangan dalam beberapa hal yaitu (1) memperjuangkan berdirinya negara Islam; (2) Menghukumi kafir negara-negara Arab yang tidak menerapkan syariat Islam; (3) Memegang teguh konsep *al-walā` wa al-barrā`*; (4) Menjadikan perang sebagai strategi perubahan; (5) Menganggap Amerika dan negara Barat sebagai musuh yang harus dihadapi; (6) Konsep akidah ketuhanan digali dari konsep khazanah salaf; (7) Menolak sistem demokrasi; (8) Menilai salah kelompok-kelompok Islam lainnya termasuk kelompok salafiyah yang tidak mau mengangkat senjata dalam melakukan gerakan perubahannya.⁵⁸

Al-Qā`idah dan ISIS sama-sama melegalkan kekerasan dalam aktifitas jihadnya, namun sebagaimana diterangkan ‘Abd al-Bārī ‘Aṭwān, kedua kelompok ini mempunyai perbedaan pandangan mendasar dalam mengidentifikasi problem dan musuh utama yang harus dihadapi. Dalam pandangan al-Qā`idah permasalahan utama dunia Islam adalah intervensi Barat terhadap segala urusan umat Islam dan sistem kafir yang dianut bangsa Arab. Sementara itu ISIS menganggap bahwa umat Islam tidak akan bisa kembali kepada kehebatannya kecuali dengan cara membersihkan diri dan barisannya dari orang-orang munafik, kafir, sekuler, syi’ah, ‘alawiy, isma’iliy dan lainnya. Bagi ISIS memerangi mereka

⁵⁸Muḥammad Abū Rummān, “al-Salafiyah al-Jihādiyyah: Dā’isy wa al-Nuṣrah,” 58-59.

sebagai musuh dekat (*al-'aduw al-qarīb*) merupakan keharusan yang dituntut oleh syara'.⁵⁹

Ideologi *salafiyyah jihādiyyah* khususnya gerakan ISIS dibangun di atas dua kitab penting, yaitu *Idārah al-Tawaḥḥusy: Akḥṭaru Marḥalah Tamurru Bihā al-Ummah* karya Abū Bakr Nājī dan *Masā'il min Fiqh al-Jihād* karya Abū 'Abdullāh al-Muhājir. Kitab pertama berisi tentang pola dan strategi gerakan menuju khilafah, sedangkan kitab kedua bersifat teknis berisi panduan praktis pelaksanaan aktifitas jihad.⁶⁰ Menurut Abū Bakr Nājī untuk menuju tegaknya khilafah, *al-tawaḥḥusy* atau membuat kekacauan supaya sistem yang berkuasa tumbang sudah menjadi kemestian. Terjadinya kekacauan merupakan momentum untuk merebut kekuasaan dan membangun sistem baru berdasarkan sistem khilafah. Abū Bakr Nājī menegaskan bahwa kondisi sekarang adalah kondisi perang, dan sifat natural perang adalah kekerasan, kasar, teror, menakut-nakuti musuh, dan membunuh, sikap lembut merupakan salah satu faktor penyebab kegagalan dalam operasi jihad.⁶¹

Dalam melakukan aksinya, ISIS identik dengan tindak kekerasan yang brutal terhadap non-muslim atau yang mereka

⁵⁹ Abd al-Bārī 'Aṭwān, *al-Daulah al-Islāmiyyah, al-Juzūr, al-Tawaḥḥusy, al-Mustaqbal* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2015), 188.

⁶⁰ Muḥammad Abū Rummān, "al-Salafiyyah al-Jihādiyyah: Dā'isy wa al-Nuṣrah," 59-61.

⁶¹ Abū Bakr Nājī, *Idārah al-Tawaḥḥusy Akḥṭar Marḥalah Sa Tamurru Bihā al-Ummah* (Syiria: Dār al-Tamarrud, 2004), 31.

anggap keluar dari Islam. Untuk melegalkan tindakannya mereka seringkali mengutip ayat al-Qur'an, hadis-hadis Nabi, sejarah kehidupan Nabi dan juga sejarah klasik umat Islam. Model penalaran seperti ini nampak jelas dalam buku *Idārah al-Tawaḥḥusy, Masā'il min Fiqh al-Jihād* dan juga dalam majalah bulanan *Dābiq* yang mereka terbitkan.

2. Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang Dijadikan Legitimasi Tindak Kekerasan terhadap Non-Muslim

Berikut ini akan dipaparkan konsep-konsep penting yang mendasari pemahaman dan gerakan eksklusif *Salafiyyah Jihādiyyah* yang kerap kali memicu timbulnya tindak kekerasan dalam berinteraksi dengan non-muslim atau pihak yang tidak sependapat dengannya. Pembahasan akan difokuskan pada model pemahaman mereka terhadap teks keagamaan khususnya hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* untuk menjustifikasi pemahaman eksklusif dan juga tindak kekerasan yang mereka yakini benar.

a. *Dār Ḥarb, Kāfir Ḥarbī* dan Legitimasi Kekerasan terhadap Non-Muslim

Mayoritas ulama kontemporer berpandangan bahwa negara-negara Islam modern yang berbentuk *nation-state* mendapat legitimasi syar'i sebagai negara Islam (*dār al-islām*). Sedangkan negara-negara non-muslim diposisikan sebagai *dār 'ahd*, yang menjalin kesepakatan untuk hidup berdampingan

secara damai berdasarkan kesepakatan internasional.⁶² Dengan demikian hubungan dasar antara penduduk dunia adalah hubungan damai bukan hubungan konflik atau perang.

Berbeda dengan pandangan mainstream, kelompok *salaḥiyah jihādiyyah* mempunyai konsep tersendiri mengenai *dār al-ḥarb* dan *kāfir ḥarbī*. Dua konsep ini berperan besar bagi terbentuknya cara pandang dan sikap mereka terhadap non-muslim. Dalam pandangan *salaḥiyah jihādiyyah* dunia tempat manusia hidup saat ini terbagi menjadi dua area yaitu *dār islām* dan *dār kufr wa ḥarb*. Pembagian ini merupakan bagian dari *ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah*, sebagaimana ditegaskan oleh Abū 'Abd 'Allāh al-Muhājir dalam *Masā'il min Fiqh al-Jihād*.⁶³ Dasar untuk menentukan status sebuah negara adalah hukum yang diberlakukan di negara tersebut. Apabila hukum yang berlaku adalah hukum Islam maka negara itu disebut *dār islām*. Sebaliknya jika mayoritas penduduknya orang kafir atau hukum yang berlaku adalah hukum kafir maka negara tersebut dikategorikan *dār kufr wa ḥarb* meskipun mayoritas penduduknya adalah muslim.⁶⁴ Oleh sebab itu alasan utama suatu negara dikategorikan *dār ḥarb* sehingga boleh diperangi adalah berlakunya hukum kafir dalam negara tersebut, bukan

⁶² Al-Qaṣbā Zalaṭ, *Fiqh al-Jihād wa Waqfah ma'a Muṣṭalah Ahl al-Ḍimmah* (Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turās, 2011), 302-307.

⁶³ Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 16.

⁶⁴ Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 18.

sikap memerangnya (*muḥārabah*) mereka terhadap umat Islam. Al-Muhājir menegaskan para fukaha menyebut *dār kufr* dengan sebutan *dār ḥarb* berpijak pada pandangan dasar bahwa hubungan awal antara umat Islam dengan non-muslim adalah hubungan perang, sehingga mereka wajib diperangi karena hukum yang mereka pakai adalah hukum kafir meskipun mereka tidak memerangi umat Islam. Tujuannya adalah supaya mereka tunduk terhadap hukum Islam.⁶⁵

Berkenaan dengan konsep *kāfir ḥarbī* pada bagian lain al-Muhājir menegaskan bahwa kata *ḥarbī* yang disematkan setelah kata *kāfir* yang banyak ditemukan dalam literatur fikih maksudnya bukan orang-orang kafir yang bersikap memerangi umat Islam. Maksud istilah *kāfir ḥarbī* adalah semua orang kafir yang tidak diberi jaminan keamanan oleh umat Islam. Atas dasar ini maka setiap orang kafir yang tidak mendapat jaminan keamanan dari umat Islam baik dalam bentuk jaminan *zimmī*, *mu'āhad* atau *musta'man* dari kekhalifahan Islam yang sah adalah *kāfir ḥarbī* meskipun mereka tidak memerangi Islam baik dengan ucapan atau lainnya.⁶⁶ Bagi Abū 'Abdullāh al-Muhājir negara yang termasuk kategori *dār ḥarb* dan orang yang termasuk kategori *kāfir ḥarbī* halal darah dan hartanya

⁶⁵Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 23.

⁶⁶Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 43, 44.

sehingga harus diperangi dan dibunuh.⁶⁷ Lebih jauh al-Muhājir menegaskan wajib hukumnya –bukan sekedar mubah-membunuh (*al-qatl*) dan memerangi (*al-qitāl*) orang-orang kafir di negaranya meskipun mereka tidak mengganggu umat Islam.⁶⁸ Memerangi mereka dapat dihentikan hanya dengan dua sebab yaitu masuk Islam atau mendapat jaminan keamanan dari umat Islam.⁶⁹ Atas dasar pandangan seperti ini maka praktis semua negara non-muslim menjadi target kekerasan mereka. Begitu juga non-muslim yang tinggal di negara-negara Islam juga menjadi sasaran tindakan kekerasan, karena bagi mereka negara Islam yang ada sekarang ini tidak mendapat legitimasi syara’, karena memberlakukan hukum yang mereka anggap hukum kafir, sehingga juga masuk kategori *dār ḥarb*. Secara sendirinya jaminan keamanan yang diberikan kepada non-muslim dianggap tidak sah.

Sudah barang tentu kesimpulan mereka mengenai masalah ini didasarkan pada dalil-dalil normatif baik al-Qur’an maupun hadis. Di antara hadis utama yang menjadi dasar pijakan pemahaman mereka adalah hadis-hadis yang secara tektual mendorong dan melegalkan dakwah Islam dengan cara teror dan peperangan ke seluruh manusia di jagat raya ini. Di antara

⁶⁷ Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 29.

⁶⁸ Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 25.

⁶⁹ Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 29.

hadis-hadis yang dikutip oleh Abū ‘Abdullāh al-Muhājir dalam *Masā’il min Fiqh al-Jihād* adalah sebagai berikut,

1. عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بَحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ⁷⁰

Dari Ibnu ‘Umar, dia mengatakan bahwa Rasulullah saw telah bersabda: "Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka bersaksi; tidak ada ilah kecuali Allah dan bahwa sesungguhnya Muhammad adalah utusan Allah, menegakkan shalat, menunaikan zakat. Jika mereka lakukan yang demikian maka mereka telah memelihara darah dan harta mereka dariku kecuali dengan haq Islam dan perhitungan mereka ada pada Allah" (H.R. al-Bukhārī).

2. عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "جُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُحْمِي، وَجُعِلَ الدَّلَّةُ وَالصَّعَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي"⁷¹

⁷⁰Hadis ini diriwayatkan melalui jalur sahabat ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, Abū Hurairah, Jābir ibn ‘Abd Allāh, Anas ibn Mālik, Aus ibn Abī Aus dan lain-lain. Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* meriwayatkan hadis ini di tujuh tempat. Satu jalur melalui ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, yaitu dalam (1) *Kitāb al-Īmān, Bāb Fa in Tābū wa Aqāmū al-Ṣalāh*. Satu Jalur melalui Anas ibn Mālik, yaitu dalam (2) *Kitāb al-Ṣalāh Bāb Faql Istiqbāl al-Qiblah Yastaqbilu bi Aṭrāf Rijlaihi*. Empat Jalur melalui Abū Hurairah, yaitu dalam (3) *Kitāb al-Zakāt, Bāb Wujūb al-Zakāt*; (4) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bab Du’ā’ al-Nabi saw. al-Nās ilā al-Islām wa al-Nubuwwah*; (5) *Kitāb Istitābah al-Murtaaddīn wa al-Mu’ānidīn wa Qitālihim, Bāb Man Abā Qabūl al-Farā’id wa Mā Nusibū ilā al-Riddah*; (6) *Kitāb al-I’tisām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, Bāb al-Iqtidā’ bi Sunani Rasūlillāh saw.*

⁷¹Hadis ini diriwayatkan melalui empat sahabat yaitu ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, Anas ibn Mālik, Abū Hurairah, dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Imam al-Bukhārī memaparkan hadis ini dalam kitabnya *al-Ṣaḥīḥ* hanya pada satu tempat saja, yaitu *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Qīla fī al-Rimāh*.

Dari Ibnu 'Umar r.a., dia berkata, "Rasulullah saw bersabda: "Rizkiku ditempatkan di bawah bayang-bayang tombak. Kehinaan dan kerendahan dijadikan bagi orang yang menyelisihi perintahku" (H.R. al-Bukhārī).

3. عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهْرًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ وَأُحِلَّتْ لِي الْمَعَانِمُ وَلَمْ يَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَيُبْعَثُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً⁷²

Dari Jābir ibn 'Abd Allāh, dia menceritakan bahwa Nabi saw bersabda: "Aku diberikan lima perkara yang tidak diberikan kepada orang sebelumku; aku ditolong melawan musuhku dengan ketakutan mereka sejauh satu bulan perjalanan, dijadikan bumi untukku sebagai tempat sujud dan suci. Maka dimana saja salah seorang dari umatku mendapati waktu shalat hendaklah dia shalat, dihalalkan untukku harta rampasan perang yang tidak pernah dihalalkan untuk orang sebelumku, aku diberikan (hak) syafa'at, dan para Nabi sebelumku diutus khusus untuk kaumnya sedangkan aku diutus untuk seluruh manusia" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis-hadis tersebut difahami bahwa dunia ini hingga hari kiamat terbagi menjadi dua yaitu *dār islām* dan *dār kufr* sekaligus perintah untuk menyebarkan Islam dengan

⁷²Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* melalui Jābir ibn 'Abd Allāh dalam (1) *Kitāb al-Tayammum*; (2) *Kitāb al-Ṣalāh*, *Bāb Qaul al-Nabī saw. Ju'ilat Lī al-Arḍu Masjidan wa Ṭahūran*; (3) *Kitāb Farḍ al-Khumus*, *Bāb Qaul al-Nabī saw. Uḥillat Lakum al-Ghanā'im*.

peperangan kepada seluruh umat manusia yang ada di muka bumi ini hingga mereka masuk Islam.⁷³ Atas dasar pemikiran seperti ini formulasi jihad yang ditawarkan al-Muhājir adalah jihad ofensif (*jihād ṭalab*), jihad memburu orang-orang non-muslim supaya mereka mau masuk Islam. Dengan konsep *dār ḥarb* dan *kāfir ḥarbī* sebagaimana di atas, kaum *salafiyyah jihādiyyah* melancarkan *jihād ‘ālamī*, sebab dalam pandangan mereka negara-negara yang ada di dunia saat ini tidak terkecuali negara berpenduduk muslim termasuk kategori *dār ḥarb*.

b. Jihād dan Legitimasi Perang Global

Kata *jihād* menjadi kata kunci penting dalam wacana pemikiran dan pergerakan Islam beberapa dekade terakhir ini. Di era modern kata ini menjadi penggerak utama umat Islam saat menghadapi imperialisme maupun saat kembali bangkit pasca imperialisme. Pasca berakhirnya sistem kekhalifahan Usmani dan terpecahnya dunia Islam menjadi beberapa negara bangsa (*nation-state*) terdapat beberapa kecenderungan pemaknaan terhadap kata *jihād*. Maḥmūd Muḥammad Aḥmad menerangkan tiga kecenderungan besar di kalangan pemikir dan aktifis Islam kontemporer berkenaan dengan maksud dan pengimplementasian *jihād*. Kecenderungan pertama adalah kecenderungan yang dia sebut dengan *al-fikr al-Islāmī al-*

⁷³Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 15.

nahḍawī al-tajdīdī. Dalam pandangan kelompok ini *jihād* memiliki makna yang luas. Semua aktifitas positif untuk memajukan dunia Islam dalam berbagai bidang dapat difahami sebagai *jihād*. *Jihād* adalah membangun peradaban dalam segala bidang. Perang mengangkat senjata hanyalah bagian kecil dari *jihād*, dan momentumnya adalah saat dakwah Islam dalam membangun kemajuan dihalangi dan diperangi. Dengan demikian bagi kelompok ini *jihād* dalam artian perang hanya dibatasi pada *al-jihād al-difā'ī*, mengangkat senjata dalam rangka membela dan mempertahankan diri saat musuh menyerang. Memulai menyerang lawan dalam pandangan kecenderungan ini diperkenankan dalam kerangka melakukan pertahanan preventif (*al-difā' al-wiqā'ī*) saat ditengarai kuat musuh melakukan perencanaan dan upaya penyerangan.⁷⁴

Kecendrungan kedua adalah kecendrungan *fikr al-ḥarakah al-islāmiyyah*. Dalam pandangan kelompok ini *jihād* di era kontemporer dipersempit pada perjuangan untuk merubah sistem yang menghegemoni negara-negara muslim baik sistem sosial, ekonomi, hukum maupun politik. Bagi mereka sistem Barat yang mencengkrum kehidupan umat Islam melalui institusi negara adalah sistem yang salah, oleh sebab itu harus dirubah supaya negara menganut sistem yang Islami melalui

⁷⁴Mahmūd Muḥammad Aḥmad, *Taḥawwur Maḥfūm al-Jihād Dirāsah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir* (Beirut: al-Syabakah al-'Arabīyyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2015), 112.

gerakan sosial, ekonomi dan politik. Dalam pandangan kelompok ini, *jihād* seperti ini merupakan bentuk implementasi nahi munkar yang harus didahulukan supaya amar makruf dapat berlangsung sebagaimana yang diharapkan.⁷⁵

Kecenderungan ketiga adalah kecenderungan *al-fikr al-ḥarakī al-musallah*. Kelompok ketiga ini memaknai *jihād* sebagai perlawanan terhadap Barat dan juga semua pihak yang mendukung Barat. Dalam pandangan mereka bentuk *jihād* saat sekarang ini adalah *jihād ‘ālamī*, jihad global yang medan perangnya adalah seluruh muka bumi dan medianya adalah kekerasan dalam arti yang sesungguhnya.⁷⁶

Kelompok *al-salafīyyah al-jihādiyyah* termasuk di dalamnya al-Qaeda dan ISIS merupakan kelompok yang mempunyai kecenderungan ketiga tersebut. Dalam pandangan mereka makna *jihād* dipersempit menjadi perang, dan kemudian dipersempit lagi menjadi aktifitas membunuh orang yang tidak mau mengikuti hukum Islam.⁷⁷ Untuk melegitimasi pandangan mengenai jihad ini, mereka berargumentasi dengan ayat-ayat al-Qur’an dan juga hadis termasuk hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī. Diantara hadis yang dijadikan dasar oleh Abū

⁷⁵Maḥmūd Muḥammad Aḥmad, *Taṭawwur Maḥmūd al-Jihād*, 122-127.

⁷⁶Maḥmūd Muḥammad Aḥmad, *Taṭawwur Maḥmūd al-Jihād*, 185.

⁷⁷Usāmah al-Sayyid Maḥmūd al-Azharī, *al-Ḥaqq al-Mubīn fī al-Radd ‘alā Man Talā’aba bi al-Dīn* (Abu Dabi: Dār al-Faqīh, 2015), 104.

‘Abdullāh al-Muhājir dalam *Masā'il min Fiqh al-Jihād*⁷⁸ adalah,

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بَحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ"⁷⁹

Dari Ibnu ‘Umar, bahwa Rasulullah saw telah bersabda: "Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka bersaksi; tidak ada ilah kecuali Allah dan bahwa sesungguhnya Muhammad adalah utusan Allah, menegakkan shalat, menunaikan zakat. Jika mereka lakukan yang demikian maka mereka telah memelihara darah dan harta mereka dariku kecuali dengan haq Islam dan perhitungan mereka ada pada Allah" (H.R. al-Bukhārī).

c. Legitimasi Operasi Pembunuhan terhadap Individu Non-Muslim

Dalam konsep dan praktiknya, *salafiyah jihadiyyah* melegalkan berbagai model tindakan kekerasan terhadap negara

⁷⁸Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 34.

⁷⁹Hadis ini diriwayatkan melalui jalur sahabat ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, Abū Hurairah, Jābir ibn ‘Abd Allāh, Anas ibn Mālik, Aus ibn Abī Aus dan lain-lain. Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Shāḥih* meriwayatkan hadis ini di tujuh tempat. Satu jalur melalui ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, yaitu dalam (1) *Kitāb al-Īmān, Bāb Fa in Tābū wa Aqāmū al-Ṣalāh*. Satu Jalur melalui Anas ibn Mālik, yaitu dalam (2) *Kitāb al-Ṣalāh Bāb Faḍl Istiqbāl al-Qiblah Yastaqbilu bi Aṭrāf Rijlaihī*. Empat Jalur melalui Abū Hurairah, yaitu dalam (3) *Kitāb al-Zakāt, Bāb Wujūb al-Zakāt*; (4) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bab Du'ā' al-Nabi saw. al-Nās ilā al-Islām wa al-Nubuwwah*; (5) *Kitāb Istitābah al-Murtaddīn wa al-Mu'ānidīn wa Qitālihīn, Bāb Man Abā Qabūl al-Farā'id wa Mā Nusibū ilā al-Riddah*; (6) *Kitāb al-I'tisām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, Bāb al-Iqtidā' bi Sunani Rasūlillāh saw.*

yang dianggap *dār ḥarb* dan terhadap pihak yang dinilai berstatus *kāfir ḥarbī* atau *murtadd*. Dalam formulasi fiqh tersebut, Abū ‘Abdullāh al-Muhājir merujuk kepada *nash-nash* keagamaan termasuk hadis-hadis Nabi yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.⁸⁰

Sebagai contoh, operasi pembunuhan (*ightiyāl*) terhadap individu-individu non-muslim dilegalkan dengan merujuk kepada kisah pembunuhan dua tokoh Yahudi Ka’b ibn al-Asyraf dan Abū Rāfi’ yang diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī.⁸¹ Abū ‘Abdullāh al-Muhājir menyimpulkan dua hal penting dari pembunuhan Ka’b ibn al-Asyraf; Pertama bolehnya menggunakan berbagai cara dan teknik penipuan dan muslihat untuk melakukan operasi pembunuhan terhadap orang kafir. Kedua, operasi pembunuhan seperti ini akan menimbulkan efek besar berupa rasa gentar dan takut di kalangan musuh.⁸² Terkait pihak yang menjadi target, al-Muhājir menjelaskan bahwa yang harus dijadikan target operasi pembunuhan adalah para pemimpin kafir, dan semua orang yang mencela dan menghina wahyu Allah, atau orang yang mengajak untuk menentang agama Allah. Mereka adalah orang-orang yang telah menyakiti Allah dan Rasul-Nya, sama seperti Ka’b ibn al-Asyraf yang

⁸⁰Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 171, 269.

⁸¹Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 69-75.

⁸²Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 72.

dikatakan Nabi: فَإِنَّهُ قَدْ آذَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ (Sesungguhnya Ka'b ibn al-Asyraf telah menyakiti Allah dan Rasul-Nya).⁸³ Semua umat Islam tidak boleh membiarkan orang-orang seperti itu hidup di dunia, sebab mereka lebih berbahaya dibanding Ka'b ibn al-Asyraf, Abū Rāfi' dan orang-orang yang semacamnya. Mengabaikan operasi pembunuhan terhadap orang-orang tersebut berarti mengabaikan wasiat Rasulullah saw, merusak kemurnian sifat kehambaan seseorang kepada Allah swt., dan memberi peluang bagi kehancuran agama Allah.⁸⁴ Di sisi lain Abū 'Abdullāh al-Muhājir menegaskan bahwa kewajiban melakukan operasi ini tidak perlu rekomendasi dari seorang Imam. Kewajiban seperti ini berada dipundak setiap muslim. Jihad fi sabilillah tidak menyaratkan kewujudan Imam.⁸⁵

Dengan pandangan seperti ini maka tidak heran jika dalam operasinya, kelompok *salafiyah jihadiyyah*, kerap kali menjadikan para diplomat asing ataupun pihak yang dinilai melecehkan Islam atau menghina Nabi sebagai sasaran operasi

⁸³Hadis ini diriwayatkan melalui beberapa sahabat yaitu Jābir ibn 'Abd 'Allāh, Ka'b ibn Mālik, Abū 'Abs ibn Jabr, dan 'Abd Allāh ibn al-Mughās. Imam al-Bukhārī menyebutkan hadis ini dalam kitabnya *al-Sahīh* pada empat tempat dan semuanya melalui Jābir ibn 'Abd 'Allāh, yaitu (1) *Kitāb al-Rahn, Bāb Rahn al-Silāh*; (2) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bāb al-Kizbu fī al-Ḥarb*; (3) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bāb al-Fatku bi Ahl al-Ḥarb*; (4) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Qatlu Ka'b ibn al-Asyraf*.

⁸⁴Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 76.

⁸⁵Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 77.

pembunuhan, sebagaimana operasi penembakan ISIS di kantor majalah *Charlie Hebdo*, Paris pada 13-14 November 2015.⁸⁶

d. Legitimasi Pembunuhan Warga Sipil Non-Muslim Termasuk Wanita dan Anak-anak

Aturan perang modern membedakan antara pasukan bersenjata dengan warga sipil. Dalam peperangan, warga sipil harus dilindungi dan tidak boleh dijadikan sasaran penyerangan. Abū ‘Abdullāh al-Muhājir tidak setuju dengan model pembedaan status tersebut. Menurutnya, semua orang kafir mempunyai status hukum yang sama baik angkatan bersenjata atau warga sipil. Mereka semua halal darahnya (*mubāḥ al-dam*) meskipun tidak semuanya harus dibunuh (*mūjab al-qatl*). Standar seseorang ditetapkan berstatus halal darahnya adalah kekafiran orang tersebut baik laki-laki maupun perempuan. Sedangkan standar seseorang ditetapkan status harus dibunuh adalah karena pembangkangan dan penyerangannya (*mumāna’ah*).⁸⁷ Atas dasar pandangan seperti ini, menyerang dan membunuh orang-orang *kāfir harbī* baik yang turut berperang atau tidak asalkan orang tersebut punya potensi kemampuan berperang (*muṭiqun li al-qitāl*) adalah tindakan yang legal, sebab semua orang kafir yang sanggup berperang

⁸⁶Reno Muhammad, *ISIS Mengungkap Fakta Terorisme Berlabel Islam* (Jakarta: Noura Books, 2015), xi.

⁸⁷Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 139, 140, 141, 148.

dianggap sebagai *ahl al-muqātalah wa al-mumāna'ah* yang harus dibunuh meskipun duduk di dalam rumah.⁸⁸

Atas dasar pandangan di atas juga, penyerangan dan pembunuhan terhadap *dār al-ḥarb* dengan berbagai macam teknik dan cara (seperti mengebom, membakar dll) diperbolehkan meskipun berakibat terbunuhnya kaum wanita dan anak-anak.⁸⁹ Untuk menjustifikasi pendapatnya ini, al-Muhājir mengutip hadis riwayat al-Bukhārī,⁹⁰

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ الصَّعْبِ بْنِ جَثَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، قَالَ: مَرَّ بِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ يَوْدَانَ وَسُئِلَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ يُبَيِّنُونَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيِّهِمْ، قَالَ: هُمْ مِنْهُمْ⁹¹

Dari Ibnu ‘Abbās dari al-Ṣa’b ibn Jaṣāmah r.a., dia berkata; Nabi saw berjalan melewatiku di al-Abwā’ atau di Waddan, beliau ditanya tentang kaum musyrikin penduduk suatu negeri yang diserbu lalu para wanita dan anak keturunan mereka terbunuh. Beliau menjawab: "Mereka termasuk dari golongan mereka" (musyrikin yang berhak diperangi) (H.R. al-Bukhārī).

⁸⁸ Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 141.

⁸⁹ Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 174, 189.

⁹⁰ Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 151.

⁹¹ Hadis ini diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī melalui jalur sanad sahabat al-Ṣa’b ibn Juṣāmah di *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Ahl al-Dār Yabīṭūn fa Yuṣābu al-Wildān wa al-Ḍarārī Bayātan Lailan*.

e. Legitimasi Merusak Bangunan dan Area Kepemilikan Non-Muslim

Dalam pandangan al-Muhājir merusak tanah, kekayaan dan bangunan milik non-muslim meski dalam kondisi tidak mendesak adalah diperbolehkan. Kepemilikan non-muslim boleh dirusak dan dihancurkan dengan tujuan untuk melemahkan, menghinakan, menekan dan memunculkan rasa penyesalan pada diri orang-orang kafir. Menurut al-Muhājir penghancuran dan pengrusakan seperti ini dapat melemahkan musuh dan menjadikan mereka merasa hina, serta memberi manfaat besar bagi umat Islam, karena dapat meningkatkan semangat dan kepercayaan diri dalam melakukan perang.⁹²

Lebih dari itu al-Muhājir menegaskan umat Islam boleh merusak dengan cara apapun termasuk dengan cara membakar segala hal yang berpotensi menjadi kekuatan musuh baik berbentuk sumber makanan, minuman, harta, senjata dan lainnya, dalam kondisi perang ataupun tidak.⁹³ Dalil yang dijadikan dasar oleh al-Muhājir di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menerangkan bahwa Nabi pernah membakar kebun kurma milik kaum Banī Naḍīr.⁹⁴

⁹²Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 233.

⁹³Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 234.

⁹⁴Abū ‘Abdullāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 223.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: " حَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 نَخْلَ بَنِي النَّضِيرِ وَقَطَعَ وَهِيَ الْبُوَيْرَةُ، فَنَزَلَتْ: مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً
 عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ ⁹⁵

Dari Ibnu ‘Umar r.a., dia berkata, "Rasulullah saw pernah membakar kebun kurma Bani Nadlir dan memotongnya, yaitu yang ada di Buwairah. Kemudian turunlah ayat: '(Apa saja yang kamu tebang dari pohon kurma (milik orang-orang kafir) atau yang kamu biarkan (tumbuh) berdiri di atas pokoknya. Maka (semua itu) adalah dengan izin Allah)' (H.R. al-Bukhārī).

f. Legitimasi Menjatuhkan Hukuman kepada Non-Muslim dengan Beragam Bentuk Kekerasan

Contoh lain yang perlu dikemukakan di sini adalah masalah tawanan perang. Dalam hukum Islam, saat orang-orang kafir menjadi tawanan terdapat lima pilihan yang dapat dilakukan, yaitu dibunuh, dijadikan hamba sahaya, dibebani membayar *jizyah*, menerima tebusan, atau dibebaskan.

Melihat realita nyata di medan jihad, al-Muhājir berpandangan bahwa pilihan menjadikan tawanan perang sebagai hamba sahaya atau membebani mereka dengan membayar *jizyah* adalah pilihan yang susah direalisasikan.

⁹⁵Hadis ini diriwayatkan melalui sahabat ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, Jābir ibn ‘Abd Allāh, Sa’d ibn Abī Waqqās. Imam al-Bukhārī meriwayatkan hadis ini dengan sanad yang melalui ‘Abd Allāh ibn ‘Umar dan memaparkannya di lima tempat yaitu (1) *Kitāb al-Muzāra’ah, Bāb Qaṭ’ al-Syajar wa al-Nakhīl*; (2) *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Ḥarq al-Daur wa al-Nakhīl*; (3) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Ḥadīs Banī al-Naḍīr* hadis no. 3752; (4) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Ḥadīs Banī al-Naḍīr* hadis no. 3753; (5) *Kitāb Tafṣīr al-Qur`ān, Bāb Qauluhu Mā Qaṭa’um min Līnatin*.

Sementara itu mengingat para mujahidin sangat membutuhkan dana untuk perjuangan, dan mempunyai tanggungjawab untuk membebaskan para mujahidin yang ditawan musuh, maka pilihan yang realistis adalah membebaskan mereka dengan ganti tebusan harta atau dengan ganti tebusan mujahidin yang ditawan musuh. Namun demikian al-Muhājir sangat menekankan bahwa membunuh dengan cara yang keras (*al-iskhān fī al-qatl*) adalah pilihan paling utama untuk dilakukan.⁹⁶

Kesimpulan al-Muhājir ini bukan tanpa alasan. Tindakan tegas seperti ini dapat munculnya rasa takut dan gentar di hati musuh, sehingga dapat melemahkan semangat musuh, dan pada sisi lain dapat meningkatkan semangat pasukan muslimin. Di antara dalil yang dijadikan dasar pengambilan kesimpulan ini adalah hadis Imām al-Bukhārī yang menerangkan sikap keras Nabi untuk tetap membunuh Ibnu Khaṭal sewaktu *Fathu Makkah* tahun delapan hijriah,⁹⁷ dan juga hadis yang menceritakan keputusan Sa'd ibn Mu'āz yang direstui Rasulullah saw untuk membunuh Yahudi Banī Quraiẓah secara massal pasca perang *Aḥzāb*.⁹⁸ Hadis terakhir ini pula dijadikan dasar legalitas pembunuhan tawanan secara massal dalam jumlah yang besar.⁹⁹

⁹⁶Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 448.

⁹⁷Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 438.

⁹⁸Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 450-452.

⁹⁹Abū 'Abdullāh al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 452.

Ketika membunuh tawanan menjadi pilihan, *Salafiyah Jihādiyyah* terutama ISIS melegalkan cara sadis seperti memenggal kepala hingga membakar. Pada 19 Agustus 2014, jurnalis independen Amerika, James Foley yang ditangkap oleh ISIS disembelih lehernya dengan cara sadis dan disebarluaskan di berbagai media.¹⁰⁰ Pada bulan Rabi' al-Akhir 1436 H, ISIS membakar Mu'ādh Sāfī Yūsuf al-Kasāsibah yang dihukumi murtad karena menyerang ISIS dengan pesawat tempur. Hukuman dengan cara bakar ini didasarkan pada kaidah *qisās*, mengingat al-Kasāsibah telah mengebom daerah kekuasaan ISIS hingga menyebabkan kematian dan terbakarnya para pendukung ISIS. Selain melegitimasi tindakannya dengan Surah al-Nahl ayat 126 dan al-Baqarah ayat 194, mereka juga menjadikan hadis riwayat al-Bukhārī yang mengisahkan bentuk hukuman yang ditetapkan Nabi untuk kaum *al-'Uraniyyūn* sebagai dalil. Dalam hadis tersebut diterangkan bahwa Nabi memerintahkan memotong tangan dan kaki mereka, melukai mata mereka dan membiarkan mereka mati. Hadis ini difahami oleh ISIS bahwa melakukan *qisās* dengan bentuk apapun diperbolehkan termasuk dengan cara membakar tawanan.¹⁰¹

¹⁰⁰Reno Muhammad, *ISIS Mengungkap Fakta*, 118.

¹⁰¹Dewan Redaksi, "The Burning of The Murtadd Pilot," *DABIQ*, issue 7, Rabi' al-Akhir 1436, 5-8.

BAB V
HADIS *ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ*
BERNUANSA KEKERASAN TERHADAP
NON-MUSLIM DALAM WACANA KRITIK
KONTEMPORER

A. Konteks Wacana Kritik Kontemporer terhadap Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim

Fenomena kekerasan atas nama agama pada semua level yang berkembang beberapa dekade terakhir ini menjadi tantangan besar bagi cita-cita perdamaian dunia dan khususnya kehidupan damai antar umat beragama. Menurut banyak kajian, selain faktor politik, sosial, ekonomi, dan tantangan global, faktor ideologi mempunyai peran besar bagi munculnya tindak kekerasan atas nama agama. Banyak yang menengarai bahwa sikap radikal, ekstrimis dan teroris yang berkembang di kalangan umat Islam, muncul akibat pemahaman tekstual-parsial atas teks al-Qur'an dan hadis, dan juga bagaimana pemahaman agama tersebut diajarkan dan kemudian diaplikasikan.¹

Teks al-Qur'an dan hadis bernuansa kekerasan dijadikan amunisi bagi kelompok radikal untuk membangun dan menyebarkan ideologi kekerasan. Ayat dan hadis dijadikan legitimasi untuk bersikap antagonis dan melakukan kekerasan terhadap non-muslim. Pada tataran praksis pemahaman sebagaimana dimaksud secara nyata

¹Lihat Yaḥyā Farḥāt, “al-Takfīr ‘inda Jamā’āt al-‘Unf al-Takfīriyyah,” 394.

memberi nuansa kesucian dan kesakralan terhadap tindakan kekerasan yang dilakukan. Melukai umat beragama lain baik secara simbolik maupun fisik dianggap sebagai misi keagamaan yang suci.

Merebaknya pemahaman dan praktik keagamaan yang keras seperti ini dinilai oleh banyak pihak menimbulkan dampak negatif berupa runtuhnya citra Islam sebagai agama pengusung kedamaian. Setidaknya terdapat dua model respon terhadap fenomena penggunaan teks keagamaan (khususnya hadis) sebagai alat legitimasi untuk melegalkan tindakan kekerasan terhadap non-muslim. *Pertama* adalah kritikan para pemikir kontemporer yang bukan hanya diarahkan pada pemahaman dan praktik ekstrim tersebut, tapi juga kritik tersebut diarahkan kepada keberadaan hadis-hadis kekerasan dalam kitab-kitab hadis termasuk *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dijadikan dasar argumentasi kelompok ekstrimis. Mereka menganggap bahwa problemnya bukan hanya problem pemahaman, tapi problem intinya adalah keberadaan teks-teks hadis kekerasan dalam literature hadis klasik. Argumen yang dikemukakan para pengkritik kontemporer untuk menolak hadis-hadis bernuansa kekerasan ini kemudian memasuki ranah metodologis. Dengan menggunakan metode konfrontasi (*mu'aradah*) antar dalil, mereka menganggap bahwa hadis-hadis tersebut bertentangan dengan nas dan semangat al-Quran serta kepribadian Rasulullah saw yang mengusung perdamaian dan rahmat kepada seluruh semesta alam. Sehingga, hadis-hadis tersebut diragukan keotentikannya.

Kedua adalah kritikan terhadap pemahaman dan praktik kelompok *salafiyah jihādiyyah* yang literalis-parsial dan

mengedepankan kekerasan. Kritikan model kedua tidak sampai menggugat keberadaan hadis-hadis bernuansa kekerasan yang terdapat dalam kitab hadis induk, bahkan sebaliknya berusaha untuk meluruskan pemahaman terhadap hadis tersebut. Dengan demikian argumen-argumen yang dikemukakan disamping untuk memperkokoh keotentikan hadis yang dipermasalahkan, juga bertujuan untuk mengkritik dua pemahaman sekaligus; pemahaman kelompok ekstrimis yang bersifat legitimatif dan pemahaman pengkritik hadis yang bersifat dekonstruktif.

Di tengah-tengah tiga kubu pemikiran ini, hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim memasuki ranah yang dalam disiplin ilmu hadis disebut dengan *musykil al-ḥadīs*.² Pada masa klasik dan pertengahan hadis-hadis ini bisa dikatakan tidak dianggap *musykil* dan tidak dijadikan sasaran kritik. Kitab-kitab syarah hadis klasik dan pertengahan membahas dan menjelaskan hadis-hadis tersebut tanpa ada nuansa polemik. Bahkan di dalam kitab-kitab syarah hadis kontemporer yang cenderung tradisionalis dan melakukan repetisi terhadap model-model syarah klasik, juga tidak ditemukan nuansa polemik ketika membahas hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Di antaranya adalah kitab-kitab yang mensyarahi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* seperti (1) *Manār al-Qārī Syarḥ Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Ḥamzah Muḥammad Qāsim; (2) *Al-Syarḥ al-Muyassar li Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī; (3) *Al-Ḥulal al-*

²Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta’šīliyyah*, 33-40.

Ibrīziyyah min al-Ta'liqāt al-Bāziyyah 'alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī karya 'Ab Allāh ibn Māni' al-Rūqī; (4) *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uṣaimīn; (5) *Al-Manḥal al-Ḥadīs fī Syarḥ al-Ḥadīs* karya Mūsā Syāhīn Lāsyīn. Di dalam kitab-kitab tersebut hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-Muslim tidak dibahas dalam posisi sebagai hadis problematik.

Namun demikian pada era modern-kontemporer sebagian akademisi menilai bahwa hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim mengandung problem, karena maknanya dinilai tidak selaras dengan semangat perkembangan zaman yang mengedepankan toleransi dan perdamaian. Bagi kelompok dekonstruktif fenomena kekerasan bernuansa agama bukan sekedar dianggap mengandung problem pada tataran praksis saja, namun secara epistemologis ia juga mengandung permasalahan yang serius. Memposisikan hadis sebagai sumber inspirasi aksi kekerasan bukan hanya dianggap problem interpretasi semata, namun juga berkaitan erat dengan problem otentisitas hadis itu sendiri. Jika kandungan matan bertentangan dengan kaidah universal, logika, fakta sejarah, fakta ilmiah atau di dalamnya terdapat *contradictio in terminis* maka keotentikannya sebagai sabda Nabi perlu dipertanyakan.

Sementara itu kelompok kedua berupaya meluruskan pemahaman dekonstruktif tersebut. Kelompok ini sepakat bahwa aksi kekerasan terhadap non-muslim sebagaimana dilakukan oleh kelompok *salafīyyah jihādīyyah*, sama sekali tidak bisa dibenarkan baik secara sosiologis maupun teologis. Namun demikian hal tersebut tidak dapat

dijadikan alasan untuk menolak dan menggugat keberadaan hadis-hadis bernuansa kekerasan yang terdapat dalam kitab-kitab hadis, dengan mengatakan bahwa hadis tersebut tidak otentik dari Nabi Muhammad saw, sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok dekonstruktif. Permasalahan utamanya sebenarnya berada pada aspek interpretasi yang salah dan tidak proporsional terhadap hadis tersebut, bukan pada aspek otentisitasnya. Jika hadis tersebut difahami secara metodologis, komprehensif dan kontekstual, ke-*musykil*-an makna hadis akan teredam, dan sekaligus potensinya untuk dijadikan sumber aksi kekerasan akan hilang.

Dalam penelitian ini ditemukan dua puluh dua hadis yang diperdebatkan oleh dua kecenderungan yang berbeda tersebut, dan dapat dikelompokkan ke dalam empat kategori, yaitu (1) hadis-hadis motivasi untuk melakukan kekerasan kepada non-muslim; (2) hadis-hadis Kekerasan fisik terhadap non-muslim; (3) hadis-hadis kekerasan terhadap kepemilikan non-muslim; dan (4) hadis kekerasan verbal terhadap non-muslim.

Tabel 5.1.
Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim dalam Wacana Perdebatan Kontemporer

NO	HADIS	KATEGORI	JUMLAH
1	Hadis perintah perang hingga non-muslim bersyahadat	Hadis-hadis motivasi untuk melakukan kekerasan terhadap non- muslim	7
2	Hadis dorongan untuk melakukan aksi teror terhadap non-muslim		

3	Hadis pahala surga bagi yang mengangkat pedang		
4	Hadis perang merupakan lahan mata pencaharian a. Hadis <i>Aḥalla Allāhu lanā al-ghanāim</i> b. Hadis <i>Man qatala qatīlan fa lahū salbuhū</i> c. Hadis <i>wa nuffilū ba'īran ba'īran</i>		
5	Hadis rizkiku di bawah bayang-bayang pedangku		
6	Hadis pembunuhan Ka'b Ibn Asyraf	Hadis-hadis Kekerasan fisik terhadap non-muslim	13
7	Hadis pembunuhan Abu Rafi'		
8	Hadis pembunuhan Ibnu Khaṭal		
9	Hadis pengusiran Yahudi Bani Qainuqa'		
10	Hadis pengusiran Banī al-Naḍīr		
11	Hadis penyerangan Banī al-Muṣṭaliq		
12	Hadis pembunuhan Yahudi Bani Quraizah		
13	Hadis penyerangan Yahudi Khaibar		
14	Hadis Wasiat pengusiran non-muslim dari Jazirah Arab		
15	Hadis pembunuhan anak dan perempuan non-muslim		
16	Hadis pembakaran non-muslim		
17	Hadis pemotongan tangan, kaki dan melukai mata non-muslim		
18	Hadis pembakaran kebun kurma Bani Nadhir		

		non-muslim	
19	Hadis perintah Nabi kepada Hassan untuk melakukan <i>hajā'</i> kepada non-Muslim	Hadis kekerasan verbal terhadap non-muslim	1
JUMLAH			22

Setelah pada bab sebelumnya dipaparkan kecenderungan pembacaan *salafiyah jihādiyyah* terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang berimplikasi pada timbulnya pemahaman dan aksi kekerasan pada ranah praksis, berikut ini dibahas dua pembacaan berbeda yang merupakan respon atas pembacaan legitimatif tersebut. Pembacaan pertama bukan hanya mempermasalahkan aspek interpretasi terhadap dua puuh satu hadis tersebut, namun juga menggugat aspek otentisitasnya, sedangkan pembacaan kedua mempertahankan otentisitas hadis-hadis tersebut dan meluruskan interpretasinya.

B. Hadis-hadis Motivasi untuk Melakukan Kekerasan terhadap Non Muslim

1. Hadis Perintah Perang hingga Non-Muslim Bersyahadat

Terdapat beberapa hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dianggap mendorong timbulnya tindakan kekerasan terhadap non-muslim. Hadis-hadis tersebut bahkan dijadikan dasar untuk memerangi non-muslim dan juga membunuh mereka. Di antara hadis tersebut adalah,

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُتِمُّوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَيَادُوا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحَسَابَتِهِمْ عَلَى اللَّهِ"³

Dari Ibnu ‘Umar, bahwa Rasulullah saw telah bersabda: "Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka bersaksi; tidak ada ilah kecuali Allah dan bahwa sesungguhnya Muhammad adalah utusan Allah, menegakkan shalat, menunaikan zakat. Jika mereka lakukan yang demikian maka mereka telah memelihara darah dan harta mereka dariku kecuali dengan haq Islam dan perhitungan mereka ada pada Allah" (H.R. al-Bukhārī).

³Hadis ini diriwayatkan melalui jalur sahabat ‘Abd Allāh Ibnu ‘Umar, Abū Hurairah, Jābir Ibn ‘Abd Allāh, Anas Ibn Mālik, Aus Ibn Abī Aus dan lain-lain. Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* meriwayatkan hadis ini di tujuh tempat. Satu jalur melalui ‘Abd Allāh Ibnu ‘Umar, yaitu dalam (1) *Kitāb al-‘Imān, Bāb Fa in Tābū wa Aqāmū al-Ṣalāh*. Satu Jalur melalui **Anas ibn Mālik**, yaitu dalam (2) *Kitāb al-Ṣalāh Bāb Faḍl Istiqbāl al-Qiblah Yastaqbilu bi Aṭrāf Rijlaihī*. Empat Jalur melalui **Abū Hurairah**, yaitu dalam (3) *Kitāb al-Zakāt, Bāb Wujūb al-Zakāt*; (4) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bab Du’ā` al-Nabi saw al-Nās ilā al-Islām wa al-Nubuwwah*; (5) *Kitāb Istitābah al-Murtaddīn wa al-Mu’ānidīn wa Qitālihīn, Bāb Man Abā Qabūl al-Farā’id wa Mā Nusibū ilā al-Riddah*; (6) *Kitāb al-I’tisām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, Bāb al-Iqtidā` bi Sunani Rasūlillāh saw*.

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Sāmīr Islambūlī mengkritik hadis tersebut. Dia mengatakan bahwa dalam Islam manusia mempunyai kebebasan penuh untuk beragama sebagaimana disebutkan dalam surah al-Baqarah: 256 dan al-Kahfi: 29. Dalam Islam, perang (*qitāl*) dilegalkan bukan untuk memaksa manusia masuk Islam. Perang dalam Islam diperbolehkan untuk tujuan memerangi kezaliman. Islam memberikan kemerdekaan kepada manusia –atas dasar prinsip kebebasan dan keadilan- untuk memilih apa yang dikehendaki. Atas dasar ini maka setiap hadis yang mengandung perintah untuk memerangi manusia dan memaksa mereka untuk mengucapkan *lā ilāha illa Allāh* adalah hadis yang tidak sah sebab bertentangan dengan nas-nas al-Quran yang *qaṭ'iyah al-dalālah* dan sekaligus merampas hak manusia dalam melaksanakan kebebasan berakidah.⁴

Israr Ahmad Khan juga menyatakan bahwa hadis ini bertentangan dengan al-Qur'an. Selain maknanya tidak searah dengan surah al-Baqarah: 256 yang menegaskan tidak adanya paksaan dalam beragama, hadis tersebut juga bertentangan dengan al-Syūrā: 48 dan al-Gāsyiyah: 21-22 yang menjelaskan bahwa tugas Nabi adalah menyampaikan risalah bukan memaksa orang lain untuk masuk Islam.⁵

⁴Sāmīr Islambūlī, *Tahrīr al-'Aql min al-Naql*, 247-248.

⁵Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadith*, 58.

Kritikan serupa juga disampaikan oleh Jamāl al-Bannā. Disamping Jamāl al-Bannā mengkritik aspek sanad dari hadis tersebut,⁶ dia juga menegaskan bahwa kebebasan berfikir dan berakidah adalah hak suci dalam Islam. Al-Qur'an menyebutkan beberapa kasus *riddah* dan tidak menyebutkan hukuman duniawinya. Dalam al-Qur'an hukuman orang murtad ditetapkan di hari kiamat nanti. Oleh sebab itu semua hadis yang bertentangan dengan ajaran al-Qur'an tersebut harus ditolak karena berpegang kepada hadis yang seperti itu berarti tidak patuh dengan ajaran al-Quran. Di antara hadis tersebut adalah hadis *umirtu an uqātīla al-nās*.⁷

Selain tiga penulis tersebut, Zakaria Ouzon juga melakukan kritikan yang sama bahwa hadis tersebut secara nyata memberi penjelasan bahwa Nabi diperintah untuk memerangi seluruh manusia hingga mereka menyatakan Islam, dan perang adalah jalan satu-satunya untuk melindungi darah harta mereka.⁸ Bagi Ouzon hadis ini secara jelas bertentangan dengan kandungan al-Quran.

Hadis dalam Pandangan Pembela

Kritikan terhadap hadis *umirtu an uqātīla al-nās*, mendapat sanggahan dari beberapa akademisi. Mereka mencoba meyakinkan

⁶Jamāl al-Bannā, *Tajrīd al-Bukhārī wa Muslim*, 71, 72, 73.

⁷Jamāl al-Bannā, *Tajrīd al-Bukhārī wa Muslim*, 283.

⁸Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 85-86.

bahwa hadis tersebut benar-benar otentik dan kesalahan yang terjadi terletak pada cara memahami hadis tersebut. Ramaḍān al-Būṭī misalnya menekankan bahwa untuk memahami hadis di atas secara tepat, perlu memperhatikan tiga aspek. Pertama adalah memahami hadis tersebut dalam konteks konsep Islam yang utuh mengenai jihad dan kebebasan beragama. Kedua pendekatan bahasa dalam memaknai kata *uqātilu* dan *al-nās*. Ketiga mengidentifikasi faktor dibolehkannya memerangi non-muslim.

Berkaitan dengan aspek pertama al-Būṭī menjelaskan bahwa hadis di atas harus difahami bersama-sama dengan ayat-ayat al-Qur'an dan juga hadis Nabi yang membahas masalah dakwah dan jihad secara umum, serta masalah memerangi non-muslim secara khusus. Al-Būṭī menegaskan bahwa semangat prinsipil dalam jihad adalah mendakwahkan ajaran Islam. Prinsip fundamental dalam mendakwahkan ajaran Islam adalah dengan memberi ruang untuk memilih (*ikhtiyār*) dan memberi kebebasan (*hurriyyah*) kepada sasaran dakwah untuk mengambil keputusan.⁹ Mendakwahkan Islam tidak boleh dilakukan dengan cara pemaksaan dan kekerasan. Prinsip-prinsip seperti ini menurut al-Būṭī merupakan prinsip dasar yang digariskan oleh banyak ayat al-Qur'an dan hadis Nabi, sehingga hadis di atas juga harus difahami sesuai dengan rentak ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang lain tersebut.

⁹Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām Kaifa Naḥmuhu wa Kaifa Numārisuh* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1993), 50, 53.

Permasalahan kedua yang penting untuk diperhatikan adalah penggunaan kata *uqātil*. Sebagian pihak memahami bahwa hadis ini menjadi dasar dan perintah untuk memaksa orang lain masuk Islam dan sekaligus membunuh bagi yang menolak. Bagi al-Būṭī pemahaman seperti ini adalah pemahaman yang keliru. Letak utama kesalahan pemahaman seperti itu terdapat pada kesalahan dalam memaknai kata *uqātil*. Menurut al-Būṭī kata *uqātil* mempunyai makna yang berbeda dengan *aqtul*. Kata yang pertama dan sekaligus yang terdapat di dalam hadis mengandung pengertian resiprokal (*al-musyārahah*), sehingga ia mengandung makna reaksi atas tindakan perlawanan dan upaya pembunuhan yang dilakukan terlebih dahulu oleh lawan. Kata *uqātil* secara bahasa tidak dapat difahami sebagai tindakan yang dilakukan oleh penyerang awal, ia merupakan tindakan reaksi atas tindakan yang dilakukan oleh lawan.¹⁰ Al-Būṭī menjelaskan bahwa pemahaman seperti ini juga merupakan pemahaman yang dikemukakan oleh ulama klasik seperti al-Syāfi'ī, Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī dan Ibnu Daqīq al-‘Īd.¹¹

Aspek ketiga yang penting untuk diperhatikan adalah faktor yang menjadi dasar dibolehkannya melakukan perang. Menurut al-Būṭī dasar utama diperbolehkannya melakukan *qitāl* bukanlah kekufuran orang yang didakwahi, sebagaimana diyakini sebagian pihak berdasar pemahaman atas kalimat *ḥattā yasyhadū an lā ilāha*

¹⁰Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, 60.

¹¹Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, 60, 61.

illa Allāh. Menurut al-Būṭī yang menjadi alasan pembolehan *qitāl* adalah sikap memerangi (*hirābah*) yang dilakukan pihak musuh. Di saat mereka memerangi upaya dakwah yang dilakukan umat Islam maka *qitāl* diperkenankan, dan di saat mereka menghentikan sikap memerangi, maka umat Islam juga harus berhenti memerangi mereka. Al-Būṭī menegaskan¹² kesimpulan seperti ini secara mudah dapat difahami dari surat al-Taubah ayat 6 yang memesankan:

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ
 ۝ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ

Dan jika seorang diantara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah dia supaya dia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah dia ketempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui (Q.S. al-Taubah/9: 6).

Selain ayat ini, al-Būṭī juga menguatkan pendapatnya dengan surah al-Taubah ayat 13 dan juga praktik para sahabat yang menunjukkan bahwa keizinan untuk melakukan *qitāl* terhadap non-muslim bukan karena faktor kekafiran mereka, melainkan karena faktor mereka memerangi dakwah Islam.¹³ Hadis di atas tentunya harus difahami dalam koridor ini, sehingga kalimat *ḥattā yasyhadū an lā ilāha illa Allāh* yang terdapat dalam hadis tidak

¹²Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, 56.

¹³Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, 58.

disalahfahami bahwa faktor dibolehkannya melakukan *qitāl* adalah belum bersyahadatnya non-muslim. Kata *hattā* pada kalimat tersebut sebenarnya menunjukkan batasan kapan perang harus dihentikan, sedangkan faktor yang menjadi dasar dibolehkannya perang adalah hal lain, yaitu *hirābah* sebagaimana dijelaskan di atas.

Atas dasar pertimbangan di atas al-Būṭī menjelaskan bahwa makna dari hadis di atas adalah,

أمرت أن أصد أي عدوان على دعوتي الناس إلى الإيمان بوحداية الله،
ولوم يتحقق صد العدوان على هذه الدعوة إلا بقتال المعادين والمعتدين
فذلك واجب أمرني الله به¹⁴

Saya diperintah untuk menahan berbagai bentuk perlawanan atas dakwahku dalam upaya mengajak manusia untuk beriman kepada ajaran tauhid. Jika upaya untuk menahan perlawanan atas dakwah itu tidak bisa terlaksana kecuali dengan memerangi orang-orang yang memusuhi dan melewati batas maka itu menjadi kewajiban yang diperintahkan Allah kepadaku.

Sementara itu, Wahbah al-Zuhailī memberi penjelasan khusus mengenai makna kalimat *hattā yasyhadū an lā ilāha illa Allāh* yang memberi kesan bahwa perintah perang dalam hadis merupakan bentuk paksaan kepada non-muslim untuk masuk Islam. Wahbah al-Zuhailī menjelaskan bahwa kalimat tersebut sebenarnya memberi penjelasan batasan akhir dibolehkannya

¹⁴Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, 58.

memerangi non-muslim, yaitu saat mereka sudah bersyahadat maka haram memerangi mereka. Dengan demikian arti hadis tersebut adalah “Perang yang ditugaskan kepada saya hanya diperkenankan hingga sampai batas mereka mengucapkan syahadat. Jika mereka sudah bersyahadat, saya tidak diperkenankan memerangi mereka”. Atas dasar ini maka pemaknaan hadis dengan makna “saya diperintah untuk memerangi setiap non-muslim hingga mereka bersyahadat” adalah pemaknaan yang keliru, dan jelas bertentangan dengan nas (ayat al-Qur’an dan hadis yang lain) serta ijma’.¹⁵

Pendapat senada juga ditegaskan oleh Yūsuf al-Qaradāwī. Adalah salah jika hadis ini difahami sebagai perintah untuk memerangi seluruh manusia di muka bumi supaya mereka masuk Islam.¹⁶ Menurut al-Qaradāwī yang dimaksud dengan kata *al-nās* dalam hadis bukanlah keseluruhan manusia, tetapi *al-muḥāribūn*, yaitu orang-orang yang mengangkat senjata memerangi umat Islam. Dengan demikian perintah yang dimaksud dalam hadis adalah perintah untuk memberi perlawanan atas penyerangan yang mereka lakukan.¹⁷

¹⁵Wahbah al-Zuhailī, *Āṣār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī Dirāsah Muqāranah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 107 dan 121-122.

¹⁶Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsafatih fī Dau’ al-Qur’ān wa al-Sunnah*, jil, 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), 347.

¹⁷Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 357.

Dalam *Mausū'ah Bayān al-Islām* juga dijelaskan hal yang sama. Hadis ini adalah hadis yang sahih dan sama sekali tidak bertentangan dengan prinsip kebebasan berkeyakinan yang digariskan oleh Islam. Perintah hadis di atas bukanlah perintah untuk memaksa orang lain masuk Islam. Tetapi perintah yang dimaksud adalah perintah untuk memberikan *radd al-i'tidā'*, perlawanan yang sepadan jika dakwah yang bijak dan santun ditentang oleh pihak lawan bahkan hingga mereka mengangkat senjata untuk menghalangi dakwah tersebut.¹⁸

2. Hadis Dorongan untuk Melakukan Aksi Teror terhadap Non-Muslim

Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lain yang menjadi bahan perdebatan di kalangan akademisi kontemporer, dan ditengarai sebagai pemicu munculnya tindakan teror terhadap non-muslim adalah hadis berikut,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ فَبَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِمَفَاتِيحِ خَزَائِنِ الْأَرْضِ فَوَضَعَتْ فِي يَدِي"¹⁹

¹⁸Muḥammad Muḥammad Dāwud dkk., *Mausū'ah Bayān al-Islām al-Radd 'alā al-Iftirā'āt wa al-Syubḥāt*, bagian ketiga, jil. 12 (Giza: Dār Nahḍat al-Miṣr, t.t.), 197.

¹⁹Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* di tujuh tempat. Tiga jalur melalui **Jābir ibn 'Abd Allāh**, yaitu dalam (1) *Kitāb al-Tayammum*; (2) *Kitāb al-Ṣalāh*, *Bāb Qaul al-Nabī saw Ju'ilat Lī al-Arḍu Masjidan wa Ṭahūran*; (3) *Kitāb Farḍ al-Khumus*, *Bāb Qaul al-Nabī saw Uḥillat Lakum al-Ghanā'im*. Empat jalur melalui **Abū Hurairah**, yaitu dalam (4) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar*, *Bāb Qaul al-Nabī saw Nuṣirtu bi al-Ru'b*; (5) *Kitāb al-Ta'bīr*, *Ru'yā al-Lail*;

Dari Abu Hurairah r.a., dia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: "Aku diutus dengan *jawāmi' al-kalim* (ucapan singkat namun sarat makna), aku ditolong dengan rasa ketakutan (musuh) dan ketika aku bermimpi aku diberikan kunci-kunci perbendaharaan dunia (kemenangan) lalu diletakkan di tanganku" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Hadis ini dianggap oleh Zakaria Ouzon sebagai hadis yang mendorong tindakan teror (menakut-nakuti) terhadap non-muslim dengan melakukan ekspansi kekuasaan melalui peperangan. Kalimat *wa nuṣirtu bi al-ru'bi* menunjukkan bahwa kemenangan diperoleh dengan menumbuhkan rasa takut pada diri non-muslim, bukan dengan ketenangan, kedamaian dan cinta. Begitu juga kalimat *ūtītu bi maḥāṭih khazā'in al-ard*, mendorong umat Islam untuk memperluas kekuasaan dan menguasai dunia melalui peperangan dan tindakan menakut-nakuti.²⁰ Hadis ini menurut Zakaria Ouzon bertentangan dengan sifat Nabi sebagai pemberi petunjuk, pemberi kabar gembira dan mengasihi seluruh manusia.²¹

Hadis dalam Pandangan Pembela

Sebagaimana hadis pertama, dalam wacana perdebatan kontemporer, kritikan terhadap hadis ini juga mendapatkan

(6) *Kitāb al-Ta'bīr, Bāb al-Maḥāṭih fī al-Yad*; (7) *Kitāb al-I'tisām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, Bāb Qaul al-Nabī saw Bu'īstu bi Jawāmi' al-Kalim*.

²⁰Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 64.

²¹Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 63.

tanggapan beberapa pihak. Anggapan bahwa hadis riwayat al-Bukhārī di atas memberi gambaran bahwa dakwah Nabi Muhammad dilakukan dengan cara menakut-nakuti atau menyorot sasaran dakwah dinilai oleh Muḥammad Yāsīn sebagai anggapan yang tidak benar. Untuk memahami hadis yang di dalamnya terdapat kata *al-ru'b* (rasa takut) ini, menurut Yāsīn perlu mempertimbangkan penggunaan kata tersebut dalam al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an terdapat empat ayat yang menyebutkan kata *al-ru'b*, dan semuanya berkaitan dengan kisah saat Nabi menghadapi musuh-musuhnya.

Pertama terdapat dalam surat al-Anfāl ayat 12 yang menceritakan kejadian perang Badr,

إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ

(Ingatlah), ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku bersama kamu, maka teguhkanlah (pendirian) orang-orang yang telah beriman”. Kelak akan Aku jatuhkan rasa ketakutan ke dalam hati orang-orang kafir (Q.S. al-Anfāl/8: 12).

Kedua terdapat dalam surat Āli Imrān ayat 151 yang menceritakan kejadian perang Uhud,

سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا
وَمَا أَوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ

Akan Kami masukkan ke dalam hati orang-orang kafir rasa takut, disebabkan mereka mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah sendiri tidak menurunkan keterangan tentang itu. Tempat

kembali mereka ialah neraka; dan itulah seburuk-buruk tempat tinggal orang-orang yang zalim (Q.S. Āli Imrān/3: 515).

Ketiga terdapat dalam surat al-Aḥzāb ayat 26 yang menceritakan tentang pengkhianatan Banī Quraizah saat perang Ahzab,

وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ
فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا

Dan Dia menurunkan orang-orang Ahli Kitab (Bani Quraizah) yang membantu golongan-golongan yang bersekutu dari benteng-benteng mereka, dan Dia memasukkan rasa takut dalam hati mereka. Sebahagian mereka kamu bunuh dan sebahagian yang lain kamu tawan (Q.S. al-Aḥzāb/33: 26).

Keempat terdapat dalam surat al-Ḥasyr ayat 2 yang menceritakan tentang peperangan Banī Naḍīr pasca mereka melakukan pengkhianatan terhadap umat Islam,

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ
أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ
يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ
فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Dia-lah yang mengeluarkan orang-orang kafir di antara ahli Kitab dari kampung-kampung mereka pada saat pengusiran kali yang pertama. Kamu tiada menyangka, bahwa mereka akan keluar dan merekapun yakin, bahwa benteng-benteng mereka akan dapat mempertahankan mereka dari (siksaan) Allah; maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka. Dan Allah mencampakkan ketakutan ke

dalam hati mereka; mereka memusnahkan rumah-rumah mereka dengan tangan mereka sendiri dan tangan orang-orang yang beriman. Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan (Q.S. al-Ḥasyr/59: 2).

Muḥammad Yāsīn menegaskan bahwa dalam keempat ayat tersebut tidak tergambar sama sekali bahwa Nabi Muhammad saw melakukan tindakan teror atau berupaya menakut-nakuti musuh untuk kepentingan dakwah. Ayat-ayat tersebut hanya memberi penjelasan bahwa Nabi dianugerahi Allah berupa munculnya rasa takut (*al-ru'b*) di hati musuh saat hendak melakukan peperangan. Rasa takut tersebut muncul bukan akibat tindakan teror Nabi, melainkan Allah menumbuhkan rasa takut tersebut di hati para musuh-musuhnya. Hadis riwayat al-Bukhari di atas tidak lain hanyalah bentuk redaksi lain dari keempat ayat tersebut.²²

Sementara itu Akram Ḥasan Mursī lebih menekankan konteks saat Nabi mengucapkan hadis tersebut. Di dalam kitab *Fatḥh al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* diterangkan bahwa hadis *nuṣirtu bi al-ru'b* disampaikan oleh Nabi pada waktu perang Tabuk, perang terakhir yang diikuti oleh Rasulullah. Sebagaimana diketahui bahwa pada perang tersebut akhirnya tidak terjadi peperangan dan tidak ada pertumpahan darah karena pihak musuh yaitu bangsa Romawi mengambil langkah mundur karena takut. Dalam konteks inilah hadis Nabi berikut ini disampaikan,

²²Muḥammad Yāsīn, *Rudūd 'Ulama' al-Muslimīn 'alā Syubuhāt al-Mulḥidīn wa al-Mustasyriqīn* (Kairo: Maktabah al-Jāmi'ah al-Azhariyyah, 2008), 240-241.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ وَأُحِلَّتْ لِي الْمَعَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً²³

Dari Jābir ibn 'Abdullah, dia berkata bahwa Nabi saw bersabda: "Aku diberikan lima perkara yang tidak diberikan kepada orang sebelumku; aku ditolong melawan musuhku dengan ketakutan mereka sejauh satu bulan perjalanan, dijadikan bumi untukku sebagai tempat sujud dan suci. Maka dimana saja salah seorang dari umatku mendapati waktu shalat hendaklah dia shalat, dihalalkan untukku harta rampasan perang yang tidak pernah dihalalkan untuk orang sebelumku, aku diberikan (hak) syafa'at, dan para Nabi sebelumku diutus khusus untuk kaumnya sedangkan aku diutus untuk seluruh manusia" (H.R. al-Bukhārī).

Akram Ḥasan Mursī menegaskan bahwa Nabi Muhammad menyampaikan hadis tersebut dalam konteks *taḥaddus bi al-ni'mah* atas anugrah Allah yang diberikan kepadanya. Nabi meraih kemenangan tanpa harus melakukan peperangan dan pertumpahan darah, sebab Allah menumbuhkan rasa takut (*al-ru'b*) di hati para musuh.²⁴

²³Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* melalui Jābir ibn 'Abd Allāh dalam (1) *Kitāb al-Tayammum*; (2) *Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Qaul al-Nabī saw Ju'ilat Lī al-Arḍu Masjidan wa Ṭahūran*; (3) *Kitāb Farq al-Khumus, Bāb Qaul al-Nabī saw Uḥillat Lakum al-Ghanā'im*.

²⁴Akram Ḥasan Mursī, *Radd al-Sihām 'an Khair al-Anām Muḥammad 'alaihi al-Ṣalātu wa al-Salām* (Giza: Maktabah Zain al-'Ābidīn al-Islamiyyah, t.t.),19.

3. Hadis Pahala Surga bagi yang Mengangkat Pedang

Hadis riwayat Imam al-Bukhārī lain yang dinilai menjadi faktor pendorong terjadinya peperangan adalah hadis yang didalamnya terdapat jargon bahwa surga berada di bawah bayang-bayang pedang. Hadis yang dimaksud adalah,

عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي سَالِمٌ أَبُو النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ كُنْتُ كَاتِبًا لَهُ، قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَوْفَى حِينَ خَرَجَ إِلَى الْحُرُورِيَّةِ فَقَرَأْتُهُ، فَإِذَا فِيهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ أَيَّامِهِ الَّتِي لَقِيَ فِيهَا الْعَدُوَّ انْتَبَهَرَ حَتَّى مَالَتْ الشَّمْسُ، ثُمَّ قَامَ فِي النَّاسِ فَقَالَ: "أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُّوْا لِلَّهِ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ وَمُجْرِي السَّحَابِ وَهَازِمَ الْأَحْزَابِ اهْرَمُهُمْ، وَأَنْصُرْنَا عَلَيْهِمْ"²⁵

Dari Mūsā ibn 'Uqbah, dia berkata telah bercerita kepadaku Sālim Abū an-Naḍir *maula* 'Umar ibn 'Ubaid Allāh; Aku adalah juru tulis baginya. Katanya: 'Abd Allāh ibn Abī Aufā menulis surat kepadanya ketika dia keluar berperang untuk menghadapi kaum al-Harūriyyah. Maka aku membacakan surat itu ternyata di dalamnya berisi keterangan bahwa Rasulullah saw pada sebagian kehidupan beliau saat berjumpa dengan musuh, beliau menunggu hingga matahari tergelincir kemudian beliau berdiri di hadapan manusia lalu bersabda: "Wahai sekalian manusia, janganlah kalian mengharapkan berjumpa dengan musuh akan tetapi mohonlah kepada Allah keselamatan. Dan apabila kalian telah berjumpa dengan musuh maka bersabarlah dan ketahuilah bahwa surga itu

²⁵Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* di lima tempat. Empat jalur melalui 'Abd Allāh ibn Abī Aufā (1) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bāb al-Ṣabr 'inda al-Qitāl*; (2) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bāb Kāna al-Nabī saw iżā lam Yuqātil Awwala al-Nahār Akkhara al-Qitāl hattā Tazūla al-Syams*; (3) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bāb lā Tamannau Liqā' al-'Aduww*; (4) *Kitāb al-Tamannī, Bāb Karāhiyati Tamannī Liqā' al-'Aduww*. Satu jalur melalui Abū Hurairah (5) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bāb lā Tamannau Liqā' al-'Aduww*.

terletak di bawah sabetan pedang". Kemudian beliau berdo'a: "*Allāhumma munzil al-kitāb, wa mujri al-sahāb, wa hāzim al-aḥzāb, ihzimhum wa unṣurnā 'alaihim* Ya Allah, Yang Menurunkan Kitab, Yang Menggiring awan, Yang Menghancurkan pasukan sekutu, hancurkanlah mereka dan tolonglah kami menghadapi mereka" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Menurut Zakaria Ouzon redaksi *anna al-jannata taḥta zilāl al-suyūf* tidak mungkin diucapkan oleh Nabi Muhammad, insan mulia utusan Allah yang penuh rasa cinta kasih (*rasūl al-maḥabbah wa al-raḥmah*).²⁶ Rasulullah saw diutus untuk memberi hidayah, memberi kabar gembira dan mengasihi semua manusia, namun dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Nabi Muhammad melalui hadis ini digambarkan sebagai orang yang suka berperang.²⁷ Nampak bahwa Zakaria Ouzon menolak keotentikan hadis ini dan menganggapnya kontradiksi dengan sifat mulia Nabi Muhammad saw.

Hadis dalam Pandangan Pembela

Kritikan terhadap hadis di atas mendapat tanggapan oleh para akademisi kontemporer. Para penulis yang meyakini bahwa hadis tersebut adalah hadis sahih dan memang pernah disampaikan oleh Rasulullah saw menekankan pada tiga aspek yang mereka anggap dilupakan para pengkritik.

²⁶Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 64.

²⁷Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 63.

Pertama redaksi *anna al-jannata tahta zilāl al-suyūf* adalah bentuk kalimat yang mempunyai makna majazi bukan hakiki, sehingga maksudnya bukanlah surga benar-benar berada di bawah bayang-bayang pedang, tetapi ia merupakan ungkapan kiasan yang bermakna jihad mengangkat senjata menghadapi musuh yang menyerang adalah amalan yang bisa mengantarkan menuju surga. Akram Ḥasan Mursī menegaskan bahwa makna kalimat tersebut adalah mati dalam peperangan seperti ini akan mengantarkan pada kematian syahid yang berpahala surga²⁸. Ungkapan ini adalah sepadan dengan ungkapan *al-jannatu tahta aqdām al-ummahāt* “surga berada di bawah telapak kaki ibu.”²⁹

Kedua untuk memahami penggalan kalimat tersebut dengan benar perlu memperhatikan konteks kalimat sebelum dan sesudahnya secara keseluruhan. Jika konteks kalimatnya diperhatikan, penggalan kalimat tersebut tidak akan memberi gambaran bahwa Nabi Muhammad saw adalah sosok yang suka peperangan. Hadis tersebut sebenarnya mengandung tiga kalimat utama: yang pertama adalah *janganlah kalian mengharap berjumpa dengan musuh, mintalah keselamatan kepada Allah*. Penggalan kalimat ini memberi penjelasan sangat jelas bahwa prinsip dasar yang diingini oleh Rasulullah adalah kondisi aman

²⁸Akram Ḥasan Mursī, *Radd al-Sihām ‘an Khair al-Anām*, 13.

²⁹Muṣ’ab Ḥamūd, “al-Ikhtirā’ fi al-Kināyāt al-Nabawīyyah wa Aṣaruh fi Kalām al-‘Arab,” *Majallah Jāmi’ah Dīamsyq li al-‘Ulūm al-Iqtisādīyyah wa al-Qanūniyyah* 26, 1 (2010): 708-710.

dan damai, tidak ingin berperang dengan siapapun. Namun jika memang kondisi memaksa untuk berperang dan lawan sudah di hadapan untuk menyerang umat Islam, maka Nabi Muhammad saw memberi semangat kepada umat Islam untuk tegar dan sabar menghadapinya. Inilah pesan yang terkandung dalam sabda Nabi pada penggalan kalimat kedua, yaitu *jika kalian sudah berhadapan dengan musuh maka tegar serta sabarlah, dan ketahuilah bahwa surga berada di bawah bayang-bayang pedang*. Dengan demikian maka kalimat *anna al-jannata tahta zilāl al-suyūf* adalah kalimat penyemangat bagi para tentara yang memang berada dalam kondisi menghadapi musuh yang hendak menyerang. Sedangkan kalimat ketiga adalah kalimat doa untuk mendapatkan kemenangan dari Allah swt.

Dalam menjelaskan konteks kalimat tersebut Akram Ḥasan Mursī merujuk kepada penjelasan Ibnu Ḥajar al-‘Asqalāni dalam *Fath al-Bārī*.³⁰ Selaras dengan Mursī, Rājih Ibrāhīm al-Sabātīn memberi penegasan bahwa memperhatikan konteks kalimat secara keseluruhan sebagaimana di atas menjadikan hadis tersebut dapat menerangkan dirinya sendiri sebagaimana mestinya (*hāza al-ḥadīs al-syarīf syāriḥun nafsahu bi nafsīhi*).³¹

Ketiga untuk mendapatkan makna yang proporsional dari sabda Nabi tersebut juga perlu memperhatikan konteks keadaan

³⁰Akram Ḥasan Mursī, *Radd al-Sihām ‘an Khair al-Anām*, 13, 14.

³¹Rājih Ibrāhīm al-Sabātīn, *Syubuhāt wa Maṭā’in al-Istisyraq al-Dīnī fī Muwājahati al-Islām wa Nubuwwati Muḥammad saw* (t.t.: al-Alūkah, 2010), 260.

saat kalimat tersebut disampaikan. Akram Ḥasan Mursī dan Rājih Ibrāhīm al-Sabātīn menjelaskan bahwa hadis tersebut disampaikan oleh Nabi di tengah-tengah peperangan al-Aḥzāb atau yang juga disebut dengan peperangan al-Khandaq. Saat itu Madinah dikepung dan diserbu oleh tentara koalisi gabungan dari kabilah-kabilah Arab yang sangat banyak bahkan orang Yahudi di Madinah juga turut mendukung tentara musuh tersebut. Dalam kondisi membela dan mempertahankan diri dari serangan musuh yang jumlahnya lebih besar seperti ini sangat wajar Nabi Muhammad memberi semangat kepada umat Islam untuk tidak gentar dan berani mengangkat senjata menghadapi mereka dengan mengatakan *fa izā laqītumūhum fa iṣbirū wa i'lamū anna al-jannata taḥta zilāl al-suyūf*.³²

4. Hadis Perang merupakan Lahan Mata Pencaharian

Hadis lain dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang mendapat kritikan sebagian pihak adalah hadis-hadis yang menegaskan bahwa perang adalah salah satu sarana untuk mendapatkan rizki yang halal. Hadis-hadis seperti ini ditengarai memunculkan dorongan pada diri umat Islam untuk menjadikan permusuhan terhadap non-muslim dan memerangi mereka sebagai lahan mata pecaharian. Di antara hadis yang dimaksud adalah

³²Akram Ḥasan Mursī, *Radd al-Sihām 'an Khair al-Anām*, 12.; Rājih Ibrāhīm al-Sabātīn, *Syubuhāt wa Maṭā'in al-Istisyraq al-Dīnī*, 260.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " غَزَا نَبِيٌّ مِنْ الْأَنْبِيَاءِ، فَقَالَ: لِقَوْمِهِ لَا يَتَّبِعُنِي رَجُلٌ مَلَكَ بُضْعَ امْرَأَةٍ وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَجِيَّ بِهَا وَلَمَّا يَبِينُ بِهَا، وَلَا أَحَدٌ بَنَى بُيُوتًا، وَمَنْ يَرْفَعْ سُقُوفَهَا، وَلَا أَحَدٌ اشْتَرَى غَنَمًا أَوْ خِلْفَاتٍ وَهُوَ يَنْتَظِرُ وَلَا دَهَا فَعَزَا فَدَنَا مِنَ الْقَرْيَةِ صَلَاةَ الْعَصْرِ أَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: لِلشَّمْسِ إِنَّكَ مَأْمُورَةٌ وَأَنَا مَأْمُورٌ، اللَّهُمَّ احْسِنِهَا عَلَيْنَا فَحَسِبْتَ حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَجَمَعَ الْعَنَائِمَ، فَجَاءَتْ يَعْجِي النَّارُ لِنَا كُلَّهَا فَلَمْ تَطْعَمْنَا، فَقَالَ: إِنَّ فِيكُمْ عُلوًّا فَلْيَبِيعُنِي مِنْ كُلِّ قَبِيلَةٍ رَجُلٌ فَلَرِقْتُ يَدَ رَجُلٍ بِيَدِهِ، فَقَالَ: فِيكُمْ الْعُلُوفُ فَلْيَبِيعُنِي فَبِئْتِكَ فَلَرِقْتُ يَدَ رَجُلَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ بِيَدِهِ، فَقَالَ: فِيكُمْ الْعُلُوفُ فَجَاءُوا بِرَأْسِ مِثْلِ رَأْسِ بَقَرَةٍ مِنَ الدَّهَبِ فَوَضَعُوهَا فَجَاءَتْ النَّارُ فَأَكَلَتْهَا، ثُمَّ أَحَلَّ اللَّهُ لَنَا الْعَنَائِمَ رَأَى ضَعْفَنَا وَعَجَزَنَا فَأَحَلَّهَا لَنَا " 33

Dari Abu Hurairah r.a., dia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: "Ada seorang Nabi di antara para Nabi yang berperang lalu berkata kepada kaumnya; "Janganlah mengikuti aku seseorang yang baru saja menikahi wanita sedangkan dia hendak menyetubuhinya karena dia belum lagi menyetubuhinya (sejak malam pertama), dan jangan pula seseorang yang membangun rumah-rumah sedang dia belum memasang atap-atapnya, dan jangan pula seseorang yang membeli seekor kambing atau seekor unta yang bunting sedang dia menanti-nanti hewan itu beranak". Maka Nabi tersebut berperang dan ketika sudah hampir mendekati suatu kampung datang waktu shalat 'Ashar atau sekitar waktu itu lalu Nabi itu berkata kepada matahari; "Kamu adalah hamba yang diperintah begitu juga aku hamba yang diperintah. Ya Allah tahanlah matahari ini untuk kami. Maka matahari itu tertahan (berhenti beredar) hingga Allah memberikan kemenangan kepada

³³Hadis ini hanya diriwayatkan melalui sahabat Abū Hurairah. Imam al-Bukhārī menyebutkan hadis ini dalam kitabnya *al-Ṣaḥīḥ* pada dua tempat, yaitu (1) *Kitāb Farq al-Khumus, Bāb Qaul al-Nabī Uḥillat Lakum al-Ghanā'im*; (2) *Kitāb al-Nikāh, Bāb Man Aḥabb al-Binā` Qabla al-Ghazw*.

Nabi tersebut. Kemudian Nabi tersebut mengumpulkan ghanimah lalu tak lama kemudian datanglah api untuk memakan (menghanguskannya) namun api itu tidak dapat memakannya. Maka Nabi tersebut berkata; "Sungguh diantara kalian ada yang berkhianat (mencuri ghanimah) untuk itu hendaklah dari setiap suku ada seorang yang berbai'at kepadaku. Maka ada tangan seorang laki-laki yang melekat (berjabatan tangan) dengan tangan Nabi tersebut lalu Nabi tersebut berkata; "Dikalangan sukumu ada orang yang mencuri ghanimah maka hendaklah suku kamu berbai'at kepadaku. Maka tangan dua atau tiga orang laki-laki suku itu berjabatan tangan dengan tangan Nabi tersebut lalu Nabi tersebut berkata; "Di kalangan sukumu ada orang yang mencuri ghanimah". Maka mereka datang dengan membawa emas sebesar kepala sapi lalu meletakkannya' Kemudian datanglah api lalu menghanguskannya. Kemudian Allah menghalalkan ghanimah untuk kita karena Allah melihat kelemahan dan ketidak mampuan kita sehingga Dia menghalalkannya untuk kita" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Zakaria Ouzon menjelaskan bahwa hadis ini secara nyata menunjukkan bahwa tujuan perang adalah untuk memperoleh *ghanimah* dan hal tersebut halal bagi umat Islam. Sedangkan kalimat terakhir dari hadis tersebut *ra`ā ḍa`fanā wa`ajzanā fa aḥallahā lanā* dapat diambil kesimpulan hukum bahwa umat Islam yang lemah (*al-ḍa`īfah al-`ājizah*) boleh memperbaiki kondisi ekonominya dengan cara melakukan penyeragaman dan memerangi non-muslim untuk menguasai hartanya.³⁴ Konsep seperti ini menurut Ouzon bertentangan dengan sifat-sifat mulia Nabi sebagai utusan pembawa rahmah dan kasih sayang.

³⁴Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 66, 67.

Hadis serupa yang juga menjadi sasaran kritik Zakaria Ouzon adalah hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang berbunyi

- عَنْ أَبِي قَتَادَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ حُنَيْنٍ فَلَمَّا التَقَيْنَا كَانَتْ لِلْمُسْلِمِينَ حَوْلَةٌ، فَرَأَيْتُ رَجُلًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ عَلَا رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَاسْتَدْرَثُ حَتَّى أَتَيْتُهُ مِنْ وِرَائِهِ حَتَّى ضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ عَلَى حَبْلِ عَاتِقِهِ، فَأَقْبَلَ عَلَيَّ فَضَمَّنِي ضَمًّا وَحَدَّثَ مِنْهَا رِيحَ الْمَوْتِ، ثُمَّ أَدْرَكَهُ الْمَوْتُ فَأَرْسَلَنِي فَلَحِقْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَقُلْتُ: مَا بَأُ النَّاسِ، قَالَ: أَمُرُ اللَّهَ ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ رَجَعُوا وَجَلَسَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: " مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ فُقِمْتُ فَقُلْتُ مَنْ يَشْهَدُ لِي ثُمَّ جَلَسْتُ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ فُقِمْتُ، فَقُلْتُ: مَنْ يَشْهَدُ لِي ثُمَّ جَلَسْتُ، ثُمَّ قَالَ: الثَّالِثَةُ مِثْلُهُ فُقِمْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لَكَ يَا أَبَا قَتَادَةَ فَاقْتَصَصْتُ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ، فَقَالَ: رَجُلٌ صَدَقَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَلْبُهُ عِنْدِي فَأَرْزِيهِ عَنِّي، فَقَالَ: أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَأَهَا اللَّهُ إِذَا لَا يَعْمَدُ إِلَى أَسَدٍ مِنْ أَسَدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْطِيكَ سَلْبَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَدَقَ فَأَعْطَاهُ فَبِعْتُ الدَّرْعَ فَأَبْتَعْتُ بِهِ حُزْرًا فِي بَنِي سَلَمَةَ، فَإِنَّهُ لَأَوَّلُ مَالٍ تَأْتَلُّهُ فِي الْإِسْلَامِ"³⁵

Dari Abū Qatādah r.a., dia berkata, "Kami berangkat bersama Rasulullah saw pada perang Hunain. Ketika kami sudah berhadapan dengan musuh, posisi Kaum Muslimin terdesak dan aku melihat ada seorang dari Kaum musyrikin berhasil mengatasi (membunuh) seorang dari Kaum Muslimin maka aku berbalik hingga aku berada di belakangnya lalu aku menghantamnya dengan pedang pada urat bahunya. Dia

³⁵Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb Farq al-Khumus, Bāb Man Qatala Qatīlan lahu 'alaihi Bayyinah*.

berbalik lalu mendekapku dengan satu dekapan dan saat itulah aku merasakan bau kematian dan akhirnya dia menemui kematiannya. Kemudian datang utusan maka aku menemui 'Umar ibn al-Khaṭṭāb lalu aku katakan; "Bagaimana keadaan orang-orang?". Dia berkata; "Itu urusan Allah". Kemudian orang-orang kembali lalu Nabi saw duduk di hadapan manusia seraya bersabda: "Siapa yang telah membunuh musuh dan dia mempunyai bukti yang jelas maka *salab* (harta/barang yang melekat pada musuh yang terbunuh) menjadi miliknya". Maka aku berdiri dan berkata; "Siapa yang menjadi saksi untukku". Lalu aku duduk kembali. Kemudian Beliau bersabda lagi: "Siapa yang telah membunuh musuh dan dia mempunyai bukti yang jelas maka *salab* (harta/barang yang melekat pada musuh yang terbunuh) menjadi miliknya". Maka aku berdiri lagi dan berkata; "Siapa yang menjadi saksi untukku". Lalu aku duduk kembali. Kemudian Beliau bersabda lagi untuk yang ketiga kalinya seperti tadi maka aku berdiri. Rasulullah saw bertanya: "Ada apa denganmu wahai Abū Qatādah?". Maka aku menceritakan kepada beliau peristiwa yang aku alami". Tiba-tiba ada seorang yang berkata; "Dia benar wahai Rasulullah dan *salab*nya ada padaku maka itu relakanlah untukku". Abū Bakr al-Ṣiddīq r.a. berkata (kepada laki-laki itu); "Tidak, demi Allah. Apa layak seseorang menemui salah satu singa Allah (maksudnya Abu Tolhah) yang dia berperang demi membela Allah dan Rasul-Nya saw, lantas dia memberi *salab*-nya kepadamu?". Maka Nabi saw berkata: "Abū Bakr benar". Maka beliau memberikan *salab* itu kepada Abū Qatādah. Lalu aku menjual baju besi (*salab*) tersebut dan dengan harta itu kemudian aku membeli kebun yang penuh dengan buah-buahannya di kampung Banī Salamah dan itulah harta pertama yang aku kumpulkan di masa Islam" (H.R. al-Bukhārī).

- عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بَعَثَ سَرِيَّةً فِيهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ قَبْلَ بَحْدِ قَبِيلٍ فَغَنِمُوا إِلَّا كَثِيرًا فَكَانَتْ سِهَامُهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ بَعِيرًا، أَوْ أَحَدَ عَشَرَ بَعِيرًا، وَنُقِلُوا بَعِيرًا بَعِيرًا"³⁶

Dari Ibnu 'Umar r.a. bahwa Rasulullah saw mengirim *sariyyah* (pasukan perang) dan 'Abd Allāh ibn 'Umar bergabung bersamanya menuju Najd. Kemudian mereka dapatkan *ghanimah* berupa unta yang cukup banyak. Masing-masing anggota pasukan mendapatkan bagian dua belas unta atau sebelas unta ditambah masing-masingnya dengan satu unta sebagai *nafl*" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis-hadis tersebut –menurut Zakaria Ouzon- memberi gambaran bahwa *ghanimah* merupakan lahan ekonomi yang menggiurkan, dan sekaligus memberi legalitas dan dorongan bagi umat Islam untuk meningkatkan kondisi ekonominya melalui jalan berperang.³⁷

Hadis dalam Pandangan Pembela

Terkait dengan perdebatan tentang makna hadis *ghanimah*, banyak ulama yang menanggapi kritikan hadis sebagaimana di atas. Hal utama yang ditekankan untuk meluruskan pemahaman terhadap hadis tersebut adalah pemberian pemahaman bahwa tujuan perang dalam Islam bukanlah untuk mencari *ghanimah*. Hadis-hadis di atas hanya menekankan bahwa *ghanimah*

³⁶Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb Farq al-Khumus, Bāb wa Min al-Dalīl 'alā Anna al-Khumus li Nawā'ib al-Muslimīn*.

³⁷Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 68, 69.

dihalalkan bagi umat Islam tidak seperti aturan umat terdahulu khususnya bangsa Yahudi yang tidak dibolehkan mengambil harta rampasan perang. Dalam aturan perang mengambil dan menguasai harta *ghanimah* adalah hal yang maklum dalam tradisi sebagian besar bangsa-bangsa di dunia. Khusus dalam aturan Islam, penguasaan atas harta *ghanimah* diatur dengan aturan-aturan yang logis dan etis.

Dalam konteks menolak anggapan bahwa motif jihad dalam Islam adalah motif ekonomi, Yūsuf al-Qarḍāwī menegaskan bahwa Islam mengatur niat dan tujuan dalam jihad. Islam melarang orang yang ikut berjihad mempunyai niat keduniaan baik berbentuk materi seperti untuk mendapatkan harta, *ghanimah* dan pekerjaan, atau berbentuk maknawi seperti untuk mendapatkan pangkat, kesohor dan pujian dari banyak orang. Jika dalam hati orang yang turut berjihad ada niat dan tujuan seperti itu maka apa yang dia lakukan dinilai tidak termasuk jihad fi sabilillah.³⁸ Al-Qarḍāwī kemudian menyebutkan hadis-hadis Nabi yang menekankan pentingnya niat dalam berjihad.³⁹ Hadis tentang *ghanimah* di atas, harus difahami secara integratif bersama dengan ayat dan hadis-hadis lain yang membahas mengenai tujuan jihad. Pemahaman yang integratif memberikan penjelasan bahwa hadis-hadis tentang *ghanimah* tersebut arahnya bukan dorongan seseorang untuk

³⁸Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 482.

³⁹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 482-485.

mencari harta dan menjadikannya sebagai tujuan dalam berjihad, melainkan hadis tersebut memberi ketetapan mengenai kehalalan harta *ghanīmah* dalam Islam.

Wahbah al-Zuhailī juga mempunyai pandangan yang serupa dengan al-Qardāwi. Tujuan *jihād* sama sekali bukan untuk memperoleh harta *ghanīmah*. Tujuan utama *jihād* berdasakan nas-nas al-Qur'an dan hadis adalah untuk memperjuangkan tersebarnya ajaran Allah yang mulia (*i'lā` kalimat Allāh*), dan mempertahankan diri serta agama dari kezaliman. Hadis-hadis tentang *ghanīmah* tidak lain hanya memberi ketetapan hukum bahwa harta rampasan perang adalah halal bagi umat Islam. Al-Zuhailī menegaskan bahwa maksud dibolehkannya umat Islam mengambil harta *ghanīmah* adalah untuk memperlemah musuh, memberi hukuman kepada mereka dan juga untuk mengganti biaya perang yang telah dikeluarkan oleh tentara muslim, sebab pada masa dahulu para tentara muslim tidak mendapat gaji, melainkan mereka mengeluarkan biaya sendiri untuk persiapan dan bekal perang.⁴⁰

Dalam *Mausū'ah Bayān al-Islām* juga dijelaskan bahwa maksud dibolehkannya *ghanīmah* bukanlah untuk memburu dan mengumpulkan harta, tetapi maksud sebenarnya adalah untuk memperlemah musuh dengan cara mengambil harta yang menjadi penopang semua aktifitas mereka dalam memusuhi dan memerangi umat Islam. Sebagaimana mafhum bahwa harta merupakan alat

⁴⁰Wahbah al-Zuhailī, *Āsār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, 550.

penopang utama untuk menyiapkan senjata dan alat-alat perang. Dengan dirampasnya harta musuh maka kekuatan mereka menjadi lemah. Tujuan pembolehan *ghanimah* seperti ini juga diperkuat dengan bukti bahwa dalam aturannya jika kemudian pihak musuh masuk Islam *ghanimah* tersebut harus dikembalikan.⁴¹

5. Hadis Rizkiku di Bawah Bayang-bayang Pedangku

Hadis lain yang mirip dengan hadis sebelumnya, dan secara spesifik mendapatkan kritikan dari beberapa pihak karena memberi gambaran secara khusus bahwa sumber penghasilan rizki Nabi Muhammad adalah melalui peperangan, adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari sebagai ini,

وَيُذَكِّرُ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "جُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي،
وَجُعِلَ الذَّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَيَّ مَنْ خَالَفَ أَمْرِي" ⁴²

Diriwayatkan dari Ibnu ‘Umar, dia berkata, "Rasulullah saw bersabda: "Rizkiku ditempatkan di bawah bayang-bayang tombak. Kehinaan dan kerendahan dijadikan bagi orang yang menyelisih perintahku" (H.R. al-Bukhārī).

⁴¹Muhammad Muhammad Dāwud dkk., *Mausū'ah Bayān al-Islām*, bagian pertama, jil. 9, 103, 108.

⁴²Hadis ini diriwayatkan melalui empat sahabat yaitu ‘Abd Allāh ibnu ‘Umar, Anas ibn Mālik, Abū Hurairah, dan ‘Umar Ibnu al-Khaṭṭāb. Imam al-Bukhārī memaparkan hadis ini dalam kitabnya *al-Ṣaḥīḥ* hanya pada satu tempat saja, yaitu *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Qīla fī al-Rimāḥ*.

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Sama seperti hadis sebelumnya, hadis ini –menurut Zakaria Ouzon- juga dapat menjadi pendorong bagi orang untuk melakukan perang atas dorongan ekonomi, dan memberi gambaran bahwa *ghanimah* merupakan lahan ekonomi yang menggiurkan, dan sekaligus memberi legalitas dan dorongan bagi umat Islam untuk meningkatkan kondisi ekonominya melalui jalan berperang.⁴³

Hadis ini juga dianggap lemah oleh al-Qaradāwī. Hadis ini dalam redaksi yang lebih panjang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad dalam *al-Musnad*, melalui Ibnu ‘Umar bahwa Rasulullah saw bersabda,

بُعْتُ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ، حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُجْجِي، وَجُعِلَ الذَّلَّةُ وَالصَّعَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي، وَمَنْ تَسَبَّهَ بِمَقْوَمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ

Aku diutus menjelang hari kiamat dengan pedang hingga hanya Allah yang diibadahi tanpa ada sekutu bagi-Nya, dan rizkiku ditempatkan di bawah bayang-bayang tombak. Kehinaan dan kerendahan dijadikan bagi orang yang menyelisihi perintahku. Siapa yang menyerupai suatu kaum berarti dia termasuk golongan mereka (H.R. Aḥmad ibn Ḥanbal).

Al-Qaradāwī lebih mengarahkan kritikan kepada penggalan pertama dari redaksi hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad, yaitu *bu'istu baina yaday al-sā'ah bi al-saif*. Meskipun penggalan kalimat ini tidak dicantumkan oleh al-Bukhārī dalam dalam *Ṣaḥīḥ-*

⁴³Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 68, 69.

nya, namun al-Qaraḍāwī memutuskan dalam bukunya *Fiqh al-Jihād* bahwa hadis tersebut dengan beragam redaksinya berkualitas *da'if*. Al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa hadis ini sering digunakan para teroris untuk melegalkan penyerangan dengan tindak kekerasan terhadap pihak-pihak yang dianggap musuh. Al-Qaraḍāwī memberi catatan bahwa kelemahan hadis ini berada pada dua aspek, yaitu sanad dan matan. Pada sisi sanad terdapat perawi yang bernama Ibnu Šaubān yang dinilai bermasalah, sedangkan pada sisi matan al-Qaraḍāwī menganggap bahwa kandungan hadis tersebut bertentangan dengan ajaran yang digariskan oleh al-Quran dan hadis. Tidak ada satupun ayat dalam al-Quran yang menyatakan bahwa Nabi diutus dengan pedang. Bahkan sebaliknya ayat-ayat al-Quran menegaskan bahwa Nabi diutus dengan membawa petunjuk, ajaran yang benar, memberi kabar gembira dan memberi peringatan dan lain sebagainya.⁴⁴

Hadis dalam Pandangan Pembela

Hadis ini menjadi bahan perdebatan serius dikalangan akademisi kontemporer. Terkait dengan masalah *ghanimah*, penjelasan para ulama kontemporer tidak jauh berbeda dengan apa yang sudah diterangkan pada pembahasan sebelumnya, bahwa hadis-hadis tentang *ghanimah*, harus difahami bersama-sama dengan hadis-hadis lain yang menerangkan tentang aturan tujuan

⁴⁴Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 335-346.

jihad dalam Islam. Hadis-hadis tentang *ghanīmah* sendiri – termasuk hadis yang menjadi pembahasan- hanya memberi pemahaman bahwa harta *ghanīmah* adalah halal bagi umat Islam.

Selain masalah *ghanīmah*, hadis ini juga diperdebatkan pada sisi lain, yaitu pada penggalan pertamanya yang berbunyi *bu'istū baina yaday al-sā'ah bi al-saif*. Terkait dengan masalah ini 'Alī Jum'ah mengatakan bahwa tuduhan bahwa penyebaran Islam dilakukan dengan pedang dan kekerasan merupakan tuduhan yang banyak menyebar pada masa akhir-akhir ini. Pandangan seperti ini menurut 'Alī Jum'ah adalah pandangan yang tidak benar baik secara teoritik yang tertulis dalam al-Qur'an dan hadis, maupun secara praktik sebagaimana pelaksanaan dakwah Nabi Muhammad saw. Dalam menyebarkan ajaran Islam, prinsip dasar yang dipegang oleh Nabi adalah prinsip kedamaian dan tidak ada paksaan sebagaimana diperintahkan dalam surah al-Zukhruf: 89. Meski demikian Islam adalah agama yang realistis, di saat umat Islam dimusuhi dan diserang maka umat Islam diperkenankan untuk membela diri, melindungi hak, melindungi agama dan memperjuangkan keadilan meski dengan cara mengangkat senjata. Inilah yang ditegaskan dalam surah al-Hajj: 39-40.⁴⁵

⁴⁵Alī Jum'ah, "al-Syubhah al-Khāmisah wa al-Sittūn al-Islām Intasyara bi al-Saif wa Yuḥabbizu al-'Unfa," dalam *Ḥaqā'iq al-Islām fī Muwājahah Syubhāt al-Musyakkikīn*, ed. Maḥmūd Ḥamdī Zaqqūq (Kairo: al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2002), 328-329.

Dalam konteks terakhir inilah hadis di atas semestinya difahami, bahwa Nabi diutus dengan dibolehkan mengangkat pedang (*al-saif*) saat kondisi menuntut itu. ‘Alī Jum’ah menyatakan bahwa ucapan Nabi tersebut sangat mirip (*al-tasyābuh al-kabīr*) dengan ucapan Nabi Isa a.s. yang tercantum dalam Injil Matius, 10: 34-36 yang berbunyi:

Jangan kamu menyangka, bahwa Aku datang untuk membawa damai di atas bumi; Aku datang bukan untuk membawa damai, melainkan pedang. Sebab Aku datang untuk memisahkan orang dari ayahnya, anak perempuan dari ibunya, menantu perempuan dari ibu mertuanya, dan musuh orang ialah orang-orang seisi rumahnya.⁴⁶

Ini menunjukkan meskipun ajaran Nasrani mengedepankan cinta kasih dan kedamaian, namun tidak menutup dibolehkannya perang mengangkat senjata saat kondisi memang menuntut untuk itu.⁴⁷ Ucapan yang terdapat dalam Injil Matius tersebut tidak serta merta mengantarkan pada pemahaman bahwa agama Nasrani adalah agama pedang dan kekerasan atau Nabi Isa adalah Nabi yang haus darah dan suka perang.

Selain itu untuk memahami hadis tersebut perlu juga memperhatikan konteks dan kesinambungan antar kalimatnya (*siyāq al-kalimah*). Hadis tersebut diucapkan Nabi dalam konteks perbandingan dengan ajaran risalah-risalah yang dibawa oleh para

⁴⁶Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia), 12.

⁴⁷‘Alī Jumū’ah, “al-Syubhah al-Khāmisah wa al-Sittūn,” 425-426.

Nabi sebelumnya. Pada penggalan pertama Nabi ingin menyampaikan bahwa ajarannya tidak seperti ajaran Nabi Isa as. yang tidak diperkenankan jihad dengan mengangkat senjata. Dalam risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw jihad mengangkat senjata dilegalkan jika kondisi menuntut hal tersebut, sehingga penggalan kalimat pertama dari hadis difahami saya diutus oleh Allah di akhir zaman dengan diperkenankan membawa pedang jika kondisi menuntut itu, tidak seperti ajaran Nabi Isa as., tujuannya adalah untuk mengajak orang-orang untuk menyembah hanya kepada Allah.

Begitu juga penggalan kalimat yang kedua. Dengan melihat konteks kalimat dan konteks realita kehidupan Nabi yang tercatat dalam sirah maka ungkapan Nabi *وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُحْيِي* tidak bisa difahami bahwa rizki Nabi untuk keperluan hidupnya selalu diperoleh dengan cara berperang. Sebab pintu-pintu rizki dalam kehidupan Nabi sangat beragam. Oleh sebab itu pada penggalan kedua ini Nabi ingin menerangkan bahwa jika perang terjadi maka dihalalkan bagi Nabi dan juga umat Islam untuk mengambil harta rampasan perang sebagai rizki, tidak seperti syariatnya Nabi Musa yang tidak membolehkan mengambil harta rampasan perang.

Konteks perbandingan dengan syariat-syariat sebelumnya semakin nampak dengan penggalan terakhir dari hadis ini yaitu *وَمَنْ*

نَشَبَهُ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ. Bahwa ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi

mempunyai identitas khas yang berbeda, sehingga Nabi melarang meniru atau menyerupai orang-orang Yahudi dan Nasrani.

Wahbah al-Zuhailī juga mempunyai pandangan yang sama. Hadis ini tidak lebih hanya memberi penjelasan bahwa jihad dan *ghanīmah* merupakan hal yang dilegalkan dalam syariat Nabi Muhammad. Jihad dengan mengangkat senjata dilegalkan jika memang musuh memaksa umat Islam untuk berperang. Apabila mereka berhenti memerangi maka jihad atau memerangi mereka juga tidak diperkenankan.⁴⁸

C. Hadis-hadis Kekerasan Fisik terhadap Non-Muslim

Pada bagian ini akan diuraikan perdebatan mengenai hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menginformasikan praktik kekerasan fisik terhadap non-muslim yang terjadi pada masa Nabi Muhammad saw. Hadis-hadis tersebut meliputi (1) hadis operasi pembunuhan terhadap individu non-muslim; (2) hadis penyerangan, pengusiran dan pembunuhan komunitas non-muslim di Madinah pada masa Nabi; (3) hadis penyiksaan fisik sebagai hukuman bagi non-muslim.

1. Hadis Operasi Pembunuhan Individu Non-Muslim

Selain hadis-hadis yang sifatnya dorongan dan motifasi sebagaimana telah dibahas, dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga ditengarai terdapat hadis-hadis yang menginformasikan praktik kekerasan

⁴⁸Wahbah al-Zuhailī, *Āṣār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, 120-121.

bahkan pembunuhan terhadap individu-individu non-muslim yang dilakukan pada masa Nabi. Hadis-hadis seperti ini dianggap memberikan contoh dan juga dasar legitimasi untuk melakukan tindak kekerasan, penculikan dan pembunuhan terhadap non-muslim. Wacana perdebatan terkait dengan hadis-hadis tersebut akan dibahas pada bagian berikut ini, yang meliputi kasus pembunuhan Ka'b ibn al-Asyraf, Abu Rāfi' dan Ibnu Khaṭal.

a. Hadis Pembunuhan Ka'b ibn al-Asyraf

Di antara hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dianggap mengajarkan kekerasan terhadap non-muslim, sehingga diperdebatkan keotentikannya adalah hadis perintah Nabi untuk membunuh Ka'b ibn al-Asyraf. Hadis tersebut sebagaimana berikut,

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " مَنْ لِكَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ، فَإِنَّهُ قَدْ آذَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُحِبُّ أَنْ أَقْتُلَهُ، قَالَ: " نَعَمْ "، قَالَ: فَأَذَنْ لِي أَنْ أَقُولَ شَيْئًا، قَالَ: " قُلْ "، فَأَتَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ قَدْ سَأَلَنَا صَدَقَةً، وَإِنَّهُ قَدْ عَنَانَا وَإِنِّي قَدْ أَتَيْتُكَ أَسْتَسْلِمُكَ، قَالَ: وَأَيْضًا وَاللَّهِ لَتَمَلُنَّهُ، قَالَ: إِنَّا قَدِ اتَّبَعْنَاهُ فَلَا نُحِبُّ أَنْ نَدَعَهُ حَتَّى نَنْظُرَ إِلَى أَيِّ شَيْءٍ يَصِيرُ شَأْنُهُ، وَقَدْ أَرَدْنَا أَنْ نُسَلِّمَنَّا وَسَقًّا أَوْ وَسَقَيْنَ، وَحَدَّثَنَا عَمْرُو غَيْرَ مَرَّةٍ فَلَمْ يَذْكَرْ وَسَقًّا أَوْ وَسَقَيْنَ، فَقُلْتُ لَهُ: فِيهِ وَسَقًّا أَوْ وَسَقَيْنَ، فَقَالَ: " أَرَى فِيهِ وَسَقًّا أَوْ وَسَقَيْنَ "، فَقَالَ: نَعَمْ ازْهَنُونِي، قَالُوا: أَيُّ شَيْءٍ تُرِيدُ؟ قَالَ: ازْهَنُونِي نِسَاءَكُمْ، قَالُوا: كَيْفَ نَزْهَنُكَ نِسَاءَنَا

وَأَنْتَ أَجْمَلُ الْعَرَبِ؟ قَالَ: فَارْتَهِنُونِي أَبْنَاءَكُمْ، قَالُوا: كَيْفَ نَرْتَهِنُكَ أَبْنَاءَنَا فَيَسْبُ أَحَدُهُمْ؟ فَيَقَالُ: رُبَّمَا يَوْسُقِي أَوْ وَسَقِينَ، هَذَا عَارٌّ عَلَيْنَا وَلَكِنَّا نَرْتَهِنُكَ اللَّأَمَةَ، قَالَ سُفْيَانُ: يَعْنِي السَّلَاحَ فَوَاعِدَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ فَجَاءَهُ لَيْلًا وَمَعَهُ أَبُو نَائِلَةَ وَهُوَ أَحْوُ كَعْبٍ مِنَ الرِّضَاعَةِ فَدَعَاَهُمْ إِلَى الْحِصْنِ فَنَزَلَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَتْ لَهُ: امْرَأَتُهُ أَيْنَ تَخْرُجُ هَذِهِ السَّاعَةَ، فَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ وَأَخِي أَبُو نَائِلَةَ، وَقَالَ: غَيْرُ عَمْرٍو، قَالَتْ: أَسْمِعْ صَوْتًا كَأَنَّهُ يَقْطُرُ مِنْهُ الدَّمُ، قَالَ: إِنَّمَا هُوَ أَخِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ وَرَضِيْعِي أَبُو نَائِلَةَ إِنَّ الْكَرِيمَ لَوْ دُعِيَ إِلَى طَعْنَةٍ بَلِيلٍ لِأَجَابِ، قَالَ: وَيُدْخِلُ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ مَعَهُ رَجُلَيْنِ، قِيلَ لِسُفْيَانَ: سَمَاهُمْ عَمْرٍو، قَالَ: سَمَى بَعْضَهُمْ، قَالَ عَمْرٍو: جَاءَ مَعَهُ بِرَجُلَيْنِ، وَقَالَ: غَيْرُ عَمْرٍو أَبُو عَبْسٍ بْنُ جَبْرِ، وَالْحَارِثُ بْنُ أَوْسٍ، وَعَبَادُ بْنُ بَشِيرٍ، قَالَ عَمْرٍو: جَاءَ مَعَهُ بِرَجُلَيْنِ، فَقَالَ: إِذَا مَا جَاءَ فَلْيَبِي قَاتِلٍ بِشَعْرِهِ فَأَشْمُهُ فَإِذَا رَأَيْتُمُونِي اسْتَمَكَنْتُ مِنْ رَأْسِهِ فِدُونَكُمْ فَاصْبِرُوا، وَقَالَ مَرَّةً: ثُمَّ أَشْمُكُمْ فَنَزَلَ إِلَيْهِمْ مُتَوَشِّحًا وَهُوَ يَنْفُخُ مِنْهُ رِيحَ الطَّيِّبِ، فَقَالَ: مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ رِيحًا أَيْ طَيِّبًا، وَقَالَ: غَيْرُ عَمْرٍو، قَالَ: عِنْدِي أُعْطِرُ نِسَاءَ الْعَرَبِ وَأَكْمَلُ الْعَرَبِ، قَالَ عَمْرٍو، فَقَالَ: أَتَأْذُنُ لِي أَنْ أَشْمَ رَأْسَكَ، قَالَ: نَعَمْ فَشَمَّهُ، ثُمَّ أَشْمَ أَصْحَابَهُ، ثُمَّ قَالَ: أَتَأْذُنُ لِي، قَالَ: نَعَمْ فَلَمَّا اسْتَمَكَنْ مِنْهُ، قَالَ: دُونَكُمْ فَعَقَلُوهُ، ثُمَّ أَتَوْا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرُوهُ⁴⁹

Dari Jābir ibn ‘Abd Allāh r.a., dia berkata, "Rasulullah saw bersabda: "Siapakah yang akan membunuh Ka'b ibn al-Asyraf yang telah durhaka kepada Allah dan melukai Rasul-Nya?" Maka Muḥammad ibn Maslamah berdiri dan berkata, "Wahai

⁴⁹Hadis ini diriwayatkan melalui beberapa sahabat yaitu Jābir ibn ‘Abd ‘Allāh, Ka’b ibn Mālik, Abū ‘Abs ibn Jabr, dan ‘Abd Allāh ibn al-Mughthīs. Imam al-Bukhārī menyebutkan hadis ini dalam kitabnya *al-Ṣaḥīḥ* pada empat tempat dan semuanya melalui Jābir ibn ‘Abd ‘Allāh, yaitu (1) *Kitāb al-Rahn, Bāb Rahn al-Silāh*; (2) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bāb al-Kiḏbu fī al-Ḥarb*; (3) *Kitāb al-Jihad wa al-Siyar, Bāb al-Fatku bi Ahl al-Ḥarb*; (4) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Qatlu Ka’b ibn al-Asyraf*.

Rasulullah, sukakah anda jika aku yang akan membunuhnya?" beliau menjawab: "Ya." Muhammad ibn Maslamah berkata, "Izinkan aku untuk mengatakan sesuatu." Beliau bersabda: "Katakanlah." Setelah itu Maslamah mendatangi Ka'b, lalu dia berkata, "Sesungguhnya laki-laki itu (maksudnya Nabi saw - pent) telah meminta sedekah kepada kami padahal kami dalam keadaan susah, oleh karena itu aku datang kepadamu untuk berhutang." Ka'b berkata, "Dan juga -demi Allah- kalian akan bosan kepadanya." Maslamah berkata, "Sesungguhnya kami telah mengikutinya, dan kami tidak suka meninggalkannya hingga kami mengetahui akhir kesudahannya, dan kami hendak meminjam satu atau dua wasaq." 'Amru tidak hanya sekali menceritakan kepada kami, namun dia tidak menyebutkan 'satu atau dua wasaq'. Atau, aku berkata kepadanya, 'satu atau dua wasaq'." Perawi berkata, "Seingatku dalam hadits tersebut disebutkan 'satu atau dua wasaq'." - Ka'b ibn al-Asyraf menjawab, "Baiklah, akan tetapi kalian harus memberikan jaminan kepadaku." Mereka menjawab, "Engkau harus kami beri jaminan apa?" Ka'b menjawab, "Gadaikanlah isteri-isteri kalian." Mereka menjawab, "Bagaimana kami harus menggadaikan isteri-isteri kami, sementara kamu adalah orang yang paling rupawan di Arab." Ka'b berkata, "Kalau begitu, gadaikanlah puteri-puteri kalian." Mereka berkata, "Bagaimana kami harus menggadaikan puteri-puteri kami, nantinya mereka akan dihina orang-orang dan dikatakan, 'Mereka telah digadaikan dengan satu atau dua wasaq, ' hal ini akan membuat kami terhina, akan tetapi kami akan menggadaikan *la'mah* kami." -Sufyan mengatakan; maksudnya adalah senjata-Kemudian mereka membuat perjanjian untuk bertemu kembali, di suatu malam Maslamah bersama Abū Nā'ilah -ia adalah saudara sepersusuan Ka'b- datang menemui Ka'b, lalu Ka'b mengundangnya untuk masuk ke dalam benteng, setelah itu Ka'b turun menemui mereka. Isteri Ka'b berkata kepadanya, "Kemana engkau hendak keluar pada saat seperti ini?" Ka'b menjawab, "Dia adalah Muhammad ibn Maslamah dan saudaraku Abū Nā'ilah." -Selain 'Amru menyebutkan, "Isteri Ka'b berkata, "Aku mendengar suara seperti darah menetes."

Ka'b menjawab, "Dia hanyalah saudaraku, Muḥammad ibn Maslamah dan saudara sepersusuanku Abū Nā'ilah. Sesungguhnya sebagai seorang yang terhormat, apabila dipanggil, maka dia akan menemuinya walaupun di malam hari." Perawi berkata, "Kemudian Muḥammad ibn Maslamah memasukkan (ke dalam benteng) dua orang bersamanya." - Dikatakan kepada Sufyān, "Apakah 'Amru menyebutkan nama mereka?" Dia menjawab, "Amru hanya menyebutkan nama sebagian dari mereka." 'Amru berkata, "Ia datang dengan dua laki-laki." Sementara yang lain mengatakan, "Abū Abs ibn Jabr, al-Hāriṣ ibn Aus dan 'Abbād ibn Bisyr." 'Amru mengatakan- Dia datang bersama dua orang laki-laki." Maslamah melanjutkan, "Sungguh, aku akan meraih rambut kepalanya dan menciumnya, jika kalian melihatku telah berhasil menguasai kepalanya, maka mendekatlah dan tebaslah dia." Sesekali Maslamah berkata, "Kemudian aku akan memberikan kesempatan kepada kalian untuk menciumnya." Ketika Ka'b turun untuk menemui mereka, dan bau minyak wanginya mulai tersebar, Maslamah berkata, "Aku belum pernah mencium aroma wangi yang lebih bagus dari ini." Selain 'Amru menyebutkan, "Aku memiliki minyak wangi wanita arab dan lebih sempurna dikalangan Arab." 'Amru mengatakan, "Maslamah berkata, "Apakah engkau mengizinkanku untuk mencium kepalamu?" Ka'b menjawab, "Silahkan." Kemudian Maslamah menciumnya dan diikuti oleh sahabat-sahabatnya." Setelah itu Maslamah berkata lagi, "Apakah engkau mengizinkanku lagi?" Ka'b menjawab, "Silahkan." Ketika dia telah berhasil menguasainya, Maslamah berkata, "Mendekatlah." Maka mereka langsung membunuhnya, setelah itu mereka menemui Nabi saw dan mengabarkan kepada beliau" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Di antara pengkritik hadis ini adalah Zakaria Ouzon. Dia menerangkan bahwa Ka'b ibn al-Asyraf merupakan salah satu

pemimpin kaum Yahudi Banī al-Naḍīr dan juga ahli syair yang sering berseteru dengan penyair Nabi yang bernama Hassān ibn Sābit. Ka'b ibn al-Asyraf dituduh melakukan penghinaan kepada Nabi Muhammad saw.⁵⁰ Kisah pembunuhan Ka'b ibn al-Asyraf ini dikritik oleh Ouzon sebagai kisah yang bertentangan dengan sifat Nabi yang menghormati kebebasan berkeyakinan dan berpendapat, serta bertentangan dengan ayat al-Quran surah al-Naḥl: 125 yang mengedepankan semangat dakwah dengan hikmah, mauidah hasanah dan berdebat dengan cara yang baik.⁵¹ Hadis tersebut dinilai menggambarkan bahwa Nabi tidak mempunyai sifat-sifat mulia seperti itu, karena mengizinkan bahkan menganjurkan sahabatnya untuk membunuh Ka'b ibn al-Asyraf.

Hadis dalam Pandangan Pembela

Para penulis yang mencoba menjelaskan duduk perkara pembunuhan Ka'b ibn al-Asyraf menengarai bahwa faktor utama kesalahan pemahaman terhadap hadis tersebut adalah kekeliruan dalam memahami motif dan alasan yang melatarbelakanginya. Pihak pengkritik menyimpulkan motif yang melatarbelakangi perintah pembunuhan hanya berdasar pada pemahaman secara tekstual ucapan Nabi **فَأِنَّهُ قَدْ آذَى اللَّهَ**

⁵⁰Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 59.

⁵¹Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 57.

وَرَسُولُهُ. Ucapan ini difahami bahwa Ka'b ibn al-Asyraf hanya melakukan penghinaan atau menyakiti perasaan Nabi melalui syair-syairnya, dan itu yang mejadi motif Nabi mengambil tindakan sebagaimana yang tertuang dalam hadis. Tindakan Nabi ini kemudian dianggap bertentangan dengan semangat dan prinsip dakwah yang dilakukan Nabi yang menghormati kebebasan berpendapat sebagaimana yang diterangkan dalam al-Qur'an.

Untuk memahami motif dan alasan yang melatarbelakangi perintah pembunuhan Ka'b ibn al-Asyraf harus mempertimbangkan data-data lain yang akan memberi gambaran yang lebih komprehensif mengenai siapa Ka'b ibn al-Asyraf dan apa yang telah dia lakukan. Data-data penting yang perlu dipertimbangkan adalah sebagaimana dikemukakan dalam *Mausū'ah Bayān al-Islām* sebagai berikut:

- a. Ka'b ibn al-Asyraf merupakan pimpinan kaum Yahudi bani al-Nadīr` yang turut menyepakati perjanjian Piagam Madinah. Dalam piagam tersebut disepakati bahwa semua komponen masyarakat Madinah saling bahu membahu untuk membela dan mempertahankan Madinah dari serangan musuh;
- b. Setelah umat Islam memperoleh kemenangan atas kaum kafir Makkah pada perang Badar di bulan Ramadhan tahun kedua hijriah, sikap kaum Yahudi mulai berubah. Mereka

mulai menunjukkan sikap pembangkangan terhadap pimpinan Madinah waktu itu yaitu Nabi Muhammad saw.

- c. Ka'b ibn al-Asyraf merupakan salah satu tokoh Yahudi yang menunjukkan sikap pembangkangan bahkan pengkhianatan terhadap kesepakatan piagam Madinah. Ka'b ibn al-Asyraf yang merupakan tokoh penting di kalangan Yahudi bani Naḍīr, kaya dan penyair ulung ini melakukan tindakan-tindakan yang menunjukkan sikap pembangkangan dan pengkhianatan yang membahayakan stabilitas keamanan Madinah. Tindakan-tindakan makarnya adalah (a) mengungkapkan perasaan tidak senang saat umat Islam memperoleh kemenangan dalam perang Badar, dan ini dia ungkapkan secara terang-terangan; (b) menyusun dan menyebarkan syair-syair penghinaan dan permusuhan terhadap Rasulullah saw dan umat Islam; (c) pergi ke Makkah mengungkapkan rasa bela sungkawa atas kekalahan dan kematian beberapa pasukan kafir Makkah saat perang Badar dan mendorong mereka untuk melakukan tindakan balas dendam; (d) ketika kembali ke Madinah menyusun dan menyebarkan syair-syair yang berisi penghinaan terhadap wanita-wanita muslimah, khususnya terhadap Ummu al-Faḍl istri al-‘Abbās.

Dengan mempertimbangkan data-data di atas maka alasan yang melatarbelakangi keputusan Nabi dalam menetapkan hukuman kepada Ka'b ibn al-Asyraf dapat difahami lebih jelas

dan proporsional. Ka'b ibn al-Asyraf merupakan pengkhianat negara, membenci kepemimpinan Nabi Muhammad saw dan melakukan berbagai tindakan makar yang membuat kekacauan dan mengancam Madinah.⁵²

Apa yang dilakukan Ka'b ibn al-Asyraf bukan hanya sekedar membuat syair-syair yang berisi hal yang menyakiti diri Rasulullah saw sebagaimana secara tekstual difahami dari hadis. Namun lebih dari itu Ka'b ibn al-Asyraf adalah warga Madinah yang melakukan usaha makar terhadap negara dan berupaya menumbuhkan kebencian masyarakat Madinah terutama kalangan Yahudi kepada pemerintahan yang ada. Keputusan yang diambil oleh Nabi adalah keputusan pemimpin Madinah untuk menjaga dan melindungi Madinah dari ancaman pemberontakan dan pertumpahan darah yang lebih luas, sehingga apa yang dilakukan Nabi termasuk dalam kaidah *dar'un li mafsadah 'azimah*.⁵³

Akram Dīyā' al-'Umarī juga mempunyai pandangan yang sama. Pembunuhan Ka'b ibn al-Asyraf terjadi pasca perang Badr, tepatnya pada tanggal 14 Rabi' al-Awwal tahun 3 hijriah.⁵⁴ Al-'Umarī menegaskan bahwa apa yang diputuskan

⁵²Muhammad Muhammad Dāwud dkk., *Mausū'ah Bayān al-Islām*, bagian kedua, jil. 7, 79-84.

⁵³Muhammad Muhammad Dāwud dkk., *Mausū'ah Bayān al-Islām*, bagian kedua, jil. 2, 103 dan 105.

⁵⁴Akram Dīyā' al-'Umarī, *al-Sīrah al-Nabawīyyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 1 (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1994), 302-303.

oleh Nabi tidak bisa dianggap sebagai bentuk pengkhianatan (*al-ghadr*) terhadap Ka'ab ibn al-Asyraf. Jika diamati secara teliti Ka'ab ibn al-Asyraf adalah orang yang terikat dengan kesepakatan yang dilakukan oleh Yahudi Banī al-Naḍīr dan semua elemen yang berada di Madinah. Semestinya dia memenuhi kesepakatan tersebut, sebab dia bagian dari Banī al-Naḍīr. Namun dia melakukan beberapa tindakan yang mencederai kesepakatan tersebut, yaitu melakukan penghinaan (*al-hajā'*) kepada Nabi yang merupakan pimpinannya dan pimpinan seluruh warga Madinah, berkoalisi dengan musuh dan ikut berbela sungkawa atas kematian pasukan kafir Makkah sewaktu perang Badr, dan juga mendorong mereka untuk melakukan balas dendam. Tindakannya ini merupakan bentuk pengkhianatan terhadap negara yang layak dihukum bunuh. Kesalahan Ka'ab ibn al-Asyraf ini juga tidak kemudian mendorong Nabi untuk menghukum Banī al-Naḍīr secara keseluruhan, tapi Nabi memberikan hukuman hanya kepada Ka'ab ibn al-Asyraf saja karena hanya dia yang melakukan kesalahan besar terhadap negara tersebut.⁵⁵

Pemahaman terhadap hadis sebagaimana di atas juga dilakukan oleh al-Qaraḍāwī. Dia menegaskan bahwa keputusan Nabi untuk menghukum Ka'ab ibn al-Asyraf adalah karena dia mengkhianati perjanjian dan kesepakatan (*naqḍ al-*

⁵⁵Akram Ḍiyā' al-'Umarī, *al-Sīrah al-Nabawiyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 1, 304.

'ahd), mendukung dan membantu pihak-pihak yang memusuhi umat Islam di Madinah (*a'āna 'alā ḥarbihi*), dan menghina Nabi sebagai pimpinan Madinah (*hajāhu*).⁵⁶

b. Hadis Pembunuhan Abū Rāfi'

Kisah lain yang menjadi sasaran kritik terkait dengan pembunuhan non-muslim pada masa Nabi adalah hadis yang tercatat dalam hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* berikut ini,

عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، قَالَ: " بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى أَبِي رَافِعٍ الْيَهُودِيَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَأَمَرَ عَلَيْهِمْ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَتِيكٍ وَكَانَ أَبُو رَافِعٍ يُؤْذِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُعِينُ عَلَيْهِ، وَكَانَ فِي حِصْنٍ لَهُ بِأَرْضِ الْحِجَازِ، فَلَمَّا دَنَوْا مِنْهُ وَقَدِ عَرَبَتِ الشَّمْسُ وَرَاحَ النَّاسُ بِسَرِحِهِمْ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لِأَصْحَابِهِ: اجْلِسُوا مَكَانَكُمْ فَإِنِّي مُنْطَلِقٌ وَمَتَلَطَّفْتُ لِلْبَوَّابِ لَعَلِّي أَنْ أَدْخُلَ، فَأَقْبَلَ حَتَّى دَنَا مِنَ الْبَابِ ثُمَّ تَقَنَّعَ بِثَوْبِهِ كَأَنَّهُ يَفْضِي حَاجَةً وَقَدْ دَخَلَ النَّاسُ، فَهَتَفَ بِهِ الْبَوَّابُ يَا عَبْدَ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ أَنْ تَدْخُلَ فَادْخُلْ فَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُغْلِقَ الْبَابَ، فَدَخَلْتُ فَكَمَنْتُ، فَلَمَّا دَخَلَ النَّاسُ أَغْلَقَ الْبَابَ ثُمَّ عَلَّقَ الْأَعْلَاقَ عَلَيَّ وَتَدَّى، قَالَ: فَمُتُّ إِلَى الْأَقَالِيدِ فَأَخَذْتُهَا، فَفَتَحْتُ الْبَابَ وَكَانَ أَبُو رَافِعٍ يُسَمِّرُ عِنْدَهُ وَكَانَ فِي عَلَائِي لَهُ، فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْهُ أَهْلُ سَمْرِهِ صَعِدْتُ إِلَيْهِ فَجَعَلْتُ كُلَّمَا فَتَحْتُ بَابًا أُغْلِقْتُ عَلَيَّ مِنْ دَاخِلٍ، قُلْتُ: إِنْ الْقَوْمُ نَذَرُوا بِي لَمْ يَخْلُصُوا إِلَيَّ حَتَّى أَقْتُلَهُ، فَأَتَتْهُنَّ إِلَيْهِ فِإِذَا هُوَ فِي بَيْتٍ مُظْلِمٍ وَسَطَ عِيَالِهِ لَا أَذْرِي أَيَّنَ هُوَ مِنَ الْبَيْتِ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا رَافِعٍ، قَالَ: مَنْ هَذَا؟ فَأَهْوَيْتُ نَحْوَ الصَّوْتِ فَأَضْرِبُهُ ضَرْبَةً بِالسَّيْفِ

⁵⁶Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 778.

وَأَنَا دَهْشُ، فَمَا أَعْنَيْتُ شَيْئًا، وَصَاحَ فَخَرَجْتُ مِنَ الْبَيْتِ فَأَمَكْتُ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ دَخَلْتُ إِلَيْهِ، فَعُلْتُ: مَا هَذَا الصَّوْتُ يَا أَبَا رَافِعٍ؟ فَقَالَ: لِأَمِّكَ الْوَيْلُ إِنَّ رَجُلًا فِي الْبَيْتِ ضَرَبَنِي قَبْلَ بِالسَّيْفِ، قَالَ: فَأَضْرِبُهُ ضَرْبَةً أَنْخَنَتْهُ وَمَ أَقْتَلُهُ، ثُمَّ وَضَعْتُ ظِلْبَةَ السَّيْفِ فِي بَطْنِهِ حَتَّى أَخَذَ فِي ظَهْرِهِ، فَعَرَفْتُ أَنِّي قَتَلْتُهُ فَجَعَلْتُ أَفْتَحُ الْأَبْوَابَ بَابًا بِأَبَا حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَى دَرَجَةٍ لَهُ، فَوَضَعْتُ رِجْلِي وَأَنَا أَرَى أَيَّ قَدٍ انْتَهَيْتُ إِلَى الْأَرْضِ، فَوَقَعْتُ فِي لَيْلَةٍ مُفْهِمَةٍ، فَانْكَسَرَتْ سَاقِي فَعَصَبْتُهَا بِعِمَامَةٍ، ثُمَّ انْطَلَقْتُ حَتَّى جَلَسْتُ عَلَى الْبَابِ، فَعُلْتُ: لَا أَخْرُجُ اللَّيْلَةَ حَتَّى أَعْلَمَ أَقْتَلْتُهُ، فَلَمَّا صَاحَ الدَّيْكَ قَامَ النَّاعِي عَلَى السُّورِ، فَقَالَ: أُنْعَى أَبَا رَافِعٍ تَاجِرَ أَهْلِ الْحِجَازِ فَانْطَلَقْتُ إِلَى أَصْحَابِي، فَعُلْتُ: النَّجَاءَ فَقَدْ قَتَلَ اللَّهُ أَبَا رَافِعٍ، فَانْتَهَيْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَدَّثْتُهُ، فَقَالَ: " اِبْسُطْ رِجْلَكَ فَبَسَطْتُ رِجْلِي فَمَسَحَهَا فَكَأَنَّهَا لَمْ أَشْتَكِهَا قَطُّ " ⁵⁷

Dari al-Barrā` ibn 'Āzib, dia berkata, "Rasulullah saw pernah mengutus beberapa sahabat Anshar kepada seorang Yahudi bernama Abū Rāfi', dan beliau menunjuk 'Abd Allāh ibn 'Atīk untuk memimpin mereka. Abū Rāfi' adalah seorang laki-laki yang selalu menyakiti Rasulullah saw dan membantu musuh untuk menyerang beliau, dia tengah berada di bentengnya yang berada di wilayah Hijaz. Ketika para sahabat tersebut telah dekat dengan (bentengnya) -yaitu ketika matahari hampir terbenam dan orang-orang telah kembali dari gembalaannya-, maka 'Abd Allāh berkata kepada para sahabatnya, "Diamlah kalian di tempat kalian masing-masing, sesungguhnya aku akan

⁵⁷Hadis ini diriwayatkan melalui sahabat al-Barrā` ibn 'Āzib, 'Abd Allāh ibn Anīs al-Juhanī, Ubay ibn Ka`b. Imam al-Bukhārī memilih jalur al-Barrā` ibn 'Āzib dan menyebutnya dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* pada lima tempat, yaitu (1) *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Qatl al-Musyrik al-Nā'im* hadis no 3022; (2) *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Qatl al-Musyrik al-Nā'im* hadis no 3023; (3) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Qatl Abī Rāfi'* hadis no 3757; (4) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Qatl Abī Rāfi'* hadis no 3758; (5) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Qatl Abī Rāfi'* hadis no 3759.

berusaha masuk tanpa sepengetahuan penjaga pintu, mudah-mudahan aku bisa masuk." Setelah itu dia pergi hingga mendekati pintu (gerbang), dia menutup kepalanya seolah-olah orang yang sedang buang hajat. Ketika orang-orang telah masuk, maka penjaga pintu berkata kepadanya, "Wahai 'Abd Allāh, jika kamu ingin masuk, maka masuklah, sesungguhnya aku akan menutup pintu gerbang." Lalu aku masuk dan bersembunyi, ketika orang-orang telah masuk, pintu gerbang pun ditutup, kemudian kunci pintu gerbang digantungkan di atas gantungan kunci." 'Abd Allāh berkata, "Lalu aku bangun ke tempat mereka meletakkan gantungan kunci, aku pun mengambilnya, dengan cepat aku membuka pintu gerbang. Sementara itu Abū Rāfi' sedang begadang bersama orang-orang, yaitu dalam sebuah kamar miliknya di tempat yang agak tinggi. Ketika orang-orang yang begadang bersamanya telah pulang, aku langsung naik ke rumahnya, setiap kali aku membuka pintu, maka aku langsung menutupnya dari dalam, aku berujar, "Jika mereka memergokiku, maka mereka tidak akan menemukanku hingga aku berhasil membunuhnya." Lalu aku mendapatinya dia berada di tengah keluarganya, yaitu di rumah yang sangat gelap, sampai aku tidak tahu dimanakah dia berada." Aku pun berseru, "Wahai Abū Rāfi'!" dia berkata, "Siapakah itu?" dia lalu bergerak ke arah suara, dan aku langsung menebasnya dengan pedang, karena saat itu aku sangat gugup, maka tebasanku tidak sampai membunuhnya dan dia berteriak sekeras-kerasnya. Lalu aku keluar dari rumah dan aku menunggu dari luar tidak terlalu jauh, kemudian aku masuk menemuinya kembali. Aku bertanya, "Aku mendengarmu berteriak, ada apa sebenarnya wahai Abū Rāfi'?" dia menjawab, "Kecelakaan bagi ibumu! Sungguh, seseorang masuk ke dalam rumahku dan berusaha menebasku dengan pedang." 'Abd Allāh berkata, "Kemudian aku kembali menebasnya hingga dia terluka parah, namun aku belum sempat membunuhnya, kemudian aku tusukkan pedang ke perutnya hingga tembus ke punggungnya, setelah itu aku yakin bahwa aku telah membunuhnya. Kemudian aku pergi lewat pintu demi pintu hingga aku sampai ke anak tangga hingga kakiku merasa telah

menyentuh permukaan tanah. Dan pada malam itu aku terjatuh di malam yang cahaya bulan sangat terang, dan kakiku pun patah, kemudian aku pun membalutnya dengan kain surbanku. Setelah itu aku pergi perlahan sampai aku duduk di depan pintu gerbang, aku berkata kepada sahabat-sahabatku, "Aku tidak akan keluar dari benteng ini sampai aku tahu bila aku benar-benar telah membunuhnya." Ketika ayam jantan mulai berkokok, seseorang pembawa berita kematian berdiri dan berkata, "Aku umumkan bahwa Abū Rāfi', saudagar dari Hijaz telah meninggal dunia." Lalu aku menemui sahabat-sahabatku dan berkata, "Mari kita pergi menyelamatkan diri, karena Allah telah membunuh Abū Rāfi'." Setelah sampai di hadapan Nabi saw hal itu pun aku beritahukan kepada beliau, lantas beliau pun bersabda: "Bentangkanlah kakimu." Lalu aku membentangkannya, lalu beliau mengusapnya, seakan-akan kakiku tidak merasakan sakit" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Zakaria Ouzon mengkritik kisah pembunuhan Abū Rāfi' Salām ibn Abī al-Ḥuqāq yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī ini. Ouzon menerangkan bahwa Abū Rāfi' adalah penyair Yahudi yang dituduh melakukan penghinaan kepada Nabi Muhammad saw, lalu Nabi mengutus utusan untuk membunuhnya.⁵⁸ Sama dengan alasan yang dikemukakan sewaktu menolak hadis pembunuhan Ka'b ibn al-Asyraf, Zakaria Ouzon menilai bahwa kisah pembunuhan Abū Rāfi' ini juga bertentangan dengan sifat mulia Nabi yang menghormati kebebasan berpendapat dan kebebasan berkeyakinan.⁵⁹

⁵⁸Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 61.

⁵⁹Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 57.

Hadis dalam Pandangan Pembela

Para penulis yang mencoba menerangkan permasalahan pembunuhan Abū Rāfi' menegaskan bahwa untuk memahami hadis di atas secara tepat, perlu memperhatikan profil Abū Rāfi' terlebih dahulu. Hadis di atas jika dibaca tanpa melihat sejarah kehidupan Abū Rāfi' dan juga konteks yang melatari kejadian memberi kesan bahwa Abū Rāfi' hanyalah orang yang telah menyakiti Nabi, sebagaimana tertulis dalam hadis وَكَانَ أَبُو رَافِعٍ يُؤْذِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُعِيرُهُ عَلَيْهِ.

Kejadian pembunuhan Abū Rāfi' ini jauh setelah kejadian pembunuhan Ka'b ibn al-Asyraf. Akram Diyā` al-'Umari menerangkan bahwa Abū Rāfi' adalah salah seorang pimpinan Yahudi Banī Naḍīr –sebagaimana Ka'b ibn al-Asyraf-. Pasca perang Badar dan Uhud, Yahudi Banī Naḍīr masih tinggal di Madinah bersama-sama umat Islam, namun pada tahun 4 hijriah mereka dikeluarkan dari Madinah sebab melakukan tindakan makar yang mengancam persatuan dan keamanan Madinah, dan mereka secara nyata telah mengkhianati perjanjian damai hidup di Madinah. Mereka kemudian tinggal di Khaibar arah utara Madinah sekitar 165 km. Sebelum Banī Naḍīr datang, penduduk Khaibar adalah kaum Yahudi yang selama ini tidak melakukan permusuhan terhadap Nabi dan umat Islam di Madinah. Namun setelah Banī Naḍīr tinggal di sana, dan para pemimpinya – termasuk Abū Rāfi' - melakukan profokasi untuk memusuhi

umat Islam, keadaannya berubah. Khaibar menjadi pusat perencanaan makar terhadap pemerintahan di Madinah. Hal ini terbukti ketika terjadi perang Aḥzāb pada tahun 5 hijriah. Para tokoh Yahudi yang tinggal di Khaibar –termasuk Abū Rāfi’- mempunyai peran besar dalam memobilisasi kafir Quraisy dan kabilah-kabilah lain untuk menyerang Madinah. Mereka juga rela mengeluarkan harta untuk menopang kebutuhan tentara yang mengepung Madinah saat itu. Selain itu mereka juga berhasil membujuk Yahudi Banī Quraiẓah –yang masih berdomisili dan setia dengan perjanjian di kota Madinah- untuk melakukan pengkhianatan dan membantu pasukan Aḥzāb dengan menyerang umat Islam dari dalam Madinah. Al-‘Umarī juga menerangkan pasca perang Aḥzāb, Nabi mengambil kebijakan untuk menyelesaikan pengkhianatan Bani Quraiẓah dan juga menangani Khaibar. Khusus untuk masalah Khaibar, Nabi mengirim utusan untuk mendapat kejelasan peran mereka dalam perang Aḥzāb, namun kaum Yahudi Khaibar tidak merasa bersalah bahkan menentang. Nabi pun akhirnya memutuskan untuk menangani para pimpinan Khaibar termasuk Abū Rāfi’ yang selama ini menjadi otak dan penggerak upaya-upaya penyerangan ke Madinah.⁶⁰

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī juga menegaskan bahwa pasca perang Aḥzāb dan setelah menyelesaikan para

⁶⁰Akram Ḍiyā’ al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawīyyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 1, 308, 319.

pengkhianat Bani Quraizah yang tinggal di dalam Madinah, umat Islam kemudian mengambil langkah untuk menangani pimpinan Yahudi yang tinggal di Khaibar yang selama ini telah melakukan tindakan-tindakan yang mengancam Madinah, utamanya adalah Abū Rāfi' Salām ibn Abī al-Ḥuqaīq. Dia telah mambantu kabilah Ghatfān dan kaum Musyrik Arab sewaktu menyerang Nabi dan umat Islam dengan menyiapkan dukungan harta. Dia juga tokoh penting yang melakukan mobilisasi pasukan *Aḥzāb* untuk menyerang Madinah.⁶¹

Dari uraian di atas nampak jelas bahwa Abū Rāfi' merupakan tokoh penggerak yang melakukan makar, dan menyulut permusuhan terhadap umat Islam hingga sampai taraf penjahat perang (*mujrim ḥarb*). Bukti tindakannya yang mengkhianati dan mengancam Madinah adalah dukungan dia terhadap pasukan *al-aḥzāb* yang menyerang umat Islam di Madinah pada tahun ke lima hijriah. Sebagaimana diketahui perang *al-aḥzāb* merupakan perang yang sangat berat yang dihadapi umat Islam. Jumlah pasukan musuh melebihi jumlah penduduk Madinah. Salah satu otak penggerak di balik mobilisasi pasukan tersebut adalah Abū Rāfi'. Tindakannya merupakan tindakan yang sangat mengancam eksistensi negara, sehingga Nabi menetapkan hukuman yang setimpal kepadanya.

⁶¹Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Banū Isrā'īl fī al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1997), 306.

Dengang demikian maka kalimat *وَكَانَ أَبُو رَافِعٍ يُؤْذِي رَسُولَ اللَّهِ* tidak dapat difahami secara tekstual semata. Konteks diri Abū Rāfi' dan juga situasi yang melingkupinya perlu dipertimbangkan dalam memahami hadis tersebut.

c. Hadis Pembunuhan Ibnu Khaṭal

Hadis lain yang menginformasikan kejadian pembunuhan pada masa Nabi yang diperbincangkan oleh pengkritik adalah hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang mengisahkan pembunuhan Ibnu Khaṭal sewaktu Nabi Muhammad melakukan *fatḥu makkah*. Hadis yang dimaksud adalah,

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ
عَامَ الْفَتْحِ وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِعْفَرُ، فَلَمَّا نَزَعَهُ، جَاءَ رَجُلٌ، فَقَالَ: إِنَّ ابْنَ خَطَلٍ
مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ، فَقَالَ: اقْتُلُوهُ"⁶²

Dari Anas ibn Mālik r.a., dia berkata bahwa Rasulullah saw memasuki Makkah pada tahun Penaklukan Makkah dengan mengenakan pelindung kepala terbuat dari besi diatas kepala Beliau. Ketika Beliau melepaskannya, datang seseorang lalu berkata; "Sesungguhnya Ibnu Khaṭal sedang berlindung di balik kain penutup Ka'bah. Maka Beliau berkata: "Bunuhlah dia" (H.R. al-Bukhārī).

⁶²Hadis pembunuhan Ibn Khaṭal setidaknya diriwayatkan oleh sahabat 'Abd Allāh Ibn 'Abbās, Abū Barzah al-Aslamī, Sa'īd Ibn Yarbū', Sa'd Ibn Abī Waqqās, dan Anas Ibn Mālik. Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* hanya meriwayatkan hadis ini melalui Anas Ibn Mālik di empat tempat, yaitu (1) *Kitāb al-Ḥajj, Bāb Dukhūl al-Ḥaram wa Makkah bi Ghairi Iḥrām*; (2) *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Qatl al-Asīr wa Qatl al-Ṣabr*; (3) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Aina Rakaza al-Nabī saw al-Rāyah Yauma al-Fatḥ*; (4) *Kitāb al-Libās, Bāb al-Mighfar*.

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Dalam hadis tersebut nampak bahwa Rasulullah saw memerintahkan para sahabat untuk membunuh Ibnu Khaṭal. Zakaria Ouzon mengkritik hadis ini sebagai hadis yang bertentangan dengan kepribadian Nabi yang penuh rahmah dan menghormati perbedaan.

Ouzon menegaskan bahwa kisah pembunuhan tersebut menggambarkan bahwa Nabi melakukan tindakan penghilangan nyawa hanya karena adanya perbedaan pemikiran. Tindakan dan sikap seperti ini menurut Ouzon tidak layak jika digambarkan sebagai tindakan dan sikap Rasulullah saw yang diutus sebagai rahmat bagi semesta alam. Dalam satu riwayat disebutkan bahwa Rasul memberi maaf kepada orang yang hendak membunuhnya, tentunya dengan orang yang hanya berbeda pandangan dan pendapat, Rasul lebih bisa memaafkan.⁶³ Sehingga hadis seperti ini tidak layak diakui keotentikannya sebagai bersumber dari Nabi, sebab tindakan seperti ini menyebabkan citra buruk bagi bangsa Arab dan juga bagi agama Islam.⁶⁴

⁶³Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 62.

⁶⁴Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 62.

Hadis dalam Pandangan Pembela

Beberapa akademisi kontemporer mencoba meluruskan pemahaman mengenai pembunuhan Ibnu Khaṭal ini. Rāḡib al-Ḥanafī al-Sarjānī menekankan pentingnya memberi perhatian kepada konteks yang melingkupi kejadian ini untuk mendapat pemahaman yang tepat. Konteks yang dimaksud adalah,

- Kejadian ini berlangsung dalam konteks *fath makkah*. Sebagaimana diketahui bahwa pada tahun 6 hijriyah masyarakat Makkah telah menyepakati perjanjian damai dengan umat Islam Madinah. Perjanjian ini dinamakan dengan *Ṣulḥ al-Ḥudaibiyah*. Di antara kesepakatannya adalah tidak boleh saling menyerang selama sepuluh tahun. Namun kaum kafir Makkah melanggar perjanjian ini dan melakukan penyerangan malam hari ke suku Khuza'ah yang telah berkoalisi dengan umat Islam Madinah, hingga beberapa orang terbunuh. Atas kejadian inilah kemudian Nabi memutuskan menuju Makkah untuk meminta pertanggungjawaban.
- Nabi berpesan kepada para pemimpin pasukan yang menuju ke Makkah untuk tidak membunuh orang-orang Makkah kecuali yang melakukan perlawanan dan mengangkat senjata. Sesampainya di Makkah Nabi Muhammad tidak melakukan penyerangan, perusakan dan pemaksaan kepada masyarakat Makkah untuk masuk Islam. Nabi dalam pidatonya bahkan memaafkan kesalahan dan perilaku buruk

mereka kepada umat Islam selama ini. Beliau membebaskan mereka untuk hidup bebas di Makkah.

- Namun ketika memasuki Makkah, Nabi telah menentukan beberapa nama orang yang menjadi target untuk dibunuh⁶⁵. Keputusan Nabi ini tentunya berdasarkan pertimbangan berat dan besarnya kejahatan yang dilakukan oleh orang-orang tersebut sehingga layak untuk diberi hukuman setimpal. Yang menjadi target adalah orang-orang yang sangat memusuhi dan membenci Islam serta Nabi Muhammad saw baik sewaktu di Makkah atau setelah hijrah ke Madinah.
- Di antara yang ditetapkan oleh Nabi untuk dibunuh adalah ‘Abd al-‘Uzzā ibn Khaṭal. Dia dulunya adalah seorang muslim dan diberi nama ‘Abd Allāh ibn Khaṭal. Suatu saat pernah diutus oleh Nabi untuk mengumpulkan harta sadaqah dan waktu itu dia bersama pembantunya (*maulā*). Namun saat menjalankan tugas tersebut terjadi suatu peristiwa Ibn Khaṭal memarahi pembantunya dan membunuhnya, kemudian dia meninggalkan agama Islam. Dia juga mempunyai dua budak wanita yang sering disuruh untuk melantunkan dan menyebarkan syair-syair permusuhan dan penghinaan terhadap Nabi Muhammad saw. Maksud dari

⁶⁵Di antaranya adalah ‘Abd Allāh ibn Sa’d ibn Abī Sarah, ‘Abd al-‘Uzza ibn al-Khaṭal, ‘Ikrimah ibn Abī Jahl, Maqīs ibn Ṣabābah, dua budak perempuan ‘Abd al-‘Uzza ibn al-Khaṭal, Sārāh *maulā* Banī ‘Abd al-Muṭalib.

tindakan Ibnu Khaṭal tersebut adalah untuk menumbuhkan rasa kebencian dan permusuhan kepada umat Islam di kalangan orang kafir, dan juga memobilisasi untuk melakukan perlawanan.

- Keputusan Nabi untuk membunuh Ibn Khaṭal adalah atas pertimbangan kejahatan yang dilakukannya sangat besar. Dia dapat dikatakan sebagai pengkhianat umat Islam yang bergabung dengan musuh Islam menyusun kekuatan untuk mengalahkan umat Islam. Sikap Nabi ini adalah sikap proporsional, memberi hukuman kepada orang yang melakukan pengkhianatan dan permusuhan. Adapun terhadap masyarakat kafir Makkah secara umum yang tidak menjadi mobilisator dan penggerak permusuhan terhadap umat Islam, Nabi memaafkan mereka dan membebaskan mereka hidup di Makkah.⁶⁶

Akram Ḍiyā` al-‘Umarī juga menyatakan hal yang senada bahwa orang-orang yang diperintahkan Nabi untuk dihukum bunuh sewaktu *Fathu Makkah* adalah orang-orang yang sangat memusuhi dan melakukan kezaliman kepada umat Islam.⁶⁷ Dengan melihat konteks personal Ibnu Khaṭal nampak bahwa dia adalah sosok penting dalam upaya menyulut kebencian dan

⁶⁶Rāgib al-Hanafī al-Sarjānī, *al-Raḥmah fī Ḥayah al-Rasūl Ṣallallāhu ‘alaihi wa Sallam* (Riyad: Rābiṭah al-‘Ālam al-Islāmī, 2009), 374-376.

⁶⁷Akram Ḍiyā` al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawīyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 2, 480.

permusuhan di kalangan orang kafir, dan memobilisasi untuk melakukan penyerangan kepada umat Islam.

2. Hadis Penyerangan, Pengusiran dan Pembunuhan Komunitas Non-Muslim

Selain hadis-hadis yang bersifat dorongan dan praktik kekerasan terhadap individu non-muslim, dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga terdapat hadis-hadis yang dikritik karena menginformasikan tindak kekerasan kepada sekumpulan komunitas non-muslim yang hidup pada masa Nabi. Bentuk kekerasan yang diinformasikan dalam hadis-hadis tersebut adalah pengusiran dan juga pembunuhan secara masal. Terdapat enam hadis yang terkait masalah ini dan menjadi bahan perdebatan di antara para akademisi kontemporer, yaitu (a) Pengusiran Yahudi Banī Qainuqā; (b) Pengusiran Yahudi Banī Naḍīr; (c) Penyerangan Banī Muṣṭaliq; (d) Pembunuhan Yahudi Banī Quraiẓah; (e) Penyerangan Yahudi Khaibar; (f) Wasiat Nabi untuk mengusir non-muslim dari jazirah arab; (g) Pembunuhan wanita dan anak-anak non-muslim. Berikut ini akan dipaparkan perdebatan terkait dengan tujuh hadis tersebut.

a. Hadis Pengusiran Yahudi Banī Qainuqā

Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terdapat beberapa informasi yang menjelaskan bahwa Nabi melakukan pengusiran terhadap komunitas Yahudi Madinah Banī Qainuqā`. Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menginformasikan kejadian tersebut adalah,

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: حَارَبَتْ النَّضِيرُ وَفُرَيْظَةُ فَأَجَلَى بَنِي النَّضِيرِ وَأَقَرَّ فُرَيْظَةَ وَمَنْ عَلَيْهِمْ حَتَّى حَارَبَتْ فُرَيْظَةَ، فَفَقَتَلَ رِجَالَهُمْ وَقَسَمَ نِسَاءَهُمْ وَأَوْلَادَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا بَعْضَهُمْ لَحِقُوا بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَنَهُمْ وَأَسْلَمُوا، وَأَجَلَى يَهُودَ الْمَدِينَةِ كُلَّهُمْ بَنِي قَيْنِقَاعَ، وَهُمْ رَهْطُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَيَهُودَ بَنِي حَارِثَةَ وَكُلَّ يَهُودِ الْمَدِينَةِ.⁶⁸

Dari Ibnu ‘Umar r.a., dia berkata, "Banī Naḍīr dan Banī Quraizah pernah hendak menyerang (Nabi). Maka Banī Naḍīr diusir, dan Banī Quraizah tetap (berada di Madinah-pent) sampai akhirnya Banī Quraizah memerangi beliau setelah itu. Maka pun beliau membunuh kaum laki-laki mereka, membagi-bagikan para wanita dan anak-anak, serta harta benda mereka kepada kaum muslimin. Namun sebagian mereka ada yang menemui Nabi saw untuk meminta jaminan keamanan dan masuk Islam. Dan beliau juga mengeluarkan seluruh kaum Yahudi yang ada di Madinah, baik itu Banī Qainuqā' para pengikut ‘Abd Allāh ibn Salām, Banī Hārisah, dan semua kaum Yahudi yang ada di Madinah" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Dalam pandangan beberapa penulis kontemporer, sikap dan keputusan Nabi yang diinformasikan dalam hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tersebut sangat meragukan, sebab tindakan tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip yang dipegang Nabi dalam berinteraksi dengan non-muslim yang mengedepankan toleransi dan *rahmah*. Tindakan yang diinformasikan dalam hadis

⁶⁸Hadis ini diriwayatkan melalui sahabat ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar. Imam al-Bukhārī menyebutkan hadis ini dalam kitabnya *al-Ṣaḥīḥ* pada *Kitāb al-Maghāzī*, *Bāb Ḥadīṣ Banī Naḍīr*.

tersebut juga bertentangan dengan nilai-nilai al-Qur'an yang mengajarkan toleransi dan bijak dalam berdakwah.⁶⁹

Hadis dalam Pandangan Pembela

Para akademisi muslim yang mencoba menjelaskan hadis yang tercantum dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tersebut menekankan pentingnya memahami profil Yahudi Banī Qainuqā` yang diusir oleh Nabi sebelum mengambil kesimpulan terhadap hadis yang sedang dikaji. Banī Qainuqā` merupakan salah satu suku Yahudi yang tinggal di Madinah. Orang-orang Yahudi yang tinggal di Madinah, berdomisili secara berkelompok berdasarkan ikatan kesukuan. Tidak seperti Banī Naḍīr dan Banī Quraidah yang tinggal di pinggiran sebelah selatan kota Madinah, tempat tinggal Banī Qainuqā` adalah di tengah kota Madinah. Mereka termasuk komponen masyarakat Madinah yang menyepakati perjanjian Madinah, untuk bersama-sama membangun Madinah dan saling melindungi dari ancaman musuh.

Dari sekian suku Yahudi yang tinggal di Madinah, Banī Qainuqā` tercatat sebagai komunitas Yahudi pertama yang secara terang-terangan menunjukkan sikap permusuhan terhadap pemerintahan yang sah di Madinah.⁷⁰ Setelah perang

⁶⁹Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 71.

⁷⁰Muḥammad Sa'īd Ḥawā, *al-Taḥqīq fī Asbāb Ijlā` Banī Qainuqā`* (Mu`tah: Mu`tah University, 2013), 10.

Badar bulan Ramadhan tahun kedua hijriah, Banī Qainuqā` menunjukkan sikap tidak suka dengan kemenangan yang diperoleh umat Islam. Akram Diyā` al-‘Umarī menegaskan bahwa alasan pengusiran Nabi terhadap Banī Qainuqā` bukanlah karena ketidakislaman mereka, melainkan karena mereka telah merusak keamanan di Madinah (*ikhhlāluhum bi al-amni*) dan menunjukkan sikap permusuhan secara terang-terangan (*mujāharatuhum bi al-‘udwān*). Hal ini menyebabkan Rasul berpandangan bahwa mereka tidak mungkin bisa diajak hidup berdampingan secara damai di Madinah.⁷¹

Senada dengan penjelasan al-‘Umarī, Muḥammad Sa’īd Ḥawā menjelaskan di antara sikap Banī Qainuqā` yang mengancam keamanan Madinah dan menunjukkan sikap permusuhan antara lain adalah melakukan upaya adu domba antara suku Aus dan Khazraj yang sudah hidup damai dengan mengungkit-ungkit permusuhan yang pernah terjadi di antara mereka pada masa lalu⁷²; dan kebencian mereka terhadap anggotanya yang masuk Islam seperti ‘Abd Allāh ibn Salām.⁷³ Muḥammad Sa’īd Ḥawā kemudian menyimpulkan setidaknya ada tiga alasan pengusiran Banī Qainuqā` dari Madinah, yaitu (1) mereka melakukan tindakan memusuhi pemerintahan yang

⁷¹Akram Diyā` al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawiyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 1, 301.

⁷²Muḥammad Sa’īd Ḥawā, *al-Taḥqīq fī Asbāb Ijlā` Banī Qainuqā`*, 15.

⁷³Muḥammad Sa’īd Ḥawā, *al-Taḥqīq fī Asbāb Ijlā` Banī Qainuqā`*, 16.

sah di Madinah; (2) menunjukkan sikap tidak senang atas kemenangan kaum Muslimin; (3) menjalin komunikasi dengan musuh-musuh di luar Madinah untuk merencanakan penyerangan terhadap Madinah.⁷⁴ Pengusiran Banī Qainuqā` dilakukan oleh Nabi pada bulan Syawwal tahun kedua hijriah pasca perang Badar.

Penjelasan di atas memberikan gambaran bahwa informasi yang terdapat dalam hadis yang memberitakan bahwa Nabi mengusir Banī Qainuqā` dari Madinah bukan tanpa alasan. Dengan demikian hadis tersebut tidak tepat jika dipertentangkan dengan ayat al-Qur'an atau ajaran Nabi yang mengedepankan prinsip-prinsip hidup damai dengan non-muslim.

b. Hadis Pengusiran Yahudi Banī al-Naḍīr

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī juga menginformasikan bahwa Nabi melakukan pengusiran terhadap komunitas Yahudi Banī al-Naḍīr. Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menginformasikan kejadian tersebut adalah,

- عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: حَارَبَتِ النَّضِيرُ وَفُرَيْظَةُ فَأَجَلَى بَنِي النَّضِيرِ وَأَقَرَّ فُرَيْظَةَ وَمَنْ عَلَيْهِمْ حَتَّى حَارَبَتْ فُرَيْظَةَ، فَفَقَتَلَ رِجَالَهُمْ وَقَسَمَ نِسَاءَهُمْ وَأَوْلَادَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا بَعْضَهُمْ لِحِقْوِ النَّبِيِّ صَلَّى

⁷⁴Muḥammad Sa'īd Ḥawā, *al-Taḥqīq fī Asbāb Ijlā` Banī Qainuqā`*, 1.

الله عليه وسلم فَأَمَنَهُمْ وَأَسْلَمُوا، وَأَجْلَى يَهُودَ الْمَدِينَةِ كُلَّهُمْ بَنِي قَيْنُقَاعٍ،
وَهُمْ رَهْطُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَيَهُودَ بَنِي حَارِثَةَ وَكُلَّ يَهُودِ الْمَدِينَةِ⁷⁵

Dari Ibnu ‘Umar r.a., dia berkata, "Banī Naḍīr dan Banī Quraizah pernah hendak menyerang (Nabi). Maka Banī Naḍīr diusir, dan Banī Quraizah tetap (berada di Madinah-pent) sampai akhirnya Banī Quraizah memerangi beliau setelah itu. Maka pun beliau membunuh kaum laki-laki mereka, membagi-bagikan para wanita dan anak-anak, serta harta benda mereka kepada kaum muslimin. Namun sebagian mereka ada yang menemui Nabi saw untuk meminta jaminan keamanan dan masuk Islam. Dan beliau juga mengeluarkan seluruh kaum Yahudi yang ada di Madinah, baik itu Banī Qainuqā' para pengikut ‘Abd Allāh ibn Salām, Banī Hāriṣah, dan semua kaum Yahudi yang ada di Madinah" (H.R. al-Bukhārī).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ، خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ((انْطَلِقُوا إِلَى يَهُودِ)), فَخَرَجْنَا حَتَّى جِئْنَا بَيْتَ
الْمِدْرَاسِ، فَقَالَ: ((أَسْلِمُوا تَسَلَّمُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، وَإِنِّي
أُرِيدُ أَنْ أُجْلِيَكُمْ مِنْ هَذِهِ الْأَرْضِ، فَمَنْ يَجِدْ مِنْكُمْ بِمَالِهِ شَيْئًا فَلْيَبِعْهُ، وَإِلَّا
فَاعْلَمُوا أَنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ))⁷⁶

Dari Abū Hurairah r.a., dia berkata; "Ketika kami sedang berada di masjid, Nabi saw keluar seraya berkata: "Berangkatlah kalian menemui orang-orang Yahudi". Maka kami keluar hingga ketika sampai di rumah al-Midrās, Beliau bersabda: "Masuklah ke dalam Islam maka

⁷⁵Hadis ini diriwayatkan Imam al-Bukhārī dalam kitabnya *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Maghāzī, Bāb Ḥadīṣ Banī Naḍīr*.

⁷⁶Hadis ini diriwayatkan melalui sahabat Abū Hurairah. Imam al-Bukhārī menyebutkan hadis ini dalam kitabnya *al-Ṣaḥīḥ* hanya pada satu tempat saja, yaitu *Kitāb al-Ikrāh, Bāb fī Bai' al-Mukrah wa Naḥwih fī al-Ḥaqq wa Ghairih*.

kalian akan selamat, dan ketahuilah bahwa bumi ini milik Allah dan Rasul-Nya dan aku hendak mengusir kalian dari daerah ini, maka siapa yang dari kalian yang memiliki harta hendaklah dia menjualnya. Jika tidak mau, ketahuilah bahwa bumi ini milik Allah dan Rasul-Nya" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Informasi mengenai pengusiran komunitas Yahudi suku Banī al-Naḍīr ini juga dinilai oleh pengkritik bertentangan dengan semangat *rahmatan li al-‘ālamīn* yang menjadi sifat utama Rasulullah saw. Pengusiran yang dilakukan oleh Nabi sebagaimana yang diinformasikan dalam teks hadis bertentangan dengan sifat Nabi yang penuh dengan kasih sayang.⁷⁷

Hadis dalam Pandangan Pembela

Dalam rangka meluruskan pandangan terhadap hadis ini, sebagian pihak seperti Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menekankan pentingnya memahami situasi yang menjadi latar belakang keputusan Nabi melakukan pengusiran tersebut. Banī al-Naḍīr merupakan salah satu komunitas Yahudi yang turut menyepakati perjanjian Madinah saat Nabi Muhammad hijrah bersama suku-suku Yahudi lainnya yang jumlahnya lebih dari dua puluh suku. Pengusiran Banī al-Naḍīr terjadi dua tahun setelah pengusiran Banī Qainuqā`, tepatnya pada bulan Rabīʿ

⁷⁷Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 71.

al-Awwal tahun keempat hijriah pasca perang Uhud. Kekalahan umat Islam pada perang Uhud memberi dampak yang besar bagi perubahan sikap pihak-pihak yang menyimpan kebencian dan permusuhan terhadap umat Islam. Kafir Quraisy dan kabilah-kabilah yang memusuhi Islam menjadikan kondisi ini sebagai momentum tepat untuk terus menekan Madinah. Sementara itu orang-orang Yahudi yang tinggal di dalam kota Madinah semakin berani menghina dan merendahkan umat Islam, serta mengungkapkan kegembiraannya atas kekalahan umat Islam.⁷⁸

Dalam konteks seperti ini Banī al-Naḍīr menunjukkan sikap permusuhannya terhadap pemerintahan Madinah. Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menyebutkan tiga bentuk sikap permusuhan Banī al-Naḍīr yang membahayakan Madinah yaitu,

1. Banī al-Naḍīr mencederai perjanjian yang di antara isinya adalah tidak bersekutu dengan para musuh yang mengancam eksistensi masyarakat Madinah. Pasca perang Badar tahun kedua hijriah, kaum kafir Quraisy ingin melakukan balas dendam atas kekalahannya. Abū Sufyān beserta dua ratusan tentara memasuki kota Madinah di malam hari dan disambut oleh Banī al-Naḍīr serta diberi informasi mengenai kondisi umat Islam. Kemudian terjadilah kejadian yang terkenal dengan sebutan perang

⁷⁸Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Banū Isrā'īl fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*, 277.

al-Sawīq. Pasukan Abū Sufyān membakar dua rumah warga Madinah dan juga kebun kurma yang ada di sekitarnya, serta berhasil membunuh seorang Anshar. Kemudian mereka lari meninggalkan Madinah;

2. Pada waktu perang Uhud tahun ketiga hijriah, Banī al-Naḍīr menolak untuk membantu umat Islam menghadapi kafir Quraisy baik dalam bentuk bantuan senjata maupun harta. Bahkan sebelum perang terjadi mereka juga berupaya untuk memobilisasi masa supaya tidak ikut perang;
3. Banī al-Naḍīr melakukan upaya pembunuhan terhadap Nabi Muhammad saw saat beliau berkunjung ke perkampungan mereka bersama beberapa sahabat untuk menyelesaikan masalah *diyat* pada kasus *al-rajī'* dan *bi'r ma'ūnah* yang terjadi sebulan sebelum pengusiran yaitu pada bulan Safar tahun empat hijriah. Tindakan ini merupakan bentuk makar terhadap Nabi Muhammad saw, yang merupakan pemimpin seluruh komponen masyarakat yang ada di Madinah.⁷⁹

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī kemudian menegaskan kebijakan Nabi mengusir Banī al-Naḍīr pada bulan Rabi' al-Awwal tahun keempat hijriah dari Madinah merupakan bentuk kebijakan politik dengan pertimbangan preventif (*mabda` al-*

⁷⁹Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Banū Isrā'īl fī al-Qur`ān wa al-Sunnah*, 278-279.

wiqāyah). Jika langkah ini tidak dilakukan maka masyarakat Madinah akan mengalami kekacauan, dan kekuasaan negara akan melemah.⁸⁰ Hadis-hadis tentang pengusiran Banī al-Naḍīr harus difahami dalam konteks seperti ini.

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Akram Ḍiyā` al-‘Umarī, pengusiran Banī al-Naḍīr bukan atas dasar ke-Yahudian mereka, tetapi sebab makar yang mereka lakukan.⁸¹ Al-Qaraḍāwī pula menegaskan bahwa Islam sangat menjunjung tinggi perjanjian yang menjadi kesepakatan bersama. Nabi Muhammad telah bersepakat dengan komponen masyarakat Madinah termasuk Yahudi Banī al-Naḍīr untuk saling bahu membahu menjaga dan melindungi Madinah. Umat Islam tidak boleh membatalkan atau melanggar perjanjian tersebut kecuali dalam satu kondisi, yaitu jika pihak lain yang menyepakati perjanjian tersebut, melakukan pengkhianatan dan menerjang kesepakatan tersebut, atau saat ditemukan indikasi-indikasi yang jelas dan nyata baik dalam bentuk perkataan maupun tindakan yang mengarah kepada tindakan pengkhianatan. Inilah yang terjadi pada kasus pengusiran Yahudi Madinah termasuk Banī al-Naḍīr. Aturan semacam ini juga telah ditetapkan dalam al-Qur’an surah al-Anfāl: 56-57 dan surah al-Taubah: 12-13.⁸²

⁸⁰Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Banū Isrā’īl fī al-Qur’ān wa al-Sunnah*, 279.

⁸¹Akram Ḍiyā` al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawiyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 1, 306-308.

⁸²Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 766-767.

c. Hadis Penyerangan Banī al-Muṣṭaliq

Di antara hadis yang dianggap mengandung informasi kekerasan fisik terhadap non-muslim yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah hadis-hadis yang mengisahkan penyerangan Nabi Muhammad saw dan para sahabat kepada komunitas Banī al-Muṣṭaliq. Di antara hadis tersebut adalah,

عن ابن عَوْنٍ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى نَافِعٍ فَكَتَبَ إِلَيَّ، " إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَعَارَ عَلَيَّ نَبِيَّ الْمُصْطَلِقِ وَهُمْ غَارُونَ، وَأَنْعَامُهُمْ تُسْقَى عَلَى الْمَاءِ، فَقَتَلَ
مُقَاتِلَتَهُمْ وَسَبَى ذُرَارِيَهُمْ وَأَصَابَ يَوْمَئِذٍ جُؤَيْرِيَةَ". حَدَّثَنِي بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ،
وَكَانَ فِي ذَلِكَ الْجَيْشِ⁸³

Dari Ibnu 'Aun, dia berkata; Aku menulis surat kepada Nāfi' lalu dia membalasnya dan berkata: "Sesungguhnya Nabi saw pernah menyerang suku Banī al-Muṣṭaliq saat mereka sedang lalai sedangkan ternak-ternak mereka sedang minum air lalu beliau membunuh prajurit suku tersebut dan menawan anak keturunan mereka dan pada saat itu beliau mendapatkan Juwairiyah (sebagai tawanan)". 'Abd Allāh ibn 'Umar r.a. menceritakan kepadaku tentang riwayat ini dan saat itu dia termasuk salah seorang dari pasukan tersebut (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Ibnu Qirnās mengkritik hadis ini dan menganggapnya sebagai informasi palsu tentang Rasulullah saw. Hadis tersebut secara jelas menginformasikan bahwa Nabi melakukan

⁸³Hadis ini diriwayatkan oleh sahabat 'Abd Allāh Ibn 'Umar. Imam al-Bukhārī dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ* meriwayatkannya sekali, yaitu di *Kitāb al-'Itq, Bāb Man Malika min al-'Arab Raqīqan fa Wahaba wa Bā'a wa Jāma'a wa Fadā wa Sabā al-Ḍurriyah*.

penyerangan ofensif. Ibnu Qirnās menegaskan bahwa Rasulullah selama hidupnya tidak pernah mengawali peperangan, sebab Rasulullah tidak mengimani penyerangan ofensif seperti itu.⁸⁴ Menjadikan wanita sebagai tawanan perang juga dianggap Ibnu Qirnās sebagai informasi palsu mengenai Rasulullah sebab tindakan seperti itu bertentangan dengan pesan al-Quran dalam surah Fāṭir: 18.⁸⁵

Sāmīr Islambūlī juga mempunyai pandangan yang sama mengenai hadis di atas. Dia mengatakan bahwa hadis tersebut menginformasikan bahwa Rasulullah saw melakukan pengkhianatan (*ghadr*) dengan menyerbu suatu kaum, padahal kaum tersebut aman tentram tinggal di daerahnya, melakukan aktifitas keseharian mereka seperti menanam dan menggembala ternak. Kemudian Rasulullah saw digambarkan membunuh kaum lelaki yang melakukan perlawanan, menawan kaum wanitanya dan merampas harta milik mereka.⁸⁶ Menurut Islambūlī, informasi ini bertentangan dengan semangat dakwah Rasulullah saw yang penuh rahmah. Dia samping khianat juga bertentangan dengan ajaran al-Qur'an, bertentangan dengan tujuan risalah Islam, dan juga bertentangan dengan akhlak Nabi

⁸⁴Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān*, 245.

⁸⁵Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān*, 244.

⁸⁶Sāmīr Islambūlī, *Tahrīr al-'Aql min al-Naql*, 229.

yang mulia. Sehingga hadis ini secara matan tidak dapat diterima keasliannya.⁸⁷

Hadis dalam Pandangan Pembela

Beberapa penulis kontemporer mencoba meluruskan pemahaman di atas. Menurut mereka pembacaan tekstual terhadap redaksi *إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَغَارَ عَلَى بَنِي الْمُصْطَلِقِ وَهُمْ غَارُونَ* menyebabkan kesalah pahaman terhadap hadis di atas. Dalam memahami hadis ini perlu mempertimbangkan data-data lain yang memberikan informasi yang utuh mengenai kejadian perang Banī al-Muṣṭaliq. Model pembacaan seperti ini diantaranya dilakukan oleh Ibrāhīm ibn Ibrāhīm Qarībī dan Akram Ḍiyā' al-'Umarī.

Banī al-Muṣṭaliq adalah salah satu cabang dari suku Khuza'ah yang berasal dari Yaman. Tempat pemukiman mereka adalah di daerah Qadid dan 'Asfan yang berada di jalur Madinah-Makkah. Suku Khuza'ah sendiri tidak memusuhi Nabi dan kaum muslim, bahkan mereka ingin hidup berdampingan meskipun belum masuk Islam. Hal ini terjadi karena sejak masa leluhur Nabi dengan leluhur mereka telah terjadi hubungan kekeluargaan yang baik. Permusuhan Banī al-Muṣṭaliq terhadap Nabi dan umat Islam berawal ketika keluarga besar ini

⁸⁷Sāmir Islambūlī, *Tahrīr al-'Aql min al-Naql*, 229.

memihak kaum musyrik Makkah dalam perang Uhud tahun ketiga hijriah.⁸⁸

Ibrāhīm ibn Ibrāhīm Qarībī menjelaskan, pasca kekalahan umat Islam pada perang Uhud pihak-pihak yang memendam permusuhan menilai umat Islam berada dalam kondisi yang lemah, sehingga mereka menjadikan kondisi ini sebagai momentum untuk mengalahkan umat Islam di Madinah. Setidaknya ada tiga pihak yang mempunyai pandangan seperti ini yaitu kaum musyrik Makkah, kaum Yahudi dan orang munafiq di Madinah, dan kabilah-kabilah arab yang berada di sekitar Madinah, termasuk Banī al-Muṣṭaliq. Kekalahan yang menimpa umat Islam pada perang Uhud mengundang keberanian beberapa suku dan lawan-lawan Islam untuk menyiapkan diri menyerang Madinah, sehingga umat Islam berada dalam ancaman, baik dari dalam maupun dari luar.⁸⁹

Ibrāhīm ibn Ibrāhīm Qarībī kemudian menjelaskan dukungan yang diberikan Banī al-Muṣṭaliq terhadap kafir Quraisy sewaktu perang Uhud tahun ketiga hijriah bukan hanya dukungan moral dan logistik saja, mereka juga turut menyerang umat Islam pada pertempuran tersebut. Sebelum pertempuran, suku-suku selain Quraisy berkumpul dan menyusun kekuatan di *Wadi al-Aḥbasy*, termasuk suku Banī al-Muṣṭaliq. Mereka

⁸⁸Akram Ḍiyā` al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawīyyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 2, 404.

⁸⁹Ibrāhīm ibn Ibrāhīm Qarībī, *Marwīyyāt Ghazwah Banī al-Muṣṭaliq wa Hiya Ghazwah al-Muraisī’* (Madinah: al-Majlis al-‘Ilmī Iḥyā` al-Turās al-Islāmī, t.t.), 68.

kemudian bergabung dengan suku Quraisy Makkah menyerang Madinah.⁹⁰ Sekembalinya dari perang Uhud, Banī al-Muṣṭaliq juga menyiapkan kekuatan pasukan untuk melakukan penyerangan kembali ke Madinah. Penyiapan kekuatan ini mereka lakukan selama dua tahun hingga tahun lima hijriah.⁹¹

Informasi mengenai latihan dan persiapan ini kemudian sampai ke telinga Rasulullah saw, dan beliau mempelajarinya dengan seksama untuk mengambil tindakan. Untuk memastikan informasi tersebut, Nabi bahkan mengutus Buraidah ibn al-Ḥaṣīb untuk menyelidiki kekuatan dan persiapan mereka.⁹² Buraidah pun mendapati bahwa Banī al-Muṣṭaliq benar-benar telah menyiapkan pasukan dan kekuatan penuh, bahkan pimpinan mereka al-Ḥārīs ibn Abī Ḍirār berupaya menggalang kekuatan dengan mengajak suku-suku lain untuk melakukan penyerangan ke Madinah.

Atas dasar data di atas, Ibrāhīm ibn Ibrāhīm Qarībī menegaskan bahwa anggapan Banī al-Muṣṭaliq adalah kaum yang hidup damai, aman dan tidak memusuhi umat Islam secara aktif adalah anggapan yang tidak tepat. Mereka merupakan kekuatan yang mengancam komunitas muslim yang berada di Madinah. Oleh sebab itu inisiatif Nabi untuk menyerang mereka

⁹⁰Ibrāhīm ibn Ibrāhīm Qarībī, *Marwīyyāt Ghazwah Banī al-Muṣṭaliq*, 67-68.

⁹¹Ibrāhīm ibn Ibrāhīm Qarībī, *Marwīyyāt Ghazwah Banī al-Muṣṭaliq*, 85.

⁹²Ibrāhīm ibn Ibrāhīm Qarībī, *Marwīyyāt Ghazwah Banī al-Muṣṭaliq*, 75.

adalah dalam konteks suasana perang pasca perang Uhud yang masih terus dikobarkan oleh kaum kafir yang memusuhi umat Islam waktu itu termasuk oleh Banī al-Muṣṭaliq. Nabi memutuskan menyerang mereka setelah memastikan bahwa mereka sudah menyiapkan kekuatan untuk menyerang umat Islam dan menyerbu Madinah.⁹³

Akram Ḍiyā` al-‘Umarī juga mempunyai pandangan yang sama. Menurutnya penyerangan Nabi ini adalah hal yang wajar sebab situasi yang melingkupi kejadian tersebut adalah situasi perang, kaum Banī al-Muṣṭaliq menyusun kekuatan untuk menyerang umat Islam, sehingga Nabi mengambil keputusan untuk menyerang mereka.⁹⁴ Keberangkatan pasukan Islam ke Banī al-Muṣṭaliq terjadi pada bulan Sya’ban tahun kelima hirjriah.⁹⁵

d. Hadis Pembunuhan Yahudi Banī Quraizah

Kisah penyerangan Nabi kepada Yahudi Banī Quraizah yang dikisahkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga menjadi sasaran kritik beberapa penulis kontemporer. Hadis yang dimaksud adalah,

⁹³Ibrāhīm ibn Ibrāhīm Qarībī, *Marwiyyāt Ghazwah Banī al-Muṣṭaliq*, 81.

⁹⁴Akram Ḍiyā` al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawiyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 2, 407.

⁹⁵Akram Ḍiyā` al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawiyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 2, 406.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: أُصِيبَ سَعْدٌ يَوْمَ الْحَنْدَقِ رِمَاهُ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ يُقَالُ لَهُ: حِبَّانُ بْنُ الْعَرِقَةِ وَهُوَ حِبَّانُ بْنُ قَيْسٍ مِنْ بَنِي مَعِيصٍ بْنِ عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ رِمَاهُ فِي الْأَكْحَلِ، فَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْمَةً فِي الْمَسْجِدِ لِيَعُودَهُ مِنْ قَرِيبٍ، فَلَمَّا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْحَنْدَقِ وَضَعَ السَّلَاحَ وَاعْتَسَلَ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ يَنْفُضُ رَأْسَهُ مِنَ الْعُبَارِ، فَقَالَ: قَدْ وَضَعْتَ السَّلَاحَ وَاللَّهِ مَا وَضَعْتُهُ اخْرُجْ إِلَيْهِمْ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " فَأَيْنَ "، فَأَشَارَ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ، فَأَتَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَرَلُّوا عَلَى حُكْمِهِ، فَرَدَّ الْحُكْمَ إِلَى سَعْدٍ، قَالَ: فَإِنِّي أَحْكُمُ فِيهِمْ أَنْ تُقْتَلَ الْمُقَاتِلَةُ، وَأَنْ تُسَبَى النِّسَاءُ وَالذَّرِيَّةُ، وَأَنْ تُغَسَمَ أَمْوَالُهُمْ⁹⁶

Dari 'Aisyah r.a., dia berkata; "Sa'd terluka pada perang Khandaq karena panah seorang Quraisy bernama Hibbān ibn al-'Ariqah, -dia adalah Hibbān ibn Qais dari Banī Ma`īsh ibn 'Āmir ibn Lu`ay- Dia memamanahnya tepat mengenai urat bahu Sa'd. Kemudian Nabi saw membuatkan kemah dekat masjid supaya mudah menjenguknya. Ketika Rasulullah saw kembali dari perang Khandaq, beliau meletakkan senjata lalu mandi, Malaikat Jibril a.s. datang menemui beliau sambil mengibaskan debu dari kepalanya seraya berkata: "Apakah anda hendak meletakkan senjata? Demi Allah, kami tidak akan meletakkannya. Keluarlah anda (untuk menyerbu) mereka."

⁹⁶Hadis yang menceritakan tentang keputusan Sa'd ibn Mu'āz diriwayatkan melalui 'Ā'isyah, Abū Sa'īd al-Khudrī, Sa'd Ibn Abī Waqqāṣ, dan Jābir Ibn 'Abd Allāh. Imam al-Bukhārī hanya meriwayatkan jalur sanad yang melalui 'Ā'isyah dan Abū Sa'īd al-Khudrī. Jalur yang melalui 'Ā'isyah hanya dipaparkan oleh al-Bukhārī di satu tempat yaitu *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Marjī' al-Naby min al-Aḥzāb wa Makhrajihī ilā Banī Qurayzah wa Muḥāṣaratihī Iyyāhum*. Sedangkan jalur yang melalui Abū Sa'īd al-Khudrī disebutkan oleh al-Bukhārī *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb izā Nazala al-'Aduww 'alā Ḥukmi Rahulin; Kitāb al-Manāqīb, Bāb Bāb Manāqīb Sa'd ibn Mu'āz; Kitāb al-Maghāzī, Bāb Marjī' al-Naby min al-Aḥzāb wa Makhrajihī ilā Banī Qurayzah wa Muḥāṣaratihī Iyyāhum; Kitāb al-Istīzān, Bāb Qaul al-Nabī saw Qūmū ilā Sayyidukum*.

Beliau bertanya: "Kemana?" Jibril a.s. memberi isyarat (untuk menyerbu) Banī Quraizah. Maka Nabi saw berangkat menyerbu mereka. Akhirnya Banī Quraizah sepakat tunduk pada hukum beliau. Namun beliau menyerahkannya kepada Sa'd. Sa'd lantas berkata; "Aku akan memutuskan (hukuman) kepada mereka, agar tuan membunuh para tentara perang mereka dan menawan wanita dan anak-anak mereka serta membagi-bagikan harta mereka" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Mengomentari hadis di atas Zakaria Ouzon mempertanyakan sikap Sa'd ibn Mu'āz yang tetap memutuskan untuk membunuh kaum lelaki, menawan wanita dan anak-anak, serta membagi harta kekayaan Banī Quraizah padahal mereka sudah menyerah diri (*istislām*) kepada Rasulullah saw setelah dikelung selama dua puluh lima hari. Zakaria Ouzon menganggap hadis ini melewati batas kewajaran, karena musuh sudah menyerah diri namun masih dihukum dengan hukuman kematian. Ini tentunya bertentangan dengan prinsip *al-rahmah* yang dibawa oleh Rasulullah saw.⁹⁷

Hadis dalam Pandangan Pembela

Dalam pandangan Rāgib al-Ḥanafī al-Sarjānī untuk memahami keputusan Sa'd ibn Mu'āz yang kemudian disetujui oleh Nabi tersebut perlu memperhatikan konteks yang mengitari munculnya keputusan tersebut. Setidaknya terdapat beberapa

⁹⁷Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 71.

hal yang perlu dipertimbangkan untuk memahami keputusan tersebut, yaitu:

1. Keputusan tersebut tidak bisa dipisahkan dari konteks kejadian perang *Khandaq* atau yang juga disebut dengan perang *Aḥzāb*. Pada tahun kelima hijriah kaum kafir Quraisy menyusun kekuatan dengan membentuk koalisi dengan kabilah-kabilah Arab lainnya seperti kabilah Gaṭfān, Asyja', Asad, Fazārah dan Banī Salīm untuk menyerang Madinah. Jumlah pasukan yang disiapkan untuk menyerbu Madinah melebihi jumlah penduduk Madinah baik laki-laki, perempuan ataupun anak-anak. Kondisi ini menyebabkan umat Islam berada dalam suasana yang mencekam. Umat Islam menghadapi ancaman bahaya yang melebihi ancaman-acaman sebelumnya, hingga digambarkan dalam al-Qur'an *idz zāgat al-abṣār wa balagat al-qulūb al-ḥanājira wa tazunnūna billāhi al-zunūna* (al-Aḥzāb: 10).
2. Sejak menapakkan kaki di Madinah, Nabi Muhammad melakukan kesepakatan dengan seluruh penduduk Madinah untuk bersama-sama hidup berdampingan di Madinah, tidak saling bermusuhan antara satu kelompok dengan yang lain, dan untuk bersama-sama membela dan mempertahankan Madinah dari berbagai bentuk serangan dari luar. Yahudi dari Banī Quraiẓah termasuk salah satu komponen masyarakat Madinah yang ikut menyepakati perjanjian ini.

3. Sesuai perjanjian dalam piagam Madinah semestinya Yahudi Banī Quraizah bahu membahu dengan umat Islam untuk menghadang serangan kekuatan kabilah-kabilah Arab pada perang *Ahzāb* tersebut. Namun yang terjadi adalah sebaliknya. Banī Quraizah bukan saja tidak ikut mengangkat senjata, mereka malah melakukan pengkhianatan dengan mendukung dan memberi bantuan tentara-tentara musuh dalam kondisi yang sangat gawat dan mencekam tersebut. Mereka menginginkan umat Islam kalah dan dilibas oleh lipatan sejarah.
4. Keputusan Sa'd ibn Mu'āz yang disetujui Nabi merupakan keputusan bagi pengkhianat bangsa yang berambisi untuk merobohkan kekuatan Madinah waktu itu. Mereka sewaktu memutuskan mendukung koalisi Arab Makkah mempunyai harapan jika koalisi tersebut menang mereka akan memberangus umat Islam hingga akar-akarnya. Bahkan setelah kaum kafir kalah pun, Banī Quraizah masih terus melontarkan ucapan cemoohan dan penghinaan terhadap Nabi Muhammad yang sekaligus pemimpin di Madinah waktu itu.⁹⁸

Muhammad Sayyid Ṭantāwī menegaskan apa yang dilakukan oleh umat Islam bukan bentuk kezaliman. Banī Quraizah telah melakukan tindakan yang melampaui batas.

⁹⁸Rāgib al-Ḥanafī al-Sarjānī, *al-Rahmah fī Ḥayah al-Rasūl*, 377-380.

Mereka berkhianat dalam kondisi yang genting dan gawat. Undang-undang manapun akan memutuskan hukuman bagi orang yang berkhianat terhadap negara dalam kondisi yang sangat sulit seperti itu dengan hukuman mati.⁹⁹

Penolakan sebagian pihak terhadap riwayat penjatuhan hukuman terhadap Banī Quraiẓah dianggap Akram Diyā' al-'Umarī sebagai penolakan yang tidak berdasar. Data-data otentik menegaskan terjadinya peristiwa itu. Putusan hukuman yang berat seperti itu tidak lain merupakan putusan yang setara dengan pengkhianatan besar (*al-khiyānah al-'uẓmā*) yang dilakukan Banī Quraiẓah. Bahkan hingga saat sekarang hukuman serupa juga diberlakukan bagi pihak yang mengkhianati negara dan bersekongkol dengan musuh untuk menghancurkan negara.¹⁰⁰

e. Hadis Penyerangan Yahudi Khaibar

Hadis yang mengisahkan tentang penyerangan Nabi dan para sahabat kepada komunitas Yahudi di daerah Khaibar juga dianggap sebagai bentuk tindak kekerasan fisik yang ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Hadis tersebut adalah,

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ أَجْلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى
مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا ظَهَرَ عَلَى خَيْبَرَ أَرَادَ

⁹⁹Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Banū Isrā'īl fī al-Qur`ān wa al-Sunnah*, 306.

¹⁰⁰Akram Diyā' al-'Umarī, *al-Sīrah al-Nabawīyyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 1, 317.

إِخْرَاجِ الْيَهُودِ مِنْهَا، وَكَانَتْ الْأَرْضُ حِينَ ظَهَرَ عَلَيْهَا، لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُسْلِمِينَ، وَأَزَادَ إِخْرَاجِ الْيَهُودِ مِنْهَا، فَسَأَلَتْ الْيَهُودُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُقَرَّرَهُمْ بِهَا أَنْ يَكْفُوا عَمَلَهَا وَهُمْ نِصْفُ التَّمَرِ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ((نُقِرُّكُمْ بِهَا عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا)). فَقَرُّوا بِهَا حَتَّى أَجْلَاهُمْ عُمُرُ إِلَى تَيْمَاءَ وَأَرْحَاءَ¹⁰¹

Dari Ibnu 'Umar bahwa 'Umar ibn al-Khattāb r.a. mengusir Yahudi dan Nashrani dari tanah Hijaz. Dan Rasulullah saw ketika menaklukan Khaibar berkehendak untuk mengusir Kaum Yahudi dari wilayah tersebut. Dan ketika beliau menguasainya tanah Khaibar beliau manfaatkan untuk Allah, Rasul-Nya dan kaum Muslimin dan beliau berkehendak mengusir kaum Yahudi darinya, namun kaum Yahudi meminta kepada Rasulullah saw agar beliau mengizinkan mereka tetap tinggal di sana untuk memanfaatkannya dan mereka mendapat hak bagian separuh dari hasil buah-buahannya, maka Rasulullah saw bersabda: "Kami tetapkan kalian tinggal dan memberdayakannya sesuai kehendak kami". Maka mereka menetap di sana hingga akhirnya 'Umar r.a. mengusir mereka ke daerah Taimā` dan Arīḥā` (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Hadis ini dikritik oleh Ibnu Qirnās dan dia menganggapnya sebagai informasi palsu tentang Rasulullah saw. Hadis tersebut secara jelas menginformasikan bahwa Nabi melakukan penyerangan ofensif. Ibnu Qirnās menegaskan bahwa Rasulullah selama hidupnya tidak pernah mengawali

¹⁰¹Hadis ini diriwayatkan melalui 'Abd Allāh Ibn 'Umar dari ayahnya 'Umar Ibn al-Khattāb. Imam al-Bukhārī menyebutkan hadis ini dalam *Kitāb al-Muzāra'ah, Bāb Izā qāla rabb al-arḍ uqirruka mā aqarraka Allāh*

peperangan, sebab Rasulullah tidak mengimani penyerangan ofensif seperti itu.¹⁰²

Hadis dalam Pandangan Pembela

Untuk memahami sikap Nabi yang diinformasikan dalam hadis ini secara proporsional perlu melihat konteks yang mengitarinya, terutama sikap penduduk Yahudi Khaibar terhadap pemerintahan di Madinah.

Tiga komunitas besar Yahudi di Madinah, yaitu Banī Qainuqā`, Banī Naḍīr, Banī Quraidah dalam waktu yang berbeda-beda telah melakukan tindakan makar terhadap pemerintahan Madinah. Nabi juga telah mengambil tindakan yang proporsional untuk menangani mereka. Banyak kalangan Banī Naḍīr –terutama pemimpinya seperti Huyai ibn Akhtab, Salām ibn Abī al-Ḥuqaiq, Kinānah ibn al-Rabī¹⁰³- yang kemudian memilih untuk berdomisili di daerah Khaibar yang terletak sekitar 165 km sebelah utara Madinah. Daerah ini merupakan daerah yang subur, memiliki banyak sumber air dan perkebunan kurma, di samping buah-buahan dan hasil bumi lainnya.¹⁰⁴ Menurut Akram Ḍiyā` al-‘Umarī pada awalnya penduduk Khaibar tidak bersikap memusuhi umat Islam, namun

¹⁰²Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur’ān*, (Köln: al-Mansyūrāt al-Jamal, 2008), 245.

¹⁰³Akram Ḍiyā` al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawiyyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 1, 310.

¹⁰⁴Akram Ḍiyā` al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawiyyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 1, 318.

setelah para pimpinan Banī Naḍīr berdomisili di sana, sikap permusuhan mulai menyebar di Khaibar.¹⁰⁵

Menurut Muḥammad Sayyid Ṭantāwī, ada beberapa hal yang menjadi pertimbangan Nabi mengambil keputusan untuk mengawali menyerang Khaibar pada tahun 7 hijriah, yaitu

1. Kaum Yahudi yang tinggal di Khaibar turut andil mengirim kekuatan dalam perang Aḥzāb tahun 5 hijriah. Ini menunjukkan ambisi mereka untuk merusak keutuhan Madinah;
2. Setelah kekalahan perang Aḥzāb, kaum Yahudi Khaibar tidak merubah pandangan dan sikapnya terhadap kaum Muslimin. Mereka bahkan membangun koalisi dengan bani Ghaṭafān dan kabilah Arab lainnya untuk menyusun kekuatan memerangi Madinah;
3. Pasca penetapan hukuman bagi Banī Quraizah, kaum Yahudi di Khaibar mengungkapkan kemarahannya dan mengirimkan harta ke Madinah untuk membayar tebusan tawanan perempuan dan anak-anak Banī Quraizah;
4. Mereka juga menyusun kekuatan bersama komunitas Yahudi di Wādī al-Qurā dan Taimā` untuk membalas dendam kejadian Banī Quraizah dengan menyerang Madinah saat ditinggal Nabi dan para sahabat ke Makkah pada tahun ke

¹⁰⁵ Akram Dīyā` al-‘Umarī, *al-Sīrah al-Nabawīyyah al-Ṣaḥīḥah*, jil. 1, 318.

enam hijriah waktu terjadi *Ṣulḥ al-Hudaibiyah*. Mereka mengirim pasukan yang dipimpin oleh Usair bn Rizām;

Dari gambaran di atas, nampak bahwa Khaibar merupakan pusat kekuatan musuh dari arah utara Madinah yang menjadi ancaman riil bagi eksistensi Madinah. Tidak menutup kemungkinan juga mereka akan meminta bantuan kepada Imperium besar Bizantium di sebelah utara untuk menghancurkan Madinah. Inilah beberapa alasan yang menjadi pertimbangan Nabi untuk menyerang Khaibar.¹⁰⁶

f. Hadis Wasiat Pengusiran Non-Muslim dari Jazirah Arab

Salah satu hadis yang dianggap mengandung tindak kekerasan terhadap komunitas non muslim adalah hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menginformasikan bahwa Nabi Muhammad saw di akhir hayatnya berwasiat supaya orang-orang musyrik dibersihkan dari Jazirah Arab. Hadis yang dimaksud adalah,

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ قَالَ: يَوْمَ الْحَمِيسِ وَمَا يَوْمَ الْحَمِيسِ ثُمَّ بَكَى حَتَّى خَضَبَ دَمْعُهُ الْخُضْبَاءَ، فَقَالَ: اشْتَدَّ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعُهُ يَوْمَ الْحَمِيسِ، فَقَالَ: انْثَوْنِي بِكِتَابٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا فَتَنَازَعُوا وَلَا يَنْبَغِي عِنْدَ نَبِيِّ تَنَازُعٍ، فَقَالُوا: هَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: دَعُونِي فَأَلْذِي أَنَا فِيهِ خَيْرٌ مِمَّا تَدْعُونِي إِلَيْهِ وَأَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِثَلَاثٍ أَخْرَجُوا

¹⁰⁶Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Banū Isrā'īl fī al-Qur`ān wa al-Sunnah*, 314-315.

المُشْرِكِينَ مِنْ حَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَأَجِيزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أُجِيزُهُمْ وَنَسِيتُ الثَّالِثَةَ وَقَالَ يَعْقُوبُ بْنُ مُحَمَّدٍ: سَأَلْتُ الْمُعْبِرَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ حَزِيرَةِ الْعَرَبِ، فَقَالَ: مَكَّةُ وَالْمَدِينَةُ وَالْيَمَامَةُ وَالْيَمَنُ، وَقَالَ يَعْقُوبُ: وَالْعَرَجُ أَوَّلُ تِهَامَةٍ¹⁰⁷

Dari Ibnu 'Abbās r.a., bahwa dia berkata; "Hari Kamis dan apakah hari Kamis?". Lalu dia menangis hingga air matanya membasahi kerikil. Dia berkata; "Rasulullah saw bertambah parah sakitnya pada hari Kamis lalu beliau berkata: "Berilah aku buku sehingga bisa kutuliskan untuk kalian suatu ketetapan yang kalian tidak akan sesat sesudahnya selama-lamanya". Kemudian orang-orang bertengkar padahal tidak sepatutnya mereka bertengkar di hadapan Nabi saw. Mereka ada yang berkata; "Rasulullah saw telah terdiam". Beliau berkata: "Biarkanlah aku. Sungguh aku sedang menghadapi perkara yang lebih baik daripada ajakan yang kalian seru". Beliau berwasiat menjelang kematiannya dengan tiga hal; "Usirlah orang-orang musyrikin dari jazirah 'Arab, hormatilah para tamu (duta, utusan) seperti aku menghormati mereka dan aku lupa yang ketiganya". Dan Ya'qūb ibn Muḥammad berkata, aku bertanya kepada al-Mughīrah ibn 'Abd al-Raḥmān tentang jazirah 'Arab, maka dia menjawab; "Makkah, Madinah, Yamamah dan Yaman". Dan Ya'qūb berkata; "Dan al-'Arj yang merupakan permulaan Tihamah" (H.R. al-Bukhārī).

¹⁰⁷Hadis tentang perintah pengusiran kaum musyrik diriwayatkan melalui sahabat: 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, Abū 'Ubaidah Ibn al-Jarrāh, 'Abd Allāh Ibn 'Abbās, Jābir Ibn 'Abd Allāh, 'Ā'isyah, Abū Rāfi', Abū Hurairah, Samurah Ibn Jundub, Ummu Salamah. Imam al-Bukhārī hanya meriwayatkan jalur sanad yang melalui 'Abd Allāh Ibn 'Abbās dan mencatatnya di tujuh tempat, yaitu (1) *Kitāb al-'Ilm, Bāb Kitābat al-'Ilm;* (2) *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Hal Yustasyfa' ilā Ahl al-Ḍimmah wa Mu'āmalatihim;* (3) *Kitāb al-Jizyah, Bāb Ikhrāj al-Yahūd min Jazīrah al-'Arab;* (4) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Maraḍ al-Nabī saw wa Wafātih* hadis no. 4103; (5) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Maraḍ al-Nabī saw wa Wafātih* hadis no. 4104; (6) *Kitāb al-Marḍā, Bāb Qaul al-Marīḍ Qūmū 'Annī;* (7) *Kitāb al-I'tiṣām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, Bāb Karāhiyah al-Khilāf.*

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Wasiat Nabi yang tercatat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tersebut dinilai oleh sebagian fihak bertentangan dengan prinsip tasamuh dan kebebasan berkeyakinan sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi dalam berinteraksi dengan non-Muslim. Selain itu wasiat tersebut secara nyata bertentangan dengan sifat Nabi sebagai pembawa rahmat bagi semesta alam.

Hadis dalam Pandangan Pembela

Untuk memahami masalah ini, beberapa akademisi menekankan perlunya memperhatikan konteks sikap non-Muslim terhadap umat Islam masa itu. Pada masa Nabi sikap non-muslim -baik musyrik Makkah, Yahudi atau Nasrani- kepada Nabi dan pemerintahan Islam sangat beragam. Sebagian mereka tunduk dengan aturan serta perjanjian yang disepakati meskipun mereka tetap memegang keyakinan asal. Namun, sebagian lainnya bersikap memusuhi dan berupaya merongrong kekuasaan Nabi sebagaimana yang dilakukan oleh kaum musyrik Makkah dan sebagian besar kaum Yahudi di Madinah. Kaum Yahudi bukan hanya melakukan permusuhan pada aspek pemikiran saja, namun mereka juga melakukan upaya-upaya untuk memerangi eksistensi negara Madinah secara politik dan ekonomi dengan melanggar perjanjian dan membuat aliansi politik dengan pihak-pihak yang berkeinginan untuk merusak

negara Madinah. Perintah Nabi di atas berkaitan dengan penyikapan atas sikap non-muslim yang memusuhi.¹⁰⁸

Ada tiga hal yang menjadi perhatian para ulama dalam menerangkan hadis ini, yaitu (1) batasan daerah yang dimaksud dengan *Jazīrah al-‘Arab*; (2) maksud dari perintah *ikhrāj*; (3) mengapa daerah tersebut tidak boleh dihuni oleh non-muslim.

Terkait dengan masalah yang pertama, meskipun redaksi yang terdapat dalam hadis menggunakan *Jazīrah al-‘Arab*, namun para ulama berbeda pendapat mengenai batasnya ke dalam tiga pendapat. Pertama seluruh jazirah arab, kedua *hijaz*, dan ketiga makkah dan madinah. Wahbah al-Zuhailī berpendapat bahwa teks hadis tersebut umum namun mengandung makna khusus. Meskipun yang disebut adalah *jazīrah al-‘arab*, namun maksudnya adalah khusus daerah *Hijāz*. Yang dimaksud *Hijāz* di sini adalah daerah Makkah, Madinah, Yamāmah dan yang mendekati daerah tersebut. Di daerah khusus ini non-muslim tidak diperkenankan berdomisili secara tetap (*istīṭān*), namun tetap boleh memasukinya atas izin *waliy al-amr*, kecuali di masjid al-haram Makkah. Mereka tidak diperkenankan memasuki daerah masjid al-haram. Sedangkan daerah *jazīrah al-‘arab* selain *Hijāz*, orang-orang non-muslim

¹⁰⁸Khālidah ‘Abd al-Laṭīf Ḥasan Yāsīn, “Mauqif al-Rasūl saw Min Yahūd al-Hijāz Dirāsah Tārikhiyyah Manhajiyah,” (Tesis, Universitas al-Najāh Nablus Palestina, 2009), 81 dan 86.

diperkenankan untuk masuk dan juga berdomisili tetap (*istīṭān*) di sana.¹⁰⁹

Berkaitan dengan masalah kedua yaitu maksud dari kata *ikhrāj*, Wahbah al-Zuhailī menganggap keliru jika hadis tersebut difahami sebagai larangan masuknya orang-orang kafir ke jazirah Arab secara mutlak. Para ulama memahami hadis ini sebagai larangan bertempat tinggal secara tetap (*istīṭān*) di jazirah Arab bagi non-muslim, yang kemudian dibatasi hanya di daerah *Hijāz*. Oleh sebab itu non-muslim diperkenankan memasuki daerah *Hijāz*, namun tidak diperkenankan berdomisili tetap di sana.¹¹⁰

Argumentasi yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhailī dalam menetapkan maksud *Jazīrah al-‘Arab* adalah hanya sebatas *Hijāz* saja, dan maksud dari *ikhrāj* bukanlah larangan masuk, tapi larangan berdomisili secara tetap adalah praktik sahabat generasi pertama khususnya Abū Bakr dan Umar ibn al-Khaṭṭāb. Menurut Wahbah al-Zuhailī para sahabat generasi pertama tentunya lebih memahami maksud wasiat Nabi tersebut.¹¹¹

Abū ‘Umar Usāmah al-‘Utaibi memberi penjelasan lebih detail mengenai argumentasi historis yang menguatkan

¹⁰⁹Wahbah al-Zuhailī, *Āsār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, 301-302.

¹¹⁰Wahbah al-Zuhailī, *Āsār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, 301-302.

¹¹¹Wahbah al-Zuhailī, *Āsār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, 302-303.

pemahaman pembatasan kata *Jazīrah al-‘Arab* dan perintah *ikhrāj*. Di antara argumen yang dikemukakan adalah sebagai berikut,

1. Pada masa pemerintahan khalifah Abū Bakar, dia membiarkan Yahudi berdomisili di Khaibar yang jaraknya 180 km sebelah utara Madinah. Begitu juga orang-orang Nasrani dibiarkan tinggal di Najran arah selatan dari kota Madinah. Padahal dua daerah tersebut merupakan bagian dari *Jazīrah al-‘Arab*. Di Yaman juga berdomisili orang-orang Yahudi, begitu juga di Aḥsā’ banyak orang-orang Majusi yang tinggal. Sebagaimana diketahui khalifah Abū Bakar pada masa pemerintahannya mengirim pasukan yang dipimpin oleh Usamah ibn Zaid ke Syam, menangani orang-orang yang murtad di sekitar Madinah, dan kemudian mengirim pasukan ke Irak dan Syam. Sedangkan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Majusi sebagaimana disebut di atas dibiarkan olehnya, padahal mereka tinggal di *Jazīrah al-‘Arab* di luar *Hijāz*;
2. Pada masa pemerintahan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb kondisinya juga tidak jauh berbeda. Dia menyebarkan Islam hingga ke Persia, Syam, Mesir dan Cyprus, dan membiarkan kaum Yahudi, Nasrani dan Majusi tinggal di *Jazīrah al-‘Arab* (selain *Hijāz*). Pengusirannya terhadap kaum Yahudi di Khaibar dan Nasrani di Najran lebih dikarenakan mereka mencederai kesepakatan. Sedangkan kaum Yahudi di Yaman

dan Majusi di Aḥsā` dibiarkan tinggal dan berdomisili di sana;

3. Pada masa kedua khalifah tersebut para hamba sahaya yang kafir juga banyak yang tinggal di Madinah mengikuti tuannya. Bahkan khalifah ‘Umar juga meninggal karena dibunuh oleh seorang Majusi, Abū Lu`lu`ah yang tinggal di Madinah.

Data di atas memberikan pemahaman bahwa para sahabat ketika memerangi orang-orang musyrik di luar *Hijāz*, mereka tidak mengusir keberadaan Yahudi dan Nasrani yang tinggal di jazirah Arab, kecuali mereka yang melakukan pelanggaran kesepakatan hidup damai. Sehingga alasan pengusiran mereka terhadap non-muslim di luar *Hijāz* adalah karena mereka melanggar kesepakatan (*naqḍ al-‘ahd*), bukan karena agamanya.

Bukti historis ini menunjukkan bahwa para sahabat memahami bahwa yang dilarang Nabi melalui sabdanya أُخْرِجُوا مِنَ حَزِينَةَ الْعَرَبِ الْمُشْرِكِينَ bukanlah hanya sekedar kewujudan Yahudi dan Nasrani di *Hijāz*, namun yang dilarang adalah domisili mereka secara permanen (*kiyān istiṭānī dā`im/iqāmah dā`imah abadiyyah*) di daerah tersebut. Sedangkan kewujudan mereka atas dasar sebagai pekerja, *mu`āhad* atau *musta`man* bukanlah yang termasuk dilarang oleh Nabi. Dengan demikian orang-orang non-muslim yang masuk ke daerah *Hijāz* dan *Jazīrah al-*

'Arab secara umum atas dasar *mu'āhad* atau *musta'man* tidak boleh diusir dengan alasan melaksanakan perintah Nabi tersebut. Jaminan *'ahd* dan *amān* yang mereka peroleh terus terjamin, dan mereka dilindungi, tidak boleh dilanggar hak-haknya.

Abū 'Umar Usāmah al-'Utaibi juga menjelaskan bahwa perintah yang terkandung dalam hadis ini bukan perintah kepada semua individu umat Islam, melainkan perintah kepada otoritas kekuasaan pemerintah yang berkuasa yang diberi mandat untuk mengambil keputusan berdasar kemaslahatan. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh 'Umar ibn al-Khaṭṭāb saat menjadi khalifah, dan itupun setelah mempertimbangkan kemaslahatan dan kemampuan untuk melaksanakannya. Sehingga hadis ini tidak bisa dijadikan dasar bagi pengusiran tanpa aturan kepada siapa saja non-muslim yang memasuki daerah *Jazīrah al-'Arab*.

Abū 'Umar Usāmah al-'Utaibi juga menjelaskan selain hadis di atas, juga terdapat hadis yang serupa yaitu لا يجتمع دينان في جزيرة العرب, yang kadang disalahpahami dan dijadikan dasar larangan non-muslim masuk daerah *Jazīrah al-'Arab*. Al-'Utaibi menegaskan maksud sabda Nabi ini bukanlah larangan non-muslim memasuki daerah jazirah arab, tapi maksudnya adalah tidak boleh adanya dua kekuasaan (*sulṭatān*) di jazirah Arab yang saling berebut kuasa. Hal ini karena loyalitas

kebangsaan (*al-intimā` al-waṭanī*) pada waktu itu terkait erat dengan agama, sehingga yang dimaksud dengan *dīnān* pada hadis tersebut adalah *sulṭatān* (dua kuasa), sebagaimana pada ayat di surah Yusuf *ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك*. Ini lah yang dilakukan oleh khalifah ‘Umar ketika dia mengusir Nasrani di daerah Najrān, karena mereka memobilisasi kekuatan yang mengindikasikan mereka sedang menyusun kekuatan untuk menentang pemerintahan.

Adapun terkait dengan masalah ketiga yaitu mengapa *Hijāz* dan khususnya Masjid al-Haram ditetapkan sebagai daerah steril dari non-mulim. Wahbah al-Zuhailī menjelaskan bahwa Masjid al-Haram merupakan pusat pertemuan ruhaniah umat Islam (*‘āsimat al-muslimīn al-rūḥiyyah*), sehingga kondusifitas kesucian ruhiyahnya harus dijaga, supaya tidak terganggu dengan aktifitas-aktifitas lain yang mengganggu fokus dan kekhusu’an.¹¹²

g. Hadis Pembunuhan Anak Dan Perempuan Non Muslim

Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lainnya yang ditengarai mengandung unsur kekerasan fisik terhadap non muslim adalah hadis yang menerangkan tentang pembunuhan perempuan dan anak-anak dalam peperangan pada masa Nabi. Hadis tersebut adalah,

¹¹²Wahbah al-Zuhailī, *Āṣār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, 301-302.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ الصَّعْبِ بْنِ جَثَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، قَالَ: مَرَّ بِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ بَوَدَّانَ وَسُئِلَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ يُبَيِّتُونَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيِّهِمْ، قَالَ: هُمْ مِنْهُمْ¹¹³

Dari Ibnu 'Abbās dari al-Ṣa'b ibn Jaṣṣāmah r.a., dia berkata; Nabi saw berjalan melewatiku di al-Abwa' atau di Waddan, beliau ditanya tentang kaum musyrikin penduduk suatu negeri yang diserbu lalu para wanita dan anak keturunan mereka terbunuh. Beliau menjawab: "Mereka termasuk dari golongan mereka" (musyrikin yang berhak diperangi) (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Zakaria Ouzon menganggap bahwa hadis ini sebagai bentuk ketidaktelitian Imam al-Bukhārī, hingga dia memasukkan hadis seperti ini dalam kitabnya. Menurut Ouzon hadis ini bertentangan dengan hadis lain seperti yang disampaikan oleh sahabat Abu Bakar ketika memberi nasihat kepada para tentara yang mau berangkat perang untuk tidak membunuh perempuan dan anak-anak.¹¹⁴

Hadis dalam Pandangan Pembela

Dalam upaya untuk meluruskan pemahaman terhadap hadis di atas, Yūsuf al-Qaraḍāwī mengaitkan hadis tersebut dengan prinsip-prinsip utama yang digariskan Islam dalam

¹¹³Hadis ini diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī melalui jalur sanad sahabat al-Ṣa'b Ibn Juṣāmah di *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Ahl al-Dār Yabitūn fa Yuṣābu al-Wildān wa al-Ḍarārī Bayātan Lailan*.

¹¹⁴Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 69-70.

peperangan. Al- Qaraḍāwī menegaskan bahwa di antara etika perang yang ditetapkan dalam Islam adalah penghormatan membunuh orang-orang yang tidak ikut berperang dan tidak membawa senjata seperti anak-anak, wanita, orang jompo, biarawan dan biarawati, penyandang cacat, petani, pedagang dan semacamnya.¹¹⁵ Ini merupakan upaya Islam untuk menekan terjadinya aliran darah. Di samping, dibolehkannya perang dalam Islam adalah karena adanya penyerangan dari pihak musuh, bukan sekedar karena kekafirannya. Prinsip dasar dalam Islam membunuh adalah haram, sebab tugas utama manusia bukanlah untuk saling bunuh membunuh tetapi untuk beribadah dan memakmurkan bumi. Perang dan membunuh diperkenankan jika memang keadaannya memaksa, yaitu saat umat Islam diserang terlebih dahulu.¹¹⁶

Yūsuf al-Qaraḍāwī kemudian mengemukakan hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* yang diriwayatkan oleh al-Ṣa'ab ibn Jaṣṣamah di atas yang memberi kesan bahwa Nabi membolehkan membunuh perempuan dan anak-anak dalam perang. Al-Qaraḍāwī kemudian mengemukakan dua arus besar pemahaman ulama klasik terhadap hadis ini. Pertama menganggap bahwa hadis tersebut di-*naskh* oleh hadis-hadis yang melarang melakukan pembunuhan terhadap perempuan dan anak-anak.

¹¹⁵Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 750.

¹¹⁶Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 752.

Kedua pemahaman yang memberi konteks spesifik pembolean membunuh perempuan dan anak-anak, yaitu khusus saat kondisi sangat darurat.¹¹⁷

Hadis tersebut dalam pandangan al-Qaradāwī tidak memberi konsekwensi hukum mutlak pembolean membunuh perempuan dan anak-anak, tetapi pembolean tersebut khusus dalam kasus-kasus darurat perang yang memang tidak dapat dielakkan. Dengan demikian hadis ini sama sekali tidak bertentangan dengan hadis-hadis lain yang secara tegas berisi larangan membunuh perempuan dan anak-anak dalam perang.

Wahbah al-Zuhailī juga menegaskan pada dasarnya wanita dan anak-anak yang tidak turut mengangkat senjata haram untuk dibunuh. Hadis di atas tidak mengandung maksud bolehnya secara sengaja menjadikan wanita dan anak-anak lawan sebagai target sasaran penyerangan, melainkan hadis tersebut memberi pengertian bahwa jika kondisi darurat hingga tidak memungkinkan memisahkan mereka dari para pengangkat senjata pihak musuh, maka boleh menyerang musuh meskipun wanita dan anak-anak mendapat imbasnya, sehingga ikut terbunuh.¹¹⁸ Dengan penjelasan di atas maka dapat difahami bahwa hadis yang disebutkan oleh Imam *al-Bukhārī*

¹¹⁷Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 751-753.

¹¹⁸Wahbah al-Zuhailī, *Āsār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, 502, 506, 507.

sebagaimana di atas adalah hadis yang menerangkan situasi yang sangat spesifik dan dalam keadaan darurat.

3. Hadis Penyiksaan Terhadap Non-Muslim

Selain hadis-hadis yang menginformasikan tentang kejadian kekerasan dalam bentuk pembunuhan, pengusiran dan penyerangan terhadap non-muslim sebagaimana diterangkan sebelum ini, dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga ditemukan beberapa hadis yang menggambarkan bentuk penyiksaan yang pernah dilakukan terhadap non-muslim pada masa Nabi. Hadis-hadis tersebut dikritik oleh beberapa penulis kontemporer dan mendapat tanggapan dari para akademisi. Terdapat dua hadis terkait dengan masalah ini yaitu hadis tentang pembakaran non-muslim dan hadis tentang mutilasi non-muslim.

a. Hadis Pembakaran Non-Muslim

Di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terdapat hadis yang menginformasikan bahwa Nabi Muhammad saw pernah memerintahkan para sahabat untuk membakar non-muslim. Meskipun akhirnya hal itu tidak jadi dilaksanakan, namun hadis ini menjadi sasaran kritik karena memberi gambaran sikap kasar, keras dan anarkis pada diri Nabi saw. Hadis yang dimaksud adalah,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قَالَ: بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْثٍ، فَقَالَ: " إِنْ وَجَدْتُمْ فَلَانًا وَفُلَانًا فَأَخْرِقُوهُمَا بِالنَّارِ "، ثُمَّ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " حِينَ أَرَدْنَا الْخُرُوجَ إِلَيَّ أَمَرْتُكُمْ أَنْ تُحْرِقُوا فَلَانًا وَفُلَانًا، وَإِنَّ النَّارَ لَا يُعَذَّبُ بِهَا إِلَّا اللَّهُ، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُمَا فَاقْتُلُوهُمَا"¹¹⁹

Dari Abū Hurairah r.a., bahwa dia berkata; Rasulullah saw mengutus kami dalam pengiriman pasukan, maka beliau bersabda: "Jika kalian menemukan si anu dan si anu maka bakarlah keduanya dengan api". Kemudian Rasulullah saw bersabda ketika kami hendak berangkat (keesokan harinya): "Sungguh aku telah memerintahkan kalian agar membakar si anu dan si anu dan sesungguhnya tidak boleh ada yang menyiksa dengan api kecuali Allah.. Maka itu, bila kalian menemukan keduanya maka bunuhlah keduanya" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Hadis tersebut menceritakan bahwa Nabi Muhammad pernah menetapkan hukuman bagi orang yang keluar dari agama Islam dengan hukuman bakar. Meskipun dalam hadis diceritakan bahwa jenis hukuman tersebut kemudian dianulir oleh Nabi, tapi menurut Ibnu Qirnās selain hadis tersebut menunjukkan bahwa Nabi menggunakan hukuman kekerasan fisik dengan membakar, juga menunjukkan bahwa dasar yang

¹¹⁹Hadis ini diriwayatkan melalui sahabat Abū Hurairah, Hamzah Ibn ‘Amr al-Aslamī, Hanzalah Ibn ‘Amr al-Aslamī, al-Zubair Ibn al-‘Awwām. Imam al-Bukhārī meriwayatkan hadis ini dengan sanad yang melalui Abū Hurairah dan memaparkannya di dua tempat yaitu (1) *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb al-Taudī*; (2) *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Lā Yu’azzibu bi ‘Azāb Allāh*.

menjadi pijakan Nabi dalam menetapkan hukuman adalah keinginan pribadinya saja.¹²⁰

Jamāl al-Bannā memasukkan hadis tersebut pada pembahasan hadis-hadis yang bertentangan dengan kebebasan berfikir dan berkeyakinan. Menurut Jamāl al-Bannā, al-Quran tidak menetapkan hukuman duniawi bagi orang yang murtad. Hukumannya akan ditetapkan di hari akhir. Oleh sebab itu hadis-hadis yang bertentangan dengan al-Quran harus ditolak, seperti hadis di atas.¹²¹

Hadis dalam Pandangan Pembela

Untuk memahami hadis di atas secara proporsional perlu melihat konteks yang melingkupi kejadian tersebut. Muḥammad Yāsīn menjelaskan beberapa hal yang perlu diperhatikan untuk memahami hadis tersebut,¹²² yaitu:

- Dua orang yang diperintah Nabi untuk dibakar dan kemudian diganti dengan perintah untuk dibunuh adalah Habbār ibn al-Aswad dan salah satu kawannya.
- Habbār ibn al-Aswad dan kawannya adalah orang yang menghadang Zainab putri Rasulullah saw ketika akan berhijrah menuju Madinah pada tahun kedua hijriah. Waktu

¹²⁰Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān*, 218

¹²¹Jamāl al-Bannā, *Tajrīd al-Bukhārī wa Muslim*, 283.

¹²²Muḥammad Yāsīn, *Rudūd 'Ulama' al-Muslimīn*, 326-327.

itu Zainab menaiki unta dalam keadaan hamil, dan Habbār ibn al-Aswad beserta kawannya mengganggu unta yang dinaiki Zainab dengan tombak, sehingga dia jatuh dan mengalami keguguran.

- Dalam pandangan orang-orang kafir Makkah masa jahiliyah saja tindakan seperti ini merupakan tindakan yang melewati batas. Dalam tradisi arab jahiliyah perbuatan mengganggu apalagi melukai wanita adalah tindakan yang nista dan tidak terhormat.
- Perintah Nabi untuk menghukum Habbār ibn al-Aswad dan kawannya adalah karena keduanya merupakan orang yang sangat memusuhi umat Islam dan aktif melakukan tindakan-tindakan yang mengancam umat Islam. Atas dasar itu, Nabi menetapkan hukuman untuk keduanya dengan cara dibakar namun kemudian diganti dengan cara dibunuh.
- Dua perintah itu –pembakaran dan pembunuhan- akhirnya tidak jadi dilakukan para sahabat, sebab Habbār ibn al-Aswad akhirnya menyatakan diri masuk Islam, dan Nabi mengampuninya.

Tidak jauh berbeda dengan pendapat di atas, Syiblī Aḥmad ‘Īsā ‘Ubaidāt menjelaskan bahwa kesimpulan akhir dari hadis di atas adalah larangan menghukum seseorang dengan cara membakar. Sebagaimana tampak dalam hadis bahwa hukuman yang akhirnya ditetapkan oleh Nabi adalah hukuman bunuh. Keputusan Nabi menetapkan hukuman sebagaimana di atas

masuk dalam ranah *al-siyāsah al-syar'iyah*. Nabi sebagai pimpinan negara mempunyai otoritas untuk menetapkan hukuman yang dipandang dapat melindungi dan menjamin kemaslahatan umat Islam. Hukuman seperti ini dijatuhkan kepada orang yang melakukan kejahatan yang membahayakan keamanan dan stabilitas negara.¹²³

b. Hadis Pemotongan Tangan, Kaki dan Melukai Mata Non-Muslim

Selain hadis di atas, terdapat juga hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menggambarkan bentuk penyiksaan lainnya terhadap non-muslim. Hadis yang dimaksud adalah,

عن أنس: أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكْلٍ ثَمَانِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَاسْتَوْحَمُوا الْأَرْضَ، فَسَقَمَتْ أَجْسَادُهُمْ، فَشَكَّوْا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَفَلَا تَخْرُجُونَ مَعَ رَاعِيْنَا فِي إِبِلِهِ فُتُصِيُونَ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَاهَا، قَالُوا: بَلَى، فَخَرَجُوا، فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَاهَا، فَصَحُّوا، فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَطْرَدُوا النَّعَمَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمْ، فَأَدْرَكُوا، فَجِئَ بِهِمْ، فَأَمَرَ بِهِمْ، فَقُطِعَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ، وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، ثُمَّ نَبَذَهُمْ فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا¹²⁴

¹²³Lihat Syiblī Aḥmad ‘Īsā ‘Ubaidāt, “al-Qatl Siyāsatan bi al-Ikhrāq bi al-Nār fi al-Fiqh al-Islāmī,” (Makalah Seminar Internasional *Naqḍ Syubuhāt al-Taṭarruf wa al-Takfīr*, Yordania: Dā`rah al-Ifṭā` al-‘Ām, 17-18 Mei 2016), 117-119 dan 121.

¹²⁴Hadis ini diriwayatkan melalui sahabat Anas Ibn Mālik. Imam al-Bukhārī meriwayatkan hadis ini dengan sanad yang melalui Anas Ibn Mālik dan memaparkannya di beberapa tempat yaitu (1) *Kitāb al-Wuḍū`, Bāb Abwāl al-Ibil wa al-Dawāb wa al-Ghanam wa Marābiḍuhā*; (2) *Kitāb al-Zakāh, Bāb Isti`māl Ibil al-*

Dari Anas ibn Mālik, dia berkata; Bahwasanya sekelompok orang dari kabilah 'Ukl sejumlah delapan orang menemui Rasulullah saw, mereka berbaiat kepada beliau menyatakan keislaman. Tapi mereka tidak cocok dengan iklim Madinah sehingga tubuh mereka sakit. Lalu mereka mengadukan keluh kesahnya kepada Rasulullah saw. Nabi menyarankan: "Tidakkah sebaiknya kalian berangkat bersama penggembala unta-unta kami sehingga kalian bisa memperoleh susunya dan air kencingnya (untuk berobat)?" 'baiklah' Jawab mereka. Mereka pun berangkat dan meminum susu dan air kencingnya sehingga sehat. Tapi mereka malah membunuh penggembala Rasulullah saw dan merampok unta-untanya. Kejadian ini akhirnya sampai kepada Rasulullah saw. Nabi pun mengirim pasukan untuk memburu jejak mereka. Mereka berhasil diringkus dan diseret di hadapan Nabi. Maka Nabi pun memerintahkan mereka untuk dipotong tangan dan kaki mereka dan mata mereka dicongkel. Lantas Nabi membuang mereka di terik panas matahari hingga tewas (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Hadis yang diriwayatkan Imam al-Bukhari ini dinilai bermasalah oleh Zakaria Ouzon. Alasannya adalah *pertama* hadis ini bertentangan dengan karakter Nabi Muhammad yang

Ṣadaqah wa Albānihā li Abnā` al-Sabīl; (3) Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Izā Ḥaraqa al-Musyrik al-Muslima Hal Yuḥraq; (4) Kitāb al-Maghāzī, Bāb Qiṣṣah 'Ukl wa 'Urainah; (5) Kitāb al-Ṭibb, Bāb al-Dawā` bi Abwāl Ibil; (6) Kitāb al-Ṭibb, Bāb al-Dawā` bi Albān Ibil; (7) Kitāb al-Ṭibb, Bāb Man Kharaja min Arḍin Lā Tulā`imuhu; (8) Kitāb Min al-Muḥāribīn min Ahl al-Kufr wa al-Riddah; (9) Kitāb Min al-Muḥāribīn min Ahl al-Kufr wa al-Riddah, Bāb Lam Yaḥsim al-Nabī saw al-Muḥāribīn min Ahl al-Riddah Ḥattā Halakū; (10) Kitāb Min al-Muḥāribīn min Ahl al-Kufr wa al-Riddah, Bāb Lam Yusqā al-Murtaddūn al-Muḥāribūn Ḥattā Mātū; (11) Kitāb Min al-Muḥāribīn min Ahl al-Kufr wa al-Riddah, Bāb Samr al-Nabī saw A`yun al-Muḥāribīn; (12) Kitāb Tafsiṛ al-Qur`ān, Bāb Innamā Jazā` Allāzīn Yuḥāribūna Allāh wa Rasūlah; (13) Kitāb al-Diyāt, Bāb al-Qisāmah.

disebut dalam al-Quran sebagai berakhlak agung serta penuh kasih sayang kepada semua manusia tidak pandang jenis dan agamanya. *Kedua* hukuman yang diberikan oleh Rasulullah saw merupakan hukuman yang berlebihan. Mereka tidak dihukum *ḥad al-qatl* tapi dihukum dengan *ḥad al-ḥirabah*. *Ketiga* hadis tersebut bertentangan dengan hadis-hadis lain yang menjelaskan hukuman *qiṣās*, membunuh dihukum bunuh dengan cara yang sama.¹²⁵

Senada dengan Ouzon, Ibnu Qirnās juga mengkritik hadis ini. Dia menegaskan bahwa dalam al-Quran tidak ada keterangan yang menyebutkan hukuman bagi pembunuh adalah dimutilasi, dicukil matanya kemudian dipanggang di terik matahari hingga mati. Dia juga tidak setuju bahwa tindakan Nabi tersebut selaras dengan kandungan surah al-Mā`dah: 33. Sebab yang dilakukan oleh sekelompok orang dari kaum ‘Ukl adalah pembunuhan bukan *ḥirabah*. Sehingga hukumannya adalah *ḥad al-qatl* bukan *ḥad al-ḥirabah*. Ibnu Qirnās menegaskan bahwa hadis tersebut adalah palsu, sama sekali tidak sah.¹²⁶

Hadis dalam Pandangan Pembela

Hadis di atas secara tekstual memang memberi gambaran seakan-akan yang dilakukan oleh suku ‘Ukl dan ‘Urainah hanya

¹²⁵Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 72,73, 74.

¹²⁶Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur’ān*, 218-221.

membunuh penggembala unta kemudian dibalas dengan hukuman yang lebih berat, tidak hanya sekedar dibalas dibunuh tapi juga disiksa. Untuk memahami hadis di atas secara proporsional para akademisi menegaskan pentingnya memperhatikan beberapa hal. Pertama tindak kriminal apa yang sebenarnya dilakukan oleh orang-orang *'Uraniyyūn* tersebut. Kedua status hukuman apa yang ditetapkan oleh Nabi.

Muhammad *'Imārah* menjelaskan bahwa tindakan orang-orang *'Uraniyyūn* bukanlah sekedar tindak kriminal pembunuhan (*al-qatl*). Berdasarkan data-data yang diperoleh dari sumber-sumber lain baik dari kitab tafsir maupun hadis, dapat dijelaskan bahwa dalam kasus di atas, kaum *'Uraniyyūn* telah melakukan beberapa tindak kriminal yang keji yaitu membawa lari unta, keluar dari Islam, membunuh penggembala, memutilasi penggembala dengan memotong kedua tangan dan kakinya, serta menancapkan duri di kedua matanya hingga meninggal. Muhammad *'Imārah* juga menegaskan bahwa unta yang dibawa lari tersebut bukan unta milik pribadi Nabi, tapi unta shadaqah milik *bait al-māl* umat Islam, dan penggembala yang dibunuh bukanlah penggembala Nabi, tapi penggembala resmi yang ditugaskan menjaga unta-unta shadaqah tersebut.¹²⁷

Senada dengan *'Imārah*, Muḥammad Yāsīn juga menjelaskan beberapa tindakan kriminal yang dilakukan kaum

¹²⁷Muḥammad *'Imārah*, *Suqūṭ al-Ghuluw al-'Ilmānī*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 53-54.

'*Uraniyyūn*, yaitu pengkhianatan (*ghadr wa khiyānah*), pembunuhan, pencurian, dan murtad.¹²⁸ Lebih detail lagi Ṭhāb ibn Kamāl ibn Aḥmad¹²⁹ juga menjelaskan bahwa tindakan orang-orang '*Uraniyyūn* bukanlah sekedar tindak kriminal pembunuhan (*al-qatl*). Di samping membunuh, mereka juga mengambil harta para penggembala dan keluar dari Islam sebagaimana tampak pada riwayat hadis di atas. Keluarnya mereka dari Islam pada masa itu juga dimaknai bahwa mereka melakukan pengkhianatan dan penentangan terhadap pemerintahan Madinah. Selain itu mereka juga melakukan mutilasi (*muṣlah*) dengan cara melukai mata para penggembala sebagaimana dijelaskan dalam hadis lain yang diriwayatkan oleh Sahabat Anas dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*

عَنْ أَنَسٍ قَالَ إِنَّمَا سَمَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْيُنَ أَوْلِيَاكَ لِأَنَّهُمْ سَمَلُوا أَعْيُنَ الرَّعَاءِ¹³⁰

Dari Anas r.a. dia berkata, "Nabi saw mencongkel mata mereka, sebab mereka juga mencongkel mata penggembala" (H.R. Muslim).

Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa mereka juga telah memotong tangan dan kaki penggembala unta.

¹²⁸Muḥammad Yāsīn, *Rudūd 'Ulama' al-Muslimīn*, 336-337.

¹²⁹Ṭhāb ibn Kamāl ibn Aḥmad, *al-Rudūd al-Muskīṭah 'alā al-Iftirā'āt al-Mutahāfīṭah*, (Kairo: Dār al-Yusr, t.t.), 197.

¹³⁰Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitabnya *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Qisāmah wa al-Muḥāribīn wa al-Qiṣāṣ wa al-Diyāt, Bāb Ḥukm al-Muḥāribīn wa al-Murtaddīn*.

وقد حكى اهل التواريخ والسير انهم قطعوا يدي الراعي ورجليه، وغرزوا الشوك في عينيه حتى مات وأدخل المدينة ميتا، وكان اسمه يسارا وكان نوبيا، وكان هذا الفعل في السنة السادسة من الهجرة¹³¹

Sebagian ahli sejarah dan sirah Nabi menerangkan bahwa mereka (orang-orang ‘*Uraniyyūn*) memotong kedua tangan dan kedua kaki penggembala, dan menancapkan duri ke kedua matanya, hingga penggembala tersebut mati dan dibawa ke Madinah dalam keadaan mati. Namanya adalah Yasār dan dia berasal dari pedesaan. Peristiwa ini terjadi pada tahun ke enam hijriah.

Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga disebutkan,

قال أبو قلابة راوي الحديث عن أنس : هؤلاء قوم سرقوا وقتلوا وكفروا بعد إيمانهم وثاروا الله ورسوله¹³²

Abū Qilābah seorang perawi hadis dari Anas mengatakan: Mereka adalah orang-orang yang mencuri, membunuh, kafir setelah beriman dan memerangi Allah dan Rasul-Nya (H.R. al-Bukhārī).

Dengan demikian tindakan yang dilakukan oleh orang-orang ‘*Uraniyyūn* bukanlah sekedar tindak kriminal pembunuhan biasa, namun ia termasuk kriminal mutilasi (*muṣlah*) dan sekaligus *ḥirābah* yang mengganggu stabilitas masyarakat umum bahkan tindakan mereka termasuk menentang negara Madinah.

¹³¹Muḥammad Muḥammad Dāwud dkk., *Mausū’ah Bayān al-Islām*, bagian kedua, jil. 7, 109.

¹³²*Kitāb Min al-Muḥāribīn min Ahl al-Kufr wa al-Riddah, Bāb Samr al-Nabī saw A’yun al-Muḥāribīn*

Kesalahan pihak yang menganggap tindakan orang-orang ‘*Uraniyyūn* hanya sebagai tindak pembunuhan biasa adalah karena mereka hanya membaca teks hadis yang diriwayatkan Imam al-Bukhārī saja tanpa mempertimbangkan riwayat-riwayat lain yang menerangkan masalah ini.

Uraian di atas juga sekaligus memberi kejelasan posisi hukuman yang diberikan oleh Nabi kepada orang-orang ‘*Uraniyyūn* tersebut. Yang dilakukan Nabi bukan termasuk mutilasi (*al-muṣlah*) yang memang dilarang oleh Nabi. Al-Ḥārīs Fakhri Īsā ‘Abd Allāh menerangkan bahwa kisah penghukuman ‘*Uraniyyūn* memang terjadi, dan itu merupakan implementasi hukuman *qiṣāṣ* atas apa yang mereka lakukan terhadap para penggembala unta negara, mereka telah merampas unta, memotong tangan dan kaki serta melukai mata penggembala, dan membiarkan para penggembala negara tersebut hingga mati.¹³³ Hukuman tersebut ditetapkan atas dasar prinsip keadilan, dan tidak termasuk mutilasi (*al-muṣlah*) yang dilarang. Pandangan seperti ini juga nampak dalam tulisan al-Qaraḍāwī¹³⁴ dan Muhammad ‘Imārah.¹³⁵ Wahbah al-Zuhaili

¹³³Al-Ḥārīs Fakhri Īsā ‘Abd Allāh, *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Salām, 2013), 290.

¹³⁴Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 763.

¹³⁵Muḥammad ‘Imārah, *Suqūṭ al-Ghuluw al-‘Ilmānī*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 54.

juga menyimpulkan bahwa hukuman tersebut merupakan *qiṣās* dan *mu'āmalah bi al-miṣl* (memberi hukuman yang sepadan).¹³⁶

Meski demikian sebagian ulama menganggap bahwa keputusan Nabi tersebut kemudian dikoreksi dan di-*naskh* dengan ayat tentang *al-ḥirābah* yang tercatat dalam surat al-Mā'idah ayat 33. Di antara yang berpendapat demikian adalah Wahbah al-Zuhailī,¹³⁷ Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr¹³⁸ dan Syiblī Aḥmad 'Īsā 'Ubaidāt¹³⁹ Atas dasar ini maka hukuman bagi tindak kriminal *al-ḥirābah* di saat mereka melakukan tindakan menakut-nakuti, merampas harta, dan membunuh (sebagaimana yang dilakukan oleh *Uraniyyūn*) adalah dibunuh secara langsung. Al-Zagīr juga menegaskan bahwa hukuman seperti ini hanya terjadi sekali saja dalam kehidupan Nabi Muhammad saw.¹⁴⁰

¹³⁶Wahbah al-Zuhailī, *Āṣār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, 481.

¹³⁷Wahbah al-Zuhailī, *Āṣār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, 481.

¹³⁸Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, "Marwiyyāt al-'Uqūbāt al-Mughallaḏah fī al-Sunnah al-Nabawīyah wa Taujihuhā fī Ḍau' Nuṣūṣ al-Afwi wa al-Tasāmuḥ," makalah seminar Internasional *al-Silm al-Madanī fī al-Sunnah al-Nabawīyah Muqawwimāṭuh wa Ab'āduhu al-Ḥaḏāriyyah*, Dubai: Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-'Arabīyyah, 25-27 April 2017, jilid 1, 321.

¹³⁹Syiblī Aḥmad 'Īsā 'Ubaidāt, "al-Qatl Siyāsatan bi al-Ikhrāq," 120.

¹⁴⁰Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr, "Marwiyyāt al-'Uqūbāt al-Mughallaḏah fī al-Sunnah al-Nabawīyah wa Taujihuhā fī Ḍau' Nuṣūṣ al-Afwi wa al-Tasāmuḥ," (Makalah Seminar Internasional *al-Silm al-Madanī fī al-Sunnah al-Nabawīyah Muqawwimāṭuh wa Ab'āduhu al-Ḥaḏāriyyah*, Dubai: Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-'Arabīyyah, 25-27 April 2017), jil. 1, 321.

D. Hadis-hadis Kekerasan terhadap Kepemilikan Non Muslim

Selain hadis-hadis yang nampaknya menggambarkan tindak kekerasan fisik terhadap non-muslim dengan berbagai macam bentuknya, hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lain yang juga dikritik oleh para penulis kontemporer adalah hadis yang mengandung kekerasan terhadap harta kepemilikan non-muslim. Di antara hadis tersebut adalah,

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: " حَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَخْلَ بَنِي النَّضِيرِ وَقَطَعَ وَهَيَّ الْبُؤَيْرَةَ، فَتَزَلَّتْ: مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ"¹⁴¹

Dari Ibnu ‘Umar r.a. dia berkata, "Rasulullah saw pernah membakar kebun kurma Banī Naḍīr dan memotongnya, yaitu yang ada di Buwairah. Kemudian turunlah ayat: '(Apa saja yang kamu tebang dari pohon kurma (milik orang-orang kafir) atau yang kamu biarkan (tumbuh) berdiri di atas pokoknya. Maka (semua itu) adalah dengan izin Allah)' (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Ada beberapa alasan yang dikemukakan oleh Zakaria Ouzon untuk menolak hadis ini. *Pertama* hadis ini bertentangan dengan khutbah yang disampaikan oleh Abū Bakr ketika hendak mengutus

¹⁴¹Hadis ini diriwayatkan melalui sahabat ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar, ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās, Jābir Ibn ‘Abd Allāh, Sa’d Ibn Abī Waqqās. Imam al-Bukhārī meriwayatkan hadis ini dengan sanad yang melalui ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar dan memaparkannya di lima tempat yaitu (1) *Kitāb al-Muzāra’ah, Bāb Qaṭ’ al-Syajar wa al-Nakhl*; (2) *Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Ḥarq al-Daur wa al-Nakhīl*; (3) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Ḥadīṣ Banī al-Naḍīr* hadis no. 3752; (4) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Ḥadīṣ Banī al-Naḍīr* hadis no. 3753; (5) *Kitāb Tafṣīr al-Qur’ān, Bāb Qauluhu Mā Qaṭa’tum min Līnatin*.

tentara perang yang melarang memotong tanaman sewaktu perang. *Kedua* ayat yang disebut dalam hadis -yang dimaksudkan untuk melegalkan dan memaafkan tindakan membakar kebun kurma tersebut- tidak relevan, sebab ayatnya mempunyai makna yang sangat luas dan umum.¹⁴²

Sementara itu Ibnu Qirnās mengajukan beberapa argumen untuk menolak hadis ini. *Pertama*, kebun kurma yang dibakar oleh Nabi posisinya berada di luar benteng tempat berlindungnya kaum Yahudi Banī al-Naḍīr. Sehingga tidak perlu kebun tersebut dibakar sebab tidak melindungi mereka secara langsung. Apalagi jika Nabi berencana mau mengusir Banī al-Naḍīr, maka pilihan rasionalnya adalah membiarkan kebun tersebut sehingga bisa dimanfaatkan sebagai *ghanīmah* pasca Banī al-Naḍīr meninggalkan Madinah. *Kedua*, membakar lahan merupakan bagian dari melakukan kerusakan di muka bumi (*al-ifsād fī al-ard*). Tindakan seperti ini tidak mungkin dilakukan oleh Nabi, sebab Nabi sering mengingatkan orang untuk tidak melakukan kerusakan di muka bumi. Bahkan beliau mendapatkan wahyu larangan melakukan kerusakan pada lahan perkebunan dan pertanian sebagaimana disebut dalam al-Quran surah al-Baqarah: 204-206.¹⁴³

¹⁴²Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 69, 70.

¹⁴³Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān*, 218.

Hadis dalam Pendangan Pembela

Yūsuf al-Qaraḍāwī menjelaskan bahwa di antara etika perang dalam Islam adalah larangan melakukan perusakan dengan menebang hal-hal yang menjadi sumber kehidupan manusia, atau merobohkan hal-hal yang menjadi kebutuhan manusia. Contohnya adalah menebang pohon, membakar persawahan atau perkebunan, merusak rumah, merobohkan bangunan, mencemari sumber air dan lain sebagainya.¹⁴⁴

Adapun pembakaran Nabi terhadap pohon kurma Banī al-Naḍīr bukanlah menjadi tujuan utama Nabi, dan sedari awal memang tidak bermaksud untuk berencana membakarnya. Sebenarnya Nabi tidak membumihanguskan, atau menebang dan membakar banyak pohon kurma yang ada, tapi sekedar yang dijadikan perlindungan oleh musuh.¹⁴⁵ Nabi melakukan itu karena kondisi memaksa, dan ini termasuk darurat perang (*al-ḍarūrāt al-ḥarbiyyah*) karena pohon-pohon kurma tersebut digunakan sebagai sarana untuk berlindung dan mempertahankan diri. Kondisi darurat seperti ini memaksa Nabi dan para sahabat untuk membakar kebun kurma tersebut supaya Banī al-Naḍīr menyerah diri. Bahkan orang-orang Yahudi Banī al-Naḍīr sendiri mengetahui bahwa tindakan membakar pohon kurma bukan kebiasaan dan bukan pula kecendrungan prinsipil Nabi dalam perang.

¹⁴⁴Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 768.

¹⁴⁵M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadits-hadits Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, 2014), 683.

Oleh sebab itu mereka pun berkata, يا محمد كنت تنهى عن الفساد وتعيبه، فما بال

تخریق النخيل.¹⁴⁶

Selain itu apa yang dilakukan oleh Nabi juga atas izin Allah swt., karena kondisi darurat yang dihadapi sebagaimana disebutkan dalam surah al-Hasyr: 5.¹⁴⁷ Di dalam ayat tersebut pohon kurma yang dihancurkan oleh Nabi disebut dengan *līnatun*, yang oleh al-Suhaili diartikan sebagai pohon-pohon kurma yang tidak dijadikan sumber bahan makanan pokok, atau pohon-pohon yang kurma yang lemah dalam berbuahnya.¹⁴⁸ Atas dasar inilah, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa yang dibakar dan dipotong bukan keseluruhan pohon kurma Banī al-Naḍīr, melainkan hanya sebagian saja yang dijadikan tempat berlindung dari serangan. Pemahaman seperti ini juga difahami oleh al-Bukhārī, yang memberi penjelasan mengenai istilah *liinah* pada judul bab hadis tersebut dengan *nakhlah ma lam takun ‘ajwatan aw barniyyatan*.¹⁴⁹

¹⁴⁶Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 770.

¹⁴⁷Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah*, jil. 1, 770.

¹⁴⁸Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, jil. 9, 90.

¹⁴⁹Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Banū Isrā’īl fī al-Qur`ān wa al-Sunnah*, 285.

E. Hadis-hadis Kekerasan Verbal terhadap Non-Muslim

Selain hadis-hadis yang dianggap mengandung ajaran kekerasan fisik terhadap non muslim sebagaimana telah disebutkan di atas, para penulis kontemporer juga mengkritik hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang mengandung kekerasan verbal terhadap non-muslim. Di antara hadis tersebut adalah sebagai berikut,

عَنْ الْبَرَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَسَّانَ: "اهْجُؤْهُمْ أَوْ هَاجِئْهُمْ وَجِبْرِيلُ مَعَكَ"¹⁵⁰

Dari al-Barā' r.a. berkata, Nabi saw berkata kepada Ḥassān: "Cacilah mereka, atau (dengan redaksi) lipatgandakanlah cacianmu (untuk melawan orang musyrik), karena Jibril selalu bersamamu" (H.R. al-Bukhārī).

Hadis dalam Pandangan Pengkritik

Zakaria Ouzon meragukan perintah Nabi kepada Ḥassān ibn Ṣābit untuk mencaci atau mengejek orang-orang non-Muslim yang memusuhi Nabi. Perintah seperti ini jelas bertentangan dengan sifat Nabi yang digambarkan oleh al-Quran sebagai insan yang mempunyai akhlak yang agung dalam surah al-Qalam: 4.¹⁵¹

¹⁵⁰Hadis ini diriwayatkan melalui sahabat al-Barrā' Ibn 'Āzib, Ḥassān Ibn Ṣābit, Jābir Ibn 'Abd Allāh, Anas Ibn Mālik, al-Zubair Ibn al-'Awwām, 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd. Imam al-Bukhārī meriwayatkan hadis ini dengan sanad yang melalui al-Barrā' Ibn 'Āzib dan memaparkannya di tiga tempat yaitu (1) *Kitāb Bad' al-Khalq, Bāb Žikr al-Malā'ikah*; (2) *Kitāb al-Maghāzī, Bāb Marji' al-Naby min al-Aḥzāb wa Makhrajihī ilā Banī Quraiẓah wa Muḥāṣaratihi Iyyāhum*; (3) *Kitāb al-Adab, Bāb Hajā' al-Musyrikīn*.

¹⁵¹Zakaria Ouzon, *Jināyat al-Bukhārī*, 106, 107.

Muḥammad Sa’īd al-‘Isymāwī juga mempunyai penilaian yang sama. Dia menganggap bahwa hadis tersebut memberi kesan bahwa Nabi memerintahkan Hassān ibn Ṣābit untuk mengucapkan kata-kata kotor dan hina.¹⁵²

Hadis dalam Pandangan Pembela

Muḥammad ‘Imārah menegaskan bahwa syair-syair yang dilantunkan Hassān ibn Ṣābit adalah bentuk reaksi terhadap cemoohan dan celaan orang-orang Kafir dalam konteks konflik dan peperangan. Meskipun syair Hassān ibn Ṣābit berisi celaan terhadap pihak lawan namun isinya tetap dalam koridor aturan, sehingga tidak dapat dianggap bahwa Nabi Muhammad saw membolehkan cacian buruk yang hina dan melewati batas.¹⁵³

Dalam bahasa Arab kata *al-hajā’* adalah lawan kata memuji (*didd al-madh*), sehingga ia mempunyai arti mencela atau mencaci. Untuk memahami perintah Nabi kepada Hassān ibn Ṣābit tersebut perlu memperhatikan beberapa hal berikut ini, yaitu:

- Bagi bangsa Arab terutama pada masa Nabi, syair merupakan sarana penting untuk menyebarkan pandangan membangun dan menggiring opini. Syair mempunyai posisi seperti media massa saat sekarang ini.

¹⁵²Muḥammad ‘Imārah, *Suqūṭ al-Ghuluw al-‘Ilmānī* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 55.

¹⁵³Muḥammad ‘Imārah, *Suqūṭ al-Ghuluw al-‘Ilmānī*, 54-55.

- Pihak-pihak yang memusuhi Nabi dan umat Islam baik dari kalangan kafir Makkah ataupun Yahudi Madinah, sering menyebarkan syair-syair yang merendahkan dan menghina Nabi dan umat Islam. Maksudnya adalah untuk melemahkan semangat dakwah dan menekan gerakan umat Islam. Dalam konteks seperti inilah, Nabi memerintahkan Hassān ibn Ṣābit untuk melawan penyebaran opini negatif tersebut dengan membuat syair-syair tandingan yang menyerang pihak lawan. Dengan demikian maka konteks perintah Nabi ini adalah konteks perang opini. Ibnu Hajar al-‘Asqalānī mengatakan,

وفي الحديث : جواز سب المشرك ، جواباً عن سبه للمسلمين ، ولا يعارض ذلك مطلق النهي عن سب المشركين لثلاث يسبوا المسلمين : لأنه محمول على البداءة به ، لا على من أجاب منتصراً¹⁵⁴

Poin yang dapat diambil dari hadis adalah, bolehnya mencela orang musyrik sebagai reaksi atas celaan mereka terhadap orang Islam. Kesimpulan ini tidak bertentangan dengan mutlaknya larangan mencela terhadap orang-orang musyrik sebab dikhawatirkan mereka akan mencela umat Islam. Sebab larangan tersebut adalah jika umat Islam yang mendahului mencela. Sedang apabila bentuk reaksi atas celaan orang musyrik untuk membela diri (maka tidak mengapa).

- Meski demikian dalam menyusun syair yang bersifat *al-hajā’*, al-Qur`an dan Nabi memberikan rambu-rambu yang tidak boleh diterjang, di antaranya:

¹⁵⁴Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh al-Bārī*, jil. 10, 563.

1. Tidak menghina atau mencerca hal-hal yang disucikan oleh pihak lawan, sebagaimana ditegaskan dalam al-Quran surah al-An'ām ayat 108:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

“Dan janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan” (Q.S. al-An'ām/6: 108).

2. Tidak mengandung kata-kata kotor, sebagaimana sabda Nabi,

لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِالطَّعَّانِ وَلَا بِاللَّعَّانِ وَلَا الْفَاحِشِ وَلَا الْبِذِيِّ¹⁵⁵

Seorang mukmin bukanlah orang yang banyak mencela, bukan orang yang banyak melaknat, bukan pula orang yang keji (buruk akhlaqnya), dan bukan orang yang jorok omongannya (H.R. al-Tirmīzī).

- Syair-syair model *al-hajā`* yang disampaikan oleh Hassān ibn Šābit tidak berisi penghinaan atas kekafiran orang Quraisy atau penyembahan mereka terhadap berhala. Melainkan isi syair Hassān ibn Šābit adalah cemoohan terhadap kekalahan-kekalahan yang pernah dialami oleh orang-orang kafir Quraisy dalam peperangan yang pernah terjadi atau keburukan-keburukan yang memang nyata pada diri lawan-lawannya.

Sementara itu, Šulṭān ‘Uwaiḍ Maṭīr al-‘Aṭwī menegaskan bahwa setelah masuk Islam, syair-syair *al-hajā`* yang disusun Hassān ibn

¹⁵⁵Hadis ini diriwayatkan Imam al-Tirmīzī dalam kitabnya *al-Sunan, Kitāb al-Birr wa al-Šilah, Bāb Mā Jā`a fī al-La`nah*.

Şābit mengalami perubahan baik dari sisi pilihan kata atau makna. Kandungan syairnya meskipun berbentuk *al-hajā'*, namun tetap memperhatikan batasan-batasan moral yang ditetapkan dalam Islam baik ketika dia mencela individu atau kabilah-kabilah yang memusuhi Islam.¹⁵⁶

¹⁵⁶Şultān 'Uwaiḍ Maḥīr al-'Aṭwī, "Şūrah al-Mahjū fi Syi'r Hassān ibn Şābit," (Tesis Universitas Mu`tah Jordania, 2013), 60-63.

BAB VI

STRUKTURISASI METODE PEMAHAMAN HADIS BERNUANSA KEKERASAN TERHADAP NON-MUSLIM

A. Tiga Model Pembacaan Hadis Bernuansa Kekerasan terhadap non-Muslim

Pada dua bab sebelumnya telah dipaparkan pemahaman dan penyikapan para pengkaji hadis kontemporer terhadap hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Hadis-hadis tersebut difahami dan ditafsiri secara berbeda oleh para pengkaji hadis kontemporer dan menimbulkan ekkses yang berbeda bukan hanya pada ranah praksis tapi juga pada ranah metodologis. Sebagaimana nampak pada pembahasan sebelumnya terdapat tiga kecenderungan pembacaan yang mengemuka yaitu (1) kecenderungan justifikatif; (2) kecenderungan dekonstruktif, dan (3) kecenderungan rekonstruktif.

Kelompok pertama cenderung memosisikan hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non muslim sebagai dasar pijakan sikap eksklusif dan antagonis terhadap pemeluk agama lain. Lebih dari itu hadis-hadis tersebut juga dijadikan dasar legitimasi untuk melakukan tindak kekerasan dan teror terhadap non-muslim baik yang dilakukan secara individual maupun secara terorganisir dan sistematis. Sikap keras dan tegas terhadap non muslim adalah bagian dari sunnah Nabi,

sehingga mereka beranggapan bahwa bersikap tegas dan keras terhadap non-muslim merupakan bagian dari *iḥyā` al-sunnah al-mahjūrah* (menghidupkan sunnah Nabi yang banyak ditinggalkan). Model pembacaan kelompok pertama ini dapat disebut dengan pembacaan justifikatif. Kekerasan yang terepresentasikan baik dalam pandangan maupun tindakan mereka terhadap non-muslim dicarikan pembenaran dan dijustifikasi melalui pembacaan dan pemahaman mereka terhadap hadis. Logika justifikatif seperti ini semakin mendapat legitimasi ketika hadis-hadis yang dijadikan sandaran tersebut diambilkan dari kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang merupakan kitab hadis paling otoritatif.

Sementara itu kelompok kedua menilai bahwa hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim merupakan unsur infiltratif (*al-dakhīl*) yang meresap dan mengotori ajaran Islam yang mulia. Mereka menengarai hadis-hadis tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam dalam berinteraksi dengan non-muslim. Islam melalui al-Qur'an mengajarkan prinsip kebebasan beragama (*ḥurriyah al-din*), tidak ada paksaan dalam beragama (*lā ikrāha fī al-dīn*), kasih sayang bagi seluruh semesta alam (*raḥmatan li al-‘ālamīn*) dan hidup berdampingan secara damai (*al-ta'āyusy al-silmī*). Sementara itu, hadis-hadis bernuansa kekerasan mendorong umat Islam untuk menolak keberagaman, memaksa manusia untuk memeluk agama Islam, bahkan melegalkan tindakan kekerasan dengan beragam bentuknya dalam aktifitas dakwah dan interaksi terhadap non-muslim. Bagi kelompok ini hadis-hadis tersebut harus ditolak, tidak bisa

dijadikan dasar tindakan dan sekaligus dinilai tidak otentik dari Nabi. Karena secara nyata mengandung kontradiksi dengan nilai dan prinsip-prinsip dasar agama Islam. Bukan sebatas itu saja, mereka juga melakukan kritik terhadap para ulama klasik –khususnya ulama hadis– yang membiarkan hadis-hadis seperti itu masuk dalam kompilasi kitab-kitab hadis yang dianggap sahih khususnya *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Mengkritisi klaim bahwa kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah kitab paling sahih setelah al-Qur'an. Atas dasar ini pula mereka mempertanyakan ulang keefektifan, keakuratan dan keabsahan metode ahli hadis dalam proses penyeleksian informasi mengenai Rasulullah saw. Pembacaan model kedua ini disebut dengan pembacaan dekonstruktif. Hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang selama ini dinilai sahih mereka kritisi (*al-naqd*) dan mereka tolak (*al-radd*). Metode penyeleksian hadis yang selama ini digunakan para ulama hadis juga dikritisi, dibongkar dan diberikan alternatif metode seleksi baru.

Berbeda dengan kelompok pertama dan kedua, kelompok ketiga menawarkan pembacaan jalan tengah. Mereka tidak menjadikan hadis-hadis bernuansa kekerasan sebagai dasar legitimasi tindakan kekerasan kepada non-muslim, dan di sisi lain mereka tidak menolak kesahihan hadis-hadis tersebut. Mereka menawarkan pembacaan yang lebih proporsional. Memang benar bahwa prinsip utama ajaran Islam dalam berinteraksi dengan non-muslim adalah mengakui keragaman dan mengedepankan perdamaian. Hadis-hadis yang memberi informasi bahwa pada masa Nabi terjadi tindak kekerasan terhadap non-muslim difahami oleh kelompok ini sebagai kejadian kasuistik

yang tidak dapat digeneralisir, bahkan sebagian bersifat temporer dan lokal sehingga tidak bisa ditarik dan diadopsi untuk masa sekarang dengan tanpa mempertimbangkan dan membandingkan konteks masa lalu dan konteks kekinian. Tindakan-tindakan kekerasan yang terekam dalam hadis terjadi dalam konteks spesifik yang memberi ruang yang menuntut terjadinya tindakan tersebut. Bagi kelompok ini hadis-hadis yang merekam kejadian kekerasan pada masa Nabi merupakan aturan-aturan pengecualian (*al-mustashnayāt*) dari prinsip-prinsip dasar hubungan harmonis dengan non-muslim yang menjadi misi utama dakwah yang diperjuangkan oleh Islam. Pembacaan model ketiga ini dapat dikategorikan sebagai pembacaan rekonstruktif. Mereka secara kritis-proporsionalis memosisikan hadis bernuansa kekerasan pada konteks historisnya di antara teks-teks keagamaan lain yang mengajarkan kasih sayang dan perdamaian. Mereka menyusun ulang (rekonstruksi) potongan-potongan (*puzzles*) teks yang ada sehingga memberikan gambaran yang utuh mengenai masa lalu, baik gambaran normal maupun gambaran eksepsional, dan kemudian secara hati-hati *me-landing*-kan pemahaman tersebut pada masa kini.

Tabel 6.1
Model Pembacaan Hadis-Hadis Ṣaḥīḥ al-Bukhārī
Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim

Kategori	Sikap Terhadap Ṣaḥīḥ al-Bukhārī	Pemahaman Historis Hadis Bernuansa Kekerasan Terhadap Non-Muslim	Pemahaman Aktual Hadis Bernuansa Kekerasan Terhadap Non-Muslim	Pemahaman Terhadap Realita Kontemporer Relasi Muslim dan non-Muslim
Pembacaan Justifikatif	Optimis terhadap keotentikan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī	Relasi konflik dan kekerasan terhadap non-muslim merupakan relasi utama dan ajaran utama pada masa Nabi	Dijadikan panduan utama dalam membangun relasi dengan non-muslim	Berdasarkan petunjuk <i>naṣ</i> , relasi Muslim dan non-Muslim selalu berada dalam relasi konflik
Pembacaan Dekonstruktif	Skeptik terhadap keotentikan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī	Narasi kekerasan pada masa Nabi bersifat a-historis. Narasi yang dibangun Nabi adalah narasi perdamaian. Narasi kekerasan dikonstruksi generasi setelahnya	Dijadikan argumen penguat bagi sikap skeptik terhadap keotentikan kitab-kitab hadis	Relasi Muslim dan non-Muslim bersifat dinamis dan fluktuatif. Relasi kontemporer mengarah pada perkembangan positif
Pembacaan Rekonstruktif	Optimis terhadap keotentikan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī	Relasi konflik dan kekerasan terhadap non-muslim adalah relasi kasuistik pada masa Nabi. Relasi dasarnya adalah relasi damai	Dijadikan panduan eksepsional-antisipatif sesuai situasi dan kondisi dinamika relasi dengan non-muslim	Relasi Muslim dan non-Muslim bersifat dinamis dan fluktuatif. Relasi kontemporer mengarah pada perkembangan positif

Perbedaan pemahaman dan penafsiran masing-masing kelompok ini tentunya dipengaruhi oleh horison atau aspek kesejarahan masing-masing para pengkaji hadis, baik berupa tradisi, kultur, pengalaman hidup maupun kepentingan.¹ Kelompok pertama berpandangan bahwa

¹Dalam tradisi keilmuan barat terdapat dua aliran hermeneutika yang berkembang, yaitu obyektivis dan subyektifis. Pemikir barat yang mencoba

kondisi ideal yang harus menjadi cita ideal bagi setiap umat Islam

menggabungkan dua kubu berseberangan ini, sehingga muncul aliran obyektivis-*cum*-subyektifis adalah Hans-Georg Gadamer. Hermeneutika filosofis Gadamer tidak hanya berkaitan dengan teks, melainkan seluruh obyek kajian ilmu sosial dan humaniora. Pokok-pokok pikiran Gadamer –sebagaimana diterangkan oleh Sahiron Syamsuddin- terdiri dari empat teori yang antara satu dengan lainnya saling terkait: [1] Teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah (*historically effected consciousness*). Pemahaman seorang penafsir dipengaruhi oleh situasi yang melingkupinya baik tradisi, kultur ataupun pengalaman hidup. Kondisi ini sangat mewarnai pemahaman penafsir terhadap sebuah teks yang sedang ditafsiri. Oleh sebab itu seorang penafsir semestinya harus mampu mengatasi subyektifitasnya ketika menafsirkan teks. [2] Teori Prapemahaman (*pre-understanding*). Keterpengaruhan oleh situasi tertentu memberi pengaruh kepada diri seorang penafsir dalam bentuk prapemahaman terhadap teks yang ditafsirkan. Prapemahaman pasti ada ketika seseorang membaca teks, dan itu merupakan posisi awal penafsir. Tugas penafsir adalah mendialogkan prapemahaman tersebut dengan isi teks yang sedang ditafsirkan. Prapemahaman harus menerima untuk dikritisi, direhabilitasi dan dikoreksi oleh penafsir itu sendiri ketika dia sadar bahwa prapemahamannya itu tidak sesuai dengan yang dimaksud oleh teks. [3] Teori Penggabungan Horizon (*fusion of horizons*) dan teori Lingkaran Hermeneutik (*hermeneutical circle*). Penafsir harus sadar bahwa ada dua horison yang berbeda yaitu horison di dalam teks dan horison pembaca. Dua horison ini harus dikomunikasikan sehingga ketegangan antara keduanya dapat diatasi. Interaksi antara dua horison tersebut dinamakan lingkaran hermeneutik. Di sinilah terjadi pertemuan antara subyektifitas pembaca dan obyektivitas teks, di mana makna obyektif teks lebih diutamakan. [4] Teori Aplikasi (*application*). Makna obyektif teks harus mendapatkan perhatian dalam proses pemahaman dan penafsiran. Ketika makna obyektif telah difahami, yang kemudian perlu dilakukan oleh penafsir adalah menggali pesan-pesan teks yang harus atau seyogyanya dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari yang diistilahkan oleh Gadamer dengan *Anwendung*. Gadamer berpendapat bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsiran bukan makna literal teks, tetapi *meaningful sense*, makna yang lebih berarti daripada sekedar makna literal.

Teori hermeneutika Gadamer menekankan interaksi dialektis antara teks dan penafsir. Gadamer menekankan pentingnya mempertimbangkan aspek historis dari kedua pihak: teks dan juga penafsir [Lihat Sahiron Syamsuddin, “*Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur’an dan Pembacaan al-Qur’an Pada Masa Kontemporer*,” dalam Syafa’atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN SUKA Yogya, 2011), 37-41; Mudjia Rahardjo, *Hermeneutika Gadamerian Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur* (Malang: UIN-Malang Press, 2007), 121 dan; Abdul Halim, *Aswaja Politisi Nahdlatul Ulama Perspektif Hermeneutika Gadamer* (Jakarta: LP3ES, 2014)].

sepanjang zaman adalah kondisi keemasan Islam saat awal-awal muncul dan berkembang di bawah kendali pimpinan Rasulullah saw. Islam saat itu menjadi entitas yang *ya'lū wa lā yu'lā 'alaih* (unggul dan tidak terkalahkan). Namun ketika mereka melihat realita saat ini yang dialami umat Islam, didapati bahwa umat Islam berada dalam kondisi ketertinggalan dan keterpurukan hampir dalam berbagai bidang. Sistem pemerintahan yang menyatukan dunia Islam tidak ada, paradigma dan faham barat mendominasi hampir pada semua aspek kehidupan umat Islam baik pada sistem ekonomi, sosial, pendidikan dan sistem politik. Secara kejiwaan mereka berada dalam kondisi dan suasana terancam oleh pihak yang dianggap musuh, dan merasa mempunyai tanggung jawab besar untuk mengembalikan kondisi sebagaimana pada masa Nabi. Mereka menilai bahwa penyebab utama keterpurukan umat Islam adalah karena konspirasi Barat dan juga karena umat Islam jauh dari ajaran utamanya yaitu al-Qur'an dan Hadis.

Cara pandang terhadap kehidupan yang seperti ini memengaruhi nuansa pembacaan mereka terhadap hadis-hadis kekerasan terhadap non-muslim. Pada sisi pembacaan terhadap realitas (*idrāk al-wāqi'*) mereka menilai bahwa kondisi yang dihadapi umat Islam saat ini adalah kondisi perang menghadapi musuh baik musuh yang jauh (*al-'aduw al-ba'id*) negara-negara barat, maupun musuh yang dekat (*al-'aduw al-qarīb*) para pendukung barat yang tinggal di negara-negara Islam. Atas dasar itu maka tugas utama umat adalah mempertahankan identitas dan eksistensinya dalam menghadapi musuh tersebut.

Sedangkan pada sisi pembacaan terhadap teks keagamaan (*fahm al-naş*) mereka mencari jalan pintas *role model* otoritatif yang bisa dijadikan rujukan untuk diterapkan dalam menghadapi situasi yang tergambar dalam benak mereka. *Role model* otoritatif yang dimaksud tidak lain adalah kehidupan pada masa Nabi. Dalam konteks seperti ini akhirnya mereka memosisikan hadis-hadis bernuansa kekerasan sebagai panduan perjuangan untuk mengembalikan kejayaan Islam, dan memahami hadis-hadis tersebut sebagai legitimasi bagi bentuk perjuangan mereka.

Sementara itu para pengusung pembacaan dekonstruktif mempunyai pandangan bahwa kehidupan manusia bukanlah kehidupan yang stagnan, melainkan selalu bergerak maju secara evolutif. Dunia selalu mengalami perubahan sesuai dengan dinamika dan tuntutan zaman. Modal utama manusia supaya eksis menghadapi realitas perkembangan zaman secara baik adalah pendayagunaan potensi akal secara optimal. Dalam pandangan kelompok ini penyebab umat Islam mengalami keterbelakangan adalah karena mereka tidak mengoptimalkan potensi akal yang dimilikinya dalam mencari jawaban dan solusi atas permasalahan-permasalahan aktual yang dihadapinya. Akal umat Islam terkungkung oleh *turās*. Solusi atas tantangan masa kini seringkali dicarikan jawabannya dari produk pemikiran masa lalu (*turās*). Kondisi seperti inilah yang menyebabkan umat Islam tidak bisa berkembang dan maju, sebab mereka selalu melihat masa lalu. Atas dasar pandangan dasar seperti inilah mereka berupaya untuk mengarusutamakan gerakan pembebasan akal dari

belenggu-belenggu *turās*, termasuk dari hadis yang mereka anggap sebagai bagian dari *turās*. Menurut mereka, umat Islam harus melakukan penyeleksian ulang terhadap *turās* untuk memilah secara selektif mana ajaran yang masih relevan dan mana yang sudah tidak selaras dengan perkembangan zaman. Sikap sakralisasi (*taqdīs*) teks-teks hadis terutama yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* selama ini telah membelenggu nalar logis umat Islam. Bagi mereka akal yang kritis tidak akan bisa menerima hadis-hadis bernuansa kekerasan sebagai bagian dari ajaran Islam. Mereka menilai bahwa hadis-hadis tersebut –baik diakui sebagai berasal dari zaman Nabi atau hasil kreatifitas generasi setelahnya pada masa awal Islam- adalah produk pemikiran dan budaya masa lalu yang tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman. Di sisi lain hadis-hadis tersebut juga dinilai bertentangan dengan semangat al-Quran yang sifatnya lebih universal dan lintas zaman. Atas dasar horison pemikiran tersebut, mereka mengagendakan untuk membebaskan akal umat Islam dari belenggu-belenggu pemikiran kuno, supaya dapat eksis dalam kancah kehidupan kontemporer dan progresif dalam membangun peradaban.

Lain lagi dengan kecenderungan pembacaan rekonstruktif. Realita bahwa umat Islam sedang dalam kondisi yang tidak ideal sebagaimana dirasakan oleh dua kecenderungan sebelumnya juga diakui dan juga dirasakan oleh kelompok ini. Mereka juga mempunyai keyakinan bahwa al-Qur'an, hadis dan juga kehidupan Nabi merupakan panduan yang harus selalu dijadikan acuan dalam aktifitas kehidupan dalam berbagai bidang, termasuk dalam masalah relasi

muslim dan non-muslim serta dalam upaya untuk membangun kembali peradaban Islam. Namun demikian kelompok ini menekankan pentingnya penggunaan metodologi yang tepat dalam berinteraksi dengan teks-teks keagamaan ketika hendak dijadikan *role model* bagi kehidupan saat ini. Merujuk al-Qur'an dan hadis bukan berarti menarik kehidupan masa kini untuk menyamai model kehidupan masa Nabi secara keseluruhan dalam segala aspek dan dimensi, sebab ketetapan-ketetapan yang termaktub dalam al-Quran atau hadis kadang mengandung unsur lokalitas tempat dan situasional masa lalu yang tidak tepat jika ditarik begitu saja untuk diterapkan pada masa kini. Oleh sebab itu teks keagamaan harus difahami beserta konteks historisnya sebelum dikontekstualisasikan (*tanzīl al-naṣ 'alā al-wāqi'*) pada masa kini. Hal lain yang juga menjadi perhatian kecenderungan ini adalah pentingnya kejelian dalam memahami realitas kekinian (*idrāk al-wāqi'*) termasuk dalam masalah relasi muslim dengan non-muslim sebelum teks keagamaan tersebut digunakan untuk memotret atau membingkai realitas tersebut. Jika interaksi terhadap teks-teks keagamaan tidak didasari fondasi metodologi yang kokoh akan menimbulkan pemahaman-pemahaman yang distortif dan juga problematis pada tataran praksis, termasuk dalam memahami hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim.

Pada sisi lain kecenderungan rekonstruktif juga menyadari pentingnya melakukan pembacaan selektif terhadap al-Qur'an, hadis dan *turāṣ*. Mereka menyadari bahwa beberapa aturan yang terangkum dalam teks-teks keagamaan bersifat lokal dan temporer terikat dengan

konteks spesifik yang melingkupinya, sehingga tidak dapat dijadikan sebagai aturan yang bersifat universal. Namun demikian mereka juga menekankan pentingnya metodologi yang kokoh untuk menangani masalah ini. Pembacaan kritis terhadap teks-teks keagamaan dalam pandangan mereka tidak berarti meminggirkan, menegasikan atau merobohkan metode otentifikasi dan interpretasi yang selama berabad-abad dibangun secara kumulatif oleh para intelektual muslim. Bagi kelompok ini, penyantuman hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sudah melalui proses penyeleksian berdasarkan metode dan standar-standar penyeleksian informasi hadis. Kelompok ini tidak menolak upaya penyeleksian ulang terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun penyeleksian ulang tersebut harus didukung dengan fondasi metodologi yang kokoh, dilakukan secara holistik dan tidak sekedar kritik yang ambigu dan superfisial. Atas dasar kerangka pandangan seperti ini, kelompok ini berupaya untuk mendialogkan dan mengkompromikan teks-teks hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dengan teks-teks keagamaan lainnya baik yang terdapat dalam al-Qur'an maupun hadis, dan juga dengan realita relasi muslim dan non-muslim kontemporer untuk mendapatkan pemahaman hadis yang komprehensif dan proporsional.

B. Review Kritis Tiga Model Pembacaan Hadis-hadis Kekerasan Terhadap Non-Muslim

Pada pembahasan sebelumnya sudah dipaparkan bagaimana teks-teks hadis yang merekam informasi kekerasan terhadap non-muslim, difahami secara berbeda oleh para akademisi kontemporer. Pemahaman terhadap teks produk masa lampau –termasuk teks hadis– memang menyimpan beberapa problem. Pertama pembaca kontemporer tidak dapat hadir secara langsung di tengah-tengah konteks sosiologis maupun psikologis yang mengitari kemunculan teks hadis tersebut, sehingga dia tidak dapat mengakses secara langsung makna dan maksud yang terkandung dalam teks tersebut. Kedua pembaca kontemporer yang mencoba memahami teks hadis berada dalam konteks yang berbeda dengan konteks masa lalu yang mengitari kemunculan teks. Kondisi yang mengitari pembaca seperti ini sedikit banyak membentuk pra-asumsi-pra-asumsi yang mempengaruhi bentuk pemahaman mereka terhadap teks yang dikaji. Oleh sebab itu problem fundamental membaca teks produk masa lalu adalah menemukan kembali makna historis yang sebenarnya terkandung dalam teks tersebut.²

Apabila diamati secara seksama titik singgung perbedaan tiga model pembacaan hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim berada pada pemahaman mereka terhadap makna historis yang sebenarnya terjadi pada masa Nabi. Kalangan dekonstruktif

²Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Hans-Georg Gadamer.” 147.

menganggap bahwa informasi-informasi tersebut secara historis problematis, dan tidak dapat ditetapkan sebagai informasi valid mengenai kehidupan Nabi Muhammad. Sedangkan menurut kalangan justifikatif dan rekonstruktif menganggap bahwa informasi-informasi tersebut adalah otentik dan valid terjadi pada masa Nabi, meskipun mereka kemudian berbeda pendapat mengenai alasan historis yang melatari kekerasan tersebut bisa terjadi.

Perbedaan pemahaman pada ranah historis ini kemudian juga menimbulkan perbedaan pemahaman terhadap makna dan nilai teks-teks hadis tersebut bagi kehidupan umat Islam masa kini. Bagi kelompok dekonstruktif hadis-hadis tersebut dinilai sebagai problem yang mengekang progresifitas umat Islam untuk melakukan adaptasi terhadap kemajuan zaman terutama dalam hal hidup bersama umat lain untuk membangun peradaban. Bagi kelompok justifikatif hadis-hadis yang tegas dan keras tersebut diyakini sebagai panduan yang sangat bernilai untuk mengembalikan kehormatan dan kemuliaan umat Islam di hadapan umat-umat yang lain. Sedangkan bagi kelompok rekonstruktif hadis-hadis tersebut dianggap sebagai petunjuk penting dalam melakukan interaksi dengan non-muslim pada kondisi-kondisi eksepsional di saat diperlukan, meskipun dalam praktiknya tidak mesti mengikuti teks hadis secara literal. Pemahaman masing-masing kelompok terhadap tingkat signifikansi hadis tersebut, sudah barang tentu menimbulkan dampak implikatif pada ranah praktis.

Tahapan pembacaan sebagaimana dipaparkan di atas, menurut Gracia merupakan fungsi umum interpretasi dalam upaya menciptakan

pemahaman terhadap teks yang sedang ditafsirkan di benak audiens kontemporer. Menurut Gracia ada tiga fungsi penting yang dilakukan penafsir teks masa lalu kepada audiens kontemporer yaitu (1) menciptakan kembali di benak audiens kontemporer pemahaman yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens historis. Ini yang disebut dengan *historical function*; (2) menciptakan di benak audiens kontemporer pemahaman di mana audiens kontemporer itu dapat menangkap makna (*meaning*) dari teks, terlepas dari apakah makna tersebut memang secara persis merupakan apa yang dimaksud oleh pengarang teks dan audiens historis atau tidak. Hal ini disebut dengan *meaning function*; (3) memunculkan di benak audiens kontemporer suatu pemahaman sehingga mereka memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan. Ini disebut dengan *implicative function*.³

Berdasarkan teori Gracia, seorang penafsir pertama-tama harus berupaya mereproduksi makna historis obyektif dari teks (*historical function*), sehingga makna yang dimaksud oleh penyusun teks di hadapan audien historis dapat tersampaikan kepada audien kontemporer. Fungsi ini sebenarnya merupakan fungsi *syarḥ al-ḥadīṣ* sebagaimana yang ditetapkan oleh banyak akademisi muslim. Ḥājī Khalīfah misalnya menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ilmu *syarḥ al-ḥadīṣ* adalah,

³Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press Gracia, 1995), 148-149.

علم باحث عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث وعن المراد منها مبنيا علي

القواعد العربية وضوابط الشريعة ومطابقا لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم⁴

Ilmu yang membahas makna dan maksud yang dapat difahami dari lafal-lafal hadis, berdasarkan pada kaidah-kaidah bahasa arab, aturan-aturan syari'ah dan sesuai dengan kondisi Nabi Muhammad saw.

Al-Irnīqī sebagaimana dikutip oleh al-Qinnūjī memberikan definisi yang hampir mirip dengan definisi Ḥājī Khalīfah, yaitu

علم باحث عن مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديثه الشريفة بحسب

القواعد العربية والأصول الشرعية بقدر الطاقة البشرية⁵

Ilmu yang membahas tentang maksud Rasulullah saw terkait dengan hadis-hadisnya berdasarkan kaidah bahasa arab, dasar-dasar syari'ah sesuai dengan kadar kemampuan manusia.

Dua definisi di atas memposisikan aktifitas *syarḥ al-ḥadīṣ* pada upaya untuk menangkap makna orisinal atau makna historis dari teks hadis yang ditafsirkan sebagaimana yang dimaksud oleh pengarang dalam hal ini adalah Nabi Muhammad saw.

Pemahaman terhadap makna orisinal dan makna historis ini merupakan langkah awal penting dalam memahami teks masa lampau termasuk teks hadis. Baru setelah itu seorang penafsir berhak mengembangkan pemahaman sebagai kelanjutan dari pemahaman

⁴Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafā ibn ‘Abdullāh al-Qusṭantīnī, *Kasyf al-Zunūn*, jil. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), 135.

⁵Ṣiddīq ibn Ḥasan al-Qinnūjī, *Abjad al-‘Ulūm*, jil. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978), 336.

obyektif tersebut, sehingga teks yang ditafsirkan mempunyai signifikansi dan bermakna bagi audien kontemporer serta bisa diaplikasikan sesuai dengan masa dan tempat di mana penafsiran itu dilakukan. Fungsi terakhir ini diistilahkan oleh Gracia dengan *meaning function* dan *implicative function*.

Perbedaan model pembacaan terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang saling bertentangan dan menafikan satu sama lain sebagaimana dipaparkan di atas perlu dikaji lebih lanjut aspek metodologisnya. Setidaknya ada dua ranah metodologis yang perlu dibahas terkait dengan masalah ini, yaitu ranah otentisitas dan pemahaman. Bagaimana metode yang digunakan masing-masing pihak untuk menetapkan atau menolak keotentikan hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, dan bagaimana metode yang digunakan untuk menyimpulkan makna yang difahami dari teks hadis tersebut. Dengan menggunakan teori Gracia di atas pada pembahasan berikut ini metode tiga model pembacaan hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim akan dianalisa dan direview secara kritis, dengan harapan mendapatkan gambaran yang utuh mengenai sisi-sisi kekurangan dan kelebihan dari metode tersebut.

1. Review Kritis Pembacaan Justifikatif

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya dapat diambil pemahaman bahwa kelompok yang cenderung melakukan pembacaan justifikatif terhadap hadis-hadis bernuansa kekerasan

terhadap non-muslim sama sekali tidak mempermasalahkan keotentikan hadis-hadis tersebut, terlebih lagi hadis-hadis itu terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dinilai sebagai kitab hadis paling otentik. Cara pandang mereka terhadap keotentikan sebuah hadis sama dengan cara pandang yang berkembang dalam khasanah keilmuan Islam pada umumnya terutama yang dikembangkan oleh ahli hadis. Keberadaan hadis-hadis tersebut dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjadi jaminan keotentikannya.

Sedangkan pada aspek pemahaman, karakter khas pembacaan justifikatif yang membedakan dengan yang lain adalah hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim diposisikan sebagai ajaran prinsip dalam Islam. Mereka menganggap hadis-hadis tersebut sebagai model utama (*core model*) ajaran yang didakwahkan dan diperjuangkan Nabi Muhammad saw sewaktu di Madinah. Menurut mereka hubungan dasar antara muslim dan non-muslim pada masa Nabi adalah hubungan konflik, dan hadis-hadis bernuansa kekerasan merupakan komponen tak terpisahkan dari konstruk ajaran prinsipil tersebut. Dengan cara pandang seperti ini hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim bagi mereka tidak dapat dianggap problematis dari sisi pemahaman apalagi dianggap tidak otentik karena bertentangan dengan dalil lain.

Jika diamati secara seksama pemahaman kelompok justifikatif terhadap makna historis dari teks hadis-hadis kekerasan terhadap non-muslim cenderung literalis dan tidak memperhatikan konteks historis dan situasi mikro yang melatari munculnya teks hadis.

Hadis difahami makna bahasanya dan dipisahkan dari dinamika konteks yang melingkupinya. Sebagaimana tercatat dalam literatur-literatur *sīrah nabawiyyah*, sikap Nabi terhadap non-muslim selama hidupnya sangat dinamis dan fluktuatif tergantung sikap mereka terhadap umat Islam. Relasi muslim dan non-muslim masa Nabi secara umum dapat dikelompokkan kepada dua bentuk, yaitu relasi damai dan relasi konflik. Relasi aktual yang mewarnai hubungan antara muslim dan non-muslim saat itu mendapat respon yang proporsional dari Nabi. Namun kelompok justifikatif tidak memperhatikan dinamika dan fluktuasi relasi ini. Mereka melihat bahwa relasi konflik merupakan relasi dasar hubungan umat Islam dengan non-muslim pada masa Nabi.

Pemahaman makna historis seperti ini tentu berimplikasi pada pemaknaan dan implementasi mereka terhadap hadis pada masa kini. Dengan pemahaman tersebut mereka berkesimpulan bahwa relasi konflik antara muslim dan non-muslim adalah relasi permanen termasuk pada saat sekarang ini. Mereka melihat realitas aktual saat ini dengan paradigma konflik tersebut, bahwa benturan dan konflik pasti terjadi (*ḥatmiyyah al-ṣadām*). Dengan pra-asumsi yang dibangun atas dasar doktrin bahwa hubungan antara muslim dan non-muslim adalah hubungan konflik, mereka akhirnya juga memahami kondisi realitas kekinian (*idrāk al-wāqi'*) dengan asumsi tersebut, bahwa relasi muslim dan non-muslim baik pada bingkai kehidupan bernegara maupun dalam konteks global adalah relasi konflik, padahal peta relasi muslim dan non-muslim

mengalami perkembangan dan perubahan. Hubungan internasional saat ini telah diatur oleh undang-undang internasional yang menjunjung asas kerjasama dan perdamaian. Tangkapan makna teks hadis seperti ini akhirnya menghasilkan makna implikatif yang problematis pada ranah praksis, dengan munculnya tindak kekerasan fisik maupun non-fisik terhadap non-muslim.

Pada sisi lain beberapa teks hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang semestinya dibaca secara integratif beriringan dengan teks-teks al-Quran atau hadis yang lain, mereka baca secara parsial dan dengan menggunakan pendekatan linguistik formal-literal dalam memahami *mufradāt* atau susunan kalimat. Mereka tidak mengakomodir pemaknaan dinamis layaknya memahami komunikasi bahasa lisan (*al-ma'nā al-balāgī*) dalam satu konteks pembicaraan tertentu yang tidak dapat diambil makna literalnya.

Secara teoritis untuk mendapatkan pemahaman hadis yang tepat dan proporsional, prinsip historik, prinsip tematis-komprehensif, dan prinsip linguistik harus diperhatikan. Yang dimaksud dengan prinsip historik adalah memahami teks hadis dengan memahami latar situasional masa lampau saat hadis muncul, baik dalam bentuk latar sosiologis secara umum maupun situasi khusus yang melatarbelakangi munculnya sebuah hadis.⁶ Sedangkan yang dimaksud dengan prinsip tematis-komprehensif

⁶Yūsuf al-Qaradāwī, *Kaifā Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* (New York: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1993), 145.

adalah teks-teks hadis tidak bisa difahami sebagai teks yang berdiri sendiri, melainkan sebagai kesatuan yang integral, sehingga dalam penafsiran suatu hadis, seseorang harus mempertimbangkan hadis-hadis dan ayat lain yang memiliki tema yang relevan, sehingga makna yang dihasilkan lebih komprehensif.⁷ Adapun yang dimaksud dengan prinsip linguistik adalah dengan memperhatikan prosedur gramatikal bahasa Arab dan juga konteks kalimat (*siyāq al-kalimah*).⁸ Apabila tiga prinsip ini tidak dipertimbangkan dalam memahami suatu hadis, maka seorang panafsir akan terjebak kepada penyimpulan yang tidak tepat. Bisa jadi makna literal (*ma'nā al-lafẓ*) yang disimpulkan benar secara bahasa, namun maksud dan pesan utama kalimatnya (*murād al-kalimah*) tidak ditangkap secara tepat, karena tidak memperhatikan konteks. Akibatnya, makna hadis terdistorsi dan tereduksi serta menimbulkan problem dan kemusykilan. Hal inilah yang terjadi pada pemahaman para pemikir justifikatif terhadap beberapa hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang mereka fahami.

2. Review Kritis Pembacaan Dekonstruktif

Aspek terpenting yang membedakan pembacaan dekonstruktif dengan model pembacaan lainnya adalah ketegasan mereka dalam menyimpulkan bahwa hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap

⁷Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam* (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), 152.

⁸Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*, 175 dan 197.

non-muslim sangat problematis dan nilai keotentikan historisnya sebagai ajaran Nabi dipertanyakan. Makna yang diperoleh dari teks-teks hadis kekerasan terhadap non-muslim, secara historis sama sekali tidak dapat dianggap sebagai catatan yang merekam keadaan yang terjadi pada masa Nabi. Mereka meragukan bahkan menggugat keotentikan hadis-hadis tersebut meskipun terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Dalam melakukan kritik hadis mereka menawarkan dan menggunakan metode yang mereka anggap sebagai metode alternatif atas metode klasik ahli hadis yang mereka nilai tidak efektif. Metode baru tersebut mereka gunakan untuk melakukan penyeleksian ulang hadis-hadis yang sudah terbukukan dalam kitab-kitab hadis induk termasuk yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Metode yang mereka tawarkan berbasis kepada kritik matan (*naqd al-matn*). Hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* mereka kritisi maknanya dan mereka konfrontirkan dengan dalil atau data lain yang dianggap lebih otoritatif seperti al-Qur'an, penalaran akal, fakta sejarah, fakta ilmiah dan lain sebagainya. Kesimpulan akhir dari kritik matan yang mereka lakukan adalah menolak keotentikan hadis karena ditemukannya kecacatan dalam matan (*radd al-ḥadīs min jihat al-matn*).

Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim bagi mereka dinilai bermasalah dan diragukan keotentikannya. Hadis-hadis tersebut dinilai bertentangan dengan

dalil-dalil lain yang dianggap lebih valid, dan dianggap tidak selaras dengan prinsip-prinsip dasar yang merepresentasikan ajaran Islam. Upaya untuk melakukan kompromi (*al-jam' wa al-taufiq*) antar dalil tidak mereka lakukan, mereka memilih untuk menganggap bahwa hadis-hadis kekerasan tersebut bermasalah dan tidak otentik.

Jika diamati secara seksama setidaknya ada dua catatan penting terkait problem metodologis yang melekat pada model dan metode pembacaan dekonstruktif yaitu:

a. Kritik Otentisitas Parsial

Sebagaimana telah disinggung kritikan kelompok dekonstruktif terhadap hadis kekerasan terhadap non-muslim berbasis pada kritik matan. Hasil pembacaan mereka terhadap teks-teks tersebut berakhir pada kesimpulan bahwa keotentikan hadis tersebut ditolak (*radd al-ḥadīs*). Apabila dicermati, proses kritik yang mereka lakukan hanya berhenti pada penolakan keotentikan matan hadis karena dianggap mengandung makna problematis, sehingga keasliannya sebagai bersumber dari Nabi diragukan. Mereka tidak melakukan upaya penelitian lebih jauh untuk menjawab pertanyaan logis-akademis lanjutan terkait dengan sumber redaksi matan yang dianggap palsu atau keliru tersebut. Siapa di antara perawi yang terdapat dalam rangkaian sanad hadis yang diduga melakukan pemalsuan atau kekeliruan, dan kemudian menyandarkannya kepada Nabi Muhammad saw.

Dari sekian akademisi yang mempunyai kecenderungan dekonstruktif, hanya ada dua akademisi saja yang memberi perhatian terhadap penelitian lanjutan ini. Yang pertama adalah Ibnu Qirnās. Dia memberi petunjuk umum bahwa yang melakukan pemalsuan adalah perawi pasca generasi sahabat, yaitu para perawi yang tercatat dalam sanad hingga penulis kitab.⁹ Di samping para perawi tersebut diduga memalsukan redaksi matan hadis, mereka juga dinilai melakukan pemalsuan jalur sanad yang melalui sahabat tertentu yang menopang redaksi matan tersebut. Ibnu Qirnās tidak memberikan penjelasan teknis lanjutan untuk mengidentifikasi secara spesifik siapa di antara perawi setelah sahabat yang dapat ditetapkan sebagai pemalsu hadis. Kedua adalah Sāmir Islāmbūlī yang dalam metodenya menjelaskan bahwa jika terdapat teks hadis yang isinya tidak sesuai dengan al-Qur'an, nalar, ilmu pengetahuan atau realita baik sanadnya kuat atau lemah, teks tersebut tidak dapat dianggap sebagai hadis Nabi. Redaksi tersebut ditetapkan sebagai susunan ulama atau perawi, meskipun hadis-hadis tersebut terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.¹⁰ Sama seperti Ibnu Qirnās, Islāmbūlī juga tidak memberikan langkah-langkah teknis untuk mengidentifikasi

⁹Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān*, 24, 25.

¹⁰Sāmir Islāmbūlī, *Taḥrīr al-'Aql min al-Naql*, 113.

siapa nama perawi yang ditetapkan sebagai pembuat atau pemilik redaksi matan hadis tersebut.

Pertimbangan utama yang menjadi tumpuan kelompok ini untuk menolak hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim adalah penilaian bahwa hadis tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur'an atau kepribadian Nabi. Kontradiksi (*al-ta'arud*) inilah yang mendorong para pemikir kontemporer yang mempunyai kecenderungan dekonstruktif untuk menolak hadis tersebut dan menilai bahwa hadis itu sejatinya bukanlah gambaran kejadian otentik pada masa Nabi, melainkan hasil kreatifitas para ulama atau perawi yang hidup setelah Nabi. Mereka lebih memilih (*men-tarjīh*) informasi-informasi yang menurut mereka lebih jelas keotentikan dan otoritasnya (al-Qur'an) daripada hadis yang mereka anggap problematis ini. Namun dalam proses *tajīh* ini mereka tidak memberi penjelasan lanjutan mengenai eksistensi hadis-hadis kekerasan yang mereka anggap bermasalah dan *marjūh* tersebut, terutama pada aspek siapa ulama dalam rangkaian sanad yang melakukan kreatifitas pemalsuan dan membuat informasi imajiner tersebut.

Berdasarkan penjelasan di atas tampak bahwa metode penyeleksian ulang yang ditawarkan para pemikir dekonstruktif lebih menekankan kepada penalaran terhadap makna matan dan tidak memperhatikan aspek sanad, terutama terkait dengan pertanyaan lanjutan pasca penetapan ketidakotentikan hadis;

siapa perawi dalam sanad yang bertanggungjawab atas kemunculan matan tersebut. Padahal sanad dan matan adalah dua entitas yang saling terkait. Jika pada matan ditetapkan terdapat kekeliruan periwayatan secara tidak sengaja (*al-khaṭa'*), berarti ada perawi dalam sanad yang harus ditetapkan telah melakukan kesalahan periwayatan tersebut. Penetapan ini memberi konsekwensi bagi status kualitas perawi tersebut beserta kualitas hadis-hadis lain yang diriwayatkannya. Begitu pula jika sebuah matan ditengarai sebagai produk pemalsuan (*al-kiẓb*), maka konsekwensi logisnya harus ada perawi dalam jaringan sanad yang ditetapkan sebagai pihak yang melakukan pemalsuan. Penetapan ini juga berdampak pada turunnya kredibilitas perawi tersebut dan juga hadis-hadis lain yang diriwayatkannya. Sanad dan matan mempunyai hubungan integratif yang tidak dapat dipisahkan.¹¹

Pengamatan terhadap metode pembacaan dekonstruktif mengantarkan kepada pemahaman bahwa prosedur penyeleksian ulang terhadap hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* termasuk hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim lebih menekankan kepada penalaran logis terhadap makna matan. Standar utama suatu teks dapat ditetapkan sebagai hadis Nabi atau bukan adalah tingkat rasionalitasnya dan keselarasannya dengan prinsip-prinsip al-Qur'an, fakta

¹¹Khālid ibn Manṣūr ibn 'Abd Allāh al-Dirīs, *Naqd al-Matn al-Ḥadīṣi wa Aṣaruh*, 12-21.

ilmiah dan sejarah. Sanad bagi para pemikir dekonstruktif tidak begitu penting.

Jika standar yang digunakan adalah sebagaimana tersebut di atas, para pemikir dekonstruktif terjebak pada kontradiksi internal. Mereka terjebak pada kondisi menganggap sama dua hal yang sejatinya mempunyai nilai berbeda (*al-qiyās ma'a al-fāriq*). Jalur sanad yang berisi para perawi yang kredibilitas-moralitas (*al-'adālah*) serta profesionalitasnya (*al-ḍabt*) berkualitas tinggi sebagaimana yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* diperlakukan sama dengan jalur sanad yang berisi para perawi yang rendah tingkat kredibilitas dan profesionalitasnya seperti yang terdapat dalam *al-Mawḍū'āt* karya Ibnu al-Jauzī. Lebih dari itu mereka juga menyamakan antara kekeliruan periwayatan yang timbul akibat ketidaksengajaan (*al-khaṭa'*) dengan kekeliruan yang timbul akibat kesengajaan (*al-kizb*), sehingga mereka tidak membedakan antara sanad yang berkualitas *khaṭīf al-ḍa'f* dengan yang berkualitas *mauḍū'*. Kedua-duanya dianggap sebagai palsu buatan ulama, dan dianggap sebagai ungkapan-ungkapan bijak jika kandungannya logis. Sāmīr Islambūlī bahkan menegaskan, ketika sanad hadis mempunyai kualitas *ḍa'īf*, namun kandungannya logis dan selaras dengan semangat al-Qur'an, maka matan itu dapat

diterima dan secara umum dianggap sebagai ucapan ulama, dan dikategorikan sebagai ungkapan atau hikmah yang benar.¹²

Secara lebih terperinci problem metodologis yang terdapat dalam metode uji otentisitas yang ditawarkan model pembacaan dekonstruktif dapat diuraikan sebagai berikut¹³,

1. Jika kualitas sanad suatu hadis adalah *khafif al-da'f* karena ada perawi yang profesionalitas periwayatannya tidak sempurna, dan kemudian ditetapkan bahwa redaksi matannya adalah buatan ulama (perawi) yang kualitasnya *khafif al-dha'f* tersebut, maka keputusan ini secara tidak langsung menuduh perawi tersebut telah menyandarkan ungkapan buatanya sendiri kepada Rasulullah saw. Dengan kata lain menuduhnya sebagai pemalsu sanad dan hadis. Padahal tidak ada data dan bukti yang bisa dijadikan dasar untuk menetapkan perawi kategori *khafif al-da'f* tersebut sampai pada taraf pemalsu hadis, melainkan mereka adalah para informan yang tingkat keakuratan dalam menyampaikan informasi hadis kurang sempurna. Bisa jadi substansi hadis yang diriwayatkannya betul namun ada

¹²Sāmīr Islambūlī, *al-Bukhārī Yuḍa' 'ifu Aḥādīsa Muslim* (http://www.aahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=2287) diakses 17 Juni 2018.

¹³Lihat Arif Chasanul Muna & Khader Ahmad, "Pemikiran Kritis terhadap Sahih al-Bukhari: Studi atas Dinamika dan Respon Kontemporer," (Makalah Internasional Seminar of Sunnah Nabawiyah II: Facing the Current Challenges, Kuala Lumpur: Academy of Islamic Studies University of Malaya 3-4 July 2013), 136-139.

perubahan redaksi sehingga tidak sama persis dengan redaksi awalnya. Kekeliruan seperti ini adalah kekeliruan yang timbul akibat ketidak sengajaan (*khaṭa`*), bukan sengaja memalsukan. Jika perawi dalam kondisi seperti ini disamakan dengan perawi pemalsu hadis maka semestinya ucapannya tidak layak untuk diterima meskipun logis. Dan inilah yang dilakukan oleh *muhaddisūn*.

2. Jika dalam sanad suatu hadis terdapat perawi pemalsu (*ḥadīṣ mauḍū`*) dan oleh para pemikir kontemporer ditetapkan bahwa redaksi matannya adalah buatan perawi tersebut, kemudian mereka menerima redaksi tersebut karena sesuai dengan logika dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an, fakta ilmiah dan sejarah –sebagaimana pandangan Islāmbulī– maka keputusan seperti ini nampak tidak objektif. Karena, perawi pemalsu tersebut telah terbukti berbohong dengan menisbatkan suatu ungkapan rekaan kepada Rasulullah saw. Semestinya perawi pembohong seperti ini ucapannya tidak bisa diterima, sehingga sikap kepada perawi seperti ini semestinya tidak bisa disamakan dengan sikap terhadap perawi yang *khafif al-ḍa`f* atau yang masuk kategori *martabah al-qabūl* (shahih dan hasan), sebagaimana yang dilakukan oleh para *muhaddisūn*.
3. Apabila sanad suatu hadis kualitasnya sahih, namun redaksi matannya dianggap bertentangan dengan logika, al-Qur'an, fakta ilmiah atau sejarah, kemudian diputuskan bahwa

redaksi hadis tersebut bukan ungkapan Nabi dan harus ditolak, maka akan muncul pertanyaan besar; siapa di antara perawi yang terdapat dalam sanad yang membuat (memalsukan) redaksi hadis tersebut? Dan bagaimana penyikapan terhadap hadis-hadis lain yang diriwayatkannya? Jika hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dinilai hasil kreatifitas para ulama, lalu siapakah yang ditetapkan sebagai pemalsu dari para perawi yang terdapat dalam jalur sanad yang ada, padahal berdasarkan pendekatan *dirāsat al-asānīd* para perawi tersebut mempunyai kualitas istimewa baik pada aspek *al-‘adālah* maupun *al-ḍabt*. Kalau umpamanya periwayatan tersebut dianggap sebagai bentuk kekeliruan periwayatan yang dilakukan perawi *ṣiqah* atas dasar ketidaksengajaan dan dikategorikan sebagai *‘illat* atau *syāz*, lalu perawi yang manakah yang ditengarai melakukan kekeliruan tersebut.

Dalam kajian hadis hubungan antara sanad dan matan adalah hubungan integratif, karena di antara keduanya ada keterkaitan yang tida dapat dipisahkan. Al-Dirīs menegaskan *anna hunāka talāzuman ‘udwiyyan bayna naqd al-sanad wa naqd al-matn*.¹⁴ Kejanggalan-kejanggalan makna yang terdapat dalam matan menurut metode ahli hadis tidak dapat dipisahkan

¹⁴Khālīd ibn Mansūr ibn ‘Abd Allāh al-Dirīs, *Naqd al-Matn al-Ḥadīṣī wa Aṣaruh*, 10.

dengan sanad, sehingga kejanggalan tersebut dijadikan indikasi adanya permasalahan perawi dalam sanad. Jonathan A.C. Brown menyebutnya dengan *a flaw in the matn necessitates a flaw in the isnād*.¹⁵

Sementara itu metode penyeleksian ulang yang ditawarkan oleh para pemikir dekonstruktif tampak lebih menekankan kritik matan dan mengesampingkan aspek sanad.

b. Pemahaman Konfirmatif-Konfrontatif Parsial

Catatan kedua terkait problem metodologis pembacaan para pemikir dekonstruktif adalah pada aspek pemahaman mereka terhadap matan hadis yang dikritisi. Di kalangan ulama hadis, metode konfirmatif-konfrontatif (*al-mu'āraḍah*) merupakan bagian tak terpisahkan dalam proses penyeleksian hadis. Salah satu metode konfirmatif-konfrontatif yang dilakukan oleh ahli hadis adalah menguji apakah sebuah hadis bertentangan dengan al-Qur'an, logika, fakta ilmiah dan fakta sejarah atau tidak. Jika bukti-bukti kontradiksi terbukti, maka hadis tersebut ditetapkan sebagai hadits *mauḍū'* atau setidaknya hadis *mu'allal; syāz* dan *munkar* yang tidak boleh disandarkan kepada Nabi.¹⁶ Hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* termasuk hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap

¹⁵Lihat Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics," 143-184.

¹⁶Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn*, 238.

non-muslim sebenarnya sudah melalui prosedur penyeleksian sebagaimana diterangkan di atas.

Apa yang ditawarkan oleh para pemikir dekonstruktif mengenai metode penyortiran ulang hadis yang bertumpu pada metode konfirmatif-konfrontatif sebenarnya mempunyai sandaran historis di kalangan ulama hadis klasik. Namun dalam penerapannya terdapat perbedaan signifikan antara yang dilakukan oleh mereka dengan yang diaplikasikan oleh ulama hadis. Para ulama hadis tidak tergesa-gesa mengambil kesimpulan akhir bahwa sebuah hadis yang nampak *musykil* maknanya diputuskan bertentangan dengan al-Qur'an, hadis lain, logika, fakta ilmiah atau fakta sejarah. Mereka menetapkan langkah-langkah ilmiah yang harus dilakukan terlebih dahulu sebelum memutuskan bahwa hadis tersebut bermasalah dan tidak bisa dikompromikan.

Syarat yang ditetapkan adalah, [1] Jika hadis sudah memenuhi syarat ke-*maqbul*-an, maka hadis tersebut harus difahami secara tepat dan proporsional terlebih dahulu sesuai dengan kaidah-kaidah *syarḥ al-hadīṣ*. Redaksi hadis harus difahami sesuai dengan konteksnya, baik konteks kalimat maupun konteks situasi pembicaraan. Redaksi hadis harus difahami berdasarkan kaidah kebahasaan yang benar. Jika memang makna literalnya menimbulkan masalah, maka perlu di-*ta`wīl*. Penetapan makna *ta`wīl* juga harus mempertimbangkan rasa kebahasaan (*al-ẓauq al-lughawī*) dan

juga kemampuan kata atau kalimat yang di-*ta'wil* tersebut menampung makna yang dimaksud supaya tidak terjadi *al-ta'wil al-ba'id* yang dilarang.¹⁷ Untuk mendapatkan pemahaman yang tepat dan proporsional, hadis juga harus disandingkan dan dikonfirmasi dengan ayat dan hadis-hadis lain yang satu tema sehingga menghasilkan pemahaman yang komprehensif.¹⁸ [2] Langkah mengkompromikan (*al-jam' wa al-taufiq*) antara kadungan hadis dengan kandungan al-Qur'an, hadis lain, logika, fakta ilmiah atau fakta sejarah harus menjadi prioritas pertama sebelum berfikir adanya *isykāl* (problem), *ikhtilāf* (kontradiksi) dan *iḍṭirāb* (kerancauan). Apabila masih mungkin dikompromikan maka hadis tersebut tidak perlu ditolak.¹⁹ Langkah-langkah inilah yang dilakukan oleh para ulama dalam memahami hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, sehingga mereka tidak menganggapnya sebagai hadis problematis.

Sementara itu, dalam pandangan para pemikir dekonstruktif, syarat-syarat ini tidak dipraktekkan dalam proses kritik hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* termasuk terhadap hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Mereka mengambil keputusan yang terlalu tergesa ketika menetapkan

¹⁷Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn*, 353.

¹⁸Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīs*, 103.

¹⁹Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn*, 273.

suatu hadis bertentangan dengan al-Qur'an atau lainnya. Mereka tidak mencoba mengonfirmasikan hadis tersebut dengan ayat-ayat atau hadis lain, dan tidak memosisikannya secara tepat dan proporsional terlebih dahulu. Bahkan mereka kadang memahami hadis secara literal tanpa memperhatikan konteks spesifik yang melatari hadis tersebut, sehingga mereka berkesimpulan bahwa hadis tersebut bertentangan dengan al-Qur'an atau yang lain. Padahal hadis tersebut mempunyai konteks tertentu yang mendasari kemunculannya.

Kelompok dekonstruktif sebenarnya meyakini bahwa ajaran inti (*core doctrine*) dalam Islam terkait dengan relasi muslim dan non-muslim adalah membangun harmoni dan kedamaian. Ayat-ayat al-Qur'an menekankan prinsip kasih sayang, kebebasan beragama dan perdamaian di antara sesama manusia. Mereka juga meyakini bahwa Nabi Muhammad juga diutus oleh Allah dengan misi *rahmatan li al-'ālamīn*. Di tengah pemahaman seperti ini, kemudian mereka menganggap bahwa hadis-hadis bernuansa kekerasan –yang mereka fahami secara tekstual dan cenderung mengabaikan konteks historis dan situasi mikro yang melingkupinya- sebagai hadis yang aneh, musykil dan mengandung problem. Maknanya bertentangan dengan al-Qur'an, prinsip-prinsip luhur ajaran Islam dan keotentikannya dengan sendirinya dipertanyakan. Mereka berpandangan bahwa hadis-hadis tersebut merupakan pikiran-pikiran infiltratif (*al-dakhīl*) yang disisipkan dan

dimasukkan dalam tubuh struktur ajaran Islam. Atas dasar pertimbangan ini maka model pembacaan mereka adalah model konfrontatif, mempertentangkan antara hadis-hadis tersebut dengan ajaran utama Islam dan menyimpulkan bahwa hadis-hadis tersebut tidak otentik sebagai representasi Islam, harus ditolak dan dibersihkan dari khazanah legasi Islam.

Nampak bahwa para pemikir dekonstruktif tidak menerapkan prinsip-prinsip pemahaman hadis secara baik, terlebih dalam memahami hadis-hadis eksepsional yang nampaknya bertentangan dengan dalil-dalil lain. Mereka terjebak pada makna literal (*ma'nā al-lafẓ*) tanpa berupaya terlebih dahulu untuk mengkompromikan dengan dalil-dalil lain, sehingga meskipun secara kebahasaan makna yang disimpulkan dari hadis bisa jadi benar, namun maksud dan pesan utama kalimatnya (*murād al-kalimah*) tidak bisa tertangkap dengan tepat. Akibatnya, makna hadis terdistorsi dan tereduksi dan dianggap menimbulkan problem dan kemusykilan. Hal inilah yang terjadi pada pemahaman para pemikir dekonstruktif terhadap beberapa hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang mereka fahami. Mereka menyimpulkan suatu hadis secara parsial dan tekstual kemudian pemahaman tersebut dikonfrontirkan dengan nalar, al-Qur'an, fakta ilmiah dan sejarah. Akhirnya mereka pun menolak hadis tersebut.

3. Review Kritis Pembacaan Rekonstruktif

Pembacaan model ketiga merupakan bentuk aplikasi metode pembacaan yang selama ini dikembangkan dalam khasanah keilmuan Islam khususnya ahli hadis. Hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* memang mereka akui mengandung makna problematis karena bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam dalam berinteraksi dengan non-muslim. Namun, mereka tidak seperti model pembacaan dekonstruktif yang langsung menolak keotentikan hadis tersebut. Dengan penjelasan lain pembacaan rekonstruktif menilai hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dalam posisi *musykil al-ḥadīṣ* bukan pada pembahasan *naqd al-matn (radd al-ḥadīṣ min jihat al-matn)* sebagaimana yang dilakukan kelompok dekonstruktif.

Model pembacaan reskonstruktif mengikuti langkah-langkah metodis yang digariskan oleh ulama hadis dalam menangani hadis *musykil* yaitu (1) berupaya menfungsikan dua dalil yang nampak bertentangan dan menilai keduanya sebagai otentik dengan prosedur *al-jam'*, *al-t`awīl* atau *al-naskh*, dan (2) menolak salah satu dalil dan menganggapnya tidak otentik dengan prosedur *al-tarjīḥ*.²⁰ Sudah barang tentu dalam melakukan proses analisis ini

²⁰Lutfi ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arūḍ fi al-Ḥadīṣ*, 317.

akademisi rekonstruktif memprioritaskan langkah pertama sebelum memutuskan bahwa salah satunya tidak otentik.²¹

Tidak jauh berbeda dengan kelompok kedua yaitu kelompok dekonstruktif dalam pandangan kelompok rekonstruktif ajaran utama (*core doctrine*) terkait relasi muslim dan non-muslim yang ditetapkan oleh Islam adalah ajaran perdamaian dan kasih sayang di antara umat beragama. Kehidupan harmoni yang dihiasi dengan kerukunan, kerjasama dan perdamaian dalam kebinekaan merupakan cita-cita luhur yang menjadi arah tuju perjuangan Islam. Namun berbeda dengan kelompok kedua, pendekatan rekonstruktif tidak mempermasalahkan keotentikan hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Mereka mengakui bahwa hadis-hadis tersebut pada tataran interpretasi mengandung problematika pemahaman, namun problem tersebut dapat ditangani dengan pendekatan kompromi (*al-jam' wa al-taufiq*). Mereka menilai bahwa hadis-hadis bernuansa kekerasan yang terhimpun dalam kitab-kitab hadis adalah bentuk respon atas kondisi kasuistik pada masa Nabi yang menuntut untuk itu. Hadis-hadis ini bukan deskripsi hubungan permanen anantara muslim dan non-muslim. Dengan demikian hadis-hadis bernuansa kekerasan dalam pandangan akademisi rekonstruktif merupakan model pengecualian (*exceptional doctrine*) yang diatur oleh Islam dalam menyikapi konteks tertentu, dan dapat dikategorikan sebagai bentuk hubungan

²¹Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīṣ Dirāsah Ta'sīliyyah*, 106, 111.

yang tidak ideal antara muslim dan non-muslim. Hukum dan aturan yang terkandung dalam hadis-hadis tersebut bersifat terbatas, temporer, kasuistis dan sekedar respon atas kasus dan konteks tertentu. Hadis ini tidak dapat dicerabut dari konteks mikronya kemudian dijadikan aturan universal lintas waktu dan tempat sebagaimana yang dilakukan oleh kecenderungan justifikatif.

Berdasarkan pengamatan nampak bahwa pembacaan rekonstruktif bersifat integratif-proporsionalis. Mereka mengintegrasikan antara teks-teks –baik al-Qur’an atau hadis- yang mengandung ajaran inti (*core doctrine*) dengan ajaran-ajaran eksepsional (*exceptional doctrine*). Masing-masing diposisikan pada konteksnya, karena memang dalam kenyataannya sikap non-muslim terhadap umat Islam pada masa Nabi sangat dinamis dan fluktuatif. Konteks yang mereka pertimbangkan dalam memahami hadis bukan hanya konteks umum relasi muslim dan non-muslim pada masa Nabi, mereka juga mempertimbangkan konteks mikro-spesifik yang melatari kejadian yang direkam dalam hadis dan juga konteks posisi atau status Nabi dalam hadis tersebut.

Selain mengaitkan dengan konteks historisnya, kelompok rekonstruktif juga memaknai hadis-hadis bernuansa kekerasan dengan menggunakan pendekatan kebahasaan secara proporsional. Prinsip linguistik digunakan namun tidak terjebak pada pemaknaan formal-literal. Mereka mengakomodir pemaknaan-pemaknaan dinamis (*ta'wīl*) yang masih mungkin ditampung oleh teks dengan

mempertimbangkan konteks kalimat (*siyāq al-kalimah*) dan konteks historis (*siyāq al-tārīkh*)-nya.

Namun model pembacaan rekonstruktif ini juga tidak terlepas dari beberapa catatan. Dikarenakan para akademisi rekonstruktif berada pada posisi pembelaan terhadap hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, kadang mereka terjebak pada sikap apologetis. Pada kasus-kasus tertentu mereka melakukan upaya penyelesaian makna problematis dengan hanya memberikan jawaban yang global bahwa pemahaman kelompok dekonstruktif atau justifikatif adalah pemahaman yang keliru atau distortif. Mereka tidak menjelaskan lebih lanjut bagaimana pemahaman yang benar mengenai maksud hadis tersebut.

Pada kasus lain dalam menyelesaikan makna problematis yang terdapat dalam hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim kadang mereka menggunakan cara yang nampak dipaksakan baik dengan cara melakukan *al-ta'wīl al-ba'īd* (penakwilan yang jauh) atau *al-jam' al-ta'assuf* (kompromi yang dipaksakan).

C. Strukturisasi Metode Pemahaman Hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Review terhadap tiga model pembacaan terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim sebagaimana dipaparkan di atas, memberikan gambaran mengenai kelebihan dan kekurangan metode pemahaman yang digunakan oleh ketiga kecenderungan tersebut. Pembahasan berikut ini mencoba untuk menyusun metode pemahaman hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, sebagai sintesa atas perdebatan wacana mengenai hadis-hadis tersebut. Metode ini lebih cenderung mengembangkan model yang digunakan oleh pendekatan rekonstruktif, dengan memberikan sentuhan penataan yang lebih sistematis dan tambahan pendetilan.

Pembahasan terkait hal ini diawali dengan pembahasan mengenai pemosisian yang tepat dan proporsional terhadap hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim di antara pembahasan *musykil al-hadīs* dan *naqd al-matn*. Kemudian diikuti dengan pembahasan langkah-langkah metodis untuk memahami hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang diberi nama metode “tematik-kontekstual-hierarkis”.

1. Hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim di antara *Musykil al-Ḥadīṣ* dan *Naqd al-Matn*

Berdasarkan paparan-paparan sebelumnya nampak bahwa hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim menjadi bahan diskusi penting pada masa kontemporer. Secara praksis hadis-hadis tersebut seringkali dijadikan dasar legitimasi kaum jihadis untuk melakukan aksi-aksi teror dan anarkis sehingga aspek otentisitasnya diperdebatkan oleh sebagian pihak sampai pada tataran metodologisnya.

Kelompok yang mempunyai kecenderungan dekonstruktif mengkategorikan hadis-hadis tersebut sebagai contoh aplikatif teori kritik matan (*naqd al-matn*). Hadis-hadis tersebut meskipun sahih secara sanad dan meskipun berada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* namun pada matannya dinilai mengandung problem yang dapat dikategorikan *'illat*, karena bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, prinsip-prinsip ajaran Islam dan juga kepribadian Rasulullah saw, sehingga hadis-hadis tersebut harus ditolak sebagai bersumber dari Nabi. Problem yang terdapat dalam matan dianggap sebagai indikasi terjadinya kekeliruan periwayatan atau bahkan pemalsuan (*radd al-ḥadīṣ min jihah al-matn*).

Sementara itu kelompok akademisi rekonstruktif cenderung menganggap hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim tersebut termasuk pembahasan *musykil hadis*. Hadis-hadis tersebut memang secara lahiriah kelihatan bertentangan dengan al-Qur'an, prinsip-prinsip ajaran Islam dan kepribadian Nabi, namun

untuk menyelesaikan kontradiksi ini langkah-langkah metodis penanganan *musykil hadis* harus dilakukan, yaitu mengutamakan dan mengupayakan langkah *al-jam'u wa al-taufiq* sebelum memutuskan untuk menetapkan sebagai hadis yang tidak otentik (*al-tarjih*).

Metode kritik matan yang dianut oleh kelompok pertama berbasis pada metode berfikir konfrontatif (*al-tanāquḍ wa al-ta'āruḍ*). Pembacaan mereka terhadap hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim lebih mengarah kepada kritik matan (*content criticism*) dan yang dikedepankan adalah menghadirkan bukti-bukti kontradiktif antara hadis dengan dalil-dalil lain terutama al-Qur'an dan akal. Ciri lain pembacaan ini adalah tidak begitu mengaitkan kritik matan dengan kritik sanad. Saat mereka menetapkan bahwa matan hadis bermasalah baik sebab kekeliruan atau pemalsuan, mereka tidak selalu melakukan upaya lebih lanjut untuk mengetahui siapakah di antara perawi dalam sanad yang diduga melakukan kesalahan atau pemalsuan.

Sementara itu, para akademisi rekonstruktif sebelum mengambil keputusan terjadi kesalahan periwayatan atau pemalsuan, mereka berupaya untuk mengkompromikan antar dalil dan data yang nampak bertentangan dengan langkah-langkah yang biasa dilakukan ahli hadis. Selain itu kecenderungan ini juga menekankan pentingnya memahami hadis secara objektif dan proporsional. Seringkali kontradiksi yang terjadi adalah akibat dari pemaknaan dan pemahaman terhadap hadis yang kurang tepat

sehingga tampak bertentangan. Karakter lainnya adalah perhatian mereka terhadap aspek sanad, baik ketika hadis dapat dikompromikan maupun ketika tidak dapat dikompromikan.

Apabila diamati, secara genealogis pendekatan akademisi dekonstruktif kontemporer berada dalam satu garis dengan model pembacaan pra modern yang dipraktikkan oleh para tokoh mu'tazilah, yaitu model pembacaan konfrontatif. Sedangkan pendekatan akademisi rekonstruktif nampak seirama dengan model pembacaan kalangan *muhaddisūn* pra modern yang mengembangkan metode integratif-proporsionalis yang mempertimbangan keterkaitan antara matan dan sanad untuk menyelesaikan kasus hadis *musykil*.

Menurut hemat penulis, untuk menetapkan suatu hadis masuk kategori *musykil al-ḥadīs* atau sampai pada tahap *al-ḥadīs al-mardūd* melalui prosedur *naqd al-matn* perlu ketelitian dan kehati-hatian. Secara teoritis hadis *musykil* mempunyai kemungkinan untuk dicarikan solusinya, baik dengan metode *al-jam'*, *al-naskh* atau *al-tarjīh*. Metode *al-tarjīh* sendiri sebenarnya adalah menetapkan keputusan untuk menolak dan menganggap keliru suatu matan hadis meskipun memiliki sanad yang sah. Dengan demikian metode *al-tarjīh* sebenarnya identik dengan *naqd al-matn*, namun hal itu dapat dilakukan setelah langkah-langkah *al-jam' wa al-taufīq* tidak dapat dilakukan. Jika langkah kompromi masih dapat dilakukan maka *al-tarjīh* atau *naqd al-matn* yang

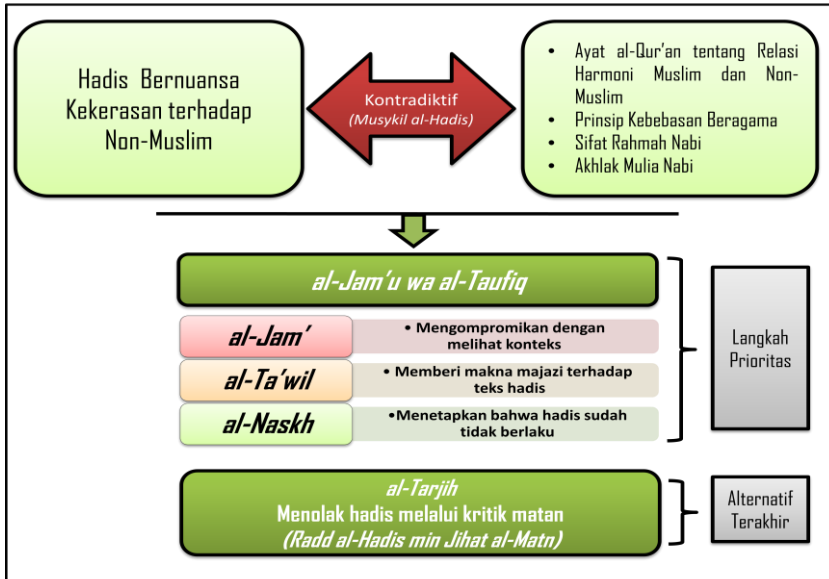
berkonsekwensi *radd al-ḥadīṣ* tidak perlu dilakukan.²² Langkah memahami hadis problematik secara tepat dan proporsional (*syarḥ musykil al-ḥadīṣ*) harus diutamakan dibanding langkah menolak hadis dengan alasan adanya kecacatan pada matan (*ta' līl matn al-ḥadīṣ*).²³

Selain itu perlu menjadi perhatian juga bahwa jika suatu hadis masuk dalam area *al-tarjīḥ* atau *naqd al-matn* maka tidak serta merta kekeliruan periwayatan matan yang terjadi adalah karena faktor kesengajaan perawi melakukan pemalsuan (*al-kazīb*) tetapi bisa jadi karena kesalahan (*al-khaṭa'*), kelalaian (*ghaflah*) atau ketidaktepatan (*al-wahm*) saat meriwayatkan. Untuk menentukan bahwa matan hadis yang diteliti adalah hasil pemalsuan dan juga untuk menetapkan bahwa dalam jalur sanad terdapat perawi yang benar-benar melakukan pemalsuan perlu data dan bukti yang kuat dan valid, supaya kesimpulan tersebut dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah dan akademik. Posisi hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim di antara pembahasan *musykil al-ḥadīṣ* dengan pembahasan *naqd al-matn* dapat digambarkan sebagai berikut:

²²Bandingkan dengan pandangan Faṭḥ al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīṣ Dirāsah Ta' šīliyyah*, 96, 97.

²³Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīṣ*, 77-80.

Gambar 6.1
 Relasi Pembahasan *Musykil al-Ḥadīs* dengan *Naqd al-Matn*



2. Metode Memahami Hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim

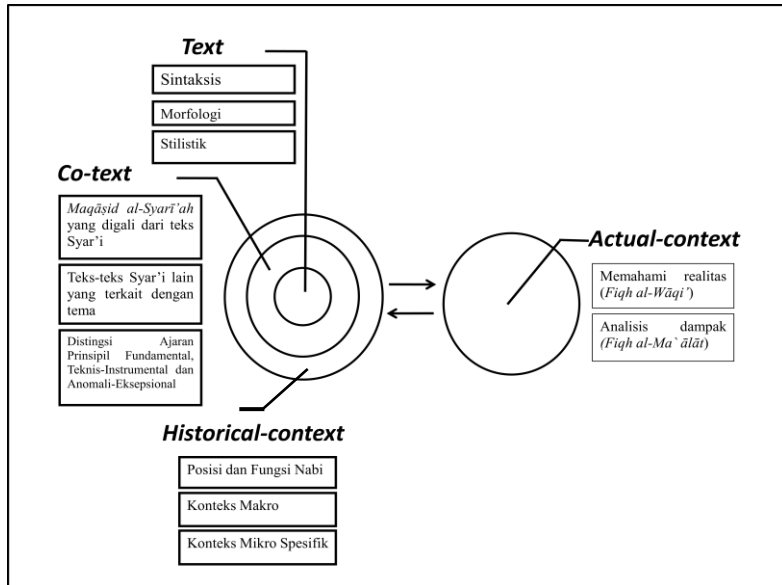
Pembahasan panjang sebelum ini mengantarkan kepada pemahaman bahwa hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim merupakan jenis hadis yang dapat dikategorikan sebagai hadis anomali-eksepsional. Hadis seperti ini mengandung makna yang dinilai bertentangan dengan hadis-hadis lain –bahkan ayat al-Qur'an- yang menjelaskan ajaran-ajaran yang bersifat prinsipil-fundamental.

Hadis dengan karakter sebagaimana disebutkan di atas tidak dapat difahami hanya dengan metode-metode umum pemahaman hadis. Perlu metode khusus untuk memahaminya. Langkah-langkah metodis pemahaman hadis yang sifatnya umum dapat digunakan untuk memahami hadis yang sifatnya eksepsional seperti ini, namun langkah-langkah metodis spesifik perlu diperhatikan untuk mendapatkan makna yang tepat dan proporsional.

Pada bagian ini penulis akan merestrukturisasi langkah-langkah metodis untuk memahami hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dengan harapan dua pemahaman ekstrem yang biasa terjadi dapat dihindari dan dieliminir, yaitu pemahaman yang cenderung menjadikan hadis sebagai legitimasi tindak kekerasan dan pemahaman yang cenderung menolak keotentikan hadis tersebut. Metode ini juga diharapkan dapat digunakan untuk memahami hadis-hadis lain –terutama hadis-hadis sosial- yang mempunyai karakter yang sama yaitu bersifat anomali-eksepsional.

Langkah-langkah metodis yang ditawarkan meliputi empat tahap, yaitu (a) langkah metodis memahami teks hadis; (b) langkah metodis memahami teks-teks lain yang terkait; dan (c) langkah metodis memahami konteks-historis; (d) langkah metodis *landing*-kan teks dalam konteks-aktual. Model pemahaman ini disebut dengan pemahaman “tematik-kontektual-hierarkis.”

Gambar 6.2
Metode Pemahaman Hadis Tematik-Kontekstual-Hierarkis



a. Langkah Metodis Memahami Teks Hadis

Teks matan hadis tersusun dalam bahasa Arab. Oleh sebab itu di antara prinsip yang harus diperhatikan dalam memahami hadis adalah prinsip *linguistic*, dengan memperhatikan penggunaan dan pemaknaan kosa-kata pada masa Nabi, aturan-aturan gramatikal bahasa Arab, gaya bahasa serta model komunikasi yang dilakukan oleh Nabi.

Nabi Muhammad—sebagaimana terlihat dalam teks-teks hadis- tidak selalu menggunakan kalimat-kalimat informatif dan

instruktif yang formal dan baku. Dalam menyampaikan pesan, Nabi juga menggunakan model alegoris dan naratif. Sehingga, selain didekati dengan sintaksis (*nahwu*) dan morfologi (*sharf*), teks-teks hadis juga harus difahami dengan pendekatan stilistik (*balaghah*) untuk menguak model komunikasi, makna dan juga keindahan bahasa yang digunakan oleh Nabi.²⁴

Memahami hadis dengan prinsip *linguistic* seperti ini juga perlu diterapkan dalam memahami hadis-hadis yang sifatnya eksepsional termasuk hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Namun, ini merupakan langkah awal yang harus diikuti dengan langkah-langkah berikutnya.

b. Langkah Metodis Memahami Ko-teks (Teks-teks Terkait)

1) Mempertimbangkan *Maqāṣid al-Syarī'ah* Dalam Memahami Teks Hadis

Dalam memahami sebuah hadis –termasuk hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim- salah satu prinsip yang harus diperhatikan adalah memahami hadis dalam bingkai *maqāṣid al-syarī'ah*. Berdasarkan pengamatan terhadap teks keagamaan dan juga penelitian induktif (*istiqrā'*) terhadap aturan-aturan yang ditetapkan oleh syara' (*al-aḥkām al-syar'iyyah*) para ulama menyimpulkan bahwa setiap aturan syara' mengandung

²⁴Luqmān al-Ḥakīm, *Bawāriq al-Anwār al-Azhariyyah*, 105-118.

tujuan dan maksud untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia dan untuk menjauhkan mafsadah dari mereka.²⁵ Mempertimbangkan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam memahami hadis merupakan pemandu untuk mendapatkan pemaknaan yang tepat dan proporsional.²⁶

Para ulama muslim seperti al-Ghazālī dan al-Syātibī telah menetapkan rumusan bahwa ketetapan Allah dalam bentuk syariat Islam mengandung tujuan-tujuan umum yang luhur. Tujuan-tujuan tersebut terdiri dari lima tujuan yaitu untuk menjaga kelestarian agama (*hiḏ al-dīn*), menjaga kelestarian jiwa (*hiḏ al-naḑs*), menjaga kelestarian akal-budi (*hiḏ al-'aql*), menjaga kelestarian kehormatan (*hiḏ al-'araḑ*), dan menjaga kelestarian harta (*hiḏ al-māl*).²⁷ Aturan-aturan hukum dalam segala bidang yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah mempunyai arah untuk merealisasikan tujuan-tujuan tersebut pada kehidupan manusia, baik dalam bentuk mengokohkan atau melindungi eksistensinya.²⁸

²⁵Sa'd 'Abd al-Raḥmān Faraj al-Kubaisī, *Maqāṣid al-Syarī'ah fī al-Sunnah al-Nabawīyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2017), 46.

²⁶Pembahasan mengenai prinsip *al-Maqāṣidī* dalam memahami hadis dapat dilihat lebih lanjut dalam Aḥmad al-Ḥarīrī, "al-Nazar al-Maqāṣidī fī Fahm al-Ḥadīṡ al-Nabawī wa Naqdihi: Ta'ṡil wa Taḑbīq," *Jurnal al-Tajdīd* IIUM 16, 31 (2012).

²⁷Pembahasan dan diskusi mengenai pembatasan *Maqāṣid al-Syarī'ah* kepada lima *Maqāṣid* dapat dilihat di Sa'd 'Abd al-Raḥmān Faraj al-Kubaisī, *Maqāṣid al-Syarī'ah fī al-Sunnah*, 98-104.

²⁸Sa'd 'Abd al-Raḥmān Faraj al-Kubaisī, *Maqāṣid al-Syarī'ah fī al-Sunnah*, 97-98.

Dalam masalah hubungan sesama umat manusia termasuk hubungan antar umat beragama yang berbeda, kelima tujuan (*al-kulliyāt al-khams*) tersebut terefleksikan dalam setiap aturan hukum yang terdapat dalam al-Qur'an ataupun sunnah Nabi. Pola dasar relasi yang ditetapkan dan ditargetkan untuk diwujudkan terkait hubungan umat Islam dengan non-muslim adalah relasi damai dalam kehidupan yang harmonis (*al-ta'āyusy al-silmī*). Dengan hidup damai maka agama, jiwa, harta, akal, kehormatan dan harta setiap individu terjaga dan terlindungi. Permusuhan, konflik apalagi pertumpahan darah dan perang adalah pola relasi anomali yang tidak dianggap ideal dan tidak menjadi cita harapan dalam konsep Islam.²⁹

Jamāl al-Dīn 'Aṭīyyah menjelaskan bahwa tujuan syari'at dapat dikelompokkan ke dalam empat kategori yaitu tujuan syariat terkait dengan kehidupan individu, kehidupan keluarga, kehidupan sesama umat Islam dan kehidupan sesama manusia. Terkait dengan kategori terakhir yaitu tujuan syari'at (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang berhubungan dengan kehidupan manusia secara umum, Jamāl al-Dīn 'Aṭīyyah menetapkan lima target penting yaitu (1) saling kenal, saling bantu dan saling melengkapi di antara sesama manusia; (2) mewujudkan tata aturan pemerintahan yang

²⁹Muḥammad Wisām Khaḍr, *al-Radd 'alā Khawārij al-'Aṣr*, jil. 3 (Kairo: Dār al-Muqaṭṭam li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2017), 55 dan 60.

baik bagi umat manusia di bumi; (3) mewujudkan perdamaian dunia berlandaskan keadilan; (4) melindungi hak-hak kemanusiaan; dan (5) tersebarnya dakwah Islam.³⁰

Sementara itu Ahmad al-Tayyib menegaskan bahwa al-Qur'an dan juga sunnah Nabi telah menetapkan tiga nilai penting yang menjadi pilar penyangga hubungan antar manusia, yaitu (1) perbedaan adalah keniscayaan. Perbedaan agama, bahasa, suku, bangsa dan warna kulit adalah ketetapan Allah swt, sehingga mustahil menyatukan dan menyeragamkan seluruh manusia dalam satu agama, bahasa, suku, bangsa ataupun warna kulit. Hal ini banyak ditegaskan oleh al-Qur'an, seperti dalam surah Hūd: 118, al-An'ām: 35, Yūnus: 99, al-Mā'idah: 48, al-Ra'd: 31, al-Tagābun: 2, dan al-Rūm: 22.; (2) saling mengenal (*al-ta'āraf*) adalah tujuan diciptakannya perbedaan. Keragaman dan perbedaan merupakan keniscayaan dalam kehidupan. Tujuan Allah menciptakan keragaman bukanlah untuk dijadikan dasar saling bermusuhan, konflik dan berperang, melainkan untuk menjadi dasar saling mengenal, membangun kesepahaman dan saling tolong menolong. Prinsip seperti ini secara jelas ditegaskan dalam surat al-Ḥujurāt: 13.; (3) Kebebasan memilih keyakinan yang berbeda. Dalam Islam manusia diberi hak untuk menentukan pilihan beserta

³⁰Jamāl al-Dīn 'Atīyyah, *Naḥwa Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah* (Damaskus: Dār al-Fikr dan IIIT, 2003), 139 dan 164-172.

konsekwensinya. Terkait dengan masalah keyakinan dan agama, Nabi mempunyai tugas sekedar menyampaikan dan mengingatkan. Islam menggariskan bahwa tidak boleh ada paksaan kepada orang lain untuk memeluk agama tertentu.³¹

Cara pandang kehidupan dengan tiga pilar sebagaimana dijelaskan oleh Aḥmad al-Ṭayyib di atas sudah barang tentu memposisikan model hidup berdampingan secara harmoni (*al-ta'āyusy al-silmī*) sebagai tujuan dan arus utama.³² Relasi harmoni antara umat beragama merupakan semangat yang menjiwai ajaran-ajaran Islam dalam berbagai aspeknya.

Pemahaman holistik mengenai *maqāṣid al-syarī'ah* terkait masalah relasi umat Islam dengan non muslim akan menjadi pemandu dalam memahami hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, sehingga pemahaman yang diperoleh adalah pemahaman yang proporsional. Jasser Auda mengidentifikasi ada dua kecenderungan pemahaman mengenai ayat dan hadis relasi muslim dan non muslim yang tampak bertentangan. Kelompok pertama menganggap bahwa ayat dan hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non muslim menghapus ayat dan hadis-hadis yang menggambarkan hubungan harmoni antara muslim dan non-muslim. Alasannya adalah ayat dan hadis yang

³¹Aḥmad al-Ṭayyib, *Maḥmūd al-Jihād fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2017), 16-25.

³²Aḥmad al-Ṭayyib, *Maḥmūd al-Jihād fī al-Islām*, 25.

menggambarkan hubungan konflik tersebut terjadi lebih belakangan pada masa Nabi. Pihak kedua menganggap bahwa Islam sama sekali tidak memperkenankan kekerasan terhadap non-muslim. Adapun ayat dan hadis yang menunjukkan sikap konflik hanya bersifat historis dan tidak dapat diberlakukan lagi. Jasser Audah kemudian menjelaskan bahwa kedua pemahaman tersebut adalah pemahaman yang tidak tepat.³³ Dalam memahami ayat dan hadis yang nampak bertentangan tersebut mestinya *maqāṣid al-syarāh* mengenai relasi muslim dan non-muslim harus diperhatikan. Ayat dan hadis yang tampak bertentangan tersebut harus diposisikan secara proporsional. Hukum asal yang prinsipil terkait relasi muslim dan non-muslim adalah hubungan harmoni, sedangkan bentuk-bentuk kekerasan yang pernah terjadi pada masa Nabi hanyalah anomali dan merupakan kejadian eksepsional tuntutan kondisi yang sangat spesifik. Jasser Audah menegaskan Islam adalah agama yang realistis (*dīnun wāqi'iyun*), cita ideal yang diarusutamakan adalah membangun relasi damai dan harmoni, namun jika kondisi memaksa saat umat Islam diserang, maka diperkenankan untuk menjaga jiwa dan kepemilikan umat Islam dengan cara kekerasan.³⁴

³³Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid Inātah al-Aḥkām al-Syar'iyah bi Maqāṣidihā* (Virginia: IIIT, 2006), 199.

³⁴Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid*, 201.

Adalah suatu kesalahan jika hukum eksepsional yang sifatnya anomali tersebut kemudian diposisikan sebagai hukum dasar prinsipil yang menjiwai hubungan antara muslim dan non-muslim, sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok yang mempunyai kecenderungan justifikatif.

2) Mempertimbangkan Teks-teks Lain dan Melakukan Distingsi Hierarkis antara Ajaran Prinsipil-Fundamental, Teknis-Instrumental dan Aturan Anomali-Eksepsional

Untuk mendapatkan pemahaman hadis yang benar dan proporsional, prinsip lain yang perlu diterapkan adalah prinsip tematik-integratif. Satu teks hadis tidak difahami berdiri sendiri, melainkan difahami dengan menghadirkan (a) bentuk redaksi lain dari matan hadis tersebut; dan juga menghadirkan (b) hadis-hadis lain yang satu tema. Imam Ahmad b. Hanbal (w. 241) berkata:

أَلْحَدِيثُ إِذَا لَمْ يَجْمَعْ طُرُقَهُ لَمْ تَقْفَهُمْهُ ، وَالْحَدِيثُ يُعَسَّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا³⁵

Apabila kamu tidak menghimpun jalur-jalur sanad suatu hadits maka kamu tidak bisa memahaminya (dengan baik dan benar). (Sebab,) sebagian hadits dengan sebagian yang lainnya saling menafsiri.

³⁵Al-Khathīb al-Baghdādī, *al-Jāmi' Li Akhlāq al-Rāwi wa Adab al-Sāmi'*, jil. 2 (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1983), 212.

Para akademisi muslim juga memahami adanya hubungan integratif antara hadis dan al-Qur'an. Sebab, sebagian besar fungsi hadis adalah penegas atau penjelas ayat-ayat al-Qur'an. Oleh sebab itu para pensyarah hadis juga selalu menempatkan hadis dalam konteks pesan-pesan besar yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an (*fahm al-sunnah fi daw' al-qur'an*).

Untuk memahami hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim, prinsip tematik-integratif juga harus diterapkan. Hadis-hadis kekerasan terhadap non-muslim tidak dapat dibaca terpisah dari hadis-hadis lain dan juga ayat al-Qur'an yang membahas tema hubungan muslim dan non-muslim. Di samping harus mengumpulkan riwayat-riwayat lain yang terkait dengan tema yang sedang dikaji, hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim juga harus diposisikan secara tepat dalam struktur-integratif ajaran Islam secara keseluruhan.

Tema hubungan antara muslim dengan non-muslim yang terangkum dalam al-Qur'an dan hadis dapat dikelompokkan pada dua ranah, yaitu (1) ranah teologis. Al-Qur'an dan hadis banyak menjelaskan mengenai perbedaan konsep ketuhanan dan kenabian antara yang diyakini umat Islam dan umat lain. Pada kasus-kasus tertentu tema ini dipaparkan dalam bentuk kritik-dialogis terhadap ajaran agama lain; (2) ranah relasi etis, yaitu ayat al-Qur'an atau

hadis yang menjelaskan mengenai etika dan aturan interaksi antara umat Islam dan non muslim baik dalam kehidupan sosial, ekonomi ataupun politik.

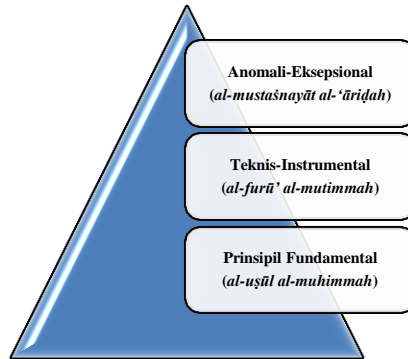
Model pengelompokan lain yang tidak kalah pentingnya untuk diperhatikan dalam memahami teks keagamaan sebagaimana dijelaskan oleh Sa'd al-Dīn al-'Usmānī adalah pengelompokan ajaran keagamaan secara hierarkis ke dalam kategori prinsipil-fundamental (*al-tasyrī'āt al-kullīyyah al-'āmmah*) dan teknis instrumental (*al-tasyrī'āt al-juz'īyyah al-khāṣṣah*). Kelompok pertama adalah aturan-aturan yang berlaku umum dalam kondisi normal. Sedangkan kelompok kedua adalah aturan-aturan yang ditetapkan untuk merespon kondisi khusus.³⁶ Dalam pandangan penulis, ajaran al-

³⁶Sa'd al-Dīn al-'Usmānī, *Taṣarrufāt al-Rasūl Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam bi al-Imāmah: al-Dalālat al-Manhajīyyah wa al-Tasyrī'yyah* (Rabat: Mansyūrāt al-Zain, 2002), 65; Abdullah Saeed dengan teori penafsiran kontekstualnya juga menawarkan pengkategorian hierarkis terhadap teks-teks al-Qur'an bidang hukum (*ethico-legal texts*). Saeed mengkategorikan teks-teks al-Qur'an tentang hukum ke dalam lima tingkat hierarki nilai, yaitu 1) *Obligatory Values* (Nilai-nilai kewajiban); 2) *Fundamental Values* (Nilai-nilai Fundamental); 3) *Protectional Values* (Nilai-nilai Proteksional); 4) *Implementational Values* (Nilai-nilai implementasional); dan 5) *Instructional Values* (Nilai-nilai Instruksional). Model hierarki nilai Abdullah Saeed ini sangat penting untuk memahami secara proporsional ayat-ayat al-Qur'an dalam bidang hukum. (Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān Toward a Contemporary Approach* (London dan New York: Routledge, 2006), 126-144).

Namun pengkategorian tawaran Saeed tidak secara eksplisit mempertimbangkan problem keberadaan teks-teks agama baik ayat al-Qur'an atau hadis yang bersifat eksepsional yang nampak bertentangan dengan teks-teks yang sifatnya fundamental. Model pengkategorian hierarkis dalam metode pemahaman tematik-kontekstual-hierarkis yang ditawarkan dalam penelitian ini berupaya memberi kontribusi pada sisi ini. Pengelompokan teks-teks satu tema ke dalam tiga kategori, yaitu teks terkait ajaran prinsipil-fundamental, teks tentang aturan teknis-instrumental dan teks

Qur'an dan hadis yang mengatur hubungan antara muslim dengan non-muslim baik pada ranah teologis maupun relasi etis dapat dikategorikan secara hierarkis menjadi tiga tingkatan, yaitu ajaran prinsip fundamental (*al-uṣūl al-muḥimmah*), aturan teknis instrumental (*al-furū' al-muṭimmah*) dan aturan eksepsional (*al-mustaṣnayāt al-āriḍah*).

Gambar 6.3
Hierarki Kandungan al-Qur'an dan Hadis



Kategori *al-uṣūl al-muḥimmah* adalah ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang mengandung prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai universal yang menjiwai setiap aturan teknis

mengenai aturan anomali-eksepsional akan menghindarkan pemahaman kontradiktif terhadap teks-teks yang tampak bertentangan karena memang konteks-hierarkisnya berbeda. Di samping itu teks-teks yang masuk kategori anomali-eksepsional juga tidak dapat diusung menjadi cita ideal yang harus diterapkan pada setiap tempat dan waktu.

hubungan muslim dan non-muslim. Nāṣir Muḥammadi merumuskan delapan prinsip-prinsip dasar hubungan muslim dan non-muslim yang digali dari al-Qur'an dan sunnah Nabi, yaitu (1) *ḥurriyah al-'i'tiqād*; (2) *al-musāwāh*; (3) *al-'adālah*; (4) *al-inṣāf*; (5) *al-tasāmuh*; (6) *al-wafā' bi al-wa'd*; (7) *al-rahmah wa al-birr*; (8) *al-amn wa al-salām*.³⁷

Sedangkan kategori *al-furū' al-mutimmah* adalah aturan-aturan hukum yang mengatur pola relasi antara umat Islam dan non-muslim dalam berbagai bidang seperti aturan dan etika dakwah, etika berdialog, bertetangga, transaksi ekonomi, interaksi sosial, hubungan sebagai warga negara dan lain sebagainya. Dalam aturan-aturan ini tercermin hak dan kewajiban umat Islam terhadap non-muslim dan sebaliknya. Dalam kehidupan sosial yang normal seperti ini, al-Qur'an dan hadis mengajarkan pola relasi saling mengenal (*al-ta'āruf*), hidup berdampingan secara damai (*al-ta'āyusy*), dan saling tolong menolong untuk membangun peradaban (*al-ta'āwun*).

Sementara itu yang dimaksud *al-mustasnayāt al-'āriḍah* adalah aturan-aturan eksepsional di saat hubungan antara umat Islam dan non-muslim berada dalam kondisi yang tidak normal. Seperti saat non-muslim memilih perang dalam menyikapi umat Islam, atau saat non-muslim

³⁷Nāṣir Muḥammadi Muḥammad Jād, *al-Ta'āmul ma'a Ghair al-Muslimīn fī al-'Ahd al-Nabawī* (Kairo: Dār al-Maimān li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2009), 55-97.

melakukan tindakan-tindakan kriminal yang mengganggu dan mengancam eksistensi negara. Dalam kondisi seperti ini, al-Qur'an dan hadis memberikan aturan-aturan khusus yang disesuaikan dengan tuntutan kondisi riil yang ada.

Aturan-aturan yang masuk dalam kategori *al-mustaṣnayāt al-‘arīḍah* seperti ini dapat dikategorikan sebagai aturan dalam kondisi darurat (*al-ḍarūrāt*), sehingga hal-hal yang pada prinsip awalnya dilarang, karena tuntutan kondisi diberi kelonggaran untuk dilakukan. Dalam kondisi seperti ini, kebolehan melakukan hal-hal yang sebenarnya dilarang dibatasi pada kadarkeperluan, tidak diperkenankan melewati batas, apalagi menganggapnya sebagai aturan pokok yang kekal. Terdapat tiga kaidah penting terkait dengan penerapan aturan dalam kondisi darurat, yaitu (1) *al-ḍarūrāt tubīḥu al-mahzūrāt* (kondisi darurat membolehkan melakukan hal-hal yang dilarang); (2) *al-ḍarūrātu tuqaddaru bi qadrihā* (kebolehan melakukan hal-hal yang dilarang dalam kondisi darurat dibatasi sesuai kadarnya); (3) *mā jāza li ‘uzrin baṭala bi zawālihi* (hal haram yang dibolehkan karena ada alasan syar'i, dilarang lagi saat alasan tersebut sudah hilang).³⁸

³⁸: Uṣmān Jumu'ah Ḍamīriyyah, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām Khilāl al-Ḥurūb wa al-Munāza'āt* (Dammām: Markaz al-Amīr ‘Abd al-Muḥsin ibn Jalwā li al-Buḥūṣ wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2009), 18, 19.

Hadis-hadis kekerasan terhadap non-muslim harus dibaca dalam konteks darurat eksepsional seperti ini. Jika diamati secara seksama kekerasan yang diinformasikan dalam hadis –baik kekerasan verbal maupun fisik– sebenarnya terjadi dalam konteks darurat, yaitu darurat perang (*al-ḥarb*) dan darurat hukuman terhadap tindakan kriminal (*al-‘uqūbāt*). Dengan pemahaman seperti ini maka tindakan kekerasan terhadap non-muslim tidak dianggap berlaku permanen, melainkan hanya temporer untuk merespon kondisi spesifik yang menuntut untuk itu dan dilakukan seperlunya saja.

Dengan demikian, hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim harus difahami bersama al-Qur’an dan hadis-hadis lain secara integratif. Hadis-hadis tersebut harus diposisikan dalam kategori aturan-aturan eksepsional (*al-mustaṣnāyāt al-‘arīdah*) yang berlaku dalam konteks spesifik. Model pembacaan seperti ini diistilahkan dengan *fahm al-hadīs fī daw` al-qur’ān al-karīm wa al-sunnah al-nabawiyah*.

Pembacaan hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang tidak memperhatikan prinsip tematik-integratif dan tidak mempertimbangkan distingsi antara ajaran prinsipil, teknis dan aturan eksepsional seperti ini, akan menimbulkan problem metodologis maupun praktis; hadis tersebut dianggap betentangan dengan *naṣ* lain, atau hadis

tersebut dimaknai secara keliru dan menginspirasi timbulnya aksi-aksi anarkis dalam kehidupan praksis.

c. Langkah Metodis Memahami Konteks-Historis

Pendekatan kontekstual dalam memahami hadis adalah pendekatan yang dalam proses pencarian makna bukan hanya bertumpu pada pemahaman teks hadis saja tapi juga mempertimbangkan konteks yang melingkupi teks hadis. Pendekatan model ini mencoba memahami hadis-hadis dengan bergerak dari wilayah gramatikal-tekstual hadis ke wilayah kontekstual hadis, kemudian mengintegrasikan antara keduanya. Tentunya konteks yang dipertimbangkan dalam memahami tekstualitas hadis adalah konteks historis yang bersifat masa lalu (*the past*) dan di sana (*being there*), yaitu masa kehidupan Nabi dan di daerah Hijaz.

Pendekatan ini berasumsi bahwa pemahaman secara tekstual tidaklah cukup untuk memberi gambaran utuh dan komprehensif mengenai setting dan konteks sosio-budaya, sosio ekonomi atau sosio-politik yang melingkupi. Oleh sebab itu mempertimbangkan aspek *mā ḥaula al-naṣ* dianggap penting. Di antara prinsip yang dikedepankan dalam pendekatan kontekstual adalah prinsip kontekstual-historik, dengan memahami latar situasional masa lampau di mana hadis muncul. Untuk mendapatkan gambaran utuh mengenai konteks-historis suatu hadis—termasuk hadis-hadis bernuansa kekerasan

terhadap non-muslim- perlu memperhatikan tiga macam konteks, yaitu (1) Konteks kapasitas Nabi sewaktu menuturkan hadis; (2) Konteks atau situasi makro terkait dengan tema hadis yang dikaji; (3) Konteks mikro, baik situasi atau alasan khusus yang melatar belakangi munculnya sebuah hadis.

1) Memahami Konteks Posisi dan Fungsi Nabi

Nabi Muhammad dipandang oleh kalangan muslim bukan hanya sebagai manusia biasa yang sumber pengetahuannya hanya berdasarkan pengalaman, pengamatan dan penalaran atas realitas, namun dia juga diyakini mendapatkan wahyu dari Allah swt. Selain mengekspresikan sifat-sifat *basyariyah*-nya, Nabi juga menjadi penyampai risalah Tuhan untuk manusia. Kesadaran seperti ini dianggap penting oleh para akademisi muslim karena aktifitas Nabi dalam kapasitasnya sebagai ‘rasul penyampai risalah’ tentunya mempunyai nilai dan konsekwensi berbeda jika dibanding dengan aktifitas-aktifitasnya dalam kapasitas sebagai manusia biasa.

Para akademisi muslim seperti al-Syāfi’ī, Ibnu Qutaibah, al-Qarāfi, Ibnu al-Qayyim (691), Waliy Allāh al-Dihlawī (1176), al-Ṭāhir ibn ‘Asyūr, Maḥmūd Syalṭūṭ, al-Qaraḍāwī dan yang lain mencoba mengklasifikasikan aktifitas Nabi ke dalam beberapa kategori. Muḥammad

Maḥmūd Abū Lail - setelah menerangkan masing-masing pendapat akademisi muslim di atas- menyimpulkan bahwa kapasitas Nabi dalam menyampaikan statemen dan melakukan aktifitas dapat dikelompokkan ke dalam tujuh kategori [1] Sebagai penyampai risalah langit (*al-risālah wa al-tablīgh*); [2] Sebagai pemberi fatwa (*al-iftā'*); [3] Sebagai hakim (*al-qadhā'*); [4] Sebagai pemimpin negara (*al-imāmah wa al-siyāsah*); [5] Sebagai layaknya manusia yang lain (*al-ṭabī'ah al-basyariyyah*); [6] Sebagai ahli atas dasar pengalaman (*al-khibrah al-fanniyah*); [7] Sebagai manusia yang mempunyai status hukum khusus (*al-khuṣūṣiyyah*).³⁹

Memperhatikan posisi dan kapasitas Nabi ketika memahami hadis merupakan langkah yang penting, supaya tidak terjebak pada generalisasi bahwa semua ucapan dan tindakannya harus diikuti apa adanya dan mempunyai konsekwensi hukum yang mengikat dalam situasi dan kondisi apapun. Dengan pengklasifikasian seperti ini maka dapat dipilah mana ucapan dan tindakan Nabi yang berlaku umum dan permanen, dan mana yang berlaku khusus dan temporal sesuai dengan konteks dan kondisi yang melingkupinya.

³⁹Muḥammad Maḥmūd Abū Lail, “al-Siyāsah al-Syar’iyyah fi Taṣarrufāt al-Rasūl Ṣalla Allāhu ‘Alaihi wa Sallam al-Māliyah wa al-Iqtiṣādiyyah,” (Disertasi Doktoral Universitas Jordan Fakultas Fiqh wa Uṣūluh, 2005), 31-49.

Hadis-hadis yang menginformasikan tindakan kekerasan terhadap non-muslim juga harus difahami dengan memperhatikan konteks posisi dan fungsi Nabi. Apabila diamati tindakan-tindakan kekerasan tersebut diperkenankan oleh Nabi dalam kapasitasnya sebagai pemimpin negara yang bertugas melindungi keamanan dan keutuhan negara Madinah dari upaya siapapun –termasuk non-muslim- yang mencoba merorongnya. Selain itu tindakan kekerasan tersebut juga dilakukan dalam kapasitas Nabi sebagai hakim yang memutuskan suatu tindakan kriminal tertentu yang dilakukan oleh non-muslim. Dengan pemahaman yang memperhatikan konteks fungsi Nabi seperti ini, hadis-hadis kekerasan terhadap non-muslim tidak bisa difahami secara liar dan diterapkan oleh siapapun dan dalam kondisi apapun.

2) Memahamai Konteks Dinamika Relasi Muslim dan Non-Muslim Pada Masa Nabi

Konteks lain yang perlu diperhatikan dalam memahami hadis adalah konteks makro dengan melihat kondisi sosial, politik dan lain sebagainya yang berkembang pada masa Nabi. Di antara hal penting yang perlu diperhatikan untuk memotret konteks makro-tematik-diakronik adalah mempertimbangkan sejarah kehidupan Rasulullah secara holistik baik semasa di Makkah maupun Madinah. Memahami teks hadis tanpa memperhatikan *Sīrah*-nya akan

mengantarkan kepada pemaknaan teks yang kering dan kehilangan konteks utuhnya.⁴⁰

Untuk memahami hadis-hadis kekerasan terhadap non-muslim secara tepat perlu memosisikannya dalam konteks hubungan muslim dan non-muslim pada masa Nabi yang dinamis dan fluktuatif. Tindakan tegas dan keras sebagaimana tergambar dalam hadis bukanlah satu-satunya bentuk sikap terhadap non-muslim. Ia hanyalah satu bentuk respon terhadap satu bentuk relasi terhadap non-muslim. Bentuk relasi konflik seperti itu juga bukan bentuk relasi yang dicita-idealkan oleh Nabi dalam membangun masyarakat Madinah.

Beberapa akademisi muslim telah mengelompokkan ragam model relasi muslim dan non-muslim sepanjang dua puluh tiga tahun pada masa Nabi Muhammad saw. Nāṣir Muḥammadī Muḥammad Jād misalnya mengkategorikan konteks relasi muslim dan non-muslim masa Nabi ke dalam tiga kategori, yaitu (1) pembagian konteks dan kondisi berdasarkan tempat di mana umat Islam hidup. Berdasarkan pertimbangan ini pada masa Nabi umat Islam pernah mengalami dua kondisi yaitu hidup di *dār Islām* semasa di

⁴⁰Lihat Bin'amar al-Khaṣaṣī, "Min Juhūd al-'Ulamā fī al-Istinbāt min al-Sīrah al-Nabawīyyah, Taṣarrufāt al-Rasūl saw Anmudzajan," (Makalah al-Mu'tamar al-'Alami fī al-Sīrah al-Nabawīyyah: Juhūd al-Ummah fī Khidmah al-Sīrah al-Nabawīyyah, Fes: MUBDI' 1434/2012), 287-317.

Madinah dan hidup di *dār kufr* seperti ketika di Makkah pra-hijrah dan di Habasyah; (2) Pengkategorian berdasarkan tensi relasi dengan non-muslim. Kehidupan umat Islam dengan non-muslim masa Nabi pernah mengalami kondisi damai (*waqt al-silm*) dan juga pernah mengalami konflik dan perang (*waqt al-ḥarb*); (3) Pengelompokkan berdasarkan kondisi internal umat Islam. Berdasarkan pertimbangan ini, pada masa Nabi umat Islam pernah mengalami kondisi yang kuat (*marḥalah al-quwwah*) dan juga pernah mengalami kondisi yang lemah (*marḥalah al-da'f*).⁴¹

Sementara itu 'Alī Jumu'ah mengelompokkan model relasi muslim dan non-muslim pada masa Nabi ke dalam empat model, yaitu (1) Model relasi semasa umat Islam di Makkah yang lebih menekankan kepada sikap sabar (*al-ṣabr*) dan hidup berdampingan (*al-ta'āyusy*); (2) Model relasi semasa umat Islam di Habasyah yang menekankan prinsip patuh dengan kesepakatan (*al-wafā'*) dan berperan aktif (*al-musyārahah*); (3) Model relasi masa Madinah awal yang menekankan keterbukaan dengan pihak lain (*al-infitāh*) dan saling tolong menolong (*al-ta'āwun*); (4) Model relasi

⁴¹Nāṣir Muḥammadī Muḥammad Jād, *al-Ta'āmul ma'a Ghair al-Muslimīn*, 101.

masa Madinah akhir yang menekankan prinsip keadilan (*al-‘adl*).⁴²

Dalam setiap konteks yang berbeda-beda tersebut Islam dan juga Nabi Muhammad saw memberikan panduan penyikapan yang proporsional dan realistis terkait dengan relasi muslim dan non-muslim. Perbedaan aturan yang ada bukan berarti menunjukkan ketidakkonsistenan doktrin, tetapi lebih sebagai penyikapan terhadap tuntutan konteks secara objektif. Oleh sebab itu, perbedaan dan ragam model relasi muslim dan non-muslim yang terjadi pada masa Nabi bukan bersifat gradual dan kronologis, sehingga model yang terakhir menegaskan model sebelumnya. Tetapi, perbedaan tersebut adalah perbedaan yang sifatnya opsional-kontekstual. Semua model dapat diaplikasikan sesuai konteks dan tuntutan kondisi yang riil di lapangan.

Atas dasar pemahaman seperti ini maka dapat difahami bahwa hadis-hadis yang menunjukkan sikap kekerasan terhadap non-muslim sebenarnya mempunyai konteks spesifik tertentu, khususnya konteks perang yang tidak dapat digeneralisir untuk diterapkan pada semua konteks hubungan muslim dan non-muslim pada saat kapanpun dan di manapun.

⁴² Alī Jumū‘ah, *al-Namāzīj al-Arba‘ah min Hudā al-Nabī Ṣalla Allāhu ‘alaihi wa Sallam fī al-Ta‘āyusy ma‘a al-‘Ākhar al-Usus wa al-Maqāṣid* (Kairo: Dār al-Farūq, 2013), 5.

3) Memahami Konteks Mikro-Spesifik Yang Melatari Hadis Kekerasan

Konteks lain yang tidak kalah pentingnya untuk memahami hadis secara tepat adalah konteks mikro spesifik yang melatar belakangi timbulnya ucapan, tindakan atau keputusan Nabi Muhammad saw. Kemunculan sebuah ucapan atau tindakan selalu dilatarbelakangi oleh faktor-faktor eksternal yang mendorong timbulnya ucapan dan tindakan tersebut. Dengan memperhatikan faktor-faktor mikro spesifik seperti ini maka *because motive* dan *in order to motive* yang melatarbelakangi sebuah ucapan atau tindakan yang dilakukan oleh Nabi dapat difahami secara lebih proporsional.

Oleh sebab itu hadis Nabi termasuk hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim harus difahami dengan memperhatikan peristiwa tutur (*speech event*) dan situasi spesifik (*setting* dan *scene*) yang melatarbelakangi timbulnya hadis tersebut. Untuk mendapatkan gambaran mengenai konteks mikro spesifik seperti ini tentunya memahami *asbāb wurūd al-ḥadīs* menjadi sesuatu hal yang sangat penting. Dengan cara seperti ini maka faktor utama yang mendorong timbulnya ucapan atau tindakan Nabi

(*objective cause*) dapat diidentifikasi dan difahami secara lebih baik.⁴³

d. Langkah Metodis Memahami Konteks-Aktual

Tujuan mengkaji teks keagamaan –termasuk teks hadis– bukan hanya untuk mendapatkan pemahaman yang tepat mengenai makna dan maksud teks tersebut (*fahm al-naş*). Hal lain yang juga penting dalam proses pengkajian teks hadis adalah implementasi hadis tersebut ke dalam realita kehidupan (*tanzīl al-naş* atau *taṭbīq al-naş*). Ada beberapa istilah yang biasa digunakan untuk menyebut proses implementasi teks keagamaan ke dalam realita dan konteks-aktual, di antaranya *fiqh al-tanzīl*, *al-ijtihād al-taṭbīqī* dan *al-ijtihād al-tanzīlī*.⁴⁴

Mengaktualisasikan teks keagamaan -termasuk teks hadis- ke dalam realita kekinian bukanlah hal yang mudah. Penyepadanan antara realitas historis tempat awal teks hadis muncul dengan realitas aktual tempat teks hadis akan diimplementasikan ulang bukanlah proses yang sederhana. Aturan dan hukum yang diterapkan pada konteks masa Nabi selalu diiringi dengan misi menghadirkan kemaslahatan dan rahmat. Oleh sebab itu penerapannya pada konteks kekininan

⁴³Tāriq As'ad Ḥilmī al-As'ad, *‘Ilm Asbāb Wurūd al-Ḥadīş wa Taṭbīqātuḥu ‘inda al-Muḥaddişin wa al-Uşūliyyīn* (Beirut: Dār Ibn Hazm), 21-30.

⁴⁴Sālim Binanşīrah, “Fiqh al-Tanzīl Ahammiyatuh wa Āliyatuh,” *Majallah Manār al-Islām*, November (2011): 73.

juga tidak boleh mengabaikan misi utama *maqāṣid al-syarī'ah* tersebut, yaitu kemaslahatan dan rahmat. Dalam proses kontekstualisasi ini Ṭalāfahāh mengidentifikasi terdapat tiga model kecenderungan. Pertama, kecenderungan teksualis yang mengabaikan *maqāṣid*. Kedua, kecenderungan yang menjadikan *maqāṣid* sebagai prinsip absolut hingga mendegradasi makna tekstual teks. Ketiga, kecenderungan yang memahami secara sinergis antara makna tekstual nas keagamaan dengan mempertimbangkan *maqāṣid*.⁴⁵

Untuk menghindari terjadinya kecenderungan ekstrim pertama dan kedua, para akademisi muslim menetapkan beberapa langkah metodis supaya dalam melakukan *tanzīl al-naṣ 'alā al-wāqī'*, aturan dan hukum Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis dapat diaplikasikan dalam kehidupan secara bijak, baik dan searah dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Terdapat dua langkah metodis yang harus diperhatikan dalam proses ini, yaitu memahami realita (*fiqh al-wāqī'*) dan memahami dampak (*fiqh al-ma`ālāt*).

1) *Fiqh al-Wāqī'*

Yang dimaksud dengan *fiqh al-wāqī'* adalah memahami realita permasalahan yang dihadapi secara objektif dan

⁴⁵Muḥammad Maḥmūd Aḥmad Ṭalāfahāh, "al-Ittijāhāt al-Mu'āṣirah fī Fiqh al-Nuṣūṣ al-Syar'iyyah al-Juz'iyyah," *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, 22,1, (2014): 405-421.

komprehensif dengan mempertimbangkan perkembangan situasi dan kondisi yang melingkupinya, untuk kemudian dicarikan status hukum syar'inya yang tepat dan selaras dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Satu peristiwa yang terjadi pada masa kini bisa jadi mirip dengan peristiwa yang pernah terjadi pada masa Nabi, namun jika diamati dengan teliti akan ditemukan perbedaan karena situasi dan kondisi keduanya berbeda, sehingga penyikapannya juga harus berbeda. Oleh sebab itu untuk memahami realita dan untuk menetapkan status hukumnya secara tepat, tidak hanya cukup dengan cara melihat persamaan satu kasus dengan kasus yang pernah terjadi pada masa Nabi, namun juga perlu memperhatikan perbedaan kondisi dan situasi (*al-zurūf wa al-aḥwāl*), serta perbedaan adat dan tradisi (*al-a'rāf wa al-ādāt*) yang melingkupi permasalahan tersebut.⁴⁶

Relasi sosial antara muslim dan non-muslim mengalami dinamika dan perkembangan. Perubahan-perubahan situasi dan kondisi terkait hal tersebut menjadi pertimbangan ulama kontemporer dalam menetapkan hukum dan pola relasi antara muslim dan non-muslim. 'Abd Allāh ibn Bayyah misalnya menerangkan bahwa ada beberapa aturan hukum mengenai relasi muslim dan non-muslim yang terkait erat

⁴⁶ Abd al-Majīd Qāsim 'Abd al-Majīd, "Fiqh al-Nawāzil wa Fiqh al-Wāqī' Muqārabah al-Ḍawābiṭ wa al-Syurūṭ," (Makalah Mu'tamar al-Fatwā wa Istisyraf al-Mustaqbal, Saudi Arabia: Universitas al-Qaṣīm, 1434), 486-490.

dengan situasi dan kondisi temporer yang meliputinya. Ibnu Bayyah memberi contoh dalam literatur fikih klasik, banyak ulama menetapkan bahwa jihad ofensif (*jihād ṭalab*) adalah wajib. Namun dalam pandangan Ibnu Bayyah keputusan hukum tersebut harus dilihat latar situasi dan kondisi yang melingkupinya. Fatwa seperti itu muncul karena pada masa itu relasi antara umat Islam dengan non-muslim adalah relasi konflik, belum ada kesepakatan-kesepakatan internasional yang mengusung perdamaian, dan dakwah ke kawasan non-muslim pada saat itu tidak bisa dilakukan kecuali ditopang dengan kekuatan senjata, sebab upaya dakwah selalu dimusuhi dan dihalangi oleh kekuatan tentara lawan.⁴⁷ Ketika negara-negara di dunia telah melakukan kesepakatan untuk hidup berdampingan secara harmoni dan menjaga perdamaian dunia seperti saat sekarang ini maka fatwa kewajiban jihad ofensif kehilangan konteks dan relevansinya.

Relasi konflik yang sangat dominan dan menjadi realita masa lalu menjadi pijakan pertimbangan para ulama klasik dalam menetapkan produk hukum yang terkesan keras terhadap non-muslim. Namun sebenarnya produk hukum seperti itu merupakan reaksi atas tuntutan realita yang ada. Di saat situasi dan kondisi saat sekarang ini mulai berubah,

⁴⁷Abd Allāh ibn Bayyah, “Waraqah Ta`ṭriyyah,” (Makalah Mu`tamar al-Ijtihād bi Taḥqīq al-Manāṭ Fiqh al-Wāqī' wa al-Tawaqqu', Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu`ūn al-Islāmiyyahbi Daulah al-Kuwait, 1434/2013), 17.

trend dan semangat negara-negara di seluruh dunia adalah menciptakan perdamaian dunia melalui kesepakatan-kesepakatan internasional, maka ijtihad klasik yang berpijak pada realita masa lalu bisa dirubah setelah mempertimbangkan *fiqh al-wāqi'*, perbedaan kondisi dan perkembangan situasi kontemporer.⁴⁸

Dalam proses *fiqh al-wāqi'* seperti inilah prosedur *taḥqīq al-manāt* beroperasi, yaitu memastikan 'illat hukum yang berada dalam permasalahan asal benar-benar ditemukan dalam kasus baru yang sedang dicari status hukumnya.⁴⁹

2) *Fiqh al-Ma`ālāt*

Fiqh al-ma`ālāt adalah pemahaman prediktif-antisipatif terhadap dampak yang timbul dari satu permasalahan yang sedang dikaji status hukumnya, dan pemahaman tersebut dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum.⁵⁰ Selain memahami teks asal (al-Qur'an dan hadis) dengan benar dan

⁴⁸Aḥmad Maḥmūd Walad al-Muṣṭafā, "al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī al-'Alāqāt al-Dauliyyah," (Makalah Mu'tamar Fiqh al-Siyāsah al-Syar'iyyah wa Mustajaddātihā al-Mu'āṣirah, Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah bi Daulah al-Kuwait, 2013), 1651.

⁴⁹Bilqāsim ibn Zākir al-Zubaidi, *al-Ijtihād fī Manāt al-Ḥukm al-Syar'ī Dirāsah Ta`šīliyyah Taṭbīqiyyah* (Saudi Arabia: Takween li al-Dirāsāt wa al-Abḥās, 2014), 243.

⁵⁰Ibrāhīm al-Hāmil, "Qā'idah I'tibār al-Ma`ālāt wa Ašaruhā fī al-Fatwā Dirāsah Ta`šīliyyah Taṭbīqiyyah," (Disertasi Doktoral Universitas Echahid Hamma Lakhdar Eloued Aljazair, Fakultas al-'Ulūm al-Ijtīmā'iyyah wa al-Insāniyyah, 2015), 16.

memahami realita aktual secara tepat, hal lain yang sangat penting untuk diperhatikan dalam proses menetapkan status hukum suatu permasalahan kontemporer adalah mempertimbangkan dampak-dampak yang akan timbul pada diri pelaku, umat Islam dan umat manusia. Tujuan Allah menetapkan syariat Islam adalah untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat baik dalam bentuk mendatangkan kemanfaatan atau menghalangi munculnya kerusakan. Oleh karena itu setiap upaya implementasi ulang syariat Islam dalam konteks yang berbeda harus selaras dan mengarah pada terwujudnya tujuan pensyariaan tersebut.

Dalam menerapkan *fiqh al-ma`ālāt* dua hal berikut ini harus menjadi panduan, yaitu (1) *maqāṣid al-syarī'ah* baik yang secara eksplisit termaktub (*manṣūṣ*) dalam al-Qur'an dan hadis atau yang digali melalui ijtihad; dan (2) tingkat kepastian terjadinya dampak yang diprediksi. *Al-ma`ālāt* (dampak) yang dapat dijadikan pertimbangan untuk menunda implementasi sebuah hukum adalah dampak yang berada pada taraf dipastikan terjadinya (*qaṭ'iyyah al-taḥaqquq*) dan diduga kuat terjadinya (*ẓanniyyah taḥaqquq*), bukan yang jarang terjadinya (*nādirah taḥaqquq*).⁵¹

Dengan pertimbangan *fiqh al-ma`ālāt* maka saat melakukan implementasi teks keagamaan dalam realita

⁵¹Ibrāhīm al-Hāmil, "Qā'idah I'tibār al-Ma`ālāt," 28-35.

kehidupan selalu dibarengi dengan analisis dampak, sehingga implementasi tersebut dipastikan menghasilkan kemaslahatan dan mengantisipasi munculnya bentuk implementasi yang madharatnya lebih besar dari kemaslahatannya. Fatwa jihad ofensif yang oleh beberapa ulama klasik ditetapkan sebagai kewajiban tahunan karena tuntutan konteks saat itu, bisa jadi membawa kemaslahatan bagi umat Islam pada masa itu. Namun, ketika fatwa seperti itu akan diterapkan dalam konteks kontemporer yang menjunjung perdamaian dan relasi harmoni akan menimbulkan dampak negatif bukan hanya bagi citra Islam, namun juga bagi pemaknaan konsep jihad serta bagi eksistensi umat Islam dalam pergaulan global.

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis melakukan deskripsi dan analisis terhadap wacana kritik kontemporer mengenai hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sudah berlangsung sejak kitab tersebut dipublikasikan ke publik hingga era kontemporer. Kritik yang dikemukakan mengarah pada dua aspek yaitu sanad dan matan. Sebagian kritik hanya menyoroti masalah ketelitian dan tidak sampai menggugat kesahihan hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun sebagian kritikan juga sampai pada taraf menggugat keotentikan. Salah satu kritikan yang sering mengemuka dalam setiap fase sejarah adalah keberadaan hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang ditengarai mengandung makna yang problematik (*ḥadīṣ musykil*). Permasalahan ini kemudian dikaitkan dengan upaya peninjauan ulang terhadap tingkat kesahihan hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Tema hadis yang menjadi sasaran kritik juga sangat beragam, dari masalah akidah, hukum, etika dan juga sejarah.

Pada era kontemporer hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim menjadi bahan perdebatan dan sasaran kritik. Kelompok fundamentalis dan teroris menjadikan hadis-hadis tersebut sebagai dasar pembenaran bagi tindakan anarkis dan kekerasan terhadap non-muslim yang mereka lakukan. Merujuk kepada hadis-hadis tersebut pula mereka menganggap bahwa relasi dasar antara umat Islam dengan non-muslim adalah relasi konflik dan benturan. Bagi mereka peperangan dengan pihak non-muslim merupakan kepastian sejarah yang telah ditetapkan oleh teks keagamaan (*mansūṣ*), dan pada tataran praksis dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. Pemahaman seperti ini sudah barang tentu menjadi sorotan banyak pihak dan dinilai bertentangan secara diametral dengan semangat progresifitas bangsa-bangsa di dunia yang mengusung semangat perdamaian dan relasi harmoni di antara seluruh umat manusia. Fenomena justifikasi kekerasan terhadap non-muslim dengan menggunakan hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* akhirnya menjadi pemicu perdebatan serius dikalangan akademisi kontemporer yang mempertanyakan ulang otentisitas hadis tersebut, pemahaman dan juga implementasinya di tengah kehidupan berbangsa dan bernegara manupun dalam kehidupan global.

2. Berdasarkan penelusuran dan penelitian terhadap literatur-literatur kontemporer yang membahas hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim ditemukan tiga model kecenderungan pembacaan terhadap hadis-hadis tersebut, yaitu

model pembacaan justifikatif, pembacaan dekonstruktif dan pembacaan rekonstruktif. Yang dimaksud dengan pembacaan justifikatif adalah model pembacaan yang sangat optimis terhadap keotentikan hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim tersebut dan menjadikannya sebagai panduan utama dalam mencetuskan relasi konflik dengan non-muslim. Tindakan anarkis yang mereka lakukan, mereka carikan justifikasi dengan praktik-praktik kekerasan masa Nabi yang terekam dalam hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Model pembacaan kedua adalah pembacaan dekonstruktif, yaitu pembacaan yang sangat skeptik terhadap keotentikan hadis-hadis tersebut. Dalam pandangan kecenderungan kedua ini, relasi dasar yang dikembangkan oleh Nabi dalam berinteraksi dengan non-muslim adalah relasi damai dan harmoni. Al-Qur'an juga mengusung semangat membangun relasi positif antara muslim dan non-muslim. Sehingga, hadis-hadis yang mengandung ajaran kekerasan terhadap non-muslim dengan sendirinya bertentangan secara diametral dengan ajaran fundamental al-Quran dan sifat Nabi. Oleh sebab itu hadis-hadis tersebut harus ditolak. Teks-teks hadis yang mendeskripsikan narasi kekerasan sebagaimana di atas harus diidentifikasi sebagai ajaran infiltratif yang dibuat oleh generasi pasca Nabi. Dengan pandangan seperti ini maka kelompok dekonstruktif menolak otentisitas dan juga pemahaman alternatif (*ta'wīl*) terhadap hadis-hadis tersebut, karena secara logis bertentangan dengan ajaran

luluh Islam dan juga secara praksis menimbulkan efek-efek negatif bagi kehidupan kemanusiaan.

Sementara itu pembacaan rekonstruktif menawarkan pemahaman lain yang proporsional. Sebagaimana kecenderungan dekonstruktif mereka menetapkan bahwa perdamaian dan relasi harmoni merupakan cita ideal dan aturan dasar yang digariskan oleh al-Quran dan Nabi Muhammad saw. Namun, dalam praktik sejarah tidak bisa dinafikan bahwa relasi muslim dan non-muslim pada masa Nabi bersifat dinamis dan fluktuatif, bahkan pernah mengalami kondisi yang buruk. Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim merupakan rekaman historis yang otentik mengenai kondisi-kondisi eksepsional tersebut. Disebabkan tindakan kekerasan yang terjadi pada masa Nabi bersifat eksepsional karena tuntutan situasi dan kondisi yang temporal dan kasuistik, maka narasi kekerasan tersebut tidak dapat dijadikan narasi utama dalam ajaran Islam. Oleh sebab itu kecendrungan rekonstruktif menetapkan bahwa narasi yang harus diarusutamakan adalah narasi harmoni dan perdamaian. Kekerasan dalam Islam hanyalah ajaran antisipatif yang sifatnya eksepsional dan kondisional.

3. Tiga model pembacaan tersebut mempunyai pendekatan dan metode pemahaman yang berbeda-beda terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Masing-masing model pembacaan mempunyai sisi yang perlu dikritisi. Perdebatan wacana mengenai hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

bernuansa kekerasan terhadap non-muslim di antara tiga kecenderungan tersebut memberi implikasi pada perlunya restrukturisasi metode pemahaman hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang bersifat komprehensif, proporsional dan objektif. Hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim dapat dikategorikan sebagai hadis-hadis eksepsional. Sehingga, selain dengan menggunakan pendekatan dan metode pemahaman hadis yang berifat umum, dalam memahaminya perlu pendekatan dan metode spesifik untuk menangani karakteristik khusus yang melekat pada hadis tersebut. Metode yang ditawarkan dalam penelitian ini adalah metode pemahaman hadis “tematik-kontekstual-hierarkis”.

B. Implikasi Teoritik

Pembahasan pada bab-bab sebelumnya selain mengantarkan kepada kesimpulan yang sudah dipaparkan, juga mengantarkan pada temuan teoritik baru dalam empat ranah yang pada taraf tertentu merevisi temuan-temuan sebelumnya, yaitu (1) tipologi kritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; (2) tipologi penyikapan ke-*musykil*-an hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim; (3) pemetaan ulang relasi antara pembahasan *musykil al-ḥadīṣ* dengan *naqd al-matn*; dan (4) tawaran restrukturisasi metode pemahaman “tematik-kontekstual-hierarkis” untuk memahami hadis-hadis eksepsional.

1. Tipologi Kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Penyikapan terhadap kesahihan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada kenyataannya tidak tunggal. Terdapat kecenderungan yang beragam, dan antara satu dengan lainnya kadang saling bertentangan. Para akademisi telah memetakan kecenderungan tersebut ke dalam beberapa tipologi. ‘Abd al-Fattāḥ al-Yāfi’ī misalnya mengelompokkan penyikapan terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjadi empat kelompok yaitu, (1) kelompok yang menyatakan bahwa hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* seluruhnya sahih tanpa terkecuali; (2) kelompok yang mengkritik *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tanpa fondasi metodologi keilmuan yang kokoh, demi untuk melebarkan jalan bagi proyek pemikirannya; (3) kelompok yang secara tergesa melakukan kritik terhadap matan hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan menolak kesahihannya, tanpa melakukan analisis sanad secara holistik dan tanpa mempertimbangkan pemahaman alternatif (*ta’wīl*) terhadap matan tersebut; dan (4) kelompok moderat, yang menggunakan kaidah-kaidah ilmiah dalam mengkritisi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan berkesimpulan bahwa hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada prinsipnya berkualitas sahih, kecuali beberapa hadis saja yang berkualitas *ḍa’īf* dan jumlahnya sangat sedikit.¹

Sementara itu Bāsīm Ḥasan Aḥmad Wardah menerangkan bahwa pihak yang intens melakukan kritik terhadap otoritas dan

¹‘Abd al-Fattāḥ ibn Ṣāliḥ Qadīsī al-Yāfi’ī, *Ṣaḥīḥā al-Bukhārī wa Muslim bayna al-Ifrāt wa al-Tafrīt*, 6 dan 7.

otentisitas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada era modern-kontemporer dapat dikelompokkan ke dalam beberapa aliran, yaitu 1) Rasionalis-Liberal; 2) Skripturalis Qurani (*al-Qur`āniyyūn*) dan; 3) Syi`ah Imāmiyyah.²

Pengkategorian sebagaimana dilakukan oleh al-Yāfi`ī dan Wardah nampak kurang komprehensif karena tidak memasukkan beberapa kecenderungan. Oleh sebab itu penelitian ini menawarkan pola tipologi yang sedikit berbeda. Selain kecenderungan totalistik terhadap kesahihan hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kecenderungan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang berkembang di era kontemporer dapat dikelompokkan ke dalam empat model, yaitu (1) Kecenderungan *appreciative adoptive*, yaitu kelompok yang mempunyai apresiasi tinggi terhadap upaya Imam al-Bukhari yang telah melakukan penyeleksian hadis secara ilmiah dan menghasilkan kitab yang mempunyai nilai otentisitas tinggi yaitu kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Namun apresiasi yang tinggi tersebut tidak menjadi penghalang untuk melakukan kritik terhadap beberapa hadis di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan menganggapnya *ḍa'īf*. Dalam melakukan kritik mereka tidak menggunakan metode-metode baru, tapi mengadopsi metode kritik hadis tradisional yang selama ini digunakan para ahli hadis; (2) Kecenderungan *rejective selective*, yaitu kelompok yang secara prinsip menolak otentisitas dan otoritas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, karena mereka mempunyai tradisi

²Bāsim Ḥasan Aḥmad Wardah, "Tu'ūn al-Mu'āṣirīn fī Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain, 20-34.

periwiyatan dan juga metode kritik hadis yang berbeda dengan kalangan Sunni. Namun dalam kasus-kasus tertentu dan dengan pertimbangan tertentu, mereka secara selektif menerima hadis-hadis yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, terutama yang menguatkan doktrin yang diyakini. Kecenderungan seperti ini nampak dalam tulisan-tulisan ulama dan akademisi Syi'ah Imāmiyyah; (3) Kecenderungan *total rejective*, yaitu kelompok yang secara total dan mendasar menolak teks hadis –termasuk yang berada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*–, dan menganggapnya sebagai informasi yang tidak valid mengenai Nabi. Bagi kelompok ini teks hadis tidak bisa dijadikan dasar *hujjah* ataupun sebagai sumber sejarah mengenai Nabi Muhammad saw. Pihak yang mempunyai kecenderungan seperti ini kebanyakan dari kalangan *al-Qur'āniyyūn*; dan (4) Kecenderungan *skeptic deconstructive*, yaitu kelompok yang tidak sepenuhnya optimis terhadap keotentikan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dalam tahap tertentu mereka meragukan kesahihan keseluruhan hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun tidak sampai pada taraf *total rejective*. Mereka secara selektif masih menjadikan hadis sebagai rujukan otoritatif dalam berbagai masalah keagamaan setelah melakukan penilaian dan penafsiran ulang. Perbedaan kelompok ini dengan kelompok pertama (*appreciative adoptive*) adalah adanya upaya mereka untuk mendekonstruksi metode kritik hadis yang selama ini dikembangkan *muḥaddisūn*. Kritikan dan seleksi mereka terhadap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak menggunakan metode ahli hadis

tapi dengan metode alternatif yang mereka konstruksikan dan formulasikan.

Hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjadi kasus menarik bagi pertemuan kecenderungan yang beragam tersebut. Sebagian besar akademisi muslim menerima kesahihan hadis tersebut, dan memberikan pemahaman secara proporsional dengan mempertimbangkan konteks yang melingkupinya sebagaimana yang dilakukan oleh Ramaḍān al-Būṭī, Wahbah al-Zuhailī, Muḥammad Yāsīn, Akram Ḥasan Mursī, ‘Alī Jum’ah, Akram Ḍiyā` al-‘Umari, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, Muḥammad ‘Imārah dan yang lain.

Sementara itu beberapa pihak melakukan kritikan dan menolak kesahihan hadis tersebut dengan alasan maknanya sangat problematik karena bertentangan dengan prinsip kasih sayang (*raḥmah*) yang menjadi inti ajaran Islam. Dari pengamatan terhadap data yang sudah dikumpulkan, ditemukan bahwa para pengkritik hadis-hadis tersebut terafiliasi kepada tiga kecenderungan, yaitu kecenderungan *appreciative adoptive* seperti Yūsuf al-Qaraḍāwī; kecenderungan *total rejective* seperti Ibnu Qirnās; dan kecenderungan *skeptic deconstructive* sebagaimana yang dilakukan oleh Jamāl al-Bannā dan Sāmīr Islāmbūlī. Sedangkan dalam literatur-literatur yang mempunyai kecenderungan *rejective selective*, seperti *al-Ḥadīṣ al-Nabawī bain al-Riwāyah wa al-Dirāyah* karya Ja’far al-Ṣubḥānī, *Aḍwā’ ‘alā al-Ṣaḥīḥain*

karya Aḥmad Ṣādiq al-Najmī, dan *Naḥwa Taf'īl Qawā'id Naqd Matn al-Ḥadīs al-Nabawī Dirāsah Taṭbīqiyyah 'alā Ba'd Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain*, karya Ismā'il al-Kurdī al-Najmī tidak ditemukan kritikan terhadap hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Kitab-kitab tersebut lebih banyak membahas hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dianggap bertentangan dengan doktrin dan keimanan mereka.

2. Tipologi Penyikapan terhadap Ke-*musykil*-an Hadis-hadis Bernuansa Kekerasan terhadap Non-Muslim

Hadis *musykil*, atau hadis yang mengandung makna problematik menjadi perhatian banyak pengkaji hadis baik pada periode klasik maupun kontemporer. Hadis tersebut dinilai bermasalah karena dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang tercantum dalam al-Quran atau hadis lain, atau karena dinilai bertentangan dengan realitas empiris atau realitas sejarah. Model penyikapan para pengkaji hadis terhadap masalah ke-*musykil*-an hadis tidak tunggal. Luṭfī ibn Muḥammad al-Zagīr secara implisit mengelompokkan penyikapan terhadap hadis *musykil* ke dalam dua kecenderungan, yaitu pertama kelompok yang menerima keotentikan hadis-hadis tersebut dan berusaha mencari solusi pemahaman supaya tidak kontradiktif; Kedua kelompok yang mengkritik dan menolak kesahihan hadis *musykil* karena secara substantif kandungan maknanya memuat

kontradiksi yang tidak dapat diterima oleh nalar.³ Sementara itu Fath al-Dīn al-Bayānūnī mengklasifikasikan penyikapan terhadap hadis-hadis *musykil* ke dalam tiga kecenderungan, yaitu pertama menolak keotentikan hadis *musykil*; kedua mengambil sikap *tawaqquf*, tidak memastikan ketidakotentikan hadis-hadis *musykil* dan juga tidak menggunakannya sebagai dasar argumentasi; ketiga menerima keotentikan hadis-hadis *musykil* dengan cara mencari solusi pemahaman alternatif untuk menghilangkan pemaknaan yang problematik.⁴

Penelitian ini menawarkan tiga model pengkategorian pembacaan terhadap hadis *musykil*, yaitu (1) model pembacaan konfrontatif; (2) model pembacaan harmoni, dan (3) model pembacaan integratif-proporsionalis. Pada era klasik model pembacaan pertama banyak diikuti oleh kalangan mu'tazilah khususnya Ibrāhīm al-Nazzām (w. 221 H.). Dalam pandangan mereka, hadis *musykil* dianggap bermasalah dan keotentikannya digugat karena mengandung makna yang problematik. Mereka selalu mengkonfrontasikan hadis-hadis *musykil* dengan dalil-dalil lain yang mereka anggap lebih kuat, tanpa berupaya melakukan upaya kompromi. Sementara itu model pembacaan harmoni dikembangkan oleh 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī (898-973H.). Pendekatan ini menjadikan langkah kompromi sebagai metode

³Luṭfi ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta'arūf fi al-Ḥadīṣ*, 62-63.

⁴Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīṣ Dirāsah Ta'šīliyyah*, 52.

utama dan meninggalkan *al-tarjīh*. Sedangkan model integratif-proporsionalis adalah model yang dikembangkan oleh kalangan *muhaddisūn*. Dalam menangani hadis *musykil*, mereka mempertimbangan keterkaitan antara matan dan sanad. Mengutamakan kompromi, namun jika memang tidak memungkinkan maka langkah *tarjīh* dapat dilakukan.

Pemetaan ulang terhadap tipologi pembacaan hadis-hadis perolematik memberi kejelasan bahwa pemetaan yang selama ini dilakukan tidak mengakomodir model pembacaan harmoni yang dikembangkan oleh al-Sya'rānī.

Dalam literatur-literatur klasik, hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim tidak dianggap sebagai hadis yang mempunyai makna perolematik (hadis *musykil*). Anggapan ke-*musykil*-an hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim mulai mengemuka pada era kontemporer di saat relasi egaliter antara sesama manusia dan semangat perdamaian dunia menjadi arus utama hubungan antara manusia. Penelitian ini menemukan bahwa kelompok yang menganggap hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim sebagai hadis *musykil* dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori yaitu pendekatan konfrontatif dan pendekatan integratif-proporsionalis. Pendekatan pertama nampak di kalangan para akademisi yang menolak kesahihan hadis-hadis bernuansa kekerasan dengan menggunakan metode dekonstruktif. Selain mengkritik hadis kekerasan terhadap non-muslim, kelompok ini juga mendekonstruksi metode

penyeleksian yang selama ini dikembangkan oleh para ahli hadis. Sedangkan pendekatan integratif-proporsionalis banyak digunakan oleh para akademisi yang tetap menerima kesahihan hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Mereka merekonstruksi metode-metode ulama ahli hadis dalam menangani pemahaman hadis kekerasan tersebut yang dianggap *musykil*.

3. Pemetaan Ulang Relasi antara Pembahasan *Musykil al-Ḥadīṣ* dengan *Naqd al-Matn*

Pada bab-bab sebelumnya terdeskripsikan bahwa hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bernuansa kekerasan terhadap non-muslim menjadi perdebatan antara dua kelompok. Satu pihak memposisikan hadis-hadis tersebut dalam pembahasan *naqd al-matn*, sehingga kesimpulan yang diputuskan adalah menolak keotentikan hadis tersebut sebab matannya bermasalah. Upaya kompromi dan pemberian makna alternatif tidak mendapatkan ruang pada kelompok ini. Pihak kedua menganggap bahwa hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim sebenarnya berada dalam pembahasan *musykil al-ḥadīṣ*. Sehingga, langkah-langkah kompromi untuk mendapatkan pemahaman yang proporsional selalu dilakukan. Bagi kelompok kedua, penolakan terhadap keotentikan hadis-hadis tersebut merupakan langkah keputusan yang terlalu teburu-buru.

Menurut hemat penulis, untuk menetapkan suatu hadis masuk kategori *musykil al-ḥadīṣ* atau sampai pada tahap *al-ḥadīṣ al-*

mardūd melalui prosedur *naqd al-matn* perlu ketelitian dan kehati-hatian. Secara teoritis hadis *musykil* mempunyai kemungkinan untuk dicarikan solusinya, baik dengan metode *al-jam'*, *al-naskh* atau *al-tarjīh*. Metode *al-tarjīh* sendiri sebenarnya menetapkan keputusan untuk menolak dan menganggap keliru suatu matan hadis meskipun memiliki sanad yang sah. Dengan demikian metode *al-tarjīh* sebenarnya identik dengan *naqd al-matn*, namun hal itu dapat dilakukan setelah langkah-langkah *al-jam' wa al-taufiq* tidak dapat dilakukan. Jika langkah kompromi masih dapat dilakukan maka *al-tarjīh* atau *naqd al-matn* yang berkonsekwensi *radd al-ḥadīṣ* tidak perlu dilakukan. Dengan kalimat lain langkah memahami hadis problematik secara tepat dan proporsional (*syarḥ musykil al-ḥadīṣ*) harus diutamakan dibanding langkah menolak hadis dengan alasan adanya kecacatan pada matan (*ta'īl matn al-ḥadīṣ*).

Selain itu perlu menjadi perhatian juga bahwa jika suatu hadis masuk dalam area *al-tarjīh* atau *naqd al-matn* maka tidak serta merta kekeliruan periwayatan matan yang terjadi adalah karena faktor kesengajaan perawi melakukan pemalsuan (*al-kazib*) tetapi bisa jadi karena kesalahan (*al-khaṭa'*), kelalaian (*ghaflah*) atau ketidaktepatan (*al-wahm*) saat meriwayatkan. Untuk menentukan bahwa matan hadis yang diteliti adalah hasil pemalsuan dan juga untuk menetapkan bahwa dalam jalur sanad terdapat perawi yang benar-benar melakukan pemalsuan perlu data dan bukti yang kuat

dan valid, supaya kesimpulan tersebut dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah dan akademik.

4. Tawaran Metode Tematik-Kontekstual-Hierarkis untuk Memahami Hadis-hadis Eksepsional

Banyak akademisi hadis yang mengelompokkan pendekatan pemahaman hadis ke dalam dua model, yaitu (1) pendekatan tekstual; dan (2) pendekatan kontekstual. Nizar Ali,⁵ Nurun Najwah,⁶ dan Abdul Mustaqim⁷ misalnya menjelaskan bahwa yang dimaksud pemahaman dengan pendekatan tekstual adalah pemahaman yang hanya berorientasi kepada teks dengan penekanan pada aspek linguistik-gramatikal. Pemahaman terhadap kosa kata dan kalimat menjadi fokus utama. Teknik yang biasa digunakan adalah konfirmasi kata atau kalimat dengan ayat al-Qur'an, hadis lain, perkataan sahabat atau tabi'in dan juga pendapat para ahli bahasa.

Sementara itu pendekatan kontekstual adalah pendekatan yang berorientasi bukan hanya pada dunia teks tapi juga mempertimbangkan konteks yang melingkupi teks hadis.

⁵Nizar Ali, *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil*, 8, 9.

⁶Nurun Najwah, *Ilmu Ma'anil Hadis, Metode Pemahaman Hadis Nabi: Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Cahaya Pustaka, 2008), 5.

⁷Selain dua paradigma tersebut, Mustaqim menambahkan satu paradigma lagi, yaitu paradigma rejeksionis-liberal. Paradigma ketiga ini cenderung menolak hadis-hadis yang menurut mereka tidak masuk akal. Lihat, Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits Paradigma Interkoneksi Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 28-33.

Pendekatan ini bergerak dari wilayah gramatikal-tekstual ke wilayah kontekstual hadis. Konteks yang dipertimbangkan bersifat masa lalu (*the past*) dan di sana (*being there*). Pendekatan ini berasumsi bahwa pendekatan tekstual dirasa tidak mampu memberi gambaran komprehensif mengenai seting dan konteks sosio-budaya, sosio ekonomi atau sosio-politik yang melingkupi hadis. Oleh sebab itu mempertimbangkan aspek *mā ḥaula al-naṣ* di anggap penting. Di antara prinsip yang dikedepankan dalam pendekatan ini adalah prinsip kontekstual-historis, dengan memahami latar situasional masa lampau di mana hadis muncul baik menyangkut (a) situasi-situasi khusus yang melatar belakangi munculnya sebuah hadis (*asbāb al-wurūd*); atau (b) kondisi sosiologis masyarakat Arab secara umum (*al-bu'd al-zamānī wa al-makānī*).⁸

Pendekatan kontekstual dinilai lebih realistis untuk mendapatkan makna hadis yang tepat dan proporsional. Oleh sebab itu para akademisi hadis kontemporer kemudian mengelaborasi pendekatan tersebut dengan menetapkan prinsip-prinsip serta langkah-langkah metodis yang dianggap ideal untuk memahami hadis. Di antaranya akademisi yang mempunyai perhatian mengenai masalah ini adalah Yūsuf al-Qaraḏāwī,⁹ Aḥmad al-

⁸Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi Metode dan Pendekatan* (Yogyakarta: Idea Press, 2011), 66.

⁹Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*, 93-183.

Mujtabā Bānaqā,¹⁰ Fath al-Dīn al-Bayānūnī,¹¹ M. Syuhudi Ismaʿil,¹² Erfan Soebahar,¹³ Abdul Mustaqim,¹⁴ Hasan Asyʿari Ulamaʿi,¹⁵ Suryadi,¹⁶ Nurun Najwah,¹⁷ Luqmān al-Ḥakīm,¹⁸ Musahadi,¹⁹ Usāmah al-Sayyid al-Azharī,²⁰ Saʿd ʿAbd al-Raḥmān Faraj al-Kubaisī,²¹ dan Jasser Auda.²² Untuk meminimalisir pemahaman tekstualis terhadap hadis, para akademisi tersebut selain menyusun langkah-langkah metodis yang menekankan dunia teks (*the world in the text*), juga menetapkan langkah-langkah

¹⁰Aḥmad al-Mujtabā Bānaqā & Ismāʿīl Ḥāj ʿAbd Allāh, “Manhajīyyah Syarḥ al-Ḥadīṣ,” 174-184.

¹¹Fath al-Dīn al-Bayānūnī, “Ahammiyat al-Syurūḥ al-Ḥadīsiyyah wa Qawāʿiduhā,” 962-971.

¹²M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual, Telaah Maʿani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 6.

¹³M. Erfan Soebahar, *Aktualisasi Hadis Nabi di Era Teknologi Informasi*, (Semarang: Rasail, 2008), 132-145.

¹⁴Abdul Mustaqim, *Ilmu Maʿani Hadits Paradigma Interkoneksi*, 34-36.

¹⁵Hasan Asyʿari Ulamaʿi, *Metode Tematik Memahami Hadis Nabi saw*, 58-83.

¹⁶Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), 227-228.

¹⁷Nurun Najwah, *Ilmu Maʿani Hadis, Metode Pemahaman Hadis Nabi*, 17-27.

¹⁸Luqmān al-Ḥakīm, *Bawāriq al-Anwār al-Azhariyyah*, 75-142 dan 563-583.

¹⁹Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah*, 151-162.

²⁰Usāmah al-Sayyid Maḥmūd al-Azharī, *al-Ḥaqq al-Mubīn*, 197-203.

²¹Saʿd ʿAbd al-Raḥmān Faraj al-Kubaisī, *Maqāṣid al-Syarīʿah fī al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Kairo: Dār al-Salām, 2017), 125-129.

²²Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid*, 189-191.

metodis yang memperhatikan konteks historis masa lalu (*the world behind the text*) yang menjadi seting kemunculan hadis.

Namun yang perlu diingat, memperhatikan dunia teks dan konteks historis saja sebenarnya tidak cukup dalam memahami hadis. Entitas penting lain yang juga perlu diperhatikan adalah konteks kekinian (*the world in front of text*). Di saat pensyarah membaca hadis, baik untuk proses memahami atau untuk *melanding*-kan hadis dalam konteks kekinian (*tanzīl al-naṣ ‘alā al-wāqī’*) konteks aktual perlu diperhatikan. Memahami konteks aktual (*idrāk al-wāqī’*) merupakan syarat penting untuk memahami hadis. Dari sekian langkah metodis pemahaman hadis yang ditawarkan para akademisi kontemporer, terdapat empat akademisi yang secara eksplisit mempunyai perhatian lebih terhadap masalah ini, yaitu Musahadi, Usāmah al-Sayyid al-Azharī, Sa’d ‘Abd al-Rahmān Faraj al-Kubaisī dan Jasser Auda. Musahadi menawarkan prinsip realistik dalam memahami hadis. Selain memahami latar situasional masa lalu saat hadis muncul, seseorang juga harus memahami latar situasional kekinian umat muslimin.²³ Prinsip ini kemudian dielaborasi Musahadi pada tahapan kritik praksis setelah kritik historis dan kritik eiditis terhadap teks-teks hadis.²⁴ Usāmah al-Azharī juga menekankan pentingnya kehati-hatian dalam melakukan penyepadanan (*ilhāq* dan *qiyās*) antara realita kekinian

²³Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah*, 154.

²⁴Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah*, 159-162.

dengan realita yang terjadi pada masa Nabi. Sebab menerapkan sesuatu yang pernah terjadi pada masa Nabi ke dalam realita sekarang adalah bagian dari proses pemahaman yang rumit dan tidak semua orang dapat melakukannya dengan baik.²⁵ Begitu juga dengan Sa'd al-Kubaisī, dia menegaskan pentingnya memahami realita kekinian (*al-wāqi'*) secara tepat sebelum menetapkan status hukumnya yang digali dari hadis Nabi.²⁶ Tidak jauh berbeda dengan tiga tokoh sebelumnya, Jasser Auda juga menekankan pentingnya memahami realita aktual secara tepat sebelum menetapkan status hukumnya dan menyepadankannya dengan kasus yang pernah terjadi pada masa Nabi.²⁷

Hadis-hadis problematik (*musykil al-ḥadīs*) juga merupakan bagian objek kajian dari model-model pendekatan dan metode pemahaman hadis di atas. Namun hadis-hadis seperti ini mendapat perhatian khusus para akademisi karena sifatnya yang khas, yaitu adanya permasalahan kontradiksi makna sehingga perlu penanganan solutif yang khusus. Para akademisi hadis seperti Ibrāhīm al-‘As’as,²⁸ Salamah Noorhidayati,²⁹ Fath al-Dīn al-

²⁵Usāmah al-Sayyid Maḥmūd al-Azharī, *al-Ḥaqq al-Mubīn*, 202-203.

²⁶Sa'd 'Abd al-Raḥmān Faraj al-Kubaisī, *Maqāṣid al-Syarī'ah fī al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Kairo: Dār al-Salām, 2017), 616-620.

²⁷Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid*, 191.

²⁸Ibrāhīm al-‘As’as, *Dirāsah Naqdiyyah fī ‘Ilm Musykil al-Ḥadīs*, 95-109.

²⁹Salamah Noorhidayati, *Ilmu Mukhtalif al-Ḥadīs*, 102-126.

Bayānūnī,³⁰ Luṭfi ibn Muḥammad al-Zagīr,³¹ menformulasikan kaidah-kaidah dan langkah metodis untuk menangani permasalahan hadis problematik ini. Langkah-langkah yang dimaksud adalah (1) berupaya menfungsikan dua dalil yang nampak bertentangan dan menilai keduanya sebagai otentik dengan prosedur *al-jam'*, *al-ta`wīl* atau *al-naskh*, dan (2) menolak salah satu dalil dan menganggapnya tidak otentik dengan prosedur *al-tarjīh*.³²

Apabila diperhatikan, langkah-langkah metodis yang ditawarkan para akademisi baik yang bersifat umum atau yang khusus untuk menangani hadis problematik antara satu dengan lainnya saling melengkapi. Penelitian ini mencoba menformulasikan ulang langkah-langkah metodis tersebut dengan menawarkan rekonstruksi alternatif yang diberi nama metode pemahaman “tematik-kontekstual-hierarkis”. Metode ini utamanya untuk menyelesaikan problem-problem pemahaman hadis-hadis problematik yang bersifat eksepsional, seperti hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim. Titik tekan metode ini bukan hanya fokus menggali makna hadis dengan pendekatan kebahasaan dan mempertimbangkan konteks historisnya, namun metode ini juga memperhatikan hubungan teks hadis yang dikaji

³⁰Fath al-Dīn al-Bayānūnī, *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta`shīliyyah*, 98-114.

³¹Luṭfi ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta`arūḍ fi al-Ḥadīs*, 317.

³²Luṭfi ibn Muḥammad al-Zagīr, *al-Ta`arūḍ fi al-Ḥadīs*, 317.

dengan teks-teks lain dengan mempertimbangkan posisinya dalam struktur hierarkis pada tema yang dikaji. Konteks kekinian juga menjadi pijakan penting sebagai landasan dan pertimbangan untuk mengidentifikasi secara ilmiah antara isi hadis yang bersifat *al-sawābit* dan yang bersifat *al-mutaghayyirāt*. Langkah-langkah metodis pemahaman hadis yang ditawarkan ini tidak sepenuhnya baru. Para akademisi telah menerangkan beberapa langkah tersebut namun masih terpisah-pisah. Upaya penulis di sini adalah merestrukturisasi langkah-langkah tersebut sehingga lebih sistematis dan pada tingkat tertentu memberi poin-poin pendetailan. Penjelasan lebih lanjut mengenai tiga istilah tematik, kontekstual dan hierarkis dijabarkan pada paparan berikut ini.

Yang dimaksud dengan tematik adalah memahami hadis yang dikaji dalam satu kesatuan tema yang utuh (*al-wiḥdah al-maudū'iyah*). Oleh sebab itu mengumpulkan *co-text* (teks-teks terkait) menjadi sangat penting. Caranya adalah dengan menghadirkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis lain yang satu tema, serta menggali *maqāṣid al-syarī'ah* dari pembahasan yang utuh tersebut. Metode seperti ini akan menjauhkan seseorang terjebak pada model pemahaman yang parsial dan partikular. Keutuhan tema yang terekam dalam beragam ayat al-Qur'an dan hadis akan memberikan gambaran yang utuh mengenai dinamika dan varisasi kasus mengenai permasalahan yang sedang dibahas. Dengan cara seperti ini *puzzle-puzzle* sejarah yang terjadi pada masa Nabi dapat tertata rapi dan sistematis, dan yang terpenting

pengkaji dapat memosisikan hadis yang sedang dibahas dalam peta kajian tematis tersebut secara tepat.

Setelah dikaji secara tematik, hadis-hadis tersebut perlu diteliti konteks historisnya. Konteks historis menjadi variabel penting untuk mendapatkan gambaran latar situasi dan kondisi kemunculan hadis. Untuk memahami konteks historis perlu memperhatikan fungsi dan posisi Nabi sewaktu menyampaikan hadis, konteks makro dan juga konteks mikro yang melingkupi hadis. Dengan mengetahui konteks-historis, maka faktor-faktor yang mendorong munculnya sikap (*mauqif*), aktifitas (*af'āl*) atau ucapan (*aqwāl*) umat Islam generasi awal, termasuk Nabi akan dapat teridentifikasi. Jika data mengenai sikap, aktifitas dan ucapan tampak berbeda atau bahkan bertentangan antara satu dengan yang lain, maka dengan melihat konteks historis spesifik masing-masing kejadian akan memberi pemahaman solutif mengapa hal itu dapat terjadi.

Langkah berikutnya adalah memahami hadis secara hierarkis-diakronik. Setelah hadis dikaji secara tematik dan dikaitkan dengan konteks historisnya, maka akan tersaji linimasa (*timeline*) yang memampangkan ragam kasus tema beserta konteks makro dan konteks spesifiknya pada masa lampau. Saat inilah akan nampak apakah kasus-kasus tersebut dilakukan atau dialami Nabi secara seragam atau beragam, dinamis dan fluktuatif. Jika bentuk kedua yang terjadi, maka disamping perlu memahami kasus-kasus yang terekam dalam teks-teks hadis tersebut dengan mengaitkannya

dengan konteks spesifiknya, juga perlu memahami sekumpulan data tersebut secara hierarkis.

Dalam pandangan penulis, secara teoritis ajaran al-Qur'an dan hadis yang diimplementasikan generasi awal Islam pada masa Nabi dapat dikategorikan secara hierarkis menjadi tiga tingkatan, yaitu ajaran prinsip fundamental (*al-uṣūl al-muhimmah*), ajaran teknis instrumental (*al-furū' al-mutimmah*) dan aturan eksepsional (*al-mustashayāt al-'āriḍah*). Kelompok yang pertama adalah aturan-aturan yang bersifat umum dan universal. Sedangkan kelompok kedua adalah aturan-aturan teknis yang dapat diaplikasikan pada kondisi normal dan menjadi penyangga sekaligus wujud implementasi dari prinsip-prinsip universal. Sedangkan kelompok yang ketiga adalah aturan-aturan yang ditetapkan untuk merespon kondisi spesifik yang bersifat eksepsional. Aturan-aturan yang terdapat dalam kategori ketiga ini kadang dianggap bertentangan dengan prinsip fundamental ajaran Islam. Namun sebenarnya seperangkat aturan tersebut adalah aturan eksepsional yang dapat diimplementasikan dalam kasus-kasus spesifik di saat kondisi memaksa untuk melakukannya. Contohnya adalah hadis-hadis yang menginformasikan nuansa kekerasan terhadap non-muslim yang terjadi pada masa Nabi. Dengan cara pandang hierarkis dan juga dikaitkan dengan konteks historis dalam menganalisa teks-teks keagamaan seperti ini, seseorang tidak akan terjebak memosisikan aturan-aturan yang bersifat eksepsional sebagai aturan dasar yang dapat dilakukan dalam semua keadaan. Sehingga

dengan cara tersebut dalam menerapkan *naş* pada kehidupan saat ini, seseorang akan hati-hati dengan mempertimbangkan kesepadanan konteks historis dengan konteks aktual, dan juga memperhatikan sisi universalitas sarta partikularitas kandungan teks keagamaan.

Langkah terakhir dari metode pemahaman hadis tematik-kontekstual-hierarkis adalah melakukan kontekstualisasi. Yaitu menarik pemahaman hadis yang dihasilkan ke dalam konteks aktual yang dihadapi penafsir. Dengan demikian yang dimaksud dengan kontekstual dalam istilah tematik-kontekstual-hierarkis bukan hanya memahami konteks historis teks hadis pada masa lalu, namun juga memahami konteks realitas kekinian untuk pertimbangan proses *tanzīl al-naş ‘alā al-wāqi’* supaya dapat dilakukan secara tepat dan proporsional. Proses mendialogkan konteks masa lalu dengan konteks masa kini bukanlah proses yang sederhana. Penyepadanan dua kasus dalam dua konteks yang berbeda perlu ketelitian ilmiah. Oleh sebab itu dalam proses memahami konteks aktual perlu memperhatikan *fiqh al-wāqi’* (ketepatan memahami realita) dan *fiqh al-ma`ālāt* (analisis dampak). Dengan prosedur seperti ini diharapkan kesalahan implementasi teks keagamaan pada realitas kekinian karena perbedaan konteks aktual dengan konteks historis dapat diminimalisir.

Dalam proses kontekstualisasi ini pencyarah hadis diharapkan mampu menggali makna dibalik makna literal hadis, dengan cara

mengeskplor makna yang lebih dalam baik dalam bentuk semangat, jiwa, pesan atau pokok pikiran dari hadis tersebut, untuk kemudian dikaitkan dengan realitas kehidupan yang dialami.

Sebagaimana telah jelaskan, metode pemahaman hadis secara tematik-kontekstual-hierarkis tidak sepenuhnya baru. Ia merupakan upaya strukturisasi metode-metode yang selama ini berkembang dengan tambahan pendetailan pada aspek-aspek tertentu. Hasan Hanafi misalnya telah menetapkan tiga ranah penting yang harus diperhatikan ketika berinteraksi dengan teks-teks keagamaan, yaitu kritik historis, kritik eiditis dan kritik praktis.³³ Kritik historis menekankan pentingnya memastikan otentisitas teks keagamaan, kritik eiditis menekankan pentingnya memahami teks keagamaan secara metodis, dan kritik praktis menekankan pentingnya perencanaan dan strategi pengimplementasian teks keagamaan tersebut dalam kehidupan. Pemikiran Hasan Hanafi ini menawarkan peta sistematis interaksi terhadap teks keagamaan, namun dia tidak mengelaborasi lebih lanjut langkah-langkah teknis-metodis pada tataran operasionalnya. Metode tematik-kontekstual-hierarkis yang ditawarkan dalam penelitian ini memberikan langkah-langkah detail terutama pada tahap kritik eiditis dan kritik praktis.

Dalam kajian tafsir al-Qur'an kontemporer, Fazlur Rahman menawarkan metode tematik dengan model gerak ganda (*double*

³³Hasan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution, Essay on Judaism, Cristianity and Islam*, (Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1977), 4-18.

movement), yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan langkah awal memahami situasi kekinian menuju situasi di mana al-Qur'an diturunkan, untuk kemudian kembali lagi ke masa sekarang.³⁴ Rahman menekankan bahwa untuk menangkap makna asli (*original meaning*) dari ayat al-Qur'an perlu memahami sungguh-sungguh konteks mikro dan makro saat al-Qur'an diturunkan, supaya alasan penentuan hukum (*ratio legis*) yang ditetapkan al-Qur'an dapat difahami secara tepat. Sedangkan untuk menerapkan ayat-ayat al-Qur'an pada konteks kekinian, seorang mufasir harus mampu menggali ideal moral dari ayat al-Qur'an untuk kemudian diimplementasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis kekinian. Rahman dengan metode gerak ganda ini telah memberikan garis besar panduan interaksi dengan teks keagamaan -khususnya al-Qur'an- supaya ia dapat memberi jawaban atas berbagai problem kehidupan yang berkembang dengan cara yang sistematis dan ilmiah. Namun jika diperhatikan Rahman tidak menjelaskan lebih lanjut langkah-langkah metodis secara detail mengenai bagaimana penerapan metode tersebut.

Selain itu, metode tawaran Rahman adalah metode dalam kajian tafsir al-Qur'an, sedangkan metode tematik-kontekstual-hierarkis dalam penelitian ini, merupakan tawaran metode pemahaman dalam kajian hadis. Ada beberapa perbedaan pendetailan di antara dua metode tersebut. Pada aspek tematik

³⁴Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5-11.

Rahman menekankan pentingnya mengaitkan antara ayat-ayat al-Qur'an yang berada dalam satu tema dan menggali maksud dibalik ketetapan ayat-ayat tersebut (*ratio legis*), namun Rahman tidak menawarkan model pengelompokan hierarkis teks keagamaan yang dikaji secara tematik tersebut. Metode tawaran penelitian ini di samping mengharuskan memahami hadis dalam satu keasatuan tema yang integratif, juga mengharuskan pengkaji hadis untuk mengkategorikan hadis-hadis yang dikaji ke dalam kategori hierarkis; ajaran prinsip-fundamental, ajaran instrumental, dan aturan eksepsional. Dengan cara seperti ini maka makna dan maksud satu hadis dapat fahami secara proporsional dalam peta tematik yang sedang dibahas. Sementara itu pada aspek kontekstual, khususnya pemahaman konteks historis Rahman hanya menekankan pentingnya memperhatikan konteks mikro dan makro yang melatari turunnya ayat al-Qur'an. Sedangkan posisi dan fungsi Nabi ketika mengambil sikap, menyampaikan pernyataan atau melakukan tindakan tidak secara eksplisit dianggap Rahman sebagai konteks yang perlu diperhatikan saat memahami teks. Dalam metode tematik-kontekstual-hierarkis, posisi dan fungsi Nabi merupakan aspek penting untuk memberikan gambaran konteks historis bagi teks keagamaan yang sedang dikaji, apakah pernyataan Nabi yang sedang diteliti diucapkan dalam kapasitas sebagai pemimpin negara, atau sebagai rasul atau yang lainnya.

C. Saran

Setelah menyelami tahap demi tahap penulisan kajian ini, beberapa rekomendasi yang dapat penulis usulkan sebagai inspirasi positif bagi pengembangan studi hadis adalah:

1. Mengedepankan sikap ilmiah dan moderat dalam menyikapi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kritikan terhadap kesahihan hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* harus berlandaskan pada argumentasi-argumentasi ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Begitu juga sebaliknya pembelaan terhadap otentisitas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak boleh terjebak pada sikap apologetik yang tidak dilandasi kaedah-kaedah keilmuan yang kokoh.
2. Hadis-hadis bernuansa kekerasan terhadap non-muslim bukan hanya terdapat di *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Oleh sebab itu penelitian lanjutan mengenai masalah ini perlu dilakukan untuk mendapatkan gambaran yang jauh lebih utuh mengenai kondisi-kondisi eksepsional yang pernah terjadi terkait dengan interaksi Nabi dan para sahabat dengan komunitas non-muslim. Tentunya, penelitian tersebut juga diarahkan untuk menguak situasi, kondisi dan alasan yang melatarbelakanginya sehingga sikap-sikap eksepsional tersebut dapat diposisikan secara proporsional dalam peta utuh prinsip-prinsip model interaksi muslim dengan non-muslim.
3. Model-model metode pemahaman hadis telah ditawarkan oleh banyak akademisi. Namun sebagian besar metode tersebut bersifat umum untuk semua jenis hadis. Padahal pada realitanya hadis-

hadis Nabi mempunyai ragam jenis yang masing-masing mempunyai karakter tersendiri dan perlu pendekatan dan langkah metodis yang lebih khusus. Di antara jenis hadis yang sudah banyak mendapatkan perhatian khusus adalah hadis-hadis hukum. Sementara itu hadis-hadis lain seperti hadis sejarah, hadis futuristik, hadis kebencanaan, hadis terkait dengan sains, hadis motivasi dan lain-lain masih belum mendapat perhatian khusus. Oleh sebab itu tawaran-tawaran metode yang secara spesifik menangani problem-problem pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut perlu untuk dilakukan.

Wa Allāhu A'lam wa Li Allāhi al-Ḥamd

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Jurnal Ilmiah

- Abū Rummān, Muḥammad. “al-Salafiyyah al-Jihādiyyah: Dā’isy wa al-Nuṣrah min Idārah al-Tawaḥḥusy ilā Fiqh al-Dimā’.” *Majallat al-Dirāsāt al-Falistīniyyah* 101 (2015): 58-68.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. “Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama.” *Walisongo*, 20, 2 (2012): 271-304.
- Bānaqā, Aḥmad al-Mujtabā. “Qawā’id Naqdiyyah fi al-Aḥādīs al-Musykilah.” *al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 45, 1 (2010): 53-90.
- & Ismā’īl Ḥāj ‘Abd Allāh. “Manhajiyyah Syarḥ al-Ḥadīs: Aṣālatan wa Mu’āshiratan.” *al-Tajdīd* 16, 32 (2012): 159-196.
- al-Bannā, Naṣr Ibrāhīm Faḍl. “Min Juhūd al-Mu’āshirīn fī Naqd Matn al-Ḥadīs: ‘Arḍ wa Taqwīm.” *Majallah al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah*, Madinah, 142 (1429H.): 200-264.
- al-Bayānūnī, Faṭḥ al-Dīn. “Musykil al-Ḥadīs: Isykāliyyah al-Muṣṭalah wa Tārīkh al-Nasy’ah.” *Majallah al-Islām fī Āsiyā* 2, 1 (2005): 37-61.
- . “Syurūṭ al-Isytighāl bi ‘Ilm Musykil al-Ḥadīs wa Qawā’iduh.” *Majallah al-Islām fī Āsiyā* 4, 2 (2007): 23-45.
- Binanṣīrah, Sālim. “Fiqh al-Tanzīl Ahammiyatuh wa Āliyatuh.” *Majallah Manār al-Islām*, November (2011): 72-78.
- Brown, Jonathan A.C. “How We Know Early Ḥadīth Critics did *Matn* Criticism and Why it’s So Hard to Find.” *Islamic Law and Society* 15, 2 (2008): 143-184.

- Bufacchi, Vittorio. "Two Concepts of Violence." *Political Studies Review*, 3, 2 (2005): 193-204.
- Cavanaugh, Mary M. "Theories of Violence: Social Science Perspective." *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 22, 5 (2012): 607-618.
- Duderija, Adis. "A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Ḥadīth in Islamic Thought: from 'Ulūmu-l-Isnād/Rijāl to 'Usūlu-l-Fiqh." *Arab Law Quarterly*, 23, 2 (2009): 195-206.
- , "Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah." *Arab Law Quarterly* 21, 3 (2007): 269-280.
- El-Omari, Racha. "Accommodation and Resistance: Classical Mu'tazilites on Ḥadīth." *Journal of Near Eastern Studies* 71, 2 (2012): 231-256.
- al-Fauzān, 'Abd Allāh ibn Fauzān ibn Šāliḥ. "Isyārāt al-Naqd al-Ḥadīšī fī Ba'd Tarājum Šaḥīḥ al-Imām al-Bukhārī." *Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Syarī'ah wa al-Dirāsā al-Islāmiyyah*, 55 (2012): 09-84.
- Fretheim, Terence E. "God and Violence in the Old Testament." *Word & World* 24, 1 (2004): 18-28.
- Galtung, Johan. "Cultural Violence." *Journal of Peace Research*, 27, 3 (1990): 291-305.
- , "Violence, Peace, and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6, 3 (1969): 167-191.
- Gregg, Heather Selma. "Three Theories of Religious Activism and Violence: Social Movements, Fundamentalists, and Apocalyptic

Warriors.” *Terrorism and Political Violence*, 28, 2 (2016): 338-360.

Ḥamūd, Muṣ’ab. “al-Ikhtirā’ fī al-Kināyāt al-Nabawīyyah wa Ašaruh fī Kalām al-‘Arab.” *Majallah Jāmi’ah Dīamsyq li al-‘Ulūm al-Iqtisādiyyah wa al-Qanūniyyah* 26, 1 (2010): 699-728.

al-Ḥarīrī, Aḥmad. “al-Nazar al-Maqāsidī fī Fahm al-Ḥadīs al-Nabawī wa Naqdihi: Ta’šīl wa Taṭbīq.” *Jurnal al-Tajdīd* IIUM 16, 31 (2012): 197-236.

Hsieh, Hsiu-Fang & Sarah E Shannon. “Three Approaches to Qualitative Content Analysis.” *Qualitative Health Research*, 15, 9 (2005): 1277-1288.

Huda, Miftahul. “Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fiqh al-Sya’rānī.” *Ulumuna* 14, 2 (2010): 249-270.

----- . “Keragaman Fikih dan Spirit Pembebasan (Kajian Atas Pemikiran al-Sya’rānī (1492-1565) Mengenai *Ikhtilāf* dalam *al-Mīzān al-Kubrā*.)” *Istinbāth Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 4, 2 (2007): 137-162.

al-Jamal, Bassām. “Maṭā’in al-Nazzām fī al-Akḥbār wa Ruwātihā.” *Hauliyāt al-Jāmi’ah al-Tūnisīyyah* 44 (2000): 109-138.

al-Juwainī, Muṣṭafā al-Šawī. “Mauqif al-Mu’tazilah min Tafsīr al-Qur’ān wa al-Aḥādīs al-Marwiyyah.” *al-‘Arabī*, Juni (1968): 69-74.

Krause, Keith. “Beyond Devinition: Violence in a Global Perspective.” *Global Crime* 10, 4 (2009): 337-355.

Melchert, Christoph. “Sectaries in the Six Books: Evidence for Their Exclusion from the Sunni Community.” *The Muslim World*, LXXXII, 3-4 (1992): 287-295.

- al-Muḥammad, Muḥammad Zahīr. “Mas’alah Talaqqi al-Ummah Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain bi al-Qabūl ‘inda al-Muḥaddiṣīn.” *Majallah Jāmi’ah al-Syāriqah li al-‘Ulūm al-Syar’iyyah wa al-Qanūniyyah* 6, 2 (2009): 1-45.
- Nayak, Abhijit. “Crusade Violence: Understanding and Overcoming the Impact of Mission Among Muslims.” *International Review of Mission* 97 (2008): 273-291.
- Pagani, Samuela. “The Meaning of the *Ikhtilāf al-Madhāhib* in ‘Abd al-Wahhab al-Sha’rānī’s *al-Mīzān al-Kubrā*.” *Islamic Law and Society*, 11, 2 (2004): 177-212.
- Saifudin. “Fiqh al-Ḥadīts: Perspektif Historis dan Metodologis.” *Ilmu Ushuluddin*, 11, 2 (2012): 187-202.
- Sanusi, Ahmad bin Azmi, dkk. “Kekeliruan dan Kritikan terhadap Shahih al-Bukhari: Satu Tinjauan Awal.” *Hadis* 1, 1 (2011): 9-30.
- Shaukat, Jamila. “Classification of Ḥadīth Literature.” *Islamic Studies* 24, 3 (1985): 357-375.
- Ṭāhā, ‘Iziyyah ‘Alī. “Ṣuwarun min Iftirā’āt al-Mustasyriq Graham ‘Alā al-Aḥādīs al-Qudsiyyah.” *Majallah al-Syarī’ah wa Dirāsāt al-Islāmiyyah*, vol 21 (1993): 99-167.
- Ṭalāfahāh, Muḥammad Maḥmūd Aḥmad. “al-Ittijāhāt al-Mu’āṣirah fī Fiqh al-Nuṣūṣ al-Syar’iyyah al-Juz’iyyah.” *Majallah al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, 22,1, (2014): 405-421.
- Taylor, W.R. “al-Bukhārī and the Aggada.” *The Moslem World*, 33 (1943): 191-202.

- Tokatly, Vardit. "The *A'lām al-Ḥadīth* of al-Khaṭṭābī: a Commentary on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* or a Polemical Treatise?." *Studia Islamica* 92 (2001): 53-91.
- Ulama'i, Hasan Asy'ari. "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis." *Teologia* 19, 2 (2008): 339-362.
- Zakī, Engku Aḥmad bin Engku 'Alwī. "al-Mu'tazilah wa Musāhamatuhum fī al-Fikr al-Islāmī." *Jurnal Usuluddīn* 18 (2003): 211-226.
- Zaman, Iftikhar. "The Science of *Rijāl* as a Method in the Study of Hadiths." *Journal of Islamic Studies* 5, 1 (1994): 1-34.
- Zaman, Muhammad Qasim. "Commentaries, Print and Patronage: "Ḥadīth" and the Madrasas in Modern South Asia." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 62, 1 (1999): 60-81.
- al-Zayyān, Ramaḍān Ishāq. "al-Ḥadīṣ al-Mauḍū'ī Dirāsaton Nazariyyatun." *Jurnal al-Jami'ah al-Islamiyyah*, Islamic University Gaza 10, 2 (2002): 207-248.

Sumber Buku

- 'Abd al-Hādī, 'Abd al-Muḥdī 'Abd al-Qādir. *Daf' al-Syubuhāt 'an al-Sunnah wa al-Rasūl*. Kairo: Maktabah al-Īmān, 2006.
- 'Abd Allāh, al-Hāris Fakhri Īsā. *al-Ḥadāṣah wa Mauqifuhā min al-Sunnah*. Kairo: Dār al-Salām, 2013.
- 'Affānah, Jawwād Mūsā Muḥammad. *Daur al-Sunnah fī I'ādati Binā'ī al-Ummah*. 'Ammān: Dār Jawwād li al-Nasyr, 2014.

- . *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Mukharraj al-Aḥādīs Muḥaqqaq al-Ma'ānī*, jil. 1. 'Ammān: Dār Jawwād li al-Nasyr, 2012.
- al-'Alā'ī, Abū Sa'id. "Kasyf al-Niqāb 'an Mā Rawā al-Syaikhān li al-Aṣḥāb." Dalam *Majmū' Rasā'il al-Ḥāfiẓ al-'Alā'ī*, jil. 4. Kairo: Dār al-Fārūq, 2013.
- al-'As'as, Ibrāhīm. *Dirāsah Naqdiyyah fī 'Ilm Musykil al-Ḥadīs*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996.
- al-'Asqalānī, Ibnu Ḥajar. *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyād: Dār al-Salām, 2000.
- 'Aṭīyyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥwa Taf'īl Maqāsid al-Syarī'ah*. Damaskus: Dār al-Fikr dan IIIT, 2003.
- 'Aṭwān, 'Abd al-Bārī. *al-Daulah al-Islāmiyyah, al-Juzūr, al-Tawaḥḥusy, al-Mustaqbal*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2015.
- 'Azām, Najāḥ Muḥammad. *Difā^{an} 'an al-Ṣaḥīḥain Radd^{an} 'alā Kitāb Ismā'il al-Kurdī al-Mausūm bi Naḥwā Taf'īl Qawā'id Naqd Matn al-Ḥadīs Dirāsah Taḥbīqīyyah li Ba'd Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain*. Ommān: 'Imād al-Dīn li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2009.
- al-'Āunī, al-Syarīf Ḥātim ibn 'Ārif. *al-'Unwān al-Ṣaḥīḥ li al-Kitāb*. Makkah: Dār 'Ālam al-Fawāid, 1419H.
- al-A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Dirāsāt fī al-Ḥadīs al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, jil. 1. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980.
- Abbas, Hasjim. *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Abū Rayyah, Maḥmūd. *Aḍwā' 'alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1994.

- Abū Rummān, Muḥammad. *Al-Ṣirā' 'alā al-Salaḥiyah Qirā'ah fī al-Īdiyūlūjiya wa al-Khilāfāt wa Khārīṭah al-Intisyār*. Beirut: al-Syabakah al-‘Arabiyyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2016.
- Abū Zahwu, Muḥammad Muḥammad. *al-Ḥadiṣ wa al-Muḥaddiṣūn aw 'Ināyah al-Ummah al-Islāmiyyah bi al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Kairo: Maṭba'ah Miṣr Syirkah Musāhamah Miṣriyyah, 1958.
- Aḥmad, Maḥmūd Muḥammad. *Taṭawwur Maḥfūm al-Jihād Dirāsah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*. Beirut: al-Syabakah al-‘Arabiyyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2015.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilah al-Aḥādīs al-Ḍa'īfah wa al-Mauḍū'ah wa Aṣaruha al-Sayyi' fī al-Ummah*, jil. 3. Riyāḍ: Dār al-Ma'ārif, 1992.
- Ali, Nizar. *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- . *Memahami Hadis Nabi Metode dan Pendekatan*. Yogyakarta: Idea Press, 2011.
- As'ad, al- Ṭāriq As'ad Ḥilmī. *‘Ilm Asbāb Wurūd al-Ḥadiṣ wa Taṭbīqātuhu ‘inda al-Muḥaddiṣin wa al-Uṣūliyyīn*. Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Aṣbihānī, al- Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Mandah. *Asāmī Masyāyikh al-Imām al-Bukhārī*. Saudi Arabia: Maktabah al-Kauṣar, 1991.
- Aṣfihānī, al- Faṭḥ Allāh al-Nimāzī Syaikh al-Syarī'ah. *al-Qaul al-Ṣarrāḥ fī al-Bukhārī wa Ṣaḥīḥih al-Jāmi'*. Qum: Mu`assasah al-Imām al-Ṣādiq, 1422 H.
- Assegaf, Arifin. “Memahami Sumber Konflik Antariman.” Dalam *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, Th. Sumartana, dkk.. Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 2001.

- Auda, Jasser. *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭah al-Aḥkām al-Syar'iyyah bi Maqāṣidihā*. Virginia: IIIT, 2006.
- al-Azharī, Muḥammad Aḥmad Sa'īd. *Fahm al-'Ulamā' li Aḥādīs Ḍalla fī Fahmihā al-Dawā'isy al-Asyqiyā'*. Kairo: Dār al-Imām al-Rāzī, 2017.
- al-Azharī, Usāmah al-Sayyid Maḥmūd. *al-Haqq al-Mubīn fī al-Radd 'alā Man Talā'aba bi al-Dīn*. Abu Dabi: Dār al-Faqīh, 2015.
- al-Baghdādī, al-Khathīb. *al-Jāmi' Li Akhlāq al-Rāwi wa Adab al-Sāmi'*, jil. 2. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'arif, 1983.
- Bāḥū, Abū Sufyān Muṣṭafā. *al-Aḥādīs al-Muntaqadah fī al-Ṣaḥīḥain*. Tanta: Dār al-Ḍiyā', 2005.
- al-Bannā, Jamāl. *al-Sunnah wa Dauruhā fī al-Fiqh al-Jadīd*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1997.
- , *Tajrīd al-Bukhārī wa Muslim min al-Aḥādīs Allatī Lā Tulzim*. Kairo: Da'wah al-Iḥyā' al-Islāmī, 2008.
- Bāsyānfar, Sa'īd ibn 'Abd al-Qādir ibn Sālim. *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī 'Arḍ al-Ḥadīs al-Ma'lūl fī al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2016.
- al-Bayānūnī, Faṭḥ al-Dīn. *Musykil al-Ḥadīs Dirāsah Ta'ṣīliyyah Mu'āṣirah*. Kairo: Dār al-Salām, 2012.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Brown, Jonathan A.C. *Misquoting Muhammad The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. London: Oneworld Publications, 2014.

-----. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon*. Leiden: Brill, 2007.

al-Bukhārī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Ismā’īl. *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Ḥadīṣ Rasūlillāh Ṣallallāhu ‘alaihi wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyamihi*. Kairo: al-Maṭba’ah al-Salafiyyah, 1400H.

al-Būṭī, Ramaḍān. *al-Jihād fī al-Islām Kaiḥa Naṣḥamuhu wa Kaiḥa Numārisuh*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, 1993.

al-Dahlawī, Syāh Waliy Allāh ibn ‘Abd al-Raḥīm. *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, jil, 1. Beirut: Dār al-Jail, 2005.

al-Dainūrī, ‘Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutaibah. *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Ḍamīriyyah, ‘Uṣmān Jumu’ah. *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām Khilāl al-Ḥurūb wa al-Munāza’āt*. Dammām: Markaz al-Amīr ‘Abd al-Muḥsin Ibn Jalwā li al-Buḥūṣ wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2009.

Dāwud, Muḥammad Muḥammad dkk., *Mausū’ah Bayān al-Islām al-Radd ‘alā al-Iftirā’āt wa al-Sybhāt*. Giza: Dār Nahḍat al-Miṣr, t.t..

De Haan, Willem. “Violence as an Essentially Contested Concept.” Dalam *Violence in Europe: Historical and Contemporary Perspectives*, ed. Sophie Body-Gendrot & Petrus Cornelis Spierenburg. New York: Springer, 2009.

al-Dirīs, Khālīd ibn Manṣūr ibn ‘Abd Allāh. *Naqd al-Matn al-Ḥadīṣī wa Aṣaruh fī al-Ḥukm ‘alā al-Ruwāḥ ‘inda ‘Ulamā’ al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. Riyāḍ: Dār al-Muhaddīṣ, 1428 H.

al-Dumīnī, Musfir ibn Ghurm Allāh. *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*. Riyāḍ: Dār al-Madanī, 1984.

- Eller, Jack David. *Introducing Anthropology of Religion*. New York: Routledge, 2007.
- Eriyanto, *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media*. Jogjakarta: LkiS, 2001.
- Farhāt, Yahyā. “al-Takfīr ‘inda Jamā’āt al-‘Unf al-Takfīriyyah, al-Juzūr wa al-‘Awāmil wa Subul al-Muwājahah: Qirā’ah Tārīkhiyyah wa Siyūsulūjiyyah.” Dalam *Jamā’āt al-‘Unf al-Takfīrī: al-Juzūr, al-Binā, al-‘Awāmil al-Mu’assīrah*, ed. ‘Abd al-Halīm Faḍl Allāh dkk., 389-428. Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2016.
- Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press Gracia, 1995.
- al-Ḥaidarī, Ibrāhīm. *Sūsiyulūjiya al-‘Unf wa al-Irhāb*. Beirut: Dar al-Saqi, 2015.
- Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafā ibn ‘Abdullāh al-Qusṭanīnī. *Kasyf al-Ḍunūn*, jil. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- al-Ḥajjār, Aiman ‘Īd. *Faṣl al-Maqāl Ḥaula Ḥadīs Ji`tukum bi al-Ḍabḥi wa Daf` al-Khaṭa` fī Fahmihī wa Raf` al-Isykāl Dirāsah Ḥadīsiyyah*. Kairo: Dār al-Imām al-Rāzī, 2018.
- Halim, Abdul. *Aswaja Politisi Nahdlatul Ulama Perspektif Hermeneutika Gadamer*. Jakarta: LP3ES, 2014.
- Hall, John R. “Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective.” Dalam *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michelle Dillon. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ham, Musahadi. *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*. Semarang: Aneka Ilmu, 2000.

- Ḥammād, Nāfiẓ Ḥusain. *Mukhtalaf al-Ḥadīs baina al-Fuqahā` wa al-Muḥaddiṣīn*. al-Mansūrah: Dār al-Wafā`, 1993.
- Ḥammādah, Fārūq. *al-Tawāṣul Baina al-Mazāhib al-Islāmiyyah, Ta`ṣīlul wa Taṭbīquh`inda al-Muḥaddiṣīn*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2005.
- Ḥarb, `Alī. *Hākazā Aqra`u Mā ba`da al-Taḥkīk*. Beirut: al-Mu`assasah al-`Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2005.
- Hanafi, Hasan. *Religious Dialogue and Revolution, Essay on Judaism, Cristianity and Islam*. Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1977.
- Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm. *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Ṣaqāfī wa al-Ijtimā`ī*, jil. 2. Beirut: Dār al-Jail, 1996.
- Ḥawā, Muḥammad Sa`īd. *al-Taḥqīq fī Asbāb Ijlā` Banī Qainuqā`*. Mu`tah: Mu`tah University, 2013.
- al-Ḥijār, Aiman `Aid. *Difā` `an al-Ṣaḥīḥain: Baḥṣun fī al-Ma`āyīr al-`Ilmiyyah allatī Banā `alaihā al-Bukhārī wa Muslim Kitābaihimā*. Kairo: Kasheeda li al-Nasyr wa al-Tauzī`, 2016.
- Ḥijāzī, Akram. *Dirāsāt fī al-Salafiyyah al-Jihādiyyah*. Kairo: Madārāt li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2013.
- Honderich, Ted. *Violence for Equality Inquiries in Political Philosophy*. England: Penguin Books Ltd, 1980.
- Ḥusain, Abū Lubābah. *Mauqif al-Mu`tazilah min al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Mawāṭin Inḥirāfihim`anhā*. Riyāḍ: Dār al-Liwā`, 1987.
- Ibnu al-Ṣalāḥ, Abū `Amr `Usmān ibn `Abd al-Raḥmān al-Syahrzūrī. *Ulūm al-Ḥadīs li Ibn al-Ṣalāḥ*, ed. Nūr al-Dīn `Itr. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.

- Ibnu Fāris, Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughāh*, jil. 5. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibnu Khuzaimah, Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, jil. 3. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980.
- Ibnu Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Makram. *Lisān al-'Arab*, jil. 11. Beirut: Dār Ṣādir, 1990.
- Ibnu Qirnās, *al-Ḥadīṣ wa al-Qur'ān*. Köln: al-Mansyūrāt al-Jamal, 2008.
- Idlibī, al- Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad. *Manhaj al-Imāmīn al-Bukhārī wa Muslim fī I'lāl al-Marwiyyāt al-Ḥadīsiyyah*. Amman: Dār al-Faṭḥ li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2014.
- , *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983.
- Ishāq, Muḥammad. *India's Contribution to the Study of Ḥadīth Literature*. Lahore: The University of Dacca, 1955.
- Islāmbūlī, Sāmīr. *Hiwārāt Ṣaqafīyyah Wajhan li Wajhin*. Damaskus: t.p., 2011.
- , *Taḥrīr al-'Aql min al-Naql wa Qirā'ah al-Naqdiyyah li Majmū'ah min Aḥādīs al-Bukhārī wa Muslim*. Damaskus: al-Awāil li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000.
- 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.
- 'Imād, 'Abd al-Ganī. "al-'Awāmil al-Ijtīmā'iyah wa al-Siyāsiyyah al-Musāhimah fī Nusyū' al-Taṭarruf al-Dīnī." Dalam *Jamā'āt al-'Unf al-Takfīrī: al-Juzūr, al-Binā, al-'Awāmil al-Mu'aṣṣirah*,

- ed. ‘Abd al-Ḥalīm Faḍl Allāh dkk., 73-101. Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2016.
- ‘Imārah, Muḥammad. *Suqūṭ al-Ghuluw al-‘Ilmānī*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2002.
- Jād, Nāṣir Muḥammadī Muḥammad. *al-Ta’āmul ma’a Ghair al-Muslimīn fī al-‘Ahd al-Nabawī*. Kairo: Dār al-Maimān li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2009.
- al-Jauharī, Abī Naṣr Ismā’īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥḥāh*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2009.
- al-Jawābī, Muḥammad Ṭāhir. *Juhūd al-Muḥaddisīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf*. Tunis: Mu’assasah ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd Allāh, t.t..
- Jumu’ah, ‘Alī. “al-Syubḥah al-Khāmisah wa al-Sittūn al-Islām Intasyara bi al-Saif wa Yuḥabbizu al-‘Unfa.” Dalam *Ḥaqā’iq al-Islām fī Muwājahah Syubḥāt al-Musyakkikīn*, ed. Maḥmūd Ḥamdī Zaqqūq. Kairo: al-Majlis al-‘Alā li al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2002.
- , *al-Imām al-Bukhārī wa Jāmi’uhū al-Ṣaḥīḥ*. Giza: Dār al-Farouq, 2006.
- , *al-Namāzīj al-Arba’ah min Hudā al-Nabī Ṣalla Allāhu ‘alaihi wa Sallam fī al-Ta’āyusy ma’a al-‘Ākhar al-Usus wa al-Maqāṣid*. Kairo: Dār al-Farūq, 2013.
- Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of The Traditional Literature Discussion in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1969.
- Kāfī, Abū Bakr. *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ al-Aḥādīṣ wa Ta’līlīhā min Khilāl al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2000.

- al-Kalābāzī, Abū Naṣr Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥusain al-Bukhārī. *Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jil. 2. Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1987.
- Khaḍr, Muḥammad Wisām. *al-Radd ‘alā Khawārij al-‘Aṣr*, jil. 3. Kairo: Dār al-Muqaṭṭam li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2017.
- al-Khair Ābādī, Muḥammad Abū al-Laiṣ. *‘Ulūm al-Ḥadīs Aṣīluhā wa Mu’āṣiruhā*. Kuala Lumpur: Dār al-Syākir, 2005a.
- , Muḥammad Abū al-Laiṣ. *Ittijāhāt fī Dirāsāt al-Sunnah Qadīmuḥā wa Ḥadīṣuhā*. Kuala Lumpur: Markaz al-Buḥūs al-‘Ilmiyyah IIUM, 2005b.
- Khan, Israr Ahmad. *Authentication of Hadis Redefining The Criteria*. London: IIIT, 2010.
- al-Khatīb, Mu’taz. *Radd al-Ḥadīs min Jihah al-Matn, Dirāsah fī Manāhij al-Muḥaddiṣīn wa al-Uṣūliyyīn*. Beirut: al-Syabakah al-‘Arabiyyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2011.
- al-Khaṭṭābī, Abū Sulaimān Ḥamd ibn Muḥammad. *Ma’ālim al-Sunan*, jil. 2. Ḥalab: Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, 1933.
- al-Kubaisī, Sa’d ‘Abd al-Raḥmān Faraj. *Maqāṣid al-Syarī’ah fī al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2017.
- Luqmān al-Ḥakīm, *Bawāriq al-Anwār al-Azhariyyah fī al-Radd ‘alā Syubuhāt al-Qirā’ah al-Ḥadāsiyyah li al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Kairo: Dār al-Ṣāliḥ, 2017.
- Mala, Faiqotul. *Otoritas Hadis-hadis Bermasalah dalam Shahih al-Bukhari*. Jakarta: Quanta, 2015.
- al-Malībārī, Ḥamzah ‘Abd Allāh. *Naẓrāt Jadīdah fī ‘Ulūm al-Ḥadīs*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003.

- al- Māmaqānī, ‘Abd Allāh. *Miqbās al-Hidāyah fī ‘Ilm al-Dirāyah*, jil. 1. Qum: Mansyūrāt Dalīl Mā, 1425 H.
- Mamdūh, Maḥmūd Sa’īd. *al-Ittijāhāt al-Ḥadīsiyyah fī al-Qarn al-Rābi’ ‘Aṣyar*. Kairo: Dār al-Baṣā’ir, 2009.
- al-Maulā, Sa’ūd. *Al-Jamā’āt al-Islāmiyyah wa al-‘Unf Mausū’ah al-Jihād wa al-Jihādiyyīn*. Dubai: Markaz al-Misbār li al-Dirāsāt wa al-Buḥūs, 2012.
- Mayer, Wendi. “Religious Conflict: Definitions, Problem and Theoretical Approach.” Dalam *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise o Islam*, ed. Mayer, W dan Neil, B, 1-19. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Mazīd, Alī ‘Abd al-Bāsiṭ. *Manāhij al-Muḥaddiṣīn fī al-Qarn al-Awwal al-Hijrī wa Ḥattā ‘Aṣrinā al-Ḥādir*. Kairo: al-Ḥai’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2002.
- Moustakas, Clark. *Phenomenological Research Methode*. London: Sage Publications, 1994.
- al- Mubārakfūrī, ‘Abd al-Salām. *Sīrah al-Imām al-Bukhārī Sayyid al-Fuqahā’ wa Imām al-Muḥddiṣīn*. Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1422 H.
- al-Muhājir, Abū ‘Abdullāh. *Masā’il min Fiqh al-Jihād*. t.t.: t.p., t.th..
- Muhammad, Reno. *ISIS Mengungkap Fakta Terorisme Berlabel Islam*. Jakarta: Noura Books, 2015.
- Mulā Khāṭir, Khalīl Ibrāhīm. *Makānat al-Ṣaḥīḥain*. Madinah: Dār al-Qiblah li al-Ṣaqāfah al-Islāmiyyah, 1994.
- Munthe, Abdul Karim. dkk., *Meluruskan Pemahaman Hadis Kaum Jihadis*. Tangerang: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhari, 2017.

- Mursī, Akram Ḥasan. *Radd al-Sihām ‘an Khair al-Anām Muḥammad ‘alaihi al-Ṣalātu wa al-Salām*. Giza: Maktabah Zain al-‘Ābidīn al-Islamiyyah, t.t..
- al-Musāwī, Aḥmad Syaraf al-Dīn. *Abū Hurairah*. Najaf: Mansyūrat Maktabah al-Khiḍriyat, 1964.
- Mustaqīm, Abdul. *Ilmu Ma’anil Hadits Paradigma Interkoneksi Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Najasy, Khādim Ḥusain Ilahī. *al-Qur’āniyyūn wa Syubuhātuhum Ḥaula al-Sunnah*. al-Ṭā’if: Maktabah al-Ṣiddiq, 1989.
- Nājī, Abū Bakr. *Idārah al-Tawaḥḥusy Akḥṭar Marḥalah Sa Tamurru Bihā al-Ummah*. Syiria: Dār al-Tamarrud, 2004.
- Najwah, Nurun. *Ilmu Ma’anil Hadis, Metode Pemahaman Hadis Nabi: Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Cahaya Pustaka, 2008.
- Noor, Muhibbin. *Kritik Kesahihan Hadis Imam al-Bukhari: Telaah Kritis atas al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*. Yogyakarta: Waktu, 2003.
- Noorhidayati, Salamah. *Ilmu Mukhtalif al-Ḥadīs: Kajian Metodologis dan Praktis*. Yogyakarta: Lentera Kreasindo, 2016.
- Ouzon, Zakaria. *Jināyat al-Bukhārī: Inqāz al-Dīn min Imām al-Muḥaddisīn*. Beirut: Riad el-Rayyes Books, 2004.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmih wa Falsafatih fī Ḍau’ al-Qur’ān wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2009.
- . *Kaifa Nata’āmal ma’a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. New York: al-Ma’had al-‘Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1993.

- Qarībī, Ibrāhīm ibn Ibrāhīm. *Marwiyyāt Ghazwah Banī al-Muṣṭaliq wa Hiya Ghazwah al-Muraisī'*. Madinah: al-Majlis al-'Ilmī Iḥyā' al-Turās al-Islāmī, t.t..
- al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Ḥayāh al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1992.
- al-Qinnūjī, Ṣiddīq ibn Ḥasan. *Abjad al-'Ulūm*, jil. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978.
- Rahardjo, Mudjia. *Hermeneutika Gadamerian Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*. Malang: UIN-Malang Press, 2007.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Manār*, jil. 10. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t..
- Sa'id, Muḥammad Ra'fat. *Asbāb Wurūd al-Ḥadīs Tahlīl wa Ta'sīs*. Qaṭar: Kitāb al-Ummah, 1993.
- al-Sabātīn, Rājih Ibrāhīm. *Syubuhāt wa Maṭā'in al-Istisyrāq al-Dīnī fī Muwājahati al-Islām wa Nubuwwati Muḥammad saw*. t.t.: al-Alūkah, 2010.
- al-Ṣabbāgh, Muḥammad. *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Ḥadīs al-Nabawī*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1988.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'ān Toward a Contemporary Approach*. London dan New York: Routledge, 2006.
- al-Sarjānī, Rāgib al-Ḥanafī. *al-Raḥmah fī Ḥayāh al-Rasūl Ṣallallāhu 'alaihi wa Sallam*. Riyāḍ: Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, 2009.

- Shaleh, Abdul Qodir. *Agama Kekerasan*. Jogjakarta: PrismaSophie Press, 2003.
- Shihab, M. Quraish. *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadits-hadits Shahih*. Jakarta: Lentera Hati, 2014.
- Silvestri, Sara. & James Mayall. *The Role of Religion in Conflict and Peace-Building*. London: The British Academy, 2015.
- Soebahar, M. Erfan. *Aktualisasi Hadis Nabi di Era Teknologi Informasi*. Semarang: Rasail, 2008.
- Şu'ailik, Muḥammad 'Abd Allāh. *Juhūd al-Mu'āşirīn fī Khidmah al-Sunnah al-Musyarrāfah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1995.
- al-Subḥānī, Ja'far. *al-Ḥadīş al-Nabawī baina al-Riwāyah wa al-Dirāyah, Dirāsah Mauḍū'iyah Manhajiyah li Aḥadīts Arba'īna Şaḥābiyyan 'alā Ḍau' al-Kitāb, al-Sunnah, al-'Aql, Ittifāq al-Ummah wa al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Aḍwā' li al-Ṭibā'ah wa al-Tauzī', 2000.
- Sulaimān, Masyhūr Ḥasan Maḥmūd. *al-Imām al-Qurṭūbī Syaikh A'imma al-Tafsīr*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.
- Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Suyadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Konstruksi Metodologi Syarah Hadis)*. Yogyakarta: SUKA-Press, 2012.
- al- Sya'rānī, 'Abd al-Waḥḥāb. *Kitāb al-Mīzān*, jil. 1. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1989.

al-Syāfi'i, Muḥammad ibn Idrīs. *Ikhtilāf al-Ḥadīṣ*, jil. 10. al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 2001.

Syaḥrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur`ān: Qirā'ah Mu`āṣirah*. Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1990.

----- . *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2000.

Syamsuddin, Sahiron “*Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan al-Qur'an Pada Masa Kontemporer.*” Dalam Syafā'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN SUKA Yogya, 2011.

Syaqīr, Syaḥīq ibn 'Abd ibn 'Abd Allāh. *Mawqif al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadīṣah min al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf Dirāsah Taṭbīqiyyah 'alā Tafsīr al-Munīr*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998.

al-Syarbīnī, 'Imād al-Sayyid. *al-Sunnah al-Nabawīyyah fī Kitābāt A'dā' al-Islām Munāqasyatuhā wa al-Radd 'alaihā*. al-Manṣūrah: Dār al-Yaqīn, 2002.

al-Ṭaḥāwī, Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad al-Azdī. *Syarḥ Ma'ānī al-Āṣār*, jil. 2. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1994b.

----- . *Syarḥ Musykil al-Āṣār*, jil. 2. Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1994a.

Ṭaṭṭāwī, Muḥammad Sayyid. *Banū Isrā'īl fī al-Qur`ān wa al-Sunnah*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1997.

- Tarigan, Henry Guntur. *Membaca Sebagai Suatu Keterampilan Bahasa*. Bandung: CV Angkasa, 2015.
- al-Ṭayyib, Aḥmad. *Maḥmūm al-Jihād fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2017.
- Tobroni, *Relasi Kemanusiaan dan Keberagamaan: Mengembangkan Etika Sosial Melalui Pendidikan*. Bandung: Karya Putra Darwati, 2012.
- Ulama`i, Hasan Asy'ari. *Metode Tematik Memahami Hadis Nabi saw*. Semarang: Walisongo Press, 2010.
- Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta: Kompas-Gramedia, 2014.
- ‘Umairah, ‘Abd al-Raḥmān. “al-Ta’rīf bi al-Mu`allif ‘Abd al-Waḥḥāb al-Sya’rānī.” Dalam *Kitāb al-Mīzān*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1989.
- al-‘Umarī, Akram Ḍiyā`. *al-Sīrah al-Nabawīyyah al-Ṣaḥīḥah*. Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 1994.
- , *Marwīyyāt al-Sīrah al-Nabawīyyah bain Qawā'id al-Muḥaddīṣīn wa Riwāyāt al-Akḥbārīyyīn*. Al-Madinah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushaf al-Syarif, t.t.
- ‘Uṣṣūr, Jābir. *Qirā'ah al-Turās al-Naqdī*. Cyprus: Mu`assasah Ibāl li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1991.
- al-‘Uṣmānī, Sa'd al-Dīn. *Taṣarrufāt al-Rasūl Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam bi al-Imāmah: al-Dalālāt al-Manḥajīyyah wa al-Tasyrī'yyah*. Rabat: Mansyūrāt al-Zain, 2002.

- Wahab, Abdul Jamil. *Manajemen Konflik Keagamaan: Analisis Latar Belakang Konflik Keagamaan Aktual*. Jakarta: Kompas-Gramedia, 2014.
- Wodak, Ruth. & Reisigl, M, "The Discourse-Historical Approach." Dalam *Methods for Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak & M Meyer. London: Sage Publications, 2001.
- World Health Organization, *World Report on Violence and Health: Summary*. Geneva: World Health Organization, 2002.
- al-Yāfi'ī, 'Abd al-Fattāh ibn Šālih Qadīsy. *Šahīhā al-Bukhārī wa Muslim bayna al-Ifrāt wa al-Tafrīt: Dirāsah Ḥadīsiyyah Ta'šīliyyah Taṭbīqiyyah*. Šan'ā': Markaz al-Khairāt li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2017.
- al-Yamānī, 'Abd al-Raḥmān ibn Yahya al-Ma'lamī. *al-Anwār al-Kāsyifah li mā fī Kitāb Aḍwā' 'alā al-Sunnah min al-Zalal wa al-Taḍlīl wa al-Mujāzafah*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1982.
- Yāsīn, Muḥammad. *Rudūd 'Ulama' al-Muslimīn 'alā Syubuhāt al-Mulhidīn wa al-Mustasyriqīn*. Kairo: Maktabah al-Jāmi'ah al-Azhariyyah, 2008.
- al-Zagīr, Luṭfi ibn Muḥammad. *al-Ta'āruḍ fi al-Ḥadīs*. Riyāḍ: Obekan li al-Nasyr. 2008.
- Zāhid, 'Abd al-Amīr Kāzim. "al-Binā al-Ma'rifiyyah wa al-Manḥajīyyah li al-Fikr al-Takfīrī Qirā'ah Naqdiyyah fī al-Mustanad al-Dīnī." Dalam *Jamā'āt al-'Unf al-Takfīrī: al-Juzūr, al-Binā, al-'Awāmil al-Mu'ašsirah*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Faḍl Allāh dkk., 29-52. Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2016.
- Zalat, al-Qašbā *Fiqh al-Jihād wa Waqfah ma'a Muštalah Ahl al-Žimmah*. Ṭanṭā: Dār al-Šahābah li al-Turās, 2011.

Zāwī, Rābiḥ. “Irhāb min Ajli al-Iḥtiwā’, Murtaziqah bi Ism al-Muqaddas.” Dalam *al-Dīn, al-Damm wa al-Bārūd fī al-Tauzīf al-Istikhbārātī li al-Jamā’at al-Islāmiyyah al-Musallaḥah fī al-Syarq al-Ausaḥ*, ed. Nasīm Bahlūl dkk., 189-210. Beirut: Dār al-Rawāfid, 2017.

al-Zubaidi, Bilqāsīm Ibn Ḍākīr. *al-Ijtihād fī Manāḥ al-Ḥukm al-Syar’ī Dirāsah Ta`šīliyyah Taṭbīqiyyah*. Saudi Arabia: Takween li al-Dirāsāt wa al-Abḥās, 2014.

al-Zuhailī, Wahbah. *Āsār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī Dirāsah Muqāranah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

Sumber Lain

‘Abd al-Majīd, ‘Abd al-Majīd Qāsīm. “Fiqh al-Nawāzil wa Fiqh al-Wāqī’ Muqārabah al-Ḍawābiṭ wa al-Syurūṭ.” Makalah *Mu’tamar al-Fatwā wa Istisyraf al-Mustaqbal*, Saudi Arabia: Universitas al-Qašīm, 1434.

‘Abd al-Salām, Usāmah Muṣṭafā. “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī wa Asālīb Ṭa`n Munkir al-Sunnah al-Mu`āširīn Fīh: Dirāsah `alā Kitāb ‘al-Tajrīd’ li-Jamāl al-Bannā.” Disertasi Akademi Pengajian Islam, University of Malaya Malaysia, 2011.

al-‘Aṭwī, Ṣulṭān ‘Uwaiḍ Maṭīr. “Sūrah al-Mahjū fī Syi`r Hassān ibn Ṣābit.” Tesis Universitas Mu`tah Jordania, 2013.

‘Ubaidāt, Syiblī Aḥmad `Īsā. “al-Qatl Siyāsatan bi al-Ikhrāq bi al-Nār fī al-Fiqh al-Islāmī.” Makalah Seminar Internasional *Naqḍ Syubuhāt al-Taṭarruf wa al-Takfīr*, Yordania: Dā`rah al-Iftā` al-‘Ām, 17-18 Mei 2016.

Abā al-Khail, Khālīd ibn ‘Abd al-‘Azīz. “Masālik al-Fikr al-‘aqlī al-Mu`āšir li al-Ṭa`n fī al-Ṣaḥīḥain Dirāsah Waṣfiyyah

Naqdiyyah.” Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010.

Abū ‘Abduh, Muḥammad Ḥamdī Muḥammad. “al-Aḥādīs allafī Ḍa’afahā al-Syaikh al-Albānī fī Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.” Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010.

Abū Lail, Muḥammad Maḥmūd. “al-Siyāsah al-Syar’iyyah fī Taṣarrufāt al-Rasūl Ṣalla Allāhu ‘Alaihi wa Sallam al-Māliyah wa al-Iqtiṣādiyyah.” Disertasi Doktorat Universitas Jordan Fakultas Fiqh wa Uṣūluḥ, 2005.

Abū Sārah, Jamīl ibn Farīd ibn Jamīl. “al-Manhajīyyah al-Munḍabiṭah fī Ta’līl Ba’ḍ Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain ‘inda Nuqqād al-Mutaqaddimīn.” Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010.

al-Banā, Naṣr Ibrāhīm Faḍl. “al-Bukhārī wa al-Qur’ān min Khilāl Kitāb Jināyat al-Bukhārī Inqādz al-Dīn min Imām al-Muḥaddīṣīn li Zakariyā Ūzūn Dirāsāt^{um} wan Naqd^{um}.” Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010.

al-Bayānūnī, Faṭḥ al-Dīn. “Aḥammīyat al-Syurūḥ al-Ḥadīsiyyah wa Qawā’iduhā.” Makalah Seminar Internasional *Manāḥij Tafṣīr al-Qur’ān al-Karīm wa Syarḥ al-Ḥadīs al-Syarīf* di IIUM Malaysia, 17-18 Juli 2006.

Dewan Redaksi, “The Burning of The Murtadd Pilot.” *DABIQ*, issue 7, Rabi’ al-Akhir 1436

al-Hāmil, Ibrāhīm. “Qā’idah I’tibār al-Ma’ālāt wa Aṣaruhā fī al-Fatwā Dirāsah Ta’ṣīliyyah Taṭbīqiyyah.” Disertasi Doktorat Universitas Echahid Hamma Lakhdar Eloued Aljazair, Fakultas al-‘Ulūm al-Ijtīmā’iyyah wa al-Insāniyyah, 2015.

Ḥasan ibn ‘Abd al-Ḥamīd ibn ‘Abd al-Ḥakīm Bukhārī, “Manhaj al-Imām al-Ṭahāwī fī Daf’ al-Ta’arūḍ bain al-Nuṣūṣ al-Syar’iyyah.” Tesis, Universitas Umm al-Qurā Makkah, 1422 H.

Ḥubb Allāh, Ḥaidar. “al-Imāmiyyah wa al-Mauqif min Ṣaḥīḥai al-Bukhārī wa Muslim Qirā’ah Taqwīmiyyah fī al-A’māl wa al-Taṭawwurāt wa al-Manāḥij wa al-Āliyāt.” Makalah Seminar Internasional *‘Ulūm al-Ḥadīṣ baina al-Aṣālah wa al-Mu’āṣirah: Naqd al-Ḥadīṣ Munzu ‘Aṣr al-Bukhārī wa Muslim ilā al-Dirāsāt wa al-Abḥās al-Mu’āṣirah*, Jerman: University of Münster, 17-19 April 2015.

Ibn Bayyah, ‘Abd Allāh. “Waraqah Ta’ḥriyyah.” Makalah *Mu’tamar al-Ijtihād bi Taḥqīq al-Manāṭ Fiqh al-Wāqī’ wa al-Tawaqqu’*, Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyahbi Daulah al-Kuwait, 1434/2013.

Ibn Ḥamīd, Aḥmad ibn Muḥammad. “‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Marāḥiluh al-Tārīkhiyyah baina al-Taq’id wa al-Taṭbīq.” Makalah Seminar Internasional *Manāḥij Tafṣīr al-Qur’ān al-Karīm wa Syarḥ al-Ḥadīṣ al-Syarīf* di IIUM Malaysia, 17-18 Juli 2006.

Islāmbūlī, Sāmīr. “*al-Bukhārī Yuḍa’ifu Aḥādīṣa Muslim*”, diakses 21 Desember 2017, http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=2287

al-Khair Ābādī, Muḥammad Abū al-Laiṣ. “Manhaj al-Syaikh al-Albānī fī Taq’if Ba’d Aḥādīṣ al-Ṣaḥīḥain.” Makalah Seminar *al-Sunnah dan Isu-isu Semasa*, Malaysia: Universiti Kebangsaan Malaysia dan Institut Tadbiran Islam Perak, 20-21 Agustus 2007.

al-Khaṣāṣī, Bin’amar. “Min Juhūd al-‘Ulamā fī al-Istinbāt min al-Sīrah al-Nabawiyyah, Taṣarrufāt al-Rasūl saw Anmudzajan.” Makalah *al-Mu’tamar al-‘Alami fī al-Sīrah al-Nabawiyyah*:

Juhud al-Ummah fi Khidmah al-Sirah al-Nabawiyah, Fes: MUBDI' 1434/2012.

Khayyāt, Usāmah ‘Abd Allāh. “Mukhtalif al-Ḥadīṣ wa Mauqif al-Nuqqād wa al-Muḥaddiṣīn minhu.” Tesis, Universitas Umm al-Qurā Makkah, 1402 H.

Kohlbacher, Florian. “The Use of Qualitative Content Analysis in Case Study Research.” *Forum: Qualitative Social Research*, 7, 1 (2006), diakses 20 September 2017, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/75/154>.

Mayring, Philipp. “Qualitative Content Analysis.” *Forum: Qualitative Social Research* 1, 2 (2000) diakses 06 Oktober 2017, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1089/2385>

Muna, Arif Chasanul & Khader Ahmad. “Pemikiran Kritis terhadap Sahih al-Bukhari: Studi atas Dinamika dan Respon Kontemporer.” Makalah *International Seminar of Sunnah Nabawiyah II: Facing the Current Challenges*, Kuala Lumpur: Academy of Islamic Studies University of Malaya 3-4 July 2013.

Mustaqim, Abdul. “De-Radicalization in Quranic Exegesis (Re-Interpretation of “Violence Verses” Toward Peaceful Islam).” Makalah *International Conference on Qur’an and Hadith Studies*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 6-8 November 2017.

al-Muṣṭafā, Aḥmad Maḥmūd Walad. “al-Siyāsah al-Syar’iyyah fī al-‘Alāqāt al-Dauliyyah.” Makalah *Mu’tamar Fiqh al-Siyāsah al-Syar’iyyah wa Mustajaddātihā al-Mu’āṣirah*, Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah bi Daulah al-Kuwait, 2013.

al-Nabulsī, Anas Sulaiman al-Miṣrī. “Al-Muntalaqāt al-Fikriyyah wa al-‘Aqdiyyah ‘Inda al-Ḥadaṣiyyīn li al-Ṭa’n fī al-Ṣaḥīḥain.”

Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.

Rustum, Muḥammad Zainal ‘Ābidīn. “Asbāb al-Inḥirāf fi al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah li al-Sunnah al-Nabawiyah.” Makalah Seminar *al-Manhaj al-Naqdī fi al-Qur’ān al-Karīm wa al-Murāja’āt al-Fikriyyah li al-Turās al-Islāmī*, Maroko: Kuliyyah al-Adab Bani Malal, 2008.

al-Syahrī, Muḥammad ibn Zāfir ‘Abdullāh. “Al-‘Aqlāniyyūn al-Mu’āṣirūn wa Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain.” Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010.

Ṭāhā, ‘Iziyyah ‘Alī. “Min Iftirā’āt al-Mustasyriqīn ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.” *Majallah al-Wa’yu al-Islāmī*, 282 (1988).

Wardah, Bāsim Ḥasan Aḥmad. “Ṭu’ūn al-Mu’āṣirīn fi Aḥādīs al-Ṣaḥīḥain bi Da’wā al-Ta’arūḍ ma’a al-‘Ulūm al-Ṭab’iyyah.” Disertasi University of Jordan, Jordania, 2012.

Yāsīn, Khālīdah ‘Abd al-Laṭīf Ḥasan. “Mauqif al-Rasūl saw Min Yahūd al-Ḥijāz Dirāsah Tārikhiyyah Manhajiyah.” Tesis, Universitas al-Najāḥ Nablus Palestina, 2009.

al-Zagīr, Luṭfī ibn Muḥammad. “Intiqādāt al-Syī’ah al-Mu’āṣirīn li al-Ṣaḥīḥain wa Qīmatuhā al-‘Ilmiyyah.” Makalah Seminar Internasional *al-Intiṣār li al-Ṣaḥīḥain*, Yordania: The University of Jordan, 14-15 Juli 2010.

-----, “Marwiyyāt al-‘Uqūbāt al-Mughallaḥah fi al-Sunnah al-Nabawiyah wa Tawjīhuhā fi Ḍau’ Nuṣūṣ al-Afwi wa al-Tasāmuh.” Makalah Seminar Internasional *al-Silm al-Madanī fi al-Sunnah al-Nabawiyah Muqawwimātuh wa Ab’āduhu al-*

Ḥaḍāriyyah, Dubai: Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-‘Arabiyyah, 25-27 April 2017.

al-Zuwainī, ‘Abd al-Fattāḥ ibn al-Yamānī. “Aḥādīs Ḥaml al-Saif Syubuhāt wa Rudūd.” Makalah Seminar Internasional *al-Silm al-Madanī fī al-Sunnah al-Nabawiyyah Muqawwimātuh wa Ab’āduh al-Ḥaḍāriyyah*, Dubai: Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-‘Arabiyyah, 25-27 April 2017.

DAFTAR INDEKS

A

Abdullah Saeed, 501
Abū al-Huzail al-‘Allāf, 108, 110
Abū Bakr Nājī, 8, 9, 36, 310
Abū Rāfi‘, 41, 199, 200, 321, 378,
381, 382, 384, 415
Abū Rayyah, 213, 229, 231, 232
Ahl al-Ḥadīṣ, 140, 141, 142, 153
Ahl al-Kalām, 140, 141, 142
Ahl al-Ra‘y, 153
Aḥmad al-Ṭayyib, 496, 497
Akram Ḍiyā‘ al-‘Umarī, 37, 376, 377,
383, 389, 393, 399, 402, 403, 405,
410, 412, 413
al-Albānī, 218, 223, 224, 225
Andalusia, 74
Apocalyptic, 31, 293, 294

B

Baghdad, 74, 140, 143, 144, 145, 154,
155
Banī al-Naḍīr, 326, 334, 373, 377,
394, 396, 397, 398, 399, 438, 439,
440, 441
Banī Muṣṭaliq, 390
Banī Qainuqā, 390, 391, 392, 393,
394, 395, 396, 412
Banī Quraiẓah, 383, 390

al-Bayānūnī, 2, 24, 25, 26, 27, 50, 51,
52, 53, 56, 68, 105, 124, 331, 482,
489, 531, 537, 540
al-Bukhārī, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12,
13, 19, 20, 21, 22, 32, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 66, 68, 73, 77, 78, 80, 85,
86, 95, 96, 126, 127, 128, 130,
133, 139, 140, 141, 142, 143, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 197, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208, 209,
210, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 221, 222, 223,
225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
232, 233, 235, 236, 237, 238, 239,
240, 244, 246, 247, 249, 253, 254,
256, 257, 258, 261, 262, 263, 264,
265, 267, 268, 269, 270, 271, 306,
311, 315, 316, 319, 320, 321, 322,
324, 325, 326, 327, 328, 329, 330,
331, 333, 335, 336, 338, 344, 345,
346, 348, 349, 350, 351, 354, 355,
356, 357, 358, 359, 362, 363, 368,
369, 370, 372, 373, 378, 379, 381,
385, 386, 390, 391, 392, 394, 395,

396, 400, 405, 406, 407, 410, 411,
414, 415, 416, 422, 423, 425, 426,
427, 428, 430, 431, 432, 435, 436,
438, 439, 441, 442, 447, 448, 449,
451, 455, 457, 462, 463, 467, 469,
471, 472, 473, 475, 476, 478, 481,
485, 486, 521, 522, 523, 524, 525,
526, 527, 529, 530, 532, 533, 548

C

Cordova, 74

D

dār 'ahd, 311

dār al-ḥarb, 15, 312, 324

dār al-islām, 311

dirāyah, 18

al-Dāruqtūnī, 19, 159, 160, 163, 179,
181, 183

F

Fazlur Rahman, 545, 546

fiqh al-hadīs, 5, 150

Fundamentalism, 31, 294, 298

G

Ghazālī, 159, 494

H

Hasan Hanafī, 545

Hassān ibn Šābit, 443, 444, 445, 446

I

Ibn Qīrnas, 37

Ibnu Khaṭṭāl, 41, 327, 334, 369, 385,
386, 387, 389

Ibnu Qutaibah, 52, 53, 67, 71, 72, 87,
89, 107, 112, 119, 189, 192, 194,
195, 507

Ibnu Šalāḥ, 86, 87

idrāk al-wāqi', 453, 456, 464, 538

al-i'jāz al-'ilmī, 100

India, 20, 94, 95, 96, 213, 231

ISIS, 8, 9, 16, 36, 307, 308, 309, 310,
319, 323, 328

Islambūlī, 7, 36, 244, 245, 260, 337,
401, 402, 469, 472, 473

J

Jāḥiz, 99

Jamāl al-Bannā, 21, 37, 215, 216,
240, 254, 255, 265, 266, 338, 428,
529

al-jarḥ wa al-ta'dīl, 145, 170, 222,
254

Jasser Auda, 497, 498, 537, 538, 539

Jawwad Affānah, 257

jihād, 15, 317, 318, 319, 361, 517

jiḥyah, 326

Johan Galtung, 280, 281, 282, 283

Jonathan A.C. Brown, 6, 20, 111,
112, 118, 136, 153, 154, 155, 156,
476

K

kāfir ḥarbī, 15, 312, 313, 317, 321

kekerasan fisik, 8, 9, 28, 29, 274, 275,
276, 307, 368, 400, 410, 422, 427,
438, 442, 465
kekerasan psikologis, 275
Khaibar, 186, 334, 382, 384, 390,
410, 411, 412, 413, 414, 419
Khawārij, 152, 495
klasik, 1, 2, 3, 10, 11, 19, 25, 26, 38,
42, 51, 62, 75, 86, 90, 94, 99, 101,
103, 106, 119, 126, 133, 147, 160,
165, 173, 188, 189, 195, 206, 209,
213, 221, 238, 241, 245, 249, 250,
252, 266, 270, 271, 293, 311, 330,
331, 340, 424, 449, 467, 477, 517,
520, 530, ٥٣١ 531, 532
konteks historis, 450, 456, 463, 479,
483, 506, 538, 540, 542, 543, 544,
547
konteks kalimat, 352, 353, 367, 466,
477, 484
kontemporer, 1, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 10, 11,
12, 13, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25,
26, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 42,
43, 45, 46, 51, 57, 92, 94, 95, 96,
97, 98, 100, 101, 102, 103, 105,
106, 139, 208, 209, 211, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 221, 222,
228, 246, 247, ٢٤٨ 248, 249, 250,
251, 252, 255, 258, 259, 261, 262,
263, 265, 267, 268, 269, 270, 311,
317, 318, 330, 331, 332, 344, 345,
351, 364, 387, 390, 391, 402, 405,
426, 438, 442, 447, 451, 455, 457,
458, 460, 462, 470, 474, 486, 488,
516, 518, 519, 520, 521, 522, 527,
530, 532, 536, 538, 545

kritik matan, 4, 10, 102, 103, 111,
157, 172, 188, 217, 218, 219, 222,
229, 230, 239, 251, 253, 259, 467,
468, 476, 486, 487
kritik sanad, 6, 102, 151, 157, 160,
218, 222, 224, 249, 251, 254, 487

M

maqāṣid al-syarī'ah, 253, 493, 495,
497, 515, 516, 519, 541
modern, 1, 3, 6, 11, 19, 20, 22, 42, 45,
57, 74, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
98, 100, 101, 102, 103, 105, 106,
126, 139, 156, 157, 172, 173, 207,
208, 209, 211, 213, 214, 216, 217,
221, 228, 231, 236, 239, 250, 251,
262, 270, 311, 317, 323, 332, 488,
527
modern-kontemporer, 1, 3, 19, 57, 92,
93, 95, 96, 97, 101, 102, 103, 105,
106, 208, 211, 213, 214, 221, 228,
250, 262, 332, 527
muḥaddisūn, 3, 21, 106, 108, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 129, 136,
158, 218, 221, 222, 238, 251, 252,
266, 474, 488, 528, 532
Muḥammad 'Imārah, 38, 433, 436,
443
Muḥammad Rasyīd Riḍā, 236, 237
Muḥammad Sa'īd al-'Isymāwī, 443
Muḥammad Sayyid Ṭaṭāwī, 37, 383,
384, 396, 397, 398, 399, 409, 410,
413, 414, 441, 529
Muḥammad Syaḥrūr, 215, 237, 238,
240, 241, 243

al-Muhājir, 8, 9, 36, 310, 312, 313,
314, 315, 317, 320, 321, 322, 323,
324, 325, 326, 327
mukhtalif, 24, 25, 50, 51, 52, 71, 76,
84, 117, 191
Murji'ah, 151
musykil, 2, 3, 6, 13, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 41, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53,
54, 56, 59, 63, 64, 66, 67, 68, 70,
71, 72, 76, 83, 84, 86, 87, 89, 90,
92, 101, 102, 105, 106, 111, 112,
113, 117, 119, 121, 124, 126, 133,
134, 135, 137, 188, 189, 190, 191,
195, 204, 206, 207, 208, 237,
250, 266, 269, 331, 333, 477, 479,
481, 485, 486, 488, 489, 521, 525,
530, 531, 532, 533, 539
mutasyābih, 24, 50, 51, 73

N

Naṣībī, 152
Nasrani, 16, 366, 368, 416, 419, 420,
422
al-Nazzām, 106, 108, 110, 128, 140,
531
non-muslim, 2, 3, 8, 9, 10, 11, 12, 13,
14, 15, 17, 18, 20, 23, 33, 34, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 102,
250, 306, 308, 310, 311, 312, 314,
317, 321, 325, 329, 330, 331, 332,
333, 334, 335, 336, 339, 341, 342,
344, 345, 354, 356, 368, 369, 378,
390, 391, 394, 400, 416, 417, 418,
420, 421, 426, 430, 438, 442, 447,
448, 449, 451, 453, 456, 457, 458,
459, 462, 463, 464, 465, 466, 467,

468, 470, 471, 475, 477, 478, 479,
480, 481, 482, 483, 484, 485, 486,
487, 489, 490, 491, 493, 495, 497,
499, 500, 502, 503, 505, 507, 509,
510, 511, 512, 513, 516, 517, 521,
522, 524, 525, 529, 530, 532, 533,
540, 543, 548

Nusantara, 94

O

otentisitas, 2, 19, 20, 21, 41, 108, 109,
111, 125, 134, 151, 155, 157, 209,
211, 214, 220, 233, 245, 246, 248,
249, 252, 263, 267, 332, 335, 462,
473, 522, 523, 527, 545, 548
Ouzon, 7, 21, 36, 216, 247, 256, 257,
266, 338, 345, 351, 356, 357, 359,
363, 372, 373, 381, 386, 392, 396,
407, 423, 431, 432, 438, 439, 442

P

pertengahan, 1, 3, 73, 76, 78, 79, 81,
83, 84, 86, 87, 101, 106, 121, 126,
133, 160, 173, 188, 189, 195, 206,
250, 271, 331
pra modern, 6, 45, 57, 90, 106, 126,
156, 172, 207, 209, 488

Q

Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, 110
al-Qaradāwī, 38, 343, 360, 363, 364,
377, 378, 399, 423, 424, 425, 436,
440, 441, 465, 466, 507, 529, 536

qitāl, 14, 15, 41, 314, 323, 337, 340,
341

R

Ramaḍān al-Būṭī, 37, 339, 340, 341,
342, 529
riḥlah, 142, 143
riwāyah, 1, 18, 62, 75, 232, 237

Ş

Şaḥīḥ al-Bukhārī, 4, 5, 6, 9, 10, 11,
12, 13, 18, 19, 20, 21, 22, 32, 34,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 45, 46, 47, 68, 77, 78, 96, 126,
130, 133, 139, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 160, 162, 164, 165, 166,
167, 168, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 197, 199, 202, 206, 208,
209, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 221, 222, 223, 225,
226, 227, 228, 231, 232, 233, 235,
236, 237, 238, 240, 246, 249, 253,
257, 258, 261, 262, 263, 264, 265,
266, 268, 269, 270, 306, 311, 321,
325, 329, 330, 331, 333, 335, 336,
344, 348, 351, 354, 357, 368, 369,
378, 385, 390, 391, 392, 394, 400,
405, 410, 414, 416, 422, 426, 430,
435, 438, 442, 447, 448, 449, 451,
455, 457, 462, 463, 467, 469, 471,
472, 475, 476, 478, 481, 485, 486,
521, 522, 524, 525, 526, 527, 529,
530, 532, 533, 548

Şaḥīḥ Movement, 153

S

salafīyyah jihādiyyah, 8, 36, 310, 312,
317, 320, 322, 330, 332, 335
Skripturalis Qurani, 211, 212, 527
Social Movement, 31, 293, 294, 295
syarḥ, 53, 57, 58, 60, 63, 65, 66, 67,
68, 70, 75, 76, 79, 460, 461, 477,
489, 534
al-Sya`rānī, 106, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 128, 129, 133, 134, 531,
532
Syāṭibī, 494
Syī`ah, 225, 226, 227

T

al-Ṭaḥāwī, 53, 69, 71, 72, 91, 119,
120, 121, 128, 130, 131, 132, 133,
158, 193
tanzīl al-naş`alā al-wāqī`, 456, 515,
538, 544
al-tarjīḥ, 83, 106, 118, 119, 121, 129,
131, 133, 134, 135, 481, 487, 488,
489, 532, 534, 540
teror, 14, 15, 310, 314, 333, 344, 345,
348, 447, 486

W

Wahbah al-Zuhailī, 37, 342, 343, 361,
368, 417, 418, 422, 425, 437, 529
al-walā` wa al-barrā`, 309
Wāşil ibn `Aṭā`, 107, 109

Y

Yahudi, 16, 210, 307, 321, 327, 334,
354, 360, 368, 373, 374, 375, 376,
377, 379, 381, 382, 384, 390, 391,
392, 394, 395, 396, 399, 403, 405,

408, 409, 410, 411, 412, 413, 416,
419, 420, 439, 440, 444

Z

Zamakhshārī, 110

Lampiran 1

DISERTASI DALAM BAIT SYAIR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مشكلة البحث ونتائجه

كَمْ مِنْ أَحَادِيثِ الرَّسُولِ اسْتَشْكَلَتْ تَطَهَّرْنَا بِغَيْرِنَا وَكُرْهًا

Banyak hadis nabi Muhammad saw dipermasalahkan yaitu hadis-hadis yang memberi kesan makna kekerasan dan kebencian kepada selain kita (non-muslim)

إِلَى ثَلَاثَةِ اتِّجَاهَاتٍ تَمَّتْ فِي عَصْرِنَا بَدَتْ أَقْسَامُ فَهْمِهَا

Terdapat tiga kecenderungan pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut yang muncul di era kontemporer sekarang ini

بِالنَّظَرِ التَّجْزِئِيِّ وَالتَّبَعِيضِيِّ بَعْضُ الْإِنْسَانِ مُعَالِيًا يَفْهَمُهَا

Pertama, dengan pemahaman parsial dan sepotong-potong, sebagian orang memahami hadis tersebut secara ekstrem

لِتَبْرِيرِ الْعُنْفِ كَذَا وَالتَّطَرُّفِ فَسَمَاحَةُ الْإِسْلَامِ أُسِيئَ فَهْمُهَا

untuk menjustifikasi tindak kekerasan dan ekstremisme, sehingga konsep toleransi dalam Islam disalah fahami

وَأَنْتَقَدَ الْبَعْضُ بِنَقْدِ الْمَتْنِ وَعَلَّلَ الْمَعْنَى وَرَدَّ ثُبُوتَهَا

Kedua, sebagian pihak mengkritik hadis-hadis tersebut dengan kritik matan, menilai bahwa ada cacat dalam maknanya, dan mereka menolak otentisitasnya

أَلَمْ تَرَى رَفَقَ الرَّسُولِ وَرَحْمَتَهُ فَالْتَعَارُضُ لَيُخْفَى فِي مُتُونِهَا

(Mereka berargumen) tidakkah kamu tahu kelembutan Nabi dan kasih sayangnnya?

Sehingga kontradiksi makna sangat jelas nampak dalam matan hadis-hadis bernuansa kekerasan tersebut

بِمَقْهَمِهَا ذُو الْعَدْلِ فِي سِيَاقِهَا بِالْجَمْعِ وَالتَّوْفِيقِ تَمَّ فَهْمُهَا

Ketiga, pihak yang objektif memahami hadis tersebut dengan melihat konteksnya, mereka memahami hadi tersebut dengan cara mengkompromikan dan mengintegrasikan (antara teks-teks yang nampak bertentangan)

وَمِنَ الْمُسْتَتْنِيَّاتِ يَعْتَبِرُهَا مَا كِدَّا عَلَى تَصْحِيحِ ثُبُوتِهَا

Mereka menganggap hadis-hadis tersebut bersifat eksepsional, dan mereka menegakkan keotentikan dan kesahihannya

النهج المقترح

بِالْمَنْهَجِ الْقَوِيمِ كُنْ مُتَمَسِّكًا ﴿٥﴾ مُرَاعِيًا لِوَحْدَةِ مَوْضُوعِهَا

Pegang teguhlah metode yang benar (dalam memahami hadis), yaitu (1) perhatikan kesatuan tematik hadis-hadis tersebut (yang bernuansa kekerasan terhadap non-muslim)

إِنَّ السِّيَاقَ هُوَ أَهَمُّ الْعَنَاصِرِ ﴿٦﴾ بِهِ الْحَوَادِثُ تَنْجَلِي لِمَحَاتُهَا

(2) Konteks -baik konteks bahasa maupun historis- adalah unsur yang sangat penting (untuk memahami hadis). Dengan memperhatikan konteks maka gambaran kejadian akan terpampang secara tepat dan jelas

لَيْسَتْ مِنَ الْأَصُولِ فِي الْمَرَاتِبِ ﴿٧﴾ كُنْ مُنْصِفًا وَاجْعَلْهَا فِي مِيزَانِهَا

(3) Hadis-hadis bernuansa kekerasan bukan termasuk ajaran fundamental yang bersifat prinsipil dalam hirarki ajaran Islam. Posisikan hadis-hadis tersebut secara objektif pada tempatnya, (yaitu pada posisi ajaran eksepsional)

لَا تَتْرُكَنَّ حُسْنَ فِمْهِ الْوَأَقِعِ ﴿٨﴾ وَكُنْ عَلَى بَصَرٍ لَدِي تَنْزِيلِهَا

(4) Jangan sampai meninggalkan pemahaman yang baik terhadap realita kekinian (*fiqh al-wāqi'*), dan berhati-hatilah ketika hendak me-*landing*-kan hadis-hadis tersebut dalam realita

الشكر والتقدير

عَلَى اكْتِمَالِ رِسَالَتِي وَأَنْتِهَائِهَا ﴿٩﴾ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ جَلَّ سَرْمَدًا

Atas selesai dan paripurnanya disertasi kami ini, kami haturkan puja dan puji syukur ke hadirat Ilahi Yang Maha Agung tiada henti

ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ ﴿١٠﴾ الْمُصْطَفَى وَالْمُجْتَبَى كَنْزِ الْهُدَى

Shalawat serta salam selalu tercurah kepada Nabi, insan terpilih yang penuh dengan teladan petunjuk

وَالِإِحْتِرَامُ لَأَمْنِ الْحَنُونِ ﴿١١﴾ بِدَعَائِهَا فَيُضُّ الْإِلَهَ تَجَدَّدَ

Penghormatan untuk Ibunda kami yang penuh kasih sayang. Dengan doa-doanya limpahan anugrah Ilahi terus mengalir terbarukan

وَوَالِدِي اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ زَيْنِي ﴿١٢﴾ وَاللَّهُ يَرْحَمُهُ فِي الْجَنَّةِ خَالِدًا

Kemudian teruntuk Ayahanda Abdullah Zjaini Nadhirun, semoga Allah merahmatinya di surga-Nya kekal abadi

ثُمَّ الْمَشَايخِ الَّذِينَ قَدَّمُوا ﴿٥﴾ جُهُودَهُمْ لِنَشْرِ الْعِلْمِ وَالْهُدَى

Kemudian terima kasih juga kami haturkan kepada guru-guru kami yang telah mencurahkan kesungguhan dalam menyebarkan ilmu dan petunjuk

بِعِنَايَةِ الْعُلَمَاءِ وَالْعِرْفَانِ ﴿٥﴾ يَنْحُلُ مَا قَدْ أَشْكَلَ وَنَعَقَدَ

Atas perhatian dan bimbingan Dr. H. A. Hasan Asy'ari **Ulama'i**, M.Ag. dan juga Prof. Dr. H.M. **Erfan** Soebahar, M.Ag., kemusykilan dan kerumitan (dalam proses penulisan disertasi ini) dapat terurai¹

مَتَيْقِنًا بِرَأْفَةِ الرَّفِيقِ ﴿٥﴾ كَذَا بِأَرَاءِ الْمُحِبِّينَ اهْتَدَى

Berbekal keyakinan terhadap rasa *welas* Prof. Dr. H. Ahmad **Rofiq**, M.A. begitu juga pandangan dan visi Prof. Dr. H. **Muhibbin**, arah dan petunjuk diperoleh (penulis disertasi ini)²

ثُمَّ السَّلَامُ وَالتَّحِيَّةَ لِمَنْ ﴿٥﴾ حُبِّي لَهَا مِنَ الْفُؤَادِ مُؤَبَّدًا

Kemudian keselamatan dan teruntuk istriku (Ummi Rosyidah), yang cintaku kepadanya tumbuh dari hati selamanya

فَرَجَائِنَا نَلْنَا مَفَازًا عَالِيًا ﴿٥﴾ بِضِيَاءِ الْمُصْطَفَى مِمَّنْ قَدْ افْتَدَى

Harapan kami, semoga kami sekeluarga mendapatkan anugrah yang luhur (dari Allah swt)³, dan semoga kami selalu dapat mengikuti cahaya-cahaya petunjuk baginda Muhammad saw.⁴

مَتَمَسِّكًا بِمَبَادِي الْقُرْآنِ ﴿٥﴾ عَلَى نَهْجِ وَالِي سُونَجُو مُؤَبَّدًا

Berpegang pada prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an, dan mengikuti jalan serta metode Wali Songo

Pekalongan, Rajab 1440 H/Maret 2019 M.
Arif Chasanul Muna

¹Bait syair ini juga bisa bermakna, "Atas perhatian, doa dan bimbingan para Ulama dan Ahli 'Irfan, kemusykilan dan kerumitan (dalam proses penulisan disertasi ini) dapat terurai."

²Bait syair ini juga bisa bermakna, "Berbekal keyakinan terhadap kasih sayang Allah yang bersifat al-Rafiq dan juga pandangan dan masukan para muhibbin (kawan-kawan yang penuh kasih sayang), penulis disertasi ini mendapatkan hidayah dan petunjuk dalam proses penulisannya."

³Putri kami pertama bernama Naila Mafaza 'Aliya.

⁴Putra kami kedua bernama Bidhiya'i Muhammad Eqtada.

Lampiran 2

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama : Arif Chasanul Muna
2. Tempat & Tgl. Lahir : Kudus, 07 Juni 1979
3. Alamat Rumah : Jl. Teuku Umar no 10, Pasirsari Kota
Pekalongan
4. HP : 085290795479
5. E-mail : arif_chasanul_muna@yahoo.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal
 - a. MI Mafatihul ‘Ulum Kudus (1990)
 - b. MTs Tasywiqut Thullab Salafiyyah Kudus (1994)
 - c. MAK Tasywiqut Thullab Salafiyyah Kudus (1997)
Judul Tugas Akhir: *Tasywīq al-Ṭālib al-Muhtāj ilā Ma’rifati Iṣṭilāḥāti al-Minhāj*
 - d. S1 Fakultas Ushuluddin-Hadis Universitas al-Azhar Kairo (2002)
 - e. S2 Ushuluddin, al-Qur’an-Hadis Universitas Malaya, Malaysia (2008)
Judul Tesis: *Orientalis dan Kajian Sanad: Analisis Terhadap Pendapat G.H.A. Juynboll*
2. Pendidikan Non-Formal
 - a. Madrasah Diniyyah Mafatihul Ulum Kudus (1990)
 - b. Pondok Pesantren *Ma’had al-‘Ulum al-Syar’iyyah Yanbu’ul Qur’an*, Kudus (1996)

C. Artikel Jurnal Ilmiah

1. Perkembangan Studi Hadits Kontemporer, *Jurnal Religia*, STAIN Pekalongan, 2011;
2. Prinsip-prinsip Penanganan Kemiskinan di Madinah Pada Masa Nabi Muhammad SAW., *Jurnal Hukum Islam*, Jurusan Syari'ah STAIN Pekalongan, Vol 9, No. 2 , 2011;
3. Kritik Pandangan G.H.A. Juynboll terhadap Ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*, *Jurnal Kalimah*, Fakultas Ushuluddin ISID Gontor, Vol. 14, No. 1, 2016;
4. Melacak Akar Kesejarahan Ilmu Musthalah Hadis; Kajian Terhadap Kitab *al-Iqtirah fi Fann al-Istihlah*, kara Ibn Daqiq al-'Id (625-702 H.), *Jurnal Kalimah*, Fakultas Ushuluddin ISID Gontor, Vol. 8, No. 2, 2010;
5. *Al-Dirāsah al-Naqdiyyah 'alā Juhūd al-Mustasyriqīn Tijāh al-Sunnah al-Nabawiyyah bayn al-Wāqi' wa al-Thumūh*, *Jurnal Kalimah*, Fakultas Ushuluddin ISID Gontor, Vol. 6, No. 1, 2008;
6. Melacak Aspek Kesejarahan 'Ilm Musthalah al-Hadis; Kajian Terhadap Kitab *al-Muhaddits al-Fashil Bayn al-Rawi wa al-Wa'i* Karya al-Ramahurmuzi (265-360 H), *Jurnal Kalimah* Fakultas Ushuluddin ISID Gontor, Vol. 5, No. 2, 2007;
7. Kritik Terhadap Metode Kajian Sanad G.H.A Juynboll: Tumpuan Terhadap Teori *Common Link* dan *Single Strand*, *al-Bayan Journal of al-Quran and al-Hadith*, No. 5, 2007, Academy of Islamic Studies, University of Malaya.

D. Karya Terjemah

1. Kontroversi Khilafah dan Negara Islam: Tinjauan Kritis atas Pemikiran Politik Ali Abdur Raziq (Penulis: Kamil Sa'fan), Surabaya: Erlangga, 2009;
2. Akhlak Rasul Menurut Bukhari dan Muslim (Penulis: Abdul Mun'im al-Hasyimi), Jakarta: Gema Insani Press, 2009;

3. Al-Islam (Penulis: Sa'id Hawwa), Jakarta: Gema Insani Press, 2004;
4. Nasihat untuk Orang-orang Lalai (Penulis: Khalid Abdul Mu'thi Khalif), Jakarta: Gema Insani Press, 2004;
5. Indahnya Bersyukur (Penulis: Khalid Abu Syadi), Jakarta: Gema Insani Press, 2004;
6. Menahan Pandangan Menjaga Hati (Penulis: Abdul Aziz al-Ghazuli), Jakarta: Gema Insani Press, 2003;
7. Tamu Terakhir (Penulis: Khalid Abu Syadi), Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

E. Seminar

1. Pemateri makalah berjudul "Penulisan Kitab *al-Ṣabat* dalam Kajian Hadis di Nusantara" dalam *1th ASILHA International Conference: Hadith Studies and Its Contribution for Indonesia and Muslim World*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 26 Oktober 2016
2. Peserta dalam *The 5th Annual Seminar Qur'an and Hadith Academic Society (QUHAS)*, "The Present State of Quran and Hadith Studies in Indonesia" di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 03 Desember 2015
3. Pemateri makalah berjudul "Pemikiran Kritis Terhadap Sahih al-Bukhari: Studi atas Dinamika dan Respon Kontemporer" dalam *The International Seminar of Sunnah Nabawiyah: Reality and Contemporary Issue II*, di University of Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia 3-4 Juli 2013;
4. Peserta seminar *Tokoh-Tokoh Hadith Pasca Kurun Ke-13 Hijriah: Kesenjanaan dan Sumbangan*, di Universiti Sains Malaysia, 28-29 Agustus 2007;
5. Pemateri makalah dengan judul *Al-Dirāsah al-Naqdiyyah 'alā Juhūd al-Mustasyriqīn Tijāh al-Sunnah al-Nabawiyah bayn al-Wāqi' wa al-Thumūh* pada acara *International Seminar: Shu'ūbāt*

al-Bahts al- 'Ilmī wa Tahaddiyāthu, UM, Kuala Lumpur, 25-26 Juli 2007;

6. Peserta *Seminar al-Quran Rasm Uthmani* di Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS), 07 Juli 2007;
7. Peserta *International Conference on The Qur'an and Sunnah Methodologies of Interpretation* di International Islamic University Malaysia, 17-18 Juli 2006.

Semarang, April 2019

Arif Chasanul Muna
NIM: 1400039006