DR. H. WASMAN, M.Ag

HADIS & PLURALITAS AGAMA

Kritik atas Hadis-Hadis Pelaknatan terhadap Yahudi dan Nasrani

Penerbit :
CV. Elsi Pro

HADIS DAN PLURALITAS AGAMA
Kritik atas Hadis-Hadis Pelaknatan terhadap Yahudi dan Nasrani

Dr. H. Wasman, M.Ag

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

Editor : Ahmad Rofii, Ph.D
Miin Sugiyanto, M.Pd
Desain cover & layout : Khayatun Nufus, S.Hum.I
Percetakan : CV. ELSI PRO
Cetakan Pertama : Desember 2021
138 Halaman
ISBN 978-623-7786-36-8

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

KATA PENGANTAR

Ucapan terima kasih dengan tulus penulis sampaikan kepada pihak-pihak yang sangat membantu dalam memberikan dukungan, masukan, dan bantuan yang sangat berharga sehingga penelitian ini dapat diselesaikan. Khususnya kepada Bapak Prof. Dr. H. Machasin, M.A. dan Bapak Dr. Hamim Ilyas, M.A., penulis haturkan ucapan terima kasih yang terhingga atas bimbingan, ulasan, dan kritik terhadap draft awal tulisan ini. Kepada Bapak Prof. Dr. Suryadi, M.Ag., Prof. Dr. Nizar Ali, M.A., Prof. Dr. Syahiron Samsuddin, MA dan Fatimah Husein, M.A., Ph.D., saya yang sampaikan penghargaan dan terima kasih atas masukan dan kritik-kritiknya. Kepada para kolega penulis baik di IAIN Syekh Nurjati Cirebon, maupun di UIN Yogkarta, penulis sampaikan terima kasih yang tak terhingga.

Karya ini penulis persembahkan untuk keluarga penulis: istri tercinta, Yayah Karwati; anak-anak kami, Mutiara Tsani M—beserta suami Ahmad Rofii dan cucu tercinta Hakam Adzka Shadra—Tri Laila Umdah, Gina Hajar Robiah, dan Wildan Fajar Delima; kedua orang tua serta seluruh keluarga besar penulis. Dengan doa dan kasih sayang mereka, penulis tetap memiliki semangat pencarian ilmu yang tiada henti.

Akhirnya, penulis berharap semoga tulisan ini dapat memberikan manfaat bagi siapa saja dan melapangkan jalan bagi penelitian kritis berikutnya.

Bandung, April 2012

Dr. H. Wasman, M.Ag.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar ..... **iii**
Daftar Isi ..... **v**
Transliterasi Arab ..... **vii**

Bab I **Pendahuluan** **1**
Bab II **Metodologi Kritik Hadis** **11**
Bab III **Hadis Tentang Allah Melaknat Yahudi dan Nasrani Karena Menjadikan Kuburan Para Nabi sebagai tempat Ibadah** **25**
A. Teks Hadis 26
B. Kritik Historis 34
C. Kritik Eidetis 39

BAB IV **Hadis Tentang Allah Mengutuk Yahudi Karena Menjualbelikan Gajih Bangkai** **57**
A. Teks Hadis 58
B. Kritik Historis 63
C. Kritik Eidetis 67

BAB V **Hadis Tentang Yahudi Dan Nasrani Masuk Neraka** **77**
A. Teks Hadis 84
B. Kritik Historis 87
C. Kritik Eidetis 91

BAB VI **Kritik Praksis Atas Pemahaman Hadis-Hadis Pelaknatan Terhadap Yahudi Dan Nasrani** **103**

BAB VII **PENUTUP** **113**

DAFTAR PUSTAKA **117**
DAFTAR RIWAYAT HIDUP **125**

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

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

I. Konsonan Tunggal

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

			Apostrof Ye

II. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis Rangkap

متعقدين عدة	Ditulis ditulis	muta‘aqqidīn ‘iddah

III. Ta' marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة جزية	ditulis ditulis	Hibbah jizyah

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

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

كرامة الأولياء	Ditulis	karāmah al-auliyā'

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

زكاة الفطر	Ditulis	zakātul fiṭri

IV. Vokal Pendek

____	Kasrah	ditulis	i
	fathah	ditulis	a
____	dammah	ditulis	u
____			

V. Vokal Panjang

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

VI. Vokal Rangkap

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

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

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

VIII. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti Huruf Qamariyyah

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

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

السمآء	Ditulis	as-Samā'
الشمس	Ditulis	asy-Syams

IX. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya dan menulis penulisannya.

ذوي الفروض	ditulis	żawī al-furūḍ
أهل السنة	ditulis	ahl as-sunnah

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

القران	ditulis	al Qur'an
تقوى	ditulis	takwa

dan lain-lain.

BAB I

PENDAHULUAN

Bagi umat Islam, hadis merupakan sumber ajaran yang posisi otoritatifnya berada setelah atau bahkan bersama al-Qur'an. Hadis memuat berbagai tradisi dan aspek kehidupan Rasulullah saw. yang sarat akan berbagai ajaran Islam. Keberadaannya terus dijaga dan dikembangkan melalui pemahaman sampai sekarang. Dengan keberadaan hadis itulah umat Islam sampai masa sekarang bisa memahami, merekam, dan melaksanakan tuntutan ajaran agamanya.

Hadis merupakan khazanah dan warisan kesejarahan yang sangat berharga. Dalam rentang sejarahnya, telah banyak upaya yang dilakukan untuk menjaga dan memelihara khazanah tersebut dari berbagai upaya distortif dan manipulatif; upaya manipulatif atau pemalsuan dilakukan tidak hanya oleh orang Islam, tetapi juga non-Muslim. Orang Islam memalsukan karena didorong oleh motif duniawi dan agama, sedangkan non-Muslim didorong untuk menghancurkan Islam.[1] Selain itu, tidak sedikit pula upaya pencarian makna dan substansinya, baik secara tekstual maupun kontekstual.

Transmisi hadis sejak masa Rasulullah saw. dilakukan melalui serangkaian pemahaman terhadap apa yang dilakukan Nabi oleh para perawi hadis. Dalam arti ini, upaya teoretis terhadap hadis di satu sisi hendak mengungkap otentisitas riwayat hadis; apakah ia benar-benar berasal dari Nabi? Apakah para perawi telah menangkap dan memaknai riwayat tersebut secara tepat? Di sisi

[1]Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 107-112; Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddiṡūn aw 'Ināyah al-Ummah al-Islāmiyyah bi as-Sunnah an-Nabawiyyah*, Cet. Ke-2 (Riyāḍ: ar-Ri'asah al-'Āmmah li Idārah al-Buḥūṡ al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa ad-Da'wah wa al-Irsyād, 1984), hlm. 259-267.

lain, hal yang terus diupayakan terhadap hadis terkait dengan signifikansinya dalam kehidupan Muslim. Poin yang terakhir ini berkaitan dengan pemahaman hadis untuk dijadikan pedoman hidup dan sumber ajaran. Upaya ini menjadi lahan subur bagi perbedaan pemahaman. Bahkan, sejak masa-masa awal Islam, para sahabat tidak jarang berbeda dalam memaknai pesan dan contoh Nabi. Ketika hadis kemudian dihadirkan dalam ruang dan waktu yang berlainan dengan era Nabi ataupun sahabat, maka perbedaan pemahaman menjadi semakin mungkin terjadi.

Hadis bagi Muslim merupakan pedoman dan norma hidup. Ia menjadi acuan baik dalam kehidupan spiritual maupun sosialnya. Salah satu perilaku praksis umat Islam yang merujuk pada hadis Nabi adalah dalam hal persepsi teologis terhadap agama di luar Islam, khususnya Yahudi dan Nasrani. Mustafa Ayyoub [2] menyatakan, sebagaimana dalam Al-Qur'an, di dalam hadis pun dijelaskan bahwa sikap Islam terhadap Yahudi dan Nasrani dapat dipilah menjadi dua tipe, yaitu: *pertama*, sikap akomodatif[3] dan *kedua*, sikap konfrontatif.[4]

Dalam teks-teks hadis, sikap akomodatif itu terlihat misalnya pada beberapa hal berikut: kebolehan Yahudi dan Nasrani untuk memasuki masjid sebagai tempat ibadah kaum

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

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

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

Muslim,[5] penghormatan Nabi terhadap jenazah orang Yahudi, dan hubungan baik Nabi dengan komunitas Yahudi.[6]

Sebaliknya sikap konfrontatif terlihat antara lain dalam teks-teks hadis yang menyatakan larangan menyampaikan salam kepada Yahudi dan Nasrani, [7] kutukan Allah terhadap orang Yahudi,[8] laknat Allah terhadap orang Yahudi dan Nasrani,[9] kiamat tidak akan datang hingga kaum Muslim membunuh Yahudi, [10] larangan meniru Yahudi dan Nasrani,[11] dan bahwa orang Yahudi dan Nasrani masuk neraka.[12]

Kedua sikap itu berpengaruh terhadap tipologi keberagamaan umat. Jika sikap akomodatif dijadikan pegangan secara kuat, maka akan melahirkan sikap keberagamaan yang inklusif dan toleran. Sikap demikian, selanjutnya sangat berpengaruh positif pada hubungan sosial antar agama dalam konteks pluralitas agama sebagai sunnat Allah swt.[13] Pada sisi lain, jika sikap keberagamaan yang konfrontatif dalam hadis itu dimaknai secara tekstual, maka akan melahirkan sikap keberagamaan yang eksklusif dan kaku. Akibatnya lahirlah radikalisasi agama, yang pada akhirnya dapat memicu munculnya anarkisme dan permusuhan antar agama. Dalam konteks ke-indonesiaan, sikap tersebut tentunya akan berpretensi buruk, sebab secara empirik Indonesia terdiri dari banyak agama yang keberadaannya dijamin oleh negara, karena itu dibutuhkan sikap keberagamaan yang inklusif, terbuka terhadap dialog, dan toleran.

---

[5]Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād*, Jilid III (t.tp.: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabīy, t.t.), hlm. 49.

[6]*Ṣaḥīḥ Bukhārī*, *Kitāb al-Janā'iz*, no. hadis 1229.

[7]*Ṣahīḥ Muslim*, *Kitāb as-Salām,* no. hadis 2167.

[8]*Ṣahīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Buyū',* no. hadis 2071 dan 2072.

[9]*Ibid., Kitāb aṣ-Ṣalāh,* no. hadis 417.

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

[11]*Ṣahīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb Aḥādiṡ al-Anbiyā',* no. hadis 3197.

[12]*Ṣahīḥ Muslim*, *Kitāb al-Īmān*, no. hadis 218.

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

Sebagai agama yang dibangun dan dikembangkan atas prinsip *raḥmatan li al-'ālamīn*,[14] dengan Nabi Muhammad saw. sebagai figur sentralnya, Islam dalam waktu yang begitu cepat untuk ukuran sebuah perjuangan agama telah berhasil menjadi agama yang jumlah pengikutnya paling banyak di dunia. Menurut data statistik terkini, jumlah umat Islam saat ini mencapai 1,82 miliar jiwa, 21,01% dari populasi penduduk bumi (6,7 miliar). Jika Kristen tidak dipecah menjadi beberapa sekte dalam klasifikasi jumlah pemeluknya,[15] maka jumlah 1,82 milyar itu menempati urutan pertama terbanyak dari keseluruhan pemeluk agama.

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

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

Demikian pula praktik Nabi ketika memimpin Madinah dan melakukan interaksi sosial dengan Yahudi dan Nasrani. Banyak

[14]Q.S. al-Ḥajj [22]: 41.

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

ditemukan ucapan ataupun perbuatan Nabi yang intinya mengakui eksistensi mereka, baik sebagai pemeluk agama samawi maupun sebagai salah satu komponen masyarakat Madinah. Misalnya, ketika suatu saat Nabi tengah bersama para sahabatnya, tiba-tiba Nabi berdiri ketika melihat ada keranda jenazah seorang Yahudi yang lewat. Nabi juga pernah mengikuti puasa 'Asyūrā (tanggal 10 Muharam) seperti yang dilakukan Yahudi. Selain karena ada titik teologis yang menemukan Yahudi dan Islam dalam soal puasa tersebut, juga bukankah apa yang dilakukan Nabi sebagai sebuah penghormatan sekaligus pengakuan akan eksistensi Yahudi?

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

Hadis-hadis tersebut akan menjadi konfrontatif ketika dimaknai secara tekstual sesuai dengan bunyi teksnya. Apabila hadis-hadis tersebut dipahami secara tekstual, maka dapat berdampak pada tipologi pemahaman yang cenderung eksklusif. Dampak lain dari tipologi pemahaman tersebut akan menimbulkan anarkhisme yang mengatasnamakan agama yang dibawa oleh Rasul. Dengan pemahaman tersebut, Islam terlihat kaku dan tidak toleran. Sebab, teks-teks hadis seperti inilah yang selama ini menjadi rujukan kelompok eksklusif, bukan hanya untuk menyingkirkan kelompok non-Muslim, tetapi juga untuk melakukan tindakan kekerasan terhadap mereka, bahkan terhadap sesama Muslim yang berbeda aliran.[16]

[16]Hampir dapat dipastikan, banyak sekali istilah-istilah dalam literatur Islam yang pokok, Al-Qur'an dan hadis, yang sering disalahpahami oleh kalangan Islam sendiri, terutama oleh kalangan para ahli dan pengamat Barat. Dalam faktanya, kesalahpahaman dalam memahami tek-teks keagamaan, khususnya yang berkaitan dengan relasi sosial antar umat beragama, dalam

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

Terdapat banyak teks hadis yang memuat kata-kata Yahudi dan Nasrani dalam kitab-kitab hadis. Penelitian ini membatasi diri pada hadis-hadis yang memuat kandungan makna yang cenderung konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani. Teks-teks hadis tersebut tercantum dalam beberapa kitab hadis yang termasuk dalam *al-Kutub at-Tis'ah*.[17] Dari hadis-hadis konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani, penelitian ini memfokuskan diri pada hadis-hadis yang berkaitan dengan tema pelaknatan Yahudi dan Nasrani.

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

---

batas tertentu telah menimbulkan akibat-akibat yang cukup fatal. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 111-127.

[17] *Al-Kutub at-Tis'ah* atau 9 kitab hadis meliputi *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan at-Tirmiżī*, *Sunan an-Nasa'ī*, *Sunan Abī Dāwud*, *Sunan Ibn Mājah*, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, *al-Muwaṭṭa'*, dan *Sunan ad-Dārimī*. Fokus penelitian ini adalah pada teks-teks hadis yang terdapat dalam beberapa kitab hadis dari 9 kitab hadis tersebut.

dalam kedua kitab ini adalah sahih, sebagaimana pandangan mayoritas ahli hadis.[18]

Ada beberapa penelitian dan tulisan yang telah mencoba mengkaji kedudukan Yahudi dan Nasrani dalam hadis. Ali Mustafa Ya'kub dalam karyanya, *Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an dan al-Hadis*,[19] menegaskan bahwa Al-Qur'an dan hadis menawarkan gagasan yang luar biasa mengenai hubungan antar agama. Kendati Al-Qur'an dan hadis bersikap kritis terhadap Kristen dan Yahudi, menurut Ya'qub, Al-Qur'an dan hadis masih memberikan peluang untuk menjalin hubungan harmonis dengan mereka.

Pandangan yang lebih praksis lagi dikemukakan Mustafa Ayyoub. Di dalam bukunya, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen dalam Perspektif Islam*,[20] ia menegaskan bahwa sikap Islam terhadap Ahli Kitab dapat dipilah menjadi dua tipe, yaitu: *pertama*, sikap akomodatif dan *kedua*, sikap konfrontatif.[21] Ia kemudian menyebutkan dan menguraikan beberapa teks hadis yang

---

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

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

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

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

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

Buku Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*,[22] mengajukan sebuah teologi hubungan antar agama dalam Islam. Dengan mengacu terutama kepada Al-Qur'an dan literatur-literatur tafsir, Sachedina menguraikan prinsip-prinsip pluralisme dan visi Islam tentang agama-agama lain, terutama Yahudi dan Nasrani. Tulisan ini sangat jarang mengandalkan pada laporan-laporan hadis. Oleh karenanya, hadis-hadis yang tampak konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani tidak menjadi perhatian buku ini.

Muhammad Tasrif, dalam artikelnya, "Islam dan Multikulturalisme: Telaah Hadis-hadis Tentang Relasi Sosial antara Yahudi dan Islam", mem-fokuskan kajiannya pada relasi Muslim dan Yahudi dalam hadis-hadis yang bersifat sosial.[23] Di dalam analisisnya, Tasrif menemukan bukti bahwa hadis-hadis Nabi, terutama yang diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim, bersikap kritis, tetapi juga akomodatif terhadap kaum Yahudi. Sayangnya, analisis tulisan ini minim sekali dari argumentasi. Begitu juga, dia hanya

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

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

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

Dari sekian pustaka di atas, tampaknya belum ada karya yang membahas tentang teks-teks hadis yang terkesan konfrontatif khususnya berkaitan dengan pelaknatan terhadap Yahudi dan Nasrani, apalagi mengkritisinya. Namun demikian, apa yang mereka lakukan benar-benar memberikan sumbangan awal bagi penelitian ini untuk menelusuri pandangan Islam terhadap Yahudi dan Nasrani, terutama yang tercermin dalam hadis-hadis pelaknatan. Dalam penelitian ini, penulis hendak melakukan telaah kritis terutama terhadap hadis-hadis yang menunjukkan pelaknatan terhadap Yahudi dan Nasrani, guna memberikan sumbangan pemikiran dalam bidang pemahaman hadis.

BAB II

METODOLOGI KRITIK HADIS

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

Istilah kritik jika dirunut asal mulanya adalah berasal dari bahasa Yunani, *krites* artinya seorang hakim, *krinein* berarti menghakimi, *kriterion* berarti dasar penghakiman.[24] Dalam istilah studi hadis, kritik dipakai untuk menunjuk kata *an-naqd*. Dalam literatur bahasa Arab, kata *an-naqd* dipakai untuk arti 'kritik' atau memisahkan yang baik dari yang buruk.[25] Kata *an-naqd* ini telah digunakan oleh beberapa ulama hadis sejak awal abad kedua hijriyah, hanya saja istilah ini belum populer di kalangan mereka. *An-naqd* identik dengan penelitian hadis, baik dari sisi sanad maupun matan. Oleh karenanya, ada yang menyebutkan bahwa penelitian pada hakikatnya *naqd al-ḥadīṡ* atau jika diperinci menjadi *naqd as-sanad* dan *naqd al-matn*.

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

---

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

[25] Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddiṡīn: Nasy'atuhu wa Tārīkhuhu*, Cet. Ke-3 (Riyāḍ: Maktabah al-Kauṡar, 1990), hlm. 5.

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

Perlu diketahui bahwa kritik hadis pada hakikatnya bukan untuk menilai salah satu atau membuktikan ketidakbenaran sabda Nabi, tetapi lebih merupakan uji perangkat yang memuat informasi tentang Nabi, termasuk uji kejujuran informatornya. Kritik hadis bertujuan untuk menguji dan menganalisis secara kritis apakah fakta sejarah hadis itu dapat dibuktikan, termasuk komposisi kalimat yang terekspos dalam ungkapan redaksional (matan). Pada level ini, pengujian matan lebih terfokus pada aspek kebahasaan. Tetapi lebih jauh lagi, kritik hadis bergerak pada level menguji apakah kandungan ungkapan matan itu dapat diterima sebagai sesuatu yang secara historis benar dan dapat dipercaya. Target yang hendak dibidik dalam kritik ini adalah pada isi kandungan (substansi doktrinal) yang terdeskripsikan dalam redaksi hadis.[26]

Oleh karena itu, berdasarkan objek materialnya, kalangan muhaddisin mengelompokkan kritik hadis ke dalam dua kelompok, yaitu: (1) *an-naqd aẓ-ẓāhirī* atau *an-naqd al-khārijī* (kritik eksternal) yang menganalisis secara kritis sanad hadis; (2) *an-naqd al-bāṭinī* atau *an-naqd ad-dākhilī* (kritik internal) dengan objek materialnya berupa teks matan hadis.[27] Untuk itu, para ulama telah menciptakan berbagai kaidah, yang meliputi kaidah kesahihan sanad dan kesahihan matan.

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

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

[27] Ṣalāḥ ad-dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Ḥadīṡ an-Nabawīy* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983), hlm. 31. Lihat juga M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 14.

sanad hadis yang berkualitas sahih,[28] segala syarat atau kriteria itu meliputi seluruh bagian sanad. Dalam rangka menentukan validitas dan otentisitas hadis, para ulama kritikus hadis menetapkan lima unsur kaidah kesahihan, meliputi: (1) sanad bersambung; (2) seluruh periwayat bersifat adil; (3) seluruh periwayat bersifat *ḍabīṭ*; (4) hadis terhindar dari *syużūż*; dan (5) hadis terhindar dari *'illah*.[29]

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

1. Diriwayatkan oleh perawi yang: a) dapat dipercaya pengalaman agamanya, b) dikenal sebagai orang yang jujur dalam menyampaikan berita, c) memahami dengan baik makna hadis bila terjadi perubahan lafalnya, d) mampu menyampaikan riwayat hadis *bi al-lafẓī*, yakni tidak meriwayatkan hadis *bi al-ma'nā*, f) terpelihara hafalannya, bila dia meriwayatkan dengan hafalan dan terpelihara catatannya, bila dia meriwayatkan melalui kitabnya, g) apabila hadis yang diriwayatkannya juga diriwayatkan oleh orang lain, maka bunyi hadis itu tidak berbeda, h) terlepas dari perbuatan penyembunyian cacat (*tadlīs*).
2. Rangkaian sanadnya *muttaṣīl* (bersambung) kepada Nabi atau dapat juga tidak sampai kepada Nabi.[30]

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

---

[28] Subḥi aṣ-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-'Ilmiyyah li al-Malāyin, 1977), hlm. 249.

[29] Lihat Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, ed. Nūr ad-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 11-12; Muḥammad Jamāl ad-Dīn al-Qāsimīy, *Qawā'id at-Taḥdīṡ min Funūn Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*, ed. Muḥammad Bahjah al-Bayṭār, Cet. Ke-2 (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1961), hlm. 79; Abī al-Faḍl Muḥammad bin Muḥammad 'Alī Farisīy, *Jawāhīr al-Uṣūl fī 'Ilm ar-Rasūl* (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1992), hlm. 33.

[30] M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 106-107.

pada hakikatnya adalah pencerminan konsep idea yang intinya dirumuskan dalam bentuk teks. Oleh karenanya, susunan kalimat dalam matan berfungsi sebagai sarana perumus konsep keagamaan versi hadis. Dalam hal ini, maka teks matan hadis disebut juga *naṣ al-ḥadīṡ* atau *naṣ ar-riwāyah*.[31]

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

1. Proses kebahasaan, termasuk kritik teks yang mencermati keaslian dan kebenaran teks. Target analisis proses kebahasaan matan hadis ini tertuju pada upaya penyelamatan hadis dari pemalsuan dan jaminan kebenaran teks hingga ukuran sekecil-kecilnya. [32] Langkah metodologis ini bertaraf kritik otentisitas dokumenter (*naqd taqninīy ikhtilāṭīy*). Temuan analisisnya bisa mengarah pada gejala *mauḍū'*, *muḍṭarīb*, *mudraj*, *maqlūb*, *muṣaḥḥaf*, *muḥarraf*, *ziyādat aṡ-ṡiqat*, *mu'allal*, dan sebagainya.
2. Analisis terhadap isi kandungan makna (konsep doktrin) pada matan hadis. Target kerja analisisnya berorientasi langsung pada aplikasi ajaran berstatus layak diamalkan atau harus dikesampingkan atau ditangguhkan pemanfaatannya sebagai *ḥujjah syar'iyyah*. Kategori kritiknya adalah *naqd taṭbīqīy*. Hasil temuan analisisnya bisa menjurus pada gejala *munkar*, *syaż*, *mukhtalīf* (kontroversi), atau *ta'āruḍ* (kontradiksi).
3. Penelusuran ulang *nisbah* (asosiasi) pemberitaan dalam matan hadis kepada narasumber. Target analisisnya terkait potensi kehujahan hadis dalam upaya perumusan norma syari'ah. Seperti diisyaratkan dalam Q.S. an-Naḥl [16]: 41 bahwa Rasulullah saw. menerima tugas untuk menjelaskan (*bayān*) terhadap ungkapan Al-Qur'an yang *mujmal* dan pada Q.S. al-Ahzāb [33]: 21 yang

[31] Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn*, hlm. 30.
[32] *Ibid.*, hlm. 34.

memproyeksikan pribadi Rasulullah saw. sebagai sumber keteladanan ideal bagi umatnya. Kedua kapasitas itu lekat dengan kedudukan kenabian Muhammad. Karenanya perlu dikembangkan uji nisbah kandungan makna yang termuat dalam matan hadis, apakah benar-benar melibatkan peran aktif Nabi Muhammad saw., ataukah hanya sebatas praktik keagamaan sahabat atau tabi'in atau semata-mata fatwa pribadi mereka. Hasil temuan analisisnya menjurus pada data *marfū'*, *mauqūf*, atau *maqṭū'*, yakni sebatas *aṡar* atau kreativitas ijtihad.[33]

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

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

---

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

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

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

1. Tidak bertentangan dengan akal sehat
2. Tidak bertentangan dengan Al-Qur'an
3. Tidak bertentangan dengan hadis mutawatir
4. Tidak bertentangan dengan hadis ahad yang lebih kuat tingkat kesahihannya
5. Tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama salaf
6. Tidak bertentangan dengan dalil yang lebih pasti.[34]

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

1. Tidak bertentangan dengan petunjuk Al-Qur'an
2. Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat
3. Tidak bertentangan dengan akal sehat, indra, dan sejarah
4. Susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.[35]

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

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

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

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

Upaya mengkritisi teks-teks hadis konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani bertujuan untuk menemukan kesahihan teks hadis tersebut dan bagaimana cara memaknai hadis-hadis tersebut dalam konteks relasi damai dengan Yahudi dan Nasrani agar terhindar dari sikap eksklusif dan kaku terhadap pemeluk agama lain. Dalam menghadapi sebuah teks agama (*nuṣūṣ*), termasuk hadis, kesadaran yang kritis sangat diperlukan. Kesadaran kritis tersebut berkaitan tidak saja dengan aspek otentisitas dan orisinalitas teks tersebut, tetapi juga dengan pemahamannya dan penerapannya dalam kehidupan. Sejalan dengan hal ini, Hassan Hanafi menyebut tiga jenis kesadaran *vis a vis* teks-teks keagamaan. *Pertama*, "kesadaran historis" (*asy-syu'ūr at-tārikhī*) yang menentukan keaslian sebuah teks dan tingkat kepastiannya. *Kedua*, "kesadaran eidetis" (*asy-syu'ūr at-ta'ammulī*) yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional. *Ketiga*, "kesadaran praksis" (*asy-syu'ūr al-'amalī*) yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoretis bagi tindakan praksis.[36]

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

1. Kritik Historis

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

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

terjadi pemahaman yang sahih bila tidak ada kepastian bahwa apa yang dipahami itu secara historis otentik. Hal ini akan menjerumuskan orang pada kesalahan, meskipun pemahamannya benar.[37] Keaslian teks keagamaan harus diuji berdasarkan atas kritik sejarah, bukan berdasarkan atas keyakinan, bukan pula kritik teologis, filosofis, ataupun mistis-spiritual.[38]

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

Hal ini berbeda dengan Al-Qur'an. Ia merupakan teks kitab suci yang otentik, karena pengalihan (transmisi) Al-Qur'an adalah transmisi tekstual. Ia merupakan wahyu *in verbatim*, yakni persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali karena ditulis segera setalah pewahyuan di bawah pengawasan dan koreksi Nabi sendiri.[39]

Dengan demikian, pengalihan (transmisi) Al-Qur'an lebih memiliki validasi yang tinggi untuk menjamin keaslian teks dibandingkan dengan transmisi hadis. Artinya, otentisitas Al-Qur'an teruji secara historis, sedangkan hadis pada tingkat kritik historis ini menghadapi problem menyangkut orisinalitas historisnya.[40]

---

[37] *Ibid.*, hlm. 1.

[38] *Ibid.*, hlm. 4-5.

[39] Hassan Hanafi, *Dirāsāt*, hlm. 37.

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

Untuk itu, sebelum memasuki tahap penafsiran dan pemahaman, problem otentisitas dan orisinalitas ini harus diselesaikan terlebih dahulu. Untuk pemahaman yang tepat terhadap hadis, demikian Syuhudi Ismail menulis, perlu dicari indikasi-indikasi yang relevan dengan teks hadis yang bersangkutan. Untuk menemukan indikasi-indikasi (*qarīnah*) ini diperlukan kegiatan ijtihad, dan kegiatan pencarian *qarīnah* itu baru dilakukan setelah diketahui secara jelas bahwa sanad hadis yang bersangkutan berkualitas *ṣaḥīḥ* dan minimal hasan.[41]

Kaidah-kaidah yang dibuat oleh para ulama hadis harus komprehensif, mengingat bahwa dengan kaidah tersebut, otentisitas dan validitas hadis tidak cukup hanya diuji melalui kritik sanad (*naqd as-sanad*) atau dikenal dengan kritik ekstern (*an-naqd al-khārijī*)—meminjam terminologi yang berkembang dalam disiplin sejarah, melainkan juga harus diuji melalui kritik matan (*naqd al-matn*) yang biasa disebut dengan kritik intern (*an-naqd ad-dākhilī*).[42] Kaidah tersebut juga menunjukkan tingkat akurasi yang tinggi untuk membuktikan validasi dan otentisitas hadis. Bahkan, Muḥammad al-Ghazalī menilai bahwa tidak ada dalam sejarah peradaban manusia contoh akurasi dan kehati-hatian dalam menentukan validasi dan otentisitas data historis yang setara dengan kaidah kesahihan hadis tersebut.[43]

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

---

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

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

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

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

2. Kritik Eidetis

Setelah menentukan derajat otentisitas historis hadis, langkah selanjutnya adalah kritik *eidetic*. Kritik historis membuka jalan bagi proses pemahaman yang memuat tiga langkah utama sebagai berikut.[44]

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

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

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

[44]Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, hlm. 16-22.

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

Kajian-kajian ini sangat penting mengingat apa yang kita sebut dengan koleksi hadis adalah bagian dari realitas tradisi keislaman yang dibangun oleh Nabi dan para sahabatnya dalam lingkup situasi sosialnya. Jika kita memahami hadis yang ditarik dan dipisahkan dari asumsi-asumsi sosialnya, demikian tulis Komaruddin Hidayat, maka sangat mungkin akan terjadi distorsi informasi atau bahkan salah paham.[45]

Ketiga, analisis generalisasi. Berdasarkan analisis isi dan analisis realitas, maka ditemukan makna tekstual hadis dan signifikasi konteksnya dengan realitas historis masa Nabi. Makna-makna ini untuk selanjutnya digeneralisasikan dengan cara menemukan makna universal yang tercakup dalam hadis atau—meminjam istilah Fazlur Rahman—"ideal moral" yang hendak diwujudkan sebuah teks hadis. Sebab, setiap pernyataan Nabi harus diasumsikan memiliki tujuan moral-sosial yang bersifat universal.[46]

Dengan demikian, pada tahap generalisasi ini, seorang penafsir harus dapat menemukan konstruk rasional universal sebagai inti dan esensi makna dari sebuah teks hadis. Dalam bahasa asy-Syāṭibī, konstruk rasional universal ini disebut *maqāṣid asy-syarī'ah*.[47]

3. Kritik Praksis

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

---

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

[46] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The Univeristy of Chicago Press, 1982), hlm. 6.

[47] Abū Isḥāq asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, Jilid II (Kairo: al-Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.), hlm. 28-29.

universal atau tujuan moral-sosial universal yang diperoleh dari proses generalisasi tersebut diproyeksikan ke dalam realitas kehidupan kekinian sehingga memiliki makna praksis bagi penyelesaian problematika kemasyarakatan kekinian.[48] Ia harus ditubuhkan (*embodied*)—meminjam bahasa Rahman—ke dalam konteks sosio-historis yang konkret di masa sekarang.[49]

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

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

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

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

[48]Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, hlm. 22-23.
[49]Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 7.

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

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

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

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

menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Nabi, yaitu mengenai kultur mereka. Setelah itu, kajian mengenai situasi-situasi mikro, yakni *asbāb wurūd al-ḥadīṡ*. Setelah ditemukan makna moral-universalnya, makna-makna ini selanjutnya digeneralisasikan ke dalam konteks situasi baru yang plural tetapi partikular.[50] Makna inilah yang disebut "makna yang berarti".

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

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

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

---

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

BAB III

HADIS TENTANG ALLAH MELAKNAT YAHUDI DAN NASRANI KARENA MENJADIKAN KUBURAN PARA NABI SEBAGAI TEMPAT BERIBADAH

Tidak sedikit hadis Nabi saw. yang kandungannya secara tekstual bermuatan konfrontasi terhadap Yahudi dan Nasrani. Salah satunya adalah hadis yang menyatakan bahwa Allah swt. melaknat Yahudi dan Nasrani karena mereka menjadikan kuburan para nabi sebagai tempat ibadah. Bagi sementara ulama yang cenderung pada pemahaman tekstual, hadis tersebut akan dipahami sebagai bukti bahwa pemeluk Yahudi dan Nasrani senantiasa mendapat laknat dari Allah swt. Selain itu, karena perbuatan tersebut mereka dianggap sebagai orang-orang musyrik secara keseluruhan.

Dalam karya tafsirnya, Sayyid Quṭb berpendapat bahwa Ahli Kitab dari golongan Yahudi dan Nasrani termasuk ke dalam kelompok orang-orang musyrik. Menurutnya, orang-orang Yahudi dan Nasrani hampir sama dengan orang-orang musyrik Arab yang mempercayai mitos-mitos dan khurafat serta menganggap Allah swt. mempunyai anak. Pendapatnya ini terlihat dari pernyataanya sebagai berikut: "Yahudi dan Nasrani yang sampai pada kepercayaan menyimpang tersebut merupakan orang-orang musyrik. Penyekutuan terhadap Allah swt. dapat terjadi dengan cara menganggap adanya tuhan selain Allah swt. secara terang-terangan, seperti pada orang-orang Jahiliyah dahulu dari kalangan orang-orang Arab dan mengakui sifat ketuhanan tersebut pada sebagian manusia, seperti kemusyrikan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang dinyatakan Al-Qur'an bahwa mereka menjadikan orang-orang alim dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain

Allah swt., walaupun tidak menyembahnya sebagaimana menyembah Allah swt.[51]

Hadis dengan muatan di atas dipahami sebagai pesan Rasulullah saw. yang sangat urgen, karena ia disampaikan menjelang wafatnya. Dalam *Mausūʻah Tauḥīd Rabb al-ʻAbīd* ditegaskan bahwa sampai ketika menjelang wafatnya pun Nabi saw. masih sempat memperingatkan umatnya dengan keras dari segala jalan menuju kemusyrikan dan bahwa Nabi saw. melaknat Yahudi dan Nasrani serta mendoakan orang-orang yang musyrik dengan doa yang berisi pelaknatan.[52]

Jika dipahami tanpa mempertimbangkan maksud yang ada di balik teks dan mempertimbangkan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang dituju oleh Nabi saw. dalam hadis tersebut, maka hadis tersebut dapat menjadi dasar legitimasi bahwa seluruh dan selamanya para pemeluk kedua agama ini mendapatkan laknat dari Allah swt.

A. Teks Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj al-ḥadīṡ* atas hadis tentang Allah swt. melaknat Yahudi dan Nasrani karena menjadikan kuburan para nabi sebagai tempat ibadah, maka dapat diketahui bahwa hadis tersebut bersumber dari beberapa kitab hadis, antara lain:

1) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*: *Kitāb aṣ-Ṣalāh*, no. hadis 417 dan 418; *Kitāb al-Janā'iz*, no. hadis 1244 dan 1301; *Kitāb Aḥādiṡ al-Anbiyā'*, no. hadis 3195; *Kitāb al-Magāzī*, no. hadis 4087 dan 4089; *Kitāb al-Libās*, no. hadis 5368.
2) *Ṣaḥīḥ Muslim*: *Kitāb al-Masājid wa Mawāḍi' aṣ-Ṣalāh*, no. hadis 826.
3) *Sunan an-Nasā'ī*: *Kitāb al-Masājid*, no. hadis 696.

[51]Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Ẓilāl Al-Qur'ān*, Jilid III (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arābi, 1386 H/1967 M), hlm. 196-197.

[52]*Mausūʻah Tauḥīd Rabb al-ʻAbīd*, Jilid XVI, hlm. 187, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

4) *Musnad Aḥmad*: *Kitāb wa min Musnad Banī Hāsyim*, no. hadis 1786; *Kitāb Bāqī Musnad al-Anṣār*, no. hadis 22931, 23372, 23748, 23976, 24953, 24982, dan 25146.
5) *Sunan ad-Dārimī*: *Kitāb aṣ-Ṣalāh*, no. hadis 1367.

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

1. Hadis Riwayat al-Bukhārī

a. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb aṣ-Ṣalāh*, no. hadis 417.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَا لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ بِهَا كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهُوَ كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا

b. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb aṣ-Ṣalāh*, no. hadis 418.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ

c. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Janā'iz*, no. hadis 1244.

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ شَيْبَانَ عَنْ هِلَالٍ هُوَ الْوَزَّانُ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسْجِدًا قَالَتْ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَأَبْرَزُوا قَبْرَهُ غَيْرَ أَنِّي أَخْشَى أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا

d. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Janā'iz*, no. hadis 1301.

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ هِلَالٍ هُوَ الْوَزَّانُ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ لَوْلَا ذَلِكَ أُبْرِزَ قَبْرُهُ غَيْرَ أَنَّهُ خَشِيَ أَوْ خُشِيَ أَنَّ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا وَعَنْ هِلَالٍ قَالَ كَنَّانِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَلَمْ يُولَدْ لِي

e. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb Aḥādiṡ al-Anbiyā'*, no. hadis 3195.

حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنِي مَعْمَرٌ وَيُونُسُ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَائِشَةَ وَابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَا لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهُوَ كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا

f. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Magāzī*, no. hadis 4087.

حَدَّثَنَا الصَّلْتُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ هِلَالٍ الْوَزَّانِ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ قَالَتْ عَائِشَةُ لَوْلَا ذَلِكَ لَأُبْرِزَ قَبْرُهُ خَشِيَ أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا

g. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Magāzī*, no. hadis 4089.

و أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَا لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى

وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ وَهُوَ كَذَلِكَ يَقُولُ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا

h. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Libās*, no. hadis 5368.

حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَا لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهُوَ كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا

2. Hadis Riwayat Muslim

a. *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Kitāb al-Masājid wa Mawāḍi‘ aṣ-Ṣalāh*, no. hadis 826.

حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ وَحَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ حَرْمَلَةُ أَخْبَرَنَا وَقَالَ هَارُونُ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَائِشَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَا لَمَّا نُزِلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهُوَ كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مِثْلَ مَا صَنَعُوا

3. Hadis Riwayat an-Nasā’ī

a. *Sunan an-Nasā’ī*, *Kitāb al-Masājid*, no. hadis 696.

أَخْبَرَنَا سُوَيْدُ بْنُ نَصْرٍ قَالَ أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ مَعْمَرٍ وَيُونُسَ قَالَا قَالَ الزُّهْرِيُّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَائِشَةَ وَابْنَ عَبَّاسٍ قَالَا لَمَّا نُزِلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَطَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا

عَنْ وَجْهِهِ قَالَ وَهُوَ كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ

4. Hadis Riwayat Aḥmad

a. *Musnad Aḥmad*, *Kitāb wa min Musnad Banī Hāsyim*, no. hadis 1786.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَنْ عَائِشَةَ أَنَّهُمَا قَالَا لَمَّا نُزِلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يُلْقِي خَمِيصَةً عَلَى وَجْهِهِ فَلَمَّا اغْتَمَّ رَفَعْنَاهَا عَنْهُ وَهُوَ يَقُولُ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ تَقُولُ عَائِشَةُ يُحَذِّرُهُمْ مِثْلَ الَّذِي صَنَعُوا

b. *Musnad Aḥmad*, *Kitāb Bāqī Musnad al-Anṣār*, no. hadis 22931.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَنْ عَائِشَةَ أَنَّهُمَا قَالَا لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يُلْقِي خَمِيصَتَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ رَفَعْنَاهَا عَنْهُ وَهُوَ يَقُولُ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ تَقُولُ عَائِشَةُ يُحَذِّرُهُمْ مِثْلَ الَّذِي صَنَعُوا

c. *Musnad Aḥmad*, *Kitāb Bāqī Musnad al-Anṣār*, no. hadis 23372.

حَدَّثَنَا هَاشِمٌ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ يَعْنِي شَيْبَانَ عَنْ هِلَالِ بْنِ أَبِي حُمَيْدٍ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى فَإِنَّهُمْ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ قَالَتْ وَلَوْلَا ذَلِكَ أُبْرِزَ قَبْرُهُ غَيْرَ أَنَّهُ خَشِيَ أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا

d. *Musnad Aḥmad*, *Kitāb Bāqī Musnad al-Anṣār*, no. hadis 23748.

حَدَّثَنَا عَفَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ قَالَ حَدَّثَنَا هِلَالُ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ قَالَ قُلْتُ وَلَوْلَا ذَلِكَ أُبْرِزَ قَبْرُهُ غَيْرَ أَنَّهُ خَشِيَ أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا

e. *Musnad Aḥmad*, *Kitāb Bāqī Musnad al-Anṣār*, no. hadis 23976.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ وَمُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ أَخْبَرَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ قَوْمًا اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ قَوْمًا وَقَالَ الْخَفَّافُ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ قَوْمًا اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ

f. *Musnad Aḥmad*, *Kitāb Bāqī Musnad al-Anṣār*, no. hadis 24953.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ قَوْمًا اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ

g. *Musnad Aḥmad*, *Kitāb Bāqī Musnad al-Anṣār*, no. hadis 24982.

حَدَّثَنَا عَارِمُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ هِلَالِ بْنِ أَبِي حُمَيْدٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ

لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ قَالَ وَقَالَتْ عَائِشَةُ لَوْلَا ذَلِكَ أَبْرَزَ قَبْرَهُ وَلَكِنَّهُ خَشِيَ أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا

h. *Musnad Aḥmad*, *Kitāb Bāqī Musnad al-Anṣār*, no. hadis 25146.

حدَّثَنَا يَعْقُوبُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنِ ابْنِ إِسْحَاقَ عَنِ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ حِينَ اشْتَدَّ بِهِ وَجَعُهُ قَالَتْ فَهُوَ يَضَعُهَا مَرَّةً عَلَى وَجْهِهِ وَمَرَّةً يَكْشِفُهَا عَنْهُ وَيَقُولُ قَاتَلَ اللَّهُ قَوْمًا اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَرِّمُ ذَلِكَ عَلَى أُمَّتِهِ

5. Hadis Riwayat ad-Dārimī

a. *Sunan ad-Dārimī*, *Kitāb aṣ-Ṣalāh*, no. hadis 1367.

أَخْبَرَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَعَائِشَةَ قَالَا لَمَّا نُزِلَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهُوَ كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مِثْلَ مَا صَنَعُوا

Teks hadis yang dipilih untuk diteliti adalah yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī melalui ‘Aisyah dan Ibnu ‘Abbās, yaitu hadis nomor 417. Selengkapnya teks hadis tersebut adalah sebagai berikut.

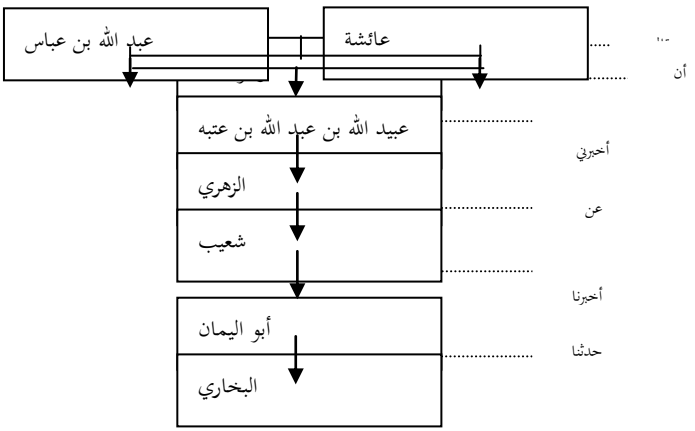
حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَا لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ بِهَا كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهُوَ

كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا

> Abu al-Yaman telah menceritakan kepada kami, ia berkata: Syu'aib telah mengabarkan kepada kami dari al-Zuhri, 'Ubaidillah bin 'Abdullah bin 'Utbah telah menceritakan kepada kami bahwa 'Aisyah dan 'Abdullah bin 'Abbas berkata: Ketika Rasulullah saw. singgah, beliau mulai melemparkan selendang pada muka beliau, ketika selendang itu menutupi muka beliau, beliau membukanya dari muka beliau seraya bersabda dalam keadaan demikian, "La'nat (kutukan) Allah swt. atas orang-orang Yahudi dan Nasrani karena mereka menjadikan kuburan nabi-nabi mereka sebagai masjid." Beliau mempertakutkan akan apa yang mereka perbuat.

Teks hadis di atas dimulai dengan *ḥaddaṡanā*. Yang menyatakan frase tersebut adalah al-Bukhārī. Sebagai *mukharrij* hadis tersebut, al-Bukhārī adalah juga perawi terakhir dari hadis yang disebutkan di atas. Al-Bukhārī me-nyandarkan riwayat hadis tersebut kepada Abū al-Yamān. Dengan demikian, Abū al-Yamān dalam hadis ini disebut sebagai sanad pertama. Adapun sanad terakhirnya adalah 'Aisyah dan 'Abdullāh bin 'Abbās, yang juga merupakan perawi pertamanya. Adapun lambang-lambang periwayatan yang tampak dalam hadis tersebut antara lain *ḥaddaṡanā*, *akhbaranā*, *'an*, *akhbaranī*, dan *anna*. Hal ini berarti bahwa terdapat perbedaan metode periwayatan yang digunakan oleh para perawi hadis tersebut. Untuk lebih lebih jelasnya, perhatikan skema sanad al-Bukhārī berikut.

Skema Sanad Hadis Riwayat al-Bukhārī
Tentang Allah swt. Melaknat Yahudi dan Nasrani
Karena Menjadikan Kuburan Para Nabi Sebagai Tempat Beribadah



B. Kritik Historis

1. Penilaian Kualitas Periwayat

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

a. ‘Abdullāh bin ‘Abbās sebagai periwayat ke-1 (sanad ke-5);
b. ‘Aisyah sebagai periwayat ke-1 (sanad ke-5);
c. ‘Ubaidilllah bin ‘Abdullah bin ‘Utbah sebagai periwayat ke-2 (sanad ke-4);
d. Ibnu Syihāb az-Zuhrī sebagai periwayat ke-3 (sanad ke-3);
e. Syua’ib sebagai periwayat ke-4 (sanad ke-2);
f. Abū al-Yamān sebagai periwayat ke-5 (sanad ke-1);
g. Al-Bukhārī sebagai periwayat ke-6 (*mukharrij al-ḥadīṡ*).

Penelitian kualitas periwayat dimulai dari periwayat pertama, yakni ‘Abdullāh bin ‘Abbās dan ‘Āisyah kemudian seterusnya sampai pada periwayat terakhir dan sekaligus *mukharrij al-hadīṡ* (al-Bukhārī).

a. *‘Abdullāh bin ‘Abbās*[53]

Nama lengkapnya adalah ‘Abdullāh bin ‘Abbās bin ‘Abd al-Muṭallib bin Hāsyim. Nama *kunyah*-nya adalah Abū al-‘Abbās. Dia lahir di Marwa ar-Rauz pada tahun 3 Sebelum Hijriyah (SH) dan wafat di Ṭā’if tahun 68 Hijriyah (H). Guru-gurunya antara lain adalah Rasulullah saw. Sementara, muridnya yang paling menonjol antara lain ‘Ubaidillāh bin ‘Abdillāh bin ‘Utbah bin Mas‘ūd. Dalam periwayatan hadis ini, ia termasuk *ṭabaqah* sahabat. Menurut para ahli hadis, kualitas pribadi beliau termasuk katagori adil dan tepercaya periwayatannya (*al-‘adālah wa at-tawṡīq fī ar-riwāyah*).

b. *‘Aisyah*[54]

Ia adalah istri Nabi saw. yang bergelar Ummul Mu’minīn. Nama lengkapnya adalah ‘Aisyah binti Abī Bakar as-Ṣiddīq. Nama *kunyah*-nya adalah at-Taimiyah, dan nama *laqab*-nya Ummu Abdillah. Ia lahir pada tahun 4 SH, dan wafat tahun 54 H. Ia menerima hadis dari Rasulullah, dan mengajarkannya antara lain kepada ‘Ubaidillah bin ‘Uṭbah bin Mas‘ūd, ‘Urwah bin az-Zubayr bin al-Awwam, dan lain-lain. Dalam periwayatan hadis ini ia termasuk *ṭabaqat* sahabat. Ia termasuk perawi yang memenuhi kriteria adil dan tepercaya (*al-‘adalah wa at-tawṡīq*).

---

[53] ‘Abdullāh bin ‘Abbās adalah salah seorang sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis, yakni sekitar 1660 hadis. Lihat Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahżīb at-Tahżīb*, Jilid IV (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989), hlm. 356.

[54] ‘Aisyah juga termasuk sahabat yang banyak meriwayatkan hadis, ia meriwayatkan hadis 2210 hadis. Tak seorang sahabat pun yang meriwayatkan lebih dari seribu hadis, kecuali enam orang sahabat: Abū Hurairah, ‘Abd Allāh bin ‘Umar, ‘Abd Allāh bin ‘Abbās, Jābir bin ‘Abd Allāh, Ānas bin Mālik, dan ‘Aisyah). *Ibid.*, hlm. 487.

c. *‘Ubaidillah bin ‘Abdillah bin ‘Utbah*[55]

Nama Aslinya adalah ‘Ubaidillah bin ‘Abdillah bin ‘Utbah bin Mas‘ūd. Ia wafat di Madinah tahun 98 H. Nasabnya adalah al-Hużli. Nama *kunyah*-nya adalah Abū Abdillah. Guru-gurunya antara lain ‘Abdullah bin ‘Abbās bin Abdil Muṭālib bin Hāsyim dan ‘Aisyah. Adapun muridnya antara lain adalah Muḥammad bin Muslim bin ‘Ubaidillah bin Syihāb. Dalam periwayatan hadis ini ia adalah *al-wusṭā min at-tābi‘īn.* Periwayatannya berkualitas tepercaya secara konsisten (*ṡiqqatun ṡabatun*).

d. *Az-Zuhrī*[56]

Nama aslinya adalah Muḥammad bin Muslim bin ‘Ubaidillah bin Ṣihāb. Ia bernasab al-Qurasī az-Zuhrī. *Kunyah*-nya adalah Abū Bakar. Ia wafat di Madinah tahun 124 H. Guru-gurunya antara lain ‘Ubaidillah bin ‘Utbah bin Mas‘ūd, sedangkan muridnya antara lain Syu‘aib bin Abī Hamzah Dinār, ‘Uqail bin Khālid, Yunūs bin Yazīd, dan lain-lain. Dalam periwayatan hadis ini ia termasuk dalam *ṭabaqah duna al-wusṭa at-tābi‘īn.* Kualitas periwayatannya termasuk pada kriteria *mutafaqūn ‘alā jalalatihi wa itqānihi*.

e. *Syu‘aib*[57]

Nama aslinya dalah Syu‘aib bin Abī Hamzah Dinār. Nasabnya al-Umawi. *Kunyah*-nya Abū Bisyr. Ia wafat di Syām tahun 162 H. Guru-gurunya antara lain az-Zuhrī. Murid-muridnya antara lain Abū al-Yamān. Dalam periwayatan hadis ini ia termasuk pada kelompok pembesar tabi’in. Kualitasnya *ṣiqatun.*

[55] *Ibid.*, Jilid V, hlm. 385.
[56] *Ibid.*, Jilid VII, hlm. 420.
[57] *Ibid.,* Jilid III, hlm. 638.

f. *Abū al-Yamān*[58]

Nama aslinya al-Ḥakām bin Nāfi‘. Nama *kunyah*-nya Abū al-Yamān. Nasabnya al-Bahranī. Ia wafat di Halwan tahun 222 H. Periwayatan dalam hadis ini menempati ṭabaqah *kibar atbā‘ al-atbā‘.* Guru-gurunya antara lain Syu‘aib bin ‘Abdurrahmān Dinār dan lain-lain. Muridnya antara lain al-Bukhārī dan lain-lain. Kualitas kepribadiannya *ṡiqqatun ṡabatun*.

g. *Al-Bukhārī*[59]

Nama aslinya adalah adalah Muḥammad bin Isma‘il bin Ibrahīm bin al-Mugirāh bin Bardizbah. Nasabnya al-Bukhārī al-Ja‘fī. Nama *kunyah*-nya Abū ‘Abdillah. Ia wafat tahun 256 H. *Ṭabaqah*-nya *tābi‘ al-atbā‘*. Guru-gurunya antara lain Bisyr bin Muḥammad, Yahyā bin Bukair, Abū al-Yamān, ‘Ubaidillah bin Mūsā, aṣ-Ṣalāt, dan lain-lain. Murid-muridnya at-Tirmiżī, Muslim, dan lain-lain. Kualitas kepribadiannya *al-ḥāfiẓ.*

2. Analisis Sanad Hadis

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

Hadis tersebut diriwayatkan dari ‘Aisyah yang wafat pada tahun 58 H dan ‘Abdullāh bin ‘Abbās yang wafat pada tahun 68 H. Dalam ‘Ulumul Hadis berlaku adagium *aṣ-ṣaḥābah kulluhum ‘udūl*, para sahabat itu semuanya adil, dengan pengertian bahwa mereka tidak mungkin berdusta dalam meriwayatkan hadis Nabi, sehingga penilaian *ta‘dīl* dan *jarḥ* untuk menentukan apakah periwayatan mereka diterima atau ditolak tidak perlu dilakukan.

[58] *Ibid.*, Jilid II, hlm. 401
[59] *Ibid.*, Jilid VII, hlm. 41.

Karena itu, periwayatan ‘Aisyah dan ‘Abdullāh bin ‘Abbās diterima dan mempunyai kualifikasi *al-‘adālah wa at-tawśīq*.

Kemudian ‘Aisyah dan ‘Abdullāh bin ‘Abbās meriwayatkan hadis ke ‘Ubaidillah bin ‘Abdillah bin ‘Utbah yang wafat tahun 98 H, dia dari kalangan *al-wusṭā min at-tābi‘īn* yang berpredikat *śiqah śabat*. Kemudian meriwayatkannya lagi ke Ibnu Syihab yang wafat tahun 124 H dan termasuk ke dalam golongan *julūl al-wusṭā mīn at-tābi‘īn* dan berpredikat *muttafaqun ‘alā jalālatihi wa itqānihi*. Kemudian meriwayatkan ke Syu‘aib yang wafat tahun 162 H dan sudah berpredikat *kibār at-tābi‘īn*.

Kemudian diriwayatkan kepada Abū al-Yamān yang wafat tahun 222 H dari golongan *kibār atba‘ tābi‘īn* dan berpredikat *śiqah śabat* dan barulah diterima oleh al-Bukhārī yang wafat tahun 256 H dari kalangan *tābi‘ tābi‘īn* yang berpredikat *al-ḥāfīẓ*.

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

Tabel Keadaan Perawi Hadis
Tentang Allah swt. Melaknat Yahudi dan Nasrani Karena Menjadikan Kuburan Para Nabi Sebagai Tempat Beribadah

No.	Perawi	*Ṭabāqah*	Th. Wafat	Kualifikasi
1	‘Abdullāh bin ‘Abbās	Sahabat	68 H	*al-‘Adalah wa at-Tawśīq*
1	‘Aisyah	Sahabat	58 H	*al-‘Adalah wa at-Tawśīq*

2	‘Ubaidillah bin ‘Abdillah bin ‘Utbah	*al-Wusṭā min at-Tābi‘īn*	98 H	*Ṡiqqatun Ṡabatun*
3	Ibnu Syihāb	*Duna al-Wusṭā min at-Tābi‘īn*	124 H	*Muttafaqūn ‘ala Jalālatihi wa Itqānihi*
4	Syu‘aib	*Kibār at-Tābi‘īn*	162 H	*Ṡiqqatun*
5	Abū al-Yamān	*Kibār Atba‘ at-Tābi‘īn*	222 H	*Ṡiqqatun Ṡabatun*
6	al-Bukhārī	*Tābi‘ at-Tābi‘īn*	256 H	*al-Ḥāfiẓ*

C. Kritik Eidetis

1. Kritik Makna Hadis

Setelah dilakukan kritik historis terbukti bahwa menurut standar ilmu hadis, hadis riwayat al-Bukhārī di atas dikategorikan ke dalam hadis yang sahih dari sisi sanad. Meskipun demikian, hal tersebut tidak secara otomatis membuktikan bahwa dari sisi makna dan kandungan matannya ia juga sahih dan dapat diterima (*maqbūl*). Untuk membuktikan keberterimaan matan hadis ini, maka perlu dilakukan kritik terhadap makna yang secara tersurat (tekstual) dipahami dari hadis tersebut.

a. Kritik Kebahasaan

Dari beberapa teks hadis tentang celaan terhadap Yahudi dan Nasrani, ditemukan kata لَعْنَةُ اللَّهِ dan kata لَعَنَ اللَّهُ yang menunjuk pada arti yang sama. لَعَنَ secara bahasa berarti طرد “mengusir” dan ابعد “menjauhkan”.[60] Dalam Al-Qur’an terdapat

[60] Aḥmad bin Muḥammad al-Fayyumī, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Garīb asy-Syarḥ al-Kabīr li ar-Rifa‘ī*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978), hlm. 554.

kalimat *asy-syajarāt al-mal'ūnāt.* Menurut az-Zamakhsyarī, kata tersebut berarti setiap makanan yang tidak enak dan tidak disukai.[61] Al-Wāḥidī menafsirkan *asy-syajarāt al-mal'ūnāt* sebagai makanan yang membahayakan.[62] Dari analisis kebahasaan ini dapat ditarik pada arti terminologis bahwa kata "laknat" berarti kebencian Tuhan dan atau Rasul kepada sesuatu yang dianggap membahayakan agama. Selain itu, pada hadis-hadis tersebut ada yang menarik, yaitu perbedaan bentuk penggunaan kata, yang satu menggunakan bentuk kata kerja masa lalu, لَعَنَ اللَّهُ sedangkan yang satunya lagi menggunakan bentuk *maṣdar* لَعْنَةُ اللَّهِ. Perbedaan bentuk penggunaan kata ini menimbulkan perbedaan arti. Bentuk kata kerja menunjukkan pembatasan waktu, sedangkan bentuk isim *maṣdar* menunjukkan kesinambungan waktu. لَعْنَةُ اللَّهِ "kutukan Allah swt." berlaku sepanjang waktu, sedangkan لَعَنَ اللَّهُ menunjukkan bahwa kutukan Allah swt. itu telah berlangsung dan mungkin juga telah selesai. Dari sini, apabila kutukan tersebut dikaitkan dengan hadis di atas, matan hadis yang menggunakan kata *la'ana*, berarti kutukan Nabi tersebut telah berlangsung dan hanya ditujukan kepada Yahudi dan Nasrani pada masa Nabi. Adapun dengan kata *la'natullāh*, bisa mengandung arti bahwa kutukan Nabi kepada Yahudi dan Nasrani berlangsung sepanjang waktu dan berlaku untuk semua komunitas Yahudi dan Nasrani sepanjang zaman.

Perbedaan kata atau kalimat dalam hadis-hadis di atas ternyata bukan hanya kata *la'ana* dan *la'nah* yang secara filologis menimbulkan perbedaan waktu, melainkan terdapat juga pada kata atau kalimat yang lain, yaitu: اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسْجِدًا dan اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا selain perbedaan bentuk kata masjid; yang satu dalam bentuk singular (مَسْجِدً), dan satunya dalam bentuk plural (مَسَاجِدَ), dalam matan lain juga ada tambahan يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا . Jika hal

[61] Az- Zamakhsyarī, *Tafsīr al-Kasysyāf*, Jilid VII (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 122.

[62] Al-Wāḥidī, *Tafsīr al-Wāḥidī*, Jilid VII (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1976), hlm. 65.

ini dilihat dari perspektif ‘Ulumul Hadis, maka hadis-hadis tersebut termasuk hadis dengan periwayatan *bi al-ma‘nā*.

b. Kritik dengan Al-Qur’an

Apakah seluruh orang Yahudi dan Nasrani akan mendapat laknat Allah sebagaimana dipahami secara tekstual dari hadis di atas? Apakah mereka semua oleh Allah dipandang sama dari sisi keimanan atau kekufurannya? Dalam Al-Qur’an dijelaskan bahwa tidak semua Ahli Kitab yang di dalamnya termasuk Yahudi dan Nasrani adalah orang fasik, tetapi ada sebagian dari mereka yang tetap beriman. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 113:

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُون

> Mereka itu tidak sama; di antara Ahli Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah swt. pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang).

Dan, juga dalam Q.S. al-Ḥadīd [57]: 29 dijelaskan bahwa karunia Allah swt. diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya, tanpa kecuali Ahli Kitab yang tetap beriman.

لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

> (Kami terangkan yang demikian itu) supaya Ahli Kitab mengetahui bahwa mereka tiada mendapat sedikit pun akan karunia Allah swt. (jika mereka tidak beriman kepada Muhammad), dan bahwasanya karunia itu adalah di tangan Allah swt. Dia berikan karunia itu kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan, Allah swt. mempunyai karunia yang besar.

Ayat di atas juga dipertegas dalam Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

> Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah swt. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

Berdasarkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur’an di atas, maka tidak semua Yahudi dan Nasrani mempunyai sifat fasik dan syirik. Dasar Nabi melaknat Yahudi dan Nasrani karena mereka sudah melakukan penyimpangan dengan telah menjadikan kuburan para nabi sebagai instrumen ibadah yang bertentangan dengan ajaran tauhid. Pemahaman hadis ini sudah semestinya dipahami bahwa terjadinya pelaknatan Allah swt. terhadap Yahudi dan Nasrani hanya apabila mereka mempunyai sikap syirik dan fasik. Sesuai pendapat al-Qasṭalānī (w. 923 H),[63] jika fenomena menjadikan kuburan orang-orang saleh sebagai tempat ibadah telah beralih dan menggejala di kalangan sebagian umat Islam seperti yang bisa dilihat dewasa ini, bahwa konsep ziarah terhadap makam orang-orang saleh dalam Islam sudah bergeser ke pemujaan terhadap kuburan yang sarat dengan implikasi-implikasi syirik. Dengan demikian, apa yang dahulu pernah dilaknatkan Nabi kepada Yahudi dan Nasrani, dewasa ini justru tampaknya sudah menggejala di kalangan sebagian kaum Muslimin. Maka, pelaknatan Nabi tersebut bukan lagi untuk Yahudi dan Nasrani, tetapi untuk sebagian umat Islam dimaksud.

[63]Syihāb ad-Dīn Abī al-Abbās Aḥmad bin Muḥammad asy-Syāfi’ī al-Qasṭalānī, *Irsyād as-Sārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid II (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), hlm. 96.

Namun, mengenai apakah Ahli Kitab termasuk dalam kategori musyrik atau tidak, para ulama berbeda pendapat, karena Al-Qur'an sendiri tidak mengungkapkan secara eksplisit. Maka, wajar ketika para ulama memperselisihkan posisi musyrik atau tidaknya Ahli Kitab. Memang sebagian ulama ada yang tidak memasukkan mereka dalam kategori musyrik. Tetapi, mayoritas ulama menyatakan bahwa term musyrik mencakup pula orang-orang kafir dari kalangan Ahli Kitab. Ar-Rāzī[64] berpendapat bahwa term musyrik mencakup pula orang-orang kafir dari kalangan Ahli Kitab dengan mendasarkan argumentasinya pada firman Allah swt., di antaranya:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

> Orang-orang Yahudi berkata, "Uzair itu putra Allah swt.," dan orang-orang Nasrani berkata, "Al-Masih itu putra Allah swt." Demikianlah itu ucapan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Dilaknati Allah swt. mereka, bagaimana mereka sampai berpaling? (Q.S. at-Taubah [9]: 30)

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

> Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah swt. dan (juga mereka mempertuhankan) al-Masih putra Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan Yang Esa, tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Mahasuci Allah

[64]Imām Muḥammad ar-Rāzī Fakhr ad-Dīn bin al-'Allamah Ḍiyā' ad-Dīn 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr ar-Razī al-Musytahar bi at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Gayb*, dikomentari oleh Syekh Khalil Muhyiddīn al-Mays, Jilid V (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 59-61.

swt. dari apa yang mereka persekutukan. (Q.S. at-Taubah [9]: 31)

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا

Sesungguhnya Allah swt. tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah swt., maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar. (Q.S. an-Nisā' [4]: 48)

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيم

Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan, "Bahwasanya Allah swt. salah seorang dari yang tiga." Padahal, sekali-kali tidak ada tuhan selain dari Tuhan Yang Esa. Jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir di antara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih. (Q.S. al-Mā'idah [5]: 73)

Tetapi, meskipun cukup banyak argumentasi yang diajukan oleh ar-Razi, namun tidak cukup kuat untuk menggolongkan Ahli Kitab ke dalam kelompok musyrik.

Pada poin pertama, Q.S. at-Taubah [91]: 30-31 tidak secara eksplisit memberikan predikat musyrik terhadap Ahli Kitab. Mereka hanya diidentifikasi melakukan perbuatan syirik, sedang pelakunya tidak secara otomatis disebut musyrik. Kelemahan argumentasi pada poin pertama, juga didasarkan pada beberapa ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit membedakan antara orang-orang musyrik dengan Ahli Kitab, seperti Q.S. al-Baqarah [2]: 105, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 186, Q.S. al-Hajj [22]: 17, dan Q.S. al-Bayyinah [98]: 1 dan 6. Sementara, pada poin yang kedua, surat al-Nisa' tersebut tidak berbicara dalam konteks syirik yang berkaitan

dengan Ahli Kitab. Ayat tersebut hanya secara umum menyatakan bahwa perbuatan syirk adalah dosa yang sangat besar yang tidak diampuni Allah swt. Adapun firman Allah swt. pada Q.S. al-Mā'idah [5]: 73 secara eksplisit hanya menyebutkan bahwa perbuatan orang-orang Nasrani yang mengubah akidah tauhid mereka yang dibawa Nabi Isa dengan dogma trinitas, telah menjadi kafir. Namun, tidak secara tegas memberikan predikat musyrik kepada mereka.[65]

Hal yang harus dipahami dengan baik dari ayat-ayat Al-Qur'an di atas ialah bahwa setiap perbuatan syirik tidak menjadikan secara langsung pelakunya disebut musyrik. Sebab, pada kenyataannya Yahudi dan Nasrani telah melakukan perbuatan syirik, namun Allah swt. tidak menyebut dan memanggil mereka sebagai musyrik, tetapi dipanggil dengan Ahli Kitab (lihat Q.S. 4:171, Q.S. 5:5, Q.S. 3:64). Sebuah analogi logis dapat kita kembangkan adalah bahwa orang-orang Islam pun bisa melakukan perbuatan syirik, dan dalam kenyataannya pun memang ada, namun mereka tidak dapat disebut sebagai kaum musyrik. Sebab, sebagai konsekuensi logisnya, kalau salah seorang suami-istri dari keluarga Muslim sudah disebut musyrik, perkawinan mereka batal dengan sendirinya dan wajib bercerai, tetapi kenyataan ini tidak pernah diterima. Betapa banyak terdapat dalam kenyataan hidup beragama, termasuk orang-orang Muslim, melakukan perbuatan syirik dalam kehidupannya sehari-hari. Misalnya orang yang mempertaruhkan hawa nafsu, harta, kedudukan, dan lainnya, mereka telah melakukan perbuatan syirik (lihat Q.S. 4:36 dan Q.S. 45:23), tetapi dapatkah pelaku-pelaku syirik ini dikategorikan sebagai kaum musyrik? Kesimpulan yang dapat diambil adalah bahwa setiap perbuatan syirik tidak secara langsung menjadikan pelakunya

[65]Muhammad Ghalib, *Ahli Kitab* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 76-77.

sebagai musyrik, tetapi sebaliknya setiap orang musyrik sudah jelas pelaku syirik.[66]

Apabila berbicara persoalan kafir musyrik dan kafir Ahli Kitab, Abū al-A'la al-Maudūdī menuturkan, "Buka dan bacalah Al-Qur'an dari awal, mulai dari surat al-Fatihah sampai akhirnya surat an-Nas, maka kita akan temukan tiga kategori kepercayaan dengan istilah-istilah yang antara satu dengan lainnya arti dan maknanya berbeda, yakni term musyrik, istilah Ahli Kitab, dan istilah *ahl al-īmān"*.[67]

Karena itu, perlu diidentifikasikan mengenai siapa sebenarnya yang dikategorikan oleh Al-Qur'an sebagai orang musyrik. Dikatakan musyrik bukan hanya mempersekutukan Allah swt., tapi juga tidak mempercayai salah satu dari kitab-kitab samawi, baik yang telah terdapat penyimpangan maupun yang masih asli, di samping tidak seorang nabi pun yang mereka percayai. Adapun Ahli Kitab adalah orang yang mempercayai salah seorang nabi dari nabi-nabi dan salah satu kitab dari kitab-kitab samawi, baik yang sudah terjadi penyimpangan pada mereka dalam bidang akidah maupun amalan. Adapun yang disebut orang-orang mukmin adalah orang-orang yang percaya dengan risalah Nabi Muhammad saw., baik mereka lahir dalam Islam maupun kemudian memeluk Islam, baik yang berasal dari Ahli Kitab atau kaum musyrik maupun dari agama mana saja.[68]

Rasyīd Riḍā mengemukakan bahwa Ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani tidak termasuk ke dalam golongan musyrik. Menurutnya, pengertian musyrik yang paling jelas dari ayat-ayat Al-Qur'an adalah orang-orang musyrik Arab yang tidak mempunyai kitab suci atau semacam kitab suci. Oleh karena itu,

---

[66]Lihat Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab Pun Masuk Syurga: Pandangan Muslim Modernis terhadap Keselamatan Non-Muslim* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005), hlm. 97-98.

[67]Abū al-A'la al-Maudūdī, *al-Islām fī Muwājahah at-Tahaddiyyah al-Mu'aṣṣarah* (Kuwait: Dār al-Qalām, 1983), hlm. 112.

[68]*Ibid.*, hlm. 113. Lihat juga Abū al-Ainain Badrān, *al-'Alāqah al-Ijtimā'iyyah bain al-Muslimīn wa Gair al-Muslimīn* (Beirut: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 29-31.

mereka disebut *ummiyyūn*, yaitu orang-orang yang belum pernah mengenal kitab suci dari Allah swt.[69] Atas dasar pengertian musyrik di atas, Riḍā juga berpendapat bahwa orang-orang Shabi'ah, Majusi, dan kelompok-kelompok yang pernah memiliki kitab suci atau serupa kitab suci seperti agama Hindu, Buddha, dan Konfusius tidak termasuk orang-orang musyrik.[70] Pendapat Riḍā antara lain didasarkan pada beberapa ayat Al-Qur'an seperti Q.S. al-Baqarah [2]: 105, Q.S. al-Bayyinah [98]: 1, Q.S. al-Hajj [22]: 17, yang menyebut istilah *al-musyrikūn* berdampingan dengan Ahli Kitab atau dengan kelompok Yahudi, Nasrani, Shabi'ah, dan Majusi dengan menggunakan huruf *'aṭaf* "wawu" (yang berarti "dan"). Adanya huruf *'aṭaf* tersebut mengandung makna adanya perbedaan antara *musyrikūn* dengan Ahli Kitab atau dengan kelompok Yahudi, Nasrani, Shabi'ah, dan Majusi.[71] Di samping itu, pernyataan Q.S. at-Taubah [9]: 31 yang menyatakan bahwa kaum Ahli Kitab memiliki sifat kemusyrikan karena menjadikan rahib-rahib mereka sebagai tuhan (*arbāb*). Menurut Riḍā, hal ini tidak menjadikan mereka sebagai kelompok musyrik. Kalaupun dikatakan bahwa mereka memiliki sifat syirik, maka sifat kemusyrikan tersebut adalah *asy-syirk fī ar-rubūbiyyah*, yaitu mengambil ketetapan-ketetapan agama dari manusia (dalam hal ini para rahib), dan bukan dari wahyu. Namun, Ahli Kitab tetap mempercayai dan beriman kepada Allah swt. dan para nabi terdahulu. Hal ini berbeda dengan kaum musyrik yang memiliki sifat *asy-syirk fī al-ulūhiyyah*, yaitu mempercayai kekuatan-kekuatan tuhan selain Allah swt.[72]

Abdul Hamid Hakim berpendapat bahwa kelompok Ahli Kitab berbeda dari musyrik, karena ketika Al-Qur'an menyebutkan para pemeluk agama (Islam, Yahudi, Nasrani, Shabi'ah, dan Majusi), Al-Qur'an menyebutkan orang-orang musyrik dalam satu

---

[69]Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid II (Beirut: Dār al-Manār, 1954), hlm. 349.

[70]*Ibid.*

[71]*Ibid.*

[72]*Ibid.*, Jilid V, hlm. 147-148.

golongan tertentu dan Ahli Kitab dalam golongan lain. Dalam hal ini, Ahli Kitab sebenarnya tidak terdapat perbedaan yang terlalu jauh dari umat Islam, karena mereka juga beriman kepada nabi-nabi dan kehidupan hari akhirat dan hal-hal yang berkaitan dengan balasan (amal). Mereka juga menganut agama yang mewajibkan amal (perbuatan) baik dan mengharamkan kejahatan.[73]

Lebih lanjut dijelaskan bahwa perbedaan antara umat Islam dengan Ahli Kitab menyerupai perbedaan antara penganut ajaran tauhid yang murni kepada Allah swt. serta mengamalkan tuntutan al-Kitab dan Sunnah dengan penganut-penganut paham bid'ah yang menyalahi tuntunan Al-Qur'an dan Sunnah yang ditinggalkan Nabi Muhammad saw. Kedua tuntunan tersebut menjelaskan bahwa kita tidak akan tersesat selama kita berpegang teguh kepada keduanya. Maka, bagaimana mungkin Ahli Kitab sama (kedudukannya) dengan orang-orang musyrik dalam hukum Allah swt.[74]

c. Kritik dengan Hadis

Dengan menyimak sebab lahirnya hadis di atas, salah seorang penulis berkesimpulan bahwa yang dimaksud mereka menjadikan kuburan sebagai masjid adalah bahwa mereka menjadikan kuburan para nabi sebagai kiblat dalam beribadah.[75] Jika hadis tersebut dipahami sebagai ketentuan umum bahwa orang Yahudi dan Nasrani mendapat laknat Allah karena menjadikan kuburan para nabi sebagai tempat dan kiblat penyembahan, maka hal itu tentu akan tidak sejalan dengan berbagai riwayat dari Nabi berkaitan dengan menghadapnya Nabi dan kaum Muslim ke arah

---

[73] Abdul Hamid Hakim, *al-Mu'īn al-Mubīn*, Jilid IV (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 52, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Ghalib, *Ahli Kitab*, hlm. 82.

[74] *Ibid.*, hlm. 83.

[75] Ibnu Hamzah al-Ḥusainī al-Ḥanafī ad-Dimasyqī, *Asbabul Wurud: Latar Belakang Historis Timbulnya Hadis-hadis Rasul*, terj. Suwarta Wijaya (Jakarta: Kalam Mulia, 2002), hlm. 58.

Jerusalem sebagai kiblat pertama mereka sebelum berpindah ke Ka'bah. Dalam riwayat al-Bukhārī disebutkan bahwa:[76]

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ أَنَّ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – كَانَ أَوَّلَ مَا قَدِمَ الْمَدِينَةَ نَزَلَ عَلَى أَجْدَادِهِ – أَوْ قَالَ أَخْوَالِهِ – مِنَ الأَنْصَارِ ، وَأَنَّهُ صَلَّى قِبَلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا ، أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا ، وَكَانَ يُعْجِبُهُ أَنْ تَكُونَ قِبْلَتُهُ قِبَلَ الْبَيْتِ ، وَأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلاَةٍ صَلاَّهَا صَلاَةَ الْعَصْرِ ، وَصَلَّى مَعَهُ قَوْمٌ ، فَخَرَجَ رَجُلٌ مِمَّنْ صَلَّى مَعَهُ ، فَمَرَّ عَلَى أَهْلِ مَسْجِدٍ ، وَهُمْ رَاكِعُونَ فَقَالَ أَشْهَدُ بِاللَّهِ لَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – قِبَلَ مَكَّةَ ، فَدَارُوا كَمَا هُمْ قِبَلَ الْبَيْتِ ، وَكَانَتِ الْيَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يُصَلِّى قِبَلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ ، وَأَهْلُ الْكِتَابِ ، فَلَمَّا وَلَّى وَجْهَهُ قِبَلَ الْبَيْتِ أَنْكَرُوا ذَلِكَ . قَالَ زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ فِى حَدِيثِهِ هَذَا أَنَّهُ مَاتَ عَلَى الْقِبْلَةِ قَبْلَ أَنْ تُحَوَّلَ رِجَالٌ وَقُتِلُوا ، فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُولُ فِيهِمْ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ)

Hadis di atas menceritakan bahwa dalam menjalankan shalat, Nabi menghadap ke Baitul Maqdis selama kurang lebih 16 atau 17 bulan. Kiblat shalat Nabi ini mencontoh kiblat orang-orang Yahudi. Tetapi, Nabi kemudian diperintah oleh Allah untuk tidak lagi menghadap Baitul Maqdis dan, sebagai gantinya, untuk menghadap ke Ka'bah. Jika hadis pelaknatan Yahudi dan Nasrani di atas diterima sebagai prinsip umum, maka adalah mustahil kalau Nabi dan para sahabat selama beberapa bulan mengikuti arah kiblat orang Yahudi, sebagaimana diuraikan dalam hadis terakhir.

[76] *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Īmān, Bāb aṣ-Ṣalāh min al-Īmān*, no. hadis 39.

d. Kritik dengan Kebenaran Ilmiah

Secara teologis, agama-agama Ibrahim menyerukan akidah yang sama, yakni mentauhidkan Allah swt. Dengan fokus seruan yang sama-sama berasal dari Allah swt. pula, ketiga agama ini memiliki kedekatan. Namun demikian, kedekatan itu terhenti sejak agama Kristen dan Yahudi melakukan pe-nyelewengan dan penyimpangan atas sistem teologinya, sehingga tidak lagi mewarisi seruan atas ketauhidan. Dalam kedua agama yang secara genealogis berasal dari jalur Ishaq ke Ibrahim ini, yakni Kristen dan Yahudi, dalam beberapa hal terdapat penyimpangan dan manipulasi terhadap ajaran agama. Pe-nyelewengan teologis ini kemudian diabadikan dalam kitab suci yang diyakini oleh sekelompok umat Islam sebagai kebenaran mutlak yang tidak perlu diinterpretasikan. Di antara penyimpangan yang tercatat telah dilakukan oleh orang-orang Yahudi adalah "mengkorupsi" kitab suci, melanggar hari Sabbat, membunuh nabi-nabi mereka, dan menyimpang dari ajaran tauhid yang lurus dan sebenarnya.[77]

Berdasarkan ketentuan normatif Q.S. al-Baqarah [2]: 120, dinyatakan bahwa kedua agama, Yahudi dan Kristen, merupakan agama yang masih memiliki kedekatan hubungan dengan Islam. Hal ini didasarkan misalnya pada Q.S. al-Mā'aidah [5]: 82, bahwa semua agama samawi, yakni Islam, Kristen, dan Yahudi, sama-sama menyerukan tauhid. Namun, berdasarkan informasi tekstual Q.S. at-Taubah [9]: 30, penganut kedua agama, yakni Yahudi dan Kristen, dinilai telah melakukan penyimpangan, terutama dalam doktrin teologis. Pada tradisi Nasrani misalnya, 'Isa dianggap sebagai anak Allah swt. Demikian pula dalam tradisi Yahudi, dinyatakan bahwa 'Uzair diyakini sebagai anak Allah swt. Mereka menganggap bahwa Tuhan yang satu sama dengan tiga, dan Tuhan yang tiga sama dengan satu, sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 73. Berdasarkan teks tersebut, ada sebagian umat Islam yang menyimpulkan bahwa kedua agama serumpun tersebut

[77]John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid I (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 79.

tidak lagi murni, sehingga kedekatan keduanya terhadap Islam telah berakhir. Berdasarkan informasi itu pula, mereka meyakini bahwa Ahli Kitab yang masih murni, atau masih mentauhidkan Allah swt. sudah tidak ada di era sekarang. Bahkan, mereka juga menilai bahwa semua penganut agama Kristen dan Yahudi adalah kafir, sebagaimana diiformasikan Q.S. al-Mā'idah [5]: 72.

Kesimpulan sekelompok umat Islam bahwa Ahli Kitab yang murni tidak ada lagi di era sekarang, juga didasarkan pada posisi Nabi Muhammad saw. sebagai penutup para nabi dan rasul. Posisi tersebut memiliki implikasi pemahaman bahwa Islam menyempurnakan agama-agama terdahulu, se-bagaimana diinformasikan Q.S. al-Mā'idah [5]: 3. Konsekuensi dari keyakinan ini, bahwa agama-agama yang hadir sebelumnya, telah berakhir masa berlakuannya. Eksistensi agama-agama terdahulu telah dihapus oleh agama Islam yang hadir belakangan.

Banyak kesaksian tentang perubahan Alkitab yang dilakukan oleh elite agama Kristen dan Yahudi. Hanya saja permasalahannya adalah apakah perbuatan mengubah pelaksanaan aturan doktriner itu yang menjadikan mereka dikritik oleh Al-Qur'an sehingga diberikan label *kāfir*, *ẓālim*, dan *fāsiq*, atau karena hal-hal lain. Jika teks Al-Qur'an menyatakan demikian, maka oleh sementara pihak disimpulkan bahwa semua penganut Yahudi dan Nasrani adalah kafir.

Ketentuan teks-teks keagamaan yang menyimpang dalam teologi Kristen ataupun Yahudi di atas tidak dapat dijadikan sebagai legitimasi untuk menggeneralisir bahwa semua orang Kristen dan Yahudi melakukan hal yang sama, sebagaimana diinformasikan dalam beberapa ayat Al-Qur'an yang telah disebutkan sebelumnya. Berdasarkan hal ini, kesimpulan bahwa semua penganut agama Kristen dan Yahudi memiliki watak yang sama, dan telah melakukan penyimpangan teologis, merupakan generalisasi yang memerlukan verifikasi lebih lanjut.

2. Pemahaman Kontekstual

Sebab muncul matan hadis ini adalah sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Ibnu Abbās dan ‘Aisyah, bahwa keduanya berkata, “Seketika terjadi kehampaan di wajah Rasulullah saw. Begitu hilang kehampaan yang menyelimuti wajahnya, beliau bersabda, ‘Allah swt. telah melaknat orang-orang Yahudi dan Nasrani yang menggunakan kuburan sebagai masjid (tempat beribadah),’ seraya beliau mengingatkan agar hati-hati terhadap apa yang dilakukan mereka.”[78] Dalam keterangannya, Ibnu Hamzah melanjutkan bahwa yang dimaksud mereka menjadikan kuburan sebagai masjid adalah bahwa mereka menjadikan kuburan para nabi sebagai kiblat dalam beribadah.[79]

Dalam riwayat lainnya disebutkan bahwa seorang sahabat, setelah melihat bangunan dan ruangan gereja yang dipenuhi patung dan gambar, mengadu kepada Rasulullah. Beliau kemudian berkomentar bahwa masyarakat di mana gereja tersebut dibangun terbiasa dengan tradisi untuk menjadikan kuburan orang-orang yang saleh sebagai tempat peribadatan, dan tindakan ini, kata Nabi, merupakan perbuatan yang paling tidak bermoral yang dilakukan oleh makhluk Allah.[80]

Muhammad bin Hajar al-Asqalānī (w. 852 H/1449 M), dalam kitabnya *Fatḥ al-Bārī*, menjelaskan bahwa pelaknatan Nabi terhadap Yahudi dan Nasrani karena mereka telah menjadikan kuburan para nabi sebagai tempat ibadah atau pemujaan. Dengan demikian, maka mereka menjadikan kuburan para nabi sebagai tempat ibadah merupakan ilat hukum atau motivasi hukum adanya pelaknatan. Lebih tegas lagi, bahwa pelaknatan itu bukan disebabkan karena kebencian Nabi kepada mereka. Sebab, jika dasarnya kebencian pribadi, maka sama artinya berkata atas dasar hawa nafsu. Ketika *‘illah* hukum tersebut tidak ada atau hilang,

[78]Ibnu Hamzah al-Ḥusainī al-Ḥanafī ad-Dimasyqī, *Asbabul Wurud*, hlm. 58.

[79]*Ibid.*

[80]*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb aṣ-Ṣalāh*, no. hadis 416.

maka dengan sendirinya pelaknatan kepada mereka menjadi tidak berlaku lagi.[81]

Apabila ayat-ayat Al-Qur'an tentang Yahudi diperhatikan dengan saksama, maka akan didapati kesimpulan bahwa celaan Allah swt. terhadap Yahudi bukan karena eksistensi komunitasnya sebagai suatu bangsa atau sebuah agama, tetapi lebih disebabkan karena perilaku dan sikap-sikapnya yang tidak terpuji. Bahkan, di dalam Al-Qur'an ditemukan dua ayat yang menjelaskan bahwa orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in adalah orang-orang yang beriman kepada Allah swt. dan kepada Hari Akhir (Q.S. 2:62 dan Q.S. 22:17). Kedua ayat ini menegaskan bahwa baik sebagai suatu bangsa maupun agama, selama Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in beriman kepada Allah swt. dan Hari Akhir, maka mereka tergolong orang-orang yang selamat dan akan masuk surga. Kecuali itu, secara implisit kedua ayat ini juga mengisyaratkan adanya potensi dari orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in untuk menjadi orang-orang yang beriman kepada Allah swt. dan Rasul-Nya.

Dasar adanya laknat terhadap Yahudi dan Nasrani adalah karena mereka sudah melakukan penyimpangan dengan telah menjadikan kuburan para nabi sebagai instrumen ibadah yang bertentangan dengan ajaran tauhid. Dalam hadis itu juga dijelaskan bahwa Nabi mewanti-wanti umatnya, khususnya para sahabat saat itu, atas apa yang dilakukan mereka. Boleh jadi ini sebuah isyarat bahwa soal kuburan orang-orang saleh akan dijadikan masjid, juga merupakan fenomena bagi umat Islam di masa yang akan datang. Dan, saat ini terbukti, bahwa konsep ziarah terhadap makam orang-orang saleh dalam Islam sudah bergeser ke pemujaan terhadap kuburan yang sarat dengan implikasi-implikasi syirik. Dengan demikian, apa yang dahulu pernah dilaknatkan Nabi kepada Yahudi dan Nasrani, dewasa ini justru tampaknya sudah menggejala di kalangan kaum Muslimin.

[81]Ibnu Hajar al-Asqālanī, *Fatḥ al-Bārī*, Jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M), hlm. 344.

Hadis ini tidak dapat dipahami sebagai tanda kebencian Nabi terhadap Yahudi dan Nasrani sebagai agama ataupun pemeluknya secara keseluruhan. Nabi hanya menyatakan bahwa Yahudi dan Nasrani akan dilaknat Tuhan ketika menjadikan kuburan para nabi sebagai masjid. Ketika hal itu tidak terjadi, maka tidak ada alasan bagi laknat Allah kepada Yahudi dan Nasrani. Oleh karena peristiwa itu terjadi pada masa Nabi, maka sifatnya sangat kasuistik dan temporal yang tidak bisa digeneralisasi.

Jika fenomena yang ada dalam hadis di atas terjadi dengan menjadikan kuburan orang-orang saleh sebagai tempat ibadah telah beralih dan menggejala di kalangan sebagian umat Islam seperti yang bisa dilihat dewasa ini, maka pelakanatan Nabi saw. tersebut bukan lagi untuk Yahudi dan Nasrani, tetapi untuk sebagian umat Islam dimaksud.[82]

Implikasi hadis ini bagi orang Islam tampak dalam pandangan Ibnu ʻAbd al-Barr. Ia mengatakan bahwa tidak boleh menjadikan kuburan sebagai sesembahan serta shalat, sujud, dan beribadah di depannya, karena Allah swt. sangat marah atau murka kepada siapa saja yang melakukan itu, dan Rasulullah saw. khawatir para sahabat dan seluruh umatnya meniru perbuatan syirik dari cara sesembahan kaum Jahiliyah, seperti shalat di kuburan para nabi dan men-jadikannya sebagai kiblat dan mengagungkannya sebagai masjid.[83]

Dalam *Tafsīr al-Qurṭubī* dijelaskan riwayat dari Jābir bahwa Rasulullah saw. melarang memperindah kubur, mendudukinya, dan membuat bangunan di atas kuburan. Adapun riwayat dari at-Tirmīżī dan Abū Dāwud dari Jābir bahwa Rasulullah saw. melarang membuat tulisan dalam nisan.[84] Dalam

[82]Syihāb ad-Dīn Abī al-Abbās Aḥmad bin Muḥammad asy-Syāfiʻī al-Qasṭalānī, *Irsyād as-Sārīy bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1996), hlm. 96.

[83]Ibnu Rajab, *Fatḥ al-Bārī*, Jilid II, dalam Program *Mausūʻah al-Ḥadīs asy-Syarīf al-Kutub at-Tisʻah.*

[84]Al-Qurṭūbī, *Tafsīr al-Qurṭūbī*, Juz X, hlm. 380, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

riwayat Muslim yang berasal dari Jundab bin ‘Abdillah diceritakan bahwa Nabi saw. ketika menjelang akhir umurnya masih sempat menyampaikan pesan, “Tidak ada seorang pun di antara kalian yang menjadi *khalīl* (kekasih Allah swt.), karena Allah swt. telah menjadikanku sebagai *khalīl*-Nya, sebagaimana yang terjadi pada Ibrahim a.s. Andaikata aku diberi wewenang untuk menunjuk umatku untuk menjadi *khalīl,* maka Abū Bakar aṣ-Ṣiddīq-lah yang akan kutunjuk. Ingatlah bahwa dulu banyak orang yang menjadikan kuburan para nabi sebagai masjid, maka kalian janganlah sekali-kali melakukan hal itu, karena aku melarang keras.”[85] Ibnu Taimiyah menyamakan kata “*la‘ana*” dengan kata “*qatala*”. Maksudnya, barangsiapa yang melakukan penyimpangan itu, maka akan mendapatkan laknat Allah swt. Dan, Nabi saw. memperingatkannya, termasuk juga kepada Ahli Kitab.[86]

[85]Imām Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥāb, *Qaul Syadīd Syarḥ Kitāb Tauḥīd*, Jilid I (Mesir: Kementrian Islam Wakaf dan Dakwah, 1421 H), hlm. 84.

[86]Ibnu Taimiyah, *Iqtiḍā Ṣirāṭ al-Mustaqīm li al-Mukhālafah*, Jilid II (Saudi Arabia: Dār ‘Alim al-Kutub, 1999), hlm. 145.

BAB IV

HADIS TENTANG ALLAH MENGUTUK YAHUDI KARENA MENJUALBELIKAN GAJIH BANGKAI

Hadis lainnya yang memuat kutukan Allah khususnya terhadap Yahudi adalah hadis yang secara tekstual menyatakan bahwa Allah telah mengutuk Yahudi karena telah menghalalkan apa yang Ia haramkan, yakni dengan menjualbelikan dan memakai kulit bangkai. Pengingkaran Yahudi tersebut dipahami sebagai telah mencari-cari pembenaran dengan sesuatu yang mengada-ada atau dibuat-buat, misalnya dengan alasan "kulit bangkai binatang itu bermanfaat".[87]

Impikasi yang mungkin timbul dari adanya pemahaman tekstualis dari hadis-hadis di atas adalah adanya pandangan yang sinis, mengecam dan mengutuk Yahudi dan juga Nasrani secara keseluruhan dan berdampak pada ketegangan hubungan antara Muslim dan non-Muslim. Sikap Muslim tersebut dianggap sebagai konsekuensi dari adanya sifat Yahudi dan Nasrani yang selalu menyalahi perintah Allah swt.

Pembacaan secara tekstual akan mengarah pada implikasi yang lebih jauh lagi. Allah memerangi Yahudi dan Nasrani akan berarti juga bahwa Ia memusuhi mereka. Kata *qātala* dipahami sebagai bentuk kata yang lebih dari sekadar membunuh. Ad-Dāwudī berkata bahwa siapa yang menjadi musuh Allah, maka ia wajib dibunuh. Menurut al-Baiḍāwī, karena mereka telah mengada-ngada secara *ḥīlah* demi menghalalkan apa yang Allah larang,

[87]Tim al-Jami'ah al-Munawwarah, *Majallatu Jāmi'ah al-Islāmiyyah*, Juz 33, hlm. 159. http://www.tu.edu.sa/magazine.

maka itu berarti telah melakukan peperangan terhadap Allah, sehingga mereka pun berhak untuk diperangi dan dibunuh.[88]

A. Teks Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj al-ḥadīṡ* atas hadis tentang Allah swt. mengutuk Yahudi karena menjualbelikan gajih bangkai, maka dapat diketahui bahwa hadis tersebut bersumber dari beberapa kitab hadis, antara lain:

1) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Kitāb al-Buyū'*, no. hadis 2071, 2072, dan 2082; *Kitāb Aḥādīṡ al-Anbiyā'*, no. hadis 3201.
2) *Ṣahīḥ Muslim*: *Kitāb al-Musāqāh*, no. hadis 2961.
3) *Sunan an-Nasā'ī: Kitāb al-Far' wa al-'Atīrah*, no. hadis 4184.
4) *Sunan Ibn Mājah: Kitāb al-Asyribah*, no. hadis 3374.
5) *Musnad Aḥmad: Kitāb Musnad al-'Asyrah al-Mubasysyirīn bi al-Jannah*, no. hadis 165.
6) *Sunan ad-Dārimī: Kitāb al-Asyribah*, no. hadis 2012.

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

1. Hadis Riwayat al-Bukhārī

a. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Buyū'*, no. hadis 2071.

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ قَالَ أَخْبَرَنِي طَاوُسٌ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ بَلَغَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَنَّ فُلَانًا بَاعَ خَمْرًا فَقَالَ قَاتَلَ اللَّهُ فُلَانًا أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا

[88]Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, Jilid VII, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M), hlm. 59.

b. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Buyū‘*, no. hadis 2072.

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَاتَلَ اللَّهُ يَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا قَالَ أَبُو عَبْد اللَّهِ قَاتَلَهُمْ اللَّهُ لَعَنَهُمْ قُتِلَ لُعِنَ الْخَرَّاصُونَ الْكَذَّابُونَ

c. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Buyū‘*, no. hadis 2082.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ عَامَ الْفَتْحِ وَهُوَ بِمَكَّةَ إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ شُحُومَ الْمَيْتَةِ فَإِنَّهَا يُطْلَى بِهَا السُّفُنُ وَيُدْهَنُ بِهَا الْجُلُودُ وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا النَّاسُ فَقَالَ لَا هُوَ حَرَامٌ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ إِنَّ اللَّهَ لَمَّا حَرَّمَ شُحُومَهَا جَمَلُوهُ ثُمَّ بَاعُوهُ فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ قَالَ أَبُو عَاصِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ حَدَّثَنَا يَزِيدُ كَتَبَ إِلَيَّ عَطَاءٌ سَمِعْتُ جَابِرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

d. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Aḥādīṡ al-Anbiyā’*, no. hadis 3201.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَاتَلَ اللَّهُ فُلَانًا أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَّلُوهَا فَبَاعُوهَا تَابَعَهُ جَابِرٌ وَأَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

2. Hadis Riwayat Muslim

a. *Ṣahīḥ Muslim*, *Kitāb al-Musāqāh*, no. hadis 2961.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَإِسْحَقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَاللَّفْظُ لِأَبِي بَكْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَلَغَ عُمَرَ أَنَّ سَمُرَةَ بَاعَ خَمْرًا فَقَالَ قَاتَلَ اللَّهُ سَمُرَةَ أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا حَدَّثَنَا أُمَيَّةُ بْنُ بِسْطَامَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا رَوْحٌ يَعْنِي ابْنَ الْقَاسِمِ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ

3. Hadis Riwayat an-Nasā'ī

a. *Sunan an-Nasā'ī, Kitāb al-Far' wa al-'Atīrah*, no. hadis 4184.

أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ قَالَ أَنْبَأَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ طَاوُسٍ عَن ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أُبْلِغَ عُمَر أَنَّ سَمُرَةَ بَاعَ خمْرًا قَالَ قَاتَلَ اللهُ سَمُرَةَ أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : قَاتَلَ اللهُ الْيَهُوْدَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِم الشُّحُوْمُ فَجَمَّلُوْهَا قَالَ سُفْيَانُ يَعْنِيْ أَذَابُوْهَا

4. Hadis Riwayat Ibn Mājjah

a. *Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Asyribah*, no. hadis 3374.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَلَغَ عُمَرَ أَنَّ سَمُرَةَ بَاعَ خَمْرًا فَقَالَ قَاتَلَ اللَّهُ سَمُرَةَ أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا

5. Hadis Riwayat Aḥmad

a. *Musnad Aḥmad, Kitāb Musnad al-‘Asyrah al-Mubasysyirīn bi al-Jannah*, no. hadis 165.

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ذُكِرَ لِعُمَرَ أَنَّ سَمُرَةَ وَقَالَ مَرَّةً بَلَغَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ سَمُرَةَ بَاعَ خَمْرًا قَالَ قَاتَلَ اللَّهُ سَمُرَةَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا

6. Hadis Riwayat ad-Dārimī

a. *Sunan ad-Dārimī, Kitāb al-Asyribah*, no. hadis 2012.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو يَعْنِي ابْنَ دِينَارٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَلَغَ عُمَرَ أَنَّ سَمُرَةَ بَاعَ خَمْرًا فَقَالَ قَاتَلَ اللَّهُ سَمُرَةَ أَمَا عَلِمَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا قَالَ سُفْيَانُ جَمَلُوهَا أَذَابُوهَا

Teks hadis yang dipilih untuk diteliti adalah yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī melalui ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, yaitu hadis nomor 2071. Selengkapnya teks hadis tersebut adalah sebagai berikut.

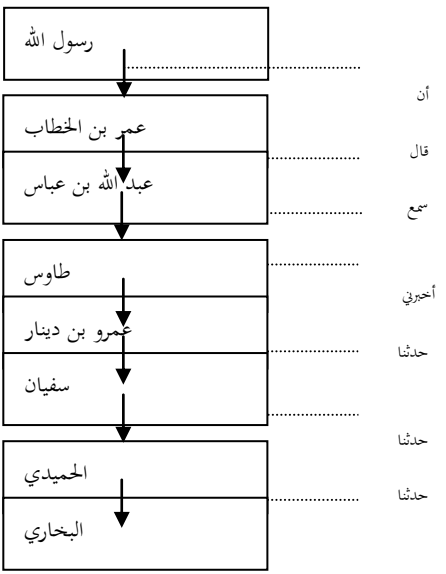
حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ قَالَ أَخْبَرَنِي طَاوُسٌ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ بَلَغَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَنَّ فُلَانًا بَاعَ خَمْرًا فَقَالَ قَاتَلَ اللَّهُ فُلَانًا أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا

> Telah menceritakan kepada kami al-Ḥumaidi, telah menceritakan kepada kami Sufyan, telah menceritakan kepada kami ‘Amru bin Dinar, ia berkata, telah mewartakan kepada kami Thawus, ia mendengar Ibnu ‘Abbās berkata: Sampai (berita) kepada ‘Umar bin al-Khattab ada seseorang yang menjual khamar, lalu ia berkata, “Semoga Allah swt. mengutuk orang itu, tidak diketahui bahwasanya Rasulullah

saw. bersabda, ‘Semoga Allah swt. mengutuk Yahudi yang menjadikan gajih bangkai sebagai perhiasan dan menjualnya.’”

Teks hadis di atas dimulai dengan *ḥaddaṡanā*. Yang menyatakan frase tersebut adalah al-Bukhārī. Sebagai *mukharrij* hadis tersebut, al-Bukhārī adalah juga perawi terakhir dari hadis yang disebutkan di atas. Al-Bukhārī me-nyandarkan riwayat hadis tersebut kepada al-Ḥumaidī. Dengan demikian, al-Ḥumaidī dalam hadis ini disebut sebagai sanad pertama. Adapun sanad terakhirnya adalah ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, yang juga merupakan perawi pertamanya. Adapun lambang-lambang periwayatan yang tampak dalam hadis tersebut antara lain: *ḥaddaṡanā, akhbaranī, sami‘a, qāla*, dan *anna*. Hal ini berarti bahwa terdapat perbedaan metode periwayatan yang digunakan oleh para perawi hadis tersebut. Skema sanad hadis riwayat al-Bukhārī berikut dapat memperjelas hal ini.

Skema Sanad Hadis Riwayat al-Bukhārī
Tentang Allah Mengutuk Yahudi Karena Menjualbelikan Gajih Bangkai



B. Kritik Historis

1. Penilaian Kualitas Periwayat

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

1) ‘Umar bin al-Khaṭṭāb sebagai periwayat ke-1 (sanad ke-6);
2) ‘Ibnu ‘Abbās sebagai periwayat ke-2 (sanad ke-5);
3) Ṭawus sebagai periwayat ke-3 (sanad ke-4);
4) ‘Amr bin Dīnār sebagai periwayat ke-4 (sanad ke-3);
5) Sufyān sebagai periwayat ke-5 (sanad ke-2);
6) ‘Alī bin ‘Abdullāh sebagai periwayat ke-6 (sanad ke-1);
7) Al-Bukhārī sebagai periwayat ke-7 (*mukharrij al-ḥadīṡ*).

Penelitian kualitas periwayat dimulai dari periwayat pertama, yakni ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, kemudian seterusnya sampai pada periwayat terakhir dan sekaligus *mukharrij al-ḥadīṡ* (al-Bukhārī).

1) *‘Umar bin al-Khaṭṭāb*[89]

   Nama aslinya adalah ‘Umar bin al-Khaṭṭāb bin Nufail. Ia bernasab al-Qurasyi al-‘Adawi. Nama *kunyah*-nya Abū Hafaṣ. Nama *laqab*-nya al-Faruq Amirul Mu’minin. Ia tinggal Madinah dan wafat di Madinah tahun 23 H. Ia termasuk *ṭabaqah ṣaḥabī*. Guru-gurunya antara lain Rasulullah saw. dan lain-lain. Murid-muridnya ‘Abdullah bin ‘Abbās (Abū al-‘Abbās) dan lain-lain. Kualitas personalnya *al-‘adālah wa at-tawṡīq*.

2) *Ibnu ‘Abbās*[90]

   Nama lengkapnya adalah ‘Abdullah bin ‘Abbās bin ‘Abdul Muṭallib bin Hasyim. Nama *kunyah*-nya Abū al-‘Abbās. Dia lahir di Marwa ar-Rauz dan wafat di Ṭaif tahun 68 H. Guru-gurunya antara lain Rasulullah saw. Adapun muridnya yang paling menonjol antara lain

[89]Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahżib at-Tahżīb*, Jilid VI (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989), hlm. 45.

[90]*Ibid.*, Jilid IV, hlm. 356.

‘Ubaidillah bin ‘Abdillah bin Utbah bin Mas‘ūd. Dalam periwayatan hadis ini, ia termasuk *ṭabaqah* sahabat. Menurut para ahli hadis, kualitas pribadi beliau termasuk kategori *al-‘adālah wa at-tawṡīq fī ar-riwāyah*.

3) *Ṭawus*[91]

Nama aslinya adalah Ṭawus bin Kaisan. Ia bernasab al-Yamani al-Junadi. Nama *kunyah*-nya Abū ‘Abd ar-Raḥmān. Ia tinggal di Marwa ar-Rauz dan wafat pada tahun 106 H. Ia termasuk *ṭabaqah* tabi’in. Guru-gurunya antara lain ‘Abdullah bin ‘Abbās (Abū al-‘Abbās) dan lain-lain. Murid-muridnya ‘Amr bin Dinar al-Aṡram dan lain-lain. Kualitas personalnya ثقة .

4) *‘Amr bin Dīnār*[92]

Nama aslinya adalah ‘Amr bin Dīnār al-Aṡram. Ia bernasab al-Jamhi. Nama *kunyah*-nya Abū Muḥammad. Ia wafat tahun 126 H di Marwa ar-Rauz. Ia termasuk *ṭabaqah* دون وسطى التابعين . Guru-gurunya antara lain Ṭawus bin Kaisan (Abū ‘Abd ar-Raḥmān) dan lain-lain. Murid-muridnya Sufyan bin ‘Uyainah bin Abī ‘Imrān Maimun (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Kualitas personalnya *ṡiqqatun ṡabatun*.

5) *Sufyan*[93]

Nama aslinya adalah Sufyan bin ‘Uyainah bin Abī ‘Imrān Maimūn. Ia bernasab al-Hilali. Nama *kunyah*-nya Abū Muḥammad. Ia tinggal di Kufah dan wafat di Marwa ar-Rauz tahun 198 H. Ia termasuk *ṭabaqah* الوسطى من الأتباع . Guru-gurunya antara lain ‘Amr bin Dinar al-Aṡram dan lain-lain. Murid-muridnya ‘Ali bin ‘Abdillah bin Ja’far bin Najih dan lain-lain. Kualitas personalnya ثقة حافظ حجة .

---

[91] *Ibid.*, Jilid IV, hlm. 100.
[92] *Ibid.*, Jilid VI, hlm. 140.
[93] *Ibid.*, Jilid III, hlm. 403.

6) 'Ali bin 'Abdillah[94]

Nama aslinya adalah 'Ali bin 'Abdillah bin Ja'far bin Najih. Ia bernasab al-Baṣri. Nama *kunyah*-nya Abū al-Ḥasan. Ia tinggal di Basrah dan wafat di Rishafah Hisyam tahun 234 H. Ia termasuk *ṭabaqah* كبار تبع الأتباع . Guru-gurunya antara lain Sufyan bin 'Uyainah bin Abi 'Imran Maimun (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Murid-muridnya al-Bukhārī dan lain-lain. Kualitas personalnya ثقة ثبت إمام .

7) Al-Bukhārī[95]

Nama aslinya adalah Muḥammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mugirah bin Bardizbah. Nasabnya al-Bukhārī al-Ja'fī. Nama *kunyah*-nya Abū 'Abdillāh. Ia wafat tahun 256 H. *Ṭabaqah*-nya *taba' al-atbā'*. Guru-gurunya antara lain Bisyr bin Muḥammad, Yahya bin Bukair, Abū al-Yaman, 'Ubaidillah bin Musa, aṣ-Ṣalt, dan lain-lain. Murid-muridnya at-Tirmiżī, Muslim, dan lain-lain. Kualitas kepribadiannya *al-ḥāfiẓ.*

2. Analisis Sanad Hadis

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

Hadis tersebut diriwayatkan dari 'Umar bin al-Khattāb yang wafat pada tahun 23 H. Dalam 'Ulumul Hadis berlaku adagium *aṣ-ṣaḥābah kulluhum 'udūl*, para sahabat itu semuanya adil, dengan pengertian bahwa mereka tidak mungkin berdusta dalam meriwayatkan hadis Nabi, sehingga penilaian *ta'dīl* dan *tarjīh* untuk menentukan apakah periwayatan mereka diterima atau

[94] *Ibid.*, ilid V, hlm. 710.
[95] *Ibid.*, Jilid VII, hlm. 41.

ditolak tidak perlu dilakukan. Karena itu, periwayatan ‘Umar diterima dan mempunyai kualifikasi *al-‘adālah wa at-tawṡīq*.

Kemudian ‘Umar bin al-Khattāb meriwayatkan hadis kepada ‘Abdullah bin ‘Abbās yang wafat tahun 68 H. Dia juga dari kalangan sahabat yang berpredikat *al-‘adālah wa at-tawṡīq*. Kemudian meriwayatkannya lagi kepada Ṭawūs yang wafat tahun 106 H dan termasuk ke dalam golongan tabi’in dan berpredikat *ṡiqah*. Kemudian meriwayatkan kepada ‘Amr bin Dīnār yang wafat tahun 126 H dan termasuk ṭabaqat *julū al-wusṭā min at-tābi‘īn* dan berpredikat *ṡiqatun ṡabatun*. Kemudian meriwayatkan kepada Sufyan yang termasuk pada *ṭabaqah al-wusṭā min al-atbā‘* yang wafat tahun 198 H dan berpredikat *ṡiqatun ḥāfiẓun ḥujjatun*. Lalu meriwayatkan kepada ‘Ali bin ‘Abdullah yang termasuk *kibār at-tābi‘ at-tābi‘īn* yang wafat pada tahun 234 H yang berpredikat *ṡiqatun ṡabatun imāmun* dan sampai kepada al-Bukhārī yang tergolong pada *ṭabaqah tābi‘ at-tābi‘īn* yang wafat tahun 236 H dan berpredikat *al-ḥāfīẓ*.

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

Tabel Keadaan Perawi Hadis Tentang Allah Mengutuk Yahudi Karena Menjualbelikan Gajih Bangkai

No.	Perawi	*Ṭabāqah*	Th. Wafat	Kualifikasi
1	‘Umar bin Khattāb	Sahabat	23 H	*al-‘Adalah wa at-Tawṡīq*
2	‘Abdullah bin ‘Abbās	Sahabat	68 H	*al-‘Adalah wa at-Tawṡīq*
3	Ṭawūs	Tabi’in	106 H	*Ṡiqqatun*
4	‘Amr bin Dīnār	*Julū al-Wusṭa min at-Tābi‘īn*	126 H	*Ṡiqqatun Ṡabatun*
5	Sufyān	*al-Wusṭa min al-Atbā‘*	198 H	*Ṡiqqatun Ḥafiẓun Ḥujjatun*
6	‘Alī bin ‘Abdillah	*Kibār Tabā‘ al-Atbā‘*	234 H	*Ṡiqqatun Ṡabatun Imāmun*
7	al-Bukhārī	*Tābi‘ at-Tābi‘īn*	256 H	*al-Ḥāfiẓ*

C. Kritik Eidetis

1. Kritik Makna Hadis

Setelah dilakukan kritik historis terbukti bahwa menurut standar ilmu hadis, hadis tentang kutukan Allah terhadap Yahudi karena menjualbelikan gajih bangkai yang diriwayatkan al-Bukhārī di atas dapat dikategorikan sebagai hadis yang sahih dari sisi sanad. Meskipun demikian, hal tersebut tidak secara otomatis membuktikan bahwa dari sisi makna dan kandungan matannya juga sahih dan dapat diterima (*maqbūl*). Untuk membuktikan keberterimaan matan hadis ini, maka perlu dilakukan kritik

terhadap makna yang secara tersurat (tekstual) dipahami dari hadis tersebut.

1) Kritik Kebahasaan

Dalam hadis tersebut terdapat kata *qātala*, bentuk kata kerja yang menunjuk waktu masa lampau yang mengandung makna *musyārakah*, berarti memerangi, berkelahi, mengutuk (melaknat), dan memusuhi.[96] Selain kata ini, dalam bahasa Arab ada pula kata *qatala*, yang secara morfologis, kedua kata tersebut berbeda maknanya. *Qatala* artinya membunuh, sedangkan *qātala*, karena mengandung makna *musyārakah*, artinya saling membunuh atau perang.

Selain itu, pada hadis-hadis tersebut terdapat juga kata لَعَنَ اللَّهُ . Sebagaimana telah dikemukakan, لَعَنَ اللَّهُ menunjukkan bahwa kutukan Allah swt. itu telah berlangsung dan mungkin juga telah selesai, mengingat kata tersebut adalah kata kerja masa lampau. Dari sini, apabila kutukan tersebut dikaitkan dengan hadis di atas, matan hadis yang menggunakan kata *la'ana* berarti kutukan Nabi tersebut telah berlangsung dan hanya ditujukan kepada Yahudi pada masa Nabi.

Jika ketiga matan hadis tersebut diperhatikan secara saksama, ketiganya merupakan hadis dengan periwayatan *bi al-ma'nā*, karena terdapat susunan redaksi yang berbeda-beda, meski perbedaannya hanya sedikit saja. Meskipun antara kata *qātala* dengan kata *la'ana* tidak mengandung makna yang bertentangan, namun antara keduanya memiliki arti dasar yang berbeda. Arti dasar *qātala* ialah membunuh atau memerangi. Adapun arti dasar *la'ana* ialah mengutuk atau menyumpahi. Walaupun *qātala* bisa diartikan melaknat, ini merupakan pengalihan arti yang sebenarnya, karena tidak dapat mengartikan *qātala* dengan membunuh atau memerangi bagi Allah.

[96] Ar-Ragīb al-Aṣfahānī, *Mu'jam al-Mufradat li Alfaẓ Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr t.t.), hlm. 408; Attabik Ali, *Qamus al-'Ashr* (Krapyak: Multikarya Grafika, 1998), hlm. 1418.

2) Kritik dengan Al-Qur'an

Islam mengakui kenyataan pluralitas keberagamaan manusia dan memberikan respons inklusivistik dalam memandang agama orang lain (*the religious other*). Dalam Q.S. 'Ali 'Imrān [3]: 113, 114, dan 115 ditegaskan bagaimana Al-Qur'an melihat kejamakan orang-orang Ahli Kitab termasuk Yahudi:

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُون

> Mereka itu tidak sama; di antara Ahli Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah swt. pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang). (Dalam Q.S. 'Ali 'Imrān [3]: 113)

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ

> Mereka beriman kepada Allah swt. dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh. (Dalam Q.S. 'Ali 'Imrān [3]: 114)

وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ

> Dan, apa saja kebajikan yang mereka kerjakan, maka sekali-kali mereka tidak dihalangi (menenerima pahala)-nya; dan Allah swt. Maha Mengetahui orang-orang yang bertakwa. (Dalam Q.S. 'Ali 'Imrān [3]: 115)

Ayat-ayat tersebut menyatakan bahwa Ahli Kitab sebagai orang-orang yang berlaku lurus, mengkaji ayat-ayat Allah swt. di malam hari, dan taat menjalankan shalat. Mereka para Ahli Kitab itu juga digambarkan sebagai orang-orang yang beriman kepada Allah swt. serta hari kiamat, melakukan amar ma'ruf nahi munkar, dan bersegera dalam melakukan amal kebajikan. Karena itulah Al-

Qur'an memasukkan mereka ke dalam kelompok orang-orang saleh. Konsekuensi logis dari pemaparan semacam ini terbaca di dalam ayat berikutnya, bahwa perbuatan baik yang mereka lakukan akan diperhitungkan dan diberi pahala, tidak akan ditolak, karena Allah swt. Maha Mengetahui orang-orang yang bertakwa. Dari beberapa ayat tersebut dapat diketahui bahwa sesungguhnya Al-Qur'an menghormati keyakinan yang tulus dan kebenaran dalam bentuk apapun, berasal dari manapun, termasuk dari Ahli Kitab.

Para mufasir klasik seperti az-Zamakhsyarī menafsirkan Ahli Kitab yang saleh, seperti yang dijelaskan dalam ayat-ayat di atas, adalah mereka yang telah masuk Islam.[97] Sementara, para mufasir modern tidak demikian menafsirkannya. Muhammad 'Abduh membagi Ahli Kitab menjadi dua kelompok, yaitu mereka yang beriman (jumlahnya sangat sedikit) dan mereka yang fasik (jumlahnya besar). Untuk memperkuat argumentasinya, 'Abduh mengutip sebuah hadis riwayat Qatadah yang menerangkan bahwa tidak semua Ahli Kitab itu merugi, dalam pandangan Tuhan ada sebagian Ahli Kitab yang baik.[98] 'Abduh mengkritik para mufasir yang malu-malu mengatakan bahwa Ahli Kitab adalah mereka yang beriman kepada Allah swt. dan melakukan perbuatan baik, deskripsi semacam ini jelas sekali diungkapkan oleh Al-Qur'an. 'Abduh mengungkapkan bahwa ajaran Al-Qur'an ini menyatakan bahwa sebenarnya Tuhan hanya memiliki satu agama, diwahyukan kepada seluruh nabi. Barangsiapa yang menerimanya dengan penuh sikap tunduk dan pasrah mengamalkan ajaran agama tersebut dengan penuh ketaatan, menyuruh orang berlaku ma'ruf dan melarang perbuatan munkar, maka termasuk dalam kelompok orang-orang saleh.[99]

---

[97] Az-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh at-Ta'wīl*, Jilid I (Teheran: Intisyarat al-Kitāb, t.t.), hlm. 322.

[98] Muḥammad 'Abduh dan Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid II (Beirut: Dār al-Manār, 1954), hlm. 59.

[99] *Ibid.*

Dalam tafsirnya, aṭ-Ṭabāṭaba'ī mengatakan bahwa ungkapan *min ahli al-kitābī* mengindikasikan Ahli Kitab yang disebut dalam ayat ini bukanlah kelompok tunggal yang mempunyai posisi sama,[100] ada yang berperangai baik, beriman menurut prinsip-prinsip tauhid, dan ada pula kelompok yang tidak baik. Menurutnya, makna yang tepat untuk *ummah qā'imah* dalam ayat di atas meliputi mereka yang konsisten dengan perintah Tuhan, berlaku adil dan menempuh jalan yang lurus.[101] Penjelasan aṭ-Ṭabāṭaba'ī ini sesuai juga dengan beberapa penjelasan pada ayat-ayat lainnya, antara lain: Q.S. an-Nisā' [4]: 123, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 199, Q.S. al-Mā'idah [5]: 65 dan 77, Q.S. al-Muddaṡṡir [74]: 3, Q.S. al-Ḥasyr [59]: 2 dan 10, serta Q.S. al-Bayyinah [98]: 1 dan 6.

Dalam hal ini, terkait dengan penjelasan bahwa orang Yahudi, orang Nasrani, dan Shabi'in manakala mereka beriman kepada Nabi saw. berikut ajaran yang dibawanya, serta beramal saleh dan tidak mengubah (menukar) imannya sampai mati, bagi mereka ada pahala dari sisi Tuhan dan tidak perlu khawatir apalagi merasa sedih karena yang menjadi pusat kebahagiaan adalah iman yang benar (*al-īmān aṣ-ṣāliḥ*), sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 177.

Bahkan, ada satu ayat dalam surat al-Baqarah yang mengakui eksistensi Yahudi dan Nasrani yang beriman kepada Allah swt. dan kepada hari akhir sebagai dua golongan umat selamat yang akan masuk surga.

إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

[100] Aṭ-Ṭabāṭaba'ī, *al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Jilid III (Beirut: Mu'assasah al-'Alam li al-Maṭba'ah, 1983), hlm. 385.

[101] *Ibid.*

> Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah swt., hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Q.S. al-Baqarah [2]: 62)

Berdasarkan ayat-ayat di atas, maka yang dapat kita simpulkan adalah bahwa kutukan Allah terhadap Yahudi sebagaimana yang dimaksudkan oleh hadis di atas tidak dapat digeneralisasikan terhadap semua orang Yahudi. Sebagaimana ayat-ayat di atas tunjukkan, ada orang-orang Yahudi yang mengingkari ketentuan Tuhan, tetapi ada juga yang dianggap termasuk orang *ṣāliḥ*.

3) Kritik dengan Hadis

Hadis tentang Allah mengutuk orang Yahudi karena memperjualbelikan gajih bangkai boleh jadi akan dipahami oleh sementara kalangan sebagai kutukan Allah terhadap seluruh orang Yahudi, karena mereka semua dianggap telah melakukan pelanggaran atas larangan Allah itu. Akan tetapi, jika hadis tersebut dimaknai demikian, maka hal itu akan bertabrakan dengan praktik Nabi sendiri dalam melakukan transaksi bisnis dengan orang Yahudi. Dalam beberapa riwayat hadis, seperti yang dicatat oleh Bukhārī, disebutkan bahwa:[102]

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ – رضى الله عنها – قَالَتِ اشْتَرَى رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – مِنْ يَهُودِىٍّ طَعَامًا وَرَهَنَهُ دِرْعَهُ

[102] *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb ar-Rahn*, no. hadis 2330.

Berdasarkan hadis di atas, terbaca dengan jelas bahwa Nabi telah melakukan jual beli dengan seorang pedagang Yahudi dengan menggadaikan baju besinya sendiri. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa baju besi tersebut sampai wafatnya Nabi masih tetap di tangan Yahudi karena beliau belum menebusnya dengan 30 sha gandum.[103] Jika hadis tentang kutukan terhadap Yahudi dipahami secara tekstual seperti di atas, maka adalah mustahil bagi Nabi untuk melakukan hubungan bisnis dengan orang yang telah dikutuk dan dilaknat oleh Allah. Orang Yahudi dalam hadis yang terakhir ini tentu bukanlah orang yang telah mendapat kutukan Allah.

4) Kritik dengan Kebenaran Ilmiah

Para ahli agama biasa mengadakan pemilahan antara pemeluk agama dengan agama itu sendiri. Dalam kasus Islam, misalnya, para ulama dewasa ini dengan tegas mengatakan bahwa ajaran Islam adalah agama perdamaian dan menolak terorisme. Orang-orang yang mengakui beragama Islam yang melakukan tindakan teror tidak bisa mewakili suara Islam. Melalui cara pandang ini pula kita memaknai hadis di atas.

Berdasarkan ide-ide dalam Al-Qur'an di atas dan sejarah agama-agama, ada pemeluk agama yang memang taat terhadap ketentuan agama yang diyakininya dan ada pula yang suka melanggarnya. Adalah tidak logis bahwa semua pemeluk agama bersepakat untuk melanggar ketentuan yang jelas dalam kitab sucinya. Ketika ketentuan-ketentuan Tuhan secara jelas terbaca dalam ajaran hukum Nabi Musa, maka tampaknya tidak logis bahwa semua orang Yahudi, baik para rabinya maupun masyarakat umum, bersepakat untuk mengabaikannya dan melanggarnya.

Sabda Nabi yang mengutuk orang Yahudi karena melanggar ketentuan Tuhan yang melarang menjualbelikan gajih bangkai binatang, berdasarkan pertimbangan tersebut, tidak dapat digeneralisasikan terhadap keseluruhan pemeluk Yahudi. Adanya sekelompok orang Yahudi yang melanggar ketentuan tersebut tidak

[103] *Ibid.*, *Kitāb al-Jihād wa as-Siyar*, no. hadis 2700.

dapat disimpulkan bahwa semua orang Yahudi melakukan hal yang sama.

2. Pemahaman Kontekstual

Sebab munculnya hadis-hadis tersebut, sebagaimana disebutkan dalam salah satu teksnya, adalah bahwa sampai laporan kepada sahabat ‘Umar seseorang yang tidak disebutkan ia Yahudi, yang telah melakukan transaksi jual beli khamar. Saat itu spontan ‘Umar mengatakan “*qātala Allāhu Fulānan*” seraya ia mengutip apa yang pernah didengarnya dari Rasulullah, bahwa beliau pernah mengutuk seorang Yahudi yang diketahui memperjualbelikan kulit bangkai.

Di sini ada yang menarik dan perlu dikaji lebih jauh. Ketika ‘Umar mengutuk seseorang itu, ia tidak menyebutnya Yahudi atau bukan, tetapi dengan identitas yang tidak jelas, yaitu *Fulan.* Apakah si Fulan ini seorang Yahudi atau bukan? Hemat penulis, yang dimaksud Fulan oleh ‘Umar adalah Yahudi, mengingat ada *takhṣiṣ* dari Nabi dalam susunan redaksi hadis tersebut. Tetapi, ‘Umar tidak mengatakannya Yahudi, karena ia lebih melihat siapa saja yang berperilaku melanggar aturan dan ketentuan syara’, maka ia akan mendapat kutukan dari Allah swt. Selain itu, boleh jadi ‘Umar mempunyai pandangan yang lebih toleran kepada Yahudi disebabkan kondisi masyarakat masa Nabi dengan masa ‘Umar sudah sangat berbeda dan bergeser, selain faktor pengalaman hidup ‘Umar sendiri yang pernah hidup dalam alam Jahiliyah.

Sementara itu, ketika Nabi mengatakan “*qātala Allāh al-Yahūda*”, semoga Allah swt. mengutuk Yahudi yang menperjualbelikan kulit bangkai dan memakan hasil penjualannya, selain karena faktor perilaku Yahudi sendiri yang sering melanggar aturan dan selalu menunjukkan sikap kebencian kepada Nabi—setidaknya pada masa beliau sendiri—juga sangat dimungkinkan karena Yahudi dan Nasrani diketahui selalu berusaha menghalang-halangi dan merintangi kemajuan untuk kemuliaan Islam dan masyarakat Muslim. Tetapi, perlu ditegaskan kembali, bahwa apa

yang terjadi pada Yahudi masa Nabi lebih bersifat kasuistik yang tidak bisa digeneralisasi kepada seluruh komunitas Yahudi.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka hadis kutukan terhadap Yahudi ini harus dikontekstualisasikan. Hal ini berarti bahwa tidak semua Yahudi akan mendapatkan kutukan Allah swt., tetapi hanya Yahudi yang melanggar ketentuan Allah dengan memperjualbelikan kulit bangkai dan memakan hasil penjualannya. Faktor lainnya yang mungkin memicu lahirnya hadis tersebut adalah faktor perilaku Yahudi sendiri yang pada waktu itu sering melanggar aturan dan selalu menunjukkan sikap kebencian kepada Nabi.

Tidak ada korelasi antara kebencian Nabi dari segi teologis terhadap Yahudi dengan hadis-hadis ini; Nabi hanya menyatakan bahwa Yahudi akan dikutuk Tuhan ketika menjualbelikan dan menggunakan barang yang dilarang-Nya. Ketika hal itu tidak terjadi, maka tidak ada alasan bagi Nabi untuk melaknat Yahudi. Hadis tersebut didasarkan atas peristiwa yang terjadi pada masa Nabi, sehingga sifatnya kasuistik dan temporal yang tidak bisa digeneralisasi. Perilaku menyimpang tersebut menjadi ilat hukum bagi sebuah kutukan yang ditimpakan kepada semua manusia yang melakukannya, baik itu Yahudi, Nasrani, maupun Muslim, baik dilakukannya ketika teks itu turun maupun sekarang. Sesuai dengan kaidah *uṣūliyyah*:[104]

الْحُكْمُ يَدُوْرُ مَعَ عِلَّتِهِ وُجُوْدًا وَعَدَمًا

> Ada atau tidak adanya hukum itu beredar dengan adanya atau tidak adanya ’illat.

Jadi, kesimpulannya adalah apabila ilat hukum dalam hadis itu ada, yang dalam hal ini adalah syirik dengan menjadikan kuburan menjadi tempat ibadah dan perilaku mereka yang menyimpang, maka pelaknatan Allah swt. pun ada. Tetapi

[104]Wahbah az-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid I (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 651.

sebaliknya, apabila ilat itu tidak ada, maka pelaknatan Allah swt. pun tidak ada.

BAB V

HADIS TENTANG YAHUDI DAN NASRANI MASUK NERAKA

Ada satu hadis yang dari sisi makna tekstualnya secara jelas menghukum para pemeluk Yahudi dan Nasrani sebagai penghuni neraka. Para pemeluk kedua agama ini, menurut bunyi teks hadis tersebut, akan masuk neraka karena pengingkarannya terhadap kerasulan Muhammad. Menurut an-Nawawī hadis ini menjelaskan sebuah kewajiban kepada seluruh manusia untuk mengimani risalah Nabi Muhammad saw. dan mengikutinya sampai hari kiamat. Barangsiapa mengingkarinya, maka akan masuk neraka, termasuk Yahudi dan Nasrani.[105]

Dalam *Tafsīr Al-Qur'ān li 'Aṡimain*,[106] kekafiran Nasrani jelas dapat dilihat dari keyakinan mereka terhadap trinitas dan membuat kebohongan terhadap Al-Qur'an, Turat, dan Injil, bahkan terhadap seluruh rasul. Hal ini yang menjadi dasar pengkafiran Yahudi dan Nasrani. Dalam *Tafsīr al-Qurṭubī* dijelaskan bahwa dasar pengkafiran Yahudi dan Nasrani adalah sikap pengingkaran mereka terhadap risalah Nabi Muhammad saw.[107] Dalam hadis-hadis *al-khaṣāiṣ* (hadis-hadis yang menceritakan kekhususan Nabi saw.), Nabi bersabda, "Aku diutus kepada seluruh manusia. Andaikata Musa masih hidup dan kalian mengikutinya, kemudian kalian meninggalkanku, maka kalian akan sesat."[108]

---

[105] An-Nawawī, *Manhaj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid II (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabī, t.t.), hlm. 186.

[106] *Tafsīr Al-Qur'ān li 'Aṡimain*, Juz IV, hlm. 168, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

[107] Abū Bakr bin Farakh al-Qurṭūbī, *Tafsīr al-Qurṭūbī*, Jilid I, hlm. 26, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

[108] Khāfiẓ bin Aḥmad Ḥukmī, *Ma'rij al-Qubūr*, Jilid III (Damam: Dār Ibn Qayyim, 1990), hlm. 1099.

‘Alī bin Nayiq asy-Syukhud menyatakan bahwa hadis di atas menegaskan kufurnya setiap orang yang tidak beragama mengikuti agama Muhammad, akibatnya mereka masuk neraka dan orang-orang yang pertama kali masuk neraka adalah Yahudi dan Nasrani.[109] Dalam *Majmū‘ Fatāwā wa Maqālāt Ibn Baz* diriwayatkan: Setelah dakwahnya diterima penduduk Madinah, Nabi saw. mengutus sahabatnya untuk mendatangi beberapa penguasa di zamannya untuk mengajak mereka masuk ke agama Allah swt. Rabī’ bin Amir, salah satu orang yang diutus Nabi saw., membawa beberapa pesan yang harus disampaikan kepada mereka, yaitu: “Kami adalah suatu kaum yang kepada kami diutus seorang Rasul, agar kami hanya beribadah kepada Allah swt., dari kesempitan dunia menuju keluasan dunia dan akhirat, dan dari kezaliman kepada keadilan. Agama ini adalah yang terakhir kali diturunkan dengan misi utamanya adalah tauhid dan membenarkan para nabi dan rasul-Nya.”[110]

Syekh Muḥammad Ṣāliḥ al-Munjīd berpendapat,[111] barangsiapa yang menyatakan Yahudi dan Nasrani bukan kafir, maka semua itu adalah bohong dan membohongi dalil-dalil, antara lain: Q.S. al-Baqarah [2]: 93, Q.S. an-Nisā’ [4]: 46, 155, 156, dan 157, serta Q.S. al-Mā’idah [5]: 17 dan 73. Selaras dengan pendapat tersebut, Muftī Abdullāh Fāqih menyatakan, “Barangsiapa yang sampai kepada mereka Nabi saw., baik Yahudi dan Nasrani maupun lainnya, kemudian mereka tidak beriman dan mereka mati, maka mereka akan kekal di dalam neraka, berdasarkan dalil Q.S. an-Nisā’ [4]: 48, Āli ‘Imrān [3]: 85, Q.S. Hūd [11]: 17 dan berdasarkan hadis Nabi di atas.”[112]

---

[109]‘Alī bin Nayiq asy-Syukhūd, *Limāżā Yumayyiq Al-Qur’ān Al-Karīm*, Juz I, hlm. 36, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

[110]Khiṣāmuddīn ‘Afanah, *Majmu‘ Fatawā wa Maqālāt Ibn Baz*, Jilid II, hlm. 301, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

[111]Syekh Muḥammad Ṣālih al-Munjīd, *Fatawā al-Islām Su’al wa Jawāb*, dalam www.islam.qa.com.

[112]Muftī ‘Abdullah Faqīh, *Fatawā asy-Syubkah al-Islāmī*, Juz III, hlm. 197, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

Orang-orang Yahudi dan Nasrani akan masuk neraka karena pengingkarannya terhadap kerasulan Muhammad.[113] Ketentuan hadis tersebut diyakini memiliki kesesuaian dengan keterangan dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 19 dan 85, serta Q.S. al-Mā'idah [5]: 17 dan 73.

Ketetapan teks Al-Qur'an tersebut memperkuat bahwa Islam memiliki posisi superior atas agama-agama lain, sebagaimana dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 19 dan 85. Menurut Ibnu Kaṡīr, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 19 ini menjelaskan bahwa tidak ada agama yang diterima di sisi Allah kecuali Islam, dengan cara mengikuti agama yang dibawa oleh para nabi dan disempurnakan oleh Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, orang yang mengetahui syari'at Allah setelah diutusnya Nabi Muhammad saw. namun tidak mengikutinya, maka tidak akan diterima oleh Allah swt., sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 85.[114]

Teks di atas dipahami secara literal oleh Imam Samudera misalnya, dengan mengaitkan fenomena ambruknya sistem khilafah, yakni Khilāfah Uṡmāniyyah sebagai lambang supremasi politik Islam yang tumbang tanggal 23 Maret 1924, yang digantikan oleh Turki sekuler di bawah rezim Muṣṭafā Kemal Attaturk. Kemal diklaim sebagai agen Zionisme dan Salibisme. Praktis sejak saat itulah pembantaian, keganasan, dan kekerasan terhadap kaum Muslimin merajalela.[115]

Menurut Ibnu Kaṡīr, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 85 yang memiliki kesesuaian dengan teks hadis di atas menjelaskan bahwa barangsiapa mencari jalan kecuali melalui syari'at Allah swt., maka tidak akan diterima. Tafsir senada juga dapat disimak pada

---

[113] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ

[114] Ibnu Kaṡīr, "Tafsīr Ibn Kaṡīr", dalam Program *Barnāmij Al-Qur'ān Al-Karīm*, Versi 6.0 (Mekah: Sakhr, 1999).

[115] Imam Samudera, *Aku Melawan Teroris*, hlm. 160.

Tafsīr aṭ-Ṭabārī yang juga dirujuk Ibnu Kaṡīr, serta pada *Tafsīr al-Qurṭubī*.[116]

Al-Qurṭubī memberikan makna leksikal *dīn* dalam konteks Q.S. Āli 'Imrān [3]: 85 tersebut berarti ketaatan dan keyakinan; kata *Islām* bermakna iman dan ketaatan. Al-'Udainī mengkritik keras pendapat al-Qarāḍāwī yang menyatakan bahwa panggilan Al-Qur'an kepada Ahli Kitab dengan sebutan *yā* Ahli Kitab sebagai kewajiban berkasih sayang kepada kaum non-Muslim. Bagi al-'Udaini, panggilan Allah dengan ungkapan-ungkapan tersebut, sama sekali tidak menuntut adanya kecintaan dan kasih sayang kepada mereka. Hubungan dan kekerabatan yang disebutkan al-Qarāḍāwi telah diputuskan oleh Allah dengan diutusnya Rasulullah saw. dan diwahyukannya Al-Qur'an, dan itu berarti pula penghapusan seluruh syari'at dan agama sebelumnya, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 85 dan Q.S. al-Mā'idah [5]: 48. Selain itu, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 19 dan 85 juga dianggap memperkuat bahwa hanya syari'at Islam yang berlaku dan diterima di sisi Allah swt. Dengan demikian, ayat ini sesungguhnya sejalan dengan makna substantif dari Q.S. al-Mā'idah [5]: 48.

Adanya pendapat dari Ma'mar bahwa "agama itu satu sedangkan syari'at itu beragam" (*ad-dīn wāḥid wa asy-syarī'ah mukhtalifah*) sebagaiman dikutip oleh aṭ-Ṭabarī, alih-alih untuk mendukung inklusivisme dalam Islam, bagi penganut ideologi Salafi, penyokong pemaknaan tekstual, adalah dalam rangka menafsirkan Q.S. al-Mā'idah [5]: 48.[117] Ibnu Abī Ḥātim dan Abū Syaikh menuturkan dari Qatadah, maksud tafsir ayat tersebut, bahwa bagi Taurat ada syari'at dan bagi Injil ada syari'at. Akan tetapi, agama adalah satu, yang hanya menerima kemurnian tauhid

[116]Al-Qurṭubī, "*Tafsīr al-Qurṭubī*", dalam Program *Barnāmij Al-Qur'ān Al-Kārim*, Versi 6.0 (Mekah: Sakhr, 1999).

[117]Yahya Abdurrahman, "Kesalahan Metodologi Kelompok Liberal", dalam *Jurnal Al-Wa'ie*, No. 58, Tahun V, 1-30 Juni (2005), hlm. 23-26. Lihat Imām aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī,* Jilid VI (Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H), hlm. 270.

yang dibawa oleh Rasulullah saw.[118] Berdasarkan *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* dan as-Suyūṭī ini, maka ayat tersebut dianggap menunjukkan tentang pemberitahuan Allah swt. kepada umat Islam bahwa Dia memberikan syari'at yang tidak sama bagi setiap agama samawi. Namun demikian, didukung dengan penjelasan nash-nash lain, sejak Nabi Muhammad saw. diutus, syari'at selain Islam telah kehilangan masa berlakunya dan tidak akan diterima di sisi Allah swt., sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 85.[119]

Al-Qur'an surat al-Baqarah [2]: 62 yang mungkin akan dianggap sebagai dasar bagi teologi yang non-eksklusif, dalam pandangan tekstualis, sebenarnya bahkan sejalan dan menyokong pandangan bahwa keimanan yang absah adalah keimanan Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw. Ibnu Kaṡīr mencatat bahwa Q.S. al-Baqarah [2]: 62 terkait dengan ayat-ayat sebelumnya yang menjelaskan kondisi kaum kafir, kaum munafik, dan kaum Yahudi, yang telah banyak melakukan penyimpangan terhadap aturan Allah swt. sehingga Allah menimpakan kepada mereka siksa yang pedih.[120] Dengan demikian, berarti ayat ini tidak bertentangan dengan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 19 dan 85 tentang keabsahan Islam sebagai satu-satunya agama yang menawarkan keselamatan.

Ahli Kitab, dalam pandangan para tekstualis Salafi, telah melakukan penyimpangan, pemalsuan, dan penggantian terhadap kitab mereka.[121] Berdasarkan teks dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 120, para tekstualis Salafi menyatakan bahwa agama Yahudi dan Kristen merupakan agama yang memiliki kedekatan hubungan dengan Islam. Hal ini didasarkan misalnya pada Q.S. al-Mā'idah

---

[118]Imām as-Suyūṭī, *ad-Durr al-Manṡūr*, Jilid III (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 96.

[119]Yahya Abdurrahman "Kesalahan Metodologi", hlm. 26.

[120]Ibnu Kaṡīr, "Tafsīr Ibn Kaṡīr", dalam Program *Barnāmij Al-Qur'ān Al-Karīm*, Versi 6.0 (Mekah: Sakhr, 1999).

[121] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ وَكِتَابُكُمْ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْدَثُ الْأَخْبَارِ بِاللَّهِ تَقْرَءُونَهُ لَمْ يُشَبْ وَقَدْ حَدَّثَكُمْ اللَّهُ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ بَدَّلُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ وَغَيَّرُوا بِأَيْدِيهِمْ الْكِتَابَ فَقَالُوا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أَفَلَا يَنْهَاكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنْ الْعِلْمِ عَنْ مُسَاءَلَتِهِمْ وَلَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا مِنْهُمْ رَجُلًا قَطُّ يَسْأَلُكُمْ عَنْ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ

[5]: 82, bahwa semua agama samawi, Islam, Kristen, dan Yahudi, sama-sama menyerukan *tauḥīd.* Namun, berdasarkan informasi tekstual dalam Q.S. at-Taubah [9]: 30, penganut kedua agama, Yahudi dan Kristen, dinilai telah melakukan penyimpangan, terutama dalam doktrin teologis. Pada tradisi Nasrani, misalnya 'Isa dianggap sebagai anak Allah swt. Demikian pula dalam tradisi Yahudi, dinyatakan bahwa 'Uzair diyakini sebagai anak Allah swt. Mereka menganggap bahwa Tuhan yang satu sama dengan tiga, dan Tuhan yang tiga sama dengan satu, sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 73. Orang-orang Yahudi meyakini bahwa mereka memiliki hak-hak ketuhanan yang berlaku pada hukum-hukum mereka. Para rabbi Yahudi mengklaim bahwa mereka terbebas dari kesalahan (*ma'ṣūm*) dan ucapan mereka sama dengan ucapan Allah swt. Bahkan, ucapan para rabbi itu tidak boleh dibantah dengan ucapan Allah swt. Dalam kitab Talmud (hlm. 47) disebutkan:

> Sesungguhnya ajaran-ajaran para rabbi tidak boleh dibantah dan diubah walaupun dengan perintah Allah swt.! Suatu hari terjadi perselisihan antara Allah swt. dan rabbi Yahudi tentang sebuah masalah. Setelah terjadi perdebatan panjang, akhirnya penyelesaian masalah itu diserahkan kepada salah seorang rabbi. Lalu ia memaksa Allah swt. untuk mengakui kesalahan-Nya setelah rabbi itu berhasil memutuskan perkara itu.[122]

Menurut pemahaman mereka, Tuhan dalam pandangan Yahudi tidak berbeda dengan makhluk-Nya, bisa berbuat salah, menyesal, bermain-main, dan berbuat hal-hal yang hanya boleh terjadi pada orang bodoh. Tuhan, dalam pandangan Yahudi, tidaklah suci dari kecerobohan, karena pada saat marah Ia dikuasai dengan emosi-Nya. Yahudi juga menyembah Tuhan selain Allah swt. Sepanjang sejarah Bani Israel, mereka juga menyembah tuhan

[122]M. Muhammad asy-Syarqāwī, *Talmud: Kitab Yahudi yang Menggemparkan* (Jakarta: Sahara Publishing, t.t.), hlm. 197.

lain yang bertubuh dan tuhan yang berbilang jumlahnya, mereka juga menyembah anak sapi dan ular yang terbuat dari tembaga dan tuhan-tuhan dari batu (Q.S. al-A'rāf [7]: 138-139). [123] Ketidakjelasan Yahudi akan konsep ketuhanannya telah membuat mereka akhirnya tidak bertuhan. Maka, tidak heran jika mereka sendiri yang mengambil peran fungsi ketuhanan itu sendiri. [124]

Berdasarkan alasan tersebut, mereka menyimpulkan bahwa kedua agama serumpun tersebut tidak lagi murni, sehingga kedekatan keduanya terhadap Islam telah berakhir. Berdasarkan informasi itu pula, mereka meyakini bahwa Ahli Kitab yang masih murni, atau masih mentauhidkan Allah swt. sudah tidak ada lagi di era sekarang. Bahkan, mereka juga menilai bahwa semua penganut agama Kristen dan Yahudi adalah kafir, sebagaimana diiformasikan Q.S. al-Mā'idah [5]: 72.

Kesimpulan bahwa Ahi Kitab yang murni tidak ada lagi di era sekarang, bagi mereka, juga didasarkan pada posisi Muhammad sebagai penutup para nabi dan rasul. Posisi tersebut memiliki implikasi pemahaman bahwa Islam menyempurnakan agama-agama terdahulu sebagaimana diinformasikan dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 3. Konsekuensi dari keyakinan ini, bahwa agama-agama yang hadir sebelumnya, telah berakhir masa berlakunya. Eksistensi agama-agama terdahulu telah dihapus oleh agama Islam yang hadir belakangan. Pemahaman ini bisa dilihat pada interpretasi Qutb. Menurut Qutb, berdasarkan Q.S. al-Baqarah [2]: 62, bahwa iman dan amal saleh merupakan syarat keselamatan bagi umat Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in. Namun, hal ini hanya berlaku pada masa sebelum kerasulan Muhammad. Adapun setelah kerasulannya, hanya keimanan Islam yang dapat menyelamatkan

[123] Abu Fatih al-Adnani, *Kaki Tangan Dajjal Mencengkram Indonesia: Melacak Jaringan Ideologi Zionis-Saibaba di Indonesia* (Solo: Granada Mediatama, 2008), hlm. 253.

[124] Maḥmūd Abbās al-'Aqād, *Allah swt.*, hlm. 113.

umat manusia. Berdasarkan interpretasi itu, mereka bersikap eksklusif terhadap agama-agama lain.[125]

Berbeda dengan kelompok Yahudi, kaum Nasrani tidak menunjukkan permusuhannya terhadap Nabi saw. Al-Qur'an bahkan secara khusus meng-apresiasi mereka sebagai kelompok yang bersahabat dengan Nabi. Mereka dinilai oleh Al-Qur'an sebagai kelompok yang juga tidak menyombongkan diri.[126] Hanya kritik persuasif Al-Qur'an terhadap konsepsi teologis mereka dan kisah-kisah dramatik Nabi 'Isa di dalamnya memang menggambarkan sebagian mereka yang menurut Al-Qur'an tidak lagi sejalan dengan tuntutan kitab Injil.[127]

A. Teks Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj al-ḥadīṡ* atas hadis bahwa orang Yahudi dan Nasrani masuk neraka, maka dapat diketahui bahwa hadis tersebut bersumber dari beberapa kitab hadis, antara lain:

a. *Ṣaḥīḥ Muslim: Kitāb al-Īmān,* no. hadis 218.
b. *Musnad Aḥmad: Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṡirīn*, no. hadis 7856 dan 8255.

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

1. Hadis Riwayat Muslim

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

حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ وَأَخْبَرَنِي عَمْرٌو أَنَّ أَبَا يُونُسَ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ وَالَّذِي نَفْسُ

[125]Lihat Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Ẓilāl Al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabī, 1386 H/1967 M), hlm. 94.

[126]Q.S. al-Mā'idah [5]: 82.

[127]Lihat misalnya uraian tentang hal ini dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 73 dan Q.S. at-Taubah [9]: 30.

مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ

2. Hadis Riwayat Aḥmad

a. *Musnad Aḥmad: Kitāb Bāqī Musnad al-Mukśirīn*, no. hadis 7856.

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَلَا يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ وَمَاتَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ

b. *Musnad Aḥmad: Kitāb Bāqī Musnad al-Mukśirīn*, no. hadis 8255.

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ أَوْ نَصْرَانِيٌّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَا يُؤْمِنُ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ

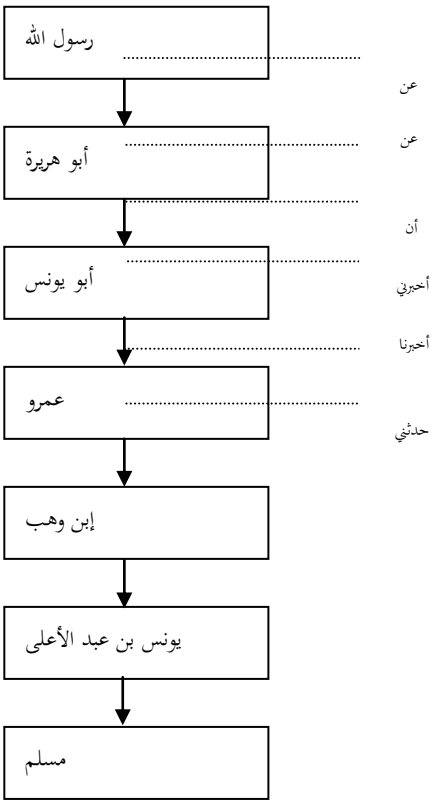
Teks hadis yang dipilih untuk diteliti adalah yang diriwayatkan oleh Muslim melalui Abū Hurairah, yaitu hadis nomor 218. Selengkapnya teks hadis tersebut adalah sebagai berikut.

حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ وَأَخْبَرَنِي عَمْرٌو أَنَّ أَبَا يُونُسَ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ

> Telah menceritakan kepadaku Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā, telah men-ceritakan kepada kami Ibnu Wahb, ia berkata, telah mewartakan kepadaku Amru bahwasanya Abū Yūnus telah menceritakan kepadanya dari Abū Hurairah, Rasulullah saw. bersabda, “Demi zat yang jiwa Muhammad berada di tangan-Nya, aku tidak pernah mendengar seseorang dari umat Yahudi dan Nasrani yang mati dalam keadaan tidak beriman kepada risalahku, kecuali mereka akan menjadi penghuni neraka.”

Teks hadis di atas dimulai dengan *ḥaddaṡanī*. Yang menyatakan frase tersebut adalah Muslim. Sebagai *mukharrij* hadis tersebut, Muslim adalah juga perawi terakhir dari hadis yang disebutkan di atas. Muslim menyandarkan riwayat hadis tersebut kepada Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā. Dengan demikian, Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā dalam hadis ini disebut sebagai sanad pertama. Adapun sanad terakhirnya adalah Abū Hurairah, yang juga merupakan perawi pertamanya. Adapun lambang-lambang periwayatan yang tampak dalam hadis tersebut antara lain: *ḥaddaṡanī*, *akhbaranā*, *akhbaranī*, *anna*, dan *‘an*. Hal ini berarti bahwa terdapat perbedaan metode periwayatan yang digunakan oleh para perawi hadis tersebut. Skema sanad Muslim berikut dapat lebih memperjelas hal ini.

Skema Sanad Hadis Riwayat Muslim
Tentang Yahudi dan Nasrani Masuk Neraka



B. Kritik Historis

1. Penilaian Kualitas Periwayat

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

1) Abū Hurairah sebagai periwayat ke-1 (sanad ke-5);
2) Abū Yūnus sebagai periwayat ke-2 (sanad ke-4);
3) ‘Amr sebagai periwayat ke-3 (sanad ke-3);
4) Ibnu Wahāb periwayat ke-4 (sanad ke-2);
5) Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā sebagai periwayat ke-5 (sanad ke-1);
6) Muslim sebagai periwayat ke-6 (*mukharrij al-ḥadīṡ*).

Penelitian kualitas periwayat dimulai dari periwayat pertama, yakni Abū Hurairah, kemudian seterusnya sampai pada periwayat terakhir dan sekaligus *mukharrij al-ḥadīṡ* (Muslim).

1) Abū Hurairah[128]

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

2) Abū Yūnus[129]

Nama aslinya adalah Salīm bin Jabīr. Nama *kunyah*-nya ad-Dūsī. Ia tinggal di Marwah dan wafat di Marwah pada tahun 123 H. Ia termasuk *ṭabaqah* الوسطى من التابعين . Guru-gurunya antara lain ‘Abdurraḥmān bin Ṣakhr (Abū Hurairah) dan lain-lain. Murid-muridnya adalah ‘Amr bin al-Hāriṡ bin Ya‘kub (Abū Umayah). Kualitas personalnya ثقة .

3) ‘Amr

Nama lengkapnya adalah ‘Amr bin al-Hāriṡ. Nasabnya al-Anṣārī. Nama *kunyah*-nya Abū Umayah. Ia termasuk كبار الأتباع. Ia wafat di Marwa tahun 149 H. Gurunya adalah Salim bin Jabīr (Abū Yūnus) dan lain-lain. Muridnya adalah ‘Abdullah bin Wahāb bin Muslim (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Ia termasuk perawi yang ثقة حافظ .

[128]Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahżīb at-Tahżīb*, Jilid X (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989), hlm. 294.

[129]*Ibid.*, Jilid III, hlm. 249.

4) Ibnu Wahāb[130]

Nama aslinya adalah ‘Abdullah bin Wahāb bin Muslim. Nama *kunyah*-nya al-Qurasyī. Ia tinggal di Marwah dan wafat di Marwah tahun 197 H. Ia termasuk *ṭabaqah* الصغرى من الأتباع . Guru-gurunya antara lain ‘Amr bin al-Hāriṡ bin Ya‘kub (Abū Umayah) dan lain-lain. Murid-muridnya Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā bin Mūsā (Abū Mūsā) dan lain-lain. Kualitas personalnya ثقة حافظ .

5) Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā[131]

Nama aslinya adalah Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā bin Mūsa. Nama *kunyah*-nya aṣ-Ṣadafī. Ia tinggal di Marwah dan wafat di Marwah tahun 263 H. Ia termasuk *ṭabaqah* كبار تبع الأتباع . Guru-gurunya antara lain ‘Abdullah bin Wahāb bin Muslim (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Murid-muridnya adalah Muslim dan lain-lain. Kualitas personalnya ثقة .

6) Muslim[132]

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

2. Analisa Sanad Hadis

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

[130] *Ibid.*, Jilid IV, hlm. 530.
[131] *Ibid.*, Jilid IX, hlm. 461.
[132] *Ibid.*, Jilid VIII, hlm. 150.

kesahihan sanad hadis. Penilaian sanad hadis tersebut adalah sebagai berikut.

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

Kemudian Abū Hurairah meriwayatkan hadis kepada Abū Yūnus yang wafat tahun 123 H yang termasuk *ṭabaqah al-wusṭā min at-tābi‘īn* dan berpredikat *ṡiqatun*. Kemudian Abū Yūnus meriwayatkan kepada ‘Amr yang wafat tahun 149 H dan tergolong *kibār al-atbā‘* dan berpredikat *ṡiqqatun ḥāfiżun.* Kemudian ‘Amr meriwayatkannya lagi kepada Ibnu Wahāb yang termasuk ke dalam golongan *aṣ-ṣugrā min al-atbā‘* yang wafat tahun 197 H dan berpredikat *ṡiqqatun ḥāfiẓun.* Kemudian Ibnu Wahāb meriwayatkannya lagi kepada Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā yang termasuk ke dalam golongan *kibār tabī‘ at-tābi‘īn*. Barulah diterima oleh Muslim yang wafat tahun 261 H dari kalangan *tabī‘ at-tābi‘īn* yang berpredikat *al-ḥāfiẓ*.

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

Tabel Keadaan Perawi Hadis Tentang Yahudi dan Nasrani Masuk Neraka

No.	Perawi	*Ṭabaqah*	Th. Wafat	Kualifikasi
1	Abū Hurairah	Sahabat	57 H	*al-'Adalah wa at-Tawṡīq*
2	Abū Yūnus	*al-Wustā min at-Tābi'īn*	123 H	*Ṡiqqatun*
3	'Amr	*Kibār al-Atbā'*	149 H	*Ṡiqqatun Ḥāfiẓun*
4	Ibnu Wahāb	*aṣ-Ṣugrā min al-atbā'*	197 H	*Ṡiqqatun Ḥāfiẓun*
5	Yūnus bin 'Abd al-'Alā	*Kibār Tabī' al-Atbā'*	263 H	*Ṡiqqatun*
6	Muslim	*Tabī' al-Atbā'*	261 H	*al-Ḥāfiẓ*

C. Kritik Eidetis

1. Kritik Makna Hadis

Setelah dilakukan kritik historis terhadap hadis yang menyatakan bahwa orang Yahudi dan Nasrani akan masuk neraka, terbukti bahwa, menurut standar ilmu hadis, hadis yang diriwayatkan Muslim tersebut dapat dikategorikan sebagai hadis yang sahih dari sisi sanad. Meskipun demikian, hal tersebut tidak secara otomatis membuktikan bahwa dari sisi kandungan matannya ia juga sahih dan dapat diterima (*maqbūl*). Untuk membuktikan kesahihan matan hadis ini, maka perlu dilakukan kritik terhadap makna yang secara tersurat (tekstual) dipahami dari hadis tersebut.

1) Kritik Kebahasaan

Teks hadis seperti yang diriwayatkan Muslim di atas memiliki redaksi yang sama dengan hadis yang terdapat dalam *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Menurut an-Nawāwī dalam syarahnya

atas hadis ini, penggunaan kata *yahūdī* dan *naṣrānī* pada hadis tersebut sebenarnya untuk menyapa seluruh umat beragama di luar Islam. Alasan kenapa kedua umat ini yang kemudian disebutkan oleh Nabi adalah karena keduanya merupakan umat beragama yang memiliki kitab. Efeknya akan lebih mengena untuk umat yang tidak memiliki kitab di luar kedua agama ini.[133] Dalam hadis tersebut pemeluk Yahudi dan Nasrani dinyatakan sebagai bagian dari umat (*min hāżihi al-ummah*).

Pada bagian yang menyangkut keimanan kepada risalah Nabi, hadis di atas menggunakan frase yang secara bahasa bersifat umum, yaitu *billażī ursiltu bihi* (dengan apa yang dengannya aku diutus). Kata *al-lażī* dapat menimbulkan beragam panafsiran tentang apa saja yang menjadi bagian dari risalah Nabi yang dengannya orang Yahudi dan Nasrani akan masuk neraka; apakah yang dimaksud adalah semua ajarannya, sesuai dengan lafal yang dipakai, ataukah yang dimaksud adalah hal yang bersifat khusus?

2) Kritik dengan Al-Qur'an

Hadis yang menjelaskan tentang Yahudi dan Nasrani masuk neraka apabila dipahami secara tekstual dan digeneralisir kepada semua penganut dari kedua agama itu akan masuk neraka, maka pemahaman tersebut boleh jadi akan bertentangan dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang dukungan teologis kepada mereka. Untuk melihat sisi baik komunitas Ahli Kitab terdapat dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 113, 114, dan 115 sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya.

Menurut aṭ-Ṭabarī, ayat di atas menunjukkan kedua kelompok Ahli Kitab yang berbeda, yaitu mereka yang beriman dan yang menolak untuk beriman. Menurutnya, kedudukan Ahli Kitab yang beriman dan tidak beriman itu berbeda, perbedaannya seperti antara benar dan salah, baik dan buruk.[134]

---

[133]Muḥy ad-Dīn bin Syaraf an-Nawāwī, *Syarḥ an-Nawāwī 'alā Muslim*, Jilid I, hlm. 279, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

[134]Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*, Jilid VII, ed. Ṣidqi Jamīl al-'Attar (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 118.

Dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 62 secara jelas Al-Qur'an mengakui eksistensi Yahudi dan Nasrani yang beriman kepada Allah swt. dan kepada hari akhir sebagai dua golongan umat selamat yang akan masuk surga.

إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

> Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah swt., hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada ke-khawatiran pada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Q.S. al-Baqarah [2]: 62).

Ahmad Muṣṭafā al-Marāgī menafsirkan ayat di atas sebagai berikut, "Sesungguhnya orang mukmin yang tetap berpegang teguh dengan keimanannya dan tidak menggantinya dengan yang lain, orang Yahudi, orang Nasrani, dan Shabi'in, manakala mereka beriman kepada Nabi saw. berikut ajaran yang dibawanya, serta beramal saleh dan tidak mengubah (menukar) imannya sampai mati, bagi mereka ada pahala dari sisi Tuhan dan tidak perlu khawatir apalagi merasa sedih karena yang menjadi pusat kebahagiaan adalah iman yang benar (*al-īmān aṣ-ṣāliḥ*)." [135] Penjelasan ini juga didukung oleh Q.S. al-Mā'idah [5]: 65.

Dan, mengenai Yahudi dan Nasrani sebagai calon penghuni neraka sebagaimana pada hadis konfrontatif di atas, adalah Yahudi dan Nasrani yang melanggar aturan Allah serta selalu berbuat kerusakan di bumi, sebagaimana juga berlaku bagi semua orang, siapapun dan yang beragama apapun.

---

[135] Aḥmad Muṣṭafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, 1974), hlm. 134-135.

3) Kritik dengan Hadis

Yahudi dan Nasrani, baik secara teologis maupun empiris, tidaklah monolitik. Terdapat dua varian tentang Ahli Kitab ini, yakni Ahli Kitab yang konsisten dan Ahli Kitab yang tidak konsisten. Di antara Ahli Kitab ada golongan yang berlaku lurus (konsisten), mereka membaca ayat-ayat Allah swt. pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (bersembahyang). Mereka beriman kepada Allah swt. dan Hari Akhir, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, dan bersegera kepada kebaikan. Apa saja kebaikan yang mereka kerjakan, maka kata Allah, mereka tidak akan dihalangi dari menerima pahala. Ketentuan ini tertuang dalam surat Āli 'Imrān sebagaimana disebutkan di atas. Bahwa orang-orang Ahli Kitab dapat menerima pahala Allah dijelaskan juga dalam hadis Nabi. Dalam *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* diriwayatkan:[136]

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ حَيٍّ أَبُو حَسَنٍ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ يَقُولُ حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَاهُ عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ « ثَلاَثَةٌ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الأَمَةُ فَيُعَلِّمُهَا فَيُحْسِنُ تَعْلِيمَهَا ، وَيُؤَدِّبُهَا فَيُحْسِنُ أَدَبَهَا ، ثُمَّ يُعْتِقُهَا فَيَتَزَوَّجُهَا ، فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَمُؤْمِنُ أَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِى كَانَ مُؤْمِنًا ، ثُمَّ آمَنَ بِالنَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَالْعَبْدُ الَّذِى يُؤَدِّى حَقَّ اللَّهِ وَيَنْصَحُ لِسَيِّدِهِ »

Menurut keterangan Nabi di atas, orang Ahli Kitab yang beriman dengan ketentuan agama (Yahudi atau Nasrani) yang dianutnya, maka ia mendapatkan satu pahala. Jika ia kemudian beriman kepada Nabi Muhammad saw., maka ia akan memperoleh satu tambahan pahala. Hal ini berarti bahwa segala keyakinan yang dipegangi dan tindakan peribadatan yang diamalkan oleh

[136] *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Jihād wa as-Siyar*, no. hadis 2789.

para pemeluk kedua agama ini diganjar oleh Allah dengan pahala. Karena implikasi bagi orang yang berpahala adalah masuknya orang tersebut ke dalam surga Allah, maka kesimpulannya baik orang Yahudi maupun Nasrani, karena berpahala, dapat juga menjadi penghuni surga.

Raja Negus dari Ethiopia dapat dianggap mewakili Ahli Kitab yang saleh yang mendapatkan satu pahala. Keyakinannya kepada agama Nasrani tidak menghalanginya untuk menolong dan melindungi rombongan hijrah kaum Muslimin yang dipimpin oleh Ja'far ibn Abī Ṭālib. Adapun Abdullah bin Salam menjadi model orang yang memperoleh dua pahala. Ia tadinya menjadi tokoh penting dan rahib Yahudi di Madinah. Kemudian, setelah mengetahui Nabi yang dijanjikan itu hijrah dan tiba di Madinah, ia menyatakan keimanannya kepada Muhammad saw.

4) Kritik dengan Kebenaran Ilmiah

Pada dasarnya agama membawa misi sebagai pembawa kedamaian dan keselarasan hidup, baik agama Islam sendiri maupun agama lainnya. Namun, dalam kenyataannya tidak jarang agama bukannya menjadi pemersatu sosial, tetapi malah sebaliknya menjadi unsur konflik. Hal ini disebabkan oleh adanya *truth claim* pada tiap-tiap pemeluknya.

Agama, sebagaimana seni, sangat sulit untuk diberi batasan yang tegas. Agama, menurut Hans Kung, bukanlah untuk didefinisikan, apalagi untuk diperdebatkan. Agama adalah sesuatu untuk dihayati dan diamalkan. Ia bukan sesuatu yang ada di luar diri manusia. Menurut Hans Kung, agama bukan hanya menyangkut hal-hal yang teoretik, melainkan hidup sebagaimana yang dihayati. Agama menyangkut sikap hidup, pendekatan terhadap hidup, cara hidup, dan yang terpenting adalah menyangkut perjumpaan atau relasi dengan apa yang dinamakan Rudulf Otto sebagai *The Holy.* Agama selalu menyangkut *basic trust* seseorang terhadap hidup dan menyangkut "ya" atau "tidak" terhadap hidup. Menurut Kung, secara eksistensial, sadar atau tidak, manusia membutuhkan komitmen pada makna, dan

komitmen pada norma. Dalam hal ini, agama selalu berkaitan dengan manusia. Sejarah agama selalu menyertai sejarah kemanusiaan. Agama tidak akan pernah hilang dari muka bumi ini semenjak dimulainya sejarah kemanusiaan hingga ia punah. Sebab, menurut Max Scheler (1874-1928), agama merupakan kemampuan tersendiri yang paling dasar dalam diri manusia. Bahkan, agama merupakan fitrah yang diturunkan yang telah menyatu dalam diri manusia semenjak kelahirannya. Setiap agama membawa misi sebagai pembawa kedamaian dan keselarasan hidup, bukan saja antar manusia, tetapi juga antar sesama makhluk Tuhan penghuni semesta ini.

Dalam tataran historis, misi agama tidak selalu artikulatif. Selain sebagai alat pemersatu sosial, agama pun menjadi unsur konflik. Bahkan, menurut Schimmel, dua unsur itu menyatu dalam agama. Mungkin pernyataan ini agak berlebihan. Tetapi, jika melihat perjalanan sejarah dan realitas di muka bumi ini, pernyataan itu menemukan landasan historisnya sampai sekarang. Persoalannya, bagaimana realitas itu bisa memicu para pemeluk agama untuk merefleksikan kembali ekspresi keberagamaannya yang sudah sedemikian mentradisi dalam hidup dan kehidupannya. Berkaitan dengan itu, salah satu yang menjadi problem paling besar dalam kehidupan beragama dewasa ini, yang ditandai oleh kenyataan pluralisme, adalah bagaimana teologi suatu agama mendefinisikan diri di tengah-tengah agama lain. Dengan semakin berkembangnya pemahaman mengenai pluralisme agama, berkembanglah suatu paham *teologia religionum.* Paham ini menekankan semakin pentingnya dewasa ini untuk berteologi dalam konteks agama.

Dalam tradisi setiap agama, terdapat beragam pemahaman dan praktik keagamaan yang tidak monolitik, tidak terkecuali pada Islam, Kristen, dan Yahudi. Dalam beberapa teks Al-Qur'an dan juga hadis di atas dinyatakan bahwa Ahli Kitab itu tidak monolitik. Misalnya di antara Ahli Kitab, banyak (bukan semua) yang memiliki perilaku menyimpang untuk menyesatkan umat

Islam kepada kekafiran;[137] di antara Ahli Kitab, mereka ada yang berperilaku lurus, membaca ayat-ayat Allah swt., dan bersujud kepada-Nya;[138] di antara Ahli Kitab, juga ada yang amanah dan tidak amanah; [139] di antara Ahli Kitab, juga ada yang tidak menukarkan ayat-ayat Allah swt. dengan harga yang murah.[140]

Dalam wacana teks-teks hadis ini, tampaknya Ahli Kitab yang dimaksud hanya mencakup dua komunitas agama samawi yang menjadi konteks munculnya agama Islam, yakni Yahudi dan Nasrani. Hal ini tampaknya memperkuat argumen sejarah bahwa pada saat Rasulullah saw. memimpin Madinah ataupun tatkala masih di Mekah, belum begitu akrab dengan komunitas agama lain, seperti Zoroaster dan Shabi'in, kendati keduanya ditemukan pada tradisi agama Persia. Hal yang sama terjadi pada agama selain itu, yakni Hindu, Buddha, Konghucu, dan bahkan Shinto, yang secara umum telah menjadi bagian dari tradisi dan agama Cina serta bangsa-bangsa di anak benua India dan di wilayah Timur Jauh.

2. Pemahaman Kontekstual

Kandungan makna hadis-hadis tersebut, sebagaimana hadis-hadis yang lain sebelumnya, masih mencitrakan kesan negatif terhadap Yahudi dan Nasrani sebagai suatu komunitas yang seragam. Pada hadis di atas, semua pemeluk Yahudi dan Nasrani sudah divonis sebagai calon ahli neraka. Hadis tersebut tidak harus dipahami secara skripturalis dan tekstual karena akan bertentangan dengan nilai-nilai toleransi yang dibangun Islam sebagai fondasi untuk menciptakan kerukunan antar umat beragama. Tetapi, yang diperlukan untuk menyikapi hadis konfrontatif tersebut adalah sikap toleransi yang tinggi dalam

[137]Q.S. al-Baqarah [2]: 109.
[138]Q.S. Āli 'Imrān [3]: 113.
[139]Q.S. Āli 'Imrān [3]: 75.
[140]Q.S. Āli 'Imrān [3]: 199.

relasi sosial dan menghindari paradigma *truth of claim*,[141] yang seolah-olah hanya Islam saja yang berhak masuk surga. Dengan sikap toleransi yang tinggi, terutama dari kaum Muslimin kepada komunitas beragama lainnya, banyak hal yang dapat dibangun dan dikerjakan untuk mewujudkan kemaslahatan umat sebagai cita-cita mulia bersama sesuai dengan kehendak Tuhan.

Persoalan apakah Yahudi dan Nasrani akan masuk surga atau tidak, dalam pandangan penulis tidak harus *an sich* diukur oleh hadis tersebut, tetapi juga harus dilihat dalil-dalil lain, terutama Al-Qur'an, yang menjelaskan persyaratan dan variabel-variabel penting seseorang bisa masuk surga. Pada beberapa ayat dalam Al-Qur'an didapati penjelasan Allah swt. bahwa orang yang beriman dan beramal saleh dipastikan akan masuk surga.[142] Pada hadis-hadis tersebut, dengan tegas dan jelas dinyatakan bahwa Yahudi dan Nasrani yang akan masuk neraka adalah mereka yang tidak beriman kepada Al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa—berkali-kali penulis kemukakan—yang menyebabkan mereka masuk neraka itu bukan ke-Yahudi-an atau ke-Nasrani-annya, melainkan karena keberimanannya. Hal ini lebih dipertegas lagi oleh firman Allah swt. dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 62 berikut ini.

---

[141]Setiap agama memiliki kebenaran. Keyakinan tentang yang benar itu didasarkan pada Tuhan sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Dalam tataran sosialogis, klaim kebenaran berubah menjadi simbol agama yang dipahami secara subjektif dan personal oleh setiap pemeluk agama. Ia tidak lagi utuh dan absolut. Pluralitas manusia menyebabkan wajah kebenaran itu tampil beda ketika akan dimaknakan dan dibahasakan. Sebab, perbedaan ini tidak dapat dilepaskan begitu saja dari berbagai referensi dan latar belakang yang diambil orang yang me-yakininya dari konsepsi ideal turun ke bentuk-bentuk normatif yang bersifat kultural. Ini yang biasanya digugat oleh berbagai gerakan keagamaan pada umumnya. Mereka mengklaim telah memahami, memiliki, bahkan menjalankan secara murni dan konsekuen nilai-nilai suci itu.

[142]Q.S. al-Hājj [22]: 23; Q.S. at-Tagabūn [64]: 9; Q.S. al-Bayyinah [98]: 7-8; Q.S. an-Nisā' [4]: 57; Q.S. al-Kahfī [18]: 107; Q.S. Luqmān [31]: 8.

إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُون

> Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in, adalah orang yang beriman kepada Allah dan kepada Hari Akhir dan beramal saleh, maka bagi mereka pahala dari Tuhan mereka dan tidak ada ketakutan bagi mereka juga tidak bersedih.

Makna hadis-hadis di atas tidak bisa digeneralisasi, yang berarti bahwa setiap Yahudi dan Nasrani harus diperangi dan akan masuk neraka. Hadis-hadis ini apabila dipahami dengan menggunakan pemaknaan kontekstual yang tepat akan lebih logis dan masuk akal. Dalam Al-Qur'an Allah swt. menjelaskan bahwa manusia yang hanya membunuh seorang manusia saja tanpa membedakan ras dan agamanya, sama saja dengan membunuh seluruh umat manusia. Dalam konteks kehidupan global dewasa ini, hadis-hadis yang menyudutkan Yahudi dan Nasrani sebagai suatu komunitas yang bukan saja boleh tetapi harus dibunuh, dipandang sudah tidak relevan lagi untuk dijadikan pegangan. Selain hanya akan lebih mempertajam konflik antar agama (terutama antara Islam dan Yahudi-Kristen), juga akan menghambat dan mementahkan setiap proses dialog antar agama yang selama ini terus-menerus diupayakan.

Baik dalam Al-Qur'an maupun hadis, Yahudi dan Nasrani dikelompokkan sebagai Ahli Kitab, yakni pemeluk agama yang telah diberi kitab suci oleh Allah. Persoalannya kemudian adalah apakah Ahli Kitab yang dinyatakan dalam Al-Qur'an dan hadis itu masih ada di era sekarang. Dalam menjawab persoalan ini, ada dua pendapat yang mengemuka. *Pertama*, satu kelompok berpendapat bahwa Ahli Kitab yang dinyatakan dalam Al-Qur'an dan hadis itu masih ada, dan menunjuk kepada kelompok agama seperti Kristen modern sebagai contohnya. Pendapat ini banyak ditolak, karena agama Kristen modern dinilai telah mengalami banyak perubahan

dan, terutama, berpendapat bahwa Yesus adalah Tuhan. Ini merupakan sebuah dogma yang secara khusus ditolak oleh Al-Qur'an, sehingga menjadi kontradiksi yang cukup jelas. *Kedua*, satu kelompok lainnya berpendapat bahwa Ahli Kitab sebagaimana didefinisikan oleh Al-Qur'an itu kini sudah tidak ada lagi. Namun demikian, pendapat kedua ini tampaknya juga lebih sulit dipahami dan diterima. Sebab, jika satu saja dari lima miliar penduduk bumi ternyata masuk dalam definisi Ahli Kitab versi Al-Qur'an, tampaknya sudah cukup untuk membuat pendapat tersebut menjadi kurang tepat.

Seandainya pun benar bahwa di kalangan Yahudi dan Nasrani ada penyimpangan-penyimpangan, menurut hemat penulis, hal tersebut tidak dapat dijadikan sebagai legitimasi untuk menggeneralisir bahwa semua orang Kristen dan Yahudi melakukan hal yang sama, sebagaimana diinformasikan dalam beberapa ayat Al-Qur'an yang telah disebutkan sebelumnya. Klaim bahwa semua penganut agama Kristen dan Yahudi memiliki watak yang sama dan melakukan penyimpangan teologis merupakan generalisasi yang memerlukan verifikasi lebih lanjut. Hal ini karena dalam tradisi setiap agama terdapat beragam pemahaman dan praktik keagamaan yang tidak monolitik, tidak terkecuali pada Islam, Kristen, dan Yahudi.

Masih berkaitan dengan sikap yang konfrontatif terhadap Ahli Kitab, ada hadis tentang tuntutan Yahudi dan Nasrani atas karunia yang dinilai lebih atas umat Islam.[143] Ide bahwa kebenaran itu tidak tunggal dan tidak menjadi monopoli suatu kelompok sesungguhnya bisa menjadi modal dasar dalam membangun kepercayaan diri semua komunitas umat beragama yang plural

---

[143] عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ أَهْلِ الْكِتَابَيْنِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ أُجَرَاءَ فَقَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ غُدْوَةَ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ فَعَمِلَتْ الْيَهُودُ ثُمَّ قَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلَاةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ فَعَمِلَتْ النَّصَارَى ثُمَّ قَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ عَلَى قِيرَاطَيْنِ فَأَنْتُمْ هُمْ فَغَضِبَتْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَقَالُوا مَا لَنَا أَكْثَرَ عَمَلًا وَأَقَلَّ عَطَاءً قَالَ هَلْ نَقَصْتُكُمْ مِنْ حَقِّكُمْ قَالُوا لَا قَالَ فَذَلِكَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ

dalam menciptakan kebaikan. Sikap mengakui adanya kebenaran di luar sistem keyakinannya menjadi kearifan bagi setiap komunitas untuk menciptakan kesatuan umat dalam bingkai kemanusiaan. Dengan demikian, tidak seorang pun berhak melarang orang lain mengerjakan apa yang diyakininya sebagai sebuah kebenaran. Hal ini karena kebenaran merupakan entitas yang penilaiannya menjadi hak prerogatif Tuhan.

Dalam kaitan ini, Fazlur Rahman menegaskan bahwa pada saat komunitas Muslim telah terbentuk di Madinah, komunikasi Nabi saw., khususnya terhadap Yahudi dan Nasrani, dilakukan dalam konteks agar komunitas Muslim diakui sebagai salah satu dari komunitas-komunitas beriman yang ada. Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 62 dan surat al-Mā'idah ayat 69 secara tegas menunjukkan konteks umum dakwah Nabi pada saat itu.[144]

Kesadaran bahwa semua umat beragama memiliki posisi yang setara di hadapan Tuhan bisa menumbuhkan dimensi ketakwaan yang kreatif dan dinamis. Masing-masing menjadi peserta lomba dalam memperebutkan "piala ke-menangan" yang telah dipersiapkan Tuhan, atau dalam bahasa Al-Qur'an "*fastabiqū al-khairāt*" (Q.S. al-Mā'idah [5]: 48). Perlombaan yang *fair* (jujur) menuntut sikap hormat kepada semua peserta lomba. Karena itu, klaim-klaim kedekatan dan kemenangan sebelum perlombaan berakhir merupakan sebuah sikap keagamaan yang semestinya dihindari dalam konteks pluralitas.

Klaim-klaim kedekatan atau kemenangan sebelum perlombaan berakhir sebenarnya merupakan klaim-klaim keagamaan yang dimiliki oleh setiap penganut agama. Keyakinan terhadap kebenaran mutlak agama yang dianutnya merupakan suatu keharusan. Sebab, hanya dengan keyakinan itulah semua komunitas umat beragama bisa melaksanakan ketentuan-ketentuan agama masing-masing. Hanya saja, klaim-klaim seperti itu bersifat internal atau berlaku bagi umat agama tertentu. Ketika klaim-

[144]Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin dari *Major Themes of the Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 239-240.

klaim tersebut diekspresikan secara berlebihan kepada pihak lain dalam konteks masyarakat yang pluralistis, akan bisa menjadi kontraproduktif bagi penciptaan keharmonisan yang didambakan oleh setiap umat beragama.

BAB VI

KRITIK PRAKSIS ATAS PEMAHAMAN HADIS-HADIS PELAKNATAN TERHADAP YAHUDI DAN NASRANI

Terdapat berbagai pendekatan dan perspektif yang telah lahir dan mapan dalam tubuh kesarjanaan Muslim tentang relasi sosial orang Islam dengan Yahudi dan Nasrani. Secara umum kita dapat mengklasifikasikannya menjadi tiga perspektif, yaitu: eksklusif, inklusif, dan pluralis.[145] Ketiga perspektif tersebut telah berupaya memaknai Islam melalui teks-teks keagamaan yang dipandang otoritatif termasuk hadis. Teks-teks keagamaan tersebut didekati dan dimaknai melalui metode dan pendekatan tertentu yang pada akhirnya melahirkan pandangan dunia tertentu tentang bagaimana seharusnya orang Islam berinteraksi dengan non-Muslim khususnya Yahudi dan Nasrani.

Perspektif eksklusif berangkat dari teks-teks keagamaan konvensional melalui pemaknaan yang secara umum tekstual. Perspektif ini sudah cukup mapan bahkan sejak masa formatif Islam. Melalui pemaknaan yang tekstual, eksklusivisme melihat relasi-relasi sosial dengan Yahudi dan Nasrani harus didasarkan atas sikap kehati-hatian yang sangat tinggi bahkan mungkin permusuhan abadi.

Eksklusivisme telah menjadikan kebenaran agama sebagai hak milik mereka. Di luar pemaknaan yang mereka pegang kebenaran tidak lagi tersisa. Dengan asumsi demikian, perspektif yang beda baik yang berasal dari kalangan Muslim sendiri maupun dari agama lain akan dianggap sebagai bentuk penyimpangan atas ketentuan Tuhan. Dalam sejarah Islam, perwujudan pertama yang

[145] Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, cet. ke-7, (Bandung: Mizan dan Anteve, 1999), hlm. 56-57.

paling ekstrim dari perspektif eksklusif ini tampak pada teologi khawarij. Dengan mendasarkan diri pada pemahaman yang *ḥarfiyyah* terhadap nash-nash agama, kelompok ini kemudian melahirkan konsep bahwa tidak ada hukum kecuali hukum Allah swt *(lā ḥukma illa Allāh)*. Pemahaman dan konsep kunci inilah yang dewasa ini juga banyak dijumpai dalam pandangan dunia gerakan-gerakan fundamentalis dalam Islam.[146]

Dalam banyak hal perspektif eksklusif telah menggiring orang untuk berasumsi negatif tentang agama itu sendiri. Agama dianggap sebagai ajaran yang kaku dan hanya relevan untuk masa lalu, dan bahkan dinilai sebagai sumber konflik yang mengajarkan kekerasan dan pembunuhan. Dalam perspektif eksklusif ini, Tuhan membunuh masyarakat dan memerintahkan untuk melakukan hal yang sama.[147] Perspektif eksklusif seperti ini hanya mungkin ada melalui pendekatan yang tekstual terhadap nash-nash agama, termasuk terhadap teks-teks hadis konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani yang telah dijelaskan dalam bab-bab yang lalu.

Pemahaman tekstualis terhadap teks-teks hadis yang tampak konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani, sebagaimana dijabarkan dalam bab-bab terdahulu, berimplikasi pada sikap yang cenderung melanggengkan hubungan yang tidak harmonis dengan umat Yahudi dan Nasrani, termasuk dengan pemeluk agama-agama lain di luar keduanya. Implikasi yang demikian tentu saja bertolak belakang dengan prinsip umum dan ajaran yang diemban oleh Al-Qur'an dan Sunnah Nabi sebagaimana dipaparkan pada bab yang lalu.

Dalam salah satu tulisannya, salah seorang penyokong perspektif tekstualis, misalnya, menyebutkan beberapa karakteristik jahat Yahudi sebagaimana tercantum baik dalam Al-Qur'an maupun sunnah Nabi saw. Melalui pemahaman tekstual

---

[146] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme,* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm.111-127.

[147] Lester R. Kurtz, *God in the Global Village,* (Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1995), hlm.215-7.

atas hadis-hadis yang dinilai sahih, ia menegaskan bahwa orang Yahudi adalah orang yang dimurkai oleh Allah (*al-magḍūb ʻalayhim*); orang yang dilaknat karena membuat kilah dalam urusan agama dan menghalalkan yang haram; orang yang dilaknat karena menjadikan kuburan sebagai masjid; orang yang senantiasa memerangi Islam dan pemeluknya hingga menjelang kiamat (?); dan orang yang menjadi pengikut Dajjal. Di akhir tulisannya, ia mengajak, "Maka, mari kita kuman-dangkan permusuhan terhadap Yahudi dan orang-orang yang loyal kepada mereka. Kita membenci dan memusuhi mereka berdasarkan petunjuk dari Al-Kitab dan Sunnah."[148]

Sikap tertutup dan *truth claim* tampak menjadi penyebab tidak langsung dari pandangan yang menyokong kondisi disharmoni tersebut. Sikap tersebut pada kenyataannya menjadikan pemeluk agama mengalami pendangkalan dalam kehidupan keagamaan. Seperti yang pernah dinyatakan oleh Abdurrahman Wahid, pendangkalan agama salah satunya lahir karena proses pendidikan dan pemahaman agama yang keliru.[149] Oleh karena itu, pemahaman yang tepat terhadap ajaran agama menjadi solusi bagi pendangkalan agama ini dan sekaligus sebagai pintu awal ke arah kehidupan beragama yang harmonis dan toleran. Pemaknaan agama dimaksud mensyaratkan penjiwaan akan etos dan sikap inklusif dan keterbukaan dengan tidak menghilangkan identitas ajaran agama yang dianut. Tulisan ini telah menawarkan pemahaman kontekstual, sebagai lawan dari pemahaman para tekstualis, terhadap hadis-hadis tersebut.

Di samping pendekatan tekstual yang digunakan, perspektif eksklusif juga dihantui oleh perspepsi mereka tentang nasib umat

---

[148] Badrul Tamam, "Kenapa Orang Islam Harus Membenci Yahudi", dalam http://www.voa-islam.com/islamia/aqidah/2011/05/14/14660/kenapa-umat-islam-harus-membenci-yahudi/, diakses tanggal 1 Mei 2011.

[149] Abdurrahman Wahid, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintas Batas Agama* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1998), hlm. 51-54.

Islam dewasa ini. Dalam asumsi mereka, umat sedang direndahkan oleh umat lain dan berada di bawah kendali orang-orang kafir. Tanah air umat Islam (termasuk di Indonesia maupun di negara muslim lainnya, seperti palestina, Irak dan lainnya) telah dirampas dan kehormatan mereka diinjak-injak. Musuh-musuh umat Islam mengendalikan urusan mereka, sehingga ritual keagamaan di rumah-rumah mereka menjadi terbengkalai. Lebih dari itu, umat Islam juga tidak leluasa menyebarkan dakwah mereka. Atas dasar inilah jihad menjadi wajib ‘ain yang mau tak mau setiap muslim wajib mempersiapkan diri serta membulatkan tekad untuk berjihad dan menyiapkan peralatannya apabila datang momentumnya dan Allah swt menghendaki segala sesuatunya terjadi secara rasional.

Sedangkan perspektif inklusif dan pluralis dalam Islam sama-sama bertumpu pada pemaknaan kontekstual terhadap teks-teks keagamaan. Bagi inklusivisme, Islam mengandung kebenaran yang harus diikuti jika ingin memperoleh keselamatan. Namun demikian mereka tetap mengakui jalan keselamatan pada agama lain, karena kasih Tuhan (Kristen) atau rahmat ilahi (Islam) terdapat dimana-mana. Perspektif inklusif tampak dari pemikiran para tokoh seperti Muhammad ‘Abduh, Ṭaba’ṭaba’ī, dan Muhammad Jawad Mugniyah. Mereka mendasarkan pandangan-pandangan inklusifnya pada ayat-ayat al-Qur’an, seperti al-Baqarah (2): 62 dan al-Mā’idah (5): 69, yakni ayat-ayat yang menjanjikan keselamatan kepada penganut agama Kristen, Yahudi, dan Sabi’in yang percaya kepada ke-Esaan Tuhan, pengadilan Hari Akhir dan berbuat kebaikan.

Perspektif pluralis berangkat lebih jauh lagi dibandingkan kaum inklusivis. [150] Mereka meyakini bahwa setiap agama

[150] Istilah pluralisme sering dipadankan dengan relativisme, bahwa semua agama sama-sama benar dan tidak ada yang bisa diklaim lebih apalagi paling benar. Tetapi, pandangan demikian akan mengarah kepada “penyamaan” semua agama. Pluralisme, seperti ditekankan oleh Diana Eck, pada dasarnya tidak mengabaikan berbagai perbedaan yang jelas antara agama-agama. Pandangan pluralis yang genuin menurutnya akan merayakan dan menghargai semua perbedaan yang ada sehingga orang dapat mendalami komitmen masing-masing. Lihat Amir Hussain, “Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue”,

merupakan jalan keselamatan itu sendiri. Tidak boleh ada klaim bahwa jalan keselamatan dalam agama lain hanya sebagai pelengkap dari keselamatan agama sendiri, sebagaimana yang masih diyakini kalangan inklusivis. Frithjof Schuon, Sayyed Hossein Nasr, dan Fazlur Rahman mewakili pandangan pluralis dalam Islam. Sebagai contoh Fazlur Rahman berpegang pada ayat al-Qur'an (5:48) yang menegaskan tentang segi-segi positif perbedaan agama. Bagi Rahman statemen al-Qur'an (2:148, 5:48) sangat jelas agar setiap pemeluk agama saling berlomba dalam berbuat kebaikan, bukan saling bermusuhan. Dan kelak di akhirat Tuhan akan menjelaskan perihal perbedaan-perbedaan itu.[151]

Dengan pemahaman melalui pendekatan kontekstual, penelitian ini telah memperlihatkan bahwa sikap dan pernyataan tidak bersahabat yang dialamatkan kepada Nabi saw. harus dimaknai sesuai konteksnya yang khusus. Oleh karenanya, sikap dan pernyataan tersebut tidak dapat digeneralisasi dan diberlakukan mengikat kepada umat Islam kapanpun dan di manapun. Dengan pemahaman demikian, ditopang juga oleh nilai dan norma Al-Qur'an, Sunnah, dan fakta historis kehidupan Nabi saw., maka keberagamaan yang eksklusif, tertutup, tidak bersahabat, serta selalu mengajarkan kecurigaan bahkan permusuhan dengan pemeluk agama lain—seperti yang selintas dipahami dari hadis-hadis konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani—tidak dapat dijadikan model relasi agama yang dikehendaki oleh Islam.

Adalah fakta bahwa umat manusia terdiri atas beragam individu dan masyarakat dengan latar belakang agama yang tidak tunggal. Di Indonesia, misalnya, ada enam agama yang diakui resmi oleh negara, yaitu Islam, Katolik, Protestan, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Di luar itu, masih ada agama-agama lain yang juga

---

dalam Omid Safi (ed), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2003), hlm. 251-252.

[151] Nurcholish Madjid, et.al., *Fiqih Lintas Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2007), hlm. 206-207. Tentang pluralisme Schoun dan Nasr, lihat Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Perspektif, 2005), hlm. 108-121.

dipeluk oleh sebagian orang meskipun tidak diakui secara resmi oleh negara, seperti Yahudi.

Al-Qur'an secara jelas menunjukkan fakta keberagaman (pluralitas) tersebut. Dalam Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 13 ditegaskan bahwa manusia diciptakan berbeda jenis kelamin dan beragam bangsa dan kabilah. Allah sendiri dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 48 menghendaki dan merestui keberagaman umat manusia. Kepada masing-masing umat, Ia memberikan petunjuknya yang khas.

Dalam merespons pluralitas keberagamaan, tulisan ini telah memperlihatkan kecenderungan pada sikap dan sudut pandang pluralis. Hal ini dilakukan setelah mempertimbangkan ajaran-ajaran teologis dan etis baik dalam Al-Qur'an maupun sunnah Nabi, dan juga setelah diupayakan pemahaman secara kontekstual atas hadis-hadis konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani. Pluralisme dipandang sebagai perspektif yang mampu menawarkan modus hubungan antar agama yang fair dan bertanggung jawab serta yang paling setia terhadap ajaran Al-Qur'an dan sunnah Nabi saw.

Pluralisme sendiri sampai saat ini masih menjadi konsep yang terus diperdebatkan. Pada dasarnya ia merupakan penafsiran dan evaluasi atas pluralitas. Amir Hussain, dengan merujuk pada pandangan Diana L. Eck, memberikan tiga substansi pluralisme. *Pertama*, pluralisme tidak sama dengan keberagaman. *Kedua*, tujuan pluralisme bukan sekadar toleransi terhadap yang lain, tetapi lebih pada upaya aktif untuk memperoleh pemahaman (*understanding*). *Ketiga*, pluralisme tidak sama dengan relativisme. Perspektif pluralistik yang genuin, katanya, mempunyai komitmen terhadap perbedaan yang kita miliki untuk memperoleh perasaan menyangkut dari komitmen pihak lain.[152]

[152]Lihat Amir Hussain, "Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue", dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), hlm. 251-252. Diana L. Eck dalam tulisannya, "Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism", dalam Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (Aldershot: Ashgat, 2005), hlm. 41-47, memberikan beberapa karakteristik dari pluralisme. *Pertama*, pluralisme bukan semata-mata menunjuk pada fakta pluralitas, tetapi lebih merupakan pergaulan yang bersifat aktif

Dalam Islam, substansi pluralisme pada dasarnya dapat dijumpai dalam wahyu (Al-Qur'an) dan bahkan menjadi karakter misi kenabian Muhammad saw. Mahmud Ayoub merujuk kepada Q.S. al-Baqarah [2]: 62 dan Q.S. al-Mā'idah [5]: 69 yang secara tegas menyatakan bahwa:

إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

> Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in, barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari kiamat serta beramal saleh, maka bagi mereka pahala di sisi Tuhan mereka, dan tidak ada ketakutan atas mereka dan mereka tidak akan berduka cita.

Menurut Ayoub, fakta bahwa ayat ini pertama turun pada masa awal Nabi saw. di Madinah (surat al-Baqarah) dan kemudian diturunkan kembali secara *verbatim* tidak lama sebelum beliau meninggal (surat al-Mā'idah) menunjukkan bahwa ayat tersebut tidak *mansūkh*.[153]

Surat al-Baqarah ayat 62, bagi Alwi Shihab, sangat jelas menunjukkan "semangat pluralistik Al-Qur'an".[154] Ahmad Syafii Maarif, dengan merujuk pada tafsir Hamka atas ayat tersebut, juga berkesimpulan bahwa sikap Islam terhadap agama lain mencerminkan perspektif pluralis.[155]

Untuk menunjukkan relevansi Islam dengan pluralisme, Murad Wilfried Hofmann mengajukan sebuah model pluralisme

---

terhadap pluralitas. *Kedua*, pluralisme bukan sekadar toleransi, tetapi juga pencarian pemahaman (*understanding*). *Ketiga*, pluralisme bukan sekadar relativisme, karena ia mengasumsikan komitmen yang riil. *Keempat*, pluralisme bukanlah sinkretisme, karena ia didasarkan pada penghargaan atas perbedaan. *Kelima*, pluralisme didasarkan pada dialog antar agama.

[153]Mahmoud M. Ayoub, "The Qur'an and Religious Pluralism", dalam Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue*, hlm. 243.

[154]Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif,* hlm. 78-81 dan 108.

[155]Lihat Ahmad Syafii Maarif, "Hamka Tentang Ayat 62 al-Baqarah dan Ayat 69 al-Ma'idah", dalam *Republika*, Selasa, 21 Nopember 2006.

Qur'ani. Beberapa prinsip mendasar dalam model ini antara lain: (1) orang Islam meyakini bahwa tidak hanya Muslim, tetapi setiap yang baik dan tunduk kepada Tuhan, dapat masuk surga; (2) Allah dan siapapun yang disembah sebagai Tuhan oleh orang lain adalah identik; (3) Tuhan telah menjamin keberadaan lebih dari satu agama sepanjang dunia masih ada; (4) orang-orang Islam diharapkan untuk tidak saja bersikap toleran, tetapi juga menghargai agama lain.[156]

Dalam perspektif Islam pluralis, agama adalah pesan. Al-Qur'an adalah "pesan keagamaan" yang dirujuk dalam kehidupan keagamaan seorang Muslim. Seluruh isi Al-Qur'an, bahkan semua kitab suci yang pernah diturunkan kepada nabi-nabi, pada dasarnya merupakan pesan keagamaan itu. Pandangan ini mengacu kepada sebuah hadis Nabi yang sering dikutip "*ad-dīn an-naṣīḥah*" (agama itu adalah nasihat).[157] Isi pesan keagamaan tersebut bisa ditemukan dalam Al-Qur'an, al-hadis, ataupun tradisi pemikiran Islam. Bagi Nurcholish Madjid, pesan keagamaan dimaksud memuat tiga prinsip dasar, yaitu perjanjian dengan Allah, sikap pasrah kepada-Nya, dan kesadaran akan kehadiran-Nya dalam hidup.[158]

Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, inti agama (*ad-dīn*) dari seluruh rasul adalah sama (Q.S. asy-Syūrā [42]: 13), dan umat serta agama mereka itu seluruhnya adalah umat serta agama yang tunggal (Q.S. al-Anbiyā' [21]: 92 dan Q.S. al-Mu'minūn [23]: 52). Kesamaan dan kesatuan semua agama para nabi juga ditegaskan oleh Nabi saw., dengan digambarkan bahwa para nabi itu adalah satu saudara lain ibu, namun agama mereka satu dan sama. Salah satunya adalah hadis Bukhārī, Rasulullah saw. bersabda, "Aku lebih berhak atas Isa putra Maryam di dunia dan

[156]Murad Wilfried Hofmann, "Religious Pluralism and Islam in a Polarised World", dalam Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue*, hlm. 238-239.

[157]Muslim, *Ṣaḥīh Muslim*, *Kitāb al-Īmān*, *Bāb Bayān Anna ad-Dīn an-Naṣīḥah*, no. hadis 82.

[158]Lihat Budhy Munawar-Rahman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina dan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 2007), hlm. 40-41.

akhirat. Para nabi adalah satu ayah dari ibu yang berbeda-beda dan agama mereka adalah satu."[159]

Meskipun menjadikan inti agama itu sama, tetapi kepada setiap golongan dari kalangan umat manusia, Allah menetapkan *syir'ah* (syari'ah, yakni jalan) dan *manhaj* (cara) yang berbeda-beda. Sebab, Allah swt. tidak menghendaki umat manusia itu satu dan sama semua dalam segala hal. Ia lebih menghendaki agar mereka saling berlomba-lomba menuju pada berbagai kebaikan. Seluruh umat manusia akan kembali kepada Allah swt. dan kelak Dialah yang akan membebaskan hakikat perbedaan antara manusia itu (Q.S. al-Mā'idah [5]: 48).

[159]Lihat Oliver Leaman, "Ahl Kitab", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an Encyclopedia* (London dan New York: Routledge, 2006), hlm. 18-19.

BAB VII

PENUTUP

Dalam mengkaji hadis-hadis yang berkaitan dengan pelaknatan terhadap Yahudi dan Nasrani, tulisan ini menggunakan metode kritik dan pemahaman hadis sebagaimana dikembangkan para ahli hadis dan kritikus hadis, yang meliputi kritik atas historisitas hadis (kritik sanad) dan kritik atas kandungan makna hadis (kritik matan). Untuk melengkapi model kritik hadis versi ahli hadis ini, penelitian ini juga mengacu kepada teori pemahaman hadis dari para kritikus hadis. Dari dua pendekatan pemahaman terhadap hadis, tekstual dan kontekstual, penelitian ini menyandarkan diri pada pemahaman kontekstual. Teori pemahaman yang secara khusus diacu di sini adalah yang ditawarkan oleh Hassan Hanafi, yaitu yang meliputi kritik historis, kritik eidetis dan kritik praktis.

Berkaitan dengan hadis-hadis pelaknatan Yahudi dan Nasrani, terdapat tiga kelompok teks hadis, yaitu hadis-hadis tentang Allah melaknat Yahudi dan Nasrani karena menjadikan kuburan para nabi sebagai tempat ibadah, Allah mengutuk Yahudi dan Nasrani karena menjual belikan gajih bangkai, serta Yahudi dan Nasrani masuk neraka.

Menyangkut teks hadis pertama, setelah dilakukan kritik historis atas sanad dari teks hadis tersebut, yang termuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, terbukti bahwa kualitas sanadnya bernilai *saḥīḥ*. Langkah berikutnya adalah dengan melakukan kritik makna hadis. Dalam tahap ini, makna tekstual hadis tersebut dihadapkan dengan ajaran al-Qur'an, hadis sahih lainnya dan kebenaran ilmiah. Dari kritik tersebut tampak bahwa makna tekstual matan hadis tersebut bertentangan dengan ketiga kriteria ini dan oleh karenanya matan hadis tersebut, jika dipahami secara tekstual, dinilai tertolak (*mardūd*). Tulisan ini kemudian melakukan pemahaman

kontekstual atas hadis tersebut. Setelah dilacak konteks sosio-historis kemunculan hadis tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa hadis ini tidak dapat dipahami sebagai tanda kebencian Nabi terhadap Yahudi dan Nasrani sebagai agama ataupun pemeluknya secara keseluruhan. Nabi hanya menyatakan bahwa Yahudi dan Nasrani akan dilaknat Tuhan ketika menjadikan kuburan para nabi sebagai masjid. Ketika hal itu tidak terjadi maka tidak ada alasan bagi laknat Allah kepada Yahudi dan Nasrani. Oleh karena peristiwa itu terjadi pada masa Nabi, maka sifatnya sangat kasuistik dan temporal yang tidak bisa digeneralisasi.

Terhadap teks hadis kedua, setelah dilakukan kritik historis atas rangkaian para perawi dari salah satu teks hadis yang termuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, maka dapat ditegaskan bahwa sanad hadis tersebut bernilai *ṣaḥīḥ*. Pada tahap selanjutnya dilakukan kritik atas makna hadis tersebut. Yang dikritik dalam tahap ini adalah makna tekstual dengan tiga tolok ukur, yaitu tidak bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah lainnya dan kebenaran ilmiah. Setelah dilakukan kritik dimaksud terlihat bahwa makna tekstual matan hadis tersebut bertentangan dengan ketiganya dan oleh karenanya dinilai tertolak (*mardūd*). Tulisan ini kemudian melakukan pemahaman kontekstual atas hadis tersebut. Dengan memperhatikan konteks sosio-historisnya maka dari hadis tersebut dapat dihami bahwa tidak semua Yahudi akan mendapatkan kutukan Allah swt, tetapi hanya Yahudi yang melanggar ketentuan Allah dengan memperjualbelikan kulit bangkai dan memakan hasil penjualannya. Tidak ada korelasi antara kebencian Nabi dari segi teologis terhadap Yahudi dengan hadis-hadis ini; Nabi hanya menyatakan bahwa Yahudi akan dikutuk Tuhan ketika menjual belikan dan menggunakan barang yang dilarang-Nya. Ketika hal itu tidak terjadi maka tidak ada alasan bagi Nabi untuk melaknat Yahudi. Lebih dari itu, hadis tersebut didasarkan atas peristiwa yang terjadi pada masa Nabi, sehingga sifatnya kasuistik dan temporal yang tidak bisa digeneralisasi. Perilaku menyimpang tersebut menjadi *'Illat* hukum bagi sebuah kutukan yang ditimpakan kepada semua

manusia yang melakukannya, baik itu Yahudi, Nasrani bahkan Muslim dan baik dilakukannya ketika teks itu turun ataupun sekarang.

Berkenaan dengan teks hadis ketiga, setelah dilakukan kritik atas sanad dari teks hadis yang diriwayatkan oleh Muslim, maka dapat disimpulkan bahwa sanadnya bernilai *ṣaḥīḥ*. Pada langkah selanjutnya dimeneliti makna tekstual hadis tersebut, apakah bersesuaian atau bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, sunnah dan kebenaran ilmiah. Setelah dihadapkan dengan ketiga tolok ukur tersebut tampak bahwa matan hadis tersebut, jika dipahami secara tekstual, tidak dapat diterima (*mardūd*). Tulisan ini kemudian mengupayakan pemahaman hadis secara kontekstual. Hadis tersebut tampaknya diucapkan dalam konteks umum komunikasi Nabi saw khususnya terhadap Yahudi dan Nasrani setelah terbentuknya komunitas muslim di Madinah. Komunikasi Nabi pada saat itu dilakukan dalam konteks agar komunitas muslim diakui sebagai salah satu dari komunitas-komunitas beriman yang ada. Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 62 dan al-Mā'idah ayat 69 secara tegas menunjukkan konteks umum dakwah Nabi pada saat itu. Dengan mempertimbangkan pula konteks umum ajaran Islam baik dalam al-Qur'an maupun hadis-hadis sahih lainnya, maka dapat disimpulkan bahwa ke-yahudian atau kenasranian bukanlah faktor yang menentukan masuknya seseorang ke dalam neraka.

Secara umum dapat disimpulkan bahwa dari hasil kritik historis, dapat dipastikan, sesuai dengan standar ilmu hadis, bahwa hadis-hadis yang matannya mengandung arti pelaknatan terhadap Yahudi dan Nasrani tersebut dinilai sahih sanadnya. Adapun menyangkut matannya, maka dilakukan kritik eidetis melalui kritik atas pemahamannya. Penelitian ini berupaya memperlihatkan bahwa pendekatan tekstual yang banyak digunakan oleh beberapa pensyarah hadis untuk memahami matan hadis-hadis tersebut tidak tahan uji terhadap standar kriteria kritik makna hadis. Atas dasar itu, penelitian ini menunjukkan bahwa untuk memahami hadis-hadis tersebut secara tepat, pertama-tama harus didekati secara

kontekstual. Dalam banyak hal, ternyata mereka dapat diterima (*maqbūl*) sepanjang dimaknai sesuai dengan konteks khususnya. Hadis-hadis tersebut jika dimaknai secara kontekstual memperlihatkan signifikansi historisnya. Lebih dari itu, melalui kritik eidetis juga, makna kontekstual hadis-hadis tersebut dapat diabstaksikan sehingga dapat diperoleh makna umum atau ideal moral dari hadis-hadis dimaksud.

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

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Hasjim, *Kritik Matan Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004).

'Abduh, Muḥammad dan Rasyīd Riḍā, (Beirut: Dār al-Manār, 1954).

Abdurrahman, Yahya, "Kesalahan Metodologi Kelompok Liberal", dalam *Jurnal Al-Wa'ie*, No. 58, Tahun V, 1-30 Juni (2005)

Al-Adlabī, Ṣalāḥ ad-dīn bin Aḥmad, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Ḥadīṡ an-Nabawīy* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983).

Al-Adnani, Abu Fatih, *Kaki Tangan Dajjal Mencengkram Indonesia: Melacak Jaringan Ideologi Zionis-Saibaba di Indonesia* (Solo: Granada Mediatama, 2008).

'Afanah, Khiṣāmuddīn, *Majmu' Fatawā wa Maqālāt Ibn Baz*, Jilid II, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

Ali, Attabik, *Qamus al-'Ashr* (Krapyak: Multikarya Grafika, 1998).

'Alī bin Nayiq asy-Syukhūd, *Limāżā Yumayyiq Al-Qur'ān Al-Karīm*, Juz I, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

Al-Aṣfahānī, ar-Ragīb, *Mu'jam al-Mufradat li Alfaẓ Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr t.t.)

Al-'Asqalānī, Ibnu Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M).

_____, *Tahżīb at-Tahżīb*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989).

Ayoub, Mahmoud M., "The Qur'an and Religious Pluralism", dalam Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue:*

Religious Pluralism and the Pursuit of Peace (Aldershot: Ashgat, 2005).

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

Al-A'ẓamī, Muḥammad Muṣṭafā, *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddiṡīn: Nasy'atuhu wa Tārīkhuhu*, Cet. Ke-3 (Riyāḍ: Maktabah al-Kauṡar, 1990).

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

Badrān, Abū al-Ainain, *al-'Alāqah al-Ijtimā'iyyah bain al-Muslimīn wa Gair al-Muslimīn* (Beirut: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, t.t.).

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

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

Ad-Dimasyqī, Ibnu Hamzah al-Ḥusainī al-Ḥanafī, *Asbabul Wurud: Latar Belakang Historis Timbulnya Hadis-hadis Rasul*, terj. Suwarta Wijaya (Jakarta: Kalam Mulia, 2002).

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

Esposito, John L. (ed.), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid I (Bandung: Mizan, 2000).

Faqīh, Muftī 'Abdullah, *Fatawā asy-Syubkah al-Islāmī*, Juz III, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

Farisīy, Abī al-Fadḷ Muḥammad bin Muḥammad ‘Alī, *Jawāhīr al-Uṣūl fī ‘Ilm ar-Rasūl* (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 1992).

Al-Fayyumī, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Garīb asy-Syarḥ al-Kabīr li ar-Rifa‘ī*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978).

Al-Gazāli, Muḥammad, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.: antara Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhmmad al-Baqir, Cet. Ke-6 (Bandung: Mizan, 1998).

Ghalib, Muhammad, *Ahli Kitab* (Jakarta: Paramadina, 2000).

Ḥukmī, Khāfiẓ bin Aḥmad, *Ma‘rij al-Qubūr*, Jilid III (Damam: Dār Ibn Qayyim, 1990).

Hakim, Abdul Hamid, *al-Mu‘īn al-Mubīn*, Jilid IV (Jakarta: Bulan Bintang, 1977)

Hanafi, Hassan, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus dari *Religious Dialogue and Revolution* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).

Hanafi, Hassan, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Maktabat al-Anjila al-Miṣriyyah, 1987)

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

Hofmann, Murad Wilfried, “Religious Pluralism and Islam in a Polarised World”, dalam Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (Aldershot: Ashgat, 2005).

Hussain, Amir, “Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue”, dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003).

Ilyas, Hamim, *Dan Ahli Kitab Pun Masuk Syurga: Pandangan Muslim Modernis terhadap Keselamatan Non-Muslim* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005).

Ismail, M. Syuhudi, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar, dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).

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

_____, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998).

'Itr, Nūr ad-Dīn, *Manhaj an-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, Cet. Ke-2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979)

Al-Jawziyyah, Ibnu Qayyim, *Zād al-Ma'ād*, Jilid III (t.tp.: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabīy, t.t.).

Kaṡīr, Ibnu, "Tafsīr Ibn Kaṡīr", dalam Program *Barnāmij Al-Qur'ān Al-Karīm*, Versi 6.0 (Mekah: Sakhr, 1999).

Kurtz, Lester R., *God in the Global Village,* (Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1995).

Leaman, Oliver, "Ahl Kitab", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an Encyclopedia* (London dan New York: Routledge, 2006).

Maarif, Ahmad Syafii, "Hamka Tentang Ayat 62 al-Baqarah dan Ayat 69 al-Ma'idah", dalam *Republika*, Selasa, 21 Nopember 2006.

Maḥmūd Abbās al-'Aqād, *Allah swt.*,

Al-Maragī, Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Maragī*, Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, 1974).

Al-Maudūdī, Abū al-A'la, *al-Islām fī Muwājahah at-Tahaddiyyah al-Mu'aṣṣarah* (Kuwait: Dār al-Qalām, 1983).

Mausūʻah Tauḥīd Rabb al-ʻAbīd, Jilid XVI, hlm. 187, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

Munawar-Rahman, Budhy, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina dan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 2007).

Al-Munjīd, Syekh Muḥammad Ṣālih, *Fatawā al-Islām Su'al wa Jawāb*, dalam www.islam.qa.com.

An-Nawāwī, Muḥy ad-Dīn bin Syaraf, *Syarḥ an-Nawāwī ʻalā Muslim*, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

_____, *Manhaj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-ʻArabī, t.t.).

Al-Qāsimīy, Muḥammad Jamāl ad-Dīn, *Qawāʻid at-Taḥdīṡ min Funūn Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*, ed. Muḥammad Bahjah al-Bayṭār, Cet. Ke-2 (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʻArabiyyah, 1961).

Al-Qasṭalānī, Syihāb ad-Dīn Abī al-Abbās Aḥmad bin Muḥammad asy-Syāfi'ī, *Irsyād as-Sārīy bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1996).

Qomar, Mujammil, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang ar-Riwāyah bi al-Maʻnā dan Implikasinya bagi Kualitas Sanad* (Yogyakarta: Teras, 2009).

Al-Qurṭūbī, Abū Bakr bin Farakh, *Tafsīr al-Qurṭūbī*, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

Quṭb, Sayyid, *Tafsīr fī Ẓilāl Al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-ʻArabī, 1386 H/1967 M).

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

_____, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin dari *Major Themes of the Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1996).

Rajab, Ibnu, *Fatḥ al-Bārī*, Jilid II, dalam Program *Mausū'ah al-Ḥadīṡ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis'ah.*

Al-Rāzī, Imām Muḥammad Fakhr ad-Dīn bin al-'Allamah Ḍiyā' ad-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr ar-Razī al-Musytahar bi at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Gayb*, dikomentari oleh Syekh Khalil Muhyiddīn al-Mays, Jilid V (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).

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

Aṣ-Ṣalāḥ, Ibnu, '*Ulūm al-Ḥadīṡ*, ed. Nūr ad-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr,1986)

Aṣ-Ṣāliḥ, Subḥī, *'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-'Ilmiyyah li al-Malāyin, 1977).

Samudera, Imam, *Aku Melawan Teroris*,

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

Suryadi dan Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009).

Suryadilaga, M. Alfatih (ed.), *Studi Kitab Hadis*, Cet. Ke-2 (Yogyakarta: Teras dan TH-Press, 2009).

As-Suyūṭī, Imām, *ad-Durr al-Manṡūr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993).

Asy-Syarqāwī, M. Muhammad, *Talmud: Kitab Yahudi yang Menggemparkan* (Jakarta: Sahara Publishing, t.t.).

Asy-Syāṭibī, Abū Isḥāq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, Jilid II (Kairo: al-Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.).

Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*, ed. Ṣidqi Jamīl al-'Attar (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).

Aṭ-Ṭabāṭaba'ī, *al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Jilid III (Beirut: Mu'assasah al-'Alam li al-Maṭba'ah, 1983).

Tafsīr Al-Qur'ān li 'Aśimain, Juz IV, hlm. 168, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

Taimiyah, Ibnu, *Iqtiḍā Ṣirāṭ al-Mustaqīm li al-Mukhālafah*, Jilid II (Saudi Arabia: Dār 'Alim al-Kutub, 1999).

Tamam, Badrul, "Kenapa Orang Islam Harus Membenci Yahudi", dalam http://www.voa-islam.com/islamia/aqidah/2011/05/14/14660/ kenapa-umat-islam-harus-membenci-yahudi/, diakses tanggal 1 Mei 2011.

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

Thoha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Perspektif, 2005).

Tim al-Jami'ah al-Munawwarah, *Majallatu Jāmi'ah al-Islāmiyyah*, Juz 33 http://www.tu.edu.sa/magazine.

Al-Waḥāb, Imām Muḥammad bin 'Abd, *Qaul Syadīd Syarḥ Kitāb Tauḥīd*, Jilid I (Mesir: Kementrian Islam Wakaf dan Dakwah, 1421 H).

Wahid, Abdurrahman, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintas Batas Agama* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1998).

Al-Wāḥidī, *Tafsīr al-Wāḥidī*, Jilid VII (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1976).

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

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

Az-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf ‘an Haqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh at-Ta’wīl*, (Teheran: Intisyarat al-Kitāb, t.t.).

az-Zuḥailī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid I (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986).

BIOGRAFI SINGKAT PENULIS

Dr. H. Wasman, MA
NIP, 19590107 199201 1 001

Lahir di Bandung, pada tanggal 7 Januari Tahun 1959, beragama Islam, bekerja sebagai Tenaga Profesional Dosen, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, yang beralamat kantor, Jalan Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon, Golongan / Pangkat Pembina, IV/a dan Jabatan Fungsional Lektor Kepala.

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

Setelah menempuh pendidikan formal tersebut, melanjutkan pendidikan kejenjang lebih tinggi, disebuah Perguruan Tinggi Islam di Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Gunung Jati Bandung, lulus pada tahun 1983, dengan mendapatkan gelar Sarjana Muda (BA), kemudian melanjutkan lagi di Fakultas Syariah Jurusan Tafsir Hadits di IAIN Sunan Gunung Jati Bandung, pada tahun 1988 telah lulus mendapatkan gelar Sarjana lengkap, dengan gelar Drs, setelah itu dilanjutkan dan menempuh Pendididikan diperguruan tinggi kejenjang Pascasarjana Strata 2 (Magister), menamatkan magisternya disebuah perguruan tinggi Islam Negeri IAIN Sunan Gunung Jati, Konsentrasi pada Bidang keilmuan Hukum dan Pranata Sosial Islam, Lulus pada Tahun 2003, kemudian melanjutkan untuk mendapatkan pendidikan kejenjang Strata 3

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

Pengalaman Pekerjaan dan pengabdian pada tahun1977sampai 1980 menjadi pembina di Pesantren Menengah Islamiyah Cikalong Wetan Bandung, pada Tahun 1980 sampai 1983 menjadi pembina di Pesantren Al-Mardiyatul Islamiyah Cileunyi Bandung, pada tahun 1983 sampai 1999 menjadi pengasuh Pesantren As-Sawiyah Cileunyi Bandung, pada tahun 1986 sampai 1989, Kepala MI Nailushibyan Cileunyi Bandung pada tahun 1983 sampai 1989, Kepala MTs As-Sawiyah Cileunyi Bandung Tahun 1986 sampai 1989, Kepala MA As-Sawiyah Cileunyi Bandung pada Tahun 1989 sampai 1992.

Mulai masuk PNS sebagai Dosen IAIN Sunan Gunung Jati Bandung, Fakultas Tarbiyah di Cirebon tahun 1992 sampai 1997, tahun 1997 sampai Tahun 2010 menjadi Dosen, pada Tahun 2001 sampai 2004 menjadi Sekretaris Jurusan Syariah STAIN Cirebon, dari tahun 2004 sampai 2009, menjadi Ketua Jurusan Syariah STAIN Cirebon, dari Tahun 2010 sampai 2011 menjadi Pgs. Pudek I Fakultas Syariah IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Pada Tahun 2011-2012 Pengurus Mahad Ali IAIN Syekh Nurjati Cirebon Bidang Kurikulum, PadaTahun2013 Sampai Sekarang sebagai Dosen S2(Strata Dua) Konsentrasi Hukum PerdataIsam,Pada Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon dan Pada Tahun 2020 Sampai Sekarang Berdasarkan SK Rektor IAIN Syekh Nurjati Cirebon sebagai Dosen S3(Strata Tiga) Program Studi Hukum Keluarga,Pada Program Pascasarjana. Pada Tahun 1995 Sampai Sekarang Sebagai Pengasuh Pondok Pesantren Assawiyah. dan Pada Tahun 2016 Sampai Sekarang Sebagai Pengasuh Pondok Pesantren Sirojul Huda.

Karya Tulis Ilmiah Penelitian, *Kehidupan Santri Ponpes al-Tauhid dan al-Amin di Madura* (Penelitian Kelompok, 1996),

Minat Siswa MAN se-Wilayah III Cirebon Masuk STAIN Cirebon (Penelitian Kelompok, 1996), *Kehidupan Keberagamaan di Bali* (Penelitian Kelompok, 1997), *Pandangan Hakim dan Proses Pengambilan Keputusan dalam Perkara Permohonan Ijin Poligami pada Pengadilan Agama Kab. Cirebon* (Penelitian Individual, 2011), Buku/Artikel, *Ilmu Hadits I* (Biro Penerbit Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati Cirebon, 1996), *Ilmu Hadits* (STAIN Press, 2002), *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Perbandingan Fiqh dan Hukum Positif* (Yogyakarta: Teras, 2011).Buku/Artikel, *Metodologi Kritik Hadis* (Cirebon : Elsi Pro, 2021), Buku/Artikel, *Hadis dan Pluralitas Agama (Kritik Atas Hadis – Hadis Plaknatan Yahudi dan Nasrani)*. (Cirebon: Elsi Pro, 2021), Buku/Artikel, *Hadis dan Dialog Antar Agama (Kritik Atas Hadis-Hadis Relasi Sosial Muslim dengan Yahudi dan Nasrani)*, (Cirebon : Elsi Pro, 2021). Editor Book Chapter, "*Membumikan Shari'a Engagement Dalam Upaya Meningkatkan Kinerja Karyawan Bank Syariah*" (Cirebon: Elsi Pro, 2016). Book Chapter, *Peran Kelompok Wanita dan Lembaga Keuangan Mikro dalam Pemberdayaan Kaum Permpuan Pedesaan (*Cirebon: Elsi Pro, 2016*)*"Hukum Islam dan Tantangan Era Globalisme", Jurnal *Holistik*, 2002, "Mohammad Abduh dan Reformasi Hukum Islam", Jurnal *Mahkamah*, 2005dan "Penerapan AsasPerjanjian Perbankan Syariah menurut KUHPerdata dan Hukum Islam", (Jurnal *Mahkamah*, 2012), Hermeneutika Hadits, *(*Jurnal al manahij, *2015*).''Menelusuri Makna Penggunaan Pakaian Putih Ketika Shalat : Analisis Living Hadis Studi Kasus Jama'ah Syahadatain Cirebon", *(Jurnal Diya Al-afkar, 2020*). ''Analisis Penerapan Psak No 109 Tentang Akuntansi Zakat,Infaq/Sedekah Pada BMT Al-Falah Kabupaten Cirebon'', (Jurnal Al mustashfa,2019). ''Pelayanan Syariah Link AZA Pada Ekosistem Keislaman di Kota Cirebon Dalam Perspekti Hukum Islam'', *(Jurnal al mustashfa ,2021*). ''Dampak Obyek Wisata Curug Cipeuteuy Terhadap Sosial Ekonomi dan Pendapatan Asli Daerah Di Desa Bantarujeg'', (*Jurnal al-mustashfa, 2017*). ''Peran Koperasi Dalam Mewujudkan Ekonomi Kerakyatan",(*Jurnal al-mustashfa,2018*). ''Produk Pembiayaan Wisata Religi Haji Pada Koperasi Dalam Perspektif Hukum dan Ekonomi Syariah'', (*Jurnal almustashfa, 2018*). *"Realibilitas Riwayat Sahabat: Pembacaan Ulang Atas Doktrin Keadilan Sahabat''.* (*Jurnal Dya afkar, 2014*). "Status Ganda Lembaga Intermediasi Keuangan Perbankan Syariah Dalam

Menjalankan Akad Mudharabah", (*Jurnal al-mustashfa, 2017*). "Pengaruh Sosial Budaya Terhadap Pernikahan Di Bawah Umur Di Kecamatan Jatibarang Kabupaten Indramayu",(*Jurnal Inklusif, 2020*). "Keputusan Majelis Ulama Indonesia Tentang Pemimpin Yang Dipilih". (*Jurnal Inklusif,2020*). "Ajaran Millah Ibrahim Dalam Pandangan Mui Kota Cirebon (Studi Putusan Fatwa Mui Kota Cirebon Nomor 070/ Hf-Mui-Kc/Xii/2009)"(*Jurnal Inklusif, 2019*). "Dinamika Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Dalam Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al -Ra'yu*".* (*Jurnal JSHN, 2020*). "Penerapan Asas Perjanjian Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dalam Asas Akad Pembiayaan Mudharabah Bank Syari`Ah di Indonesia*"*.(*Jurnal mahkamah*)

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