

METODE MEMAHAMI NAŞ-NAŞ TEOLOGIS: Studi tentang Wacana Inklusif *Ahl al-Kitāb*

Jazilus Sakhok

Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran Yogyakarta
e-mail: jazsakhok@gmail.com

Abstract: *This paper examined how to understand the texts of the Qur'an and Ḥadīth concerning the concept of Ahl al-Kitāb. The concept of the Ahl al-Kitāb becomes frequently debatable for there have been contradictions of the texts with other texts. To avoid contradictory understanding, it can be reached by way of compromising various existing texts. Through this method, it reveals that there is no contradictory theological understanding in the Qur'an and Ḥadīth about how Muslims should behave towards and treat Ahl al-Kitāb. From the texts it precisely shows an understanding that Muslims have to give respect, to recommend for doing good, and to acknowledge the existence of the Ahl al-Kitāb as long as each of them does not meddle in the affairs of each faith. The texts also produce a strong message that alludes to an inclusive teaching of Islam towards Ahl al-Kitāb.*

Abstrak: Tulisan ini mengkaji tentang cara memahami nash-nash al-Qur'an dan Hadis mengenai konsep *Ahl al-Kitāb*. Konsep *Ahl al-Kitāb* selalu menjadi perdebatan karena seolah-olah telah terjadi kontradiksi di antara satu *nash* dengan *nash* yang lainnya. Untuk menghindari pemahaman yang kontradiktif, bisa ditempuh dengan cara mengkompromikan dan menjama'kan berbagai *nash* yang ada. Melalui metode tersebut ternyata tidak ditemukan kontradiksi pemahaman secara teologis di dalam al-Qur'an dan Hadis mengenai bagaimana seharusnya umat Islam bersikap terhadap *Ahl al-Kitāb*. Dari *nash-nash* itu justeru menunjukkan satu pemahaman supaya memberikan respek, menganjurkan berbuat baik, dan mengakui eksistensi *Ahl al-Kitāb* yang harus dihormati, selama tidak saling mencampuri urusan keimanan masing-masing. *Nash-nash* tersebut juga menghasilkan pesan kuat akan sikap inklusif ajaran Islam terhadap Ahl al-Kitāb.

Keywords: *nash; teologi; inklusif, Ahl al-Kitāb*

A. Pendahuluan

Al-Qur'an yang berada di tengah-tengah kita dewasa ini, diyakini bahwa ia tidak berbeda sedikitpun dengan al-Qur'an yang disampaikan kepada Nabi Muhammad sejak 16 abad yang lalu. Hakikat ini tidak hanya diakui oleh umat Islam, tetapi juga oleh orientalis¹ yang memandang secara objektif walaupun

¹Di antara karya penulis-penulis Barat tentang al-Qur'an adalah *Geschichte des Qorans (Sejarah al-Qur'an)* karya Th. Noldeke-Schwally (1919), *Quranic Studies* (1977) karya John Wansbrough, *Introduction to the Qoran* oleh Richard Bell, *Materials for the History of the Qoran* oleh A. Jeffry. Untuk lebih jelasnya lihat

tidak sedikit di antara mereka yang selalu berusaha mencari kelemahan-kelemahan al-Qur'an. Kesepakatan tentang hal tersebut, tidak hanya menjadikan al-Qur'an menduduki posisi sentral dalam studi Islam, tetapi bahkan dalam kehidupan umat manusia.

Berangkat dari kesempurnaan al-Qur'an tersebut, tentunya sebagian dari kita –yang tidak begitu memahami studi al-Qur'an maupun Hadis– sepintas bertanya-tanya, apakah tidak mungkin al-Qur'an yang berjumlah lebih dari 6000 ayat dan yang diturunkan dalam kurun hampir seperempat abad lamanya itu tidak terjadi pertentangan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain? Pertanyaan ini menjadi menarik jika melihat di sisi lain beberapa kritikus al-Qur'an menilai bahwa al-Qur'an tidak sistematis dan cenderung kacau.²

Problem di atas juga berlaku pada pada hadis Nabi yang sangat mungkin –kalau tidak dikatakan pasti– ditemukan beberapa redaksi hadis yang tampak bertentangan dengan hadis yang lain, bahkan tidak menutup kemungkinan juga bertentangan dengan al-Qur'an. Hal itu disebabkan karena Nabi Muhammad selain dinyatakan sebagai Rasulullah juga dinyatakan sebagai manusia biasa.³ Dalam sejarah, Nabi berperan dalam banyak fungsi, antara lain sebagai Rasulullah, kepala negara, pemimpin masyarakat, panglima perang, hakim,⁴ kepala rumah tangga dan manusia sebagai pribadi. Sehingga hadis yang tidak lebih dari manivestasi perkataan, perbuatan, serta penetapan Nabi mengandung petunjuk yang pemahaman dan penerapannya perlu dikaitkan juga dengan konteks peran Nabi tatkala hadis tersebut terjadi atau mengemuka. Dalam pada

Major Themes of the Qoran karya Fazlur Rahman (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), h. xii-xvi. Juga Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. (Jakarta: INIS, 1997), h. 28-35. Lihat juga Taufiq Abdullah (ed.) *Metodologi Penelitian Agama* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 135-145.

²"Betapa tidak" kata mereka; "belum lagi selesai satu uraian, tiba-tiba ia melompat ke uraian lain, yang tidak berhubungan sedikitpun dengan uraian yang baru saja dikemukakannya. Lihatlah misalnya Surat al-Baqarah: Keharaman makanan tertentu seperti babi, ancaman yang enggan menyebarluaskan pengetahuan, anjuran bersedekah, kewajiban menegakkan hukum, wasiat sebelum mati, kewajiban puasa, dan hubungan suami istri dikemukakan al-Qur'an secara berurut dalam belasan ayat surat al-Baqarah". Kritik semacam ini sudah lama terdengar, dan tanggapan terhadapnya sudah pula dikemukakan antara lain oleh al-Khathabi (319-388 H) dalam bukunya *Bayān I'jāz al-Qur'ān*, pakar al-Qur'an Ibrahim bin Umar al-Biqā'i (1406-1480 M) dengan karya monumentalnya *al-Ayat wa al-Asywar* dan juga M. Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1998), h. 239-272.

³Lihat al-Qur'an, misalnya surat Ali-Imrān 114 dan surat al-Kahfi 110.

⁴Philip K. Hitti, *Makers of Arab History* (New York: Harper Torchbooks, 1971), h. 3-20, dan W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (London: Oxford, 1968), h. 30-99, dan *Early Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), h. 1-71. Dan Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. (Jakarta: Tirtamas, 1984), h. 75-600.

itu hidup Nabi Muhammad dibatasi oleh waktu dan tempat.⁵ Jika demikian, hadis Nabi yang merupakan salah satu sumber utama agama Islam di samping al-Qur'an, selain mengandung ajaran yang bersifat universal, di dalamnya juga terdapat nilai-nilai temporal dan lokal. Sehingga dari hal-hal tersebut mungkin saja suatu hadis tertentu secara tekstual tampak bertentangan dengan hadis lain.

Dari kemungkinan adanya kontradiksi *naş-naş* tersebut –baik dalam al-Qur'an ataupun hadis– maka tentunya ada kaidah-kaidah yang dikemukakan oleh para ulama berkaitan dengan hal tersebut. Di dalam pembahasan ini, pedoman-pedoman itu berusaha penulis fokuskan dan terapkan pada *naş-naş* yang terkesan adanya kontradiksi, yaitu *naş-naş* yang membahas *Ahl al-Kitāb*. Sehingga nantinya akan dapat diketahui secara utuh bagaimana pandangan al-Qur'an dan hadis tentang *Ahl al-Kitāb*, yang selanjutnya semoga dapat menjadi arahan dan petunjuk bagaimana umat Islam, menyikapi fenomena pluralitas keagamaan dewasa ini.

B. Beberapa Kaidah yang Terkait dengan Metode Pemahaman

Problem pertentangan antar *naş* sebagaimana di atas sebenarnya telah menjadi diskursus dalam studi Islam klasik. Para cendekiawan Islam awal menyebut pertentangan tersebut dengan istilah *ta'āruḍ* (kontradiksi), yakni adanya dua ayat atau segolongan ayat al-Qur'an yang saling bertentangan. Dengan kata lain, salah satunya menunjukkan pengertian yang berlawanan dengan pengertian dari yang lainnya. Seperti satu ayat menunjukkan penetapan kebolehan, sedang ayat lain menunjukkan penetapan ketidakbolehan.⁶ Dua ayat yang berbentuk *khābar* tidak mungkin saling berkontradiksi satu dengan yang lainnya. Kalau terjadi berarti salah satunya merupakan *khābar dusta* dan itu mustahil pada dzat Allah.⁷ Demikian pula halnya antara dua ayat berbentuk hukum tidak mungkin ada kontradiksi dalam kandungan ayat-ayat tersebut.⁸

⁵H. M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 4-5. Bandingkan dengan Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. (Bandung: Mizan, 1998).

⁶Lihat Muhammad bin Saleh al-Utsaimin, *Ushūl fi al-Tafsīr*, terj. (Semarang: Dimas, 1989), h. 62. Bandingkan dengan al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī Syarh Taqrib al-Nawāwī* (Madinah: tp, 1972), h. 196. Di mana al-Nawawī mendefinisikan *Muhtalib al-Hadīth* dengan “dua hadis yang secara lahiriyah bertentangan makna dan keduanya memungkinkan dipadukan atau ditarjih salah satunya.”

⁷Lihat al-Qur'an, misalnya QS. 4: 87 dan QS. 4: 122.

⁸Lihat Muhammad bin Saleh al-Utsaimin, *Ushūl fi Tafsīr*, h. 63.

Problem mendasar dalam pertentangan *naş* inilah yang sebenarnya mesti dipahami sebelum menentukan ada dan tidaknya suatu pertentangan, terlebih dalam konteks metode penyelesaiannya.

Namun demikian para ulama berbeda pendapat tentang bagaimana menghadapi ayat-ayat yang sepiintas menunjukkan adanya gejala kontradiksi. Berbagai tawaran metodologis diajukan untuk menyelesaikan problem tersebut seperti *al-nāsikh wa al-mansūkh*,⁹ *al-jam'u wa al-tawfiq*, *al-jarḥ wa al-ta'dīl* dan *al-tawaqquf*. Pada prinsipnya, konsep-konsep tersebut merupakan metode-metode alternatif yang dapat membantu seseorang dalam menyelesaikan problematika kontradiksi teks. Hanya saja, seiring perjalanan waktu, konsep-konsep tersebut cenderung hanya dibahas secara berulang, stagnan dan cenderung tidak aplikatif.

Problem kontradiksi ini sebenarnya jug masih menjadi persoalan di antara para ulama. Beberapa diantara mereka meyakini bahwa kontradiksi tersebut bisa saja terjadi dan sebagian yang lain secara tegas menolak keberadaannya. Ulama yang berpendapat adanya ayat-ayat yang kontradiktif dalam al-Qur'an menyatakan bahwa ayat yang turun kemudian merupakan *nāsikh* (penghapus hukum) terhadap ayat yang lebih dahulu turunnya (*mansūkh*).¹⁰ Sehingga ayat-ayat yang *mansūkh* tidak berlaku lagi sehingga pada akhirnya tidak ada pertentangan dalam al-Qur'an. Hal ini didasarkan pada QS. al-Baqarah [2]: 106.¹¹

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1994), h. 143 dan Manna Khalil al-Qattan, *Mabāḥiṣ/ fi Ulūm al-Qur'ān* (Riyad: tp., 1973), h. 235-237. Bandingkan dengan Subhi as-Shalih, *Mabāḥiṣ fi Ulūm al-Qur'ān* (Bairut: Dar al-Ilm, 1977), h. 259-273.

¹⁰*Naskh* dilihat dari segi etimologi: pembatalan, penghapusan, pemindahan dari satu wadah ke wadah lainnya, pengubahan dsb. Sedangkan yang dibatalkan, dihapuskan, dipindahkan, dan sebagainya dinamai *mansukh*. *Naskh* dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 4 kali yaitu dalam QS. 2: 106, 7: 154, 22: 52 dan 45: 29. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan*, h. 143. Sedangkan ayat-ayat al-Qur'an yang secara lahir dapat menimbulkan anggapan saling bertentangan antara lain ialah tentang keadaan orang kafir pada hari kiamat, tentang hubungan darah di akhirat, tentang syafaat di akhirat, tentang pemberian petunjuk kepada orang kafir, tentang sifat-sifat Allah, tentang larangan bergaul dengan orang kafir dan lain-lain. Selanjutnya lihat Abdurrahman Dahlan, *Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur'an: Berdasarakan al-Qawā'id al-ḥisān li al-Tafsīr al-Qur'ān Karya al-Sa'dī* (Bandung: Mizan, 1998), h. 30-37.

¹¹Ayat ini oleh ulama penentang *naskh* maksudnya adalah sebagai ayat mu'jizat yang diberikan oleh Allah kepada para Nabi-Nya, hal ini dapat dimengerti apabila diperhatikan bunyi ayat itu dan susunan ayat-ayat sebelumnya. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 146.

“Kami tidak menasakhkan satu ayat atau kami menjadikan manusia lupa kepadanya kecuali kami mendatangkan yang lebih baik darinya atau yang sebanding. Apakah kamu tidak mengetahui sesungguhnya Allah berkuasa atas segala sesuatu.”

Metode ini bukanlah satu-satunya dalam menyelesaikan kontradiksi ayat al-Qur’an. Beberapa ulama berpendapat bahwa ayat di atas tidak serta menunjukkan adanya penghapusan atau poergantian ayat al-Qur’an. Oleh karenanya, mereka menolak adanya *nāsikh* dan *mansūkh* dan secara tegas berpendapat bahwa *nāsikh* dan *mansūkh* dalam al-Qur’an sama sekali tidak dijumpai kendati pun satu ayat. Menurut mereka seandainya *nāsikh mansūkh* ada, berarti ada ayat al-Qur’an yang tidak terpakai lagi hukumnya dan hanya untuk dibaca-baca saja.¹² Mereka mendasarkan pendapatnya tersebut dengan QS. 4: 82:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

“Seandainya al-Qur’an ini datangnya bukan dari Allah niscaya mereka akan menemukan di dalam kandungannya kontradiksi yang banyak”.

Selanjutnya para ulama ini memberi solusi dalam menyelesaikan ayat al-Qur’an yang tampak kontradiksi dengan metode *al-jam’u wa al-tawfiq*. Metode ini menawarkan upaya kompromi dengan melihat ayat-ayat tersebut secara detail dari berbagai aspeknya. Kompromi ini dilakukan secara utuh dan menyeluruh sehingga dapat diambil sebuah kesimpulan yang komperhensif dari ayat-ayat al-Qur’an yang tampak bersebrangan tersebut.¹³

Untuk menjembatani kedua pendapat berbeda di atas, di sini penulis kemukakan pendapat Quraish Shihab yang mengartikan *naskh* dengan “pergantian atau pemindahan dari satu wadah ke wadah yang lain”, dalam arti bahwa semua ayat al-Qur’an tetap berlaku, tidak ada kontradiksi, yang ada hanya pergantian hukum bagi masyarakat tertentu, karena kondisi yang

¹²Di antara para ulama yang membantah dengan keras tentang adanya ayat-ayat yang mansukh dalam al-Qur’an ialah Abu Muslim al-Asfahani (W. 322 H), Muhammad Abdul (1325 H) Rasyid Ridla (1354 H), Dr. Taufiq Syidqi dan al-Fahrurrazi. Untuk lebih jelasnya lihat Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an*, h. 146-148 dan T.M. Hasbi as-Shiddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 122.

¹³Dalam metode *jam’u* ini tentunya harus melihat semua aspek dari ayat yang akan dijama’kan, diantaranya harus memperhatikan *asbāb al-nuzūl*-nya, *Munāsabah*nya, lafadz *‘ām* dan *khāṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, dan *Mujmal* dan *Mubayyan*. Lihat Muhammad bin Saleh al-Utsaimin, *Uṣūl*, dan Abdurrahman Dahlan, *Kaidah-kaidah*, h. 30.

berbeda. Dengan demikian ayat hukum yang tidak berlaku lagi baginya, tetap dapat berlaku bagi orang-orang lain yang kondisinya sama dengan kondisi mereka semula.¹⁴ Namun sekiranya usaha tersebut belum memenuhi jalan keluarnya hendaknya kita *tawaqquf* (mendiarkannya)¹⁵ sementara dan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah Yang Maha Mengetahui.

C. Petunjuk untuk Memahami Hadis Nabi yang Tampak Saling Bertentangan

Diskusi telah berlangsung di kalangan ulama tentang petunjuk hadis Nabi yang tampak bertentangan. Perlu ditegaskan bahwa hadis-hadis yang didiskusikan itu adalah hadis-hadis yang kualitas sanadnya sama-sama *ṣahīh*, minimal *ḥasan* dan bukan yang *ḍaʿīf* atau bahkan yang *mauḍūʿ* (palsu).¹⁶ Hadis yang *ḍaʿīf* maupun *mauḍūʿ* tidak dipermasalahan lebih lanjut tentang kandungan petunjuknya sebab hadis yang bersangkutan menurut pandangan ulama hadis tertolak sebagai *ḥujjah* (petunjuk hukum). Dengan demikian, sebelum kandungan matan hadis yang tampak bertentangan dibahas, maka terlebih dahulu sanad-sanad yang bersangkutan harus diteliti.¹⁷

Untuk menyelesaikan hadis-hadis yang kandungannya tampak bertentangan¹⁸ (syaratnya sanadnya sama-sama *ṣahīh*), cara yang ditempuh para ulama tidak sama, ada yang menempuh satu cara dan ada yang menempuh lebih dari satu cara dengan urutan yang berbeda-beda. Istilah-istilah yang banyak dijumpai dalam hal ini antara lain: 1) *al-Tarjīh* (meneliti dan menentukan

¹⁴Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qurʿan*, h. 147-148.

¹⁵Lihat Muhammad bin Saleh al-Utsaimin, *Uṣūl*, h. 63.

¹⁶Lihat M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual*, h. 71.

¹⁷*Ibid*, lebih jauh lihat juga Syuhudi Ismail, *Kaidah Keshahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 85-216. Dan idem, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993). Bandingkan dengan Subhi Shalih, *Ulūm al-ḥadīṣ wa Muṣṭhalāḥuhu* (Bairut: Dar al-Ilm, 1977), h. 315-325.

¹⁸Di antara hadis-hadis yang tampak bertentangan adalah hadis-hadis tentang larangan dan kebolehan buang hajat menghadap kiblat, wajib dan tidak wajibnya mandi janabah karena senggama tanpa mengeluarkan sperma, larangan dan kebolehan nikah mutʿah. Lihat Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual*, h. 74-87. Bandingkan dengan Yusuf Qarḍawī, *Kaiḥa Naʿāmālu Maʿa al-Sunnah al-Nabawīyah*, terj. (Bandung: Karisma, 1997), h. 117-128. Dan Imam as-Syāfiʿī, *al-Risālah*, terj. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), h. 125-180. Dan kontradiksi hadis dalam pengertian di atas bisa terjadi antara hadis dengan hadis, hadis dengan al-Qurʿan, hadis dengan ijmaʿ, hadis dengan akal, dan hadis dengan Iʿyan dan Nazar. Lihat Ibnu Qutaibah, *Taʿwīl Mukhtalif al-ḥadīṣ* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), h. 88 dan as-Syāfiʿī, *al-Risālah*, h. 125 dst.

petunjuk hadis yang memiliki argumen yang kuat)¹⁹ 2) *al-Jam'u (al-Taufiq* atau *al-Talfiq*, yakni kedua hadis yang tampak bertentangan dikompromikan atau sama-sama diamalkan sesuai konteksnya dengan melihat aspek keumuman lafadz dan sebab *wurūdnya*)²⁰ 3) *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (petunjuk dalam hadis yang satu dinyatakan sebagai penghapus sedang hadis yang satu sebagai yang dihapus); 4) *al-Tauqif* (“menunggu” sampai ada petunjuk atau dalil lain yang dapat menjernihkan dan menyelesaikan pertentangan).²¹

Walaupun cara-cara penyelesaian ulama berbeda-beda,²² namun tidaklah berarti bahwa hasil penyelesaiannya harus berbeda juga. Dinyatakan demikian karena para ulama pada umumnya lebih mengutamakan *al-Jam'u (al-tawfiq* atau *al-talfiq*) sepanjang cara itu dapat diterapkan, juga penyelesaian yang diberi istilah yang berbeda, ternyata hasilnya banyak menunjukkan kesamaan. Prioritas metode kompromi teks ini menjadi sangat mungkin dilakukan terlebih jika melihat kompleksitas konteks yang ada pada setiap teks. Kesadaran terhadap konteks-konteks menjadi keniscayaan dalam mengamati setiap teks, tidak terkecuali teks agama Islam; al-Qur'an maupun hadis.

D. Mengkompromikan Naş-naş yang Berhubungan dengan *Ahl al-Kitāb*

Term *ahl al-kitāb* merupakan merupakan salah satu frasa yang cukup sering disebut dalam al-Qur'an. Meskipun banyak tersebar pada ayat-ayat *madaniyyah*, term tersebut diulang sebanyak 31 kali di berbagai surat.²³ Secara

¹⁹*Tarjīh* bisa meliputi: a). *Isqāṭ al-ḥadīth*, pengguguran hadis karena dinyatakan cacat matan atau rawi setelah dilakukan *takhrīj* terlebih dahulu. b). *Nasakh* dan *mansūkh*. Lihat Ibnu Qutaibah, *Ta'wīl*, h. 93 dan 178. Bandingkan dengan Mahmūd al-Tahḥān, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asāmid* (Beirut: Dar al-Qalam, 1979), h. 37, dan bandingkan dengan Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*,

²⁰Lihat Ibnu Qutaibah, *Ta'wīl*, h. 153 dan 218. Bandingkan dengan al-ḥāfiẓ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Asbāb al-Wurūd al-ḥadīs*, terj. (Bandung: Pustaka, 1985).

²¹Lihat Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual*, h. 73.

²²Sedangkan ulama ushul fiqih mengkategorikan permasalahan ini pada bab *ta'arud* yang disesuaikan dengan pendekatan sebab atau studi kebahasaan menyangkut karakter kata seperti bermuatan makna *'ām*, *khās*, *mutlak*, *muqayyad*, *mujmal* dan lain-lain. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 159 dst.

²³Selain istilah *Ahl al-Kitāb* al-Qur'an juga menggunakan istilah *ūtū al-Kitāb* 18 kali, *ūtū Naṣībān minal al-Kitāb* 3 kali, *al-Yahūd* 8 kali, *alladhīna ḥādū* 10 kali, *al-Naṣāra* 14 kali dan *Banū/banī Isrā'īl* 41 kali. Perbedaan istilah-istilah ini membawa kita kepada pemahaman bahwa bila al-Qur'an menggunakan *al-Yahūd* maka pasti ayat tersebut berupa kecaman atas sikap-sikap buruk mereka, dan jika menggunakan kata *Naṣārā* maka ia belum tentu bersikap kecaman sama dengan *Allaḥjīna Ḥādū*. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1998), h. 348-349.

konseptual, terdapat 27 ayat di antaranya yang memandang *Ahl al-Kitāb* sangat kritis. Selebihnya, yakni 4 ayat yang secara apresiatif dan simpatik melihat eksistensi kehadiran mereka sebagai komunitas sosio-religius. Kelompok ayat yang pertama di antaranya:

مَا يَؤُدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

“Orang-orang kafir dari *Ahl al-Kitāb* dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya suatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Dan Allah menentukan siapa yang dikehendakinya (untuk diberi) rahmat-Nya (kenabian) dan Allah mempunyai karunia yang besar.”²⁴

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Sebagian besar *Ahl al-Kitāb* menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu kepada kekafiran setelah kamu beriman, karena dengki yang (timbul) dari diri mereka sendiri setelah nyata bagi mereka kebenaran. Maka maafkanlah dan biarkanlah mereka sampai Allah mendatangkan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”²⁵

وَدَّتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ. يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ

“Segolongan dari *Ahl al-Kitāb* ingin menyesatkan kamu, padahal mereka (sebenarnya) tidak menyesatkan melainkan dirinya sendiri. Hai *Ahl al-Kitāb*, mengapa kamu mengingkari ayat-ayat Allah, padahal kamu mengetahui (kebenarannya).”²⁶

²⁴QS. al-Baqarah [2]: 105.

²⁵QS. al-Baqarah [2]: 109.

²⁶QS. Ali Imran [3]: 69 & 70. Di samping ayat-ayat tersebut di atas, terdapat juga ayat-ayat yang sangat kritis terhadap *Ahl al-Kitāb*, yaitu: (QS. 3: 71, 72, 75, 98, 99), (QS. 4: 123, 153, 159, 171), (QS. 5: 15,

Kelompok ayat-ayat di atas tampak dikuatkan dengan beberapa pernyataan Nabi Muhammad yang terekam pada literatur hadis. Beberapa riwayat menunjukkan sikap kritis dan keras terhadap *Ahl al-Kitāb* yang terdapat hadis *qauliyah* (ujaran) menunjukkan betapa umat Islam harus tegas mengambil jarak terhadap mereka. Teks hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah berikut menjadi bukti nyata hal tersebut:

لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقَيْتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ.

“Jangan memulai mengucapkan salam kepada orang Yahudi dan jangan pula kepada Nasrani. Kalau kamu menemukan salah seorang di antara mereka di jalan maka desaklah ia ke pinggiran.” (H.R. Muslim melalui Abu Hurairah).

Namun pada saat yang sama al-Qur’an maupun Hadis juga menggambarkan komunitas *Ahl al-Kitāb* dengan penghargaan yang cukup tinggi. Umat Islam disarankan untuk terus melakukan dialog dan komunikasi terhadap mereka. Komunikasi ini dijalin tidak hanya dalam hal sosial, politik, maupun ekonomi, tetapi juga diperbolehkan menyentuh aspek terdalam teologi, yakni panggilan kepada ketuhanan yang monoteistik. Hal itu bisa dilihat dari 4 ayat sebagai berikut:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

“Katakanlah: ‘Hai *Ahl al-Kitāb*, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah.’ Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka; ‘Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri.’²⁷

19, 59, 65, 68, 77), (QS. 29: 46), (QS. 33: 26), (QS. 57: 29), (QS. 59: 2,11) dan (QS. 98: 1). Lihat Muhammad Musthafa Abd al-Baqi’, *al-Muʿjam al-Mufahras li Alfāz al-Qurʿān al-Karīm*, dan *Tafṣīl Ayat al-Qurʿān al-Karīm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981).

²⁷QS. Ali ‘Imran [3]: 64.

وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِمَّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

“.... Sekiranya *Ahl al-Kitāb* beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.”²⁸

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ.

“Mereka tidak sama; di antara *Ahl al-Kitāb* itu ada golongan yang berlaku lurus. Mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud.”²⁹

وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ.

“Dan sesungguhnya di antara *Ahl al-Kitāb* ada orang yang beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kamu dan yang diturunkan kepada mereka, sedang mereka berendah hati kepada Allah dan mereka tidak menukarkan ayat-ayat Allah dengan harga yang sedikit. Mereka memperoleh pahala di sisi Tuhannya. Sesungguhnya Allah amat cepat perhitungannya.”³⁰

Tidak jauh berbeda dengan kelompok ayat pertama, ayat-ayat yang memosisikan *Ahl al-Kitāb* secara positif juga diperkuat oleh ungkapan nabi dalam beberapa teks hadis. Dalam karya musnadnya, Anas bin Malik meriwayatkan hadis *ṣaḥīḥ* yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda:

إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ

“Apabila *Ahl al-Kitāb* mengucapkan salam kepada kamu maka katakanlah wa’alaikum.”³¹

²⁸QS. Ali ‘Imran [3]: 110.

²⁹QS. Ali ‘Imran [3]: 113.

³⁰QS. Ali ‘Imran [3]: 199.

³¹HR. Bukhari-Muslim. Sebagaimana dikemukakan oleh Quraish Shihab, dalam buku *Dalīl al-Fāliḥīn* dikemukakan bahwa para ulama berbeda pendapat tentang hukum memulai ucapan salam kepada orang-orang kafir, mayoritas ulama melarangnya, tetapi banyak juga yang membolehkan antara lain sahabat Ibnu Abbas. Namun apabila mereka mengucapkan salam maka adalah wajib

Sekilas tampak bahwa kedua kelompok ayat-ayat dan hadis tersebut di atas saling bertentangan. Jika fokus dan pengamatan hanya terbatas pada satu kelompok atau sebagian ayat, maka yang didapatkan hanyalah pemahaman parsial terhadap al-Qur'an. Apalagi jika pemahaman tersebut didasari atas analisis yang terbatas pada teks dengan menafikan konteks ahyat-ayat ataupun hadis, maka sudah dapat dipastikan penafsiran maupun pemahaman yang didapat tidak akan mampu menyentuh aspek terdalam (fundamental) dan filosofi teks, bahkan ditakutkan mengarah kepada *despotic interpretations* atau penafsiran yang semena-mena.

Tetapi, apabila kita kompromikan dan *jam'u*-kan –yang tentunya berdasar-kan konteksnya, umum dan tidak lafadznya serta asbab nuzulnya–maka akan sangat jelas bagi kita untuk dapat mengambil pemahaman secara menyeluruh.³² Misalnya, di atas telah dipaparkan sebagian dari ayat-ayat yang berbicara tentang *Ahl al-Kitāb* serta kecaman sifat-sifat negatif dari mereka (kelompok ayat pertama). Pertanyaannya adalah apakah ayat-ayat tersebut berlaku umum, menyangkut semua *Ahl al-Kitāb* kapan dan di mana pun mereka berada?

Perhatikan penggalan terakhir Q.S. al-Māidah [5]: 59 yang menyatakan: *wa anna aksjarakum* (dan banyak di antara kamu [hai *Ahl al-Kitāb*]), kemudian pada al-Baqarah [2]: 109 yang juga menyatakan: *kasjir min Ahl al-Kitāb* (banyak dari *Ahl al-Kitāb*)³³ serta pada al-Baqarah [2]: 105: *al-ladjiina kafaru min Ahl al-Kitāb* (Orang-orang kafir dari *Ahl al-Kitāb*). Pernyataan-pernyataan tersebut, secara gramatikal, menunjukkan arti sebagian besar (baca: mayoritas) dari golongan *Ahl al-Kitāb*. Artinya, pernyataan ini membuka kemungkinan bagi sebagian yang lain (baca: minoritas) untuk tidak termasuk dalam kategori yang

hukumnya bagi kaum muslim untuk menjawab salam itu, ulama sepakat dalam hal ini dan dinyatakan al-Qur'an dalam surat al-Anfal ayat 61. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 353.

³²Untuk dapat mengambil pemahaman yang menyeluruh dari beberapa *naṣ* sehingga tidak ada kesan kontradiktif maka hendaklah kita memakai metode *mauḍū'i* (*Tematik*), karena beberapa langkah-langkahnya adalah menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut; menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya disertai pengetahuan tentang asbab al-Nuzulnya; memahami korelasi ayat-ayat dalam surahnya masing-masing; menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna; melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan; mempelajari ayat-ayat secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama atau mengkompromikan antara yang *'ām* dan *khās*, *mutlak* dan *muqayyad* atau yang pada lahirnya bertentangan sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara tanpa perbedaan atau pemaksaan. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 114-115.

³³Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 354.

disebutkan dan dinyatakan dalam kalimat atau teks tersebut. Sehingga penggalan-penggalan ayat tersebut tidak menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah semua *Ahl al-Kitāb*. Dengan pemahaman seperti itu, maka keterangan al-Qur'an pada QS. Ali 'Imrān [3]: 110, 113 dan ayat 199 (kelompok ayat yang kedua) yang menyatakan penghargaan yang cukup tinggi kepada *Ahl al-Kitāb* dapat dengan mudah dipahami dan bukan sebagai pertentangan dari kelompok ayat yang pertama. Oleh karena itu, baik kelompok ayat pertama maupun kelompok ayat kedua sama-sama menjelaskan tentang tipologi *Ahl al-Kitāb*. Beberapa di antara mereka (baca: mayoritas) diasosiasikan negatif oleh beberapa ayat al-Qur'an tertentu, sedangkan beberapa lainnya (baca: minoritas) diapresiasi positif oleh al-Qur'an pada ayat-ayat yang lain.

Dari hal tersebut di atas, sebenarnya yang diharapkan oleh kaum Muslim dari semua pihak termasuk kelompok *Ahl al-Kitāb* adalah *kalimat sawā'* (kesatuan pandangan) tentang ketauhidan. Ajakan ketauhidan ini jika tidak bisa diterima, al-Qur'an mengajarkan untuk bersikap tegas menunjukkan identitas sebagai muslim (QS. Ali 'Imran [3]: 64), bukan mencampuradukkan keimanan.³⁴ Pencampuradukan keimanan yang harus mengorbankan ketauhidan dengan tegas ditolak dan tidak dapat diterima. Pada akhirnya, ketika apabila pada waktu tertentu terjadi gesekan dengan orang-orang kafir, al-Qur'an dengan tegas menyatakan adanya garis perbedaan yang tidak dapat dipertemukan ataupun dicampur adukkan sebagaimana termaktub dengan jelas padarangkaian QS. al-Kafirūn [109]; khususnya pada ayat terakhir yang berbunyi *lakum dīnukum waliyadīn* (bagimu agamamu, bagiku agamaku).

Sedikit berbeda dengan penjelasan di atas, al-Sa'di³⁵ mengkompromikan kedua kelompok ayat yang tampak saling bertentangan tersebut dengan menganggap bahwa ayat-ayat itu masih bersifat umum. Kedua kelompok ayat tersebut tidak secara spesifik memberikan arahan atau petunjuk tentang bagaimana pola interaksi yang mestinya dijalankan oleh umat Islam terhadap para kelompok agama lain, termasuk *Ahl al-Kitāb*. Petunjuk yang lebih rinci tentang hal ini dijelaskan Allah sebagai berikut:

³⁴ *Ibid*, h. 357. Bandingkan dengan A. Qadri Azizi, "al-Qur'an dan Pluralisme Agama", *Jurnal Profetika*, vol I, no 1, Januari 1999, h. 19-20. Dan Ismatu Ropi, "Wacana Inklusif Ahl al-Kitāb", *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. I, no. 2, 1999, h. 88. Bandingkan dengan Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan Bagi Agama-agama*, terj. (Yogyakarta: Kanisius, 1989), h. 87-110.

³⁵ Lihat Muhammad bin Saleh al-Utsaimin, *Ushulun tafsir*, h. 65.

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ
وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي
الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

“Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap mereka yang tidak memerangimu karena persoalan agama, dan tidak mengusir dari wilayah-wilayahmu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Allah hanya melarangmu menjadikan mereka sebagai kawan yang memerangi kamu karena persoalan agama, dan mengusir kamu dari wilayahmu atau yang membantu pihak lain untuk mengusirmu. Barangsiapa yang menjadikan mereka sebagai kawan maka itulah orang-orang yang zalim.”³⁶

Dari penjelasan ayat di atas, maka dapat dipahami bahwa umat Islam diperkenankan untuk menjalin hubungan baik, tolong menolong, berlaku adil, dan bekerja sama dengan pihak manapun selama keberlangsungan nyawa dan tempat tinggal tidak terancam. Artinya, selama *Ahl al-Kitāb* atau kelompok agama lain memberikan kenyamanan dan perlindungan dalam menjalankan kehidupan sehari-hari secara normal, termasuk beribadah di dalamnya, maka selama itu pula umat Islam hendaknya berbuat baik, adil dan bekerja sama. Sebaliknya, jika pada praktiknya mereka memberi ancaman yang nyata terhadap keberlangsungan hidup seperti menyerang, melukai, bahkan membunuh, maka sudah sepantasnya umat Islam tidak bekerja sama dengan mereka. Pada prinsipnya, bagi umat Islam, aturan ataupun kaidah ini berlaku secara umum. Dalam arti bahwa kalau seandainya pelaku pembunuhan ataupun pengusiran tersebut adalah dari golongan umat Islam sendiri, maka mereka juga tidak layak diperlakukan dengan baik.

E. Mengapa Ada Kecaman terhadap *Ahl al-Kitāb*?

Fenomena menarik tercatat dalam al-Quran di mana kebanyakan kecaman terhadap *Ahl al-Kitāb* ditujukan kepada orang Yahudi dan bukan kepada

³⁶QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9.

Nasrani.³⁷ Ini disebabkan karena sejak semula ada perbedaan sikap di antara kedua kelompok *Ahl al-Kitāb* itu terhadap kaum Muslim. Misalnya dengan sikap penguasa Nasrani yang cukup baik terhadap kaum Muslim, antara lain terlihat dalam sambutan dan perlindungan yang diberikan oleh penguasa Ethiopia-Nasrani kepada kaum Muslim yang berhijrah kesana.³⁸ Maka secara historis, sikap tersebut dapat dipahami sebagai konteks yang sangat berkaitan dengan pernyataan al-Qur'an yang secara tegas memberikan gambaran berbeda atas sikap Yahudi maupun Nasrani terhadap umat Islam. Hal ini sebutkan pada ayat berikut ini:

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً
لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى.

“Sesungguhnya kamu pasti akan menemukan orang-orang yang paling keras permusuhan mereka terhadap orang-orang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik, dan sesungguhnya pasti kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang beriman adalah orang-orang yang berkata ‘sesungguhnya kami ini orang Nasrani’.”³⁹

Jika dianalisis lebih dalam, maka dapat ditemukan bahwa sebab pokok perbedaan sikap tersebut adalah kedengkian orang Yahudi terhadap kehadiran seorang nabi yang tidak berasal dari golongan mereka.⁴⁰ Kehadiran Nabi kemudian mengakibatkan pada berkurangnya dan semakin menciutnya pengaruh orang Yahudi di kalangan masyarakat Madinah. Tidak hanya dalam aspek popularitas semata, peran mereka dalam bidang ekonomi bahkan sedikit

³⁷ Para sarjana muslim klasik mengidentifikasi istilah *Ahl al-Kitāb* kepada umat Yahudi dan Nasrani atau salah satu dari keduanya. Betapapun ada beberapa sarjana berusaha memasukkan umat Majusi dan Sabiin dalam definisi ini, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 62, namun adalah tidak dinafikan bahwa kontak Nabi SAW dan para sahabat dengan umat Yahudi dan Nasrani jauh lebih intens dibanding dengan umat-umat lain. Karena itu, walaupun al-Qur'an tidak menyebutkan secara eksplisit umat-umat beragama lain di luar Jazirah Arab itu, agaknya bisa dipahami bahwa hubungan Madinah sebagai pusat peradaban Islam belum menjangkau daerah-daerah non-Arab lain seperti India atau China. Meminjam istilah Rasyid Ridla, secara sedikit apologetis dapat dikatakan bahwa hal ini untuk menghindari kesan *ighrāb* (pernyataan asing) karena pada waktu itu orang-orang memang belum familiar dengan tanah India, Jepang atau China. Lihat Ismatu Ropi, “Wacana Inklusif”, h. 90. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, “Ahl al-Kitab”, dalam M. Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 3-15.

³⁸ Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 361.

³⁹ QS. al-Maidah [5]: 82.

⁴⁰ QS. al-Baqarah [2]: 109.

demis sedikit mulai tergerus. Mereka juga mulai tidak memiliki posisi dan pengaruh yang besar dalam hal kebijakan publik serta politik pada saat itu. Dari sini dapat disimpulkan bahwa penyebab utama lahirnya benturan antar agama (baca: pemeluk agama) bukan dari ajaran agama, tetapi lebih dikarenakan membuncahnya ambisi pribadi atau golongan serta kepentingan ekonomi dan politik. Hanya saja, harus diakui bahwa kepentingan tersebut dapat dibungkus dengan kemas agama, apalagi apabila ajarannya disalahpahami.⁴¹

Dengan mengamati problem sesungguhnya terkait hubungan umat Islam dan *Ahl al-Kitāb* sebagaimana tersebut di atas, ayat-ayat yang dipahami menunjukkan larangan kaum muslim mengangkat *awliyā'* (pemimpin-pemimpin yang menangani persoalan umat Islam) dari golongan Yahudi dan Nasrani serta selain mereka, harus dipahami dalam konteks berbagai kepentingan pribadi atau golongan, serta kepentingan ekonomi dan politik tersebut, bukan dalam konteks perbedaan agama dan keyakinan *an sich*.

F. Kesimpulan

Dari uraian tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa pada hakikatnya pertentangan atau kontradiksi dalam ayat-ayat al-Qur'an itu tidak ada sama sekali. Kenyataannya adalah terdapat ayat-ayat yang sepintas menunjukkan adanya gejala kontradiksi. Dalam hal ini, pada padasnya sudah ada kaidah dan pedoman yang diberikan oleh ulama tafsir, hadis maupun fikih. Misalnya melalui metode *al-jam'u*, *al-nāsikh wa al-mansūkh*, *tarjih* dan *tawqif*, begitu juga halnya pada Hadis Nabi. Adanya penyelesaian tersebut memberi petunjuk bahwa secara substantif sesungguhnya pertentangan dalam hadis tidak ada. Kalau demikian, tentu terdapat implikasi pemikiran tertentu dibalik petunjuk hadis yang tampak bertentangan. Maksudnya, dibalik petunjuk sejumlah hadis yang tampak bertentangan itu, pasti ada segi-segi pemikiran tertentu yang telah disugestikan oleh Nabi, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Apabila kaidah dan petunjuk yang tersebut di atas dibawa kepada pembahasan tentang *Ahl al-Kitāb* yang sekilas menunjukkan adanya pertentangan dalam *naş-naş*-nya, maka pada akhirnya dapat diformulasikan dan dikatakan bahwa tidak terdapat pertentangan mengenai *naş-naş* yang membahas tentang

⁴¹ *Ibid*, bandingkan dengan idem, *Rekonstruksi*, h. 6-9. Dan Harold Coward, *Pluralisme*, h. 87-110.

Ahl al-Kitab. Bahkan, menjadi jelas betapa tolerannya ajaran Islam (al-Qur'an) terhadap pluralitas agama yang ada sekarang ini.

Dalam konteks di atas, maka *Freedom of religion and belief* pada hakikatnya menjadi prinsip dasar al-Qur'an. Toleransi dan respek terhadap agama-agama lain adalah menjadi penekanan ajaran al-Qur'an. Sehingga para ahli mengakui keunikan konsep *Ahl al-Kitāb* ini dalam Islam.⁴² Sebelum Islam, praktis konsep itu tidak pernah ada sebagaimana dikatakan oleh Cyril Glasse: "..... Kenyataan bahwa sebuah wahyu (Islam) menyebut wahyu-wahyu yang lain sebagai absah adalah kejadian yang luar biasa dalam sejarah agama-agama)". Dampak luar biasa dari konsep ini juga mengarah pada aspek sosio-keagamaan dan sosio-kultural. Islam lebih lanjut benar-benar merupakan ajaran yang pertama kali memperkenalkan pandangan tentang toleransi dan kebebasan beragama kepada umat manusia. Bertrand Russel seorang atheis radikal yang sangat kritis terhadap agama-agama, misalnya mengakui kelebihan Islam atas agama-agama yang lain sebagai agama yang lapang atau "kurang fanatik" sehingga menurut Russel, meskipun tentara Muslim terbilang kecil, mereka mampu memerintah daerah kekuasaan yang amat luas dengan mudah berkat inklusifitas konsep *Ahl al-Kitāb* ini. Jadi, konsep tentang *Ahl al-Kitāb* merupakan salah satu tonggak bagi semangat kosmopolitisme Islam yang sudah diakui mampu membuat ke-luhuran peradaban Islam. Dengan pandangan dan orientasi mondial yang positif itu kaum muslim di zaman klasik berhasil menciptakan ilmu pengetahuan yang benar-benar berdimensi universal atau internasional, dengan mendapat dukungan serta apresiasi dari berbagai pihak.

Berdasarkan fakta-fakta sejarah itulah, di mana sebagian besar fakta-fakta tersebut masih bertahan sampai kini, banyak orang menyatakan bahwa kebebasan agama dan toleransi antar penganut agama terjamin dalam masyarakat yang berpenduduk mayoritas Islam dan tidak sebaliknya. Dalam banyak fakta perjalanan sejarah Islam jarang sekali diketemukan berita tentang kesulitan mengekspresikan keyakinan golongan non-muslim di tengah masyarakat Islam. Sebaliknya, sering terdapat kesulitan pada kaum muslim (minoritas) yang hidup di kalangan mayoritas non-muslim. Namun kesimpulan tersebut pada masa sekarang —khususnya di Indonesia— patut dipertanyakan kembali seiring semakin banyaknya tindakan intoleran sekelompok umat Islam

⁴²Lihat: Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 59-76.

terhadap penganut agama lain yang akhir-akhir ini semakin memprihatinkan, padahal umat Islam di Indonesia adalah penduduk mayoritas yang seharusnya mengamalkan ajaran al-Qur'an terutama terkait penghormatan terhadap penganut agama lain sebagaimana umat-umat Islam dahulu di masa kejayaan peradaban Islam.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, (ed.). *Metodologi Penelitian Agama*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Arkoun, Muhammad. *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Jakarta: INIS, 1997.
- Azizi, A. Qodri. *Al-Qur'an dan Pluralisme Agama*, dalam jurnal "Profetika" Vol. I No. 1, Januari, 1999.
- al-Baqī, Musthafa Abd. *al-Mu'jam al-Mufahrasy li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- _____, *Tafsīl al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Coward, Harold. *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Dahlan, Abdurrohman. *Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur'an: Berdasarkan al-Qowā'id al-Hisān Li al-Tafsīr al-Qur'ān karya al-Sa'dī*. Bandung: Mizan, 1998.
- al-Ghazali, Muhammad. *Studi Kritis Atas Hadis: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Bandung: Mizan, 1998.
- Hitti, Philip. K. *Makers of Arab History*. New York: Harper Torchbooks, 1971.
- Haekal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Jakarta: Tirtamas, 1984.
- Ismail, H.M. Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- _____, *Kaidah Keshohihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- _____, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Nafis, M. Wahyuni, (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Qarḍawi, Yusuf. *Kaifa Nata'āmmalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, terj. Bandung: karisma, 1997.
- Qutaibah, Ibnu. *Ta'wīl Muhtalif al-ḥadīs*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Qattān, Manna Khalil. *Mabāḥīs fi Ulūm al-Qur'ān*. Riyāḍ: Tp, 1973.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qoran*. Chicago: Biblioteca Islamica, 1980.
- Ropi, Ismatu. *Wacana Inklusif Ahl al-Kitāb*, dalam jurnal "Paramadina" vol. 1 no. 2, 1999.
- al-Shālih, Subḥi, *Mabāḥīs fi Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Ilm, 1977.
- _____, *Ulūm al-ḥadīs wa Muṣṭhalahuhu*. Beirut: Dar al-Ilm, 1977.
- Shihab, M. Quraish, *Mukjizat al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1998.
- _____, *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- _____, *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1998.
- al-Syāfi'i, Imam. *al-Risālah*. terj. Jakarta: Pustaka Fidaus, 1992.
- Syiddiqi, T.M. Hasbi as, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- al-Suyūṭi, al-ḥāfiz} Jalāl al-Dīn. *Asbāb al-Wurūd al-ḥadīs*, terj. Bandung: Pustaka, 1985.
- _____, *Tadrīb al-Rāwī Syarḥ Taqrīb al-Nawawi*. Madinah: tp, 1972.
- al-Thaḥḥān, Mahmud, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānid*. Beirut: Dar al-Qalm, 1979.
- al-Utsaimin, Muhammad bin Saleh, *Uṣūl fi al-Tafsīr*: terj. Semarang: Dimas, 1989.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. London: Oxford, 1968.
- _____, *Early Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.