

KRITIK TEKS DAN KEKERASAN ATAS NAMA AGAMA

Oleh: Abid Rohmanu*

Abstract : *This paper deals with analysis of the hadith text which literally emphasizes on the encouragement to do holy war. This hadith reads “whoever died while he has not had done jihad and do not intend to, then he will die in a hypocrite manner”. This hadith if understood uncritically will lead to some violent actions in the name of religion. This is caused in part by the literal interpretation of religious texts. This critical study, in the perspective of the hadith studies, is called Takhrij al-Hadith. This study is intended to contextualize the Islamic teachings related to the jihad concept in particular in order that the basic principle of Islam as a mercy to all creatures is preserved.*

Keywords : *Hadis, Sanad, Matan, Ṣahīh, Thiqaḥ.*

PENDAHULUAN

Dalam perjalanan sejarah agama-agama (*history of relegions*) terdapat dua wajah keagamaan yang kontradiktif. Satu sisi agama telah banyak berperan dalam memelopori perdamaian, kasih sayang antar sesama dan hal lain yang bersifat kemanusiaan. Akan tetapi di sisi lain, atas nama agama juga telah tertoreh radikalisme dan kejahatan-kejahatan kemanusiaan yang mengerikan, bisa disebut misalnya serentetan aksi teror dalam berbagai bentuknya yang menelan banyak korban jiwa.

Hal tersebut adalah problem universal yang menghinggapi semua agama, tidak saja Islam. Karena memang agama adalah alat yang ampuh untuk memobilisasi massa dan menjustifikasi sebuah aksi sosial. Dalam sejarah kristen umpamanya, pemuka agama ini pernah mentransformasikan “salib” dari simbol penderitaan dan pengorbanan suci kepada bendera perang berdasar klaim Konstantin - Kaisar Kristen Pertama - bahwa ia mendapat bisikan ilahi, “dengan salib engkau akan menang”. Hal ini dianggap sebagai restu Tuhan untuk melakukan perang atas nama agama.

Tak kalah dengan agama lain, sejarah Islam juga disorot sebagai sejarah yang penuh dengan nuansa radikalisme dan ekstrimisme. Fakta historis Islam (sebagaimana telah disalahpahami oleh *the other*) telah

* Dosen Fakultas Syari’ah Insuri Ponorogo.

menunjukkan bahwa pada fase awal interaksinya dengan kekuatan eksternal-non Islam, Islam telah berhasil melebarkan sayapnya jauh melampaui titik geografis kelahirannya dengan ekspedisi militer. Selain itu dalam tataran internal, hubungan antara pihak oposisi dan penguasa di dalam pemerintahan Islam sering diwarnai dengan darah yang mengalir sebagaimana terbunuhnya Khalifah Ali b. Abi Thalib.¹ Dengan fakta historis tersebut dan aksi-aksi terorisme yang berkembang akhir-akhir ini, *the other* memberikan stigma dan klaim bahwa kekerasan merupakan substansi dari agama ini. Klaim tersebut jelas telah mendegradasikan misi Islam bahwa ia diturunkan sebagai “*rahmah li al-‘alamin*”.

Dalam konteks ajaran Islam, kekerasan terhadap “yang lain” selama ini lebih banyak diwadahi oleh doktrin jihad yang dimanipulasi pemaknaannya untuk kepentingan-kepentingan subjektif-ideologis kelompok-kelompok tertentu. Selain itu jihad dalam bentuknya yang ekstrim juga diyakini sebagai imbas dari persepsi ajaran keagamaan yang “kelewat” tekstual-legalistik. Peradaban umat Islam adalah peradaban fiqh dengan mainstream pendekatan normative. Sementara banyak sekali teks yang secara normatif-literal seakan mengabsahkan kekerasan terhadap *the other* yang berbeda keyakinan, sebagaimana hadis di atas. Padahal setiap teks mempunyai latar social yang spesifik yang tidak selalu keheren dengan realitas kemanusiaan masa kini.

Karenanya diperlukan sikap kritis terhadap teks-teks keagamaan dan sejarah dengan mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan universal. Oleh karena itu, diperlukan adanya pemahaman yang lebih mengakar terhadap teks, termasuk - dalam konteks teks hadis – menguji otentisitas sebuah teks. Dalam sebuah pergulatan politik, bisa saja teks hadis direkayasa atau ditarik untuk kepentingan-kepentingan yang sifatnya partisan. Penelitian literature ini akan mencoba bekerja dalam kerangka seperti tersebut di atas, mengadakan kritik sanad, matan sebuah hadis – seperti tersebut di atas – yang bernuansa radik dan seakan menempatkan “perang suci” (*holy war*) sebagai jalan agama. Seandainya berdasar penelitian sanad maupun matan hadis tersebut terbukti otentik, maka pemahaman hadis (*fiqh al-ḥadīth*) dan kontekstualisasi pesan hadis mutlak diperlukan.

¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam beragama* (Bandung: Mizan, 1998), 283.

TAKHRĪJ AL-ḤADĪTH

Setelah penulis mengadakan penelusuran terhadap *Kitab al-Mu'jam al-Mufāhras li al-Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī*, dengan kata kunci, “*Man Māta wa lam Yaghzu*”, hadis tersebut di atas dapat ditemukan dalam kitab-kitab hadis sebagai berikut²:

1. *Ṣaḥīḥ Muslim*, bab “*Dhamm Man Māta Wa Lam Yaghzū Wa Lam Yuhaddith Nafsahu bi Al-Gazw*”.
2. *Sunan Abi Dāwud*, bab “*Karāhiyyāt Tark al-Ghazwi*”.
3. *Sunan al-Nasā'i*, bab “*al-Tashdīd fi al-Tark al-Jihād*”.
4. *Sunan al-Darimi*, bab “*Man Mata wa Lam Yaghzu*”
5. *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*.

Di bawah ini kami paparkan sanad dan matan hadis tersebut dari berbagai kitab di atas:

1. *Ṣaḥīḥ Muslim*,³

حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن سهم الأنطاكي أخبرنا عبد الله بن المبارك عن وهيب المكي عن عمر بن محمد بن المنكدر عن سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه مات على شعبة من نفاق

2. *Sunan Abī Dāwud*,⁴

حدثنا عبدة بن سليمان المروزي أخبرنا بن المبارك أخبرنا وهيب يعني بن الورد أخبرني عمر بن محمد بن المنكدر عن سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من نفاق

3. *Sunan al-Nasā'i*,⁵

أخبرنا عبدة بن عبد الرحيم قال حدثنا سلمة بن سليمان قال أنبأنا بن المبارك قال أنبأنا وهيب يعني بن الورد قال أخبرني عمرو بن محمد بن المنكدر عن سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بغزو مات على شعبة نفاق

4. *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*,⁶

² A. J. Wensink, *al-Mu'jam al-Mufāhras li al-Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), IV : 487.

³ Muslim b. al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-'Arabi, t.t.), III: 1517.

⁴ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud* (t.p. : Dar al-Fikr, t.t.), III: 10.

⁵ Al-Nasā'i, *Sunan al-Nasā'i* (Halb: Maktab al-Matbu'ah al-Islāmiyah, 1986), VI: 8.

⁶ Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad Aḥmad* (Mesir: Mu'assasah Qurṭubah, t.t.), II: 374.

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا إبراهيم حدثنا بن مبارك عن وهيب أخبرني عمرو بن محمد بن المنكدر عن سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من مات ولم يغزو ولم يحدث نفسه بغزو مات على شعبة نفاق

5. *Sunan al-Dārimi*,⁷

أخبرنا الحكم بن المبارك ثنا الوليد بن مسلم ثنا يحيى بن الحارث عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبي أمامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يغز ولم يجهز غازيا أو يخلف غازيا في أهله بخير أصابه الله بقارعة قبل يوم القيامة

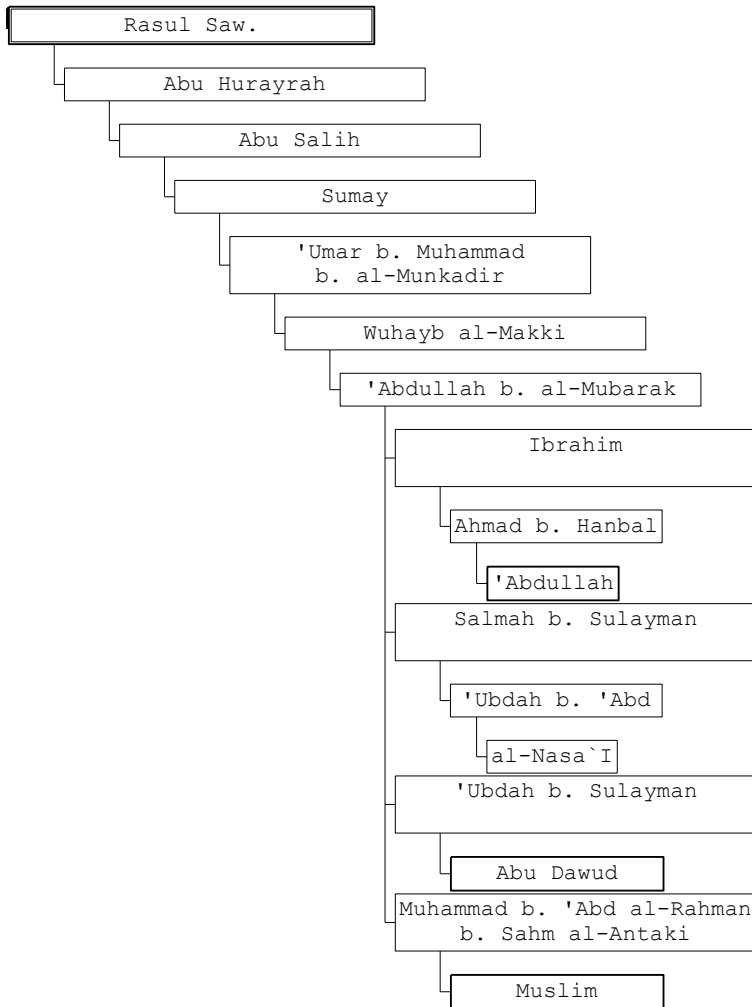
Skema Transmisi Periwiyatan

Dari sekian jalur periwiyatan, sebagaimana terlihat dalam paparan hadis di atas, penulis memilih jalur Aḥmad b. Ḥanbal sebagai obyek kritik sanad ini. Sedangkan jalur-jalur yang lain yang levelnya lebih tinggi akan dijadikan sebagai al-Shāhid dan al-mutābi'ah.⁸ 'Ajjāj al-Khāṭib menuliskan kitab Musnad Aḥmad b. Ḥanbal setelah kitab Saḥīhayn dan al-Sunan al-Arba'ah, hal tersebut mengisyaratkan hirarki dari kitab-kitab tersebut.⁹ Skema transmisi periwiyatan dari jalur Aḥmad b. Ḥanbal adalah sebagai berikut :

⁷ 'Abdullah b. 'Abd al-Rahman Abū Muhammad al-Darimi, *Sunan al-Dārimi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1407), II: 275.

⁸ *Al-Shāhid* dimaknai sebagai hadis yang diriwayatkan seorang sahabat serupa dengan yang diriwayatkan sahabat lain dalam lafaz dan makna. Sebagian ahli hadis lain mengatakan cukup dengan makna saja, dan penulis memilih pendapat yang terakhir ini. Sedang *al-Mutābi'ah* didefinisikan sebagai bergabungnya seorang periwayat dengan periwayat yang lain dalam meriwayatkan hadis dari seorang guru, atau siapa saja yang berada di atasnya dalam mata rantai periwiyatan. Fungsi pokok dari adanya *al-Mutābi'ah* dan *al-Shāhid* ini adalah untuk menguatkan hadis yang akan dibedah. Lihat, Ibid., 366.

⁹ Lihat Ibid., 328.



KRITIK HADIS

Kritik Sanad

Sebagaimana telah populer, hadis *ṣahīh* didefinisikan sebagai hadis yang mata rantai sanad-nya bersambung, diriwayatkan dari dan oleh perawi yang *thiqah* (*al-‘adl dan al-ḍābit*), sejak awal transmisi sampai akhir, tanpa adanya *shadh* dan ‘illah dari sisi matan-nya.¹⁰ Karenanya langkah

¹⁰ Muḥammad ‘Ajjāj al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīth; ‘Ulūmuh wa Muṣṭalaḥuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 305.

pertama dalam kritik hadis adalah klarifikasi terhadap para perawi hadis (rijāl al-hadīth), baik dari sisi moral dan intelektual perawi ataupun ketersambungan antar perawi dalam mata rantai periwayatan.

Di bawah ini akan dipaparkan klarifikasi mata rantai sanad jalur tersebut Aḥmad b. Ḥanbal secara global.

Aḥmad b. Ḥanbal

Nama lengkapnya adalah Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal b. Hilāl b. Asad al-Shaybānī. Ketokohan dan kredibilitas Aḥmad b. Ḥanbal dalam bidang hadis tidak diragukan lagi. Akan tetapi untuk kepentingan penelitian ini, akan diungkap beberapa hal yang berkaitan.

Aḥmad b. Ḥanbal dilahirkan di Baghdad, menurut Hanbal b. Ishāq, pada tahun 164. Ia tumbuh dan pada akhirnya wafat (241 H) di kota tersebut. Pada masa hidupnya ia sempat melanglang buana mencari ilmu keislaman, terutama hadis, ke kota Kufah, Makkah, Madinah, Syam, dan Yaman.¹¹

Ia menerima hadis dari, antara lain, Ibrāhīm b. Khalid al-San’ani, Ibrāhīm b. Sa’d al-Zuhri dan Ibrāhīm b. Shammās al-Samarqandi, al-Samiri. Dan ia meriwayatkan hadis kepada al-Bukhāri, Muslim, Abū Dāwud, al-Tirmidhi dan anaknya sendiri ‘Abdullah, dan masih banyak lagi.¹²

Banyak kalangan mengakui kualifikasi Aḥmad b. Ḥanbal sebagai perawi hadis. Al-Shāfi’i menyatakan: “Setelah saya meninggalkan Baghdad, tidak saya temui seorang yang lebih pandai, zuhud, wira’i selain Aḥmad b. Ḥanbal”. Sedangkan al-Ḥasan b. al-Rābi’ menyatakan: “Aku tak bisa menyerupakan Aḥmad b. Ḥanbal dengan yang lain, kecuali dengan Ibn al-Mubārak”¹³ (seorang pendekar hadis).

Ibrāhīm

Dipastikan nama lengkapnya adalah Ibrāhīm b. Shammās al-Ghāzi, Abū Ishāq al-Samarqandī.¹⁴ Dalam skema, nama inilah yang bisa bertemu dengan perawi-perawi yang lain baik yang berada di bawah atau di atasnya, sebagaimana nanti akan dipaparkan.

Ia meriwayatkan hadis dari Isma’il b. ‘Iyash, Baqiyah b. al-Walid, ‘Abdullah b. al-Mubārak, dan yang lainnya. Dan orang-orang yang

¹¹ Jamāl al-Dīn Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mazi, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā al-Rijāl*, Tahqiq: Aḥmad ‘Ali ‘Abid dan Hasan Aḥmad Agha (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), I: 233.

¹² Lihat, Ibid., I: 226-227.

¹³ Ibid., I: 238.

¹⁴ Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mazi, *Tahdhīb al-Kamāl*, I: 361.

meriwayatkan hadis darinya adalah Ibrāhīm b. Sa'id al-Jawhar, Ibrāhīm b. 'Abdullah b. al-Hanid al-Khuttuli dan Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal.¹⁵

Aḥmad b. Sayyār mengatakan bahwa ia mati terbunuh pada tahun 221 H. Karena itulah Abū Sa'id al-Idris mensifati Ibrāhīm sebagai pemberani, pahlawan, pandai, pekerja keras, *concern* terhadap akidah ahl al-sunnah, dapat dipercaya dalam periwayatan hadis. Sementara al-Daruqūṭni menilainya thiqah.¹⁶

Ibn Mubārak

Ia adalah 'Abdullah b. Mubārak b. Wadih al-Hanzali al-Tamīmī. Ia meriwayatkan hadis dari antara lain, Wuhayb b. Khalid, Wuhayb b. al-Ward, dan Yahya b. Ayyūb al-Bajalli. Sedang orang-orang yang menerima hadis dari Ibn Mubārak, antara lain adalah Ibrāhīm b. 'Abdillah, Ibrāhīm b. Muhammad al-Fazari dan Ibrāhīm b. Shammās al-Samarqandi, mereka adalah teman-teman dari Ibn Mubārak.¹⁷

Kredibilitas Ibn Mubārak dalam bidang transfer hadis tidak perlu diragukan lagi. Terlalu banyak tokoh hadis yang menilai ta'dīl, dan tak satupun yang mengapresiasinya secara negatif. Sebagai misal Abū Usamah dan Aḥmad b. Ḥanbal, keduanya sepakat bahwa pada masanya dia lah satu-satunya yang maniac terhadap pengetahuan. Ia mengadakan study tour (rihlah 'ilmiah) ke Yaman, Mesir, Syam, Basrah dan Kufah.¹⁸

Muhammad b. 'Isa berkata bahwa imam itu hanya 4 saja; Sufyān al-Thawri, Malik b. Anas, Hammad b. Zayd dan Ibn al-Mubārak.¹⁹ Sedang Ibrāhīm b. 'Abdullah b. Junayd berkata bahwa Ibn Mubārak thiqah, mengetahui ṣaḥīḥ-nya hadis dan membukukan ribuan hadisnya.²⁰

Wuhayb (w. 153)

Ia adalah Wuhayb b. al-Ward, meriwayatkan hadis dari 'Aṭa b. Abī Ribāḥ, 'Umar b. Muḥammad b. al-Munkadir, al-Thawri, dan yang lainnya. Ia sendiri meriwayatkan antara lain pada Ibn al-Mubārak, dan 'Abd al-Razzāq.

¹⁵ Lihat, Ibid.

¹⁶ Lihat, Ibid., 362.

¹⁷ Ibid., X: 466, 469.

¹⁸ Ibid., X: 472-473.

¹⁹ Ibid., X: 472.

²⁰ Ibid., X: 474.

Ibn Mu'in dan al-Nasā'i berkata bahwa ia thiqah, al-Nasā'i juga berkata: "Lays bih baṣ". Ibn Hibbān menyebutkannya dalam "al-Thiqat".²¹

Amr b. Muḥammad b. al-Munkadir

Ada variasi perbedaan penyebutan nama ini. Dalam teks Muslim dan Dāwud ia tidak disebut dengan 'Amr, sebagaimana dalam teks al-Nasā'i dan Aḥmad b. Ḥanbal (lihat paparan hadis di atas). Berdasar observasi, agaknya nama yang benar adalah 'Umar b. Muḥammad b. al-Munkadir al-Qurashiy al-Taymi al-Madani.²²

Ia meriwayatkan hadis dari Sumay, budak dari Abū Bakr b. 'Abd al-Rahmān. Dan yang meriwayatkan dari 'Umar b. Muhammad b. al-Munkadir adalah Bashr b. Mansūr, 'Abdullah b. Raja, Wuhayb b. al-Ward.²³

Muslim, Abū Dawud, al-Nasā'i meriwayatkan darinya satu hadis,²⁴ menurut kalangan ahli hadis, ia hanya mempunyai satu hadis, "man mata wa lam yaghzu ...".²⁵ Ibn Hibbān menuturkan bahwa 'Umar b. Muhammad adalah seorang budak yang pada waktu wafatnya, al-Qur'an dibacakan kepadanya, dan Ibn Hibbān memasukkannya dalam kitab "al-Thiqat". Sedangkan al-Nasā'i dalam kitab al-Tamyiz menyatakan bahwa al-Azdi berkata: "fi al-qalb minhu shay".²⁶ Terlepas dari penilaian al-Azdi, penulis cenderung menilainya sebagai thiqah, mengingat ia hanya meriwayatkan satu hadis saja, dan hadis tersebut telah diambil oleh Muslim, Abū Dawud, dan al-Nasā'i.

Sumay

Nama lengkapnya adalah Sumay al-Qurashi al-Makhzumi, Abū 'Abdillah al-Madani, ia juga seorang budak dari Abū Bakr b. 'Abd al-Rahman. Ia mati terbuuh dalam sebuah pertempuran, sekitar tahun 130 H. Sumay menerima hadis salah satunya dari Dhakwan Abi Salih al-Samman, dan meriwayatkan hadis, salah satunya kepada 'Umar b. Muhammad b. al-Munkadir.²⁷

²¹ Lihat, al-'Asqalāni, *Taqrīb al-Tahdhīb*, Tahqiq: Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), XI: 150.

²² Ibid., II: 726, dan Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mazi, *Tahdhīb al-Kamāl*, XIV: 155.

²³ Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mazi, *Tahdhīb al-Kamāl*, XIV: 155.

²⁴ Ibid.

²⁵ al-'Asqalāni, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), VII: 437.

²⁶ Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mazi, *Tahdhīb al-Kamāl*, XIV: 155.

²⁷ Ibid., VIII: 143-144.

Abū Hatim dan ‘Abdullah b. Aḥmad b. Ḥanbal, berdasar informasi bapaknya, mengatakan bahwa ia, Sumay, adalah thiqah. Yahya b. Mu’in, bahkan mengatakan kalau Sumay lebih baik dari Suhayl b. Abī Salih.²⁸

Abū Ṣālih

Ia adalah Dhakwān Abū Ṣālih al-Sammān al-Ziyāt al-Madani, budak Juwayriyah b. al-Aḥmas al-Ghaṭafani. Ia pernah menanyakan tentang permasalahan zakat pada Sa’d b. Abī Waqās dan kemudian meriwayatkannya. Ia juga meriwayatkan hadis dari Abū Hurayrah,²⁹ Abū Dardā, Abū Sa’id al-Khudri, Ibn ‘Abbās, Mu’āwiyah, ‘Aishah dan sahabat-sahabat yang lain. Dan yang meriwayatkan hadis darinya, antara lain, anaknya sendiri Suhayl dan Sumay, budak dari Abū Bakr b. ‘Abd al-Rahman.³⁰

Tak seorangpun kalangan ahli hadis yang memberikan penilaian jarh. Sebagaimanna ‘Abdullah b. Aḥmad, dari bisikan ayahnya, bahwa ia thiqah thiqah. Ibn Mu’in dan Abū Ḥātim juga berkata bahwa ia thiqah, hadisnya dijadikan hujjah. Sedangkan al-Sāji mengatakan: “thiqah, ṣadūq”, dan Ibn Ḥibbān memasukkan dalam kitab al-Thiqah.³¹

Abū Hurayrah r.a. (19 SH. – 59 H.)

Agaknya sosok yang satu ini tidak perlu banyak dikomentari. Siapa yang tidak mengenal tokoh ini dan siapa yang meragukan kualitas moral dan intelektual seorang sahabat Nabi Saw. Bahkan Nabi sendiri pernah mendoakannya agar ia selalu hapal hadis-hadis yang diterima dari beliau. Walaupun masih kontroversial, Abū Hurayrah selain seorang penghapal hadis, juga mempunyai kitab-kitab hadis. Ia, karena berposisi sebagai sahabat, menerima langsung hadis tersebut dari Nabi saw., dan meriwayatkan, antara lain kepada Abū Ṣālih al-Sammān, Bashir b. Nahik, Hammām b. Munabbih, Muhammad b. Sirin dan yang lainnya.³²

Dari paparan tentang para perawi di atas, dapat penulis simpulkan bahwa sanad Aḥmad b. Ḥanbal tidak bermasalah, dengan alasan semua

²⁸ Ibid.

²⁹ Dikatakan bahwa Abū Salih mempunyai sahifah (lembaran-lembaran kertas catatan hadis) dari Abū Hurayrah. Dengan sahifah tersebut, al-A’ mash, menuliskan seribu hadis dari Abū Salih, sedang Abū Salih mendapatkannya dari Abū Hurayrah. Lihat M. M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 139-140.

³⁰ al-‘Asqalani, *Tahdhīb*, III: 189-190.

³¹ Ibid., III: 190.

³² M. M. Azami, *Hadis Nabawi*, 139-142.

periwayat dari sanad jalur Aḥmad b. Ḥanbal di atas berkualifikasi thiqah, walaupun dengan tingkat yang beragam.

Sanad dari jalur Aḥmad b. Ḥanbal muttasil (bersambung), dengan didasarkan pada penelusuran siapa yang menjadi guru dan murid dari masing-masing perawi. Ketersambungan sanad tersebut juga bisa dilihat dari sīghah al-adā yang dipakai oleh masing-masing perawi. ‘Abdullah sampai Ibrāhim memakai lafaz “haddathanā”, Wuḥayb dari ‘Umar b. Muḥammad al-Munkadir memakai “akhbarani”, dengan memakai lafaz-lafaz ini diduga kuat mereka menerima hadis dari gurunya dengan jalan “simā”,³³ atau mereka dipastikan bertemu langsung dengan gurunya ketika menerima hadis. Sedangkan perawi-perawi yang lain memakai sīghah ‘an. Berpedoman pada persyaratan-persyaratan hadis sahih yang diberikan oleh Muslim, riwayat ‘an’anah sudah bisa diterima dan sudah dapat untuk menghukumi bahwa para perawi tersebut hidup semasa. Muslim juga mengatakan bahwa seorang perawi yang thiqah tidak akan menerima hadis kecuali dari orang yang mendengar hadis secara langsung, dan tidak meriwayatkan hadis tersebut kecuali apa yang telah benar-benar ia dengar.³⁴

Kritik Matan

Sebagaimana telah disinggung di atas, bahwa kesahihan hadis mensyaratkan terbebasnya matan dari unsur shadh dan ‘illah. Untuk mengetahui dua hal ini, ada dua parameter yang dapat digunakan, yaitu al-muqāranah; perbandingan dengan teks-teks yang lain (al-Qur’an atau teks hadis yang lain) dan kritik keilmuan atau dari sisi rasio.³⁵ Itu artinya matan sebuah hadis tidak boleh bertentangan dengan pesan al-Qur’an, matan hadis yang lebih kuat, akal/rasio, hal-hal yang bersifat empiris dan peristiwa-peristiwa kesejarahan.

Bila diperbandingkan dengan teks al-Qur’an, matan hadis di atas yang memerintahkan untuk berperang secara fisik tidak bertentangan dengan pesan al-Qur’an. Banyak ayat-ayat dalam al-Qur’an yang memerintahkan untuk berjihad, jihad dalam pengertian menghadapi musuh yang riil. Di antaranya adalah:

*“Orang-orang yang ditinggalkan (tidak ikut berperang) bergembira ditempat mereka di belakang Rasul, mereka tidak senang untuk berjihad dengan harta dan diri mereka di jalan Allah ...”*³⁶

³³ Muhammad ‘Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl al-Hadīth*, 248.

³⁴ Ibid., 316.

³⁵ Muhammad Tahir al-Jawabi, *Juhūd al-Muḥaddithīn fi Naqd Matn al-Hadīth al-Nabawī al-Sharīf* (Tunisia: Muassasat al-Karim b. Abdillah, t.t.), 457.

³⁶ Al-Tawbah (9): 81.

“Maka janganlah kamu taati orang-orang kafir, dan jihadlah melawan mereka menggunakan al-Qur’an dengan jihad yang besar”.³⁷

“Wahai Nabi, berjihadlah menghadapi orang-orang kafir dan orang-orang munafik, dan bersikaplah keras terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka jahannam dan itu adalah seburuk-buruk tempat”.³⁸

Dan bila diperbandingkan dengan teks-teks hadis yang lain, matan hadis di atas juga tidak bersifat eksklusif. Ada beberapa matan hadis yang mempunyai nada yang sama dengan matan hadis yang menjadi penyelidikan penulis, walaupun kualitas hadis-hadis tersebut belum sempat penulis observasi, akan tetapi karena jumlahnya ada beberapa, maka ia dapat dijadikan perbandingan. Di antaranya adalah:

أخبرني هارون بن عبد الله ومحمد بن إسماعيل بن إبراهيم قالوا حدثنا زيد قال أنبا حماد بن سلمة عن حميد عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم.³⁹

أنبا أحمد بن محمد قال حدثنا عثمان عن شعيب وأخبرني عمرو بن عثمان بن سعيد بن كثير قال حدثنا أبي قال حدثنا شعيب عن الزهري قال حدثني سعيد بن المسيب أن أبا هريرة أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله.⁴⁰

أنبا أحمد بن يحيى بن الوزير بن سليمان عن بن عفير عن الليث عن بن مسافر عن بن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن وسعيد بن المسيب أن أبا هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والذي نفسي بيده لولا أن رجلا من المؤمنين لا تطيب أنفسهم يتخلفوا عني ولا أجد ما أحملهم عليه ما تخلفت عن سرية تغدو في سبيل الله والذي نفسي بيده لو ددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحييت ثم أقتلت ثم أحييت ثم أقتلت ثم أحييت ثم أقتلت.⁴¹

Sedangkan dari sisi rasio kesejarahan, dapat penulis kemukakan secara umum bahwa perang pada masa Nabi Saw. adalah pilihan yang wajar dan menentukan dalam konteks masa tersebut, tanpanya mustahil Umat Islam akan survive. Hal tersebut disebabkan karena Islam sebagai agama yang baru dengan klaim universalitasnya dianggap merupakan ancaman bagi agama lain yang telah diyakini turun temurun oleh bangsa Arab. Selain alasan teologis, munculnya Islam sekaligus Nabinya dianggap

³⁷ Al-Furqan (25): 52.

³⁸ Al-Tawbah (9): 73, dan al-Tahrim (66): 9.

³⁹ Lihat, Ahmad b. Shu'ayb Abi 'Abd al-Rahman al-Nasa'i, *Al-Sunan al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), III: 6

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

merupakan ancaman bagi kondisi perekonomian mereka. Karena bagaimanapun dalam konteks masa itu, seorang Nabi, Pemimpin keagamaan identik dengan kebesaran dan pengaruh suatu golongan, pada saat yang bersamaan juga berpengaruh terhadap kekuasaan dan iklim ekonomi mereka. Karenanya sangat wajar bila ketegangan (tension) antara Islam dengan kelompok-kelompok lain sangat tajam dan doktrin perang menjadi pilihan yang logis.

Kemudian dilihat dari struktur kebahasaan, pemakaian lafaz, kandungan makna, penulis tidak melihat adanya keganjilan. Selain karena penulis tidak mendapatkan teks yang menyatakan demikian, juga karena teks hadis di atas relatif mudah dicerna dengan perasaan kebahasaan yang murni. Kemudian, karena dari 4 jalur periwayatan tersebut menggunakan redaksi matan yang sama, maka dapat disimpulkan bahwa periwayatan tersebut adalah *bi al-lafzi wa al-ma'na*. Walaupun kalau kita perhatikan dengan seksama terdapat sedikit keganjilan pada teks Ahmad b. Hanbal, yaitu pada kata *بن محمد بن عمرو لم يغزو* padahal seharusnya *بن محمد بن عمرو لم يغزو* dan nama *بن محمد بن عمرو المنكر* padahal dalam jalur-jalur yang lain adalah *بن محمد بن عمرو المنكر*, menurut hemat penulis hal tersebut hanyalah kesalahan cetak dalam musnad Ahmad b. Hanbal.

Teks matan hadis pada sunan al-Darimi, karena perbedaan redaksional dengan 4 jalur yang lain sekaligus perbedaan perawiperawinya secara keseluruhan, maka penulis memisahkan hadis ini - walaupun secara substansial ada kemiripan - dan menganggap bahwa hadis tersebut disampaikan Nabi Saw. dalam kesempatan yang berbeda dengan teks hadis yang penulis teliti. Walaupun begitu, dalam hal-hal tertentu, teks hadis al-Darimi ini bisa menguatkan teks hadis Ahmad b. Hanbal.

Analisa Kandungan Hadis

Hadis di atas mengandung makna bahwa seseorang yang sampai ajalnya tiba belum sempat berperang di jalan Allah, dan tidak pernah terlintas dalam benaknya untuk melakukan hal tersebut, ia dianggap mati dalam keadaan munafik. Teks hadis ini menunjukkan betapa pentingnya peran perjuangan/jihad, dalam artian fisik, untuk menegakkan agama Allah.

Apabila ditilik dari diksi (pilihan kata) “ghazwah”, bukan “sariyah”,⁴² menunjukkan bahwa doktrin berperang dalam hadis tersebut dalam levelnya yang terbatas, hanya berlaku pada masa Nabi. Saw.. Hal ini sebagaimana pendapat dari ‘Abdullah b. al-Mubarak. Sedangkan sebagian lain beranggapan bahwa hadis tersebut bersifat umum.

⁴² Kata “ghazwah” didefinisikan sebagai ekspedisi militer yang langsung dipimpin oleh Nabi, sedangkan “sariyah”, perang yang tidak diikuti oleh Nabi.

Maksudnya adalah bahwa siapapun muslim yang dalam masa hidupnya tidak pernah melakukan perang atas nama agama dan terlintas dalam benaknya pun tidak, akan menjadi bagian dari orang-orang munafik, dalam artian menjadi seorang pengecut yang lari dari medan peperangan,⁴³ atau berkarakter sebagaimana karakter orang-orang munafik.⁴⁴

Penulis lebih sepakat dengan pendapat Ibn al-Mubārak, bahwa pesan hadis tersebut lebih relevan dalam konteks masa kenabian. Pada masa awal Islam, sentimen antar kelompok begitu kuat, hal tersebut karena masyarakat belum bisa disatukan di bawah kepemimpinan atau pemerintahan tertentu. Masyarakat lebih suka diikat dengan ikatan kekabilahan, klan dan ikatan darah.⁴⁵ Hal demikian membawa pada iklim social yang instabil dan berlakulah hukum rimba. Islam sebagai agama baru yang menawarkan system keyakinan yang melawan system keyakinan lama masyarakat Quraysh Makkah mendapat tantangan yang luar biasa. Aksi-aksi kekerasan dan terror sering kali dilancarkan terhadap kaum muslim. Puncaknya adalah pengusiran kaum muslim dari tumpah darah mereka sendiri, Makkah. Ini membawa pada peristiwa hijrahnya umat Islam dari Makkah ke Madinah. Pasca hijrah pun ternyata terror dan intimidasi terhadap komunitas muslim tidak surut. Akan tetapi karena kekuatan masyarakat muslim pasca hijrah menjadi solid dan mapan, maka perlakuan zalim kaum kafir Quraysh direspon dengan perlawanan fisik. Dari sinilah kemudian muncul konsep jihad, ghazwah dan sariyyah sebagai tindakan penyeimbang kezaliman kaum kafir.

Dalam konteks kekinian, ada baiknya pesan perjuangan hadis di atas tidak selalu dipahami sebagai ajakan berperang secara fisik - sebagaimana konsep jihad yang telah mengalami pergeseran penekanan makna⁴⁶ - akan tetapi lebih dimaknai sebagai ajakan untuk berkompetisi

⁴³ al-Nawawi, *Sharh al-Nawawi 'ala Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi, 1392), XIII: 56.

⁴⁴ ‘Abd al-Rahman b. Abi Bakr Abu al-Faḍl al-Suyūṭī, *Al-Dibaj* (al-Khabar-al-Su’udiyah: Dar Ibn ‘Affan, 1996), IV: 503.

⁴⁵ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyah, 1950), 225.

⁴⁶ Perang dalam artian fisik dalam rangka menegakkan kalimat Allah memang merupakan bagian dari jihad. Akan tetapi harus diakui bahwa perang fisik sebagai solusi adalah bersifat tentatif dan temporer, sebagaimana ia terjadi pada masa-masa di mana perjuangan fisik memang dituntut. Dalam perkembangannya jihad diartikan sebagai upaya yang terarah dan terus menerus untuk menciptakan perkembangan (*development*) Islam, dengan penekanan sarana non-senjata. Lihat Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’ān; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 516,

secara mental dan intelektual, tidak saja terhadap *the others*, akan tetapi juga terhadap sesama saudara seagama. Ya, konsep perang dalam teks keagamaan mestinya tidak diterjemahkan hanya dalam bentuk perjuangan fisik yang bernuansa kekerasan atau dipahami dari perspektif ideologi politik saja. Akan tetapi konsep perang selayaknya dipahami secara lebih ramah dan beradab, yaitu kompetisi secara mental dan intelektual dalam semua lini kehidupan manusia, ekonomi, hukum dan pendidikan serta lainnya yang membawa pada kemaslahatan dan kesejahteraan kehidupan bersama.

Islam pada dasarnya adalah agama perdamaian, banyak sandaran normatif yang menyatakan bahwa perang hanya diizinkan bila karena alasan defensif (umat Islam diobok-obok dan diusir dari negerinya, misalnya), dan bila perang terpaksa dilakukan kode etik perangnya harus dipakai, seperti tidak membunuh anak-anak, wanita, merusak harta benda dan yang lainnya, itu artinya Islam suka perdamaian dan tidak suka permusuhan dan kerusakan.

PENUTUP

Berdasar penelitian hadis di atas, walaupun mungkin masih cukup sederhana, dapat diambil konklusi bahwa hadis jalur Aḥmad b. Ḥanbal bernilai sahih dan dapat dijadikan hujjah, dengan alasan sebagai berikut: Sanad dari jalur Aḥmad b. Ḥanbal di atas muttasil (bersambung), dan person-person dalam mata rantai periwayatan semuanya berkualifikasi thiqah.

Matan dari jalur tersebut juga mempunyai ciri sebagai hadis Nabi Saw., karena tidak bertentangan dengan parameter-parameter penilaian matan sebagaimana telah dirumuskan oleh ahli hadis.

Kesahihan hadis Aḥmad b. Ḥanbal juga dikuatkan dengan adanya mutābi'ah, yaitu jalur Abū Dāwud, al-Naṣā'ī bahkan jalur Muslim yang kualitas hadisnya tidak diragukan. Selain itu juga dengan adanya shāhid dari hadis al-Dārimi.

Kesahihan sebuah hadis belum merupakan justifikasi untuk diamalkan begitu saja tanpa adanya interpretasi yang memadahi dengan melihat konteks sosial ketika hadis disabdakan dan juga konteks sosial kekinian ketika pesan sebuah hadis akan diaplikasikan.

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Abdullah b. ‘Abd al-Rahman Abū Muhammad al-Darimi, Sunan al-Dārimi. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1407.
- Abū Dāwud, Sunan Abī Dāwud. t.p. : Dar al-Fikr, t.t.
- Aḥmad b. Ḥanbal, Musnad Aḥmad. Mesir: Mu’assasah Qurṭubah, t.t.
- Ahmad Amin, Fajr al-Islam . Kairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyah, 1950.
- Al-‘Asqalāni. Tahdhīb al-Tahdhīb. Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- Al-‘Asqalāni. Taqrib al-Tahdhīb. Tahqiq: Mustafa ‘Abd al-Qadir ‘Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.
- Al-Nasāi, Sunan al-Nasāi. Halb: Maktab al-Matbu’ah al-Islāmiyah, 1986.
- Al-Nawawi. Sharh al-Nawawi ‘ala Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi, 1392.
- Alwi Shihab, Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam beragama. Bandung: Mizan, 1998.
- Azyumardi Azra, Pergolakan Politik Islam . Jakarta: Paramadina, 1996.
- Dawam Rahardjo, Ensiklopedi al-Qur’ān; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Jamāl al-Dīn Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mazi, Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā al-Rijāl. Tahqiq: Aḥmad ‘Ali ‘Abid dan Hasan Aḥmad Agha. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mazi, Tahdhīb al-Kamāl, XIV: 155.
- M. M. Azami, Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya. terj. Ali Mustafa Yaqub Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- M. Quraish Shihab, Wawasan al-Qur’an. Bandung: Mizan, 1998.
- Muḥammad ‘Ajjāj al-Khātib, Uṣūl al-Ḥadīth; ‘Ulūmuh wa Muṣṭalahuh. Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 305.
- Muhammad Tahir al-Jawabi, Juhūd al-Muḥaddithīn fī Naqd Matn al-Ḥadīth al-Nabawi al-Sharīf. Tunisia: Muassasat al-Karim b. Abdillah, t.t.
- Muslim b. al-Hajjaj, Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-‘Arabi, t.t.
- Wensink, A. J. al-Mu’jam al-Mufahras li al-Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawi. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

