

**ARGUMENTASI INKLUSIVISME KOMPETITIF
PERSPEKTIF ALQUR'AN**

DISERTASI



oleh:

NASITOTUL JANAH
NIM: 1600039060

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) WALISONGO
SEMARANG
2023



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Tl./Fak: 024-7514454, 70774414

FDD-27

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERTUTUP

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan telah menyetujui disertasi mahasiswa:

Nama : NASITOTUL JANAH

NIM : 1600039060

Judul : ARGUMENTASI INKLUSIVISME KOMPETITIF PERSPEKTIF ALQUR'AN

yang telah diujikan dalam Ujian Tertutup pada : 14 Juni 2023 dan dinyatakan : LULUS
untuk dilanjutkan ke Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	14 Juni 2023	
<u>Dr. H. Darmuin, M.Ag.</u> Sekretaris/Penguji	14 Juni 2023	
<u>Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA</u> Promotor/Penguji	14 Juni 2023	
<u>Dr. Hi. Yuyun Affandi, Lc, MA</u> Kopromotor/Penguji	15 Juni 2023	
<u>Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin M.Ag.</u> Penguji	15 Juni 2023	
<u>H. Sukendar, MA Ph.D</u> Penguji	14 Juni 2023	
<u>Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag.</u> Penguji	14 Juni 2023	

NOTA DINAS DISERTASI

Semarang, 23 Mei 2023

Kepada :
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

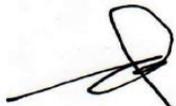
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh :

Nama : **Nasitotul Janah**
NIM : 1600039060
Konsentrasi : Tafsir
Program Studi : Studi Islam
Judul : **Argumentasi Inklusivisme Kompetitif Perspektif Al'qur'an**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Ujian Disertasi.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Promotor



Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA
NIP: 195704141982031003

Ko. Promotor



Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc, MA
NIP: 196006031992032002

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : **Nasitotul Janah**

NIM : 1600039060

Judul Penelitian : **Argumentasi Inklusivisme Kompetitif Perspektif Alqur'an**

Program Studi : Studi Islam

Konsentrasi : Tafsir

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

Argumentasi Inklusivisme Kompetitif Perspektif Alqur'an

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

Semarang, 23 Mei 2023

Pembuat Pernyataan,



Nasitotul Janah

NIM: 1600039060

ABSTRAKS

Judul : Argumentasi Inklusivisme Kompetitif Perspektif Alqur'an
Penulis : Nasitotul Janah (NIM.1600039060)

Pluralitas agama adalah kehendak Tuhan. Namun ia sering memicu munculnya intoleransi. Dalam konteks inilah diskursus teologi agama-agama yang dipetakan menjadi 3 tipologi menemukan signifikansinya; eksklusivisme pluralism, dan inklusivisme yang menurut peneliti paling prospektif untuk dikembangkan. Oleh karena itu penelitian ini bertujuan menemukan argumentasi inklusivisme yang otentik perspektif Alqur'an. Penelitian ini adalah kajian pustaka dengan Alqur'an sebagai sumber primernya dan didukung oleh sumber sumber otoritatif baik tafsir klasik ataupun modern, dan dianalisis dengan berbagai pendekatan, semantik, historis, teologis dan juga filosofis dengan menggunakan metode tematik M. Baqir Sadr yaitu (التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن). Hasil temuannya adalah 1. Secara teologis, Alqur'an menegaskan truth claim Islam sebagai agama yang syah, namun, secara universal, respon Alqur'an terhadap pemeluk agama lain bersifat inklusif. 2. Inklusivisme Alqur'an itu berjenjang dan situasional dari ko-eksistensi, dialogis, dan kompetitif. 3. Inklusivisme kompetitif adalah sikap pemeluk agama yang meyakini kebenaran agamanya namun memandang pemeluk agama yang berbeda secara positif sebagai patner dan kompetitor dalam kebajikan – kebajikan yang bersifat imanen. Metode dan pendekatan dalam penelitian ini masih terbatas sehingga hasil temuan baru sebatas konsep yang bercorak teologis filosofis. Oleh karena itu konsep ini masih sangat terbuka untuk dikembangkan kembali dengan metode dan pendekatan yang lebih bersifat implementatif .

Kata-kata kunci: Pluralitas Agama, Teologi Agama-Agama, Eksklusivisme, Inklusivisme, Pluralisme, Inklusivisme kompetitif

الملخص

الموضوع : حجج الشمولية التنافسية من ضوء القرآن
الكاتبة : نشيطة الجنة (الرقم الجامعي: 1600039060)

التعددية الدينية إنها إرادة الله تؤثر التعصب. وفي هذا السياق أن الخطاب اللاهوتي حول الأديان المصنف إلى ثلاثة أنماط يجد دلالاته الاحصائية؛ التفرد؛ والتعددية؛ والشمولية هي الأكثر احتمالية للتطوير. لذلك، هدفت هذه الدراسة إلى إيجاد حجج شمولية حقيقية من المنظور القرآني. وهذا البحث هو بحث مكتبي استخدم القرآن كمصدر أساسي ومدعوم بمصادر موثوقة من التفسيرات التقليدية والحديثة، وتحليلها باستخدام الدلالة، والتاريخية، واللاهوتية، والفلسفية. استخدم هذا البحث طريقة محمد باقر الصدر الموضوعية، وهي التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن وأما نتائج هذا البحث فهي: (1) أكد القرآن ادعاءات الإسلام الصحيحة كدين شرعي. ومع ذلك، في سياق اجتماعي كان رد القرآن عالمياً على أتباع الديانات الأخرى شاملاً، (2) إن الشمولية القرآنية متدرجة ومشروطة من شمولية التعايش، والشمولية الحوارية، والشمولية التنافسية، (3) إن الشمولية التنافسية هي موقف واستجابة أتباع الديانات الذين يؤمنون بحقيقة دينهم ولكنهم ينظرون إلى أتباع الديانات المختلفة بشكل علني وإيجابي على أنهم شركاء كمنافسين في فضائل متأصلة. واستخدام مثل هذه الأساليب والمناهج في هذا البحث ما زال محدوداً، ومن ثم فإن نتائج البحث وهي مفهوم الشمولية التنافسية تقتصر فقط على المفاهيم اللاهوتية الفلسفية. ولا يزال هذا المفهوم مفتوحاً ل يتم تطويره من قبل باحثين آخرين بطرق وأساليب أكثر تطبيقية

الكلمات المفتاحية: التعددية الدينية، لاهوت الأديان، التفرد، الشمولية، التعددية، الشمولية التنافسية.

ABSTRACT

Title : Argumentations of Competitive Inclusivism in The Perspective of Al Quran

Author : Nasitotul Janah (NIM.1600039060)

Plurality is a God's will. However, it is often triggers intolerance. In this context, the discourse of theology that is mapped into 3 typologies finds it significance; exclusivism, pluralism, and inclusivism that is the most prospective one to be developed. Therefore, this research aims to find authentic arguments of inclusivism from the perspective of Al Quran. This research is a literature review with Al Quran as the primary source and is supported by authoritative sources of both classical and modern interpretations. It is analyzed using semantik, historical, theological, and also philosophical approaches. This research uses (التفسير يبدأ من الواقع و ينتهي الى القران), a thematic method of M. Baqir Sadr's. The findings are 1. Theologically, Al Quran confirms the truth claims of Islam as a legitimate religion, but universally, the response of AlQuran to the adherents of other religions is inclusive. 2. The Inclusivism of Al Quran is tiered, situational from co-existence, dialogical, and competitive. 3. Competitive inclusivism is the response of religious adherents who believe in the truth of their religion but view adherents of different religions positively as partners and as competitors in immanent virtues. This research has limitations both in the methods and approaches used and the findings is only a theological-philosophical concept. Therefore the concept is still very open to be developed with methods and approaches that are more implementable .

Key words: plurality of religions, theology of religions, exclusivism, inclusivism, pluralisme, competitive inclusivism

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN
KEPUTUSAN BERSAMA
MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN
KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Nomor: 158 Tahun 1987

Nomor: 0543b//U/1987

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be

ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Ẓal	ẓ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
ه	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	a	a
ِ	Kasrah	i	i
ُ	Dammah	u	u

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ي...ئ	Fathah dan ya	ai	a dan u
و...ؤ	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سَأَلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوْلَ haula

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا...آ	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ى...ي	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
و...ؤ	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيلَ qīla
- يَقُولُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup
Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".
2. Ta' marbutah mati
Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".
3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h". Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul
munawwarah
- طَلْحَةُ talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu. Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- الْبِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya. Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang. Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلَالُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif. Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khuzu
- سَيِّئٌ syai'un
- النَّوْءُ an-nau'u
- إِنَّ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya. Contoh:

- وَ إِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ / rāziqīn/ Wa innallāha lahuwa khair ar-
- بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا / Bismillāhi majrehā wa mursāhā

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Contoh:

- الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ / Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/ Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ / Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan. Contoh:

- اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ / Allaāhu gafūrun rahīm

- لِلّٰهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-amru
jamī`an

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT atas segala rahmat dan hidayah-Nya, sholawat serta salam semoga selalu terlimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarga, sahabat-sahabat, dan pengikut-pengikut yang konsisten di jalan kebenaran dan kebaikan.

Atas berkah pertolongan-Nya, peneliti dapat menyelesaikan pendidikan dan penulisan disertasi dalam rangka memperoleh gelar Doktor Studi Islam pada Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang. Penulisan disertasi ini tidak akan pernah terselesaikan dengan baik tanpa adanya motivasi dan bantuan dari berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Untuk itu, ucapan terima kasih secara mendalam dan penghargaan setinggi-tingginya peneliti sampaikan kepada yang terhormat dan yang sangat terpelajar Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA selaku Promotor dan Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc, MA selaku Ko-Promotor, yang telah meluangkan waktu yang sangat berharga ditengah kesibukannya untuk memberikan semangat, bimbingan, arahan, dan masukan guna tersusunnya disertasi ini.

Terima kasih peneliti sampaikan kepada Bapak Prof. Dr H. Imam Taufiq, M.Ag selaku Rektor UIN Walisongo Semarang beserta jajarannya yang telah memberikan fasilitas dan pelayanan dengan baik sehingga proses penyelesaian disertasi ini dapat berjalan dengan lancar. Ucapan terima kasih juga peneliti sampaikan kepada Direktur Pasca Sarjana UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M,Ag. beserta segenap pengelola pascasarjana UIN Walisongo Semarang yang

telah memfasilitasi terselenggaranya pendidikan doktor dan memberikan kemudahan dan fasilitas selama studi. Semua Dosen Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang; Prof. Dr. H. Abdul Jamil, M.A, Prof. Dr. H. Muhsin Jamil, M. Ag, Prof. Dr.H. Suparman Syukur, M.A, Prof. Dr. Ibnu Hajar, M.Ed., Dr. Misbah Zulfa Elizabeth, M.A., Dr. H. Agus Nurhadi, M.A., Dr.H. Ilyas Supena, M.Ag., Dr. H. Sholihan, M.Ag.,Prof. Dr. Hj. Ismawati, M.Ag., Dr.H.Muhammad Sulthon, M.Ag, Dr. Hasan Asy'ari Ulamai, M.Ag, dan yang tidak bisa peneliti sebutkan satu persatu, yang selama ini telah memberikan ilmu, inspirasi dan motivasi selama proses studi

Ucapan terima kasih yang tulus kepada Ayahku tercinta Drs. H. Tislam dan kedua Ibuku, Daryati dan Sutriasih, kelima adikku Hanin Mustova, Qurroh 'Ainy, Afin Hilman Akhyari, Nabil Abqory dan Ishmah Izzati yang selalu memberi semangat, motivasi, bantuan dan juga doanya. Juga kepada sahabat-sahabat di LP2SI yang selalu bersemangat menjadi rekan diskusi, berbagi ilmu, gagasan dan ide tentang tema disertasi ini. Juga untuk semua sahabat dosen di Fakultas Agama Islam khususnya dan di Universitas Muhammadiyah Magelang umumnya yang selalu saling support, memberi inspirasi, berbagi ilmu dan pengalaman. Terimakasih yang setulus-tulusnya juga peneliti sampaikan kepada mitra kerja di Lembaga keuangan Syariah LEI Magelang yang selalu memberikan dukungan, keyakinan dan juga bantuannya, agar peneliti mampu menyelesaikan disertasi ini. Semoga ketulusan dan kebaikan kalian semua akan Allah SWT balas dengan kebaikan berlipat ganda.

Terima kasih juga kepada rekan perjuangan semua di Program Doktorat, yaitu: Ibu Dr. Hudyanti, Dr. Nur Khotimah, Dr.M. Sofiudin Bapak Dr. Ahmad Syarifudin, Dr. Casrameko, Bapak Joko Triyanto, Bapak Ahmad Musyafak, yang telah menjadi sahabat selama peneliti menempuh proses studi S3 ini dan juga telah memberikan semangat dan banyak bantuan sampai terselesaikannya studi ini.

Akhirnya, menyadari kenisbian ilmu dan kemampuan manusia, peneliti menyadari bahwa riset ini masih memerlukan perbaikan berupa kritik, saran, dan masukan dari semua pihak yang berkepentingan agar menjadi lebih baik lagi. Semoga Allah SWT senantiasa menuntun kepada kebaikan dan kebenaran.

Semarang, 20 Mei 2023

Nasitotul Janah

DAFTAR ISI

DISERTASI	i
NOTA DINAS DISERTASI	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN	iv
ABSTRAKS	v
الملخص	vi
ABSTRACT	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	viii
KATA PENGANTAR.....	xvi
DAFTAR ISI.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	56
A. Latar Belakang Masalah.....	56
B. Rumusan Masalah	76
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	77
D. Kajian Pustaka.....	79
E. Metode Penelitian.....	94
1. Jenis dan metode.....	95
2. Pengumpulan dan Sumber Data.....	102
3. Analisis Data dan Pendekatan	103
F. Sistematika Pembahasan	105
BAB II INKLUSIVISME DALAM DISKURSUS TEOLOGI AGAMA-AGAMA DAN PEMIKIRAN ISLAM.....	109
A. Pluralitas dan Problematika Relasi Antar Agama	109
B. Pluralits Agama Dalam Perspektif Teologi Agama- Agama.....	116
C. Perkembangan Inklusivisme Diantara Eksklusivisme dan Pluralisme	127
1. Eksklusivisme	129
2. Inklusivisme.....	135

3. Pluralisme	142
D. Diskursus Inklusivisme Dalam Pemikiran Islam	152
E. Inklusivisme Kompetitif: Mengembangkan Inklusivisme Perspektif Alqur'an Sebagai Basis Toleransi Proaktif di Tengah Pluralitas Agama	186
A. Konteks Sosio-Historis Alqur'an	264
1. Konteks Sosio Religi Mekkah Pra Islam : Antara Pusat Spiritualitas dan Magnet Materialitas	264
2. Mekkah: Diantara Kaum Paganis dan Para Pencari Kebenaran (<i>Hanif</i>)	274
3. Konteks Sosio-Religi Mekkah Pasca Islam: Relasi Antara umat Islam dan Komunitas Pagan	286
4. Madinah : Konteks Sosio Religi Pra dan Pasca Islam Islam	294
B. Klaim Kebenaran dan Keselamatan Islam Perspektif Alqur'an : Menganalisis Makna Islam dan Implikasinya.	332
C. Penyebutan <i>Kafir</i> dan <i>Musyrik</i> Kepada Non Islam dan Implikasinya	364
1. Makna <i>Kufr</i> dan <i>Kafir</i>	369
2. Makna <i>Syirk</i> dan <i>Musyrik</i>	383
D. Argumentasi Eksklusivisme Perspektif Alqur'an	394
E. Argumentasi Pluralisme Perspektif Alqur'an.....	409
 BAB IV INKLUSIVISME KOMPETITIF PERSPEKTIF ALQUR'AN : JALAN TENGAH ANTARA EKSKLUSIVISME DAN PLURALISME	425
A. Argumentasi Inklusivisme Perspektif Alqur'an	425
1. Pluralitas Agama dan Diversitas Keyakinan Sebagai Kehendak Allah.....	425
2. Menjadi mu'min dan kafir : Antara otonomi manusia dan otoritas Allah.....	441

B.	Konstruksi Inklusivisme Alqur'an: Dari Ko-eksistensi dan Dialogis Ke Kompetitif.....	463
1.	Inklusivisme Ko-eksistensi Perspektif Alqur'an	464
2.	Inklusivisme Dialogis Perspektif Alqur'an	469
3.	Inklusivisme Kompetitif Perspektif Alqur'an	473
C.	Inklusivisme Kompetitif dan Implikasinya Sebagai Basis Toleransi Proaktif di Tengah Pluralitas Agama.....	519
1.	Inklusivisme Kompetitif: Merubah Perspektif Negatif Menjadi Positif.....	526
2.	Inklusivisme Kompetitif : Merubah Rivalitas Destruktif Menjadi Kompetisi Konstruktif.....	533
3.	Inklusivisme Kompetitif : Merubah Toleransi Pasif Menuju Toleransi Pro Aktif.....	550
BAB V	PENUTUP	555
A.	Kesimpulan.....	555
B.	Implikasi	557
C.	Saran-Saran.....	560
D.	Kata Penutup	560
DAFTAR PUSTAKA	562
BIODATA DIRI.....		590

DAFTAR GAMBAR

1. Gambar 1 : Respon terhadap pluralitas agama	67
2. Gambar 2 : Konsep pluralisme Ibnu Arabi	114
3. Gambar 3 : Konsep <i>The Transendent Unity</i> Fritjshof Schuon	115
4. Gambar 4 : Konsep Pluralisme Sayyed Husein Nasr	119
5. Gambar 5 : Dialektika teologi agama-agama	159
6. Gambar 6 : Konstruksi Inklusivisme Kompetitif	160
7. Gambar 7 : Makna semantik Term Islam	247
8. Gambar 8 : Status teologis Islam dan non Islam	266

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pasca reformasi, menurut Komnas HAM dan beberapa survey lembaga otoritatif yang sangat *concern* pada persoalan toleransi beragama seperti *Wahid Foundation*, *Setara Institute*, dan *Imparsial*, menunjukkan bahwa relasi antar agama di Indonesia terganggu karena eskalasi otoritarianisme agama justru semakin meningkat dan dilakukan secara demonstratif.¹ Otoritarianisme ini muncul dalam beragam ekspresi, dari mulai sentimen identitas, diskriminasi, intoleransi, konflik, konfrontasi, bahkan kekerasan atau ekstrimisme atas nama agama. Tak heran jika otoritarianisme agama ini menjadi salah satu problematika keagamaan sekaligus kebangsaan yang krusial dihadapi bangsa saat ini.

Dalam data *Imparsial*, tahun 2005, terjadi 24 kasus penutupan gereja. *Setara Institute* melaporkan 2007 terjadi 135 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama. PGI dan KWI, mencatat sejak 2004—2007, terjadi 108 kasus penutupan dan perusakan gereja. *The Wahid*

¹ <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2017/1/16/276/pada-2020-intoleransi-meningkat.html> dan <https://setara-institute.org/laporan-tengah-tahun-kondisi-kebebasan-beragama>. Lihat juga <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/laporan-dan-publikasi/laporan-tahunan-kebebasan-beragama-dan-erkeyakinan.html> dan juga <https://imparsial.org/pelanggaran-kebebasan-beragama-meningkat-kewibawaan-presiden-dipertanyakan/>

Institute melaporkan pada 2009, terjadi 93 tindakan intoleransi yang 2010 meningkat menjadi 216 yang dikuatkan riset *Setara Institute* menunjukkan adanya tren peningkatan pemahaman anti toleransi. *The Wahid Institute* pada 2013 melaporkan pelanggaran terhadap kebebasan beragama berjumlah 245 peristiwa. Komnas HAM juga mencatat kasus intoleransi 2014 ada 76, 2015 ada 87, 2016 ada 97, 2017 ada 99, 2018 ada 109 kasus. Sedangkan menurut *Setara Institute* selama 2014 hingga 2019, telah terjadi 846 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan.²

Di beberapa daerah, tempat ibadah mendapat perlakuan diskriminatif dan anarkis. Kasus-kasus yang cukup menyita perhatian publik antara lain; pembakaran Masjid di Tolikora Papua pada tahun 2015, Pembakaran Klenteng dan Vihara di Tanjung Balai Sumatera Utara tahun 2016, dan Pembakaran Gereja di Kabupaten Singkil Propinsi Aceh tahun 2016,³ dan kasus-kasus lainnya baik yang berskala lokal maupun nasional, dimana banyak terjadi kekerasan dan konflik umat beragama.⁴

².<https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2017/1/16/276/pada-2016-intoleransi-meningkat.html> dan <https://setara-institute.org/laporan-tengah-tahun-kondisi-kebebasan-beragama>. Lihat juga Situmorang, Victorio H. "Kebebasan Beragama Sebagai Bagian Dari Hak Asasi Manusia." *Jurnal HAM* 10.1 (2019): 57-67. Qodir, Zuly. "Kaum Muda, Intoleransi, dan Radikalisme Agama." *Jurnal Studi Pemuda* 5.1 (2016): 429-445 dan.

³ Ridwan, "Seeds of Conflict and Religious Intolerance in Papua: A Preliminary Study on Tolikora Incident 2015." *Review of Islam in Southeast Asia* 1.1 (2018): 89-109 dan Irwansyah. "The Potential Clash of Sosial Relationship between Muslim and Buddhist (Case Study on the Conflict of Buddha Statue in Tanjungbalai City, North Sumatra)." *Analisa: Journal of Sosial*

Reformasi seolah membawa ancaman baru bagi relasi antar agama. Potensi disintegritas kadang terasa, karena komunitas agama tertentu dengan mudah bersikap intoleran terhadap komunitas yang tidak seagama. Benturan agama (*clash of religion*) dan konflik horisontal tidak jarang berujung pada konfrontasi dan kekerasan seperti kasus Ambon dan Poso.⁵ Kemajemukan bangsa Indonesia, seringkali menimbulkan gesekan sosial yang pelik dan rumit. Isu sensitif dan sentimen identitas seringkali memicu ketegangan antar pemeluk agama yang berbeda yang acap kali berkelindan dengan persoalan sosial dan politik seperti “Demo 212” yang terprovokasi isu “penistaan agama”.⁶

Indonesia adalah bangsa yang multi-religius. Di tengah kemajemukannya, bangsa Indonesia dan termasuk umat Islam, memilih

Science and Religion 20.2 (2013): 155-168 dan Dahlia Lubis “Is Moslem in Aceh Singkil Intolerant? (Case Study in Aceh Singkil)” *IOSR Journal Of Humanities And Sosial Science (IOSR-JHSS)* Vol. 21, Issue 7, Ver. 1 (July. 2016) PP 01-06 e-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845.

⁴ Hasan, Norhaidi. "Religious Diversity and Blasphemy Law: Understanding Growing Religious Conflict Intolerance in Post-Suharto Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55.1 (2017): 105-126.

⁵ Brill, 2013 dan Hwang, Julie Chernov, Rizal Panggabean, and Ihsan Ali Fauzi. "The disengagement of jihadis in Poso, Indonesia." *Asian Survey* 53.4 (2013): 754-777. Lihat Al Qurtuby, Sumanto. "ambonese muslim jihadists, islamic identity, and the history of christian–muslim rivalry in the moluccas, eastern Indonesia." *International Journal of Asian Studies* 12.1 (2015): 1-29.

⁶ Burhani, Ahmad Najib. "Aksi Bela Islam: Konservatisme dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan." *Maarif* 11.2 (2016): 15-29 dan Abdullah, Assyari. "Membaca Komunikasi Politik Gerakan Aksi Bela Islam 212: Antara Politik Identitas dan Ijtihad Politik Alternatif." *An-Nida'* 41.2 (2018): 202-212.

NKRI, sebagai negara moderat dengan Pancasila sebagai common platform dan *integrating force* sejak 1945 seperti dijelaskan Nurcholish Madjid (2005) :

Therefore for a greater part of the Indonesian population, much of the cultural source of political legitimacy is based on Islamic considerations. Thus, for many muslims, Pancasila is, from the Qur'anic perspective, a common objective among different religious faction that God commands people to seek and find. It is stated in the qur'an, addressed to the prophet Say : O followers of earlier revelation ! come unto that tenet which we and you hold in common: that we shall worship none but God. And that we shall not ascribe divinity to aught beside Him, and that we shall not take human beings for our lords beside God.

Oleh karena itu bagi sebagian besar penduduk Indonesia, sebagian besar sumber legitimasi politik kultural didasarkan pada pertimbangan Islam. Bagi banyak umat Islam, Pancasila, dari perspektif Al-Qur'an, adalah tujuan bersama di antara berbagai faksi agama yang Tuhan perintahkan untuk dicari dan ditemukan. Sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an, yang ditujukan kepada nabi Katakanlah : Wahai para pengikut wahyu yang terdahulu! Marilah datang ke prinsip yang kami dan Anda pegang bersama: bahwa kita tidak akan menyembah selain Allah. Dan bahwa kami tidak akan menganggap ketuhanan selain Dia, dan bahwa kami tidak akan menjadikan manusia sebagai tuhan kami selain Allah.⁷

NKRI dan Pancasila dipandang sebagai opsi yang paling kompatibel dengan kemajemukan; paling relevan dengan karakter bangsa yang populer dengan sikap tenggang rasanya. Lantas, mengapa

⁷ Nurcholish Madjid, "Interpreting the Qur'anic Principle of Religious Pluralisme" dalam Abdullah Saeed (Ed.), *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia*, (New York: Oxford University Press, 2005), 222.

otoritarianisme agama masih juga tumbuh, terjadi, bahkan berulang, dalam praktek diskriminasi; seperti adanya zona eksklusif dimana orang berbeda agama tidak diperbolehkan tinggal dalam area yang sama?⁸ Mengapa masih juga terulang praktek intoleransi yang berujung pada konflik horisontal; seperti pelarangan kegiatan ibadah satu agama tertentu; perusakan, bahkan pembakaran tempat-tempat ibadah?⁹ Mengapa masih juga ada rivalitas dan konfrontasi antar agama seperti kasus Ambon dan Poso?. Mengapa masih ada ekstrimisme agama yang acap berujung pada kekerasan?¹⁰

Menurut Azyumardi Azra, Indonesia belumlah menjadi syurga bagi kemajemukan. *Unity of diversity* di Indonesia bukanlah sesuatu yang

⁸ Seperti kasus keluarga Slamet di dusun Karet dan desa Pleret Kabupaten Bantul Yogyakarta pada awal tahun 2019. Lihat Fitriansyah, Nuzul, and Rachma Vina Tsurayya. "Tauhid Paradigma Sebagai Basis Dalam Mewujudkan Umat Beragama Yang Toleran dan Moderat." *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya* 3.1 (2020): 50-63 dan Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, (Jakarta : Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI,2019), 71-73.

⁹ Seperti kasus penolakan pembangunan gereja GKI Yasmin Bogor. Lihat Kustini, and Syaiful Arif. "Kekristenan dan Nasionalisme di Kota Bogor." *Harmoni* 15.2 (2016): 96-108. Lihat Mustafa, Muhammad Sadli. "Caring For Harmony Among Religious Communities Based on Local Wisdom in Manokwari West Papua." *Al-Qalam* 25.2 (2019): 271-284.

¹⁰. Seperti kasus bom Bali pada tahun 2002 dan 2005, kasus Hotel JW Mariot tahun 2005. Lihat Sukabdi, Zora. "Terrorism in Indonesia: A review on rehabilitation and deradicalization." *Contemporary Voices: St Andrews Journal of International Relations* 6.2 (2015) dan Subhan, Muhammad, Hermi Susiatiningsih, and Fendy Eko Wahyudi. "7. Pergeseran Orientasi Gerakan Terorisme Islam Di Indonesia (Studi Terorisme Tahun 2000-2015)." *Journal of International Relations* 2.4 (2016): 59-67.

sudah selesai. Ia masih memiliki banyak masalah.¹¹ Integrasi dan stabilitas bangsa mengalami pasang surut karena terusik dengan munculnya berbagai ketegangan dan konflik antarpemeluk agama. Bahkan akhir akhir ini Indonesia dipandang sedang menghadapi darurat intoleransi, hingga memerlukan pemikiran dan langkah solutif seperti yang dilakukan Kementerian Agama RI merevitalisasi kembali ide dan gagasan moderasi beragama sebagai upaya menjadikan “Islam moderat”,¹² Islam yang ramah terhadap kemajemukan, Islam yang kompatibel dengan karakteristik bangsa, sebagai *mainstream* keberagamaan umat Islam di Indonesia.

Ditengah kemajemukan, relasi agama sering terganggu, karena menurut Basuki problem yang dihadapi bukan semata faktor multikultural, namun juga dilatarbelakangi cara pemahaman ajaran agama (teologi).¹³ Mengapa demikian ?. Karena jika ditelisik lebih dalam, peristiwa-peristiwa konflik yang melibatkan agama, sering disebabkan kegagalan umat dalam merumuskan *worldview*nya menyikapi perbedaan keyakinan. Kemajemukan agama tidak menginspirasi umat untuk toleran

¹¹ Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 2019), 33.

¹² Diukur dari sikap keberagamaan seseorang, moderasi beragama dapat dilihat dalam tiga level ; 1. Level hubungan agama dan Negara; 2. Level hubungan antar umat beragama; 3. Level hubungan inter pemeluk agama. Lihat <https://www.slideshare.net/AnisMasykhurmasykhur/konsep-moderasi-beragama>.

¹³ Singgih Basuki, *Pemikiran Keagamaan Mukti Ali*, (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 215-216.

dan berkompetisi dalam kebajikan, namun justru banyak dijadikan alibi untuk membangun eksklusivitas, rivalitas, bahkan konfrontasi.

Dalam teologi Alqur'an, heterogenitas agama adalah sebuah keniscayaan. Namun demikian, ada pandangan skeptis yang acap meragukan komitmen umat Islam terhadap nilai-nilai toleransi sebagaimana diungkapkan Anver M. Emon :

The suspicions about Islam and Muslims tend to beg one important question that animate considerable debate in popular venues and the public sphere, whether or not muslims in light of their faith commitments, can live in peace and harmony with others, and treat all people, regardless of their faith traditions, with equal dignity and respect. To use the more common terms of reference, the question can be restated as follows” Do muslims and their religious tradition (in particular Islamic law) have the capacity to tolerate those who hold different views, such as religious minorities?. The question about tolerance and Islam is not a new one. Polemicists are certain that Islam is not a tolerant religion. As evidence they point to the rules governing the treatment of non muslim permanent residents in muslim land, namely the dzimmi. These rules, when read in isolation, are certainly discriminatory in nature. They legitimate discriminatory threatment on grounds of what us moderns would call religious faith and religious difference.

Kecurigaan sering ditujukan kepada Islam dan Muslim dalam debat dan dialog yang dilakukan di ruang publik, apakah Muslim itu memang tulus dan memiliki komitmen untuk bisa hidup damai dan harmonis dengan pemeluk agama lain, dan juga bisa bersikap egaliter dan tidak diskriminatif, serta memperlakukan mereka dengan rasa hormat tanpa melihat perbedaan agama. Atau dengan istilah lainnya “Apakah umat Islam dan tradisi keagamaannya memiliki kapasitas untuk mentolerir mereka yang memiliki pandangan berbeda, seperti agama minoritas?.

Pertanyaan tentang toleransi dan Islam bukanlah pertanyaan baru. Para polemik yakin bahwa Islam bukanlah agama yang toleran. Sebagai bukti mereka menunjuk pada konsep dan aturan tentang kafir dzimmi yang mengatur perlakuan terhadap penduduk tetap non muslim di tanah muslim. Aturan-aturan ini, jika dibaca secara terpisah, tentu bersifat diskriminatif. Mereka melegitimasi ancaman diskriminatif atas dasar apa yang kita orang modern sebut keyakinan agama dan perbedaan agama.¹⁴

Akar persoalan munculnya otoritarianisme agama yang mengganggu relasi antar agama itu kompleks, banyak prakondisi sebagai pemicunya. Tentu saja ini membutuhkan pemikiran yang serius dan mendalam guna menemukan solusi termasuk dari perspektif teologis, karena seperti menurut Keskin dan Turcer, faktor pemahaman yang keliru terhadap teologi Islam tidak dapat diabaikan sebagai salah satu yang memicu munculnya intoleransi dan kekerasan agama.¹⁵ Dalam konteks inilah pendekatan teologis dipandang paling strategis, karena toleransi akan muncul bukan karena faktor eksternal melainkan tumbuh secara alami dalam diri setiap umat beragama dengan cara pemahaman dan penghayatan terhadap keimanan agamanya sendiri.¹⁶

¹⁴ Anver M. Emon, *Religious Pluralisme and Islamic Law : Dhimmis and Others in the Empire of Law*, (New York: Orxford University Press, 2012), 2.

¹⁵ Zuleyha Keskin dkk. "Causes of radicalisation: Theological arguments as the ultimate trigger." *Contesting the theological foundations of Islamism and violent extremism*. Palgrave Macmillan, Cham, 2019. 15-34.

¹⁶ Menurut Mukti Ali, membangun harmonisasi agama dilakukan dengan menggunakan salah satu dari 5 model pendekatan yaitu; Pragmatis; Legalistik; Kultural; Sosio-institusional; dan Teologis. Lihat Singgih Basuki, *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali*, 219-221.

Untuk itu diperlukan sebuah kerangka teologi yang dapat dijadikan sebagai *worldview* umat membangun relasi antar agama ditengah kemajemukan tanpa harus mengurangi kadar militansi dan keimanan. Sebuah teologi toleransi yang kompatibel dengan gagasan moderasi beragama dan solutif bagi problematika relasi antar agama dalam konteks pluralitas agama.

Heterogenitas agama adalah *given* yang harus diterima (*taken for granted*) dan tidak boleh diingkari. Namun dilihat dari perspektif Tipologi Tripolar, sebuah pendekatan yang banyak digunakan sebagai standar dalam diskursus teologi agama-agama (*theology of religions*) dalam memetakan tipologi teologi pemeluk agama berdasarkan perbedaan cara pandang, respon dan sikap terhadap agama lain, pemeluk agama terbagi menjadi 3 tipologi; yaitu eksklusivisme atau teologi eksklusif, pluralisme atau teologi pluralis, dan inklusivisme atau teologi inklusif.¹⁷

Eksklusivisme - yang meyakini absolutisme agama dengan *truth and salvation doctrinnya* bahwa hanya satu agama yang benar dan selamat dan tidak ada keselamatan serta kebenaran diluar agamanya sehingga pemeluk agama lain harus dikonversikan, - dipandang tidak relevan dengan realitas kemajemukan, karena ia sering berkembang

¹⁷ Dalam penelitian ini, Peneliti menggunakan pendekatan tripolar karena walaupun ada kritik terhadap teori ini, namun pendekatan inilah yang paling sederhana dan mudah dipahami. Lihat Hanafi, Imam. "Eksklusivisme, Inklusivisme, dan Pluralisme: Membaca Pola Keberagamaan Umat Beriman." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 10.2 (2017).

menjadi otoritarianisme agama yang sulit dihentikan dan mengganggu relasi antar agama, karena acap kali oleh para praktisinya hal itu justru dipandang sebagai tindakan bermotif sekaligus berorientasi transendental yang mendapat legitimasi teologis dan justifikasi moral, sebagai sebuah tindakan mulia membela agama.

Menurut Komarudin Hidayat, eksklusivisme yang meyakini absolutisme satu agama, merupakan akar dari munculnya pelbagai konflik antar agama,¹⁸ sebab seorang eksklusif secara psikologis menurut Budi M. Rahman, memonopoli kebenaran teologis dan mudah menegasikan agama lain sehingga ia tak ubahnya semacam imperialisme teologis dalam pandangan Kautsar A. Noer.¹⁹ Hal ini dikuatkan M. Sabri bahwa klaim keselamatan dan kebenaran (*salvation doctrine and truth claim*) dalam eksklusivisme jika dipahami secara arogan akan berpotensi memunculkan gesekan bahkan konflik-konfrontatif.²⁰ Tak heran menurut Zuhairi Misrawi, eksklusivisme menjadi batu sandungan bagi relasi antar agama yang damai.²¹ Ironisnya, teologi eksklusif ini merupakan karakter khas mayoritas umat beragama manapun. Dimana dalam konteks Islam,

¹⁸ Komarudin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 2017), 70.

¹⁹ Budhy Munawar Rahman, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: Paramadina, 2017), 590.

²⁰ Mohammad Sabri, *Keberagamaan Yang Saling Menyapa, Perspektif Perennial*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2000), 113.

²¹ Zuhairi Misrawi, *Al Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil Alamin*, (Jakarta : Pustaka OASIS, 2010), 176-177.

menurut Abd. Muq̣sith Ghazali dan Alwi Shihab, kelompok eksklusif membangun argumentasi dengan justifikasi dan argumentasi Alqur'an seperti *QS Ali 'Imra>n* 3: 19,85, *QS al-M>aidah* 5:3, *QS an-Nisa>* 4:44,²² atau merujuk ayat ayat yang bernuansa apriori, agresif dan opresif seperti ayat *qita>l* dalam *QS al-Baqarah* 2:190, 191, *QS al-Anfa>l* 8:39, *QS at-Taubah* 9:123 dan juga ayat *jiha>d* pada *QS at-Taubah* 9:29, *QS at-Tahri>m* 66: 9 atau yang disebut Wardani sebagai ayat ayat pedang.²³

Eksklusivisme ini kemudian di-*counter* oleh pluralisme dengan relativisme agama yang menurut Muin A Sirry memang memiliki referensinya dalam Alqur'an pada *QS al-Baqarah* 2: 62 dan *QS al-Ma>idah* 5:48,69 yang tampak menjanjikan keselamatan bagi penganut agama selain Islam sehingga menurut Alwi Shihab identitas komunitas agama selain Islam juga diakui keabsahannya.²⁴

Pluralisme bagi Budhy Rahman merupakan lanjutan dari inklusivisme,²⁵ atau lompatan praksis dari inklusivisme, yang

²² Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama : Membangun Toleransi Berbasis Alqur'an*, (Jakarta: Katakita, 2009), 19-20 dan Alwi Shihab, *Islam Inklusif : Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, Cet. VII, (Bandung: Mizan, 1999), 56-57.

²³ Wardani, *Ayat pedang Versus Ayat Damai*, (Jakarta: Kremenag RI, 2011).

²⁴ Munim A. Sirry, *Reformist Muslim Approaches To The Polemics of The Qur'an Against Other Religion*, (Jakarta, Gramedia, 2013), 406 dan Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 57.

²⁵ Budhy Munawar Rahman, *Argumen Islam untuk Pluralisme*, 25.

menawarkan model toleransi aktif menurut Zuhairi Misrawi,²⁶ sehingga bagi Sukidi ia bukan hanya adaptif melainkan kompatibel karena merupakan operasionalisasi inklusivisme ke tingkat praksis, dianggap lebih prospektif untuk dikembangkan sebagai *basic paradigm* dalam membangun nilai-nilai toleransi.²⁷ Toleransi yang bukan sekedar berhenti pada ko-eksistensi saja melainkan bergerak lebih aktif dan jauh ke tahap toleransi pro-eksistensi antar agama.²⁸

Jika eksklusivisme sering dituduh sebagai embrio munculnya otoritarianisme, rivalitas, konflik dan konfrontasi agama yang mengganggu relasi antar agama, pluralisme mendapat kritik dari pihak yang disebut A. Muqsih Ghazali sebagai kelompok eksklusif,²⁹ sebagai teologi yang terlalu *fluid*, *liquid*, dan obsesif memberangus perbedaan, sehingga menurut Gerardette Philips berbahaya, karena cacat secara metodologis, bermasalah secara moral, dan mustahil secara logika, karena

²⁶ Zuhairi Misrawi, *Al Qur'an Kitab Toleransi, Inklusivisme*, 183-185.

²⁷ Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Jakarta: Kompas, 2001), xli

²⁸ Pada tahap toleransi ko-eksistensi, seorang pemeluk agama memang bisa menerima eksistensi agama lain, namun penerimaan itu bersifat pasif-apatis karena tetap masih hanya memprioritaskan kelangsungan eksistensi agamanya dan tak peduli pada eksistensi lainnya. Sedangkan pada tahap toleransi pro-eksistensi, pemeluk agama menyadari bahwa mereka tidak bisa eksis sendiri, melainkan bersama-sama eksis dengan pemeluk agama lainnya sebagai satu kesatuan dalam rumah besar kemanusiaan, dimana masing-masing eksistensi akan saling berpengaruh terhadap eksistensi yang lainnya.

²⁹ Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransis berbasis Al Qur'an* (Jakarta: Katakita, 2010), 18-19.

sering tidak memandang serius identitas agama seseorang, padahal *state of absolutism* selalu melekat secara instrinsik dalam diri manusia.³⁰

Dalam pluralisme, keunikan simbolis agama yang berbeda-beda tidak terapresiasi, bahkan seringkali berkembang menjadi kompromi teologis atau singkretisme. Tak heran acap kali dalam perspektif seorang militan, ia dipandang tidak ramah, provokatif, sarkatis, dan terkesan anti militansi, karena menurut M. Amin Suma ia sejatinya merupakan kerancuan akidah,³¹ atau bagi Anis M. Toha, sepintas menjanjikan, namu dibalikny justru berwajah intoleran, tak ramah, bahkan bengis dan problematis secara teologis yang bagi Adian Husaini menjadi parasit dan korupsi agama yang menyesatkan,³² karenanya bagi Qosim Nursheha tidak ada tempat bagi pluralisme karena ia identik dengan relativisme atau paralelisme.³³

³⁰ Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme*, (Malang: Madani, 2016), 231-235.

³¹ M. Amin Suma, *Pluralisme Agama Menurut Al Qur'an: Tinjauan Akidah dan Syariah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), 5.

³² Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), 3, dan Adian Husaini, *Pluralisme: Parasit Bagi Agama (Pandangan Katolik Protestan, Budha dan Islam)* (Jakarta: Media Dakwah, 2007), 1 dan Adian Husaini, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 96 dan Adian Husaini, *Pluralisme Agama Haram: Fatwa MUI yang tegas dan tidak kontroversial* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2005), 89.

³³ Qosim Nursheha Dzulhadi, *Islam vs pluralisme agama*, (Jakarta: Pustaka Alkautsar, 2019). 82-83.

Oleh karena itu alih-alih menyelesaikan problematika kemajemukan dan relasi anatar agama, pluralisme justru banyak menuai resistensi dan polemik. Seolah-olah seperti *pendulum swing*, ketika bandul eksklusivisme *dicounter* secara *vis a vis* oleh pluralisme, hasilnya justru kontraproduktif. Semakin keras pluralisme menggaungkan kesetaraan agama, semakin kuat pula semangat eksklusivisme tumbuh. Saat pluralisme diwacanakan dan diproyeksikan bisa menjadi teologi *mainstream*, justru seolah-olah eksklusivisme menemukan kembali momentum mendapatkan kembali panggung geraknya. Intoleransi dan diskriminasi agama meningkat justru pada saat diskursus pluralisme sangat intens disosialisasi bahkan diindoktrinasikan di ruang-ruang akademik, penelitian, forum, dan kajian-kajian ilmiah.

Untuk itu diperlukan jalan tengah mensintesakan dua pola teologi (eksklusivisme dan pluralisme) yang problematis itu, dan inklusivisme, merupakan satu opsi yang dianggap mampu mengintegrasikan antara dimensi absolutisme dan relativisme agama secara simultan, dimana ia mengajak pemeluk agama untuk memandang dan mensikapi agama lain secara terbuka, dengan tetap memprioritaskan kebenaran pada agamanya sendiri. Tentu saja ini merupakan jalan moderat yang menjembatani ekstrimisme eksklusivisme dan relativisme pluralisme dan sangat selaras dengan misi revitalisasi moderasi beragama, dimana wajah Islam yang ramah terhadap pluralitas agama menjadi *mainstream*.

Namun teologi inklusif yang hanya berhenti pada toleransi pasif atau ko-eksistensi saja tidak luput dari kritik, dimana dalam konteks ini

Alan Race mengatakan “Menurut saya inklusivisme tidak cukup memadai, saya akan mengkaji ambiguitas inklusivisme, dan akhirnya, saya menyatakan mengapa pluralisme atau teosentrisisme, sebagai pilihan dalam spektrum teori yang ada sekarang, harus dilihat sebagai langkah yang lebih prospektif dan menguntungkan (*I don't think inclusivism is enough , I shall examine the ambiguity of inclusivism....finally, I shall say why pluralisme or teocentricism, as an option in the spectrum of theories now available, ought to be viewed in a more favourable light*).³⁴

Dalam konteks pemikiran Islam Indonesia, embrio diskursus inklusivisme sebagai teologi terbuka telah dimulai Mukti Ali dengan konsep *agree in disagreement* (setuju untuk berbeda) nya dan selanjutnya Nurcholis Madjid dengan teologi inklusif-dialogisnya. Namun teologi inklusif yang Azumardi Azra menyebutnya “teologi kerukunan keagamaan” menurut Zuhairi Misrawi hanya alternatif sementara saja, sebab bagi Ahmad Gaus hanya menawarkan model toleransi pasif - malas (*pasif and lazy tolerance*) yang apologetik, hanya asyik kedalam (*in-ward looking*), hingga tidak bisa berkontribusi dalam penguatan kohesi sosial karena semua pemeluk agama hanya bisa hidup berdampingan secara damai, tapi tidak saling peduli. Toleransi yang sekedar basa-basi saja ini

³⁴ Alan Race, "Christianity and Other Religions: Is Inclusivism Enough?." *Theology* 89.729 (1986): 178.

dinilai ambigu, sangat riskan, rentan dan rapuh, karena dalam situasi konflik, ia bisa berubah menjadi perkusi antar umat beragama.³⁵

Walau mendapat kritikan, peneliti berasumsi tetap masih ada celah akademik untuk mengembangkan diskursus teologi inklusif kembali agar menjadi pandangan *mainstream* tanpa harus meloncat lebih jauh pada pluralisme yang polemis. Inklusivisme sejatinya merupakan keniscayaan sosiologis, jalan membangun peradaban toleransi, yang menurut Imam Taufik adalah basis interaksi antar agama.³⁶

Oleh karena itulah, dalam riset ini peneliti berkomitmen untuk mengaktualisasi kembali inklusivisme sebagai *main course*. Disamping karena penelitian tentang inklusivisme belum banyak ditemukan dalam riset disertasi, menurut peneliti ia juga bisa dijadikan solusi mengantisipasi dan menghadapi problematika relasi antar agama, dan juga merupakan manifestasi moderasi beragama dalam konteks hubungan antar umat beragama, merupakan jalan tengah antara eksklusivisme yang terlalu tertutup dan pluralisme yang terlampau terbuka.

Untuk itu, dengan menggunakan metode tafsir tematik, dalam riset ini peneliti berusaha menemukan argumentasi, *hujjah*, dalil sebagai bukti dan alasan yang meyakinkan, autentik, *genuine* bahwa

³⁵ Azumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia*, 52 dan Mohammad Sabri, *Keberagamaan Yang Saling Menyapa*, 165-166 .

³⁶ Zuhairi Misrawi, *Al Qur'an Kitab Toleransi* 177-178 dan Imam Taufik, *Al Qur'an Bukan Kitab Teror : Membangun Perdamaian Berbasis Alqur'an* (Yogyakarta: Bentang, 2016), 197-202.

inklusivisme itu selaras dengan pesan moral Alqur'an dalam menghadapi pluralitas agama. Inklusivisme yang tetap kokoh memegang nilai-nilai militansi beragama, namun pada saat yang sama selalu mengembangkan nilai-nilai toleransi secara dinamis; inklusivisme yang mendudukan dimensi absolutisme dan relativisme agama pada porsi yang proporsional; yang akan menopang moderasi beragama dalam kehidupan antar umat beragama. Sebab, disamping moderasi itu sealur sejalan dengan karakteristik bangsa Indonesia, jika mengacu pada *QS al-Baqarah* 2:143, ia bukan saja sebagai *the nature of Islam* saja, tapi juga gagasan universal dan satu-satunya pilihan yang tepat melawan segala bentuk otoritarianisme agama yang mengganggu relasi antar agama.³⁷

Penggunaan tafsir tematik atau tafsir topikal yang menurut M. Baqir Sadr merupakan (التفسير يبدأ من الواقع و ينتهي الى القران) atau tafsir yang dimulai dari realitas empirik dan bermuara kedalam teks Alqur'an,³⁸ dalam penelitian ini dianggap paling tepat karena dalam

³⁷ Haedar Nashir, *Indonesia dan Keindonesiaan: Perspektif Sosiologis* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019), 83-89.

³⁸ Ada beberapa pandangan tentang tafsir tematik; Farmawi membagi tafsir tematik menjadi 1). Tafsir satu surat secara komprehensif, 2). Tafsir yang menghimpun sejumlah ayat dari berbagai surat yang membicarakan satu tema tertentu, Sattar membagi 2 jenis; 1). Tafsir 'am yang membahas satu tema besar yang dianalisis dalam berbagai sub tema yang relevan, 2). Tafsir *khas* yang membahas satu tema khusus, sedang Muslim membaginya menjadi 1). Tafsir tentang makna satu lafadz/*term*, 2). Tafsir tentang satu topik tertentu, 3). Tafsir tentang satu surah. Lihat Abd Al Hayy Al Farmawi, *Metode Tafsir Maudlui, Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: RajaGrafindo, 1994). 36 dan Abdul As-Sattar Fathullah Sa'id, *Al-Madkhal ila> at-Tafsi>r al-Maudu>i*, Cet 2

melihat problematika relasi antar agama yaitu otoritarianisme baik berupa intoleransi, diskriminasi, ekstrimisme, kekerasan, konflik konfrontatif antar agama, maka perlu ditelusuri secara komprehensif dan mendalam bagaimana respon, sikap, dan perspektif Alqur'an tentang problematika tersebut. Adakah ayat-ayat yang memiliki pesan moral yang kompatibel dengan teologi inklusif yang terbuka melihat eksistensi agama lain secara positif tanpa *prejudice*, bukan sebagai musuh yang eksistensinya harus dimusnahkan, melainkan sebagai partner dalam kemanusiaan, yang bisa dijadikan *hujjah*, bukti, alasan, dalil atau argumentasi yang valid, meyakinkan dan dapat dipertanggung jawabkan dalam mengkonstruksi relasi positif antar-agama; Adakah ayat-ayat Alqur'an yang memiliki nuansa, pandangan dan pesan moral yang inklusif, yang berorientasi

(Cairo: *Dar at-Tauzi' wa an-Nasyr al-Islamiah*, 1991), 24-25 dan Mustofa Muslim, *Mabahis fi Tafsir al-Maudu'i*, (Damaskus: *Dar al-Qalam*, 1422), 23-28. Berbeda dengan pandangan para ahli lainnya seperti Farmawi, Sattar dan Muslim yang menetapkan langkah-langkah operasional dalam tafsir tematik, dan mereka juga berpandangan bahwa tafsir tematik itu bersifat idealis karena dimulai dari teks Alqur'an, kemudian diimplementasikan dalam ranah konteks yang empiric, maka Muhammad Baqir Sadr, justru berpandangan bahwa tafsir tematik adalah tafsir yang bercorak historis dan aplikatif karena dimulai dari konteks, selanjutnya dicari teks Alqur'an yang relevan dengan konteks tersebut tanpa Beliau menjelaskan langkah-langkah operasionalnya secara rinci. Muhammad Baqir Shadr, Lihat *Al-Madrasah al-Qur'aniyah, at-Tafsir al-Maud'u'i wa at-Tafsir at-Tajzi' wa as-Sunan at-Tarikhiyah wa 'Anasjir al-Mujtama' fi al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: *Dar al-Kitab al-Islami*, 2000), 18.

mengkonstruksi relasi antar agama yang lebih positif, demokratis, egaliter dan harmonis, yang kemudian dapat dijadikan *big frame* dalam merespon problematika relasi antar umat beragama, sekaligus relevan dengan gagasan inklusivisme dan juga moderasi beragama ?. Jika ayat-ayat yang dicari tidak secara tekstual/leksikal ditemukan, maka secara substansial, setidaknya pesan moralnya selaras dengan sikap-sikap teologi inklusif seperti menerima pluralitas agama sebagai realitas kosmik; menerima eksistensi agama lain secara positif dan terbuka sambil tetap memegang *truth and salvation doctrine* agamanya sendiri.

Dalam asumsi peneliti, dalam Alqur'an terdapat ayat-ayat inklusif seperti tentang kebebasan beragama, ayat yang memerintahkan untuk berkompetisi secara positif (فاستبقوا الخيرات) termasuk antar agama atau mensikapi agama lain secara rasional, obyektif, bukan sebagai musuh yang harus dimusnahkan, melainkan sebagai kompetitor dalam kebaikan yang justru harus dijaga eksistensinya. Ayat-ayat tersebut menjadi *counter* bagi praktek-praktek otoritarianisme agama selama ini, dimana pelakunya banyak menggunakan ayat-ayat Alqur'an sebagai referensi, argumentasi dan justifikasi berdasarkan *prejudice*, sehingga ketika merespon, menilai, dan mensikapi agama lain sering mengeneralisasi ayat-ayat yang terkesan bernuansa negatif, apriori, antagonis, agresif, konfrontatif, bahkan opresif.

Latar belakang itulah yang menurut peneliti menjadikan riset dengan judul *Argumentasi Inklusivisme Kompetitif Perspektif Alqur'an* ini penting untuk dilakukan, sebagai salah satu upaya mengantisipasi dan

mencari solusi munculnya otoritarianisme, intoleransi, diskriminasi, konflik konfrontatif antar agama sebagai upaya membangun keberagaman yang inklusif dan moderat di tengah kemajemukan. Dengan penelitian ini diharapkan akan dihasilkan temuan yang signifikan yang bisa dijadikan referensi dalam mengantisipasi isu-isu otoritarianisme agama secara tepat, sekaligus memiliki akar teologis dari Alqur'an, dimana melalui teologi yang dikonstruksi itu dimungkinkan adanya hubungan yang positif antar-agama.

Peneliti berpandangan bahwa diantara teologi lainnya, inklusivisme itulah yang relevan dengan visi Alqur'an. Oleh karena itu, walau mendapat kritikan, peneliti optimis dengan pendekatan tafsir tematik, masih ada celah untuk mengembangkan teologi inklusif berdasarkan prinsip-prinsip otentik dan *genuine* Alqur'an yang akan bisa dijadikan landasan nilai, pijakan dan referensi moral, mental dan spiritual umat Islam dalam membentuk sikap dan perilaku mengembangkan toleransi yang proaktif ditengah pluralitas agama untuk mencapai kemajuan, yang peneliti sebut dengan istilah Inklusivisme kompetitif .

Temuan dalam penelitian ini diharapkan akan berkontribusi membawa adanya perubahan dan pergeseran paradigma (*shifting of paradigm*), dari perspektif negatif umat Islam khususnya dan masyarakat beragama pada umumnya terhadap pluralitas agama, menjadi perspektif positif. Pergeseran paradigma tersebut juga diharapkan bisa berkontribusi merubah kontestasi dan rivalitas antar agama yang seringkali bersifat destruktif - konfrontatif seperti munculnya praktek-

praktek intoleransi, diskriminasi, perkusi antar agama menjadi rivalitas yang konstruktif dan kompetitif sehingga berdampak bagi kemajuan kehidupan bersama. Selanjutnya, diharapkan inklusivisme yang didasarkan pada nilai-nilai *genuine* dan autentik Alqur'an tersebut tidak hanya mendorong sikap toleransi pasif semata, namun justru mendorong seemua komunitas agama untuk mengembangkan toleransi aktif bahkan progresif dalam kehidupan empiric yang plural. Disinilah urgensi penelitian ini dilakukan.

B. Rumusan Masalah

Fokus kajian dalam penelitian ini adalah bagaimana Alqur'an membangun argumentasi inklusivisme dalam mensikapi pluralitas agama dan keyakinan. Untuk mendapatkan argumentasi inklusivisme perspektif Alqur'an secara utuh maka penelitian ini dilakukan atas dasar tiga pertanyaan inti sebagai berikut :

1. Bagaimana konsep dan perkembangan inklusivisme dalam diskursus teologi agama-agama dan pemikiran Islam ?
2. Bagaimana klaim kebenaran agama (*truth claim*) dan status teologis dan sosiologis non Islam dalam perspektif Alqur'an ?
3. Bagaimana argumentasi inklusivisme kompetitif dalam Alqur'an ?

Tiga persoalan diatas merupakan pembahasan yang berbeda namun saling memiliki korelasi dan relevansi. Dengan membahas dan mencari jawaban dari 3 pertanyaan tersebut, maka penelitian ini akan mendapatkan jawaban yang utuh dan mendalam yaitu bagaimana

argumentasi-argumentasi inklusivisme yang dikonstruksi Alqur'an dalam menghadapi problematika otoritarianisme agama yang mengganggu relasi antar agama di tengah kemajemukan bangsa.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Dengan melihat latar belakang dan rumusan masalah di atas, penelitian ini dilakukan dengan tujuan :

1. Untuk memahami konsep dan perkembangan inklusivisme dalam diskursus teologi agama-agama dan pemikiran Islam.
2. Untuk menahami perspektif Alqur'an terhadap klaim kebenaran agama (*truth claim*) dan status teologis dan sosiologis non Islam.
3. Untuk menemukan argumentasi inklusivisme kompetitif dalam Alqur'an.

Penelitian ini juga memiliki manfaat baik yang bersifat praktis maupun akademis sebagai berikut :

1. Penelitian ini berguna untuk menginspirasi umat Islam pada umumnya dan para peminat studi Islam pada khususnya untuk menjadikan Alqur'an sebagai referensi yang autentik dan solutif dalam menjawab persoalan persoalan kehidupan, kemanusiaan, keagamaan, dan kebangsaan, termasuk pluralitas agama yang sering dihadapkan pada problematika otoritarianisme, intoleransi, diskriminasi, bahkan kekerasan atas nama agama.
2. Penelitian ini berguna untuk mendorong para pemeluk agama yang berbeda-beda untuk terus berjuang guna lebih fokus

mencari dan berkompetisi dalam mengembangkan nilai nilai kebajikan kemanusiaan universal sehingga kehidupan keberagaman menjadi lebih kondusif dan produktif dalam mencapai kemajuan kehidupan bersama baik secara lokal, nasional maupun global; dan juga mendorong para pemeluk agama yang berbeda beda untuk menghindari prejudice, stigma, dan isu-isu sensitif yang bisa memicu praktek-praktek diskriminasi dan intoleransi yang justru akan menyebabkan kehidupan keberagaman menjadi kontraproduktif.

3. Penelitian ini mendorong civitas akademik untuk melakukan penelitian-penelitian yang relevan dengan tema relasi hubungan antar umat beragama, yang obyektif, independen, bernilai guna bagi masyarakat sebagai bukti bahwa perguruan tinggi juga memiliki komitmen dan kontribusi dalam mengembangkan model dan praktek kehidupan beragama yang moderat dan inklusif dalam level hubungan antar umat beragama maupun inter umat beragama yang diwujudkan secara individual, sosial dan institusional hingga tercipta kehidupan masyarakat yang agamis, harmonis, kondusif, demokratis, produktif dan kompetitif berdasarkan nilai nilai keadilan.
4. Penelitian ini juga dimaksudkan untuk memberi kontribusi dan menambah konsep baru dalam diskursus teologi agama-agama yang dikembangkan berdasarkan konsep teologi agama-agama yang sudah ada sebelumnya kepada Program Pasca Sarjana UIN

Walisanga Semarang, Khususnya Program Strata 3 Program Studi Islam.

D. Kajian Pustaka

Teologi inklusif atau inklusivisme awalnya memang populer dalam tradisi Barat - Kristen sebagai bagian dari diskursus teologi agama agama (*theology of religions*) yang mengkaji bagaimana respon teologis seorang pemeluk agama dalam memandang, menilai, dan mensikapi pluralitas agama diluar agama yang dianutnya, serta bagaimana hubungan antar agama tersebut dikonstruksi.³⁹ Namun pada perkembangan berikutnya, hampir semua agama, termasuk Islam, akhirnya juga memiliki perhatian . Sejak tahun 1970-an, teologi agama-agama menjadi salah satu kajian yang mendapat perhatian cukup tinggi baik dalam kajian *islamic studies* maupun kajian teologi agama lain seperti Kristen.

Beberapa pembahasan teologi inklusif atau inklusivisme baik dalam perspektif Islam amupun perspektif agama lain yang berhasil dilacak diantaranya adalah sebagai berikut:

Alwi Shihab dalam *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* membahas tentang inklusivisme Islam sebagai salah satu solusi menghadapi problematika relasi antar agama terutama antara Islam dan Kristen di Indonesia. Embrio munculnya sentimen dan rivalitas

³⁹Lihat Marianne Moyaert, *Fragile Identities Towards A Theology Of Interreligious Hospitality*, (New York : Rodopi BV, 2011).

antar Islam-Kristen, terlihat sejak masa Hindia Belanda dengan adanya proyek kristenisasi. Berlanjut pada awal kemerdekaan dan zaman orde lama dengan polemik tentang bentuk negara; kemudian diteruskan pada era orde Baru dengan terjadinya beberapa peristiwa pembakaran tempat ibadah. Rivalitas antar agama terjadi disamping adanya luka dan trauma sejarah, *prejudice*, juga karena doktrin *truth and salvation claim* setiap agama. Untuk itu guna membangun negara Indonesia yang harmonis dan sejahtera, maka menurut Alwi Shihab harus dilakukan perubahan perspektif secara radikal dengan cara mendekonstruksi pandangan yang eksklusif pada tafsir klasik tentang doktrin kebenaran dan keselamatan Islam sebagai satu satunya agama yang sah seperti dalam *QS Ali 'Imra>n* 3: 19,85, kemudian berdasarkan penafsiran modern diajukan perspektif baru berdasarka semangat inklusivisme Islam tentang adanya kemungkinan janji keselamatan bagi umat diluar Islam seperti dalam *QS al-Baqarah* 2:62, dimana, semua agama itu memiliki kedudukan yang setara.⁴⁰

Sukidi dalam *Teologi Inklusif Cak Nur* menjelaskan bahwa teologi inklusif Nurcholish Madjid yang bermakna sebagai sikap melihat adanya kemungkinan orang lain itu benar adalah konsekuensi logis dari pengakuan terhadap keagamaan sekaligus kemanusiaan universal seperti dalam *QS ar-Ru.m* 30:30. Inklusivisme berarti sikap tidak memonopoli kebenaran dan keselamatan dan menerima pluralitas sebagai realitas

⁴⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, Cet. VII (Bandung: Mizan, 1999).

secara positif karena secara historis, Madinah yang dibangun Nabi bukanlah *monoreligious society*, karena disamping Islam, ada Yahudi, Nasrani, kaum Pagan. Teologi inklusif merupakan lompatan dari teologi eksklusif yang *diset-up* bahwa keselamatan dan kebenaran sudah termonopoli dalam satu agama saja. Eksklusivisme telah menjadi *state of mind* mayoritas komunitas agama (*religious community*) maupun agama formal (*organized religion*) yang terkadang juga termanifestasikan sehingga memunculkan rivalitas atas nama agama. Inklusivisme Nurcholish Madjid, menurut Sukidi dibangun berdasar pada argumentasi a). Adanya kesinambungan pesan para nabi, b). Kesadaran ketuhanan (*God consciousness*) itu merupakan pesan universal para nabi *QS an-Nisa* 4:131, c). Adanya *common platform* bagi semua komunitas agama di *QS Ali 'Imra* 3:64, e). Islam memiliki makna generik sebagai sikap kepasrahan kepada Tuhan yang tidak dibatasi agama tertentu.⁴¹

Yusuf Qardlawi, dalam *Islam Inklusif dan Islam Eksklusif* membahas apakah Islam itu bersifat eksklusif (tertutup) atau Inklusif (terbuka) terhadap yang lain dan apakah sifat inklusif itu diterima (*accepted*) atau justru harus dicurigai ?. Islam sebagai agama yang holistik seperti dalam *QS Hud* 11:118,119, *QS as-Syura* 42:15 itu bersifat terbuka terhadap agama lain, namun inklusivisme yang benar dalam *QS an-Nahl* 16:125 adalah bersifat terbuka, dialogis, serta bersedia mengambil hal baik dari umat yang lain dengan tetap berada

⁴¹ Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Jakarta : Kompas, 2001), 10.

didasar komitmen terhadap agamanya sendiri tanpa mereduksi agamanya sendiri. Terbukti dalam sejarah, *Ahli z\immah*, yaitu Yahudi, Nasrani, dan Majusi di awal periode Islam dapat hidup aman dan bebas mempertahankan budaya, hukum bahkan ritual agamanya. Inklusivisme harus bersifat moderat dan didasarkan pada argumentasi;1). Alqur'an tidak menghancurkan melainkan memelihara kitab-kitab sebelumnya *as-Syura*> 42: 13, *QS al-Baqarah* 2:285, 2). Nabi mempertahankan tradisi baik dari umat sebelumnya, 3). Kebolehan mengadopsi yang baik dari umat lain,4). Syari'at sebelum kita dapat dijadikan referensi, 5). Ilmu bersifat universal dan obyektif sehingga boleh mengambil dari manapun termasuk yang berbeda agama, 6). Kebenaran bisa bersifat universal, datang dari siapapun. Namun ada juga inkusivisme yang harus diwaspadai yaitu a). Inklusif sebelum mengalami kematangan seperti ketika Nabi melarang Umar membaca Taurat, b). Inklusivisme absolut, yang terlalu terbuka menerima unsur lain tanpa sikap kritis berdasarkan *QS al-Baqarah* 2:75, 79, *QS al-Ma'idah* 5:13, c). Inklusivisme karena terlalu mengagumi yang lain.⁴²

Ajat Sudrajat dalam tesisnya *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik Historis Pemaknaan Islam Dalam Alqur'an Menuju Titik Temu Agama Agama Semitik* membahas bangunan epistemologi teologi inklusif berdasarkan tafsir terhadap term *Isla>m* dengan segala derivasinya baik *fi'il ma>dji*, *mud}a>ri'*, *amr*, *isim fa>'il* maupun

⁴² Yusuf Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif*, Terj. Nabhani Idris (Jakarta: Pustaka AlKautsar, 2001). 36.

maf'u>l, dan *mas}dar* (*pronoun*). Secara historis, makna *Isla>m* mengalami perkembangan; dari masa sebelum Nabi yang secara maknawi berarti selamat, damai, sejahtera,; kemudian pada masa periode kenabian Muhammad *Isla>m* bermakna eksklusif dan antitesa dari paganism yaitu ajaran agama formal yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Setelah di Madinah makna *Isla>m* menjadi inklusif karena ia menjadi asas bernegara untuk semua komunitas agama. Kemudian pasca Nabi, *Isla>m* dipakai sebagai bahasa politik dan ditempatkan *vis a vis* dengan *ka>fir*, dimana makna generiknya sebagai sikap kepasrahan kepada Tuhan yang menjadi nilai religiusitas dan etika kebaikan universal merupakan dimensi esoterik yang bersifat *genuine*, primordial, perenial, universal dan tak berubah karena merupakan essensi semua agama. Inilah titik temu (*common platform*) agama Yahudi, Nasrani, Islam sebagai *ibrahamic religion* sebagaimana dalam *QS Ali 'Imra>n* 3: 64, 83, 84, 85, dan *QS al-Ma>idah* 5: 111. Pemaknaan eksklusif terhadap *islam* hanya sebagai agama Nabi Muhammad merupakan bentuk inkonsisten tafsir yang tidak bisa ditarik kepada kerangka ilmiah karena hanya klaim dan keyakinan subyektif.⁴³

Nurcholish Madjid dkk dalam *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* menjelaskan bahwa inklusivisme sebagai wacana teologis itu bersifat *absurd*, elit dan terlalu filosofis sehingga

⁴³ Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam : Analisis Linguistik Historis Pemaknaan Islam Dalam Alqur'an Menuju Titik Temu Agama Agama Semitik* (Yogyakarta: AK Group, 2004).

sulit dipahami masyarakat yang memiliki kecenderungan keberagaman *fiqh oriented*. Karena itu inklusivisme harus dipraksiskan dalam bentuk *fiqh maqasid* dengan mendekonstruksi fiqih klasik yang diskriminatif dan antagonis terhadap komunitas agama lain seperti tidak bolehnya mengucap salam dan selamat hari raya terhadap non Muslim, menghadiri perayaan hari besar agama lain, doa bersama antar agama, non muslim masuk masjid, serta pernikahan dan kewarisan beda agama. Beberapa hal yang diharamkan dalam fikih klasik tersebut harus tidak lagi dilarang demi mengakomodir pluralitas. Inklusivisme dibangun berdasarkan argumentasi a). Para Nabi memiliki kedudukan yang sama *QS an-Nahl* 16:36, *QS al-Baqarah* 2:136,148,285, *QS Ali 'Imra>n* 3:84, *QS an-Nisa>'* 4:48, b). Ajakan menuju titik temu antaragama *QS Ali 'Imra>n* 3:64, 65. c). Alqur'an itu non sektarian dan non komunalistik *QS al-A'ra>f* 7:172, *QS ar-Ru>m* 30: 30,31, 32, *al-Baqarah* 2:111-113, d). *Isla>m* itu bermakna kepasrahan terhadap Tuhan tanpa dibatasi satu agama saja, *QS Ali 'Imra>n* 3:19, 85, *QS Ya>si>n* 36: 60. e). Konsep *ahli kita>b* sebagai bukti pengakuan terhadap komunitas lain *QS as-Syu>ra>* 42: 13, *QS al-Mu'minu>n* 23:53, *QS Ali 'Imra>n* 3:64, 84,85, 83,84,85, 113, 115. f). Kewajiban iman kepada semua kitab suci bukti adanya kontinuitas agama-agama *QS al-Baqarah* 2: 285, 53 36, 37, *QS al-Isra>'* 17: 55.⁴⁴

⁴⁴ Nurcholish Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, Ed. Mun'im A. Sirry, Cet. 4 (Jakarta: Paramadina, 2004).

Faisal Ismail dalam *Menabur Inklusivisme Mengubur Eksklusivisme; Visi dan Misi Islam Pluralis* berpandangan bahwa konsep Bhineka Tunggal Ika (*unity in diversity*) menunjukkan bahwa pluralitas adalah fakta empirik sekaligus konstitusional hingga agama yang secara teologis merupakan opsi yang bersifat eksposisif-apresiatif yang tidak boleh dipaksakan. Namun secara empirik, doktrin teologis eksklusif sering memicu konflik. Munculnya eksklusivitas, rigiditas, radikalitas dan ekstrimitas adalah akibat teks agama tidak dipahami dengan nalar logis dan abai terhadap perspektif humanisme. Karenanya harus ada *shifting of paradigm* dari eksklusif ke arah inklusif sebagai salah satu solusi mengantisipasi konflik antar agama. Inklusivisme dirintis secara konsepsional dan strategis dengan dialog dan sikap *agree in disagreement* yang memiliki ciri-ciri 1). Menghargai perbedaan dan respek terhadap agama lain, 2). Tidak mengembangkan prasangka, 3). Merealisasikan toleransi secara aktif, 4). Meinterpretasikan teks secara dialektis dan kontekstual, 5). Memprioritaskan agenda kemanusiaan bersama dalam konteks bermasyarakat dan berbangsa, 5). Memprioritaskan dialog dan mengutamakan esensi daripada label dan simbol.⁴⁵

Sangkot Sirait melakukan penelitian inklusivisme dalam disertasinya *Inklusivisme Agama Ismail Raji Al Faruqi* yang bertujuan mengetahui bagaimana konsep inklusivisme perspektif Ismail Raji al Faruqi, kemudian bagaimana memposisikan klaim absolutisme Islam

⁴⁵ Faisal Ismail, *Menabur Inklusivisme Mengubur Eksklusivisme; Visi dan Misi Islam Pluralis*, (Jakarta: Mitra Cendekia, 2005).

sebagai satu satunya agama yang benar dan sah, tetapi pada saat yang sama absolutisme itu tidak menjadi kendala untuk membuka diri terhadap agama lain. Disertasi ini membahas basis epistemologi inklusivisme Faruqi yang menggunakan pendekatan wahyu, sejarah, dan kemanusiaan. Menurut Faruqi, disamping berpijak pada klaim absolutisme sebagai agama yang benar, Islam juga harus mampu membuktikan secara maksimal fungsi sosialnya, agar umat mampu menerima kehadiran agama lain. Tanpa kesadaran terhadap fungsi sosial, maka klaim absolutism Islam akan sangat potensial memicu konflik horisontal. Dari perspektif budaya, menurut Faruqi, pandangan teologi seorang pemeluk agama itu ternyata bersifat dinamis – progresif – transformatif, dari eksklusif, ke inklusif kemudian puncaknya adalah humanistik. Faruqi melakukan komparasi antara Islam dan Kristen, dimana menurutnya Islam berada diposisi yang lebih unggul dalam menunjukkan fungsi sosialnya dibandingkan Kristen yang sering tidak mampu menunjukkan wajah humanismenya sebaga fungsi sosialnya karena tidak melindungi kepentingan umat Islam dari dominasi Barat bahkan malah bekerjasama dengan Barat melakukan praktek despotisme seperti misionarisme, orientalisme, dan kolonialisme yang menyebabkan hubungan kedua agama itu menjadi sangat problematik.⁴⁶

Zuhairi Misrawi dalam *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* membahas bahwa toleransi atau

⁴⁶Sangkot Sirait, *Inklusivisme Agama Ismail Raji Al Faruqi*. 2006. Lihat <http://digilib.uinsuka.ac.id/15074/>

budaya menerima yang lain (*the Others*) adalah sebuah keniscayaan dalam konteks kehidupan global, juga salah satu tantangan yang paling serius adalah realitas interaksi masyarakat yang multireligi dan multikultural. Munculnya fundamentalisme dan radikalisme yang membawa semangat eksklusivisme agama secara ekstrem menjadi batu sandungan teologis dalam membangun relasi antar agama, karena toleransi meniscayakan sikap moderat. Dalam konteks ini ditawarkan dua bentuk toleransi; *pertama*, toleransi vertikal dengan model toleransi *nation statenya*; dimana satu negara mendudukan semua warganya secara egaliter tanpa diskriminasi agama dan ras; *kedua*, toleransi horisontal atau toleransi ko-eksistensi antara minoritas-mayoritas yang sangat kompatibel dengan semangat demokrasi. Inklusivisme bukanlah toleransi pasif melainkan menjadikan toleransi aktif sebagai pilihan rasional dan terbuka dalam berpartisipasi dan berkontribusi dalam kehidupan publik. Toleransi itu bertingkat-berlapis, dimana model yang pertama menjadi landasan bagi model berikutnya, karena setiap model sangat dipengaruhi konteks sosio-historis-politis. Inklusivisme ditawarkan karena eksklusivisme yang monisme berdampak negatif bagi kehidupan publik karena hanya akan membatasi pergaulan antar komunitas. Inklusivisme adalah antitesis teologi “buruk sangka”, dimana QS *ar-Rum* 30: 30 menjelaskan bahwa kebenaran bukan monopoli satu agama saja karena esensi semuanya itu sama yang berbeda hanya

syari'atnya. Dalam membangun inklusivisme dibutuhkan interpretasi yang rasional dan berkelanjutan terhadap dogma dan doktrin agama.⁴⁷

Abdul Hakim menyusun tesis *Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Relevansinya Dengan Pluralitas Agama di Indonesia* yang dilatarbelakangi keresahan yang memandang bahwa umat Islam telah kehilangan teologi inklusifnya karena lebih memiliki kecenderungan agama yang eksklusif, doktrinal, bahkan sering bersikap *vis a vis* dan agresif terhadap budaya yang ada di masyarakat. Oleh karena itu ditawarkan konsep teologi inklusif Nurcholish Madjid sebagai opsi yang solutif, karena inklusivisme Nurcholis Madjid itu unik, modern, sekaligus terbuka menerima agama lain, budaya sekaligus negara. Teologi inklusif yang memandang positif pluralitas agama sebagai sebuah fakta empirik yang riil bersikap terbuka terhadap agama lain dengan tulus akan membuka peluang adanya interaksi antar budaya secara dinamis dan harmonis. Karena itu teologi inklusif yang meyakini Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* yang berpihak pada prinsip-prinsip humanistik dianggap sangat kompatibel untuk dijadikan sebagai pandangan teologi umat Islam dalam mensikapi kemajemukan di Indonesia yang berdasarkan Pancasila.⁴⁸

⁴⁷ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007).

⁴⁸ Abdul Hakim. *Teologi Inklusif Nurcholish Madid dan Relevansinya Dengan Pluralitas Agama di Indonesia*. Diss. UIN Raden Intan Lampung, 2018.

Melky Joni Ulu dalam *Ekklusif ke Inklusif : Menggapai Gereja Yang Inklusif Dalam Konteks Kemajemukan Agama di Indonesia* berpandangan bahwa tantangan teologis terbesar dalam konteks pluralitas agama adalah bagaimana pemeluk agama yang berbeda mengidentifikasi diri ditengah klaim bahwa hanya agamalah yang benar dan selamat, dan pemeluk agama lain perlu dikonversikan. Menurut Melky, posisi teologis berimplikasi signifikan terhadap relasi antar agama, dan mayoritas Kristen masih meyakini eksklusivisme pola lama yang tidak kondusif untuk membangun harmonisasi, hingga diperlukan pendekatan teologi inklusif yang positif dan non sektarian yang memandang gereja bukanlah mitra tunggal ilahi, sehingga siap membuka diri untuk bersama-sama menyelesaikan problematika kemanusiaan. Keselamatan Kristen itu bersifat universal, dimana perbedaan memang diakui namun pada saat yang sama mengapresiasi identitas masing-masing agama. Namun inklusivisme bukanlah relativisme, yang menganggap semua agama itu benar, melainkan menemukan komitmen yang sama terhadap kemanusiaan dengan tetap menghargai komitmen pada agama masing-masing. Inilah perbedaan inklusivisme dengan relativisme, dimana inklusivisme itu mengaktifkan fungsi sosial dari setiap agama, bukan dalam konteks ritual formal dan doktrin, sehingga muncul toleransi aktif, bukan pasif. Inklusivisme ditumbuhkan melalui dialog yang egaliter, *single standar*, tanpa apriori atau *prejudice*.⁴⁹

⁴⁹ Melky Joni Ulu, *Ekklusif ke Inklusif : Menggapai Gereja Yang*

Alloys Budi Purnomo dalam *Membangun teologi Inklusif Pluralistik* menjelaskan bahwa teologi inklusif adalah sebuah teologi yang terbuka guna mengantisipasi fundamentalisme dan otoritarianisme agama yang sering bermetamorfosis dalam ekspresi kekerasan dan intoleransi yang disebabkan adanya rivalitas antar umat agama untuk memperebutkan secara teologis sebagai yang terorisinil, tersempurna, dan terunggul. Ada tiga alasan mengapa teologi inklusif itu menjadi sebuah keniscayaan; a). Indonesia adalah sebuah negara yang dibangun diatas nilai nilai agama, b). Nilai nilai inklusivisme tersirat secara substansial dalam pembukaan UUD 45 dan Pancasila, c). Heterogenitas Indonesia adalah fakta. Inklusivisme bermakna sikap saling respek yang menjadi prinsip utama harmoni dan toleransi. Inklusivisme berarti memahami pluralitas agama secara terbuka-transparan-empati sambil saling tetap memperkokoh identitas masing-masing. Inklusivisme menjadi keharusan bagi Indonesia yang rawan konflik agama, disharmonisasi dan intoleransi yang acap memicu konflik komunal seperti Poso dan Ambon. Teologi inklusif mendorong toleransi aktif yang dibangun diatas prinsip kemanusiaan, kesamaan, solidaritas yang non sektarian.⁵⁰

Diantara studi dan kajian yang telah ada (*prior research*), peneliti melihat masih ada celah dan ceruk akademik yang masih bisa

Inklusif Dalam Konteks Kemajemukan Agama di Indonesia (Makasar: Pustaka Refleksi, 2003).

⁵⁰ Alloys B. Purnomo, *Membangun Teologi Inklusif Pluralistik* (Jakarta: Kompas, 2003), 3.

dikembangkan dalam diskursus teologi inklusif yang belum dibahas secara mendalam dalam penelitian sebelumnya, yaitu yang peneliti sebut sebagai Teologi Inklusif Kompetitif atau Inklusivisme Kompetitif; suatu sintesis, opsi moderat, jalan tengah antara - eksklusivisme yang rigid dan ekstrim dan pluralisme yang terlampau terbuka-, diharapkan dapat mensupport misi moderasi beragama antar umat beragama di Indonesia.⁵¹

Substansi Teologi Inklusif Kompetitif ini diambil dari makna ayat-ayat Alqur'an dan secara spesifik dari phrasa فاستبقوا الخيرات dalam

⁵¹ Menurut peneliti, teologi eksklusif telah menjadi embrio munculnya problematika kebangsaan, sedangkan teologi pluralis telah memantik polemik keagamaan. Berdasarkan logika dialektika tesis – antitesis – sintesis, peneliti memposisikan eksklusivisme sebagai tesis, pluralisme sebagai antitesis, dan teologi inklusif sebagai sintesa keduanya. Teologi inklusif kompetitif dalam konteks penelitian ini adalah teologi, yang tidak sekedar berhenti pada *agree in disagreement* (setuju untuk berbeda), ko-eksistensi dan dialog semata, namun pada akhirnya tetap saling mengucilkan (*mutual exclusive*), melainkan inklusivisme yang mengokohkan dimensi absolutisme agama dalam konteks vertikal, sekaligus bisa menerima relativisme agama dalam konteks horisontal, atau inklusivisme yang menguatkan militansi sekaligus mampu mengembangkan toleransi secara dinamis dalam konteks kompetisi yang positif. Hal ini karena dalam perspektif psikologi Islam, mengacu pada *QS a- Tariq* (86): 6, rasa ingin bersaing itu adalah fitrah manusia. Karena eksistensi manusia itu juga merupakan hasil dari persaingan sel-sel untuk bisa masuk sel telur sebelum akhirnya menjadi eksis. Sejalan dengan itu menurut Gavin J. Kilduff, kompetisi, adalah fakta kehidupan sebagai implikasi dari adanya relasi interaktif. Pada satu sisi interaksi akan menghadirkan kesatuan, tetapi di sisi lain interaksi akan menghadirkan persaingan rivalitas ataupun kompetisi baik antar individu maupun kelompok. Kilduff, Gavin J. "Driven to win: Rivalry, motivation, and performance." *Sosial Psychological and Personality Science* 5.8 (2014): 944-952 dan Kilduff, Gavin J., Hillary Anger Elfenbein, and Barry M. Staw. "The psychology of rivalry: A relationally dependent analysis of competition." *Academy of Management Journal* 53.5 (2010): 943-969.

Alqur'an. Sejauh ini ayat فاستبقوا الخيرات baru sebatas dimaknai sebagai perintah untuk berlomba-lomba atau berkompetisi secara umum atau bahkan ditujukan hanya untuk interumat Islam saja yang tidak ada relevansinya dengan diskursus teologi agama-agama (*theology of religions*) pada umumnya dan teologi inklusif secara spesifik. Padahal jika dilihat dari konteks asbabun nuzul, munasabah, dan sejarah, ayat-ayat فاستبقوا الخيرات justru berkaitan dengan relasi antar komunitas Islam, Yahudi, dan Nasrani.⁵²

Menurut asumsi peneliti, phrasa فاستبقوا الخيرات memiliki implikasi makna; 1). Perintah berlomba atau berkompetisi yang ditujukan kepada pemeluk agama yang berbeda mengindikasikan adanya pengakuan (ko-eksistensi) sekaligus peneguhan (pro-eksistensi) terhadap eksistensi agama lain, dimana eksistensi agama lain dibutuhkan sebagai kompetitor dalam kerangka kompetisi; 2). Kompetisi adalah persaingan secara sehat dan obyektif, dimana seharusnya perbedaan agama direspon secara positif dan rasional. Perbedaan justru diperlukan untuk membawa pada kemajuan agar masing-masing agama termotivasi untuk terus belajar menjadi yang terbaik; 3). Persaingan atau perlombaan dalam kompetisi berbeda dengan persaingan dalam konteks rivalitas yang sering dibarengi dengan sikap agresif dan konfrontatif, saling melenyapkan

⁵² Hamka yang mengatakan bahwa perintah berlomba dalam kebaikan itu adalah seruan damai yang bersifat universal ke seluruh manusia dalam berbagai agama. . Lihat Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Cet. Ke 5, Jilid 1 (Singapura: Pustaka Nasional, 2003), 341.

eksistensi lainnya, adanya *negative thinking*, prasangka (*prejudice*), apriori, stigmatisasi ataupun *stereotype* antar agama berdasarkan pemahaman dan pengalaman yang emosional dan subyektif hingga secara empiric sering menjadi sebab terganggunya relasi antar agama; 4). Perintah berkompetisi memiliki implikasi bahwa Alqur'an itu tidak memberangus perbedaan sekaligus tidak memaksakan kebersamaan. Kompetisi adalah opsi paling rasional dan positif jika langkah dialog antar agama dan langkah lainnya tidak mampu menemukan titik temu; 5). Menyebut *الخيرات* sebagai obyek (مفعول به) dari *استبقوا*, merupakan pengakuan bahwa agama-agama lain juga memiliki dimensi *الخيرات* juga, tidak hanya monopoli Islam saja; 6). Obyek kompetisi dalam Alqur'an adalah *الخيرات* bukan *الحق* – atau susunannya *فاستبقوا الخيرات* (berlomba dalam kebaikan) bukan *فاستبقوا لحق* (berlomba dalam kebenaran) itu berarti memiliki implikasi makna; (a). Ayat *فاستبقوا الخيرات* sebagai perintah berkompetisi itu bukan berarti mengakui bahwa semua agama itu benar, artinya ada agama yang benar dan ada juga yang keliru. Term *الخيرات* itu menginclude semua hal baik yang bersifat religious maupun non religious, meliputi kebajikan yang transenden maupun imanen atau kebajikan humanistik yang secara substansial memiliki nilai-nilai (*values*) universal yang bermanfaat dan membawa dampak baik terhadap manusia dan kehidupan, walaupun dalam bentuk formalnya relatif dan plural, sedangkan term *الحق* itu memiliki makna kebenaran transendental yang tunggal-absolut, yang menjadi otoritas dan hak prerogatif Tuhan; (b).

Kompetisi itu bukan untuk berlomba mengklaim sebagai “yang paling benar”, karena kebenaran merupakan hak prerogatif Allah, bukan manusia. Kompetisi bermakna berlomba membuktikan diri sebagai agama terbaik, terunggul, dan tercepat dalam keberpihakan terhadap nilai-nilai kebajikan.⁵³

Oleh karena itu dalam asumsi peneliti, dalam mensikapi dan merespon agama-agama yang berbeda, sesuai dengan konteks persoalan, situasi dan kondisi yang ada, secara normatif Alqur’an menawarkan beberapa solusi secara paralel dan ataupun berjenjang (hirarkhis) antara sikap *agree in disagreement*, dialog, dan juga perintah berlomba atau berkompetisi secara positif, interaktif, sekaligus konstruktif dalam *al-Khairat*, atau nilai-nilai (*value*) kebajikan kemanusiaan universal. Tawaran Alqur’an itulah diharapkan bisa dijadikan sebagai hujjah, bukti, dalil, alasan dan argumentasi yang meyakinkan bahwa Alqur’an itu kompatibel dengan misi teologi inklusif .

E. Metode Penelitian

Penelitian ini diharapkan menghasilkan sebuah konsep yang meyakinkan dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah maupun

⁵³ Enoch, "Konsep Baik (Kebaikan) dan Buruk (Keburukan) dalam Al-Qur'an." *MIMBAR: Jurnal Sosial dan Pembangunan* 23.1 (2007): 15-39 dan Rahmi, Yulia. "Makna Khair dalam al-Qur'an." *Skripsi S1 Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Agama, Universitas Islam Negeri Yogyakarta* (2014) dan Fauziah, Mira. "Konsep Kebaikan dalam Perspektif Dakwah." *Al-Idarah: Jurnal Manajemen dan Administrasi Islam* 3.1 (2019): 73-94.

teologi. Oleh karena itu ia dilakukan dengan cara yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah-akademik sebagai berikut :

1. Jenis dan metode

Riset ini merupakan jenis penelitian pustaka (*library research*) yang bertujuan menemukan argumentasi, *hujjah*, dalil, bukti dan alasan-alasan yang komprehensif, mendalam dan juga meyakinkan bahwa inklusivisme itu selaras dengan pesan moral dan perspektif Alqur'an dalam mensikapi dan merespon pluralitas agama dan keyakinan. Dalam konteks inilah, penggunaan metode tafsir *maudlui* atau tafsir tematik/topikal adalah opsi yang paling tepat, walaupun juga secara praksis tidak bisa dilepaskan secara mutlak dengan metode tafsir lainnya.⁵⁴ Karena dalam prakteknya, peneliti juga memkomparasikan pemikiran, pendapat, dan penafsiran para pakar, mufassir, dan cendekiawan yang relevan dengan tema riset ini, juga mencari *munasabah* ayat-ayat yang menjadi fokus kajian dengan ayat ayat sebelumnya ataupun sesudahnya.

⁵⁴ Dalam konteks ini peneliti tidak mengelaborasi kandungan ayat dari semua dimensi melainkan hanya substansi yang relevan dengan tema utama bahasan agar mudah dipahami dan pembahasan yang dihasilkannya relevan dengan persoalan aktual-empirik di masyarakat. Selain itu tafsir tematik juga menjadi *counter* terhadap persepsi bahwa Alqur'an itu mengandung pesan yang kontradiktif, dan juga memberi kesempatan adanya spesialisasi tafsir atau munculnya peluang kepada setiap orang untuk menginterpretasikan Alqur'an sesuai disiplin dan perspektif keilmuannya. Abd Al Hayy Al Farmawi, *Metode Tafsir Maudlui*, viii, 41.

Hal ini karena riset ini bertujuan mencari solusi dari problematika relasi antar agama seperti intoleransi dan kekerasan agama dengan menawarkan konsep inklusivisme perspektif Alqur'an agar dapat dijadikan referensi dan pegangan umat.⁵⁵ Karena sebagaimana menurut M. Quraish Shihab, peneliti tematik seharusnya memprioritaskan dan memilih problematika yang realistik yang dihadapi langsung oleh masyarakat hingga dalam operasionalnya peneliti tidak mengeksplorasi kontens ayat dari berbagai dimensinya, tetapi hanya fokus pada kandungan ayat yang relevan dengan tema yang dipilih.⁵⁶

Sejalan dengan pandangan M. Baqir As-Sadr bahwa modus operandi tafsir tematik, tidak dimulai dari teks, tetapi dari realitas kehidupan dan difokuskan pada salah satu topik kehidupan, dan agar tidak terisolasi dari pengalaman manusia, maka secara ilmiah, penafsiran tematik (التفسير يبدأ من الواقع و ينتهي الى القرآن) harus dimulai dari realitas empirik dan bermuara kedalam Alqur'an sebagai sumber nilai.⁵⁷ Tafsir tematik menurut M. Baqir as-Sadr adalah tafsir yang bercorak historis dan aplikatif karena agar tidak

⁵⁵ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 382 -383 dan Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Al Itqan, 215), 282-283.

⁵⁶ M. Quraisy. *Kaidah Tafsir : Syarat, ketentuan dan aturan yang patut anda ketahui dalam memahami ayat-ayat Alqur'an*, (Jakarta, Lentera Hati, 2013), 390-392

⁵⁷ Muhammad Baqir Sadr, *Al-Madrasah al-Qur'aniyah*, 18.

terisolasi dari pengalaman manusia, maka secara ilmiah modus operandi tafsir tematik ini tidak dimulai dari teks, tetapi difokuskan pada salah satu problematika kehidupan atau realitas empirik, selanjutnya dicari teks Alqur'an yang relevan dengan konteks tersebut sebagai sumber nilai walaupun tidak dijelaskan langkah operasionalnya secara rinci.

Metode tematik ini bisa digunakan untuk mengkaji problematika kemanusiaan yang empirik, aktual, kontemporer, kekinian dari perspektif Alqur'an dimana seorang peneliti tematik berusaha memastikan perspektif Alqur'an terhadap problematika kemanusiaan yang riil, baik dalam domain konseptual-doktrinal, sosial, dan global, agar sikap dan pesan moral Alqur'an itu menjadi jelas, membumi, relevan, compatible sekaligus solutif.⁵⁸ Hal ini sejalan dengan pandangan Fazlurrahman Alqur'an selalu menghasilkan kerangka berpikir dan sikap moral yang tepat bagi tindakan manusia, baik politik, agama atau sosial :

The qur'an is a teaching primarily interested in producing the right moral attitude for human action. The correct action, whether it be political, religious or sosial, it considers to be 'ibadah or the service of God. The Qur'an therefore, emphasizes all those moral tensions and psychological factors that generate the right frame of mind for action. It is obvious that the basic impulse of the qur'an is to release the greatest amount of the creative moral energy.

⁵⁸ Imam Taufik, *Alqur'an Bukan Kitab Teror*, 20-21.

Al-Qur'an adalah ajaran yang terutama tertarik untuk menghasilkan sikap moral yang benar bagi tindakan manusia. Tindakan yang benar, apakah itu politik, agama atau sosial, dianggap sebagai 'ibadah atau pengabdian kepada Tuhan. Oleh karena itu, Al-Qur'an menekankan semua ketegangan moral dan faktor psikologis yang menghasilkan kerangka berpikir yang benar untuk bertindak. Jelaslah bahwa dorongan dasar al-Qur'an adalah untuk melepaskan energi moral kreatif dalam jumlah terbesar.⁵⁹

Menurut M. Baqir Sadr, tafsir tematik bukanlah reaksi pasif seorang peneliti yang dimulai dari teks/*nash* Alqur'an, melainkan dialektika atau dialog interaktif antara teks dengan gagasan peneliti sebagai manusia.⁶⁰ Ia bukan sekedar tafsir idealis, melainkan tafsir yang historis, realistis sekaligus aplikatif yang menjadikan konteks sebagai *starting point*nya, kemudian teks Alqur'an sebagai solusinya. Ia berkelindan langsung dengan realitas masyarakat, memberi respon, jawaban dan solusi terhadap problematika yang real. Ia bertujuan menjelaskan kebenaran besar dalam kehidupan, menjadikan Alqur'an sebagai *big frame* untuk memotret, menganalisis, dan menemukan solusi.

Oleh karena itu, agar hasil analisisnya konsisten dan terkordinasi dengan baik, tentang tanda dan batas yang ditetapkan

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1966), 241.

⁶⁰ Muhammad Baqir Sadr, *Al-Madrasah al-Qur'aniyah*, 16-17.

Alqur'an berkenaan dengan tema yang diteliti, maka sebelum memilih sebuah problematika sosial ataupun doktrinal, peneliti harus fokus menganalisis, mengkomparasikan, dan mensintesis persoalan tersebut berdasarkan data empirik dan akademik, perspektif, konsep, ide, gagasan, dan pandangan serta solusi yang ditawarkan para ahli sebelumnya. Tafsir tematik harus melalui dua langkah besar, 1). Peneliti memusatkan perhatian pada salah satu problematika sosial yang empirik-faktual, kemudian mengkajinya secara mendalam berdasarkan data-data, pengalaman, ide, gagasan dan konsep yang relevan, dimana dalam konteks penelitian ini adalah problematika relasi antar agama, 2). Selanjutnya peneliti mendialogkan problematika itu dengan teks Alqur'an guna dicarikan solusinya agar pesan Alqur'an yang utuh tentang problematika tersebut menjadi jelas.

Secara praksis, langkah yang dilakukan dalam penelitian ini sebagai berikut: ⁶¹

1. Peneliti menentukan tema teologi inklusif sebagai topik utama penelitian.

Tema inklusivisme diambil sebagai topik utama sebagai salah satu upaya solutif dari problematika relasi antar umat

⁶¹ Penelitian ini mengambil tafsir tematik M. Baqir Sadr, namun karena Dia tidak menjelaskan langkah tematik secara detail, maka peneliti meminjam beberapa langkah yang relevan dari Farmawi dan Muslim, Lihat Abd Al Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhui*, 45-46 dan *Mabahis fi Tafsir al-Maudui*, 37-38.

beragama yang dihadapi bangsa Indonesia yang multireligi berupa otoritarianisme yang termanifestasi dalam tindakan-tindakan sentimen, diskriminasi, intoleransi, konflik-konfrontatif atas nama agama yang kontradiksi dengan misi agama sebagai pembawa misi perdamaian. Selanjutnya, problematika sosial tersebut dilihat dari perspektif ilmiah yaitu teologi agama-agama Tripolar; eksklusivisme, pluralisme dan inklusivisme. Hal ini karena tafsir tematik merupakan studi obyektif yang mengusulkan salah satu topik ideologis dan non ideologis, sosial ataupun kosmik, dan kemudian mempelajari dan mengevaluasinya dari perspektif Alqur'an untuk menghasilkan teori Alqur'an.⁶²

2. Peneliti mendialogkan problematika otoritarianisme agama tersebut dengan teks Alqur'an guna menemukan argumentasi, *hujjah*, dalil, bukti dan alasan-alasan yang meyakinkan bahwa inklusivisme perspektif Alqur'an itu merupakan solusi yang tepat dalam mengantisipasi dan menghadapi problematika relasi antar agama dengan kronologi tahapan sebagai berikut :
 - a. Menghimpun secara general ayat-ayat Alqur'an yang relevan dan kontekstual dengan diskursus pluralitas dan teologi agama-agama pada umumnya dan inklusivisme

⁶² Muhammad Baqir Sadr, *Al-Madrasah al-Qur'aniyah*, 15-14.

pada khususnya, baik ayat-ayat makkiyah maupun madaniyyah. Hal ini dilakukan karena tafsir tematik itu harus bersifat integratif, intertekstual, utuh terpadu, tidak boleh parsialistik, fragmentatif, tercerai berai.

- b. Mengklasifikasikan atau memetakan ayat-ayat tersebut berdasarkan sub-sub tema dan indikator-indikator yang relevan dengan perspektif teologi agama-agama pada umumnya dan teologi inklusif pada khususnya, dimana dalam konteks ini, ayat-ayat Alqur'an tidak disusun secara kronologis berdasarkan waktu turunnya.
- c. Menganalisis ayat-ayat tersebut secara ilmiah melalui perspektif teologi agama-agama (*theology of religions*) dengan pendekatan sosio-historis, semantik, dan filosofis teologis dari sumber-sumber yang otoritatif. Analisis dilakukan dengan mengkaji sejarah turunnya (*asbabun nuzul*) maupun korelasi antar ayat (*munasabah*), mengkomparasikan serta mensintesakan antara penafsiran klasik dan modern-kontemporer, pemikiran, gagasan, ide, dan teori-teori sebelumnya guna menemukan *worldview*, perspektif, konsep dan Alqur'an berkaitan dengan inklusivisme serta melengkapinya dengan hadist-hadist yang relevan.
- d. Menyimpulkan pesan moral Alqur'an yang universal dan trans-historis dari semua ayat yang diteliti guna

menyusun dan menemukan argumentasi, konstruksi, dan perspektif Alqur'an tentang inklusivisme sebagai solusi dari problematika relasi antar agama. Hal ini karena dalam penelitian ini bertujuan mengintegrasikan studi-studi sebelumnya guna menentukan posisi teoritis Alqur'an tersebut dalam diskursus teologi agama-agama.⁶³

2. Pengumpulan dan Sumber Data

Pengumpulan data dilakukan dengan metode dokumentasi yaitu mengumpulkan data primer berupa ayat-ayat Alqur'an yang relevan, kemudian didukung dengan sumber-sumber lain yang otoritatif dari karya-karya ilmiah serta akademik berupa buku dan jurnal nasional maupun internasional dan juga kitab-kitab tafsir baik klasik, modern dan tafsir Indonesia seperti; Tafsir *Ibnu Kasir*, karena ia merupakan *tafsir bi al-ma'su>r* yang sangat berkualitas dan mengacu pada riwayat-riwayat otentik para mufasir salaf; Tafsir *Al-Qurtjubi* yang merupakan ensiklopedi besar tafsir bercorak hukum yang terbaik, sistematis dan komprehensif; Tafsir *Jala>lain sebagai tafsir ijma>li* yang sangat populer ringkas, padat dan mudah difahami; Tafsir *Al-Mana>r* dan *Al-Mara>gi*, tafsir yang mensitesakan antara pendekatan tekstual/*naqliy* dan rasional/*aqliy* dan

⁶³ Muhammad Ba>qir S}adr, *Al-Madrasah al-Qur'a>niyah*, 11.

mengkontekstualisasikan penafsirannya dengan situasi yang riil; Tafsir *Fi Zjila>l al-Qur'a>n*, tafsir bercorak *h}araki* yang paling masyhur berbahasa lugas, radikal serta orisinal; Tafsir *Al-Muni>r*, tafsir kontemporer yang mengkomparasikan antara pemikiran klasik dan modern, sangat realistis sekaligus aplikatif hingga mudah diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari; Tafsir *Al-Azha>r*, tafsir yang mendialogkan antara teks Alqur'an dengan kondisi dan permasalahan umat Islam di Indonesia; Tafsir *Al-Misba>h* yang sangat kontekstual dengan kondisi ke-Indonesiaan, karena banyak merespon beberapa hal yang aktual di dunia Islam Indonesia atau internasional; serta tafsir lainnya yang dipandang otoritatif dan relevan dengan tema penelitian ini.

3. Analisis Data dan Pendekatan

Selanjutnya data dianalisa dengan metode analisis-deskriptif-komparatif dengan menggunakan *multi approach*; sosio-historis, semantik, dan teologis - filosofis.⁶⁴ Artinya ayat-

⁶⁴ Riset sebagai proses *studying religion* yang bersifat ilmiah, menurut Bahri, mengutip Smart, bersifat polimetodis dan *multi approach*. Hal ini agar tidak semata sebuah riset itu menjadi segar kembali, namun yang terpenting adalah disamping bersifat normatif, juga realistis dan dibutuhkan masyarakat. Media Zaibul Bahri, *Wajah Studi Agama Agama*, 1-13. Penggunaan *multi approach* ini sebagai upaya menemukan hasil penelitian dari berbagai perspektif sebagai wujud dari *unity of science* atau dalam bahasa Amin Abdullah, perlunya pendekatan yang bersifat teologis normatif dan pendekatan yang bersifat historis.

ayat Alqur'an yang relevan dengan tema penelitian ini dikaji dengan mempertimbangkan konteks makro maupun mikro (*asba>bun nuzu>l*), makkiyyah dan madaniyyah, munasabah⁶⁵ dan juga dikuatkan oleh analisis semantik yang menurut pakarnya Tosihiko Izutzu adalah kajian analitik terhadap istilah atau kata kunci (*key term*) suatu bahasa dengan perspektif tertentu yang akhirnya sampai pada pemahaman konseptual tentang pandangan dunia (*weltanschauung*) masyarakat pengguna bahasa tersebut, bukan sebatas sebagai alat komunikasi, bicara, dan berfikir, tapi juga bagaimana *worldview* atau cara mereka memandang realitas dan juga dunia. ⁶⁶

Pendekatan sosio-historis, peneliti bergerak ke konteks sosio-historis Mekkah dan Madinah pada periode awal Islam guna memahami relasi Islam dengan agama-agama dan

Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Cet. 5 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015),3–6 dan Ilyas Supena, *Pergeseran Paradigmatik, epistemologi Keislaman*, (Semarang:KaryaAbadi, 2015), 244-254.

⁶⁵ Lihat Imam Badrudin Muhammad ibn Abdullah Azzarkasyi, *Al-Burha>n Fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n* Juz 1, (t.k:Dar Ihya> al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957 M/1376 H), 22-25 dan Jalaluddin A. Assuyutji, *Al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al- Qur'a>n*, Juz 1 (Cairo: *Maktabah Da>r at-Tura>s*}, t.t), 82 – 90 dan Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2016), 183-202.

⁶⁶ Lihat *Toshihiko Izutsu, Relasi Tuhan dan Manusia, Pendekatan Semantik Terhadap Alqur'an*, Terj. A.F Husein (Yogyakarta:Tiara Wacana, 1997), 3. Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan Dalam Teologi Islam*, (Yogyakarta; Tiara Wacana Yogya, 1994), cet. 1, hal. Viii.

kepercayaan lainnya, baik di Mekkah ataupun di Madinah. Kemudian dengan pendekatan semantik, peneliti mengkaji istilah kunci dalam Alqur'an yang relevan dengan tema inklusivisme, dimana istilah (term, phrasa, dan lainnya) tersebut dipahami menurut visi, perspektif dan *worldview* Alqur'an.

Selanjutnya pendekatan teologis juga digunakan, karena dalam prakteknya, peneliti juga menelaah serangkaian nalar rasional yang dikonstruksi secara sistematis berdasarkan argumentasi-argumentasi Alqur'an guna memecahkan problematika relasi antar umat beragama.⁶⁷ Selanjutnya secara filosofis dan mendalam peneliti mengkaji substansi makna yang ada dibalik teks-teks Alqur'an dan implikasinya untuk mendapatkan hikmah dan pesan moral terutama yang berkaitan dengan relasi antar agama.

F. Sistematika Pembahasan

Dalam riset ini, peneliti berencana membahas tema inklusivisme kompetitif diuraikan dalam 5 bab sebagai berikut :

Pada bab I, lazimnya sebuah penelitian ilmiah, maka riset ini diawali dengan Pendahuluan yang terdiri dari Latar Belakang Masalah, Perumusan Masalah, Tujuan dan Kegunaan Penulisan, Tinjauan Pustaka,

⁶⁷ Lihat, Media Zaibul Bahri, *Wajah Studi Agama Agama*, 20.

Metode Penelitian, dan Sistematika Pembahasan. Bab I ini merupakan kerangka akademik yang menjadi *guidline* bagi peneliti agar penelitian yang dilakukan memiliki arah yang jelas dan metode yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Berikutnya pada bab II, untuk membangun persepsi yang sama dan menghindari mispersepsi tentang teologi inklusif atau inklusivisme yang menjadi *main course* penelitian ini, maka dalam bab II ini akan diuraikan secara jelas tentang konsep teologi inklusif dan perkembangannya, baik dalam konteks diskursus teologi agama agama (*teology of religions*) secara umum, maupun dalam *islamic studies* dan pemikiran Islam khususnya dalam konteks Indonesia.

Bab III ini juga merupakan poin penting dalam penelitian ini yang akan membahas bagaimana menemukan argumentasi inklusivisme dalam Alqur'an. Langkah pertama adalah menapaktisasi sejarah, sosio-kultural-religi Mekkah dan Madinah yang merupakan tempat turunnya Alqur'an. Selanjutnya, menganalisis bagaimana respon dan sikap Alqur'an terhadap kemajemukan pada umumnya terutama yang berkaitan dengan klaim kebenaran agama (*truth claim*) dan status teologis maupun sosiologis komunitas non Islam.

Peneliti berpandangan bahwa inklusivisme yang menjadi *main idea* dalam riset ini adalah bentuk moderasi antara eksklusivisme dan pluralimse. Oleh karena itu dalam BAB IV ini, untuk menemukan argumentasi dan konstruksi inklusivisme Alqur'an secara utuh, peneliti mengawalinya dengan kajian dan analisis ayat-ayat Alqur'an yang

relevan yang menurut peneliti memiliki relevansi dan korelasi dengan diskursus teologi agama-agama (*the theology of religion*). Untuk mempermudah analisis, maka ayat-ayat Alqur'an tersebut dipetakan dan diklasifikasikan dengan pendekatan Tripolar; antara ayat-ayat yang bernuansa eksklusif, yang sering dijadikan legitimasi teologis eksklusivisme; ayat-ayat yang bernuansa pluralis yang acap dijadikan legitimasi teologis pluralisme; dan akhirnya ayat-ayat yang bernuansa inklusif yang menurut peneliti, sebagian memang sudah sering dijadikan legitimasi teologis inklusivisme, namun sebagian lagi belum dikaji secara mendalam, yang kemudian dikaitkan inklusivisme. Peneliti mengharapkan dengan mengkaji ayat-ayat yang relevan dengan inklusivisme baik yang sudah ditelaah secara mendalam oleh para pakar teologi agama-agama, maupun ayat-ayat yang belum mendapat perhatian besar tersebut, peneliti dapat menemukan dan mengembangkan inklusivisme berdasarkan argumentasi dan konstruksi inklusivisme Alqur'an secara lebih utuh. Atau dengan kata lain penulis berharap dengan mengkaji ayat-ayat tersebut dalam BAB IV ini dapat ditemukan perspektif, konsep dan *worldview* Alqur'an secara lebih progresif dalam merespon dan mensikapi pluralitas agama dan keyakinan.

Layaknya sebuah riset ilmiah, penelitian ini ditutup bab V dengan kesimpulan, yang merupakan jawaban dari persoalan yang diajukan dalam penelitian ini, selanjutnya implikasi riset yang dilakukan, baik secara praksis ataupun teoritis, dan akhirnya saran-saran kepada pihak-pihak yang berkepentingan dengan hasil penelitian ini.

Demikianlah kerangka konseptual yang akan dibangun oleh peneliti dalam riset ini dari bab pertama samapai bab terakhir.

BAB II

INKLUSIVISME DALAM DISKURSUS TEOLOGI AGAMA- AGAMA DAN PEMIKIRAN ISLAM

A. Pluralitas dan Problematika Relasi Antar Agama

Survey Litbang Kompas akhir tahun 2022 menemukan bahwa sikap toleransi masyarakat di Indonesia itu masih tetap dibayangi ancaman yang cukup krusial yaitu problematika intoleransi dan konflik horizontal antar pemeluk agama.⁶⁸ Padahal toleransi tinggi dalam konteks komunitas yang heterogen dan multireligi adalah fondasi dalam membangun kohesi sosial bangsa; ia merupakan etika kolektif dan moral publik yang dipersyaratkan dalam dunia yang plural.

Data-data dari lembaga otoritatif seperti Wahid Institute, Komnas HAM, Setara Institute dan Maarif Institute tentang gesekan dan sentimen antar umat beragama, mengindikasikan bahwa toleransi antar umat beragama masih harus terus menerus dirawat dan diperkuat, karena di

⁶⁸ Survei dilakukan dalam kurun waktu 8-10 November 2022, dengan mewawancarai 512 responden di 34 provinsi yang ditentukan secara acak. Sebanyak 62,2 persen responden menilai masyarakat cukup masih menjunjung tinggi nilai toleransi. Sebanyak 10,4 persen responden menyatakan masyarakat sangat toleran. jajak pendapat itu juga mengungkap nilai toleransi pada warga dengan usia muda lebih besar. Nilai toleransi pada masyarakat usia di bawah 40 tahun misalnya, mencapai 74 persen. Angka ini lebih besar dari masyarakat 40 tahun ke atas dengan selisih 4 persen. Persentase ini semakin tinggi pada masyarakat usia kurang dari 24 tahun dengan angka 78 %. <https://nasional.kompas.com/read/2022/11/14/11365351/survei-litbang-kompas-sikap-toleransi>.

beberapa daerah, intoleransi agama masih menjadi problem yang krusial.

⁶⁹ Bahkan dalam skala yang lebih global, gesekan dan benturan antar pemeluk agama yang berbeda juga senantiasa terjadi. Di India, antara pemeluk Islam dan Hindu; di Myanmar, antara pemeluk Budha dan Islam; bahkan di Yerussalem Palestina, antara pemeluk Yahudi – Nasrani - Islam.⁷⁰

Praktek-praktek intoleransi ditengah dunia yang plural dan heterogen dimanapun seringkali secara teologis dipicu oleh benturan

⁶⁹ Merujuk data SETARA Institute, tahun 2021, terdapat 20 peristiwa penolakan pendirian rumah ibadah, 27 ujaran kebencian, 12 kasus penyerangan, dan 10 kasus perusakan tempat ibadah. Tahun 2007-2022, perusakan dan penolakan pendirian tempat ibadah menempati top 5 dalam kategori jenis pelanggaran Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dengan jumlah 140 peristiwa perusakan dan 90 penolakan. Data terbaru SETARA Institute dari Januari 2022 hingga akhir September 2022 menunjukkan, terdapat setidaknya 32 peristiwa gangguan rumah ibadah. Angka ini cukup tinggi bila dibandingkan dengan data dalam 5 tahun terakhir, yaitu 44 peristiwa (2021), 24 (2020), 31 (2019), 20 (2018), dan 17 (2017). <https://setara-institute.org> dan <http://wahidinstitute.org> dan <https://www.komnasham.go.id>. Lihat Irfany, Muhammad Rifky. "Teologi Toleransi menurut Hans Kung dan Abdurrahman Wahid." *Jurnal Riset Agama* 3.1 (2023): 116-129 dan Munajat, M. "Causal Analysis of Religious Violence, a Structural Equation Modeling Approach." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 53.2 (2015): 413-437 dan Ghobadzdeh, Naser, and Shahram Akbarzadeh. "Sectarianism and the prevalence of 'othering' in Islamic thought." *Third World Quarterly* 36.4 (2015): 691-704.

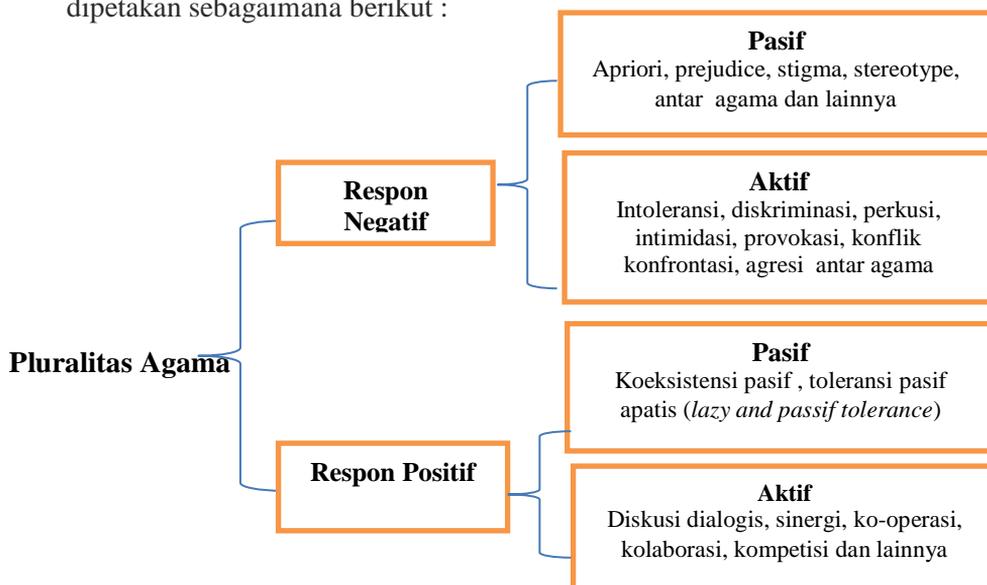
⁷⁰ Elius, Mohammad, Issa Khan, and Mohd Roslan Mohd Nor. "Interreligious Dialogue: An Islamic Approach." *KATHA-The Official Journal of the Centre for Civilisational Dialogue* 15.1 (2019): 1-19 dan Elius, Mohammad, et al. "Islam as a religion of tolerance and dialogue: A critical appraisal." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18.52 (2019): 96-109.

antara dimensi absolutisme (*truth and salvation claim*) masing-masing agama yang seharusnya menjadi ranah personal-privat- inhern, berkembang keluar di ranah sosial-publik menjadi otoritarianisme agama; dimana satu komunitas secara arogan memaksakan standar kebenarannya kepada komunitas yang berbeda. Dalam konteks inilah agama yang seharusnya membawa wajah damai justru menjadi bencana yang dalam istilah Charles Kimball “*When Religion Becomes Evil.*”⁷¹

Dalam realitas empirik, pluralitas agama serta diversitas iman memang selalu menimbulkan sikap ambivalen, dua wajah yang paradoks, antara negatif - positif; satu sisi direspon dan disikapi sebagai desain, anugrah dan sekaligus ujian Tuhan; namun tidak jarang dinegasikan dan menjadi alibi timbulnya konflik horisontal. Hal itu karena masing-masing pemeluk agama yang berbeda sering berambisi menghegemoni kebenaran tunggal dengan menganulir dan bersikap resisten terhadap agama lainnya.

⁷¹ Menurut Charles Kimball, agama dilihat dari karakteristiknya terbagi menjadi agama autentik (*authentic religion*) dan agama korup (*corrupted religion*). Agama autentik membawa damai dan cinta sedang agama korup akan membawa bencana. Ada 5 hal yang menyebabkan agama itu korup:1). Ketika agama terjebak pada klaim absolutism kebenaran sehingga benturan antar klaim tersebut akan menimbulkan konflik antar agama.2) jika pemeluk agama fanatik dan mengkultuskan pemimpinnya.3). jika pemeluk agama terobsesi dan teromantisir masa lalu yang dianggap ideal.4). jika menghalalkan segala semua cara untuk mencapai tujuan. 5). Jika perang dipandang sebagai tindakan suci (*holy war*) untuk mencapai tujuan. Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana* Terj. Nurhadi (Bandung: Mizan, 2013), xiv-xxii

Secara historis, pluralitas agama terkadang melahirkan respon dan sikap negatif, baik yang bersifat negatif – pasif maupun negatif – aktif; dan respon positif, baik positif – pasif ataupun positif – aktif yang dapat dipetakan sebagaimana berikut :



Gambar 1 : Respon terhadap pluralitas agama

Di dunia global saat ini yang nyaris tanpa sekat (*boderless society*), dimana komunitas agama tertentu tidak dapat lagi mengisolasi diri dari interaksi dengan komunitas agama lainnya, problematika teologis paling krusial dalam kehidupan beragama ialah bagaimana seorang pemeluk agama mengidentifikasi dan mendefinisikan dirinya ditengah komunitas agama yang berbeda. Dalam konteks inilah diskursus tentang *theology of religion* yang mengkaji respon dan sikap pemeluk

agama terhadap pemeluk agama lain menjadi sangat urgen dan signifikan untuk diaktualisasikan kembali.⁷²

Secara akademik, konsep paling populer dalam diskursus tentang teologi agama-agama (*theology of religion*) adalah teologi tripolar⁷³ yaitu; 1) eksklusivisme; pandangan yang secara teologis meyakini keselamatan dan kebenaran tunggal satu agama saja, 2). Inklusivisme, meyakini bahwa masing-masing agama itu mengandung kebenaran parsial, namun kebenaran universal hanya ada pada satu agama tertentu saja; 3). Pluralisme yang meyakini bahwa semua agama itu benar.⁷⁴ Namun demikian, teologi tripolar ini tidak luput dari problematika dan kritik.

⁷² Gaspersz, Steve, and Nancy Novitra Souisa. "Teologi Agama-Agama di Indonesia, Menelisik Pengembangan dan Tantangannya." *Harmoni* 18.2 (2019): 7-27.

⁷³ Labobar, Kresbinol. "The Advantage of Peace Theology towards Exclusive, Inclusive, and Pluralist Theology for Realizing Religious Community in Indonesia." *The International Journal of Sosial Sciences World (TIJOSSW)* 2.2 (2020): 122-143 dan Daido, Silvia. "Inter-Religious Paradigm for Prevent Church Exclusivity in Disruptive Era." *Conference Series*. Vol. 2. No. 1. 2020.

⁷⁴ Ada beberapa pemahaman tentang istilah pluralisme. Namun dalam penelitian ini yang dimaksud dengan pluralisme adalah sebagaimana yang dijelaskan Alan Race yaitu relativisme yang meyakini semua agama itu benar. Penelitian ini juga akan membedakan pengertian antara pluralisme dan pluralitas sebagaimana yang dijelaskan dalam fatwa MUI No. 7/Munas VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekulerisme Agama bahwa pluralisme itu meyakini kebenaran agama bersifat relatif karena semua agama itu sama. Sedangkan pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di dunia ini terdapat berbagai pemeluk agama yang berbeda hidup bersama.

Eksklusivisme sering dianggap sebagai teologi imperialisme yang kontraproduktif, karena secara arogan dan agresif memonopoli kebenaran, mudah menegasikan eksistensi agama lain. Sikap-sikap seperti itulah yang bisa menjadi embrio dan potensi munculnya praktek-praktek intoleransi, diskriminasi, perkusi, bahkan konflik horisontal yang bersifat konfrontatif-destruktif antar agama, yang jelas menjadi batu sandungan dalam membangun harmoni dan relasi yang positif – konstruktif antar agama.⁷⁵

Sisi lain, pluralisme sebagai antitesis eksklusivisme, juga mendapat kritik sebagai teologi yang berbahaya, provokatif, sarkatis, tidak ramah, anti militansi, cacat metodologis, bermasalah secara moral, dan mustahil secara logika. Hal itu karena ia dianggap sebagai kerancuan akidah dan parasit agama yang sesat karena terlalu *liquid* dan *fluid*,

⁷⁵ Komarudin Hidayat dan Muhammad W. Nafis, *Agama Masa Depan: Pespektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 2017), 70 dan Zuhairi Misrawi, *Al Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil Alamin*, (Jakarta : Pustaka OASIS, 2010), 176-177 dan Jonathan, Andreas, Paulus Widjaja, and Fatimah Husein. "Fostering religious exclusivism and political pluralisme in Indonesia through interfaith-based student community." *KnE Sosial Sciences* (2018): 53-70. Uduigwomen, Andrew F., and Christopher A. Udofia. "M. Chris Alli and the Peril of Religious Exclusivism: Religious Pluralisme as a Panacea." *Mohammed Chris Alli's The Federal Republic of Nigerian Army: Symposium on Sage Philosophy*. African Books Collective, 2018.

terobsesi memberangus perbedaan hingga seringkali berkembang menjadi kompromi teologis atau singkretisme.⁷⁶

Sedangkan inklusivisme sebagai sintesa dan jalan tengah (moderat) diantara eksklusivisme dan pluralisme, inipun tak luput dari kritik. Ia dipandang hanya sebatas menawarkan konsep *agree in disagreement* (setuju untuk berbeda) sebagaimana ide Mukti Ali atau paling jauh menjadi teologi - dialogis sebagaimana konsep Nurcholis Madjid. Ia dipandang ambigu, rentan, riskan, rapuh sekaligus tidak produktif dan progresif, karena sebatas menawarkan model toleransi pasif - malas (*pasif and lazy tolerance*), hanya asyik kedalam (*in-ward looking*), sekedar basa-basi untuk tidak saling mengganggu, namun tidak secara proaktif berkontribusi dalam penguatan kohesi antar pemeluk agama berbeda.

⁷⁶ Qosim Nursheha Dzulhadi, *Islam vs pluralisme agama*, (Jakarta: Pustaka kausar, 2019). 82. Secara historis konsep pluralisme yang berujung pada singkretisme ini pernah dipraktekkan oleh Sultan Dinasti Mughal Abdul Fath Jalaludin Akbar Khan dengan konsep *din ilahi* yang mengintegrasikan semua unsur Islam, Hindu, Sikh, Jaina, Nasrani, Zoroaster dan lainnya untuk menciptakan toleransi universal dan harmoni masyarakat India dengan melompati batas sektarianisme semua agama. Lihat Yuda, Mas Rangga, and Deny Yudo Wahyudi. "Sinkretisme Keagamaan: Din Ilahi Sultan Jalaluddin Akbar Sebagai Media Toleransi dan Politik Dinasti Mughal 1560-1605." *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 6.1 (2022): 38-48. Bhutto, Saifullah, Abdul Rehman Kaloi, and Hameedullah Bhutto. "Shaikh Ahmad Sirhindi's Role Of Refuting The Bid'at : The Case Of Akbar's Din-I Ilahi." *Habibia Islamicus (The International Journal of Arabic and Islamic Research)* 3.1 (2019): 41-50.

B. Pluralits Agama Dalam Perspektif Teologi Agama-Agama

Secara historis, agama itu melekat dan sama tuanya dengan manusia karena manusia itu diberi *priveledge* untuk menjadi makhluk religius. Menurut Durkheim dan juga David Trueblood, bagi manusia agama adalah *the ultimate concern* yang sakral, menuntut komitmen, dedikasi dan juga keterlibatan (*involvement*).⁷⁷ Agama mempunyai potensi sangat besar dalam memberi makna dan visi ditengah kebingungan dan kekacauan hidup. Namun menurut Jeevaadra, dalam realitas historis terjadi ironi, dimana pluralitas agama banyak diwarnai cerita dan kisah tentang dogmatisme, intoleransi, kekejaman bahkan perang suci antar agama. Agama yang seharusnya hadir mengabdikan pada cita-cita kemanusiaan justru sering berubah menjadi monster perusak komunitas manusia karena adanya diversitas keyakinan.⁷⁸

Secara metafisis dan teologis, pluralitas dan heterogenitas agama serta diversitas keimanan seringkali menimbulkan ambiguitas, kebingungan (*confused*), dilema, dan guncangan spiritual bagi seorang

⁷⁷ Bryan S Turner, *Sosiologi Agama*, Terj. Daryanto (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 156. Lihat Muttaqin, Jamal and Amir Reza Kusuma. "Menelaah Problem Teologis Dialog antar-Agama." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 17.2 (2022).

⁷⁸ Jeevadara, *The Problem Of Man : Man and Religion*, Ed Abraham Koothottil (India: Theology Center, 2019), 1 dan Lattu, Izak YM. "Mutual transformation in the early histories of christianity and islam." *Qudus International Journal of Islamic Studies* 7.1 (2019): 1-23.

pemeluk agama bagaimana ia seharusnya menjaga eksistensi, memegang komitmen, loyalitas, militansi serta dedikasi terhadap kebenaran agama yang diyakininya dan mendefinisikan diri ditengah eksistensi pemeluk agama yang berbeda dengan tetap bisa mengembangkan sikap toleransi secara simultan. Kegagapan dan kegagalan acap terjadi, karena sejak awal teologi itu di *set-up* dan dikonstruksi dalam situasi yang non plural, hingga pemeluk agama belum memiliki kedewasaan dalam merespon perbedaan dan keberagaman keyakinan.⁷⁹

Hidup dalam pluralitas sebenarnya bukanlah hal yang baru. Yang baru hanyalah perlunya meningkatkan kesadaran bahwa pluralitas agama akan berimplikasi pada persoalan teologi pada semua agama. Pola interaksi, relasi dan mobilitas manusia dalam konteks *global village* yang *borderless* membuat manusia yang tentu saja berafiliasi pada agama yang berbeda akan saling bersentuhan dalam semua dimensi kehidupan jelas telah mengakhiri era isolasionisme agama. Dimana pada era kesejagatan saat ini akan timbul banyak paradoks, karena akan ada tarik menarik antara identitas *vis a vis* uniformitas, eksklusivisme *vis a vis* pluralisme,

⁷⁹ Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: wacana kesetaraan kaum beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), ix. Turalely, Edward Jakson, Olivia Joan Wairisal, and Fiktor Fadirsair. "Menggugat Eksklusivisme Umat Pilihan Allah: Tafsir Ideologi terhadap Ulangan 7: 1-11 dan Yohanes 14: 6 dalam Konteks Kemajemukan Masyarakat." *ARUMBAE: Jurnal Ilmiah Teologi dan Studi Agama* 4.1 (2022): 19-40.

ketunggalan *vis a vis* kepelbagan, partikularisme *vis a vis* universalisme dan lainnya.⁸⁰

Dalam konteks inilah diskursus tentang *theology of religion* yang mengkaji respon dan sikap pemeluk agama terhadap pemeluk agama yang lain menjadi sangat urgen dan signifikan untuk diaktualisasikan kembali. Karena dalam konteks dunia yang serba global nyaris tanpa sekat (*boderless society*); dimana komunitas agama tertentu tidak dapat lagi mengisolasi diri dari interaksi atau memproteksi diri untuk tidak membangun relasi dengan komunitas agama lainnya, problematika teologis paling krusial dalam kehidupan beragama ialah bagaimana seorang pemeluk agama mendefinisikan dirinya ditengah komunitas agama yang berbeda. Era globalisasi atau *greater ecumenism*, yang mengharuskan adanya interaksi dan relasi terbuka (inklusif) antar agama membutuhkan fondasi teologis yang kokoh sebagai keniscayaan.⁸¹

Diskursus *theology of religions* pada awalnya populer dalam tradisi teologi Bible dan Kristen. Banyak teolog maupun non teolog yang

⁸⁰ Sumarthana “ Mencari Basis Pemikiran Baru Bagi Dialog Dan Kerjasama Antar Agama (Beberapa Butir Pemikiran Jhon Hick” dalam *Sejarah, Teologi, dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Interfidei, 2005), 261

⁸¹ Saeed, Abdullah. "Living in a Religiously Plural Society: A Muslim Perspective on Being Inclusive Today." *Interreligious Relations* 2 (2019): 1-15. Dan Saeed, Abdullah. "Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today between Theological and Sosial Dimensions." *Singapore: Interreligious Relations* (2020): 21.

mendidekasikan pemikirannya untuk membahas tema ini diantaranya Ninian Smart, Paul F. Knitter dan Alan Race.⁸²

Pada perkembangan selanjutnya hampir semua agama memiliki fokus terhadap kajian ini seiring dengan semakin globalnya interaksi

⁸² Zamakhsari, Ahmad. "Teologi Agama-Agama Tipologi Tripolar; Eksklusivisme, Inklusivisme Dan Kajian Pluralisme." *Tsaqofah J. Agama dan Budaya* 18.1 (2020): 35-51 dan Kolb, Jonas. "Muslims and the Religious Other: On the Diversity of Austrian Muslims' Pluralist Attitudes, Religious Schemes and Interactions with People of Other Faiths and Religions." *Journal of Muslims in Europe* 1.aop (2022): 1-33 dan Akay Dag, Esra. "Problematising the Islamic Theology of Religions: Debates on Muslims' Views of Others. *Religions*, 13 (3)." (2022). Selain itu menurut Fathurrahman Kamal, Raimundo Panikkar mengklasifikasikan menjadi 4 model. 1). Eksklusivisme yaitu meyakini hanya satu agama yang benar, 2). Inklusivisme yaitu agama lain mengandung kebenaran namun yang sempurna hanya agamanya sendiri. 3). Paralelisme, yaitu pada akhirnya semua pemeluk agama akan bertemu pada muara yang sama walaupun jalannya berliku dan bersimpangan pada awalnya 4). Pluralisme yaitu semua pemeluk agama tidak boleh memaksakan keyakinannya kepada orang yang berbeda dan tidak boleh saling mengkafirkan dan agar semuanya saling memahami maka harus ada dialog antar agama untuk menghindari kesalahpahaman. Sedangkan Jhon Hick memetakan menjadi 5 model. 1). *Normative religious pluralisme* yaitu sikap mengharga semua pemeluk agama yang berbeda. 2). *Alethic Religious Pluralisme* bahwa derajat agama itu sama karena sama-sama mengandung kebenaran. 3). *Epistemological Religious Pluralisme* yaitu tidak ada satupun agama yang dapat memonopoli kebenaran dan mengklaim diri sebagai satu satunya jalan yang syah karena semua pemeluk agama melalui pengalaman religiusnya (*religious experience*) memiliki keyakinan teologis bahwa agamanya yang benar. 4). *Soteriological religious pluralisme* yaitu bahwa keselamatan juga bisa dicapai dalam agama lain. 5). *Deontis Religious pluralisme* yaitu Tuhan menurunkan kebenaran tidak hanya melalui satu jalan karena Tuhan mengutus banyak nabi. Fathurrahman Kamal " Telaah Kritis "Agama Baru" Pluralisme Agama (Kajian Deskriptif-Analitis: Perspektif Aqidah dan Dakwah).

antar agama, dimana tidak ada satupun agama yang dapat mengisolasi diri dengan agama lainnya, termasuk Islam. Bahkan sejak tahun 19-70 an kajian *theology of religions* dalam studi Islam menjadi salah satu kajian yang mendapat perhatian tinggi. Hal ini tidak terlepas dari problematika hubungan antar agama di dunia juga di Indonesia yang terkadang sangat sensitif dan rawan terhadap munculnya konflik.

Menurut Ninian Smart, *theology of religions*, ini ada 5 tipe; 1). eksklusivisme absolut, meyakini kebenaran dan keselamatan tunggal satu agama dan lainnya kafir-sesat, 2) relativisme absolut, meyakini bahwa setiap agama itu memiliki kebenaran subyektif masing-masing sehingga tidak dapat dikomparasikan dan diakses satu sama lain. Untuk dapat memahami keyakinan satu agama, maka seseorang harus menjadi pemeluk atau “insider” agama tersebut. 3) inklusivisme hegemonistik, meyakini ada unsur kebenaran pada agama lain, tetapi tetap memprioritaskan kebenaran pada agamanya sendiri, 4) realistik pluralisme, meyakini bahwa semua agama adalah jalan dan versi yang berbeda dari satu Kebenaran. 5). Pluralisme regulative, meyakini bahwa seiring dengan perjalanan sejarah, agama-agama yang berbeda akhirnya menuju pada kebenaran bersama, sebagaimana pendapatnya:

1) absolute exclusivism, the first of these positions has been common in many religions that simply see their own tradition of revelations or authority as true and that view other systems of belief as false-possibly as demonic 2) absolute relativism, that relies on the complete incommensurability of differing systems, perhaps because one has to be an insider to experience the meaning of each. So every faith has no access to the truth of the

others 3) hegemonistic inclusivism, that see truth in other faiths. Nevertheless, it still asserts the priority of the chosen faith 4) realistik pluralisme, according to this position all religions are so many different paths to, and version of, the one Truth. 5). Finally “ regulative pluralisme is the notion that the differing religions have differing values and beliefs, they are undergoing historical evolutions, growing toward a common truth..

Eksklusivisme absolut, adalah pandangan pertama yang mayoritas diyakini pemeluk agama, ia hanya meyakini tradisi, wahyu, dan otoritas agamanya sendiri yang benar dan memandang sistem kepercayaan lain itu salah, bahkan setan 2) relativisme absolut, yang berpandangan bahwa untuk memahami sistem dan keyakinan semua agama, seseorang harus langsung mengalami menjadi “orang dalam” agar bisa memahami arti dari masing-masing sistem keyakinan dan agama yang berbeda-beda, karena setiap keyakinan tidak memiliki akses terhadap kebenaran yang lain 3) inklusivisme hegemonistik, yang meyakini kemungkinan adanya kebenaran dalam agama lain. Namun tetap memprioritaskan pada kebenaran agama yang dipilih nya 4) realistik pluralisme, menurut posisi ini semua agama adalah begitu banyak jalan dan versi yang berbeda dari satu Kebenaran. 5). Akhirnya "pluralisme regulatif" adalah gagasan bahwa agama yang berbeda memiliki nilai dan kepercayaan yang berbeda, namun mereka sedang mengalami evolusi sejarah, tumbuh menuju kebenaran bersama.⁸³

⁸³ Ninian Smart, “Pluralisme” dalam Donal W. Musser and Joshep L.Price, *A New Hand Book of Christian Theology*, (Nashville: Abingdon Prees,1992), 362-364 dan Ninian Smart, *On World Religion Vol. 2: Tradition and Challenges of Modernity*,Ed. Jhon J. Shepherd, (England: Ashgace ,2009), xviii dan Ali, Muhamad. "Between Faith and Sosial Relations: The Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama’s Fatwas and Ideas on Non-Muslims and Interreligious Relations." *The Muslim World* 110.4 (2020): 458-480.

Sedangkan Paul F. Knitter memetakan menjadi 4 tipe ; 1). *Replacement*; keselamatan dan kebenaran itu tunggal, maka manusia harus diseragamkan agamanya. 2). *Fulfillment* : semua agama mengandung kebenaran parsial, namun kebenaran universal itu hanya ada dalam satu agama saja .3). *Mutuality* : kebenaran itu relatif, oleh karenanya semua agama adalah sama benarnya dalam tingkat filofosis, mistisisme, dan etika praksis 4). *Acceptance*: ada berbagai kebenaran dan manusia boleh mencoba berbagai agama untuk membuktikan mana yang paling benar, sebagaimana pendapatnya :

1). Replacement; only one true religions, no value in the other religions, and Christianity as the true religion (Christianity is meant to replace all other religions, this is the first of the Christiani attitude toward other faith. its also the dominant attitude, the one that generally has held sway throughout mostnof Christianity history.tha it is God's will to make all peoples Christians. In the end, or as soon as possible – God wants there to be only one religion, God's religion, Christianity). 2). Fulfillment, the one fulfils the many. Religions are ways of salvation), ..they believe that other religions are of value, that God is to be found in them, that Christians need to dialogue with them and not just preach to them, .3). Mutuality : many true religions called to dialogue), from this perspectifve, there can be paradoxically, many unique expression of divine truth in different religions. 4). Acceptance: many true religions: so be it,). we are all inclusivist, no matter how much we may try to act differentl , we are always going to view, hear, and understand the other religious person from our own religious perspective.

1). Penggantian; hanya satu agama yang benar, tidak ada nilai dalam agama lain, dan Kristen sebagai agama yang benar (Kekristenan dimaksudkan untuk menggantikan semua agama lain, ini adalah yang pertama dari sikap Christiani terhadap

agama lain). Ini juga merupakan sikap yang dominan, yang umumnya telah memegang kekuasaan hampir sepanjang sejarah kekristenan. Itu adalah kehendak Tuhan untuk membuat semua orang menjadi Kristen. Pada akhirnya, atau secepat mungkin – Tuhan ingin hanya ada satu agama, agama Tuhan, Kristen). 2). Pemenuhan, yang satu memenuhi yang banyak. Agama adalah jalan keselamatan, mereka percaya bahwa agama lain juga berharga, bahwa Tuhan dapat ditemukan di dalamnya, bahwa orang Kristen perlu berdialog dengan mereka dan tidak hanya berkhotbah kepada mereka, .3). Mutualitas : banyak agama yang benar dipanggil untuk berdialog, dari perspektif ini, secara paradoks, bisa ada banyak ekspresi unik dari kebenaran ilahi dalam agama yang berbeda. 4). Penerimaan: banyak agama yang benar, tapi biarkan saja. kita semua inklusif, tidak peduli seberapa banyak kita mencoba untuk bertindak berbeda, kita akan selalu melihat, mendengar, dan memahami orang beragama lain dari perspektif agama kita sendiri. ⁸⁴

Alan Race secara sederhana memetakan 3 tipe yang kemudian dikenal dengan teologi tripolar, konsep paling populer dalam diskursus teologi agama – agama; 1). Eksklusivisme, meyakini secara mutlak bahwa hanya satu agama yang benar 2). Inklusifisme, adalah dialektika antara 'ya' dan 'tidak', disatu sisi mengakui secara terbuka eksistensi agama lain, namun tetap meyakini bahwa agamanya sendiri itu yang paling benar. 3). Pluralisme atau relativisme yang meyakini bahwa akar teologi semua agama itu sama, sebagaimana pendapatnya :

⁸⁴ Paul F. Knitter, *Introducing : Theologies of religions*, (Newyork, Orbis Books, 2002), 217. Lihat Tennent, Timothy C. "An Evangelical Theology of Religions." *The Asbury Journal* 76.2 (2021): 7 dan Abidin, Sahal. "Study Teori Mutualisme Paul F Knitter Dalam Hubungan Antar Agama fi Indonesia." *Rusydah: Jurnal Pemikiran Islam* 2.2 (2021): 155-172.

1). Exclusivism that Christian faith which it present is intended to be absolute or final at Peter in acts 4:12 "and there is salvation in no else, for there is no other name under heaven given among men by which we must be saved" and in Jhon 14; 6 ' I am the way , and the truth , and the life, no one comes to the father, but by me. the predominant attitude of the church trough Christian history has been to regard the outsider as in error or darknes, extra ecclesiam nulla salus (outside the church no salvation), 2). Inclusivism in the christian theology of religions is both an acceptance and a rejection of the other faiths, dia dialectical 'yes' and 'no'. on the one hand it accept the spiritual power and depth manifest in them, so that they can properly be called a locus of divine presence. On the onother han, its reject them as not being sufficient for salvation apart from Christ, for Chris alone is saviour. 3). pluralisme; knowledge of god is partial in all faiths, including the Christian. religions must acknowledge their need of each other if the full truth about god. that at their theological roots the religions share the same essence. This view sometimes termed 'relativism.

Eksklusivisme, bahwa iman Kristiani bersifat mutlak atau final sebagaimana dalam Petrus 4:12 "dan tidak ada keselamatan di tempat lain, karena tidak ada nama lain di bawah langit yang diberikan di antara manusia yang olehnya kita harus diselamatkan" dan Yohanes 14:6 " Akulah jalan dan kebenaran, dan hidup, tidak ada yang datang kepada Bapa, kecuali melalui aku. Ini merupakan sikap dominan gereja melalui sejarah Kristen yang menganggap orang luar sebagai kesesatan atau kegelapan, extra ecclesiam nulla salus (di luar gereja tidak ada keselamatan), 2). Inklusivisme dalam teologi agama-agama kristen adalah penerimaan sekaligus penolakan terhadap agama lain, dialektika antara 'ya' dan 'tidak'. di satu sisi ia menerima kekuatan dan kedalaman spiritual agama lain, atau agama lain juga bisa disebut sebagai lokus kehadiran ilahi juga. Di sisi lain, ia juga menolak agama lain dan menganggap mereka tidak cukup bisa diselamatkan jika terpisah dari Kristus, karena hanya Kristuslah

juru selamat. 3). Pluralisme; pengetahuan tentang tuhan adalah parsial dalam semua agama, termasuk Kristen. Semua agama harus mengakui masing-masing membutuhkan yang lainnya jika ingin mendapatkan kebenaran penuh tentang tuhan. bahwa pada akar teologisnya, agama-agama memiliki esensi yang sama. Pandangan ini terkadang disebut 'relativisme'.⁸⁵

Cendekiawan muslim Indonesia yang memiliki kontribusi signifikan dalam diskursus ini adalah Mukti Ali seorang ahli perbandingan agama. Ia memetakan teologi agama-agama menjadi 5 tipe; 1). *Singkretisme*; meyakini kebenaran semua agama. 2). *Reconception*; mengkonsep ulang doktrin agama sendiri karena adanya benturan dengan agama-agama lain. 3). *Sintesis*; yaitu menciptakan suatu agama baru yang elemen-elemennya diambilkan dari pelbagai agama. 4). *Penggantian*;

⁸⁵ Alan Race, *Christian and religious pluralisme; pattern in the Christian theology of religions*, (London: SCM Press, 1983), 10 - 38. Beberapa akademisi juga memakai pendekatan tripolar ini seperti Wilfred C. Smitt. Lihat *The World's Religious Traditions ; Current Perspectives In Religious Studies*, (Ed) Frank Whaling (Edinburgh: 1984). Makna pluralisme itu sama dengan relativisme karena menurut Alan Race “*Relativism means that all human apprehensions of truth are necessarily limited, partial, and conditioned by the environment of subject. there is always a distinction between the knower and the known. this epistemological principle carries implications for the status of knowledge in all areas of human understanding, when the gap between knower and known is that between the finite and the infinite.* (Relativisme berarti bahwa semua pemahaman manusia akan kebenaran dibatasi, parsial, dan dikondisikan oleh lingkungan subjek. Selalu ada perbedaan antara yang mengetahui dan yang diketahui. Prinsip epistemologis ini berimplikasi pada status pengetahuan di semua bidang pemahaman manusia, ketika jarak antara yang tahu dan yang diketahui adalah antara yang terbatas dan yang tidak terbatas). Alan Race, *Christian and religious pluralisme; pattern in the Christian theology of religions*, 72-77.

meyakini hanya agamanya sendiri yang syah dan lainnya sesat sehingga harus dikonversikan kedalam agamanya agar selamat. 5). *Agree in disagreement*; meyakini kebenaran agamanya secara absolut, namun memberi toleransi kepada komunitas agama yang berbeda untuk meyakini agamanya juga, atau setuju untuk berbeda karena sesungguhnya diantara perbedaan agama tetap ada persamaan.⁸⁶

Budi Munawar Rahman memetakan *theology of religions* menjadi tiga; 1). Eksklusivisme; pandangan yang meyakini hanya ada satu agama yang akan selamat. 2). Inklusivisme; pandangan yang meyakini adanya titik temu (konvergensi) diantara agama-agama yang berbeda karena pada hakekatnya semua agama para nabi itu berasal dari sumber yang sama. 3). Paralelisme; meyakini bahwa setiap agama itu unik karena memiliki versi keselamatan dan kebenaran sendiri-sendiri.

⁸⁶ A. Mukti Ali “ Ilmu Perbandingan Agama, Dialog, Dakwah dan Misi” dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*, Ed. Burhanuddin, (Jakarta, INIS, 1992), 226-231 dan Rambe, T. (2016). *Pemikiran A. Mukti Ali dan kontribusinya terhadap kerukunan antarumat beragama* (Dissertation, Pasca sarjana UIN-SU dan Hayati, Siti Muna. "Mengingat Kembali Pemikiran Abdul Mukti Ali: Konsep Agree In Disagreement." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 16.2 (2018): 161-178. Rambe, Toguano. "Mukti Ali's Contributions to Interreligious Harmony in Indonesia." *al-Lubb: Journal of Islamic Thought and Muslim Culture (JITMC)* 2.1 (2020): 34-47. Basuki, Singgih. "Interreligious Dialogue: From Coexistence To Proexistence (Understanding The Views of Mukti Ali and Hans Kung)." *UMRAN-International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 5.2-1 (2018).

oleh karenanya atas alasan teologis dan fenomenologis klaim eksklusivisme ditolak.⁸⁷

Zuhairi Misrawi memetakan 4 tipe; 1). Eksklusivisme; pandangan yang secara rigid hanya mengakui kebenaran agamanya sendiri dan selainnya adalah keliru. 2). Inklusivisme; pandangan yang terbuka mencari *common platform* diantara berbagai keragaman agama. 3). Pluralisme; pada dasarnya agama-agama itu memang berbeda dan perbedaan itu harus dirangkai untuk tujuan kebersamaan. 4). Multikulturalisme; paham yang melindungi kaum minoritas untuk mempertahankan identitasnya.⁸⁸

C. Perkembangan Inklusivisme Diantara Eksklusivisme dan Pluralisme

Para cendekiawan telah banyak memetakan bagaimana respon dan sikap pemeluk agama terhadap agama yang berbeda dalam banyak tipe. Namun demikian jika disederhanakan dengan logika tesa – antitesa – dan sintesa, teori-teori yang diajukan para konseptor tersebut walaupun menggunakan istilah-istilah yang agak bervariasi satu sama lain, namun jika dilihat pada substansinya konsep-konsep itu masih tetap merujuk pada tipologi Tripolar, dimana dalam diskursus *theology of religions* ini,

⁸⁷Budi Munawar Rahman, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekulerisme, Liberalisme, pluralisme* (Malang: Madani, 2017), 562-564.

⁸⁸ Zuhairi Misrawi, *Alqur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, Multikulturalisme*, (Jakarta: Pustaka Oasis, 2010), 176-195.

masih banyak digunakan oleh para teolog maupun non teolog sebagai standar untuk mengklasifikasikan sikap dan respon pemeluk agama terhadap pluralitas agama.

Tripolar memetakan teologi agama menjadi 3 yaitu Eksklusivisme, Inklusivisme, serta Pluralisme. 1). Eksklusivism, meyakini tentang klaim keselamatan dan kebenaran tunggal (*truth and salvation claim*) secara absolut dan rigid, hingga agama-agama yang lain diyakini sebagai jalan kesesatan dan kekafiran sehingga harus dikonversikan (*there is only one true religion. Exclusivism means that revelation and salvation exist only in one single religion, specially mine. All other religions are lies and sin. Actually, they aren't religions*); 2). Inklusivisme, meyakini bahwa dalam kerangka ko-eksistensi, seorang pemeluk agama harus melihat secara terbuka terhadap eksistensi agama lain namun tetap memprioritaskan kebenaran pada agamanya sendiri (*there are many religions that contain truth, but my religion is superior to all others. Revelation and salvation are present in many religions, but a unique highest validity in only one religion, which is mine. The other religions remain deficient*). 3). Pluralisme, pandangan yang menganggap bahwa semua agama berada pada posisi yang ekuivalen, sama-sama sah dan benar (*there are many religions equal value*).⁸⁹

⁸⁹ Alan Race, *Christians and Religious Pluralisme : Patterns in the Christian Theology of Religion*, 1-106 dan Shokhin, Vladimir K. "Exclusivism, Inclusivism or Gradualism? the Plurality of World-Outlooks." *RUDN Journal of Philosophy* 26.2 (2022): 245-258.

Secara historis, eksklusivisme merupakan pandangan dasar mayoritas pemeluk semua agama. Namun karena dipandang tidak mampu menciptakan relasi harmonis antar agama, maka muncullah kesadaran untuk bersikap lebih terbuka dalam merespon perbedaan agama dengan pandangan inklusivisme. Selanjutnya, inklusivisme bertransformasi secara progresif menjadi pluralisme yang dianggap lebih prospektif.

1. Eksklusivisme

Eksklusivisme adalah pandangan yang secara rigid meyakini dimensi absolutisme agama, dogma dan doktrin kebenaran tunggal, bahwa hanya Kristen yang akan selamat karena hanya ia yang benar (*truth and salvation claim*) secara absolut, *no other name*, dan agama lain adalah kafir-sesat (*false*). Eksklusivisme berpandangan bahwa jalan kebenaran yang akan membawa keselamatan tidak bisa ditemukan diluar tradisi agaman Kristen, oleh karena untuk menyelamatkan komunitas agama lain, maka mereka harus ditobatkan dengan jalan konversi karena kebenaran Kristen bersifat mutlak atau final. Dalam tradisi Kristen, pandangan ini merujuk pada Injil Petrus (4) ayat 12 (*dan tidak ada keselamatan di tempat lain, karena tidak ada nama lain di bawah langit yang diberikan di antara manusia yang olehnya kita harus diselamatkan*) dan Yohanes (14) ayat 6

(Akulah jalan dan kebenaran, dan hidup, tidak ada yang datang kepada Bapa, kecuali melalui aku).⁹⁰

Karl Bart adalah tokoh Protestan (1886-1968) yang awalnya meletakkan dasar teologis untuk eksklusivisme ini sebagaimana dikutip Paul F. Knitter :

That Christianity, after all, can be proclaimed as the one true religion among all the others. Because Only Christianity clearly grasp that the good works of their religion are useless and that to really feel the power of God in their lives they must only trust and turn themselves over to the love and grace given to them in Jesus And his spirit. Without Jesus , this grace is not available; without Jesus, this understanding and this trusting are beyond human capacity.

Kekristenan itu, bagaimanapun, dapat diproklamirkan sebagai satu-satunya agama yang benar di antara yang lainnya. Karena hanya Kekristenan yang dengan jelas memahami bahwa perbuatan baik tidak berguna dan bahwa untuk benar-benar merasakan kuasa Tuhan dalam hidup mereka, mereka hanya harus percaya dan menyerahkan diri mereka pada cinta dan kasih karunia yang diberikan kepada mereka di dalam Yesus dan rohnya. Tanpa Yesus, kasih karunia ini tidak tersedia; tanpa Yesus, pemahaman dan kepercayaan ini berada di luar kemampuan manusia.⁹¹

⁹⁰ Alan Race, *Christian and religious pluralisme; pattern in the Christian theology of religions*, (London: SCM Press, 1983), 72 dan Lattu, Izak Yohan Matriks. "Chirtian Morality and Fundamentalism: The Ethical Perspectives of Karl Barth, and Hasan al-Banna." *Jurnal Theologia* 29.2 (2018): 219-242.

⁹¹ Paul F. Knitter, *Introducing : Theologies of religions*, 26.

Karl Bart mengusung doktrin *Christomonism* bahwa tidak ada wahyu diluar Kristen (*Extra Christum Nulla Revelatio*) sebagai *truth claim* kekristenan berdasarkan pada Injil Petrus (4) ayat 12 dan Yohanes (14) ayat 6 tersebut. Agama selain Kristen dianggap “*godlessness*” atau realita yang tak bertuhan dan “*meaningless*” tak berarti. Tesis *extra christum nulla religio*, konsekuensi logisnya adalah tidak ada agama diluar Kristen, sehingga agama lain dianggap sebagai ekspresi ketidakpercayaan pada Allah (*Religion its unglaube*). Dalam konteks inilah tidak dimungkin ada *point of contact* antara Kristen dan agama lainnya. Setiap upaya menjalin relasi dengan agama lain dianggap sebuah heresy (bid’ah).⁹²

Menurut Karl Bart tidak ada nilai dalam agama-agama lain, keselamatan hanya dalam dan melalui Yesus dan Gereja. Dengan demikian tidak ada relasi yang bisa dibangun antara Kristen dengan agama lain dan bahkan tidak ada peluang dialog antar agama yang berusaha mencari titik temu (konvergensi), karena hal itu dianggap sia-sia. Pilihan satu-satunya adalah bahwa semua manusia yang

⁹² Th. Sumartana “ Sekelumit Pemikiran Tentang Theologia Religionum” dalam Alfred Benekdiktus Ed. *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Dian Interfidei, 2005), 131-132. Lihat Revell, Roger. "Light from a Dark Horse." *Encountering the Other: Christian and Multifaith Perspectives* 1 (2020): 212. Lihat Van Den Toren, Benno. "Christianity as “True Religion” According to Karl Barth’s Theologia Religionum: An intercultural Conversation with Selected Asian Christian Theologians." *Asia Journal Theology* 35.2 (2021): 155-170.

berbeda iman harus dikonversikan. Dengan doktrin *extra ecclesiam nulla salus* (diluar gereja, tidak ada jalan keselamatan), eksklusivisme dalam kekristenan memandang tradisi selain Kristen sebagai tradisi kesesatan dan kekafiran yang harus ditobatkan, dikonversikan dan diakuisisi. Eksklusivisme sering terjebak pada pendekatan *a-priori*, *stereotype* yang sarat *prejudice*, stigma, dan evaluasi negatif, dalam memandang dan mensikapi agama lain sebagaimana dikatakan Jhon Hick:

The first, which we may call exclusivism, relates salvation/liberation exclusively to one particular tradition, so that it is an article of faith that salvation is restricted to this one group, the rest of mankind being either left out of account or explicitly excluded from the sphere of salvation. The most empatic and influential expression of such a faith occurred in the catholic dogma extra ecclesiam nulla salus (outside the curch, no salvation).

Yang pertama, yang dapat kita sebut eksklusivisme, menghubungkan keselamatan/pembebasan itu secara eksklusif dengan satu tradisi tertentu, sehingga merupakan kepercayaan bahwa keselamatan dibatasi untuk satu kelompok ini saja, umat manusia lainnya tidak diperhitungkan atau secara eksplisit dikecualikan dan dikeluarkan dari lingkup keselamatan. Ungkapan yang paling empatik dan berpengaruh dari iman semacam itu terjadi dalam dogma katolik *extra ecclesiam nulla salus* (di luar gereja, tidak ada keselamatan).⁹³

⁹³ Jhon Hick “Religious Pluralisme” dalam Frank Whaling (Ed.), *The World’s Religious Traditions : Current Perspectives in Religious Studies*, (Edinburgh: T&T Clark,1984), 150.

Eksklusivisme meyakini bahwa kebenaran bersifat partikular atau hanya ada satu cara untuk memperoleh kebenaran final, melalui Gereja. Eksklusivisme berkembang diatas supremasi sekaligus arogansi Kristen diatas agama lain. Inilah yang kemudian memicu tumbuhnya gerakan fundamentalisme yang mewartakan injil ke seluruh dunia guna menyelamatkan manusia melalui Gereja.⁹⁴

⁹⁴ Eksklusivisme dalam Gereja berkeyakinan bahwa diluar gereja tidak ada wahyu (*Extra Christum Nulla Revelatio*), tidak ada agama (*extra christum nulla religio*) oleh karena itu tidak ada sama sekali keselamatan (*extra christum nulla sallus*). Para pemeluk agama diluar gereja selamanya akan menjadi penghuni neraka (*they will go to the eternal fire*). Hal ini menurut Muhammad Nur Ichwan, mengutip George T Dunn, ditegaskan dalam *Council of Florence (the most holy roman church firmly believes, professes and preaches that none of those existing outside the catholic church, not only pagans, but also jews and heretics and schismatic can have a share in life eternal; but that they will go into the eternal fire which was prepared for the devil and his angels, unless before death they are joined with Her. And that so important is the unity of this ecclesiastical body that only those remaining within this unity can profit by the sacraments of the church into salvation, and they alone can receive an eternal recompense for their fasts, their almsgivings, their other works of Christian piety and the duties of Christian soldier. No one let his almsgiving be as great as it may, no one, even if he pour out his blood for the name of Christ can be saved unless he remain within the bosom and the unity of the catholic church*) (gereja roma yang paling suci dengan tegas percaya, mengakui dan berkhotbah bahwa tidak seorang pun dari mereka yang berada di luar gereja katolik, tidak hanya orang kafir, tetapi juga orang Yahudi dan ahli bid'ah dan skismatis dapat memiliki andil dalam kehidupan kekal; tetapi bahwa mereka akan masuk ke dalam api abadi yang dipersiapkan untuk iblis dan para malaikatnya, kecuali sebelum kematian mereka bergabung dengan Dia. Dan yang begitu penting adalah kesatuan tubuh gerejawi ini sehingga hanya mereka yang tersisa dalam kesatuan ini yang dapat mengambil manfaat dari sakramen-sakramen gereja menuju keselamatan, dan mereka sendiri yang dapat menerima imbalan abadi untuk puasa ini, sedekah mereka, karya kesalehan Kristiani mereka yang lain.

Namun sengaja atau tidak sengaja, akhirnya eksklusivisme ini acap menyebabkan adanya diskontinuitas agama, dimana masing-masing entitas dan tradisi agama lebih banyak fokus menonjolkan perbedaan dibandingkan nilai-nilai persamaan. Lebih ironi lagi, eksklusivisme juga menyebabkan ambiguitas; dimana agama yang seharusnya sebagai pembawa kedamaian, justru karena bersikeras pada otoritas dan keunikannya masing-masing, potensial menjadi pemicu perpecahan agama yang berbeda iman. Eksklusivisme yang dikembangkan diatas absolutisme agama ini dalam realitas empiriknya sering berubah dan berkembang menjadi sikap hegemonisme dan bahkan otoritarianisme, memaksa pihak lain yang berbeda untuk meyakini iman yang sama. Ironinya eksklusivisme ini merupakan karakteristik dari kebanyakan umat beragama yang menurut Paul F. Knitter sikap paling dominan dan paling berpengaruh sepanjang sejarah Kristen “ *It’s also the dominant attitude, the one that generally has held sway throughout most Christian history*.”⁹⁵

dan tugas prajurit Kristen. Tidak seorang pun membiarkan sedekahnya sebesar mungkin, tidak seorang pun, bahkan jika dia mencurahkan darahnya untuk nama Kristus dapat diselamatkan kecuali dia tetap dalam pangkuan dan kesatuan gereja katolik). Lihat Muhammad Nur Ichwan, *Soteriologi Agama-Agama Dalam Alqur’an (Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Mauwldui)*, (Disertasi Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019), 35.

⁹⁵ Paul F. Knitter, *Introducing : Theologies of religions*, 19.

2. Inklusivisme

Dalam konteks agama manapun, sepanjang sejarah, memang selalu ada desakan baik secara teologis, psikologis dan juga sosiologis, terhadap pemeluk agama untuk beragama secara fanatik, militan dan tentu saja eksklusif. Disisi lain, eksklusivisme agama ini sangat potensial berkembang menjadi otoritarianisme agama yang cenderung tiranik, despotik, opresif dan agresif terhadap pemeluk agama yang berbeda, maka tidak heran jika sejarah agama banyak menarasikan tentang friksi, konflik, bahkan perang suci atas nama agama. Hal ini menyebabkan teologi eksklusif yang konservatif dan mengagungkan fanatisme dan militansi agama yang ekstrim selalu memandang bahwa agama lain itu sesat dan menyesatkan (*other religions are false paths, they mislead theirs followers*), dipandang tidak cukup prospektif dijadikan pijakan teologi menciptakan harmoni antar agama.

Oleh karena itu, konsili Vatikan II (1962 – 1964), dunia Gereja menghadapi adanya pergeseran paradigma (*shifting of paradigm*) yang cukup signifikan dimana para teolog mulai mengusung konsep inklusivisme, cara pandang yang lebih terbuka dan lebih prospektif untuk membangun harmonis antar agama.

Teologi inklusif adalah respon Kristen yang bersifat dialektis antara 'ya' dan 'tidak'; penerimaan sekaligus penolakan terhadap agama lain. Di satu sisi ia menerima adanya validitas kebenaran parsial di luar Kristen, namun tetap meyakini bahwa

validitas kebenaran yang sempurna itu hanya dalam Kristen sebagaimana pandangan Alan Race :

Inclusivism in the christian theology of religions is both an acceptance and a rejection of the other faiths, dialectical 'yes' and 'no'. on the one hand it accept the spiritual power and depth manifest in them, so that they can properly be called a locus of divine presence. On the oanother han, its reject them as not being sufficient for salvatioan apart from Christ, for Chris alone is saviour. To be inclusive is to believe that all non Christian religious truth belongs ultimety to Christ.

Inklusivisme dalam teologi agama-agama kristen adalah penerimaan sekaligus penolakan terhadap agama lain, dialektika 'ya' dan 'tidak'. di satu sisi ia menerima kekuatan dan kedalaman spiritual yang terwujud di dalamnya, sehingga mereka dapat dengan tepat disebut sebagai locus kehadiran ilahi. Di sisi lain, itu menolak mereka sebagai tidak cukup untuk keselamatan selain dari Kristus, karena hanya Kristus adalah penyelamat. Menjadi inklusif berarti percaya bahwa semua kebenaran agama non-Kristen pada akhirnya adalah milik Kristus.⁹⁶

⁹⁶ Alan Race, *Christian and religious pluralisme; pattern in the Christian theology of religions*, 72 -77. Lihat Hakim, Dhikrul. "Inclusivism and exclusivism as well as their effect on islamic education based multicultural." *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism (IJIERM)* 1.1 (2019): 18-29. Sejalan dengan Alan Race, Sukidi mengatakan bahwa inklusivisme harus melompat ke pluralisme karena pluralisme lebih kompatibel dan juga adaptif dengan pluralitas agama sehingga teologi inklusif tidak berhenti sebatas diskursus yang abstrak, melainkan dapat dilanjutkan ke arah operasional praksis. Sukidi, *Teologi Inklusif Nurcholish Madjid*, (Jakarta; Kompas, 2001), xli.

Tokoh pelopor inklusivisme adalah Karl Rahner (1904–1984) seorang Katolik yang pada Konsili Vatikan II mengajukan konsep “*Anonymous Christian* (Kristen Anonim),⁹⁷ yang meyakini bahwa secara eksplisit kebenaran itu hanya ada dalam tradisi Kristen, namun demikian secara implisit, tradisi Kristen itu juga ada dalam tradisi agama lain diluar Kristen (*other religions are implicit forms of our own religion*)- dikutip Paul F. Knitter :

God is love in 1 Jhon 3:8 means that god wants to reach out and ambrace all people. God really wants to save all people. God's was offering the gift of god's self in and trough the other religious beliefs, practice, and ritual. The religions therefore can be ways of salvation. God is drawing people to god's self in and trough the beliefs and practice of Hinduism, budha, islam and indigenou religions. The probability that god is speaking other language than Christian. O ne never has to buy the whole religious package of truth and error in order to belong to a particular religion. That a religion gives growth to weeds does not mean that it cannot also produce wheat. that is anonymous christian.

Tuhan adalah kasih dalam Yohanes 3:8 berarti Tuhan ingin menjangkau dan merangkul semua orang. Tuhan benar-benar ingin menyelamatkan semua orang. Tuhan menawarkan karunia diri Tuhan di dalam dan melalui

⁹⁷ Benton, Matthew A., and Jonathan L. Kvanvig, eds. *Religious disagreement and pluralisme*. Oxford University Press, 2021 dan Fritz, Peter Joseph. "Karl Rahner's theological logic, phenomenology, and anticipation." *Theological Studies* 80.1 (2019): 57-78. *Theological Studies* 2019, Vol. 80(1) 57–78 © Theological Studies, Inc. 2019 Article reuse guidelines: sagepub.com/journals-permissions DOI: 10.1177/0040563918819815.

kepercayaan, praktik, dan ritual agama lain. Oleh karena itu, agama dapat menjadi jalan keselamatan. Tuhan menarik manusia ke dalam diri Tuhan di dalam dan melalui kepercayaan dan praktik agama Hindu, Budha, Islam dan pribumi. Probabilitas bahwa tuhan berbicara lewat bahasa lain selain bahasa Kristen. Seseorang tidak perlu membeli seluruh paket kebenaran dan kesalahan agama untuk menjadi bagian dari agama tertentu. Bahwa suatu agama yang menumbuhkan rumput liar tidak berarti bahwa ia juga tidak dapat menghasilkan gandum. itu adalah kristen anonim.⁹⁸

Dalam konsep Kristiani Anonim, Karl Rahner, berpandangan bahwa kebenaran agama itu bersifat universal tidak tunggal-partikular. Agama lain seperti Budha, Hindu dan Islam diakui secara parsial mengandung bibit-bibit “kebenaran dan rahmat” dan berbagai kebaikan moral dan spiritual yang suci, benar, berharga dan mencerahkan baik religius maupun manusiawi. Namun demikian Kristen tetaplah diklaim sebagai “kebenaran universal” yang akan menyempurnakan kebenaran (validitas) agama lain itu secara utuh.⁹⁹

⁹⁸ Paul F. Knitter, *Introducing : Theologies of religions*, 63.

⁹⁹ Agama lain mengandung kebenaran parsial, sedangkan kebenaran universal hanya ada di agama nasrani. Kebaikan dan kebenaran didalam agama lain diibaratkan jarum kompas yang akan mengarahkan ke Nasrani. Karena rahmat Allah hadir dalam komunitas lain di luar Nasrani, namun pemenuhan dan penyempurnaan kebenaran itu secara utuh tetap terorientasi ke Gereja. Hanya dalam Gereja, semua agama dapat menyempurnakan validitasnya. Lihat Marmion, Declan. "Karl Rahner, Vatican II, and the Shape of the Church." *Theological Studies* 78.1 (2017): 25-48 dan Walsh, Paddy. "From

Inklusivisme adalah respon dan sikap yang terbuka yang memandang bahwa semua entitas agama di luar agamanya memiliki hak yang sama untuk diberi ruang eksis. Dialog dan kerjasama antar agama selalu dimungkinkan untuk dilakukan bersama-sama karena diantara perbedaan-perbedaan keyakinan dan iman itu selalu ada titik sama. Oleh karena itu setelah Konsili Vatikan II ini, gereja bersikap positif dan serius membuka dialog dengan agama lain sekalipun tetap memprioritaskan kebenaran pada agamanya sendiri sebagaimana tersurat dalam salah satu pernyataan Konsili Vatikan II – dikutip W. Montgomery Watt sebagai berikut :

The church also regards with esteem the muslims who worship the one, merciful and almighty God, the creator of heaven and earth, who has spoken to man. Islam, willingly traces its descent back to Abraham, and just as he submitted himself to god. The muslims endeavour to submit themselves to his mysterious decrees. They venerate Jesus as a prophet without, however, recognizing him as god and they pay honour to his virgin mother Mary. Further, they expect a day of judgement when god will raise all men from the dead and reward them. For this reason they attach importance to the moral life and worship god, mainly by prayer, almsgiving and fasting. If in the course of the centuries there has arisen not infrequently dissension and hostility between Christian and muslim, this sacred council now urges everyone to forget the past, to make serious effort at mutual understanding and to work together in protecting and

philosophy to theology of Catholic education, with Karl Rahner." *International Studies in Catholic Education* 10.2 (2018): 132-155.

promoting for the benefit of all men, sosial justice, good morals as well as peace and freedom.

Gereja juga menghormati umat Islam yang menyembah Tuhan yang Esa, penyayang dan maha kuasa, pencipta langit dan bumi, yang telah berbicara kepada manusia. Islam, dengan rela menelusuri keturunannya kembali ke Ibrahim, dan sama seperti dia menyerahkan dirinya kepada tuhan. Kaum muslimin berusaha untuk tunduk pada ketetapan-ketetapan misteriusnya. Mereka memuliakan Yesus sebagai seorang nabi tanpa, mengakui dia sebagai tuhan dan mereka menghormati ibu perawan Maria dan kadang-kadang memanggilnya dengan pengabdian. Selanjutnya, mereka mengharapkan hari penghakiman ketika tuhan akan membangkitkan semua manusia dari kematian dan memberi mereka hadiah. Untuk alasan ini mereka mementingkan kehidupan moral dan menyembah tuhan, terutama dengan doa, sedekah dan puasa. Jika selama berabad-abad tidak jarang muncul perselisihan dan permusuhan antara Kristen dan Muslim, dewan suci ini sekarang mendesak semua orang untuk melupakan masa lalu, untuk melakukan upaya serius untuk saling memahami dan bekerja sama dalam melindungi dan memajukan demi kepentingan umat manusia. semua orang, keadilan sosial, moral yang baik serta perdamaian dan kebebasan.¹⁰⁰

¹⁰⁰ W. Montgomery Watt "Muslims and Christian After War dalam *Islamochristiana (Dirasat islamiyyah Masihiyyah* (Roma: D' Islamistica, 1992), 50. Pergeseran paradigma tentang prespektif Gereja terhadap agama lain (*the other*) dalam Konsili II Vatikan akhirnya menghasilkan *Nostra Aetate* yang pada tanggal 28 Oktober 1965 atas persetujuan Paus Paulus VI dan disepakati oleh para Uskup sedunia akhirnya diresmikan. Ia menjelaskan bagaimana sikap Gereja terhadap agama lain yang peneliti sepenuhnya kutip dari Disertasi Muhammad Nur Ichwan "The Curch examines more closely her relationship to non Christian Religions, in her task of promotion unity and love among men, indeed among nations, she considers above all in this declaration what men have in

common and what draws them to fellowship. One is the community of all peoples, one their origin, for God made the whole human race to live over the face of the earth. One also is their final goal, God. His providence, his manifestations of goodness, his saving design extend to all men, until the time when the elect will be united in the holy city the city ablaze with the glory of God, where the nations will walk in his light (Gereja mengkaji kembali hubungannya dengan Agama-agama non-Kristen, sebagai salah satu misi mempromosikan persatuan dan cinta di antara manusia, bahkan di antara bangsa-bangsa, Dalam Deklarasi ini, Gereja mempertimbangkan tentang kesamaan umat manusia yang bisa menjadi alasan dan dasar untuk bersatu. Salah satunya adalah asal seluruh umat manusia adalah satu dan sama, Tuhan, yang menjadikan seluruh umat manusia hidup di muka bumi dan Tuhan juga yang menjadi tujuan akhir juga dari hidup seluruh umat manusia. Perwujudan kebaikan-Nya, rencana penyelamatan-Nya berlaku untuk semua manusia, sampai saat umat pilihan dipersatukan di kota suci, kota yang dipenuhi kemuliaan Allah, di mana bangsa-bangsa akan berjalan dalam terang-Nya). Lihat Muhammad Nur Ichwan, *Soteriologi Agama-Agama Dalam Alqur'an (Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Mauwddlui)*, (Disertasi di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019), 33. Dalam satu wawancara peneliti dengan salah satu tokoh Katolik dan juga salah satu pimpinan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kabupaten Magelang Drs. Marathama pada 20 Desember 2021 tentang perubahan sikap Gereja terhadap agama lain digambarkan dengan analogi sederhana dengan narasi bahwa ada seseorang yang tinggal di satu rumah, dia sama sekali tidak pernah membuka jendela apalagi keluar dari rumah itu. Betul-betul hidupnya dia habiskan di dalam rumahnya sendiri. Dia menganggap bahwa hanya rumah yang ia tempati yang indah dan bagus. Dia juga yakin, walaupun ada rumah lain, maka tidak indah. Suatu ketika tiba-tiba ia ingin membuka salah satu jendela di rumahnya. Ketika terbuka, ia terkejut, karena ternyata di sebelah rumahnya ada banyak rumah lainnya. Akhirnya suatu ketika ia memutuskan untuk keluar rumah untuk melihat rumah-rumah yang ada disebelahnya. Ia menjadi tak kalah terkejutnya ketika ia akhirnya dapat melihat bahwa rumah-rumah disebelahnya itu ternyata model, desain interior, perabot dan lainnya tidak kalah indah dan megah di bandingkan rumah dia. Akhirnya dia menyadari bahwa sikap tertutup dan eksklusifnyalah selama ini yang tidak mau membuka jendela dan keluar rumah yang menyebabkan ia tidak menyadari bahwa ia memiliki tetangga yang rumahnya sama indahnya dengan rumahnya. Itulah metamorphosis seorang eksklusif yang akhirnya menjadi inklusif.

Itulan pernyataan Nasrani pada Konsili II tahun 1960 an yang bernuansa bersahabat, toleran, inklusif, mengakui eksistensi agama lain diluar mereka sebagai jalan kebajikan. Pernyataan sikap tersebut dipandang bahwa telah ada perubahan dan pergesaran teologi (*shifting of theology*) dalam Nasrani, dimana sebelumnya secara eksklusif mereka meyakini tidak agama keselamatan diluar Kristen (*extra ecclesiam nulla salus*) yang dijadikan basis teologi gerakan penginjilan di seluruh yang bertujuan mengkonversikan pemeluk agama lain kedalam keselamatan gereja. Gerakan penginjilan inilah yang banyak mendapatkan resisten dari agama lain, yang tak jarang menimbulkan benturan antar pemeluk agama. Namun konsili II ini akhirnya dipandang menganulir pandangan eksklusif dan menawarkan pandangan yang terbuka dan setara terhadap agama lainnya.

3. Pluralisme

Dalam konteks dunia yang semakin global, dimana secara simultan, kehidupan masyarakat semakin plural - multikultural, maka teologi inklusif dipandang tidak lagi memadai dalam menyikapi pluralitas agama karena ternyata dipandang tidak mampu mendorong dialog yang otentik dan *genuine* antar agama. Hal itu disebabkan dalam inklusivisme masih meniscayakan kemutlakan dan superioritas pada agamanya sendiri sehingga mendudukan yang lain tidak setara. Dalam inklusivisme, relasi antar agama belum

ekuivalen, namun masih dalam konteks relasi superioritas – inferioritas, ordinat - sub ordinat.¹⁰¹

Dalam konteks itu, pandangan yang melampaui inklusivisme dianggap oleh sebagian ahli menjadi sebuah keniscayaan, sebuah upaya strategis dan aktif untuk saling mengkonstruksi pemahaman yang positif sekaligus konstruktif dalam rangka memperjuangkan semangat kesetaraan, keterbukaan, kebebasan, dan keadilan dalam beragama, dan itu adalah pluralisme.¹⁰² Hal ini searah dengan pandangan Alan Race :

¹⁰¹ Raimundo Panikkar, *The Problem Of Man : Man and Religion*, Ed Abraham Koothottil (India: Theology Center, 1981), 11.

¹⁰² Brinzea, Nicolae, and Mihai Marian Croitoru. "Dialogue and Religious Plurality-Challenges of Contemporary Society." *Technium Soc. Sci. J.* 35 (2022): 553. Menurut Smart *The term "pluralisme" is used in at least three senses. One use expresses the observation that there is an actual plurality of religious and other beliefs, practices and so on in the world. For instance, one might speak of the pluralisme of Los Angeles, referring to the fact that many differing belief systems, customs, and so forth are to be found in Los Angeles.. The second meaning of the term is political : A plurality political system allows free from religious practices and beliefs, as well as political stances. A pluralistic society is one that does not conceive itself as enforcing a single ideology or faith. This sense of pluralisme is equivalent to the word "secular" in one of its two main meanings.. The third meaning of "pluralistic" is the most important. It refers to a theory of religions or, more broadly, world views, including secular world views. It is theory, principally, that all religions ultimately point to the same truth* (Istilah "pluralisme" digunakan setidaknya dalam tiga pengertian. Pertama, bahwa secara realitas, di dunia ini ada pluralitas agama. Misalnya, seseorang dapat berbicara tentang pluralisme Los Angeles, merujuk pada fakta bahwa banyak sistem kepercayaan, adat istiadat, dan sebagainya yang berbeda dapat ditemukan di Los Angeles. Kedua, dalam konteks politik, pluralisme adalah sistem dan sikap politik yang bebas dari

Inclusivism were less than adequate for the new situation challenging. I don't think inclusivism is enough in the Christian response to other religion, I shall examine the ambiguity of inclusivism. finally, I shall say why pluralisme or teocentricism, as an option in the spectrum of theories now available, ought to be viewed in a more favourable light. Throughout, Christology will obviously occupy much of the limelight.

Inklusivisme belum cukup untuk menghadapi situasi baru yang lebih menantang. Menurut saya inklusivisme tidak cukup sebagai respon Kristen terhadap agama lain, oleh karena itu saya akan mengkaji ambiguitas inklusivisme. Akhirnya, saya akan mengatakan alasan mengapa pluralisme atau teosentrisisme, sebagai sebuah pilihan yang lebih prospektif diantara spektrum teori yang ada sekarang. Secara keseluruhan, Kristologi jelas akan menempati sebagian besar pusat perhatian.¹⁰³

Menurut Marianne Moyaert, inklusivisme dinggap tidak lagi memadai sebagai basis toleransi di era yang semakin global dengan

praktik keagamaan dan keyakinan dalam masyarakat majemuk yang tidak menganggap dirinya menegakkan ideologi atau keyakinan tunggal. Pengertian pluralisme ini setara dengan kata “sekuler” dalam salah satu dari dua makna utamanya.. Makna ketiga dari “pluralistik” adalah yang terpenting, mengacu pada teori agama atau, lebih luas lagi, pandangan dunia, termasuk dunia sekuler. Ini adalah teori, pada prinsipnya, bahwa semua agama pada akhirnya menunjuk pada kebenaran yang sama). Lihat Smart, N. (1992). Pluralisme. dalam Donald W. Musser dan Joshep L. Price, Ninian Smart, *A New Handbook of Christian Theology*, Nashville: Abingdon Press, 360.

¹⁰³ Alan Race, *Christian and religious pluralisme; pattern in the Christian theology*, 10, 38 dan Alan Race “ Christianity and other religions : is inclusivism enaough’ dalam *Theology*, (Ed). Peter Colleman dkk (London: SPCK, 1986), 179.

dua arumen. *Pertama* menjadikan pengakuan satu agama tertentu (dalam hal ini Kristen) terhadap agama lainnya sebagai parameter dan kriteria kebenaran. *Kedua*, mendudukan agama secara a simetris kurang adil karena dalam inklusivisme, relasi antar agama masih sebatas antara yang superior dan inferior, antara ordinat dan subordinat, bukan setara. Oleh karenanya inklusivisme ini menurut David Basinger masih ada aroma eksklusivismenya sehingga ia mengistilahkan dengan *soft exclusivism*.¹⁰⁴

Hal ini juga dijelaskan Jhon Hick :

Inclusivism is a kind of unstable and untenable middle position (According to pluralism, the inclusivist model is problematic for two reasons. First it assumes a confessional perspective; other religions are judges on the basis of criteria belonging to the Christian tradition. This is an expression of pharochialism. Moreover, inclusivism cannot do sufficient justice to the value that belongs to each religion. Second, that inclusivism presupposes an asymmetry between religions. The other religions cannot be placed on a par with Christ; there is no symmetrical relationship between them.

Inklusivisme adalah semacam posisi tengah yang tidak stabil dan tidak dapat dipertahankan. Menurut pluralisme, model inklusivisme bermasalah karena dua alasan. Pertama, ini mengasumsikan perspektif pengakuan; agama lain dinilai berdasarkan kriteria milik tradisi Kristen, ini adalah ekspresi

¹⁰⁴ Basinger, David. *Religious diversity: A philosophical assessment*. Routledge, 2021.

parokialisme. Inklusivisme tidak cukup adil terhadap nilai yang dimiliki masing-masing agama. Kedua, adalah bahwa inklusivisme mengandaikan adanya asimetri antar agama. Agama-agama lain tidak dapat disejajarkan dengan Kristus; tidak ada hubungan simetris antara mereka.¹⁰⁵

Pluralisme adalah pandangan tentang relativisme kebenaran yang meyakini bahwa pengetahuan tentang Tuhan adalah parsial dalam semua agama, termasuk Kristen. Oleh karena itu secara teologis, perbedaan agama hanya ada pada dimensi eksoteriknya saja, namun memiliki dimensi esoterisme dan esensi yang sama. Oleh karena itu menurut Alan Race termasuk Kristen, tidak diperbolehkan satupun agama di dunia ini memonopoli dan mengklaim kebenaran tunggal

Knowledge of god is partial in all faiths, including the Christian. religions must acknowledge their need of each other if the full truth about god. there is still an assumption that at their theological roots the religions share the same essence. Chrintianity in this theory represent only one cultured response to the divine initiative ; it cannot claim a monopoly of religious truth.

Pengetahuan tentang tuhan adalah parsial dalam semua agama, termasuk Kristen. agama harus mengakui kebutuhan mereka satu sama lain jika ingin mengetahui kebenaran penuh tentang tuhan tersedia bagi umat manusia. masih ada anggapan bahwa pada akar teologisnya agama-agama memiliki esensi yang sama. Kekristenan dalam teori ini

¹⁰⁵ Moyaert, Marianne. *Fragile identities: Towards a theology of interreligious hospitality*. Vol. 39. Rodopi, 2011, 33.

hanya mewakili satu tradisi terhadap prakarsa ilahi; ia tidak dapat mengklaim monopoli kebenaran agama.¹⁰⁶

Jhon Hick adalah pionir pluralisme.¹⁰⁷ Ia menjelaskan konsep relativisme agama sebagai berikut:

That all experience is “experiencing as”, viewed through our cultural or religious telescopes. The “one reality” within all religions as if were no longer something that is experienced as , as if now he were rising above all the different ways of “experiencing as” and seeing the one thing that everyone experienced-without a telescope. But you can’t set aside your telescope. And you can’t use more than the one telescope at a time. So if you always have to use a telescope, and you can use only one at a time, you are always seeing the so called universal Reality or common ground throught your telescope. Every time you try to locate the universal center of all faiths, you are standing in the center of one faith. To forget this, to try to talk about the universal center from the universal center and not from a particular center, is to impose, willy a particular perspective on all the other.

Bahwa semua pengalaman adalah “mengalami sebagai”, dilihat melalui teleskop budaya atau agama kita. Satu realitas

¹⁰⁶ Alan Race, *Christian and religious pluralisme; pattern in the Christian theology of religions*, 72-77 dan Levine, Daniel J., and David M. McCourt. "Why does pluralisme matter when we study politics? A view from contemporary international relations." *Perspectives on Politics* 16.1 (2018): 92-109.

¹⁰⁷ Objantoro, Enggar. "Religious pluralisme and Christian responses." *Evangelikal: Jurnal Teologi Injili Dan Pembinaan Warga Jemaat* 2.1 (2018): 123-133 dan Matsumoto, Fumihiko. "Possibility of John Hick’s Threefold Typology & Religious Pluralisme: A Critical Study."

dalam semua agama seolah-olah bukan lagi sesuatu yang dialami “sebagai”, seolah-olah sekarang dia bangkit di atas semua cara berbeda untuk "mengalami sebagai" dan melihat satu hal yang dialami setiap orang tanpa teleskop. Tapi anda tidak dapat mengesampingkan teleskop Anda. Dan Anda tidak dapat menggunakan lebih dari satu teleskop sekaligus. Jadi jika Anda selalu harus menggunakan teleskop, dan Anda hanya dapat menggunakan satu per satu, Anda selalu melihat apa yang disebut Realitas universal atau titik temu melalui teleskop Anda. Setiap kali Anda mencoba menemukan pusat universal dari semua agama, Anda sedang berdiri di pusat satu agama. Melupakan hal ini, mencoba berbicara tentang pusat universal dari pusat universal dan bukan dari pusat tertentu, adalah memaksakan perspektif tertentu pada semua yang lain.¹⁰⁸

Menurut Jhon Hick, persepsi manusia terhadap kebenaran agama juga dianalogikan sebagaimana banyak orang buta yang menggambarkan gajah, dimana masing-masing akan menggambarkan sesuai dengan bagian yang dipegangnya:

The ancient parable of the blind men and the elephant. Each of them touches a different part of the animal, the one who feels a leg mistakenly identifying the elephant as a tree, the one who feels the trunk identifying it as a snake, and so on. The parable suggest – the different religious traditions have mistakenly developed dogmatic definition of the divine on the assumption that their own partial experience of it is complete and adequate like the blind men grasp different parts of elephant. when a Muslim speaks of Allah the Qur’anic revealer, an a Hindu speaks of Brahman as limitless transpersonal consciousness,

¹⁰⁸ Paul F. Knitter, *Introducing : Theologies of religions*, 158 .

they are not referring to two parts of reality but to two ways in which the limitless divine reality has been thought and experienced by different human.

Perumpamaan kuno tentang orang buta dan gajah. Masing-masing dari mereka menyentuh bagian tubuh hewan yang berbeda, yang meraba kaki salah mengartikan gajah sebagai pohon, yang meraba belalai mengidentifikasinya sebagai ular, dan seterusnya. Perumpamaan itu menyarankan – tradisi-tradisi keagamaan yang berbeda telah secara keliru mengembangkan definisi dogmatis tentang yang ilahi dengan asumsi bahwa pengalaman parsial mereka sudah lengkap dan memadai seperti orang buta memegang berbagai bagian gajah. Ketika seorang Muslim berbicara tentang Allah pewahyu Al-Qur'an, seorang Hindu berbicara tentang Brahman sebagai kesadaran transpersonal tanpa batas, mereka tidak mengacu pada dua bagian realitas tetapi pada dua cara di mana realitas ilahi yang tak terbatas itu telah dipikirkan dan dialami oleh orang-orang yang berbeda.¹⁰⁹

Untuk menguatkan pluralismenya, John Hicks juga mengharuskan adanya pergeseran orientasi dari “agama” yang selama ini menjadi orbit dan pusat utamanya, menuju “Tuhan” sebagai sentral utamanya sebagaimana pandangannya “Pluralisme adalah pandangan bahwa transformasi eksistensi manusia dari keterpusatan pada diri sendiri menjadi keterpusatan pada Realitas berlangsung dengan cara yang berbeda-beda dalam konteks semua tradisi agama besar. Tidak hanya ada satu tetapi banyak jalan

¹⁰⁹ Jhon Hick “The Theology Of Religious Pluralisme” dalam *Theology*,(Inggris: tp, 1996) ,335.

keselamatan atau pembebasan (*Pluralisme is the view that the transformation on human existence from self centeredness to Reality centeredness is taking place in different ways within the contexts of all the great religious traditions. There is not merely one but a plurality of ways of salvation or liberation.*”¹¹⁰

Menurut Jhon Hicks, dalam konteks tradisi-tradisi historis yang beragam, agama hanyalah sebuah platform yang berbeda-beda yang dikonstruksi oleh akumulasi pengalaman spiritual manusia dalam merespon Realitas Absolut. Tuhan-tuhan yang eksis pada setiap agama adalah tuhan yang relatif, karena hanya imajinasi dan persepsi terhadap “*The Real*”. Oleh karena itu jalan kebenaran dan keselamatan itu memiliki versi yang plural, tidak tunggal dan tidak monolitik, sesuai jumlah tradisi yang ada.¹¹¹ Dalam pluralisme, kebenaran agama tidak lagi dilihat dalam perspektif ego pribadi yang terkadang bersifat subyektif, melainkan harus dilihat dalam perspektif realitas yang obyektif.

Pluralisme is the transformation of human existence from self-centredness to Reality centredness. Thus the great religious

¹¹⁰ Hick, J. (1984). Religious Pluralisme, dalam Frank Whaling (Ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, 153.

¹¹¹ Argumentasi Hicks ini berbeda dengan Pannikar yang justru menyatakan bahwa agama dikenali dari perbedaan namanya: “*Yet the name is fundamental. Because this name is the way in which the religion reveals itself to me.*” Lihat Koothottil, A. (1981). *Man and Religion : A Dialogue With Pannikar*, India: Theology, 17.

traditions are to be regarded as alternative soteriological space. It's like the ancient allegory of the blind men and the elephant, in which each runs his hand over different part of animal, and identifies it differently, a leg as tree, the trunk as a snake, the tail as a rope, and so on. The pluralist hypotese is arrived at inductively. One starts from the fact that many human beings experience life in relation to a limitlessly greater transcendent reality whether the direction of transcenden be beyond our present existence or within.

Pluralisme adalah transformasi keberadaan manusia dari keterpusatan pada diri sendiri menjadi keterpusatan pada realitas. Jadi tradisi keagamaan besar harus dianggap sebagai ruang soteriologis alternatif. Ini seperti alegori kuno tentang orang buta dan gajah, di mana masing-masing menggerakkan tangannya ke bagian hewan yang berbeda, dan mengidentifikasinya secara berbeda, kaki sebagai pohon, belalai sebagai ular, ekor sebagai tali, dan seterusnya. Hipotesis pluralis sampai pada induktif. Seseorang mulai dari fakta bahwa banyak manusia mengalami kehidupan dalam kaitannya dengan realitas transenden tanpa batas apakah arah transenden berada di luar keberadaan kita saat ini atau di dalam.¹¹²

Kebenaran (*The Real*) menurut Jhon Hick walaupun diinterpretasikan dalam berbagai tradisi, bentuk, dan symbol keagamaan yang berbeda-beda, namun esensinya satu. Oleh karena itu posisi semua agama itu berada pada level yang ekuivalen. Dalam konsep pluralisme ini, absolutisme agama harus bertransformasi

¹¹² John Hick “Religious Pluralisme “ dalam Frank Whaling (Ed.), *The World's Religious Traditions : Current Perspectives in Religious Studies* (Edinburg: T & T Clark Ltd, 1984), 156.

menjadi menjadi relativisme agama. Seiring globalisasi, yang meniscayakan agama-agama bertemu dan saling bersapa, maka secara gradual akan terjadi proses konvergensi cara-cara beragama (*converging courses*), sehingga pada suatu ketika agama secara radikal akan lebih menyerupai sekte dari pada entitas-entitas yang eksklusif. Pandangan seperti inilah yang akhirnya menurut pendukung pluralisme diyakini akan menjadi teologi global (*global theology*).

D. Diskursus Inklusivisme Dalam Pemikiran Islam

Menurut Zakiyudin Baidhawiy sebagai pemeluk agama Islam (di dunia termasuk di Indonesia) memiliki pandangan eksklusivisme, bahkan sudah menjadi *state of mind*; yakni meyakini secara absolut superioritas Islam sebagai kebenaran tunggal, dan agama-agama lain adalah kafir, sesat, inferior dan tentu saja celaka. Eksklusivisme yang terkesan anti pluralitas ini, banyak pemeluk Islam memiliki *stereotype*, penuh *prejudice* dan stigma negatif, cenderung bersikap hegemonik, merasa lebih unggul dan unik, dan antagonis terhadap pemeluk agama lainnya. Eksklusivisme yang memiliki sikap superior dan arogan, akhirnya membentuk ekspresi keberagaman cenderung tertutup, dogmatis, intoleran, konservatif, fundamentalis, bahkan mungkin ekstrimis.

Eksklusivisme menutup serapat-rapatnya sisi persamaan dan terlalu menonjolkan sisi perbedaan, sehingga cenderung tidak bersahabat dan tidak ramah mensikapi agama lain. Dalam perspektif

seorang eksklusif, pemeluk agama lain adalah *the other* yang harus ditaubatkan dan dikonversikan, namun jika menolak, maka mereka boleh dilenyapkan dan dinafikan. Mereka teobsesi pada homogenitas dan ketunggalan agama serta keyakinan dan sama sekali tidak bersedia menyisakan ruang bagi eksistensi agama lain.¹¹³

David Pratt berpandangan, eksklusivisme beragama erat hubungannya dengan ideologi dan teologi seorang pemeluk agama. Eksklusivisme dalam konteks pluralitas agama sering digunakan pemeluk agama untuk menjatuhkan agama lainnya, hingga bisa saja menimbulkan sikap intoleran, diskriminasi, bahkan radikalisme dan ekstrimisme.¹¹⁴

Menurut Munajat pemeluk agama yang memiliki pandangan teologi eksklusif itu akan bersikap lebih fundamentalis hingga semakin besar kemungkinan mereka membenarkan kekerasan.¹¹⁵ Ekspresi dari eksklusivisme sering tercermin dari praktek-praktek intoleransi, diskriminasi, konfrontasi antar pemeluk agama, bahkan

¹¹³ Zaikiyuddin Baidhaway, *The Problem Of Multiculturalism: Radicalism Mainstreaming Through Religious Preaching In Surakarta. International Journal of Indonesian Islam*, 4 (2), 268 - 286, <http://jiis.uinsby.ac.id/index.php/JIIs/article/view/71/71>.

¹¹⁴ David Pratt, *Exclusivism and Exclusivity: A Contemporary Theological Challenge. Journal of Pacifica*, 20 (3), (2018) 291-306.

¹¹⁵ Ahmad Munajat “Penyebab Analisis Kekerasan Agama, Pendekatan Pemodelan Persamaan Struktural dalam Jurnal Internasional Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies - ISSN: 0126-012X (p); 2356-0912 (e) Vol. . 53, No. 2 (2015), pp 413-437, doi: 10,14421 / ajis.2015.532.413-437.

sampai radikalisme, ekstrimisme dan terorisme seperti pemboman tempat ibadah agama lain yang dilakukan oleh kelompok-kelompok ekstrimis dan teroris dalam skala nasional dan juga organisasi ISIS, Alqaida dalam skala internasional yang didasarkan pada pemahaman teks-teks agama yang eksklusif dan radikal.

Salah satu perspektif agama, bahwa terorisme agama menjadi alibi seorang untuk melakukan tindakan yang sakral dan transenden berlandaskan teks-teks agama untuk berjihad. Karena memang terdapat teks-teks suci yang menjadi justifikasi seseorang untuk melakukan praktek praktek kekerasan terhadap komunitas agama lain. Teks-teks itu multi makna, multi tafsir, ambivalen seakan - akan melegitimasi kekerasan berbasis agama.¹¹⁶

Menurut Robert Spencer, sikap umat Islam terhadap non Islam yang eksklusif tersebut itu secara formatif diantaranya juga dipengaruhi oleh interpretasi mereka terhadap teks Alqur'an secara dominan "*the attitude of modern muslims toward non muslim are rooted, of course, in the Qur'an. It exerts a dominant and formative influence on the muslim mind nd culture*", dan didalam Alqur'an ada teks – teks yang “terkesan” mendukung intoleran dan menegaskan superioritas Islam dibandingkan agama lain (*however the Qur'an testimony favors not tolerance and harmony between muslims and non muslims, but just the opposite*) seperti QS Ali 'Imra>n

¹¹⁶ Zuly Qodir, *Sosiologi Agama : Esai Esai Agama di Ruag Publik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011)73-74.

3:19,85,102,110 yang akhirnya menjadi legitimasi teologis terbentuknya eksklusivisme Islam.¹¹⁷

Disisi lain, teks Alqur'an juga ada yang mendukung toleransi dan memberi apresiasi dan pengakuan terhadap non muslim seperti QS *Al-Baqarah* 2: 62, *al-Ma'idah* 5: 69, *al Hajj* 22:17 yang kemudian berkembang menjadi paham pluralisme di dunia Islam seperti paham konsep *wahdatul adyannya* Al-Hallaj dan Ibnu Arabi,¹¹⁸ ataupun Filsafat Perennialnya Sayyed Husein Nasr serta konsep *The Trancendent Unity of religions* nya Frithjof Schuon.

¹¹⁷ Robert Spencer, *The Myth of Islamic Tolerance : How Islam Law Treats Non Muslim* (New York: Prometheus Book, 2004), 40.

¹¹⁸ Menurut Media Zinul Bahri, sebenarnya istilah *wahdayut adyan* tidak pernah dicetuskan langsung oleh Alhallaj maupun Ibnu Arabi namun disimpulkan dari ucapannya yang masyhur bahwa agama-agama baik Islam, Nasrani, Yahudi, dan lainnya adalah nama yang berbeda namun memiliki tujuan yang sama dan satu, tidak berbeda dan tidak beraneka. Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama : Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan Al Jili* (Jakarta: Kompas, 2021), 34. Dia berkata: "Kufur (ingkar Tuhan) dan iman itu hanya berbeda dari segi namanya, bukan dari segi hakikatnya, karena antara keduanya tidak ada perbedaan". Oleh karena itu, al-Hallāj mengecam orang yang menyalahkan agama orang lain. Seperti perkataannya "Aku memikirkan agama-agama dengan sungguh-sungguh, kemudian sampailah pada kesimpulan bahwa ia mempunyainya banyak sekali cabang. Maka jangan sekali-kali mengajak seseorang kepada suatu agama, karena sesungguhnya itu akan menghalangi untuk sampai pada tujuan yang kokoh. Tetapi ajaklah melihat asal/sumber segala kemuliaan dan makna, maka dia akan memahaminya. Dalam pandangan Ibn 'Arabi konsep *wahdat al-adyân* sebenarnya hanya mengakui satu agama saja, sebagaimana ia mengakui adanya satu Tuhan. Namun, sebagaimana Tuhan Yang Maha Esa 'memantulkan bayangan' beragam mahluk alam semesta dan konsepsi manusia tentang-Nya berbeda-beda, agama pun demikian pula adanya. Ia satu akar, tapi modelnya menjadi banyak, sebanyak keragaman manusia dan

Menurut Al-Halla>j, seperti dijelaskan Media Zinul Bahri, semua nabi merupakan emanasi wujud dari sumber yang satu sehingga agama-agama yang dibawa para nabi berasal dari dan akan kembali kepada pokok yang satu, karena memancar dari cahaya yang satu. Menurutnya secara essensial antara monoteisme dan politeisme itu tidak berbeda. Kemudian bagi Alhallaj, agama-agama baik Islam, Nasrani, Yahudi, dan lainnya adalah nama yang berbeda namun memiliki tujuan yang sama dan satu, tidak beraneka apalagi berbeda sebagaimana pernyataannya :

الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة، لا اختيارا فيهم، بل اختيارا عليهم، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة. واعلم أن اليهودية، والنصرانية، والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير، ولا يختلف¹¹⁹

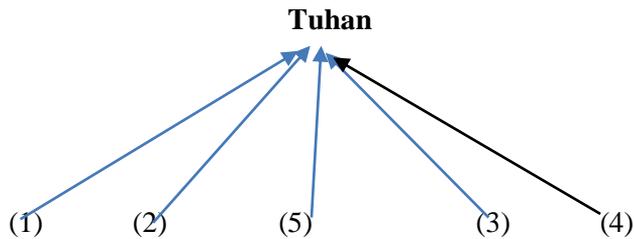
Sedangkan dalam pandangan Ibn 'Arabi Tuhan Yang Maha Esa 'memantulkan bayangan' beragam mahluk alam semesta dan konsepsi manusia tentang-Nya berbeda-beda, agama pun demikian

interpretasinya. <https://www.taseel-edu.com> dan lihat Kolis, Nur. "Wahdat Al-Adyan: Moderasi Sufistik Atas Pluralitas Agama." *TAJIDID: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan* 1.2 (2017): 166-180 dan Mooduto, Dzulkifli M. "Konsep Wahdatul Adyan Ibnu Arabi Dalam Penyelesaian Konflik Agama." *Majalah Ilmiah Tabuah: Talimat, Budaya, Agama dan Humaniora* 25.1 (2021): 41-47. Selamat, Kasmuri. "The relevance of sufistic reasoning to religious modernization: values of religious harmonization in wahdatul-adyan sufism." *Linguistics and Culture Review* 5.S3 (2021): 365-380.

¹¹⁹ Lihat *Akhba>r al-Halla>j* (Leiden: Universitas Leiden, 1975), 70.

pula adanya. Ia satu akar, tapi modelnya menjadi banyak, sebanyak keragaman manusia dan interpretasinya.¹²⁰

Kemudian secara mistikal Ibn ‘Arabi mengusung konsep agama universal, yaitu Tuhan tidak dapat disifati dan dibatasi oleh suatu apapun, Tuhan adalah kesatuan yang mutlak dari keseluruhan, maka penyembahan melalui konsep monoteisme atau politeisme tak masalah bagi Tuhan karena Pada dasarnya perbedaan keduanya hanya berkaitan dengan logika, yakni yang satu dan yang banyak sebagaimana digambarkan berikut :¹²¹



Gambar 2: Konsep pluralisme Ibnu Arabi

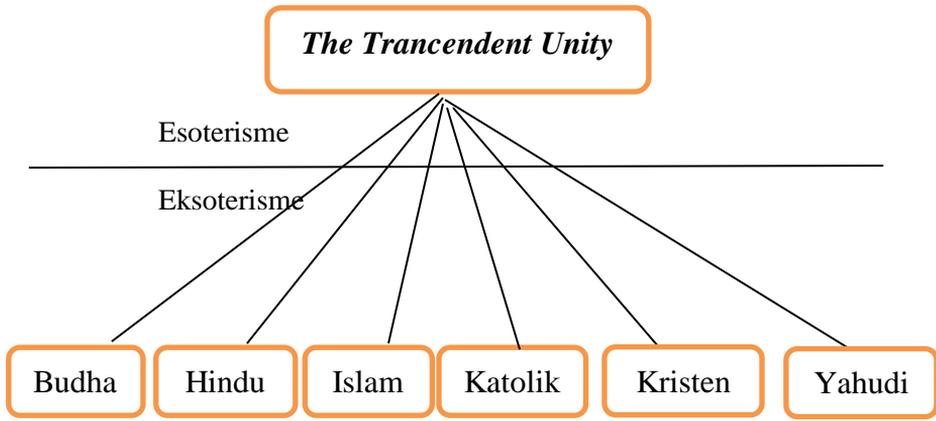
Dalam gambar itu angka (1) digambarkan sebagai jalan umum menuju Tuhan, sedangkan (2), (3) dan (4) digambarkan sebagai jalannya para rasul sebelum Nabi SAW sedangkan (5) adalah jalan Islam yang lurus sempurna.

¹²⁰ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama : Pandangan Sufistik Ibn ‘Arabi, Rumi dan Al Jili* (Jakarta: Kompas, 2021), 34.

¹²¹ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama : Pandangan Sufistik Ibn ‘Arabi, Rumi dan Al Jili* (Jakarta: Kompas, 2021), 104.

Pluralisme Frithjof Schuon didasarkan pada paradigma *the transcendent unity of religions*, bahwa diversitas agama terletak hanya pada level eksoterik (realitas lahiriah) nya saja, namun sama pada level esoteris, karena walaupun terlihat memiliki doktrin berbeda, essensi agama-agama itu sama, bermuara pada satu Tuhan. Garis vertikal bukanlah perbedaan yang memisahkan agama satu dengan lainnya. Perbedaan justru terletak pada garis horisontal yang memisahkan esoterisme pada level atas dan eksoterisme pada level bawah. Oleh karena itu semua agama itu equal, orisinil dan otentik karena berasal dari sumber yang sama, tidak ada yang *superior - first class* ataupun *inferior-second class*. Tuhan sebagai puncak paramida yang menjadi sumber aliran ke bawah, namun pada saat yang sama semua agama naik dari bawah dan bertemu di titik puncak sebagaimana digambarkan berikut : ¹²²

¹²² Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, Terj. Saefudin Bahar (Jakarta: Firdaus, 2003), 11. Lihat Qorbani, Akbar. "Schuon'S Metaphysical View On The Divine Origin And Human Margin Of Religion." (2021): 87-113 dan Baharudin, M., and Muhammad Aqil Luthfan. "The Transcendent Unity Behind the Diversity of Religions and Religiosity in the Perspective of Perennial Philosophy and Its Relevance to the Indonesian Context." *Walisono: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 25.2 (2017): 325-360.



Gambar 3 : Konsep *The Trancendent Unity* Frithjof Schuon

Sedangkan pandangan pluralisme Sayyed H. Nasser didasarkan pada konsep filsafat perennial atau *hikmah khalidah* sebagaimana ia jelaskan

Islam also consider itself to be the reassertion of the original religioun, of the doctrine of Unity, which always was and always will be. That it why it is called the primordial religion (ad-din al-hanif). It comes at the end of this human cycle to reassert the essential truth of the primordial tradition

Islam menganggap dirinya sebagai penegasan kembali dari agama asli, dari doktrin persatuan, yang selalu dan akan selalu ada. Itulah sebabnya disebut agama primordial (ad-din al-hanif). Itu datang pada akhir siklus manusia ini untuk

menegaskan kembali kebenaran esensial dari tradisi primordial.¹²³

Selain itu menurut Sayyed Husein Nasr, Al-Qur'an tidak membatasi istilah mu'min hanya untuk mereka yang mengikuti agama Islam sebagaimana QS. *Al-Baqarah* 2:62 dan juga QS *al-Ma'idah* 5:69 yang menyatakan bahwa keselamatan itu bersifat universal maka siapa pun yang memiliki iman dan menerima satu Tuhan, adalah mu'min, dan siapa pun yang tidak adalah seorang kafir, apapun identitas etnis dan bahkan agama dari orang tersebut :

The quran does not limit the term mu'min only to those who follow the Islamic religion, it includes the faithful of Islam along with followers of the other religions, as is evidenced by the quranic assertion ' verily, those who have faith (in what is revealed to the prophet) and those who are Jews and Christians and Sabaens, whosoever has faith in God and the last day and does right, surely their reward is with heir lord, and no fear shall overcome them and neither shall they grieve (QS Al Baqarah 2:62). In this verse as well as verse 69 of surah 5, which nearly repeats the same message, recognition of other religions is extended even beyond Judaism, Christianity, and Sabaenism to include :whosoever has faith in god, and the possibility of salvation is also made explicitly universal . likewise, the boundary between the muslim faithful and the faithful of the other religions is lifted. One could therefore say that in the most universal sense whoever has faith and accepts the one god, nor the supreme

¹²³ Ahmad, N., & Zakaria, W. F. A. W. (2012). Response of Some Muslim Thinkers on 'Global Ethics' of Hans Küng. *Islamiyyat: International Journal of Islamic Studies*, 34. Lihat juga Nasr, S.H (1972). *Sufi Essay*, Albany: State University of New York, 71.

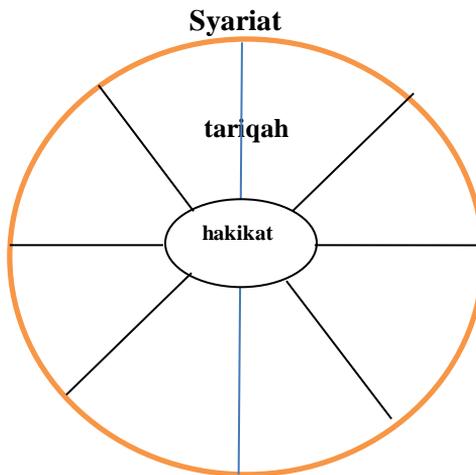
principle, is a believer, or mu'min, and whoever does not is an infidel, or a kafir, whatever the nominal and external ethnic and even religious identification of the person.

Al-Qur'an tidak membatasi istilah mu'min hanya untuk mereka yang mengikuti agama Islam, itu meliputi Islam dan pemeluk agama lain, sebagaimana dibuktikan oleh pernyataan al-Qur'an 'sesungguhnya, mereka yang beriman (dalam apa diwahyukan kepada nabi) dan orang-orang yahudi, nasrani, dan sabaen, barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir serta berbuat baik, niscaya pahala mereka di sisi tuhan, dan tidak ada ketakutan yang menguasai mereka dan mereka tidak bersedih hati (QS. *al-Baqarah* 2:62). Ada juga QS *Al-Ma'idah* 5:69, yang hampir mengulangi pesan yang sama, pengakuan agama lain diperluas bahkan melampaui Yudaisme, Kristen, dan Sabaenisme untuk memasukkan: siapa saja yang beriman kepada tuhan, dan ditegaskan bahwa keselamatan itu universal. demikian pula, batas antara penganut agama Islam dan penganut agama lain dihilangkan. Oleh karena itu seseorang dapat mengatakan bahwa dalam pengertian yang paling universal siapa pun yang memiliki iman dan menerima satu tuhan sebagai prinsip tertinggi, adalah seorang beriman, atau mu'min, dan siapa pun yang tidak demikian, adalah seorang kafir, atau seorang kafir, apapun identifikasi etnis bahkan agama orang tersebut.¹²⁴

Menurut Sayyed H. Nasser – yang dijelaskan Media Z. Bahri - hanya Tuhan yang betul-betul Absolut, dan selainnya semua relatif termasuk agama. Kalam Tuhan baik itu Alqur'an maupun Yesus

¹²⁴ Sayyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam, Enduring Values For Humanity*, (New York : Harper, 2002), 42-43.

Kristus itu disamping ia sakral dan absolut sekaligus ia relatif nisbi. Jika merujuk pada QS *al-Baqarah* 2:62 dan *al-Ma'idah* 5:69 maka siapapun yang menjadikan Tuhan sebagai *Supreme Principle*, apapun identitas eksternal dan internal keagamaannya, maka ia adalah orang beriman. Bagi Nasr, agama berbeda pada domain symbol, ekspresi dan refleksi duniawi saja yang membuatnya beragam dan berbeda satu sama lainnya namun memiliki pusat yang tunggal yang dapat digambarkan sebagai lingkaran berjari-jari, dimana setiap jari-jari yang menghubungkan lingkaran dengan pusatnya ibarat jalan anak Adam menuju Tuhannya :¹²⁵



Gambar 4 : Konsep Pluralisme Seyyed H. Nasr

¹²⁵ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama : Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan Al Jili* (Jakarta: Kompas, 2021), 26 – 28.

Eksklusivisme dipandang membawa dampak destruktif secara eksternal karena tidak mampu membangun relasi antar agama yang haromis. Sementara pluralisme dianggap lebih prospektif dan kondusif sebagai basis teologi membangun relasi yang harmonis antar agama, namun sayangnya ia juga bersifat problematis, polemis dan juga kontraproduktif karena dipandang membawa implikasi negative destruktif secara internal karena akan menyebabkan agama kehilangan identitasnya.

Oleh karena itu sebagai jalan tengahnya, diperlukan sebuah sikap dan pandangan yang moderat yang memungkinkan semua pemeluk agama tidak kehilangan identitasnya tapi pada saat yang sama secara simultan ia mampu bersikap yang lebih terbuka, adaptif, ramah, dan toleran terhadap perbedaan, yaitu inklusivisme.

Inklusivisme menurut Ahmad Bakar adalah sikap keagamaan yang berpandangan bahwa di luar agama yang dipeluknya, juga terdapat kebenaran, meskipun tidak seutuh dan sesempurna agama yang dianutnya.¹²⁶ Sedangkan menurut Fatimah Husein, kelompok inklusif, biasanya cenderung mendorong pemeluk agama untuk bersikap terbuka terhadap pemeluk agama lain. Sikap terbuka akan berdampak pada relasi sosial yang sehat dan harmonis antar sesama warga masyarakat. Namun demikian inklusivisme

¹²⁶ Ahmad Bakar, (2017). Argumen Al Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme, dan Pluralisme. *Toleransi*, 8(1), 43-60.

yang dilandasi toleransi itu tidak berarti bahwa semua agama dipandang sama “*unlike the pluralist, who tend to claim that all religions are the same, the inclusivist hold that Islam is the best religion for them. Nevertheless, they believe that salvation is also possible outside islam, and therefore tend to be more tolerant of the faith of the other*” (Berbeda dengan kaum pluralis yang cenderung mengklaim bahwa semua agama itu sama, kaum inklusifis berpendapat bahwa Islam adalah agama terbaik bagi mereka. Namun demikian, mereka percaya bahwa keselamatan juga dimungkinkan di luar Islam, dan karena itu cenderung lebih toleran terhadap keyakinan orang lain).¹²⁷ Toleransi semata-mata merupakan sikap respek terhadap hak setiap manusia untuk beragama secara bebas sehingga perbedaan iman tidak boleh menjadi batu sandungan untuk saling menghormati dalam interaksi bahkan menjalin kerjasama.¹²⁸

¹²⁷ Fatimah Husein, *Muslim – Christian Relations in the New Order Indonesia : The Exclusivist and inclusivist Muslim’s Perspectives* (Bandung: Mizan, 2005), 31

¹²⁸ Toleransi bukanlah setuju terhadap sesuatu namun memberi ruang kepada yang berbeda untuk tetap ada sebagaimana pandangan Likewise D. Raphael (*toleration is the practice of deliberately allowing or permitting a thing of which one disapproves. One can intelligibly speak of tolerating, of allowing or permitting only if one is in a position to disallow. You must have the power to forbid or prevent, if you are to be in a position to permit* (toleransi adalah praktik tentang dengan sengaja mengizinkan sesuatu yang tidak disetujuinya. Seseorang dapat dikatakan toleran, hanya jika ia dalam posisi punya otoritas dan kekuatan untuk melarang atau untuk mengizinkan) Anver M. Emon, *Religious Pluralisme an Islamic Law : Dhimmis and others in the empire of law* (Britain: Oxford Press, 2012), 31-32.

Fazlur Rahman memiliki pandangan bahwa inklusivisme atau sikap terbuka adalah karakter otentik Alqur'an karena Nabi SAW telah memiliki kesadaran terhadap pluralitas agama dan diversitas iman pada fase Mekkah, walaupun awalnya sangat berat. Oleh karena itu, secara teologis, eksklusivisme itu bertentangan dengan visi Alqur'an. Karena sejak fase Mekkah, Alqur'an tidak menyebut umat Islam sebagai kaum yang eksklusif, karena justru jika merujuk pada QS *al-Baqarah* 2:111,113,213, QS *Hud* 11:118, Alqur'an menyangkal tegas ide eksklusivisme, bahkan dalam *al-Baqarah* 2:62,112 dan *al-Maidah* 5:69, Alqur'an mengakui adanya kebajikan universal dimana dalam agama lain juga terdapat manusia-manusia yang soleh. Demikian juga, eksklusivisme yang secara teologis dapat bertransformasi menjadi ekstrimisme juga dikritik keras oleh Alqur'an sebagaimana yang terjadi pada komunitas Nasrani QS *al-Baqarah* 2:171-172, *al-Maidah* 5:77.

Dalam pandangan Ismail Raji al-Faruqi, eksklusivisme itu identik dengan proselitisme (*exclusivisme so often a mark of religions, is as bad proselitisme*).¹²⁹ Oleh karena itu berdasarkan argumentasi egalitarianisme, universalisme, humanisme, dan juga kesinambungan ajaran para Nabi, ia menawarkan sikap terbuka

¹²⁹ Proselitisme adalah usaha pihak luar untuk mempengaruhi dan menarik seseorang masuk pada keyakinan yang berbeda. Transformasi keyakinan yang berbeda tersebut terjadi secara horizontal murni dari pihak lain. Berbeda dengan “konversi” atau pertobatan yang merupakan kesadaran inpersonal untuk mengubah keyakinan.

(inklusif) karena berdasarkan teologi penciptaan, sejak awal Islam secara fitrah menghubungkan dirinya secara konstruktif sebagai masyarakat integral dengan umat (agama) lain secara harmonis.¹³⁰

Islam's relation to other religions has been ideational, linking the world view of islam, its view of god, of reality, of man, of the world and history to the other religions. It is also practical providing a modus vivendi for muslims and adherent of other religions to live and work together, but each group according to the values and precepts of its own faith.

Relasi Islam dengan agama lain bersifat ideasional, menghubungkan pandangan dunia Islam, pandangannya tentang tuhan, realitas, manusia, dunia dan sejarah dengan agama-agama lain. Secara praktis juga memberikan modus vivendi bagi umat Islam dan pemeluk agama lain untuk hidup dan bekerja sama, namun masing-masing kelompok sesuai dengan nilai dan ajaran agamanya masing-masing.¹³¹

Menurutnya, inklusivisme dalam Islam diindikasikan dengan adanya konsep kontinuitas ajaran para nabi yang dijelaskan dalam QS *al-Baqarah* 2:285, *an-Nahl* 16: 36, dimana secara historis, Islam mengakui agama Yahudi dan Nasrani memiliki akar yang sama sebagai penerus ajaran Ibrahim (*Abrahamic religion*). Oleh karena

¹³⁰ Ismail raji al faruqi, *Islam and other faith*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1998), 81. Lihat Ahmed, Sumaiya. "Inter-faith Dialogue: Perspective of Isma'il Raji Al Faruqi's Islam and Other Faiths." *Islam and Muslim Societies: A Sosial Science Journal*, Vol. 13, No. 2 (2020) www.muslimsocieties.org

¹³¹ Ismail raji al faruqi, *Islam and other faith*, 71.

itu secara teologis dan juga praksis, inklusivisme Islam diawali dengan memiliki respon dan sikap positif terhadap eksistensi 2 agama tersebut karena banyaknya persamaan. Dalam konteks ini Robert Spencer berpandangan :

Like Christian, muslims respect and revere Jesus. Islam teaches that Jesus is one of the greatest of God's prophets and messengers to humankind. Like Christians, every day, over 1,3 billion muslims strive to live by his teachings of love, peace, and forgiveness. Those teaching, which have become universal values, remind us that all of us, Christian, muslims,jews, and all others have more in common than we think.

Seperti Kristen, Muslim menghormati Yesus. Islam mengajarkan bahwa Yesus adalah salah satu nabi dan utusan Allah yang terbesar bagi umat manusia. Seperti orang Kristen, setiap hari, lebih dari 1,3 miliar Muslim berjuang untuk hidup dengan ajarannya tentang cinta, kedamaian, dan pengampunan. Ajaran yang telah menjadi nilai-nilai universal itu mengingatkan kita bahwa kita semua, Kristen, Muslim, Yahudi, dan lainnya memiliki lebih banyak kesamaan daripada yang kita pikirkan.¹³²

Disamping itu Ismail Raji al-Faruqi berpandangan bahwa inklusivisme dalam Islam dibuktikan dengan adanya penyebutan *ahli kitab* bagi komunitas agama lain dalam Alqur'an seperti QS *Ali 'Imran* 3:64 dan lainnya. *No religion preserved the srines of another in its own base, and indeed enable them to prosper in its midst, except islam* (Diluar Islam, tidak ada satupun agama yang

¹³² Robert Spencer, *The Myth of Islamic Tolerance: How Islamic Law Treats Non Muslims* (New York: Prometheus, 2005), 29.

menghargai dan memberi apresiasi komunitas agama lain dengan sebutan yang positif -suci dan sakral seperti itu).¹³³ Hal itu juga dikuatkan dengan pandangannya :

*Islam accords to these two religious (Judaism and Christianity) special status. First, each of them is the religion of God. Their founder on earth-Abraham, Moses, David, Jesus, are the prophets of God. What they have conveyed the the torah, the evangels, are revelations from God. To believe in these prophets, in the revelation they have brought, is integral to the very faith of Islam.To disbelieve them, nay, to discriminate between them is apostasy.*¹³⁴

Islam menyetujui status khusus kedua agama ini (Yahudi dan Kristen). Pertama, masing-masing adalah agama Tuhan. Pendiri mereka di bumi-Abraham, Musa, Daud, Yesus, adalah para nabi Allah. Apa yang telah mereka sampaikan para ahli taurat, para penginjil, adalah wahyu dari Tuhan. Mempercayai nabi-nabi ini, dalam wahyu yang mereka bawa, merupakan bagian integral dari iman Islam. Mengingkari mereka, bahkan membeda-bedakan mereka adalah kemurtadan.

¹³³ Ismail Raji Al-Faruqi, *Islam and Other Faith*, 81. Menurut Cyril Glase yang dikutip Budhi M Rahman menyebut ahli kitab dalam Alqur'an adalah kejadian luar biasa dan extra ordinary dalam sejarah agama-agama (*the fact that one revelation should name others as authentic is an extraordinary event in the history of religion all*). Betran Russel seorang ilmuwan atheis juga berpandangan bahwa pengakuan terhadap eksistensi agama lain dalam konsep ahli kitab Alqur'an seolah-olah mengesankan bahwa Islam satu-satunya agama yang terkesan "kurang fanatik" terhadap agamanya sendiri. Lihat Budhi Munawar Rahman, *Membaca Nurcholish Madjid* (Jakarta: Demokrasi Project, 2011), 204.

¹³⁴ Ismail Raji Al Faruqi dan Lois Lamya AlFaruqi. *The Cultural Atlas Of Islam*,(New York: Macmillan,1986), 191.

Penyebutan *ahli kitab* untuk komunitas Yahudi dan Nasrani serta ajakan dialog secara setara dan terbuka kepada mereka seperti dalam QS *Ali Imran* 3:64 menunjukkan Islam secara teologis memberi respon yang inklusif bahkan sikap maksimal yang bisa diberikan kepada agama lain.¹³⁵

Evidently, islam has given the maximum that can ever be given to another religion. It has acknowledged as true the other religions prophet and founders, its scripture and teaching. Islam has declared its god and the god of that religion as one and the same. It has declared the muslims the assitants, friends and supporters of the adherents of the other religions, under god. If after all this, different persist, islam hold them to be of no consequence. Such different must be not substansial. They can be surmounted and resolved trough more knowledge, goodwill and wisdom. Islam treats them as domestic disputes within one and the same religious family. And as long as we both recognize that god alone is lord to each and every one of us, no difference and no disagreement is beyond solution.

Terbukti, Islam telah memberikan yang maksimal yang pernah bisa diberikan kepada agama lain. Itu telah mengakui benar nabi dan pendiri agama lain, kitab suci dan ajarannya. Islam telah menyatakan Ttuhannya dan Tuhan agama itu sebagai satu dan sama. Ia telah menyatakan kaum muslimin sebagai pendamping, sahabat dan pendukung penganut agama lain, di bawah Tuhan. Jika ada perbedaan diluar persoalan ketuhanan, Islam menganggap itu tidak terlalu urgen. Perbedaan seperti itu pastilah tidak substansial, yang dapat diatasi dan diselesaikan dengan ilmu pengetahuan, niat baik dan kebijaksanaan. Islam

¹³⁵ Ismail Raji al Faruqi, *Islam and other faith*, 76.

menganggapnya seperti pertengkaran domestik dalam satu dan keluarga agama yang sama. Dan selama kita berdua mengakui bahwa hanya tuhan yang menjadi Tuhan bagi kita masing-masing, tidak ada perbedaan dan tidak ada perselisihan yang tidak dapat diselesaikan.¹³⁶

Menurut Yusuf Qardhawi, Islam adalah agama yang inklusif karena secara teologis keanekaragaman dan pluralitas termasuk agama adalah desain Tuhan yang harus diterima. Kebenaran (agama) itu bersifat vertikal, transenden, dan otoritas Allah. Sedangkan di dunia, umat manusia harus menerima eksistensi agama yang berbeda sebagai realitas kosmik yang tidak dapat dihindari dengan tetap menjaga komitmen dan loyalitas terhadap agamanya sendiri.

إن اختلف البشر في الأديان واقع بمشيئة الله المرتبطة
بحكمته و لا يملك أحد أن يرد بمشيئة الله و يغير سننه في
الكون قال الله تعالى وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا
يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ^١

و قال المفسرون اي للاختلاف و التنوع خلقهم و أن حسابهم
على ما ضلوا فيه أو انحرفوا انما هو إلى الله يوم القيامة و
ليس إلى الناس اليوم كما يقول الله لرسوله في شأن المخالفين
فَلِذَلِكَ فَادْعُ ۖ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ أَمَنْتُ
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ۗ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ

¹³⁶ Ismail Raji al Faruqi, *Islam and other faiths*, 77.

لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ ۖ لِأُحْجَةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ۗ اللَّهُ يَجْمَعُ
بَيْنَنَا ۗ وَآلِيهِ الْمَصِيرُ¹³⁷

Inklusivisme dalam arti terbuka dan bersedia menerima dan memberi ruang bagi eksistensi bagi agama lain, menurut Yusuf Qardhawi, didasarkan pada beberapa argumen teologis: 1). Alqur'an adalah kitab yang membenarkan sekaligus mengkoreksi kitab lainnya (القران مصدق و مهيمن), 2). Nabi tetap melestarikan tradisi jahiliyah yang baik dan tidak bertentangan dengan ajaran Syariah Islam (الرسول أبقى الصالح من أحوال الجاهلية ا), 3). Islam menerima tradisi umat lain (مشروعية إقتناباس لدى الأمم), 4), Muslim menerima hikmah darimanapun sumbernya (المسلم الحكمة من أي و عاء خرجت), 5). Kadang orang munafiq juga bisa berbicara kebenaran (المنافق قد يقول كلمة الحق)¹³⁸.

Namun inklusivisme pun harus dilakukan dengan ilmu yang matang, sikap hati-hati, dan tidak inferior mudah terpengaruh dengan lainnya. sehingga Yusuf Qardhawiy menolak sikap; inklusif yang premature (الإنتفاح قبل النضج) ; inklusif yang mudah terbuka mengambil tradisi lainnya (الإنتفاح المتساهل بأخذ الآخر), inklusif yang

¹³⁷ Yusuf Al Qardlawi, *Saq>fatuna baina al infita>h wa algila>q* (Cairo: Darul Syuruq, 2000), 26.

¹³⁸ Yusuf Al Qardlawi, *Saq>fatuna baina al infita>h wa algila>q*, 36-42.

inferior dan labil di hadapan tradisi lain (الإنتفاح المبهور بثقافة الغير)

139

Menurut Mukti Ali, dalam merespon pluralitas agama, ada 5 opsi yang dapat dijadikan pilihan; *singketisme*, *reconception*, *sintesis*, *penggantian* dan *Agree in disagreement* (setuju untuk berbeda).¹⁴⁰ Namun ia menolak konsep singketisme, rekonsepsi, sintesis karena hanya akan mendapatkan resistensi tinggi dari semua pemeluk agama yang konservatif, karena dianggap terlalu ekstrim dan melampaui batas (*crossing border*). Sedangkan pemeluk agama yang liberal – progresif, juga kaum moderat – inklusif akan *mereject* konsep penggantian karena dianggap merepresentasikan adanya otoritarianisme agama. Untuk itu ia merekomendasikan konsep *agree in disagreement* sebagai pilihan yang paling rasional, realistic dan representatif dalam merespon pluralitas agama. Karena dalam *agree in disagreement*-dimana setiap pemeluk agama meyakini kebenaran agama - itu akan menimbulkan semangat dan *effort* positif bagi mereka merealisasikan doktrin dan dogma agama yang diyakininya dalam wilayah praksis/sikap dan perilaku kongkrit.

¹³⁹ Yusuf Al Qardlawi, *Saqafatun baina al infita'h wa al gila'h*, 69.

¹⁴⁰ A. Singgih Basuki, Seri Disertasi, *Pemikiran Keagamaan Mukti Ali* (Yogyakarta; Suka Press, 2013), 224 – 229. Khairul Fatih, Moh. "Dialog Dan Kerukunan Umat Beragama Di Indonesia Dalam Pemikiran a. Mukti Ali." *Religi: Jurnal Studi Agama-agama* 13.1 (2018): 38-60 dan Abizar, M. "Pluralisme dalam Pandangan Mukti Ali." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 1.2 (2019): 185-212.

Dengan konsep *agree in disagreement* inilah pemeluk agama dapat membangun toleransi yang saling menghormati dan menghargai. Walaupun menggunakan istilah *agree in disagreement*, namun substansinya adalah sikap inklusivisme.

Alwi Shihab berpandangan sikap eksklusif yang memiliki basic skriptural QS *Ali 'Imra>n* 3:19,85 tidak pernah hilang sama sekali dari peta teologi Islam. Namun jika masing masing agama meyakini dirinya yang paling mutlak, superior, unik, normatif, eksklusif dan satu satunya yang sah dari Tuhan, akan membuat perselisihan tak terhindarkan. Oleh karena merujuk pada teks QS *al-Baqarah* 2:62 dan *al-Ma>idah* 5:69, eksklusivisme harus diubah menjadi inklusivisme namun dengan syarat bahwa pemeluk agama berbeda memiliki komitmen yang kokoh terhadap agamanya. Karena hanya dengan komitmen dan loyalitas itulah, dalam merespon dan berinteraksi dengan pemeluk agama yang berbeda, ia bisa menghindari diri dari relativisme agama seperti, karena inklusif hanya menuntut untuk menghormati keyakinan berbeda tanpa mengorbankan keyakinan sendiri.¹⁴¹

Nurcholis Madjid adalah cendekiwan yang paling populer merekomendasikan inklusivisme ini sebagai dasar teologi mengembangkan relasi dan interaksi antar agama di tengah

¹⁴¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju SikapTerbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 35.

kehidupan yang majemuk dan heterogen serta multireligi seperti di Indonesia. Inklusivisme merupakan “teologi baik sangka” (*positif thinking*) sebagai antitesis eksklusivisme yang merupakan “teologi buruk sangka” atau “teologi benturan” dalam istilah Zuhairi Misrawi, yang menjadi embrio intoleransi dan diskriminasi agama.¹⁴²

Inklusivisme Nurcholish Madjid secara epistemologis didasarkan pada beberapa paradigma yang menjadi legitimasi teologisnya; 1). Makna *Islam* secara generik, 2). Kesenambungan agama-agama 3). Konsep *ahli kita*, dan 4). Konsep *كلمة سواء*.¹⁴³

Merujuk pada teks-teks QS *al-Baqarah* 2:30-132, *Ali 'Imra>n* 3:52-53, *al-Maidah* 5:44,111, QS *al-A'raf* 7:126, *Yunus* 10:72, *Yusuf* 12:101 *an-Naml* 27:44, Islam menurut Nurcholish Madjid memiliki makna generik sebagai sikap pasrah pada Tuhan. Ia bukanlah nama agama, ia sikap otentik, universal dan kebenaran primordial (asasi) yang perennial. Oleh karenanya semua agama yang esensi ajarannya adalah kepasrahan kepada Tuhan dapat disebut *islam*.¹⁴⁴

¹⁴² Zuhairi Misrawi, *Alqur'an Kitab Toleransi*, 223

¹⁴³ Nurcholish Madjid, *Islam Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 179 – 180.

¹⁴⁴ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat* (Jakarta: Paramadina, 2009), 86-87 dan Nurcholis Madjid, *Islam kemoderenan dan keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 2008) 19-20.

الإسلام العام المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيافإنه يتناول
إسلام كل أمة متبعة لنبي من الإنبياء و رأس الإسلام مطلقا
شهادة أن لا إله إلا الله ة بها بعث جميع الرسل¹⁴⁵

Agama memang memiliki dimensi diversitas satu dengan
lainnya, namun tidak boleh dikonfrontasikan,¹⁴⁶karena jika merujuk
pada QS *Ali 'Imra>n* 3:64, dengan dialog teologis yang setara, justru
dapat dipahami bahwa dalam perbedaan itu ada titik temu dan titik
tujuan yang sama yang disebut *kalimah sawa>* (*common platform*) atau
ada nilai-nilai kebajikan yang sama (*common values*) seperti
dijelaskan QS *al-Baqarah* 2:148, *al-Ma>idah* 5:48.

Adanya persamaan nilai-nilai tersebut bukanlah hal yang
mengejutkan, karena secara historis, memang ada kesinambungan
(kontinuitas dan konsistensi) agama para nabi.¹⁴⁷

و تنوع الشرائع في الناسخ و المنسوخ من الشروع كتتوع
الشريعة الواحدة فكما إن دين الإسلام الذى بعث الله محمد
صلى الله عليه و سلم هو دين واحد مع أنه قد كان فى وقت
يجب إستقبال بيت المقدس فى الصلاة كما أمر النبي
المسلمين بذلك بعد الهجرة ببضعة عشرة شهرا و بعد ذلك
يجب إستقبال الصخرة فالدين واحد إن تنوعت القبلة وقتين

¹⁴⁵ Nurcholish Madjid, *Pintu – Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 2004), 2-3.

¹⁴⁶ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*, 89.

¹⁴⁷ Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religious, Membumikan Nilai-Nilai Islam Dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Paramadina, 2004), 98-99.

من أوقاته و لهذا شرع الله تعالى لبنى إسرائيل السبت ثم نسخ ذلك و شرع لنا الجمعة فكان الإجتماع يوم السبت واجبا إنداك ثم صار الواجب هو الإجتماع يوم الجمعة و حرم الإجتماع يوم السبت فمن خرج من شريعة موسى قبل النسخ لم يكن مسلما و من لم يدخل في شريعة محمد صلى الله عليه و سلم بعد النسخ لم يكن مسلما¹⁴⁸

Spirit Alqur'an itu bukanlah eksklusivistik, melainkan bersifat *all inclusive*, memberi ruang terhadap semua agama sebagaimana dijelaskan QS *al-Baqarah* 2:62, *Ali 'Imra>n* 3:64 dan *al-Ma'idah* 5:44-47. Oleh karena itu model keberagamaan yang eksklusif, sektarianistik dan komunalistik sebagaimana dalam Yahudi dan Nasrani itu mendapat kritik keras dalam QS *al-Baqarah* 2:113.¹⁴⁹

Pengakuan Alqur'an terhadap eksistensi agama lain juga diindikasikan dengan menyebut Yahudi dan Nasrani sebagai *ahli kitab*, sebutan yang sangat positif, sakral dan suci. Bahkan menurut Nurcholish Madjid, dengan merujuk pada Rasyid Ridlo, makna *ahli kitab* itu bisa dikembangkan menjadi “masyarakat kitab” yang tidak

¹⁴⁸ Ibn Taimiyah, *Iqtida>' as-S}ira>t} al-Mustaqi>m Mukha>lafah As}ha>b Jahi>m* (Mesir:DarFikri,t.t), 455.

¹⁴⁹ Nurcholis Madjid, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif – pluralis*, 21.

identic dengan Yahudi dan Nasrani saja melainkan mencakup Majusi, Sabiin, dan lain juga.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 9, 41-42 dan Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban : Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 2008), 59-72. Dalam konteks pengembangan makna ahli kitab diluar Yahudi dan Nasrani ini Nurcholish Madid mengatakan “*God may be unreachable, but his pleasure (rida) is approachable and attainable by following His way. He had shown this in his revelations and it was further expounded by His prophets. It is thus extremely important to understand that a (true) religion is “the way” wich is the basic idea of such terms as sharia,sira, sabil, tariqa, minhaj, mansak in Islam, tao in Chinese religion, and dharma in Indic religions, both Hinduism and Budhisme. It is also the principle behind the famous sacred saying of Jesus Christ in the Gospel that he is “the way”, since he is the one to be followed in his exemplary activities of doing good to humanity in love and compassion, as is mentioned in the Qur’an. Because religion is none other than a way, it is expected from an adherent of religion that he moves from stage to stage in ascendance, or from station to station, in such a manner to proced progressively towards a “closer contact (taqarrub) with God, The Absolute.* (Tuhan mungkin tidak terjangkau, tetapi rida dapat dicapai dengan mengikuti jalan-Nya. Dia telah menunjukkan hal ini dalam wahyu-wahyunya dan hal itu dijelaskan lebih lanjut oleh para nabi-Nya. Oleh karena itu, sangat penting untuk memahami bahwa agama yang benar adalah “jalan” yang merupakan gagasan dasar dari istilah-istilah seperti syariah, sira, sabil, tarekat, minhaj, mansak dalam Islam, tao dalam agama Tionghoa, dan dharma dalam bahasa India. agama, baik Hindu maupun Budha. Itu juga merupakan prinsip di balik perkataan suci Yesus Kristus yang terkenal dalam Injil bahwa Dia adalah “jalan”, karena Dialah yang harus diikuti dalam aktivitas teladannya dalam berbuat baik kepada umat manusia dalam cinta dan kasih sayang, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur’an. Karena agama tidak lain adalah sebuah jalan, maka diharapkan seorang pemeluk agama ia bergerak dari satu tahap ke tahap lainnya dalam peningkatan, atau dari satu stasiun ke stasiun lainnya, sedemikian rupa untuk berproses secara progresif menuju “hubungan yang lebih dekat (taqarrub) dengan Tuhan.Yang Mutlak). Lihat Nurcholish Madjid, (2005). *Interpreting the Qur'anic Principle of Religious Pluralisme*, 210

و ان المجوس و الصابئين و و ثني الهند و الصين و أمثالهم
كاليابنين اهل كتب مشتملة على التوحيد الى الآن و الظاهر
من التاريخ و من بيان القران ان جميع الامم بعث فيها رسول
و ان كتبهم سماوية طرا عليها التحريف كما طرا على كتب
اليهود و النصارى¹⁵¹

Oleh karena itu relasi dan interaksi antar agama harus dilandasi saling memahami (*mutual understanding*), terbuka dan menerima sehingga masing-masing pemeluk agama bersedia mengembangkan toleransi secara proaktif dalam kehidupan bersama. Guna membangun *mutual understanding* itulah diperlukan dialog sebagaimana pesan QS *Ali 'Imra>n* 3: 64.

Namun pada perjalanan selanjutnya Nurcholish Madjid melakukan pergeseran bahkan lompatan pemikiran tidak sekedar menawarkan ide inklusivisme dialogis semata, melainkan inklusivisme pluralis yang meyakini semua agama menuju pada Yang Absolut sebagai tujuan yang sama walaupun ditempuh dengan

dan Nurcholis Madjid (1994). *Islamic Roots of Modern Pluralisme: Indonesian Experience*. *Journal of International Studia Islamika*, 1(1).

¹⁵¹ M. Rosyid Ridlo, *Tafsir Alqur'an Al Karim* Jilid VI (Beirut: Dar Alfikri), 193. Dalam Disertasinya, Muhammad Nor Ichwan berpendapat bahwa term *ahli kitab* itu mengindikasikan bahwa Alqur'an juga mengakui eksistensi agama lain, juga tidak sekedar mengakui semata melainkan juga memberi hak penuh kepada mereka untuk meyakini kebenaran agamanya dan juga memberi kebebasan untuk menjalankan ajaran agama itu dengan damai dan aman. Lihat Muhammad Nor Ichwan, *Soteriologi Agama-Agama Dalam Alqur'an (Kajian Teologi dengan pendekatan Tafsir Maudlui)*, Disertasi pada Konsentrasi Tafsir Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2019.

cara dan jalan berbeda satu sama lainnya. Transformasi inklusivisme dialogis Nurcholish Madjid menjadi Inklusivisme Pluralis ini disebabkan karena menurutnya teologi pluralislah yang dibutuhkan sebagai basis membangun harmonisasi antar agama sebagaimana pernyataannya sebagai berikut :

Sebagai sebuah pandangan keagamaan, pada dasarnya Islam bersifat inklusif dan merentangkan tafsirannya ke arah yang semakin pluralis. Sebagai contoh filsafat perennial yang akhir-akhir ini banyak didiskusikan dalam dialog antaragama di Indonesia merentangkan pandangan pluralis dengan menyatakan bawa setiap agama sebenarnya ekspresi keimanan terhadap Tuhan yang sama. Laksana roda, pusat agama adalah Tuhan dan jari-jari itu adalah jalan dari berbagai agama. Juga filsafat perennial juga memetakan agama pada level esoteris dan eksoteris. Perbedaan hanya terletak pada level eksoterik tapis ama pada level eksoterik. Satu Tuhan Banyak Jalan. Berbagai perkembangan dewasa ini semakin meyadarkan kita perlunya mengembangkan suatu teologi inklusif, justru untuk menumbuhkan sikap-sikap pluralis diantara agama. Tanpa sikap inklusivitas tidak mungkin berkembang sikap pluralis.¹⁵²

Inklusivisme Pluralis Nurcholish Madjid didasarkan pada argumentasi bahwa ajaran para rasul itu universal karena tidak ada satupun umat yang tidak diturunkan nabi untuk mengajarkan cara hidup yang benar yang essensinya dalah pengakuan kepada keesaan Tuhan dan tunduk kepadaNya sebagaimana dalam QS *al-*

¹⁵² George B. Gros dan Benjamin J. Hubarrd, *Tiga Agama Satu Tuhan : Sebuah Dialog*, Terj. S.I. Astuti (Bandung: Mizan, 1998), xix.

Anbiya>'21:25 dan melawan praktek-praktek tiranik dan despotik, kezaliman dan kejahatan. Selain itu inti dari semua ajaran agama adalah *isla*>*m*, sikap pasrah dan berserah sebagaimana dijelaskan dalam QS *al-Baqarah* 2:136, *Ali 'Imra*>*n* 3:84 sehingga umat itu hakekatnya tunggal sebagaimana dalam QS *asy-Syu*>*ra*> 42:13, QS *al-Mu'minu*>*n* 23:52 yang berbeda hanya simbol syariahnya saja. Oleh karena itu semua agama memiliki titik temu yang sama atau *kalimah sawa*> sebagaimana ditegaskan dalam QS *Ali 'Imra*>*n* 3: 64.

Argumentasi lainnya dari gagasan inklusivisme pluralis Nurcholish Madjid juga bertumpu pada konsep *hanifiyyah*, yaitu agama ketulusan yang tidak terjebak pada klaim-klaim eksklusif, komunalistik, dan sektarianistik yang secara generik intinya adalah sikap pasrah dan berserah (*isla*>*m*) kepada Tuhan Yang Maha Esa yang tidak terbatas ada pada agama Islam yang dibawa Nabi SAW, akan tetapi bisa juga ada pada agama lain karena berserah dan pasrah adalah sikap primordial seluruh manusia yang bersifat universal dan perennial sebagaimana dijelaskan QS *ar-Ru*>*m* 30:30 dan ini merupakan inti semua agama apapun dan dimanapun.¹⁵³

Uraian diatas telah menjelaskan bagaimana peta konsep inklusivisme yang berkembang dalam pemikiran Islam diantaranya

¹⁵³ Nurcholish Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* (Jakarta : Paramadina, 2004), 17-65.

gagasan yang diusung Mukti Ali, Nurcholish Madjid, Alwi Shihab, maupun Fazlurrahman, Ismail al-Faruqi dan juga Yusuf Qardlawi.

Konsep *agree in disagreement* pertama kali digagas Mukti Ali seorang ahli perbandingan agama pada forum simposium di Goethe Institute, Jakarta 1971. Kemudian ketika ia menjadi Menteri Agama RI (September 1971 sampai Maret 1978) dikembangkan menjadi konsep Kerukunan Hidup Antar umat Beragama di Indonesia. Pada masa itu bangsa Indonesia dalam fase krusial karena sedang mengalami transisi budaya dan gejolak politik pasca pemberontakan PKI dan suksesi kekuasaan orde lama ke orde baru. Saat itu relasi antar agama terutama antara Islam dan Kristen sering terganggu oleh isu-isu sensitive seperti kristenisasi. Tentu saja ini menjadi situasi yang kontraproduktif bagi pemerintah yang sedang focus pada pembangunan. Oleh karena itu solusi yang paling realistis ditawarkan agar pemeluk agama hidup rukun adalah *agree in disagreement*, dimana pemeluk agama harus memiliki keyakinan bahwa yang benar adalah agama yang dianutnya, namun ia juga mempersilahkan orang lain untuk juga meyakini kebenaran agamanya. Secara sosiologis semua pemeluk agama mempunyai keyakinan yang berbeda-beda, namun karena keyakinan teologis tidak bisa dikompromikan, maka kebenaran adalah persoalan dalam wilayah masing-masing agama. Dengan demikian jika semua pemeluk agama setuju untuk berbeda keyakinan maka mereka akan saling menghargai dan menghormati pilihan masing-masing.

Hal itu sejalan dengan semangat QS *al-Ka>firu>n* yang diturunkan sebagai respon ketika para pembesar kafir Mekkah mengajukan tawaran kompromi dalam masalah keyakinan/teologi guna mengakhiri konflik dan konfrontasi antara mereka dengan Nabi SAW sejak ia membawa ajaran Islam yang kontradiksi dengan keyakinan paganistik mereka. Dalam QS *al-Ka>firu>n* tersebut ditegaskan bahwa tidak boleh kompromi teologi dilakukan antar pemeluk agama, semua harus berpegang pada absolutisme dan eksklusivisme masing-masing dalam dimensi vertical yaitu akidah dan ibadah, namun demikian pada ayat terakhir yaitu ayat 6, Alqur'an juga menegaskan bahwa semua pemeluk agama diijinkan untuk tetap pada keyakinannya masing-masing.

Surat *al-Ka>firu>n* itu adalah surat makkiyyah diturunkan saat relasi antar pengikut Nabi SAW dan pemeluk paganistik dalam tensi tinggi akibat resistensi mereka terhadap Islam. Kompromi bukanlah solusi menurut Alqur'an melainkan ko-eksistensi agar masing-masing menghargai keyakinan yang berbeda tanpa saling mengganggu dan menyakiti. Namun dalam konteks ini, toleransi masih sebatas menghindari konflik dan tidak saling mengganggu kedaulatan masing-masing pemeluk agama. Oleh karena itu konsep *agree in disagreement* relevan ditawarkan jika situasi dan kondisinya kurang lebih sama. Namun dalam kondisi damai dan kondusif maka *agree in disagreement* atau inkusivisme ko-eksistensi hanya akan menciptakan toleransi yang pasif dan malas (*lazy and passive*

tolerance) dimana toleransi hanya sekedar bahasa basa basi sekedar menghindari konflik semata. Toleransi sebatas dimaknai “asal tidak mengganggu dan terganggu” hanya asyik ke dalam (*in-ward looking*) saja namun cuek, apatis, tak peduli dan tak ada interaksi aktif antar pemeluk agama. Seolah apa yang terjadi pada agamamu adalah urusanmu dan yang terjadi pada agama kami adalah urusan kami. Tak ada saling simpati, empati apalagi *action* dalam kehidupan bersama karena semuanya hanya sibuk kedalam urusan masing-masing.

Oleh karena itu agar proses toleransi beragama tidak mengalami stagnasi maka konsep *agree and disagreement* saat ini masih perlu dikembangkan lagi menjadi toleransi yang aktif bahkan proaktif karena ia masih berupa pijakan awal (*first milestone*) untuk menciptakan kehidupan keberagamaan yang lebih progresif.

Demikian juga Alwi Shihab dan Yusuf Qardlawi baru sejauh menawarkan inklusivisme ko-eksistensi menerima dan memberi ruang bagi eksistensi agama lain bahkan Yusuf Qardlawi masih terkesan sangat hati-hati karena mensyaratkan adanya sikap hati-hati, tidak inferior atau mudah terpengaruh dan adanya ilmu yang matang agar bisa bersikap inklusif.

Sedangkan gagasan inklusivisme Ismail Raji al-Faruqi yang dikonstruksi berdasarkan argumentasi egalitarianisme, universalisme, humanisme, dan juga kesinambungan ajaran para nabi juga konsep ahli kitabnya juga masih bergerak menawarkan

adanya dialog teologis yang sangat spekulatif untuk menemukan titik temu dan titik tuju yang sama. Itu juga yang digagas Nurcholish Madjid pada Inklusivisme dialogis. Nyaris sama persis dengan dengan gagasan inklusivisme Ismail Raji al-Faruqi, Nurcholish Madjid pada awalnya juga masih menawarkan gagasan inkusivisme dialogis yang tidak terlalu produktif karena dialog dan diskusi terkadang justru berubah menjadi ajang untuk beralibi, berapologi dan mencari legitimasi atas keyakinan masing-masing sehingga alih-alih menimbulkan suasana harmonis, tapi pada kenyataannya bisa sebaliknya, menjadi debat kusir yang polemis dan tak berkesudahan yang semakin jauh dari titik temu sebagaimana yang terjadi pada Nabi SAW dengan pemeluk Nasrani Najran dan Yahudi.

Selanjutnya ide progresif Inklusivisme Pluralis yang digagas Nurcholish Madjid yang merupakan tranformasi dan lompatan dari Inklusivisme dialogisnya, dimana ia meyakini semua agama menuju pada Yang Absolut sebagai tujuan yang sama menurut peneliti terlalu memaksakan diri untuk tidak mengakui adanya perbedaan, distorsi, deviasi, dan reduksi dari masing-masing agama. Jika agama-agama yang diklaim memiliki tujuan yang sama itu terbatas pada agama-agama wahyu (*revealed religion*) yang dibawa oleh para nabi dan rasul mungkin masih bisa dimengerti, namun jika meluas meliputi semua agama baik yang bersumber pada wahyu atau pemikiran manusia, maka Nurcholish Madjid pada hakekatnya terlalu menyederhanakan persoalan yang sesungguhnya rumit dan

sensitif dan akhirnya terjebak pada relativisme agama juga yang alih-alih menyelesaikan problematika pluralitas agama namun justru dipastikan akan menuai polemic dan kontroversi serta resistensi dari semua pemeluk agama yang militan. Mungkin akhirnya Nurcholish Madjid menyadari bahwa sikap terbuka yang berujung pada adanya dialog saja tidak cukup efektif untuk menggerakkan kehidupan keberagaman yang aktif sekaligus produktif. Namun demikian tidak bijaksana jika dikemudian waktu inklusivisme itu berganti ide menjadi pluralisme dan relativisme yang banyak menimbulkan polemik yang kontraproduktif.

Sebenarnya Nurcholish Madjid juga mengakui bahwa pluralitas agama diciptakan Allah bertujuan agar manusia berlomba pada kebajikan.¹⁵⁴ Namun agaknya ia tidak terlalu focus dan detail untuk mengangkat itu menjadi tema dan konsep utama (*main point*) sebagaimana juga Fazlur Rahman yang berpandangan bahwa kompetisi kebajikan ini adalah sebuah implikasi dan konsekuensi logis dari adanya pluralitas agama sebagai kehendak Tuhan,¹⁵⁵ juga tidak terlalu tegas menjelaskan bahwa perintah berlomba-lomba dalam kebaikan yang ada dalam QS *al-Baqarah* 2:148 dan QS *al-Ma'idah* 5:48 yang ditujukan kepada semua pemeluk agama itu

¹⁵⁴ Nurcholis Madjid, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif*, 20-21.

¹⁵⁵ Fazlurrahman, *Major Themes of The Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 167.

merupakan pengakuan terhadap adanya perbedaan sekaligus persamaan yang ada diantara agama-agama. Beda dalam dimensi vertical-transenden yaitu credo ketuhanan (akidah) dan juga ritual-seremonial (ibadah mahdlah), namun sama dalam dimensi horisontal-imanen-kemanusiaan atau mu'amalah duniawiyah.

Disinilah peneliti menemukan celah konsep yang dapat dikembangkan, yang akan peneliti sebut sebagai gagasan inklusivisme kompetitif. Sebuah konsep yang dikembangkan diatas gagasan besar inklusivisme yang meyakini bahwa semua agama yang berbeda-beda itu berhak diberi ruang untuk mempertahankan dan sekaligus mengembangkan eksistensinya, namun tetap meyakini bahwa agamanya sendirilah yang paling benar. Keyakinan terhadap kebenaran agamanya tidak menghentikan ia untuk aktif bahkan proaktif mengembangkan toleransi terhadap eksistensi pemeluk agama lainnya dengan terus menerus berusaha menjadi yang tercepat dan terdepan berkontribusi kebajikan dalam kehidupan bersama yang damai dan harmonis.

E. Inklusivisme Kompetitif: Mengembangkan Inklusivisme Perspektif Alqur'an Sebagai Basis Toleransi Proaktif di Tengah Pluralitas Agama

Teks-teks Alqur'an jika dianalisis dari perspektif teologi agama-agama, maka ada yang terkesan bernuansa eksklusif, pluralis dan juga inklusif. Tak heran jika sikap dan respon umat Islam terhadap pluralitas

agama dan juga diversitas keyakinan juga terpolarisasi menjadi respon eksklusif, pluralis dan juga inklusif.

Ayat- ayat yang terkesan eksklusif dan intoleran terhadap komunitas agama lain seperti adanya sikap aprior, eksklusif, *stereotype*, *prejudice* dan stigma negatif terhadap komunitas agama lain sehingga melarang untuk menjadikan mereka sebagai *wali* atau teman kepercayaan seperti QS *al-Baqarah* 2:120, QS *Ali 'Imra>n* 3:28, 118, QS *an-Nisa>* 4: 89, 114, QS *al-Ma>idah* 5:51, QS *at-Taubah* 9:28. Atau juga perintah bersikap opresif seperti perintah *jihad* dan *qital* terhadap komunitas agama lain dalam QS *al-Baqarah* 2:190, 191, 192, 193 QS *at-Taubah* 9:29,73,123, QS *at-Tahri>m* 66: 9. Namun jika dilihat dari asbabun nuzulnya maka ayat – ayat yang terkesan bersikap eksklusif itu tidak berlaku universal, melainkan special temporal (العبرة بخصوص السبب لا) (بعموم اللفظ) karena turun ketika dalam situasi orang kafir, Yahudi, dan juga Nasrani memusuhi Nabi SAW. Dengan demikian ayat-ayat itu bersifat tidak mutlak dan tidak bisa dijadikan referensi pada situasi yang berbeda.¹⁵⁶

Sementara ayat-ayat yang terkesan pluralis dan sering dijadikan legitimasi teologis bagi pluralisme karena terkesan merekomendasikan pluralisme seperti QS *al-Baqarah* 2:62, QS *al-Ma>idah* 5:69, QS *al-Hajj*

¹⁵⁶ M. Abduh, *Tafsir al-Manar* , Jilid 3, 278.

22:17 juga tidak melegitimasi relativisme, benarnya semua agama,¹⁵⁷ namun hanya menegaskan bahwa kebenaran itu merupakan priveledge dan otoritas Allah bukan manusia sehingga semua pemeluk agama tidak boleh terjebak pada komunalisme dan sektarianisme keselamatan yang membabi buta termasuk umat Islam. Hal ini ditegaskan oleh banyak penafsir ketika mereka menjelaskan Kisah sahabat Salman Alfarisi sebagai asbabun nuzul turunnya ayat tersebut seperti al-Alu>si> al-Bagda>di, dalam *Ru>h al-Ma'a>ni>*, Muhammad bin Yusuf dalam *Al-Bahru Al-Muhi>t>*, Hamka dalam *Al-Azha>r*, Wahbah az-Zuhaili dalam *Al-Muni>r*, dan Sayyid Qutb dalam *fi> Z}ila>l al-Qur'a>n*.¹⁵⁸

Dalam pandangan peneliti, baik eksklusivisme maupun pluralisme itu problematis. Oleh karena itu sebagai jalan tengah peneliti menawarkan inklusivisme dengan 2 argumentasi dan prinsip fundamental

¹⁵⁷ Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta : Serambi, 2006), 23.

¹⁵⁸ Syiha>buddin al-Alu>si> al-Bagd}a>di, *Ru>h al-Ma'a>ni> fi> Tafsi>r al-Qur'a>n al-Azi>m wa as-Sab'u al-Mas|a>ni*, Jilid 1 (Beirut: Da>r al Fikir, 1978), 279. Muhammad bin Yusuf, *Tafsi>r Al-Bahru Al-Muhi>t>*, Jilid 1, (Beirut: Da>r al Fikr, t.t.), 241. Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 1, Cet. 5, 203-209 Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 1 (Dimasqi: Da>r al-Fikri, t.t.), 11. Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqidah wa As-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 1 (Dimasqi: Dar al-Fikri, t.t.), 11. Sayyid Qutb, *Tafsi>r fi> Z}ila>l Al-Qur'a>n*, Jilid 3, 287. Matan riwayat Assu>di> dijelaskan sebagai berikut

و قال السدي الاية نزلت في اصحاب سلمان الفارسي بينا هو يحدث النبي ادذكر اصحابه فاخبره خبرهم فقال كانوا يصومون و يصلون و يؤمنون بك و يشهدون انك ستبعث نبيا فلما فرغ سلمان من ثنائه عليهم قال له نبي الله: يا سلمان هم من اهل النار فاشتد ذلك علي سلمان فانزل الله هذا الاية

Alqur'an antara : *Pertama*, Heterogenitas, pluralitas, diservitas termasuk agama dan keyakinan adalah kehendak Tuhan yang harus diterima oleh semua manusia sebagai realitas kosmik seperti dalam QS *al-Ma'idah* 5:48, QS *Hud* 11:118, QS *an-Nahl* 16:93, QS *as-Syu'ra* 42:8. *Kedua*, Manusia menjadi *mu'min* ataupun *ka'fir*, *musyrik*, dan juga sesat adalah otoritas Allah di satu sisi, namun ia juga merupakan kehendak bebas, otonomi dan kedaulatan semua manusia yang diberikan Allah seperti dalam QS *al-Kahfi* 18:29, QS *Ali 'Imra'n* 3:73, QS *al-An'a'm* 6:35, QS *Yu'nus* 10:99.

Dengan dua argumentasi dasar tersebut maka dapat dibangun logika filosofis bahwa pluralitas agama adalah sebagai konsekuensi logis manusia diberi kedaulatan dan kemerdekaan untuk memilih menjadi iman ataupun kafir dan itu merupakan kehendak Tuhan yang tidak bisa diintervensi oleh apapun dan siapapun termasuk manusia. Oleh karena itu keimanan atau kekafiran individu tidak boleh dipaksa dan diintervensi oleh individu lainnya. Jika Tuhan Yang Maha Kuasa saja bersedia memberi kemerdekaan dan kedaulatan kepada manusia untuk kafir ataupun iman. Jika manusia merampas kedaulatan dan kemerdekaan itu berarti dia telah lancang melampaui kewenangan dan mengambil kewenangan yang sesungguhnya merupakan privelege Tuhan .

Oleh karena itu Alqur'an juga menegaskan memberi kebebasan beragama dan melarang melakukan konversi secara paksa seperti pada QS *al-Ka'furu'n* 109:6; QS *al-Baqarah* 2:256, dan QS *Yu'nus* 10:99. Selain itu hal-hal yang merusak ko-eksistensi juga dilarang seperti

menghina komunitas agama lain dan merusak rumah ibadah mereka QS *al-An'a.m* 6:108, QS *al-Hajj* 22:40. Kalaupun ada perintah *jihad* dan *qital* hanya ditujukan untuk menghadapi non muslim yang agresif dan despotik saja dan merupakan mekanisme defensif opsi paling akhir QS *al-Hajj* 22 :39.

Disamping itupun Alqur'an juga menegaskan bolehnya berbuat adil dan baik kepada non Islam yang tidak memusuhi Islam seperti QS *Mumtahanah* 60:8. Selanjutnya Alqur'an juga menyebut sebagian komunitas agama lain dengan sebutan terhormat *ahli kita* dalam QS *al-Baqarah* 2:105, 109, QS *Ali 'Imran* 3:65,75, dan QS *al-Maidah* 5:15,19.

Itulah argumentasi – argumentasi yang otentik serta *genuine* yang ditegaskan Alqur'an tentang prinsip-prinsip dasar inklusivisme. Dari prinsip dasar tersebut, para pemikir Islam mengkonstruksi dan mengembangkan pandangan inklusivismenya. Dimulai dari inklusivisme ko-eksistensi yang sejalan dengan pesan moral Alqur'an diantaranya QS *al-Kafirun* 109:1-6 seperti diantaranya konsep inklusivisme Alwi Shihab dan Yusuf Qardlawi atau *agree in disagreement*nya Mukti Ali, kemudian inklusivisme dialogis seperti yang digagas Ismail Raji Alfaruqi atau Nurcholish Madjid pada awalnya, dan inklusivisme pluralis yang digagas Nurcholish Madjid sebagai pengembangan dari inklusivisme dialogisnya.

Inklusivisme ko-eksistensi menurut pandangan peneliti, cukup membuat komunitas agama bisa bertoleransi untuk saling memberi ruang bagi eksistensi komunitas agama lainnya sehingga kehidupan

keberagamaan jauh dari konflik antar komunitas yang berbeda. Namun dalam konsep ini toleransi yang dikembangkan sebatas berupa toleransi pasif berdasarkan prinsip tidak saling mengganggu. Namun interaksi dan relasi aktif antar komunitas agama masih terlalu minim atau bahkan tidak ada, sehingga kehidupan keberagamaan menjadi sepi dan stagnan.

Inklusivisme dialogis yang dikembangkan berdasarkan pesan moral QS *Ali 'Imra>n* 3:64 seringkali sebatas menghasilkan pemahaman bersama (*mutual understanding*) terhadap perbedaan masing-masing agama saja atau terkadang dialog justru berubah menjadi debat yang kontraproduktif karena dalam situasi tertentu ia terkadang justru berubah menjadi ajang untuk beralibi, berapologi dan mencari legitimasi atas keyakinan masing-masing dengan memperlihatkan kelemahan agama lainnya sehingga alih-alih menimbulkan suasana harmonis, tapi pada kenyataannya bisa sebaliknya, menjadi debat kusir yang polemis dan tak berkesudahan. Sedangkan ide progresif Inklusivisme Pluralis yang meyakini semua agama memiliki kedudukan yang sama menurut peneliti terlalu memaksakan diri untuk mengingkari adanya perbedaan prinsip fundamental dari agama-agama yang berbeda. Dengan demikian ia juga tidak menawarkan solusi yang realistis bahkan akhirnya lebih banyak berkuat dengan polemik dan resistensi dari komunitas yang fanatik.

Disinilah peneliti menemukan celah konsep yang dapat dikembangkan, yang akan peneliti sebut sebagai gagasan inklusivisme kompetitif sebagai konsep utama (*main course*). Inklusivisme kompetitif adalah satu sikap yang diperintahkan Alqur'an pada QS *al-Baqarah*

2:148 dan QS *al-Ma'idah* 5:48 ketika perbedaan antar agama ternyata akhirnya tidak dapat diselesaikan dengan jalan dialog, maka alternatifnya adalah berkompetisi kebijakan saja.

Ada banyak konsep tentang respon pemeluk agama terhadap pluralitas seperti konsep Ninian Smart, Paul F. Knitter, Alan Race, Mukti Ali, Budhy Munawar Rahman, Zuhairi Misrawi sebagaimana yang peneliti uraikan. Namun menurut penulis konsep Alan Race yang mengkategorisasi respon menjadi 3 yaitu eksklusivisme, pluralisme, dan inklusivisme jauh lebih sederhana untuk dipahami dan relevan dengan logika tesa, antitesa, dan sintesa; atau ekstrim kanan yang terwakili dari konsep eksklusivisme yang sangat tertutup, ekstrim kiri dengan pluralisme yang terlalu terbuka, dan moderat dengan inklusivisme.

Eksklusivisme memang akan membentuk seorang pemeluk agama yang militan dan fanatik terhadap klaim kebenaran dan keselamatan agamanya yang absolut. Namun terkadang ketika ia berkembang tak terkendali ke wilayah luar – sosial menjadi otoritarianisme agama yang termanifestasi dalam bentuk bentuk intoleransi, diskriminasi, konfrontasi, bahkan perang seperti yang dilakukan kalangan ekstrimis, teroris, jihadis dalam kontek nasional dan atau ISIS dan al Qaida dalam skala yang lebih makro dan internasional.

Agama yang seharusnya berdasarkan pada pilihan bebas manusia yang bersifat privat – vertical - sakral menjadi dipaksakan untuk diseragamkan. Pluralitas dan diversitas diubah menjadi homogenitas. Kepluralan menjadi ketunggalan dan heterogenitas menjadi uniformitas.

Disinilah benturan *truth and salvation claim* akan mengubah wajah agama menjadi bengis dan berwatak syetan sebagaimana yang dikemukakan Charles Kimbal. Sedangkan pluralisme memang sekilas menawarkan toleransi tingkat tinggi diantara semua agama, namun paham relativismenya justru akan membuat masing-masing agama kehilangan otensitas dan orisinalitasnya, validitas dan finalitasnya sebagai *the ultimate concern*, dan mereduksi makna agama sebagai sesuatu yang sakral, transenden, dan ilahi jauh dari intervensi manusia.

Pluralisme hanya dimungkinkan jika agama dilihat dari perspektif seorang spectator (pengamat) yang sedang melakukan kontemplasi, tapi bukan actor (pemeluk) yang selalu *involved, enjoyment* dan memiliki *personal commitment* terhadap agama yang diyakininya. Maka alih-alih menyelesaikan problematika pluralitas agama dengan langkah solutif, pluralisme justru acap dituduh melecehkan agama bahkan terkadang menghadapi resistensi yang sangat tinggi dan menjadi musuh bersama (*common enemy*) semua pemeluk agama yang militan seperti konsep *wahdatul adyan* yang dikemukakan oleh Al-Halla dan Ibnu Ara^{biy} atau konsep *diⁿ ila^{hiy}* nya Sultan Mugal Jala^{luddin} Akbar.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Kolis, Nur. "Wahdat Al-Adyan: Moderasi Sufistik Atas Pluralitas Agama." *TAJDID: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan* 1.2 (2017): 166-180 dan Mooduto, Dzulkifli M. "Konsep Wahdatul Adyan Ibnu Arabi Dalam Penyelesaian Konflik Agama." *Majalah Ilmiah Tabuah: Talimat, Budaya, Agama dan Humaniora* 25.1 (2021): 41-47. Selamat, Kasmuri. "The relevance of sufistic reasoning to religious modernization: values of religious

Sedangkan konsep Inklusivisme Islam yang berada pada posisi moderat, seimbang dan menjadi jalan tengah dari eksklusivisme dan pluralisme, sering dipandang sebatas menawarkan toleransi pasif dan malas (*lazy and passive tolerance*) seperti toleransi ko-eksistensi yang cenderung basa-basi untuk menghindari konflik semata atau toleransi dialogis yang akhirnya tidak produktif karena terbatas menghasilkan rasa saling memahami (*mutual understanding*) saja. Dialog memang sebuah keniscayaan namun paling jauh adalah sekedar menghasilkan saling memahami dan mengerti saja perbedaan masing-masing. Namun setelah itu apakah kehidupan beragama menjadi tetap pasif dan tidak produktif. Oleh karena itulah peneliti dalam riset ini menawarkan konstruksi inklusivisme yang aktif dan proaktif berdasarkan argumentasi, hujjah, nilai, dan prinsip Alqur'an yang otentik dan *genuine* yang disebut Inklusivisme Kompetitif yang menurut peneliti dapat dikembangkan dari pesan moral; QS *al-Baqarah* 2:148 dan *al-Ma'idah* 5: 48.

Kompetisi adalah bentuk rivalitas atau kontestasi, namun ia bukan rivalitas negatif - konfrontatif - destruktif melainkan rivalitas positif – konstruktif - kompetitif dalam bingkai kebaikan sebagai tujuan utamanya. Kompetisi harus menjadi karakter prioritas dalam relasi dan interaksi antar agama, karena seruan untuk berlomba dalam kebijakan dalam ayat tersebut bersifat universal kepada semua manusia dari latar

harmonization in wahdatal-adyan sufism." *Linguistics and Culture Review* 5.S3 (2021): 365-380.

belakang agama berbeda, bukan eksklusif hanya untuk umat Muhammad saja.¹⁶⁰ Oleh karena itu menurut Nurcholish Madjid, ayat-ayat tersebut merupakan sentral doktrin pluralitas Qur'an karena semangatnya semua agama, *all inclusive*. Pesan moralnya adalah berlomba kebajikan dalam relasi damai,¹⁶¹ sebagaimana pendapat Nur Ichwan, ayat itu memberi peluang setara semua agama untuk berkompetisi dalam kebaikan.¹⁶²

Kompetisi kebajikan ini adalah sebuah implikasi positif dan konsekuensi logis dari adanya pluralitas agama sebagai kehendak Tuhan, dimana akhirnya Tuhan sendiri yang memiliki privilege, otoritas untuk memberi penilaian akhir (*judgment*) terhadap kebenaran masing-masing.

Jika pluralitas dan kemajemukan (agama) adalah kehendak Tuhan sendiri, maka ia harus dipahami sebagai satu realitas dan sistem alam (*universe*) yang menjadi “tantangan” bagi semua agama sebagaimana pandangan Paul Knitter ‘*identifies something in another Religion as challenge*’.¹⁶³ Perbedaan agama itu justru akan membentuk gerak kehidupan keberagamaan manusia menjadi progresif menuju kehidupan yang berkualitas dan berkemajuan. Hal itu terjadi karena relasi antar

¹⁶⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 1*, Cet. 5 (Singapore: KerjayaPrint, 2003), 343.

¹⁶¹ Nurcholis Madjid, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif*, 21.

¹⁶² Muhammad Nor Ichwan, Seri Disertasi, *Soteriologi Agama-Agama Dalam Alqur'an (Kajian Teologi dengan pendekatan Tafsir Maudlui)*, 99.

¹⁶³ Paul F. Knitter, *Introducing : Theologies of religions*, 217

agama menjadi relasi fungsional, sistemik dan interdependensi (aksi – reaksi), dimana entitas dan eksistensi setiap agama tak bisa dinafikan oleh lainnya, karena masing-masing dibutuhkan eksistensinya sebagai patner, lawan, dan kompetitor bagi yang lain sebagaimana pandangan Jalaluddin Rahmat, mengapa Allah menciptakan keragaman bukan ketunggalan termasuk agama?. Karena perbedaan adalah *challenge* dan ujian Tuhan, untuk tahu siapa yang akan menjadi *the best* yang lebih dulu proaktif berkontribusi dalam kebaikan bagi nilai-nilai kemanusiaan.

Perintah berkompetisi kebajikan terletak di 2 ayat dalam 2 Surat Madaniyyah yang berbeda yaitu QS *al-Baqarah* 2:148 dan QS *al-Maidah* 5:48. Jika ditinjau dalam perspektif intertekstualitas makna dan munasabah (koherensi dan paralelisme) Alqur'an,¹⁶⁴ maka masing-masing ayat tersebut memiliki keterkaitan logis dengan ayat-ayat sebelumnya yang terlebih dahulu Allah SWT menarasikan tentang adanya diversitas keyakinan antara Muhammad SAW dan komunitas *ahli kitab* dan selanjutnya Allah SWT memerintahkan kepada semua komunitas itu untuk berkompetisi kebajikan jika diversitas itu tidak dapat dipertemukan. Oleh karena itu berkompetisi kebajikan

¹⁶⁴ Lihat Imam Badrudin Muhammad ibn Abdullah Azzarkasy, *Al-Burha>n Fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n* Juz 1, (t.k:Da>r Ihya> al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957 M/1376 H), 22-25 dan Jala>luddin A. Assuyuti, *Al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al- Qur'a>n*, Juz 1 (Cairo: *Maktabah Da>r at-Tura>s*), t.t), 82 – 90 dan Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2016), 183-202.

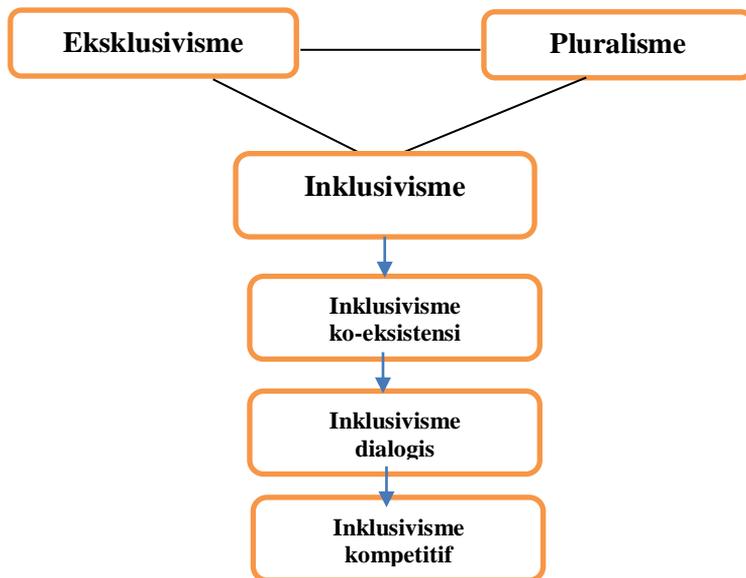
(فاستبقوا الخيرات) diantara perbedaan keyakinan adalah *main idea* baik di QS *al-Baqarah* maupun *al-Ma'idah*.

Menurut peneliti, selama ini para pakar belum ada yang sangat serius mengaitkan dua ayat tersebut dengan persoalan relasi antar agama atau teologi agama-agama. Perintah berkompetisi kebajikan dalam dua ayat tersebut dimaknai secara umum saja. Padahal jika dicermati alur dan konteksnya, dua ayat tersebut turun sebagai respon adanya polemik antar agama Islam, Yahudi, Nasrani baik dalam persoalan arah kiblat ataupun kitab suci, syari'ah dan manhaj.

Menurut peneliti, jika dikaitkan dengan konteks turunnya, pesan moral yang dapat dipahami dari *فاستبقوا الخيرات* sangat tepat jika dilihat dari perspektif teologi agama agama karena salah satu solusi yang ditawarkan Alqur'an untuk mensikapi perbedaan agama dan keyakinan adalah berkompetisi kebajikan antar pemeluk agama dan keyakinan yang berbeda-beda (*فاستبقوا الخيرات*) yang peneliti sebut dengan konsep Inklusivisme Kompetitif.

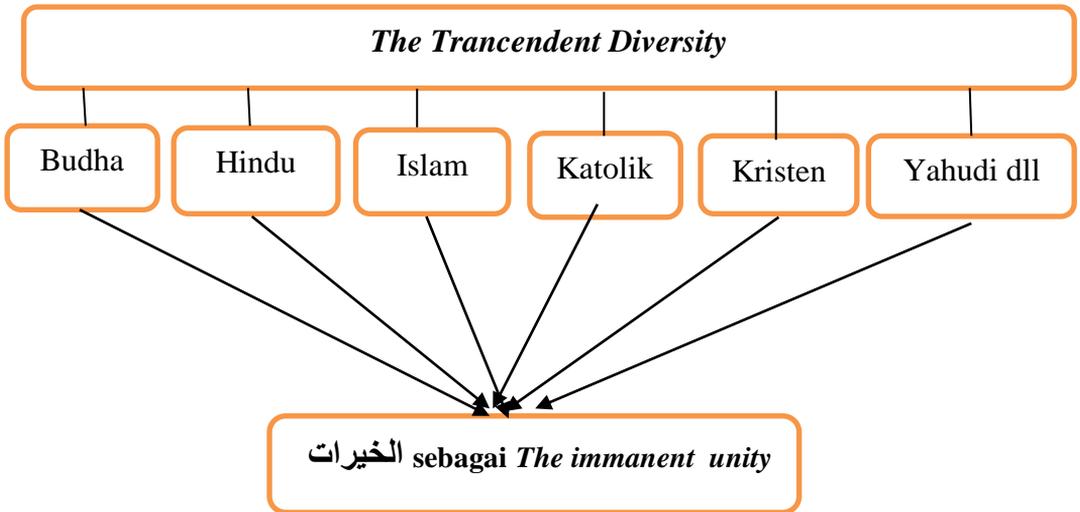
Jika menggunakan logika dialektika tesa-antitesa-sintesa, maka Teologi Inklusif Kompetitif atau Inklusivisme Kompetitif ini merupakan jalan tengah, opsi paling moderat dan realistis diantara eksklusivisme dan pluralisme, dimana dalam inklusivisme, absolutisme dan perbedaan agama dalam level transenden diakui, tanpa harus bertransformasi menjadi otoritarianisme, sedangkan toleransi justru harus diaktifkan dan dikembangkan dalam kerangka berkompetisi dalam kebajikan. Inklusivisme dalam Alqur'an menurut peneliti juga bersifat situasional

dan opsional ataupun berjenjang tergantung kondisi yang dihadapi dalam realitas empiric antara inklusivisme ko-eksistensi, inklusivisme dialogis dan juga inklusivisme kompetitif sebagaimana digambarkan sebagai berikut:



Gambar 5 : dialektika teologi agama-agama

Berbeda dengan pluralisme yang memaksa persatuan agama pada tingkat transenden (*the transcendent unity*) yang sudah jelas berbeda sebagaimana teori Fritjof Schuon, maka inklusivisme kompetitif justru mengakui adanya perbedaan transenden yang tak dapat disatukan, namun justru memiliki kesamaan ditingkat kebajikan imanen dan profan (*the immanent unity*) yang dapat digambarkan berikut :



Gambar 6 : Konstruksi Inklusivisme Kompetitif

Dalam inklusivisme kompetitif ini masing-masing komunitas agama diberi ruang untuk meneguhkan eksistensi dan militansinya sambil tetap mengembangkan toleransi aktif di tengah kemajemukan iman. Ia juga memiliki muatan nilai-nilai positif karena merubah persaingan, kontestasi, dan rivalitas antar agama yang biasanya memiliki kecenderungan negatif dan destruktif seperti konflik-konfrontasi antar agama ke arah persaingan, kontestasi, dan rivalitas yang sportif, positif, konstruktif, produktif yaitu kompetisi dalam kebajikan. Perintah berkompetisi juga sebagai pengakuan Alqur'an terhadap eksistensi agama lain (ko-eksistensi) dan meneguhkan eksistensi agama lain sebagai patner control dan kompetitor yang harus dijaga eksistensinya (pro-eksistensi).

Kemudian الخيرات sebagai obyeknya, berarti Qur'an mengakui bahwa dimensi الخيرات itu bersifat universal – obyektif dan inklusif yang ada di semua agama bukan monopoli agama tertentu saja. Namun demikian bukan berarti Qur'an mengakui bahwa semua agama itu benar, namun hanya mengakui bahwa semua agama itu memiliki dimensi kebajikan-kebajikan duniawi. Kompetisi itu bukan untuk berlomba-lomba mengklaim diri sebagai “yang paling benar”, karena kebenaran adalah dimensi transenden, absolut, sakral yang menjadi akhirnya privilege dan hak prerogatif Allah, bukan manusia. Dalam kompetisi, setiap agama adalah subyek sekaligus obyek bagi yang lainnya, karena eksistensi setiap agama memiliki efek bagi eksistensi lainnya. Berkompetisi berarti tidak mempersoalkan perbedaan namun juga tidak memaksa untuk disamakan. Dalam konteks ini seorang pemeluk agama yang militan, justru ia harus semakin toleran. Kompetisi berarti saling aksi dan bereaksi terus menerus (*never ending proses*) dalam membuktikan diri sebagai agama yang terdepan dan tercepat dalam kebajikan, hanya berupaya saling mendahului, namun bukan saling menafikan dan mematikan.

Kompetisi dalam kebajikan berarti menggeser area (*shifting of area*) kontestasi dan rivalitas dari wilayah kebenaran transenden yang sering menjadi “titik tengkar” ke domain kebajikan imanen (membumi dan menduniawi) yang menjadi titik temu; dari zona vertikal ke horizontal; dari ranah ketuhanan yang privat dan personal ke wilayah kemanusiaan yang bersifat publik - sosial. Artinya jika selama ini energi

rivalitas di level transenden yang kontraproduktif, tidak mungkin mencapai titik temu dan titik setuju, atau jika dialog teologis mengalami stagnasi dan jalan buntu, maka komunitas agama jangan kemudian bersikap apatis dan pasif satu dengan lainnya. Energi rivalitas itu dialihkan secara aktif, positif dan progresif dalam hal-hal yang bermanfaat bagi kehidupan dan kemanusiaan seperti dalam bidang pendidikan, ekonomi, hukum, sosial, politik dan lainnya. Artinya Inklusif kompetitif juga bermakna merubah toleransi pasif ke arah toleransi aktif bahkan proaktif karena kompetisi akan menuntut setiap agama proaktif untuk menjadi yang terbaik (*the best*), tercepat dan terdepan dalam kebajikan sehingga kehidupan keberagamaan akan produktif dan selalu berkontribusi secara dinamis-progresif bagi kebajikan dan kemajuan kehidupan.

BAB III

KLAIM KEBENARAN (*TRUTH CLAIM*) ISLAM DAN STATUS TEOLOGIS DAN SOSIOLOGIS NON ISLAM PERSPEKTIF ALQUR'AN

A. Konteks Sosio-Historis Alqur'an

Untuk memahami persepektif Alqur'an tentang klaim kebenaran dan keselamatan maka sangat urgen sekali memahami konteks sosio historis tentang situasi dan kondisi keagamaan Mekkah dan Madinah pada sekitar periode turunnya Alqur'an agar perspektif Alqur'an dapat dipahami disamping secara normative juga realistik.

1. Konteks Sosio Religi Mekkah Pra Islam : Antara Pusat Spiritualitas dan Magnet Materialitas

Menurut periodisasi yang dibuat Philip K Hitti dalam *History of Arabs*, sejarah Mekkah pra Islam itu bagi menjadi dua fase. *Pertama*, fase Saba - Himyar - yang tidak akan dibahas dalam riset ini - berakhir pada awal abad 6 M. *Kedua*, Fase Jahiliyyah – yang relevan untuk dibahas dalam riset ini - yaitu kira kira satu abad menjelang datangnya Islam. Namun karena bangsa Arab pada fase Jahiliyyah itu sudah berbudaya cukup tinggi dan juga mereka sangat pintar dalam urusan bisnis, maka istilah jahiliyyah sendiri jika merujuk pada QS *Ali 'Imra>n* 3:154, QS *al-Ma>idah* 5:50, QS *al-Ahza>b* 33:33, QS *al-Fath* 48:26 yang biasanya dimaknai secara tektual sebagai fase kebodohan dan atau fase barbar, lebih

tepat jika dimaknai secara simbolik sebagai fase sejarah dimana orang Arab tidak memiliki rasul, kitab suci dan otoritas hukum.¹

Menurut Zuhairi Misrawi, jahiliyyah digunakan Alqur'an sebagai simbol demarkasi antara kebudayaan Arab pra Islam yang lebih didominasi keyakinan politeisme dengan pasca kedatangan Islam yang monotheisme. Jahiliyyah bukan berarti bodoh karena tradisi nalar juga sudah berkembang pra Islam, terbukti orang-orang Mekkah juga sudah memiliki sistem budaya yang cukup modern pada masanya. Jahiliyyah lebih cenderung bermakna masyarakat primitif dimana sistem dan relasi sosial lebih banyak ditentukan oleh kekuatan dan otoritas sektarianisme atau tribalisme, kekuatan klan dan kekuasaan ekonomi. Jahiliyyah juga merujuk pada 3 komunitas; *pertama*, kelompok nomaden yang percaya pada kekuatan gaib baik animisme maupun dinamisme untuk menyelesaikan problematika hidup mereka yang riil seperti mata air dan lainnya. *Kedua*, komunitas menetap yang paganistik mencitrakan dirinya sebagai neo-animisme, bahwa harus ada mediator antara Tuhan dan manusia, yaitu berhala. Mereka lebih religious dan rajin melakukan ritual-seremonial terhadap berhala-

¹ Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Terj. Cecep L. Yasin (Jakarta: Serambi, 2005), 108.

berhala mereka. *Ketiga*, henotheisme atau *hanifiyyah*, yang secara spiritual dan rasional meyakini eksistensi Tuhan.²

Mekkah sendiri bermakna tempat suci, mengindikasikan ia didirikan oleh komunitas keagamaan lama sebelum Islam, ia sudah menjadi sentral dan magnet spiritualisme juga bisnis internasional yang dipelopori oleh orang-orang Mekkah yang progresif. Faktor inilah yang menyebabkan Mekkah menjadi kota yang terbuka, tempat pertemuan berbagai tradisi dan budaya.³ Menurut Zuhairi Misrawi, Mekkah melupakan lokus komunitas yang dinamis yang memiliki tradisi bisa membangun relasi secara universal, ia

² Lihat Zuhairi Misrawi, *Mekkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Teladan Ibrahim*, (Jakarta; Kompas, 2009), 99-104.

³ Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Terj. Cecep L. Yasin (Jakarta: Serambi, 2005), 130. Menurut Zuhairi Misrawi – pada abad 5 SM, Herodotus, sejarawan Yunani menyebut kota Mekkah dengan Makaraba, kemudian pada abad 2 M, seorang ahli Geografi Mesir yang hidup di Alezandria, Ptolemy jauh sebelum Nabi Muhammad SAW diutus menyebut Mekkah dengan nama Macoraba, merupakan istilah dari Bahasa Saba Selatan, Miqreb, yang bermakna tempat suci (*holy and sacred area*), untuk melakukan ritual dan seremonial menempatkan sesaji untuk menghubungkan manusia dengan Yang Adikodrati. Namun juga bisa berasal dari Mekwerab, istilah dalam Bahasa Ethiopia yang memiliki makna ganda; tempat suci dan juga tempat dagang. Lihat Zuhairi Misrawi, *Mekkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Teladan Ibrahim*, 90. Sedangkan menurut Brockelman – dikutip Ahmad Ibrahim As Syarif – Mekkah itu berasal dari dialek Arab Selatan yang mengandung makna “kuil”. Namun menurut Ahmad Ibrahim As Syarib Mekkah itu berasal dari kata Maqrabah dengan rincian Mak yang bermakna rumah dan Rabb yang bermakna Tuhan, merupakan dialek Yaman. Ahmad Ibrahim As Syarif, *Makkah wa Madi>nah fi> al-Jahiliyyah wa ‘Ahd ar-Rasu>l*, Terj. Rony Nugroho (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2021), 107-108

menjadi *common ground*, mempertemukan manusia dari berbagai latar belakang agama, ras, bahasa dan juga budaya. Sejak dulu, ia telah menjadi simbol kekudusan spiritualitas sekaligus magnet materialitas.⁴

Sejarah Mekkah sendiri dimulai ketika Nabi Ibrahim AS membawa istrinya Hajar dan anaknya Ismail ke sebuah lembah tandus di Arab bernama Bakkah, dimana jika dari Kanaan Irak menggunakan unta maka perjalanan bisa memakan waktu selama 40 hari. Peristiwa-peristiwa yang sangat monumental seperti munculnya mata air zamzam dan dibangunnya Ka'bah oleh Nabi Ibrahim dan Ismail yang selanjutnya menjadi pusat spiritual ibadah haji menjadi tonggak berkembangnya Kota Mekkah.

Dalam bentangan sejarah berikutnya, semakin lama semakin banyak manusia yang berziarah ke Mekkah dari seluruh penjuru untuk beribadah haji sesuai dengan yang diajarkan oleh Nabi Ibrahim dan juga Ismail. Demikian juga anak cucu keturunan Ibrahim berkembang biak, ditambah lagi dengan hadirnya suku lain yang bertempat tinggal di Mekkah seperti suku Jurhum yang bermigrasi dari Yaman, sehingga lembah Mekkah tidak lagi

⁴ Menurut R Dozy – dikutip Zuhairi Misrawi – jauh sebelum Nabi Muhammad SAW diutus membawa ajaran orang-orang Yahudi juga sudah banyak bermigrasi ke Mekkah. Oleh karena itu menurut G.R. Hawting – dikutip Zuhairi Misrawi- secara sosiologis, tradisi Mekkah adalah akulturasi dari tiga dimensi ; budaya orang Arab, budaya paganistik, dan budaya Yahudi. Lihat Zuhairi Misrawi, *Mekkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Teladan Ibrahim*, 72-88.

memadai ataupun representatif sebagai tempat tinggal mereka, dan mulailah sebagian bermigrasi ke luar Mekkah.

Menurut Martin Lings, migrasi tersebut membawa implikasi terjadinya akulturasi budaya dan tradisi dengan masyarakat luar Mekkah yang memiliki keyakinan politeistik-paganistik. Ketika mereka mengunjungi Mekkah untuk berhaji, acap kali mereka membawa tradisi dan kultur baru tersebut. Tradisi paganisme ini kemudian membuat keturunan Ibrahim dan Ismail ketika mengunjungi Ka'bah sambil membawa berhala dan kemudian mereka letakkan di sekitar Ka'bah termasuk yang terbesar adalah Hubal sebagai simbol pengkultusan terhadap berhala-berhala tersebut tersebut. Keberadaan berhala-berhala di sekitar Ka'bah yang sangat banyak jumlahnya inilah menurut Martin Lings yang membuat kaum Yahudi yang sebelumnya juga punya tradisi berkunjung ke Kabah menjadi tidak lagi.⁵

Setelah melewati sejarah panjang ratusan tahun setelah masehi, maka pada awal abad 5 M, Mekkah dihuni oleh banyak suku yang sebagian besar merupakan keturunan Nabi Ibrahim, namun suku Quraisy adalah yang paling kuat diantara mereka.

⁵ Martin Lings *Muhammad His Life Based On The Earliest Sources*, Second Edition (English: Islamic Text Society, 1991), 6. Hubal sebagai berhala terbesar yang menurut Philip K hitti dengan menukil riwayat ibnu hisyam adalah berasal Mesopotamia oleh Amr bin Luhay. Philip K. *Hitti, History of Arabs*, Terj. Cecep L. Yasin (Jakarta: Serambi, 2005),125.

Awalnya penduduk Mekkah meyakini konsep monotheistic menyembah Tuhan Yang Esa sesuai doktrin Ibrahim. Namun melalui proses panjang, tradisi paganisme dari luar Mekkah kemudian berkembang juga di Mekkah. Awalnya mereka mengklaim bahwa berhala itu hanya sebagai mediator yang menghubungkan manusia dengan Tuhan Yang Maha Adikodrati, karena interaksi langsung tidak mungkin dilakukan sebagaimana pandangan Martin Lings :

The idolaters claimed that their idols were powers which acted as mediators between God and Men. As a result, their approach to God became less and less direct, and remoter he seemed, the dimmer became their sense of the reality of the world to come, until many of them ceased to believe in life after death.

Orang-orang musyrik mengklaim bahwa berhala mereka adalah kekuatan yang bertindak sebagai mediator antara Tuhan dan Manusia. Akibatnya, pendekatan mereka kepada Tuhan menjadi semakin tidak langsung, dan semakin jauh tampaknya, semakin redup kesadaran mereka akan realitas dunia yang akan datang, sampai banyak dari mereka berhenti percaya pada kehidupan setelah kematian.⁶

Menurut M. Quraishy Shihab, sebenarnya ajaran Ibrahim tentang keesaan Allah masih tersisa dalam tradisi jahiliyyah. Contohnya sebagaimana dinarasikan QS *az-Zumar* 39:38, QS *al-'Ankabu>t* 29: 61-63, jika mereka ditanya siapa yang menciptakan

⁶ Martin Lings *Muhammad His Life Based On The Earliest*, 4.

mereka, jawabannya adalah Allah. Berhala mereka sembah karena Allah terlalu transenden, jauh, dan sulit dijangkau sehingga butuh perantara untuk mendekatinya (QS *az-Zumar* 39:3.⁷Namun menurut Abdullah Saeed, ada perbedaan yang sangat prinsipil antara penyebutan Allah pada masa pra Islam dan pada konsepsi Islam, dimana Allah pada masa pra Islam menunjukkan makna Tuhan yang Tinggi melampaui berhala-berhala, sementara dalam Islam menunjukkan Tuhan Yang Esa :

Allah is the Arabic word for the Supreme Being, God; it simply means "the God". It was used during the time of the prophet Muhammad by pre Islamic Arabs in Mecca to refer to a high God, above the idols that many Arabs worshipped. In Islam, this name came to be used for the one and only God. Muslims believe this God is the God of Abraham, Moses, Jesus, and Muhammad.

Allah adalah kata Arab untuk Yang Mahatinggi, Tuhan; itu hanya berarti "Tuhan". Itu digunakan pada masa nabi Muhammad oleh orang Arab pra Islam di Mekah untuk merujuk pada Tuhan yang tinggi, di atas berhala yang disembah oleh banyak orang Arab. Dalam Islam, nama ini digunakan untuk satu-satunya Tuhan. Muslim percaya Tuhan ini adalah Tuhannya Ibrahim, Musa, Yesus, dan Muhammad.⁸

⁷ M. Quraisy Shihab, *Membaca Sirah Muhammad Dalam Sorotan Alqur'an dan Hadist-Hadist Shahih*, Cet. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2012), 83-84.

⁸ Abdullah Saeed, *The Qur'an An Introduction*, (London: Routledge, 2008), 6.

Semakin lama, ada pergeseran dan reduksi terhadap monotheisme, dimana Tuhan yang awalnya menjadi focus utamanya justru digantikan berhala-berhala. Eksistensi Tuhan semakin teralienasi seiring dengan berkembangnya pragmatisme, materialisme, dan budaya hedonistic di masyarakat Mekkah hingga mereka tidak lagi mempercayai hal-hal yang berkaitan dengan eskatologi, dunia kebangkitan setelah kematian. Berhala-berhala bahkan sangat dikultuskan, dianggap sakral, sebagai personifikasi keberkahan yang memiliki kekuatan spiritual dan layak untuk ditempatkan disekitar Ka'bah. Selain Ka'bah sebagai pusat pemujaan paganistik, ada juga 3 kuil berhala besar lainnya yang menjadi pusat ibadah masyarakat di sekitar Mekkah; kuil Manat yang terletak di Qudayd Laut Merah; Kuil Uzzah di Nakhlah, sebuah lembah yang terletak disebelah selatan Mekkah; dan Kuil Lata yang ada di daerah Thaif sebelah Tenggara Mekkah.

Pada fase ini, ada peristiwa yang sangat monumental, Yaman yang berada di bawah kekuasaan Etiophia dan Gubernur Abrahah yang Nasrani membangun sebuah gereja dan katedral yang sangat megah di Shan'a yang diharapkan mampu menandingi Kabah sebagai pusat peribadatan. Namun niatnya mendapatkan resistensi dari suku-suku Arab dan akhirnya gereja megah itu mendapat hinaan dari seorang anggota suku Kinanah yang memiliki hubungan darah dengan suku Quraisy. Peristiwa tersebut

membuat Abrahah berniat meruntuhkan Ka'bah sebagai balas dendamnya yang populer dalam sejarah sebagai “tahun gajah”.

Pada awal abad 6 Masehi, dunia termasuk sekitar jazirah Arab dikuasai oleh dua kekuatan politik terbesar, yaitu Bizantium Romawi Timur yang Nasrani dan Persia yang memiliki tradisi dan keyakinan Zoroaster.⁹ Bizantium dengan ibukota Konstantinopel meliputi wilayah Asia Kecil, Syria, Damaskus, Mesir, dan Eropa Tenggara dengan rival terkuatnya adalah Persia yang penganut Zoroaster di bawah Dinasti Sasanid yang kekuasaannya meliputi Irak, Afganistan dan Oxus. Kedua kekuasaan ini memiliki interaksi dan relasi dengan masyarakat Arab melalui kegiatan bisnis atau perdagangan. Menurut Ahmad Ibrahim as-Syarif, kakek buyut Nabi Muhammad yaitu Hisyam bin Abdul Manaf yang membuka jalur perdagangan eksternal yang melakukan bisnis lintas negara baik yang berada dibawah kekuasaan Nasrani

⁹ Istilah Zoroaster diambil dari nama Zoroaster yang diklaim sebagai penulis utama 3 Kitab suci, Pahlawi dan Zendi, dan cuneiform. Disebut juga Parsi-isme agama kuno bangsa Iran, Parsi, bangsa Iran. Ia adalah aliran magianisme, pemuja api. Karena jejak hidupnya tidak bisa dilacak dengan jelas, banyak ilmuwan mengklaim Zoroaster hanyalah tokoh imajiner dan fiktif. Zoroaster diklaim pengikutnya sudah sangat tua, namun tradisinya banyak mengandung similarity dengan mitologi Yunani, tradisi Yahudi, dan mitologi Mesir. Oleh para pengikutnya Zoroaster diklaim meyakini monotheisme yang menyebut Tuhan dengan Ahurmaza yang berarti Tuhan Yang Maha Bijak. Ia bukan agama misi sehingga perkembangannya terbatas di Persi saja. Zoroaster dikenal juga dengan Majusi. Abdul Haq Vidyarthi, *Muhammad in Word Scriptures The Parsi, Hindu, and Buddhist Scriptures and Muhammad in Word Scriptures The Bible*, Terj. Arfan Akyar (Jakarta: Hikmah, 2008), 1-2.

Bizantium dan Ethiopia (Abbesina) dan Yaman maupun ke wilayah-wilayah yang secara politik dibawah kekuasaan Persia.¹⁰

Menurut Montgomery Watt, Kaisar Bizantium yang menganut Nasrani Ortodok pernah mengirimkan Uskup ke Yaman untuk menyebarkan agama Nasrani guna menandingi pengaruh Persia dengan tradisi Zoroasternya, walaupun setelah itu Kaisar Bizantium membiarkan Abbesina (Ethiopia) yang beraliran monophysitisme menguasai Yaman dengan melupakan perbedaan doktrin antara mereka.

Menurut Montgomery Watt, secara ideo-politik, komunitas Nasrani hampir semuanya mendukung kekuasaan Bizantium sedangkan komunitas Yahudi termasuk Yahudi yang berdiaspora ke Wilayah Yastrib (Madinah) dan orang Arab yang memeluk Yahudi itu mendukung Persia. Ekspansi wilayah kekuasaan yang dilakukan oleh Bizantium maupun Persia, juga secara simultan diikuti oleh adanya perembesan tradisi budaya Nasrani dan juga Zoroaster¹¹

Pada saat itu secara ideologi dan politik Mekkah adalah zona netral yang secara politik tidak berada dibawah kekuasaan Bizantium maupun Persia. Demikian juga dalam persoalan

¹⁰ Ahmad Ibrahim As-Syarif, *Makkah wa Madinah fi al-Jahiliyyah wa 'Ahd ar-Rasul*, Terj. Rony Nugroho (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2021), 139.

¹¹ W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, 9.

keyakinan, eksistensi orang-orang Yahudi dengan tradisi Tauratnya di sekitar Yasrib (Madinah lama) dan Nasrani atau Nasrani yang ada di sekitar Yaman dan Najran serta kastil-kastil Bostra di Suriah dimana pendeta Bahira berada dengan tradisi Injilnya, secara umum tidak memberi pengaruh signifikan terhadap perkembangan tradisi, agama, dan spiritualitas penduduk Mekkah. Mayoritas penduduk Mekkah tetap menganut keyakinan politeistik-paganistik. Namun demikian kaum paganis itu tidak memusuhi orang Yahudi maupun Nasrani yang terkadang juga berziarah ke leluhur mereka, maqam Ibrahim. Bahkan menurut Martin Lings sebagai bukti toleransi dan penghormatan kaum paganis terhadap Nasrani, maka mereka diperbolehkan membuat lukisan Kristus dan Bunda Maria di salah satu sudut dinding di sekitar Ka'bah.¹²

2. Mekkah: Diantara Kaum Paganis dan Para Pencari Kebenaran (*Hani>f*)

Menurut Richard Bell, situasi keagamaan di sekitar Mekkah – Arab itu kompleks. Disekitar Yaman dan Yasrib ada komunitas Yahudi, dan Nasrani ada di wilayah yang dikuasai Bizantium yang sering dilalui pedagang Mekkah dalam lawatan bisnis mereka dan juga kelompok yang disebut hanif :

¹² Martin Lings, *Muhammad His Life Based On The Earliest Sources*, 20.

The religious situation in Arabia was complex. The presence of these settlements of Jews in the Oases and Yaman led to a gradual spread of some Jewish ideas. There was also much Christian influence, though it was more diffuse. Trade had brought the meccans into contact with the byzantine and abbyssinian empire, which were Christian. Sections of some the nomadic tribes had become Christian. Apart from this we hear of only isolated individuals like Waraqah bin Nufal. This was sufficient, however to ensure that there was some penetration of Christian ideas into intellectual circle in Arabia.

Situasi keagamaan di Arab sangat kompleks. Kehadiran permukiman Yahudi di Oasis dan Yaman ini menyebabkan penyebaran beberapa ide Yahudi secara bertahap. Ada juga banyak pengaruh Kristen, meski lebih menyebar. Perdagangan telah membawa orang Mekah berhubungan dengan kekaisaran Bizantium dan Abbyssinian, yang beragama Kristen. Bagian dari beberapa suku nomaden telah menjadi Kristen. Selain itu, kami hanya mendengar individu-individu yang terisolasi seperti Waraqah bin Nufal. Ini sudah cukup, namun untuk memastikan bahwa ada beberapa penetrasi ide Kristen ke dalam lingkaran intelektual di Arab.¹³

Menurut Martin Lings, di Mekkah selalu ada walaupun minoritas, yang disebut kaum *hanif* orang-orang yang konsisten dengan agama monotheistic Ibrahim yang otentik dan tentu saja mereka sangat resisten dengan tradisi tradisi paganistik dan memandangnya sebagai satu polusi agama dan bid'ah, inovasi karya manusia yang distortif-deviatif.

¹³ Richard Bell, *Introduction To The Quran* (Britania : Edinburgh University, 1970), 8.

Bagi kaum hanif, paganistik adalah tradisi artifisial yang tidak otentik dan tidak ada beda dengan sejarah adanya tradisi pengkultusan Bani Israel terhadap anak sapi emas. Namun karena jumlah mereka sangat minoritas dibanding kaum paganis yang mayoritas dan juga kekritisannya terhadap tradisi paganis membuat mereka akhirnya termarginalkan dalam sistem sosial Mekkah. Salah satu diantara orang yang *hanif* itu adalah Waraqah, seorang pemeluk Nasrani yang percaya akan *nubuwwat* datangnya seorang rasul yang didukung oleh dua aliran besar Gereja Timur dan para astrolog.

Searah dengan pendapat Martin Lings, menurut Fazlurrahman, secara sosiologis, penduduk Mekkah itu mayoritas adalah penganut polytheisme-paganistik, namun secara individual keberadaan para pencari Tuhan dan kebenaran memang ada diantara komunitas Mekkah. Ada juga orang-orang yang mendambakan agama baru, dimana menurut Ibnu Ishaq ada yang Nasrani, ada yang tidak Yahudi dan juga tidak Nasrani, sebagaimana Ibnu Iskak juga meriwayatkan bahwa satu ketika orang-orang Mekah sedang melakukan ritual untuk berhalal-halal mereka dalam satu rapat, maka ada 4 orang yang diam-

diam tidak mau melakukan ritual tersebut, Waraqah bin Nufal, Ubaidillah bin Jahsy, Usman bin Huwairits, dan Zaid bin Amr.¹⁴

Eksistensi para pencari Tuhan dan kebenaran tersebut dinarasikan Alqur'an pada QS *al-Mu'minu*>n 23:83, QS *an-Naml* 27: 67-68, QS *al-Qa'sas* 28:48 dan QS *al-A'la*> 87:18-19, yang mengisyaratkan bahwa pernah ada upaya Yahudi dan Nasrani untuk mempropagandakan keyakinannya kepada orang Arab sehingga ajaran Nasrani dan Yahudi bukanlah sesuatu yang asing bagi orang arab.¹⁵ bahkan menurut Tariq Ramadhan praktek 'uzlah

¹⁴ Ahmad Ibra>hi>m As-Syari>f, *Makkah wa Madi>nah fi> al-Ja>hiliyyah wa 'Ahd ar-Rasu>l*, 135-136 dan lihat riwayat dibawah ini
واجتمعت قريش يوما في عيد لهم عند صنم من أصنامهم ، كانوا يعظمونه وينحرون له ، ويعكفون عنده ، ويدبرون به ، وكان ذلك عيدا لهم في كل سنة يوما ، فخلص منهم أربعة نفر نجيا ، ثم قال بعضهم لبعض : تصادقوا وليكنم بعضكم على بعض؛ قالوا : أجل . وهم : ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي ؛ وعبيد الله بن جحش بن رثاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كبير بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة ، وكانت أمه اميمة بنت عبد المطلب وعثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى بن قصي ، وزيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى بن عبد الله بن قرط بن رياح بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي ؛ فقال بعضهم لبعض : تعلموا والله ما قومكم على شيء لقد أخطئوا دين أبيهم إبراهيم ما حجر نطيف به ، لا يسمع ولا يبصر ، ولا يبصر ولا ينفع ، يا قوم التمسوا لأنفسكم (دينا) ، فإنكم والله ما أنتم على شيء . ففترقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية ، دين إبراهيم

¹⁵ Lihat QS *al-Mu'minu*>n 23:83, *an-Naml* 27: 67-68, *al-Qa'sas* 28:48 dan *al-A'la*> 87:19: Nubuwwat tentang Nabi terakhir dalam teologi Nasrani yang diriwayatkan oleh Ibnu Ishaq yang dikutip Muhammad Nashirudin Al Albani diantaranya adalah :

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَقَدْ كَانَ، فِيمَا بَلَغَنِي عَمَّا كَانَ وَضَعَ عَيْسَى بْنِ مَرْيَمَ...
فِيمَا جَاءَهُ مِنَ اللَّهِ فِي الْإِنْجِيلِ لِأَهْلِ الْإِنْجِيلِ مِنْ صِفَةِ رَسُولِ اللَّهِ ، مِمَّا أَتَيْتَ يُحَسِّنُ
الْحَوَارِيُّ لَهُمْ، حِينَ نَسَخَ لَهُمُ الْإِنْجِيلَ عَنْ عَهْدِ عَيْسَى بْنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَسُولِ اللَّهِ
أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَبْغَضَنِي فَقَدْ أَبْغَضَ الرَّبَّ، وَلَوْلَا أَنِّي صَنَعْتُ بِحَضْرَتِهِمْ صَنَائِعَ لَمْ يَصْنَعُهَا

(alienasi) dan *tahannus*/ (kontemplasi) yang dilakukan Nabi di Gua Hiro sebelum terutus menjadi rasul adalah tradisi yang sering dilakukan oleh para *hunafa*> dan orang Nasrani di Makkah.¹⁶ Namun demikian menurut M. Quraisy Shihab, hal itu bukan berarti Nabi pernah belajar secara khusus tentang persoalan ketuhanan, keagamaan dan lainnya kepada seseorang karena dalam QS *an-Nahl* 16:103 dijelaskan Nabi tidak berguru kepada orang lain.¹⁷

Selanjutnya Fazlurrahman, dengan mengutip beberapa teori dari penulis modern menyatakan bahwa dalam konteks

أَحَدٌ قَبْلِي، مَا كَانَتْ لَهُمْ حَظِيْبَةٌ، وَلَكِنْ مِنَ الْآنَ بَطَرُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ يَعْزُونََنِي ، وَأَيْضًا لِلرَّبِّ، وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ تَتِمَّ الْكَلِمَةُ الَّتِي فِي النَّامُوسِ: أَنَّهُمْ أَبْغَضُونِي مَجَانًا ، أَيْ بَاطِلًا. فَلَوْ قَدْ جَاءَ الْمُنْحَمَّا هَذَا الَّذِي يُرْسِلُهُ اللهُ إِلَيْكُمْ مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ، (و) رُوحُ الْقُدُسِ ، هَذَا الَّذِي مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ حَرَجَ، فَهُوَ شَهِيدٌ عَلَيَّ وَأَنْتُمْ أَيْضًا، لِأَنَّكُمْ قَدِيمًا كُنْتُمْ مَعِي فِي هَذَا فَلْتُ لَكُمْ: لِكَيْمَا لَا تَشْكُرُوا

وَالْمُنْحَمَّا (بِالسُّرِّيَّاتِ) : مُحَمَّدٌ: وَهُوَ بِالرُّومِيَّةِ: الْبِرْقَلَيْطِسُ، َ

Lihat . Muhammad Nashirudin Albani, *Ibnu Ishaq, Syarah dan Tahqiq Ibnu Hisyam (Sirah Nabawiyah Sejarah Lengkap Rasulullah : Takhrij Hadist, Cet. 13, Terj. Samson Rahman (Jakarta: Akbar Media, 2018), 139.*

¹⁶ Thariq Ramadhan, *Muhammad Rasul Zaman Kita*, Terj. Cecep L Yasin (Jakarta: Serambi, 2007), 63. Kecerdasan Nabi SAW termasuk dilatarbelakangi faktor Makkah sebagai pusat bisnis dan juga spiritualisme yang dikunjungi oleh banyak manusia dari berbagai latar belakang agama, budaya dan keyakinan yang berbeda telah memberikan wawasan tentang kultur, budaya dan ilmu pengetahuan yang luas yang akhirnya memunculkan kegelisahan batin, kesadaran dan kecemasan spiritual sehingga mulai melakukan perenungan dan mengasingkan diri untuk mencari jawaban ¹⁶ Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, terj. K. Arsyad Irsyadi (Yogyakarta, 2005), 3-6.

¹⁷ M. Quraisy Shihab, *Membaca Sirah Muhammad Dalam Sorotan Alqur'an*, 273.

historis, pra Islam, ada kelompok minoritas di dunia Arab sebenarnya telah mengalami pergolakan keagamaan dan spiritualisme sebagai dampak adanya pengaruh doktrin dan konsep ketuhanan Yudeo -Nasrani. Mereka walaupun sangat minoritas sangat tidak bisa menerima tradisi paganistik dan mulai menerima ide dan gagasan monotheisme walaupun dalam konsep yang belum jelas. Kontribusi Muhammad dengan Islamnya adalah menguatkan konsep stricht monotheisme ini :

Modern writers on the genesis and nature of Muhammad's mission have provided much speculation. Many point to historical fact that before the emergence of Islam, Arabia had been going through a process of religious fermentation due to Jude-Christian influences and that in this fermentation some people dissatisfied with Arabian paganism, had arrieved at an idea of monotheism, and conclude that Muhammad's contribution lay in an insistent emphasis on this idea.

Penulis modern berspekulasi tentang asal usul dan sifat misi Muhammad. Banyak fakta sejarah menunjukkan bahwa sebelum munculnya Islam, Arab telah melalui proses pergolakan agama karena pengaruh Jude-Kristen dan bahwa dalam pergolakan ini beberapa orang tidak puas dengan paganisme Arab, telah sampai pada gagasan monoteisme, dan menyimpulkan bahwa kontribusi Muhammad terletak pada penekanan yang terus-menerus pada gagasan ini.¹⁸

¹⁸ Fazlurrahma, *Islam*, Edisi 2 (Chicago: Unity of Chicago, 1979), 11.

Dalam konteks itulah, menurut Fazlurrahman, Richard Bell yang menyatakan bahwa doktrin dan tradisi Nasrani adalah sumber historis yang utama dari Alqur'an sedangkan menurut C.C. Torrey - jutu tradisi Yahudilah yang menjadi anasir utama dari Alqur'an :

The field is sharply divided between two camps, one contending, like Richard Bell, that the main historical source of the Qur'an teaching was Christianity, the other, represented, C.C. Torrey, insisting that Judaism was the chief historical antecedent of the Qur'an.

Dalam persoalan ini, pendapat terbagi tajam antara dua kubu, yang satu berpendapat, seperti Richard Bell, bahwa sumber sejarah utama dari teknologi Al-Qur'an adalah Kristen, yang lain, diwakili, C.C. Torrey, bersikeras bahwa Yudaisme adalah sejarah utama Al-Qur'an).¹⁹

Namun demikian menurut Fazlurrahman tidak ada bukti konsep mereka sama persis dengan monoteisme yang diajarkan Muhammad dan juga dalam ayat ayat makiyyah dan literatur historis Islam awal tidak ada narasi yang menjelaskan tentang adanya koloni besar baik Yahudi maupun Nasrani di sekitar Mekkah.²⁰

Yahudi dan Nasrani di Mekkah bukanlah komunitas. Menurut Fazlurrahman, mungkin beberapa individu saja namun

¹⁹ Fazullurrahman, *Major Themes Of The Qur'an* (Chicago: Bibliotica, 180), 150

²⁰ Fazullurrahman, *Major Themes Of The Qur'an* , 217.

sering dikunjungi keluarganya dari Madinah; ataupun ketika para pedagang Makkah melewati Madinah dalam proses perjalanan bisnisnya kemudian singgah di kota lain seperti Madinah kemudian berdialog dengan Yahudi ataupun Nasrani. Relasi dan interaksi itu bersifat kontinyu sehingga tak mengherankan ketika Nabi Muhammad akhirnya membawa ajaran agama Islam, pembesar Makkah pernah mengutus Nadr Bin Harits dan 'Uqba Bin Mua'it untuk meminta dukungan Yahudi Madinah untuk mematahkan ajaran Islam. Artinya, kisah-kisah Taurat dan Injil bukanlah hal yang asing dan baru bagi penduduk Makkah. Eksistensi kaum messianik yang menunggu utusan terakhir juga ada di Makkah dan inilah yang secara teologis disebut sebagai orang-orang yang telah menerima kitab dari kami, orang yang telah menerima pengetahuan atau peringatan sebagaimana dijelaskan dalam QS *ar-Ra'd* 13:36, QS *as-Syuara>*' 26:197, QS *al-'Ankabu>t* 9:47 atau disebut aliran sektarianisme (*ahza>b*), Yahudi yang ekstrim dan eksklusif tidak menerima Qur'an karena fanatismena terhadap tradisi mereka sebagaimana dijelaskan pada QS *al-Ahza>b* 11:17.²¹

Sedangkan menurut Montgomery Watt, informasi tentang Yahudi dan Kristen yang beredar di sekitar masyarakat Makkah

²¹ Fazullurrahman, *Major Themes Of The Qur'an*, 220 -223. Lihat QS *ar-Ra'd* (13):36, QS *as-Syuara>* (26):197, QS *al-'Ankabu>t* (29):47 QS *Hu>d* (11):17.

adalah karena faktor seringnya pedagang Mekkah melewati Madinah yang banyak dihuni Yahudi dan datangnya Nasrani Arab di perbatasan Syiria dan Yaman ke Mekkah untuk berdagang atau ada yang sebagai budak :

These premonitions of monotheism among the Arabs must have been due mainly to Christian and Jews influence. The Arab have many opportunities of contact with Christian and Jews. The Byzantine empire, whose power and higher civilization they greatly admired, was Christian, and so was Abyssinia. Even in the Persian empire christianity was strong, and the hijrah the Persian vassal state with which the Arab were much in contact, was an outpost of the east Syrian Or Nestorian Church. This combination of monotheism with military and political strength and higher level of material civilization must have impressed the Arab greatly. The nomadic tribes and settled communities in closest contact with these states were indeed being gradually christianized, and even some of the Meccan merchants were not uninfluenced by what they saw when they travelled to the border market towns on business. There were also Christians in mecca, trader and slave, but the influence of isolated individuals was probably not so important.

Monoteisme di antara orang Arab ini pasti disebabkan terutama oleh pengaruh Kristen dan Yahudi. Orang Arab memiliki banyak kesempatan untuk berhubungan dengan orang Kristen dan Yahudi. Kekaisaran Bizantium, yang kekuatan dan peradabannya lebih tinggi sangat mereka kagumi, beragama Kristen, begitu pula Abyssinia. Bahkan di kekaisaran Persia pun Kristen kuat, dan mobilitas negara bawahan Persia yang banyak berhubungan dengan orang Arab, adalah garda terdepan dari Gereja Syiria Atau Nestorian timur. Perpaduan monoteisme dengan kekuatan militer dan politik serta tingkat peradaban material yang

lebih tinggi pasti sangat mengesankan orang Arab. Suku-suku nomaden dan masyarakat menetap yang berhubungan paling dekat dengan negara-negara ini memang perlahan-lahan dikristenkan, namun beberapa pedagang Mekkah tidak terpengaruh oleh apa yang mereka lihat ketika mereka melakukan perjalanan ke kota perbatasan untuk urusan bisnis. Ada juga orang Kristen di Mekkah, pedagang dan budak, tetapi pengaruh individu yang terisolasi mungkin tidak begitu penting.²²

Hal ini memiliki pengaruh terhadap adanya individu-individu hanif (yang memiliki preferensi pada primordialisme) berasal dari penduduk Mekkah yang terpelajar akrab dengan gagasan Bible dan Taurat yang menerima konsep “monotheisme yang masih samar” sebagaimana kata Montgomery Watt :

That there is already among the more intellectual meccans some familiarity with biblical conceptions. A little before the time of Muhammad there are said to have been some Arabs who set out to discover the true religion, which was assumed to be some form of monotheism. All this tends to show that in certain circle in Mecca men already accepted a vague monotheism.

Bahwa sudah ada beberapa orang terpelajar di antara orang-orang Mekkah akrab dengan konsep-konsep alkitab. Beberapa saat sebelum masa Muhammad dikatakan ada beberapa orang Arab yang berangkat untuk menemukan agama yang benar, yang dianggap sebagai suatu bentuk monoteisme. Semua ini cenderung menunjukkan bahwa di

²² W. Montgomery Watt, *Muhammad At Mecca*, (London: Oxford University, 1960), 27.

kalangan tertentu di Mekkah orang sudah menerima monoteisme yang samar-samar.²³

C.C Torrey – dikutip Montgomery Watt- menjelaskan monoteisme yang samar adalah yang kepercayaan kepada satu Tuhan yang memiliki bentuk ritual dan belum sadar bahwa ia berbeda dengan paganistik (*a monotheisme not expressing itself in definite act or worship and not fully conscious of its distinction from paganism*).²⁴

Bukti adanya monoteisme samar-samar itu menurut Montgomery Watt justru didapat dari narasi-narasi Alqur'an pada surat makkiyyah sudah disebutkan term Allah dan *Rabb* seperti dalam QS *Quraaisy 106:3, al-Humazah 104:6*, dan lainnya

The impression given by the earliest passages of the qur'an is that these were addressed to people who already believed in God, although perhaps with much vagueness and confusion. The qur'an explains certain strange words which were apparently not properly understood by those who heard them al-Mudassir, al Humazah, etc. but it does not require to explain the meanin of the Lord or God. It is possible thet before the time of Muhammad the Meccan pagans used Allah to indicate the principal deity of the Ka'bah. The probability therefore is that while some Meccans

²³ Menurut Montgomery Watt, monoteisme samar samar dibuktikan bahwa orang arab tidak memiliki kepercayaan terhadap dewa dewa yang personal septi dalam mitologi yunani, namun meyakini kekuatan supranatural yang ada dibalik symbol-simbol dan materi bahwa materi merupakan manifestasi dari kekuatan ilahi yang tunggal W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet*, 41, 84.

²⁴ W. Montgomery Watt, *Muhammad At Mecca*, 159

acknowledged God, they did not see that their old polytheistic beliefs were incompatible with belief in God.

Kesan yang diberikan oleh bagian paling awal dari al-Qur'an adalah bahwa ini ditujukan kepada orang-orang yang sudah beriman kepada Tuhan, meskipun mungkin dengan banyak ketidakjelasan dan kebingungan. Al-Qur'an menjelaskan kata-kata aneh tertentu yang tampaknya tidak dipahami dengan baik oleh mereka yang mendengarnya al-Mudassir, al Humazah, dll. Tetapi makna Rabb dalam surat tersebut maksudnya Lord atau God. Ada kemungkinan bahwa sebelum zaman Muhammad kaum pagan Mekah menggunakan Allah untuk menunjukkan dewa utama Ka'bah. Oleh karena itu, kemungkinannya adalah sementara beberapa orang Mekah mengakui Tuhan, mereka tidak melihat bahwa kepercayaan politeistik lama mereka tidak sesuai dengan kepercayaan kepada Tuhan.²⁵

Namun demikian individu-individu hanif jumlahnya sangat minoritas, karena mayoritas masyarakat Mekkah yang dipelopori oleh para kaum aristokratnya sangat konservatif, primitif dan tradisional yang sangat bangga dengan tradisi nenek moyang sebagai kaum paganis karena dianggap sebagai keyakinan asli dan pribumi (nativisme) sehingga mayoritas tidak menerima ajaran agama semitik Yahudi Nasrani.

Keyakinan akan datangnya seorang rasul juga berkembang di kalangan Yahudi, hanya saja karena sektarianisme dan

²⁵ W. Montgomery Watt, *Muhammad At Mecca*, 26-27. Lihat juga *Quraisy* 106:3, dalam ayat 3 disebutkan *Rabb haz/a al-Bait* dan di QS *al-Humazah* 104:6 disebutkan kata *Allah*.

superioritas mereka yang sangat eksklusif dan mengklaim sebagai ras pilihan dan bangsa unggulan, maka mereka mensyaratkan Nabi itu harus berasal dari ras Yahudi.²⁶

3. Konteks Sosio-Religi Mekkah Pasca Islam: Relasi Antara umat Islam dan Komunitas Pagan

a. Resistensi dan Represif Kaum Paganis : Provokasi, Intimidasi dan Perkusi

Nabi SAW diangkat menjadi rasul pada usia 40 tahun setelah sebelumnya ia mengalami kegelisahan spiritual, mencari kebenaran dan juga eksistensi Tuhan dan beliau kemudian sering melakukan alienasi (*'uzlah*) dan juga kontemplasi (*tahannus*) di Gua Hira dan mendapatkan wahyu pertama QS *al-'Alaq* 96:1-5.

Dakwah secara sembunyi dan senyap adalah langkah strategis awal yang harus dilakukan. Ada faktor eksternal dan faktor internal, mengapa Nabi melakukan dakwah sembunyi dahulu. Faktor eksternal adalah diprediksikan resistensi masyarakat Arab yang sangat terkenal fanatik terhadap paganistik pasti akan sangat kuat. Karena adanya transformasi ideologi dan keyakinan dari politeistik – paganistik menjadi *strict monotheisme*.

²⁶ Namun menurut Martin Lings, Waraqah memiliki keyakinan bahwa bangsa Arab yang paganistik jauh lebih membutuhkan eksistensi seorang Rasul untuk membimbing spiritualitas mereka ke ajaran monoteisme otentik dibandingkan Yahudi yang masih menyembah Allah. Martin Lings, *Muhammad His Life Based On The Earliest Sources*, 23.

Perubahan ini jelas sangat radikal, fundamental dan tentu saja revolutif baik secara intelektual, emosional, dan juga spiritual.

Kemudian, faktor internalnya adalah jelas sekali bahwa Nabi belum memiliki daya dukung dan daya tawar yang memadai untuk menghadapi resistensi mereka. Sasaran dakwah Nabi terbatas pada komunitas yang sebelumnya menjadi *circle* terdekatnya, keluarga seperti Khadijah, Ali bin Abi Thalib, Zaid bin Haritsah dan juga patner bisnis seperti Abu Bakar, Ustman bin Affan, juga dari komunitas lain seperti Bilal bin Rabah.

Selama kurang lebih tiga tahun, Islam disiyarkan dalam sembunyi dan senyap hingga tidak menimbulkan gejolak sosial yang signifikan. Menurut Safiyurrahman Al-Mubarakfuri dalam *Sirah Nabawiyah*, pada fase ini sebenarnya para pembesar Mekkah sudah mendengar tentang misi yang dibawa Nabi SAW. Namun mereka tidak beraksi karena dalam persepsi mereka dakwah Nabi SAW tidak akan berpengaruh secara signifikan terhadap kepercayaan masyarakat Mekkah. Bagi para pembesar itu, apa yang dilakukan Nabi SAW sama saja dengan yang dilakukan oleh para hanif lainnya yang memiliki ketertarikan pada persoalan ketuhanan dan spiritualisme seperti Umayyah bin as Shallat, Qus bin Saidah, Amr bin Nufail.²⁷

²⁷ Safiyurrahman Al-Mubarakfuri dalam *Sirah Nabawiyah*, Terj. Katur Suhardi, (Yogyakarta: Pustaka Al Kautsar, 2008), 76.

Namun setelah QS *al-Hijr* 15:94, dan juga QS *as-Syu'ara*> 26: 214, Allah mengharuskan Nabi melaksanakan dakwah terbuka. Setelah turun ayat tersebut, Nabi SAW kemudian mengumpulkan penduduk Makkah di Bukit Shafa dan menyampaikan misi risalahnya yang menegakkan kembali doktrin monotheisme yang otentik yang menjadi misi semua rasul sebelumnya.

Perintah dakwah secara terbuka ada pada akhir QS *as-Syu'ara*> 26: 214 yang merupakan surat Makkiyyah. Namun awal surat *as-Syu'ara*> ini berisi narasi tentang perjuangan Nabi Musa dengan Bani Israel mempertahankan eksistensi dan keyakinan monoteistik mereka melawan kekuatan Fir'aun yang kafir ini menunjukkan bahwa masyarakat Makkah sudah terbiasa dengan narasi-narasi tentang perjuangan para nabi. Artinya ajaran-ajaran agama samawi (*reveald religion*) seperti Yahudi dan Nasrani bukanlah hal yang asing bagi masyarakat Makkah dimungkinkan karena sudah terjalin interaksi diantara komunitas tersebut.

Sedangkan QS *al-Hijr* 15:94 disamping perintah dakwah secara terbuka kepada masyarakat Makkah, juga perintah kepada Nabi SAW untuk mengambil jarak (eksklusif) dari orang-orang musyrik yang menganut kepercayaan politeis-paganistik serta mengkritik kepercayaan mereka karena sangat kontradiksi dengan

kepercayaan monoteisme yang dibawa Nabi yang menafikan dimensi keilahian selain Allah.²⁸

Dakwah terbuka ini jelas akhirnya mendapatkan resistensi yang sangat kuat dari para tokoh dan aristocrat Makkah diantaranya Abu Lahab, Abu Sufyan dan Abu Jahal. Mereka melakukan upaya-upaya intimidasi, perkusi dan provokasi untuk mengcounter misi Nabi dan melakukan semua langkah-langkah antisipatif agar dakwah Nabi tidak semakin berkembang jumlah pengikutnya seperti penyiksaan terhadap Bilal bin Rabah, Ammar bin Yasir dan juga Yasir serta Sumayyah yang akhirnya menjadi syahid pertama tercatat dalam lembar sejarah.

Namun langkah langkah intimidasi, perkusi dan provokasi yang dilancarkan para pembesar Makkah justru seakan menjadikan para pencari kebenaran itu menjadi lebih militan. Namun karena hasil dari langkah-langkah represif, intimidasi dan perkusi tidak sesuai ekspektasi para pembesar Makkah untuk menghentikan dakwah Nabi, maka kemudian mereka merubah langkah yang lebih persuasive dengan mendatangi Abu Thalib, paman Nabi yang juga pengikut paham paganis untuk membujuk Nabi SAW berhenti menyalahkan dan menganggap sesat paham paganisme yang mereka anut. Abu Thalibpun menyampaikan protes keras,

²⁸ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (Maka sampaikanlah (Muhammad) secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu) dan berpalinglah dari orang yang musyrik.).

keberatan dan ketersinggungan para pembesar Mekkah atas kritik keras dan penyesanan Nabi SAW terhadap kepercayaan paganistik mereka dan membujuk Nabi SAW untuk berhenti demi keselamatan dan keamanan dirinya. Namun dengan tegas Nabi SAW menjawab bahwa beliau akan tetap mendedikasikan diri untuk konsisten mengajarkan Islam dan tak terbujuk oleh apapun termasuk jika bulan dan matahari diberikan kepadanya.²⁹

Ketika langkah persuasif mengalami jalan buntu, intimidasi dan sikap represif para pembesar Mekkah semakin menjadi dengan tidak segan-segan menyiksa para pengikut Nabi SAW sehingga sebagian seperti Bilal, Amar, dan Sumayyah mengalami penderitaan yang sangat dahsyat. Untuk menghindari penyiksaan yang tanpa kompromi tersebut maka pada tahun ke kelima kenabian, Nabi SAW meminta para pengikutnya untuk bermigrasi dan hijrah ke Abbysinia, sebuah negeri Kristiani, yang berada dibawah kekuasaan Raja Najasyi yang seorang pemeluk Nasrani

²⁹ Ada riwayat Ibnu Iskak yang menjelaskan adalah قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ : فَحَدَّثَنِي يَعْقُوبُ بْنُ عَثْبَةَ بْنِ الْمُغِيرَةَ بْنِ الْأَخْنَسِ ، أَنَّهُ حَدَّثَهُ أَنَّ فَرِيثًا جِينًا قَالَتْ لِأَبِي طَالِبٍ هَذِهِ الْمَقَالَةُ ، بَعَثَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ : يَا ابْنَ أَخِي ، إِنَّ قَوْمَكَ قَدْ جَاءَ وَنِي ، فَقَالُوا لِي : كَذَا وَكَذَا ، فَأَبَيْتُ عَلَيَّ وَعَلَى نَفْسِكَ ، وَلَا تُحْمَلْنِي مَا لَا أَطِيقُ ، فَظَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَدْ بَدَأَ لِعَمَلِهِ فِيهِ بَدَاءً ، وَأَنَّهُ خَادِلُهُ وَمُسْلِمُهُ ، وَأَنَّهُ ضَعُفَ عَنْ نُصْرَتِهِ وَالْفِيَامِ مَعَهُ ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وَاللَّهِ يَا عَمَّ ، لَوْ وَضَعُوا السَّمْسَ فِي يَمِينِي ، وَالْقَمَرَ فِي شِمَالِي ، عَلَى أَنْ أَتْرِكَ هَذَا الْأَمْرَ مَا تَرَكْتُهُ ، حَتَّى يُظْهِرَهُ اللَّهُ ، أَوْ أَهْلِكَ فِيهِ ، ثُمَّ اسْتَعْبَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَبَكَى ، ثُمَّ قَامَ ، فَلَمَّا وَلَّى نَادَاهُ أَبُو طَالِبٍ ، فَقَالَ : أَقْبِلْ يَا ابْنَ أَخِي ، فَلَمَّا أَقْبَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ، قَالَ : أَذْهَبُ يَا ابْنَ أَخِي فَافْعَلْ مَا أَحْبَبْتَ ، فَوَاللَّهِ لَأَسْلِمَنَّكَ لِيَسْمِيَءَ أَبَدًا ”

yang menurut Nabi SAW sangat adil. Sebanyak 80 pengikut Nabi SAW akhirnya diterima dengan baik oleh Raja Najasyi dan diberi kebebasan menjalankan keyakinannya dan mendapat suaka politik bahkan ketika utusan Mekkah Amr bin Ash meminta kepada Raja Najasyi untuk mendeportasi mereka kembali ke Mekkah.³⁰

Menurut riwayat Ibnu Ishak – dikutip – M. Nasirudin Albani- pada fase itu, raja Najasy sempat mengirimkan 20 utusan untuk mendengarkan langsung dari Nabi tentang Islam dan kemudian setelah dijelaskan tentang konsep monotheisme dan

³⁰ Awalnya hijrah ke Abbyssenia itu dilakukan secara diam-diam, namun akhirnya diketahui oleh pembesar Mekkah yang akhirnya mengutus beberapa orang yang dipandang memiliki kecakapan diplomasi seperti Amr bin Ash untuk mempengaruhi Raja Najasy bersedia mendeportasi mereka kembali ke Mekkah. Namun Raja berkomitmen untuk melindungi kepentingan orang-orang Islam yang berhijrah tersebut yang diantaranya adalah Utsman bin Affan, Ja'far bin Abi Thalib, Namun menurut Martin Lings, masyarakat Abbyssenia yang merupakan pemeluk Nasrani mulai merasa tidak nyaman ketika mendengar berita bahwa Ja'far bin Abi Thalib sebagai pimpinan umat Islam di Abbyssinia membacakan QS *Maryam* (19) :16- 30 di hadapan Raja dan para pendeta, dimana dalam QS *Maryam* tersebut Isa didudukkan sebagai hamba bukan Tuhan. Jelas ini berbeda dengan keyakinan Nasrani yang mempercayai Yesus sebagai salah satu bagian dari doktrin Trinitas. Martin Lings *Muhammad His Life Based On The Earliest Sources*, Second Edition, 4. Menurut Ibnu Qayyim al Jauziyah salah satu alasan Nabi SAW memerintahkan hijrah ke Habasyah karena ia yakin raja Habasyah yang penganut Nasrani itu sangat adil (فادن لهم رسول الله في الهجرة) (الى الحبشة و قال ان بها ملكا لا يظلم الناس عنده فامرهم بالمهاجرة الى الحبشة و قال لهم : ان بها معاش) (وسعة و مالكا عادلا). Lihat Ibnul Qayyim al Jauziyah, *Zad al Ma'ad fi Huda Khairul Ibad*, Juz 1 (Mesir: Maktabah Mustofa Albab, 1970), 34 dan Ibnu ad-Din asy-Syafii, *Hadaiq al-Anwar wa Mata'li'u al-Asrar fi Sirah an-Nabiy al - Mukhtar*, Bag. 1 (Qatar: t.p, t.t), 321.

lainnya mereka akhirnya memeluk Islam sebagaimana dinarasikan pada QS *al-Qas{as}* 28:52-55 dan *al-Ma'idah* 5 : 82-83.³¹

Setelah Umar bin Khatab yang semula adalah pengikut paganistik yang sangat fanatik dan militan dan sangat resisten terhadap Nabi SAW memeluk Islam, dan mempelopori untuk melakukan ibadah di Ka'bah secara terbuka, maka sebanyak 40 tokoh kafir bersepakat melakukan pemboikotan (embargo) secara sosial dan ekonomi selama 3 tahun (dari tahun 7 sampai 10 kenabian) kepada Bani Hasyim supaya bani Hasyimlah yang akhirnya memaksa Nabi SAW untuk menarik kembali klaim kenabiannya.

b. Diplomasi dan Kompromi ; Sebuah Tawaran solusi

Ketika langkah embargo sosial ekonomi selama tiga tahun tidak berhasil mendesak Nabi untuk membatalkan klaim kenabiannya, maka akhirnya secara formal embargo tersebut diakhiri. Setelah embargo berakhir maka kehidupan sosial kembali relatif normal dan lumayan kondusif setelah hampir satu dasawarsa relasi antara pengikut Nabi yang berpegang pada paham monoteistik dan komunitas Mekkah yang politeistik-paganistik terganggu yang menimbulkan disintegrasi antar masyarakat

³¹ M. Nashiruddin al-Albani, *Sirah Nabawiyah; Sejarah Lengkap Kehidupan Rasul*, Cet. 13. Terj. Samson Rahman (Jakarta: Akar Mmedia, 2028), 232-234 dan lihat Al Hamid Al-Husain, *Riwayat Kehidupan Nabi Besar Muhammad SAW*, terj. (Bandung: Pustaka Hidayah), 497-498.

Mekkah. Situasi konflik dan tensi yang panas terjadi sejak Nabi mengklaim membawa misi kerasulan.

Namun demikian upaya para pembesar Mekkah untuk menghambat laju perkembangan Islam belum berhenti. Ketika langkah-langkah non kompromistis (*hard strategy*) berupa intimidasi, provokasi, perkusi dan langkah represif dan agresif lainnya dianggap tidak cukup efektif meredakan militansi para pengikut Nabi SAW, maka kemudian sebagai langkah pamungkas mereka merubah strategi menjadi kompromistis (*soft strategy*) yang menurut mereka adil (*win-win solution*) bagi semua pihak.

Dalam konteks mereka menawarkan jalan tengah, yang akan mempertemukan Islam dengan Jahiliyyah, dimana mereka bersedia mengikuti kepercayaan Nabi SAW namun mereka juga meminta Nabi SAW mengikuti kepercayaan mereka sambil terus mengkaji dan menkomparasi diantaranya kedua kepercayaan tersebut mana yang terbaik, itulah yang berhak untuk eksis.

Untuk merespon tawaran kompromi dan jalan tengah yang diajukan oleh pembesar Mekkah, diturunkanlah QS *al-Ka>firu>n*. Pesan moral surat makkiyyah ini adalah bahwa kepercayaan paganistik yang diyakini masyarakat Mekkah dan resistensi mereka terhadap klaim kenabian SAW itu adalah bentuk kekafiran. Ada batas (demarkasi) yang jelas dan tegas antara keyakinan Nabi SAW dan para penentangannya. Keyakinan itu bersifat absolut dan eksklusif sehingga tidak mungkin ada kompromi atau integrasi

diantara keislaman dan kekafiran, karena keduanya kontradiksi. Namun karena keyakinan itu bersifat privat, personal, intrinsik, maka kedaulatan setiap individu terhadap keyakinannya juga menurut surat ini harus diberi ruang eksistensi. Respon Qur'an ini jelas berbanding terbalik dengan apa yang dilakukan oleh para pembesar kafir yang tidak memberi toleransi dan ruang eksistensi para pengikut Nabi SAW.

Setelah berjuang mempertahankan eksistensi dan keyakinannya selama 13 tahun di Makkah, namun ternyata resistensi para pembesar Makkah terhadap Islam tidak juga menurun dan bahkan praktek-prektek intimidasi juga terus kembali terjadi, maka Makkah dipandang tidak prospektif untuk Islam dan pindah ke Madinah.

4. Madinah : Konteks Sosio Religi Pra dan Pasca Islam Islam

1. Madinah : Kontek Sosio-Religi Pra Islam

Pada fase pra Islam, kota Madinah masih bernama Yasrib,³² dan kemudian diganti oleh Nabi menjadi Madinah yang berarti “satu komunitas beradab, religious, taat hukum,

³² Pergantian nama menjadi Madinah dilatarbelakangi makna Yastrib yang berkonotasi negatif yaitu mencela. Kota ini pertama kali didiami oleh Yatsrib bin Qaniyah bin Mihilail Bin Iram bin Abil bin Iwadl bin Iram Bin Sam Bin Nuh sekitar 2600 SM yang kemudian menjadi nama kota sebagai bentuk apresiasi. Namun Nabi SAW menggantinya dengan Madinah yang lebih memiliki makna positif dan juga prospektif, Kota yang berperadaban. Ahmad Ibrahim asy-Syarif, *Mekkah dan Madinah Sejarah Kuno Dua Kota Suci Menurut Sumber Otoritatif*, terj. Rony Nugroho (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2012),310.

yang eksis dalam satu tempat” dipandang secara filosofis lebih positif dan juga prospektif.³³ Bukan sekedar formalitas atau simbolis jika Nabi SAW memberi nama baru tersebut, namun justru Nabi SAW ingin membuktikan komitmen dan visinya untuk mengkontruksi peradaban dan tatanan baru berdasarkan nilai-nilai spiritualitas, keadilan dan kesetaraan hukum yang berbeda dengan sebelumnya.

Struktur masyarakat Madinah pra Islam lebih plural dibandingkan Mekkah. Penganut polyteisme-paganistik (*kafir – musyrik*) terdiri dari 2 suku besar yang tinggal di kota yaitu klan Aus yang terdiri dari 5 klan besar menempati bagian Timur dan bagian Selatan wilayah Madinah sedangkan Klan Khazraj yang

³³ Zuhairi Misrawi, mengatakan bahwa Madinah berasal dari kata *ma-dina* yang bermakna tinggal di sebuah tempat. Juga berasal term *da-na*, ditambah *mim* memiliki arti tunduk-taat, dalam konteks ini, karena Muhammad SAW bertempat tinggal di Madinah sehingga ia harus ditaati. Zuhairi Misrawi, *Mekkah: Kota Suci*, 124. Sementara Nurcholish Madjid berpendapat secara semantik dari kata kerja *dana*, *yadinu*, berarti taat. Oleh karenanya secara filosofis, nama Madinah memiliki visi menjadi negara atau bangsa bagi orang-orang yang taat hukum dan agama. Nurcholish Madjid “Potensi Sumber-Sumber Doktrin Islam Untuk Membangun dan Menanggapi Konsep Civil Society Modern” dalam *Islam dan Humanisme : Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*, Kamdani (Peny.) (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), 52. Madinah disebut Alqur’an 3 kali dalam QS *at-Taubah*(9):101,120 dan QS *al-Munafiqun* 63:8. Dawam Raharjo berpendapat bahwa konteks disebutkan term Madinah itu berkorelasi erat dengan tema kewarganegaraan. Tentu saja itu sangat relevan dengan belum adanya kesadaran bernegara pada masyarakat Madinah. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an : Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), 334.

juga terdiri dari 5 klan berada di dataran rendah bagian Tengah dan Utara, sedangkan diluar kota, ada komunitas Arab Badui nomaden. Kemudian penganut Yahudi yang terdiri dari koloni besar Bani Qainuqa, Bani Nadhir, dan Bani Quraidhah, dan juga minoritas Nasrani yang awal mulanya dari Yaman ataupun Najran. Dalam konteks politik, Madinah acap menjadi sasaran agresi Bizantium dari sisi utara, sedangkan sisi selatan terkadang menghadapi agresi Mekkah.

Hingga abad ke-5 Masehi, kondisi sosial Madinah tak jauh beda dengan Mekkah, memiliki pandangan chauvinisme, sektarianisme, tribalisme yang sangat fanatik dengan kesukuan, hingga sering terjadi konfrontasi antar suku yaitu antara suku Khazraj (terdiri dari Bani Najjar, Bani Salamah, Bani Ubaid dan lainnya) yang bersekutu dengan Yahudi Qinuqa dengan suku Aus (Bani Amru bin Auf, Bani Nabit dan lainnya) yang bersekutu dengan Yahudi Bani Quraydzah dan Bani Nadir dalam menguasai sumber-sumber ekonomi. Dalam aspek ideologi, Madinah itu lebih heterogen dan plural dari Mekkah karena ada komunitas paganis, Yahudi dan tradisi Taurat, dan Nasrani dengan tradisi Injil, Namun dalam aspek sosial-politik, mereka belum memiliki sistem dan struktur pemerintahan yang baku, tidak ada kohesivitas sosial yang didasarkan pada kesatuan politik, bangsa dan visi yang sama. Tribalisme dan sektarianisme fanatik sering menimbulkan gesekan sosial

seperti timbulnya sentimen identitas, dominasi dan hegemoni satu suku terhadap suku lainnya.³⁴

b. Madinah : Konteks Sosio Religi Pasca Islam

Setelah Nabi SAW hijrah ke Madinah, maka di Madinah ada 2 komunitas terbagi menjadi 2 kelompok besar yaitu komunitas yang percaya pada kenabian Muhammad SAW terdiri dari umat Islam Muhajirin dan Anshar dan komunitas yang tidak percaya pada kenabiannya terdiri dari kaum Yahudi dengan klan terbesarnya Bani Quynuqa, Quraydha, dan Bani Nadhir yang setiap klan berjumlah sekitar 2.000 orang kaum polyteis-paganis (*kafir-musyrik*) yang jumlahnya semakin sedikit karena mayoritas memeluk Islam seperti Klan Aus dan Khazraj; Selain itu terdapat juga kaum hipokrit yang secara formal menjadi pengikut Nabi SAW, namun secara internal mereka tidak percaya kenabian SAW, juga ada minoritas Nasrani dari Yaman.³⁵

Madinah adalah titik awal lahirnya era baru, setiap kelompok sepakat hidup berdampingan, saling menghargai, melindungi serta berkomitmen untuk menjaga keberlangsungan

³⁴ Nizar Abazhah, *Sejarah Madinah Kisah Nabi Muhammad Menata Agama, Politik, Sosial, Ekonomi di Madinah Munawwarah*, Terj. Ashari Khatib (Jakarta: Serambi Ilmu, 2017), 92-93.

³⁵ Zuhairi Misrawi, *Mekkah: Kota Suci*, 169 – 170.

hidup tanpa diskriminasi dan eksploitasi. Nabi SAW hanya diutus untuk menyampaikan Islam, tapi bukan untuk membabat habis komunitas lain (*the others*). Piagam Madinah dirumuskan sebagai konstitusi mengkontruksi satu komunitas heterogen yang harmonis lintas entitas budaya dan agama. Istilah berbau sektarianisme dan eksklusivisme seperti *al-Ahzab* yang pernah dipergunakan Alqur'an dalam konteks Mekkah untuk menisbatkan Yahudi dan Nasrani, berganti menjadi istilah umat dalam Piagam Madinah sebagaimana pendapat Fazlurrahman

In madina, the term sectarians and partisans are dropped and Jews and Christians are recognized as community, although of course, they continue to be invited to Islam. As we noted earlier, the Qur'an, in the early stages in Mecca, does not speak at all in terms of exclusivist communities. It was the awareness and subsequent recognition of the existence of mutually exclusive Jewish and Christian communities that led the Qur'an first to call them sectarians and partisans and subsequently to recognize them in Madina as communities. It was the solidification of these communities that led to the announcement of Muslims as a separate community QS al-Baqarah 2: 120.

Di madinah, istilah sektarian dan partisan ditiadakan dan Yahudi dan Nasrani diakui sebagai komunitas, meskipun tentu saja diajak masuk Islam. Seperti yang telah kita catat sebelumnya, Al-Qur'an, pada tahap awal di Mekkah, sama sekali tidak berbicara tentang komunitas eksklusif. Pada tahap selanjutnya saja pengakuan selanjutnya keberadaan komunitas Yahudi dan Kristen yang saling eksklusif yang membuat Al-Qur'an pertama kali menyebut mereka sektarian dan partisan dan kemudian

mengakui mereka di Madinah sebagai komunitas. Pemantapan komunitas inilah yang menyebabkan deklarasi umat Islam sebagai komunitas tersendiri dalam QS al-Baqarah 2: 120.³⁶

Di Madinah, Nabi mencanangkan toleransi eksternal antar agama dan persaudaraan internal intra agama, bahkan dengan kalangan pagan Madinah. Jika persaudaraan internal umat Islam antara Muhajirin dan Anshar merupakan keniscayaan dari adanya persamaan keyakinan (*ukhuwwah islamiyyah*), maka relasi antar komunitas Islam, Yahudi, Paganis dan lainnya yang menjadi komunitas Madinah adalah adanya persamaan dalam nilai-nilai kemanusiaan (*ukhuwwah insaniyyah*) sehingga diharuskan semua komunitas hidup bersama (ko-eksistensi) dalam kebersamaan (proeksistensi) tanpa adanya semangat sektarianisme dan eksklusivisme yang menjadi embrio munculnya praktek-praktek intoleransi, diskriminasi pemicu munculnya konflik horizontal sesama ummat Madinah.

- 1). Relasi Islam dan Komunitas *Kafir-Musyrik* serta kaum munafik (hipokrit)

Setelah Nabi di Madinah, mayoritas orang-orang kafir-musyrik Madinah menjadi pengikut Nabi yang dipelopori Klan Aus dan Khazraj dan mereka disebut kaum Anshar. Namun

³⁶ Fazullurrahman, *Major Themes Of The Qur'an* , 165.

bagi orang kafir – musyrik yang tidak menjadi pengikut Nabi, maka berlaku perjanjian Piagam Madinah yang berisi diantaranya adalah kaum musyrik Madinah dilarang melawan umat Islam dan tidak diijinkan melindungi kaum kafir Makkah dan tidak boleh intervensi terhadap persoalan yang terjadi antara Nabi dan kaum kafir Makkah. Jika mereka terbukti membunuh umat Islam, maka diqishash atau membayar diyat jika keluarga korban memaafkan. Orang Islam juga tidak boleh memberi perlindungan terhadap pembunuh tersebut dan jika memberi perlindungan, ia akan mendapat adzab Allah di hari kiamat. Selanjutnya setelah adanya kesepakatan Piagam Madinah tersebut nyaris tidak ada catatan tentang permusuhan secara independen antara kafir Madinah dengan Nabi.

Hanya saja diantar orang kafir Madinah, ada orang-orang yang disebut munafiq atau kaum hipokrit yang memiliki sikap ambigu, secara formal ia pengikut Nabi tapi secara internal ia tidak beriman. Dipimpin oleh Abdullah bin Ubay bin Salul al Khazraji. Seorang tokoh yang sangat disegani oleh komunitas Madinah karena mampu menyatukan dua komunitas yang biasanya selalu terlibat konflik – konfrontasi, Aus dan Khazraj. Karena merasa ketokohnya meredup setelah Nabi di Madinah, ia sangat membenci Nabi. Ia berkonspirasi dengan komunitas Kafir Makkah di beberapa peperangan seperti Badar, Uhud, dan Khandaq. Abdullah bin Ubay sangat provokatif,

namun Nabi membiarkannya sampai ketika sakit di akhir hidupnya, Nabipun menjenguk dan ketika ia wafat Nabipun memenuhi wasiatnya untuk menyelimuti jenazahnya dengan jubah Nabi. Nabipun mendoakannya, walaupun akhirnya turun QS *at-Taubah* 9:85. Upaya provokasi kaum munafiq ini tidak pernah berhenti sampai setelah perang Tabuk selesai, merekapun membangun salah satu masjid di wilayah Quba sebagai tandingan masjid Quba. Ketika Nabi akan solat disana, maka Allah menurunkan QS *at-Taubah* 9:107-110 tentang tidak larangan solat di masjid tersebut dan akhirnya dirobohkan.

Walaupun Nabi sudah berada di Madinah meninggalkan Makkah tanah Airnya, menghindari konfrontasi yang semakin tajam dengan kaum kafir Makkah, namun Nabi tetap dimusuhi sehingga datanglah izin Allah kepada Nabi untuk melakukan pembelaan diri. Inilah yang menyebabkan perang tak terhindarkan antara Nabi dan kaum kafir Makkah, seperti Badr pada tahun 2 H, Uhud pada tahun 5 H, Khandaq pada tahun 5 H, dan perang lainnya.

Namun walaupun Nabi melakukan banyak perang, itu bukan tindakan agresif melainkan sebagai salah satu mekanisme defensif dan pilihan terakhir QS *at-Tariq* 86:17. Perangpun tidak selalu harus berupa kontak fisik, karena tujuan akhirnya hanyalah membuat musuh menyerah saja sebagaimana pandangan Fazlurahman :

What must admitted is that the prophet had certainly no desire to resort to wa he had not been faought against and if he could achieve the purp peacefully. Even attacked, the muslims were ordered origin only to retaliate' while patience is still better' (QS an-Nahl 16:126), Only fighting was inevitable did he fight. But it also must be remember that he did fight wherever ha had to and was able to do so. This is because the Islamic purpose must be achieve, as an absolut imperative, and for this not only preaching but the harnessing of sosial and political forces is necessary. That is precisely why the medinese career the prophet, far from being a compromise of Islam with politics, is a inevitable fulfilment of Muhammad's prophethood.

Harus diakui bahwa nabi pasti tidak menginginkan menempuh jalan yang belum pernah dia lakukan untuk mencapai tujuannya kecuali dengan damai. Bahkan ketika diserang, kaum muslimin hanya diperintahkan untuk bersabar(QS an-Nahl 16:126), Nabi perang hanya jika ia tidak lagi bisa mengelak. Tetapi juga harus diingat bahwa dia berjuang dengan semua yang bisa dilakukannya. Ini karena tujuan Islam harus dicapai, sebagai keharusan mutlak, dan untuk ini tidak hanya dakwah tetapi juga perlu memanfaatkan kekuatan sosial dan politik. Itulah mengapa nabi di Medinah, tidak melakukan kompromi Islam dengan politik, adalah untuk memenuhi tugas kenabian.³⁷

Pada tahun 7 H, Nabi berangkat dengan 1.400 sahabat untuk melakukan ibadah umrah di Makkah. Namun karena dihalangi oleh orang-orang kafir, Nabi berhenti di Hudaibiyah.

³⁷ Fazlurrahma, *Islam*, Edisi 2, 22.

Selanjutnya dengan proses yang Panjang, disepakatilah perjanjian Hudaibiyah antara orang kafir dan umat Islam untuk tidak melakukan kontak senjata selama 10 tahun dan Nabi belum diijinkan melaksanakan umrah tahun itu namun tahun berikutnya. Selanjutnya suku-suku di sekitar Arab boleh melakukan perjanjian damai bersekutu dengan salah satu pihak, baik pihak kaum kafir ataupun Islam. Orang Mekkah yang datang ke Madinah harus dikembalikan, namun tidak sebaliknya. Akhirnya Nabi setuju perdamaian tersebut dan tidak masuk Mekkah pada tahun 7 H.

2) Relasi Islam dan Komunitas Yahudi

Secara historis, eksistensi komunitas Yahudi di Arab dimulai setelah Nabi Musa menaklukan Fir'aun di Mesir berkembang ke arah Palestin, Yamamah, Yaman dan Yasrib. Fase kedua dimulai ketika hegemoni Bizantium Nasrani di sekitar Palestina dan Syria.

Menurut Max Isaac Dimont, sekitar abad 5 M, Palestina dan Syria selalu menjadi wilayah sengketa antara pihak Bizantium dan Persia. Komunitas Yahudi di Lebanon, Syria hidup dalam situasi konflik yang tak menentu dibawah hegemoni Bizantium. Awalnya, untuk mencari kehidupan yang lebih kondusif dan prospektif, mereka bermigrasi dan diaspora ke wilayah Bizantium, arah Barat. Namun beberapa sumber internal menginformasikan bahwa wilayah Bizantium yang

Nasrani tidak akan memberikan kemerdekaan bagi komunitas Yahudi. Mereka akhirnya balik arah menuju ke Timur, mencari teritorial yang netral dari konflik Bizantium dan Persia, Arabia.

Di Arabia, menurut Max Isaac Dimont- dengan jumlah yang besar dan pengalaman peradaban selama 2.500 tahun mereka memberi nuansa kosmopolitan di Arab yang masih primitif. Mereka membantu komunitas Arab dari agresi tentara Nasrani yang bertujuan melaksanakan proselitasi. Yahudi kemudian hidup di Yatsrib yang sebagian penduduknya menyukai simbol-simbol Yudaisme seperti monotheisme asketik, loyalitas terhadap ilmu pengetahuan dan juga keluarga.³⁸

Menurut Syahrastani, keberadaan Yahudi di Madinah justru atas perintah pemimpin agama mereka dalam rangka menunggu kedatangan Nabi terakhir yang sudah dinubuwatkan dalam kitab suci mereka:

والمسلمون قد بينوا أن الامتين قد بدلوا و حرفوا و الا
عيسى كان مقررا لما جاء به موسى عليه السلام و كلاهما

³⁸ Max Isacc Dimont, *Yahudi, Tuhan dan Sejarah, Sejarah Panjang Bangsa Yahudi dari Abad 20 SM hingga 20 M*, terj. J.S Kahar (Yogyakarta: Ircisod, 2018), 242-247. Komunitas bani quraidah memiliki testimoni orang romawi membabat habis yahudi di suriah. Sehingga untuk mempertahankan eksistensinya yahudi di palestina mereka bermigrasi ke wilayah Yatsrib yang terbih dulu ditinggali Yahudi Bani Qainuqa. Lihat Zuhairi Misrawi, *Madinah : Kota Suci Piagam Madinah dan Teladan Muhammad SAW* (Jakarta : Kompas2009), 166.

مبشران بمقدم نبينا نبي الرحمة صلوات الله عليهم أجمعين
و قد أمرهم أئمتهم و أنبياءهم و كتابهم بذلك و انما بني
أسلافهم الحصون و القلاع بقرب المدينة لنصرة رسول
آخر الزمان فأمرهم بمهاجرة أوطانهم بالشام إلى تلك
القلاع و البقاع حتى اذا ظهر و اعلن الحق بعد أن
هاجروا إلى يثرب هجروه و تركوا نصره و ذلك قوله
تعالى " و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما
جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين ³⁹

Dalam upaya mempertahankan identitas dan pengetahuan keagamaannya mereka mempunyai sistem sekolah yang disebut *Bait al-Mada'ris* dan sebagai bukti loyalitas terhadap ajaran Nabi Musa, mereka juga memiliki Sinagoge yang merupakan tempat ibadah. Sebagian dari mereka itu militan, loyal, taat dan senantiasa mempelajari agama dari para tokoh agama (para rabi) yang mengkaji Taurat di *Bait al-Mada'ris* namun sebagian lagi adalah Yahudi yang lebih taat terhadap klan daripada agama. Sebagian komunitas Yahudi menjalin interaksi terbuka dengan masyarakat sekitarnya dalam aspek ekonomi dan acap berbagi informasi tentang kisah para

³⁹ Muhammad bin Abdul Karim as-Syahrasta, *Al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dar al-Kitaab al-Ilmiyah, 2013), 230-229

rasul terdahulu walaupun mereka tidak terlalu berminat mengkonversikan keyakinan masyarakat di sekitarnya.⁴⁰

a). Piagam Madinah : Relasi Islam dan Yahudi dalam Konstitusi

Ketika Nabi SAW diangkat menjadi pemimpin Madinah, maka ia membangun organisasi sosial yang bukan didasarkan pada kesatuan klan, yang menurut Philip K Hitti jelas menjadi era baru masyarakat saat itu. Madinah yang heterogen, plural dan majemuk menjadi kota berdaulat yang disebut *ummat* dibawah satu pimpinan, Nabi SAW.

Term *ummat* memiliki makna suatu komunitas organis atau federasi yang terintegrasi karena faktor agama.⁴¹ Walaupun

⁴⁰ Zuhairi Misrawi, *Madinah : Kota Suci* , 169-170.

⁴¹ Menurut Monggomerrey Watt, Nabi tidak menggunakan istilah satu kerajaan atau federasi suku-suku, melainkan *ummat*. Penggunaan *ummat* oleh Nabi menunjuk pada golongan, kelompok, dan komunitas yang bersedia menerimanya untuk membedakan dari komunitas yang menentanginya walaupun dari klannya sendiri. Lihat W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet*,146. Dalam Piagam Madinah, menurut Dawam Raharjo, Ummat dapat diinterpretasikan sebagai “negara’ jika merujuk QS *Ali ‘Imra>n* 3:104,159. Namun karena pada abad 6 M, belum ada yang dinamakan *nation state*, maka ia bisa dimaknai “kesatuan masyarakat” atau *civil society* sebagaimana QS *Ali ‘Imra>n* 3:110. Bedanya pada QS *Ali ‘Imra>n* 3:104 tingkat satuan *ummat* adalah *goup* atau *community* atau sekelompok masyarakat sehingga *ummat* bisa berupa negara (*nation*), pemerintahan (*government*), ataupun organisasi. Sedangkan QS *Ali ‘Imra>n* 3:110 masyarakat itu merupakan tingkat satuan *ummat* sehingga bisa bermakna masyarakat dengan karakter khas, misal warganya religious, dan pemerintah dan negara menjadi bagian integralnya. M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al Qur’an, Tafsir Sosial* ,498.

Saat itu Nabi SAW dan ummat Islam bertransformasi menjadi satu entitas politik yang unik dan *sui generis* disebabkan karena dorongan agama namun mereka justru tidak membentuk komunitas sosial yang eksklusif berdasarkan satu agama saja, melainkan komunitas yang plural dan inklusif, menyatukan masyarakat dari berbagai budaya, ras, dan juga keyakinan agama dalam satu visi dan misi. Organisasi baru yang menjunjung nilai-nilai egalitarianisme, kedaulatan, kebebasan dan kesetaraan agama tersebut menurut Ajat Sudrajat dipandang terlalu modern dan progresif untuk era itu (*too modern for its era*).⁴²

Montgomery Watt menyatakan bahwa biasanya kebanyakan terbentuknya komunitas, persekutuan, federasi dari berbagai suku karena faktor dominasi seorang tokoh yang dipandang kuat dan tangguh dalam perang, namun Nabi diangkat menjadi pemimpin bukan karena prestasi dan prestis kemiliterannya, melainkan faktor agama karena posisi kenabiannya. Apa yang dilakukan Nabi SAW sungguh unik dan berbeda dengan lainnya bahkan dari orang Barat modern saat ini, dimana biasanya komunitas keagamaan hanya mempunyai misi terbatas, hanya bersama untuk melaksanakan ritual-seremonial saja, namun bagi Nabi SAW, komunitas agama itu

⁴² Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif, Makna Islam*, 83-84.

harus terintegrasi satu sama lain dalam keseluruhan hidup dan kesatuan politik, sebagaimana pendapat W. Montgomery Watt :

Muhammad and his contemporaries thought of a religious community in a different from the modern west. For us a religious body is a group of people who come together for common worship, and perhaps for some common purposes; but for Muhammad the religious community was a body of people associated with one other in the whole of their lives, that is , was also political unit. He had originally thought of a prophet as a man sent to a particular thribe or people, that is, to political unit. When his own tribe would have none of him, he began to use word the ummah or community for that group, out of all to whom the prophet's message was addressed. At Mecca the Islamic community was not unlike a modern western religious community but with the hijrah the conception further developed. Islam became, at least nominally, the religion of a political community, and the latter ceased to be merely a political community.

Hal berikutnya yang perlu dipertimbangkan adalah bahwa Muhammad dan pengikutnya memahami konsep “komunitas agama” berbeda dari barat modern. Bagi kami komunitas agama adalah sekelompok orang yang berkumpul untuk ibadah bersama, dan mungkin untuk beberapa tujuan bersama; tetapi bagi Muhammad komunitas agama adalah kumpulan orang-orang yang berhubungan satu sama lain sepanjang hidup mereka, juga merupakan unit politik. Dia awalnya berfikir bahwa ia hanya seorang nabi yang diutus ke suku tertentu. Ketika sukunya sendiri tidak menerimanya dia mulai menggunakan kata ummah atau komunitas untuk kelompok itu, sebutan bagi semua orang yang mengimani pesan nabi. Di Mekkah komunitas Islam

tidak berbeda dengan komunitas agama barat modern tetapi dengan hijrah konsepsi tersebut berkembang lebih jauh. Islam menjadi, setidaknya secara nominal, agama dari komunitas politik, dan yang terakhir tidak lagi menjadi komunitas politik semata. ⁴³

Dalam rangka mengukuhkan kohesivitas, soliditas, dan solidaritas ummat tersebut Nabi SAW pada fase awal mengeluarkan Piagam Madinah, yang substansinya menurut Dawam Raharjo memuat tentang pernyataan resmi terbentuknya *ummat*, satu entitas politik yang heterogen dan plural, hak-hak asasi manusia salah satunya adalah kemerdekaan beragama, persatuan semua komunitas, hak-hak kaum minoritas, kepemimpinan dan perdamaian, serta hak dan kewajiban warga.⁴⁴ Senada dengan itu Nurcholish Madjid Madjid berpandangan bahwa Piagam ini merupakan dokumen politik resmi yang pertama meletakkan prinsip kedaulatan

⁴³ W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet*, 106. Secara historis Piagam Madinah itu sangat monumental ia menjadi konstitusi bagi ummat atau bangsa yang baru dibentuk dan sampai saat ini diakui para ahli sejarah sebagai fondasi merekatkan pluralitas dalam bingkai kebebasan dan persamaan yang Montgomery Watt menyebutnya *The Constitution of Medina* atau Agreement menurut Philip K. Hitti yang menurut Robert N. Bellah menjadi konstitusi termodern pada zamannya.

⁴⁴ M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al Qur'an, Tafsir Sosial* 495.

sekaligus kebebasan beragama. Semua diberi hak dan tanggungjawab yang adil dan diajak hidup damai.⁴⁵

Dalam konteks ummat Martin Ling berpendapat:

The prophet now made covenant of mutual obligation between his followers and the Jews of the oasis, forming them into single community of believers but allowing for the differences between the two religions. Muslim and Jews were to have equal status. If a Jews were wronged, then he must be helped to his rights by both muslim and Jew, and so also is a Muslim were wronged. In case of war against the polytheists they must fight as one people, and neither Jews nor Muslims were to make a separate peace. In case of differences of opinion or dispute or controversy, the matter wa to be referred to God through his messenger. There was, however, no express stipulation that the Jews should formally recognise Muhammad as the messenger and prophet of God, though he was referred to as such throughout the document ۞

Nabi sekarang membuat perjanjian kewajiban timbal balik antara para pengikutnya dan orang-orang Yahudi di Madinah, membentuk mereka menjadi satu komunitas orang beriman tetapi membiarkan perbedaan antara kedua agama. Muslim dan Yahudi harus memiliki status yang sama. Jika seorang Yahudi dizalimi, maka ia harus dibantu hak-haknya baik oleh muslim maupun Yahudi, demikian pula seorang muslim dizalimi. Dalam hal perang melawan kaum musyrik mereka harus berperang sebagai satu bangsa, dan baik

⁴⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta : Paramadina, 1992), 195.

orang Yahudi maupun Muslim tidak boleh membuat perdamaian yang terpisah. Dalam hal perbedaan pendapat atau perselisihan atau kontroversi, masalah tersebut harus dirujuk kepada Tuhan melalui utusannya. Namun, tidak ada ketentuan tegas bahwa orang Yahudi harus secara formal mengakui Muhammad sebagai utusan dan nabi Tuhan, meskipun dia disebut demikian di seluruh dunia.⁴⁶

Dalam konteks sosio-politik, tidak ada diskriminasi agama, yang ditempatkan sebagai pihak superior yang mendapatkan *priveledge* ataupun inferior yang termarginalkan. Semua komunitas agama memiliki kedaulatan terhadap keyakinannya namun secara simultan masing-masing terhubung secara interdependensi sebagai satu sistem organis “*ummat*” dimana tidak boleh berlaku intoleran, diskriminatif, apalagi timbul konfrontasi. Gagasan kebebasan beragama bisa dipahami dari beberapa poin sebagai berikut:

و إنه من تبعنا من يهود فإنه له النصر و الأسوة غير
مظلومين و لا متناصر عليهم
إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .
و أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم و
للمسلمين دينهم و مواليهم و أنفسهم إلا من اظلم و اثم
فإنه لا يوتغ إلا نفسه و أهل بيته.

⁴⁶ Martin Lings, *Muhammad His Life Based On*, 125-126.

و إن على اليهود نفقتهم و على المسلمين و أن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة و أن بينهم النصح و النصيحة و البر دون الإثم و أنه لم يأتهم امرؤ بحليفه و أن النصر للمظلوم
 إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.
 و إذادعو إلى صلح يصلحونه و يلبسونه و أنهم دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
 و إن يهود الاوس مواليهم و أنفسهم على مثل لأهل الصحيفة و أن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه و أن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة و أبرزه⁴⁷

⁴⁷ Piagam Madinah terdiri dari cukup banyak pasal. Diantara yang menyebutkan perdamaian dengan Yahudi adalah pasal 16). orang Yahudi yang mengikuti kita berhak atas pertolongan dan santunan, sepanjang (mukminin) tidak terzalimi dan ditentang (olehnya). 24). Kaum Yahudi memikul biaya bersama mukminin selama dalam peperangan. 25). Kaum Yahudi dari Bani 'Awf adalah satu umat dengan mukminin. Bagi kaum Yahudi agama mereka, dan bagi kaum muslimin agama mereka. Juga (kebebasan ini berlaku) bagi sekutu-sekutu dan diri mereka sendiri, kecuali bagi yang zalim dan jahat.... 37. Bagi kaum Yahudi ada kewajiban biaya, dan bagi kaum muslimin ada kewajiban biaya. Mereka (Yahudi dan muslimin) bantu membantu dalam menghadapi musuh warga piagam ini. Mereka saling memberi saran dan nasihat. Memenuhi janji lawan dari khianat. Seseorang tidak menanggung hukuman akibat (kesalahan) sekutunya. Pembelaan diberikan kepada pihak yang teraniaya. 38. Kaum Yahudi memikul biaya bersama mukminin selama dalam peperangan.... 45). Hal demikian akan merusak diri dan keluarganya. Apabila mereka (pendukung piagam) diajak berdamai dan mereka (pihak lawan) memenuhi perdamaian serta melaksanakan perdamaian itu, maka perdamaian itu harus dipatuhi. Jika mereka diajak berdamai seperti itu, kaum mukminin wajib memenuhi ajakan dan melaksanakan perdamaian itu, kecuali terhadap orang yang menyerang agama.

Piagam Madinah itu adalah langkah strategis menguatkan toleransi agama dan budaya, dimana Madinah bukan sekedar *pilot project*, prasasti, atau eksperimen sejarah melainkan *blue print* dan juga *role model* yang historis tentang konsepsi, perspektif, dan respon Islam terhadap realitas yang plural dan heterogen. Ia menjadikan moral dan nilai-nilai religious sebagai rekonstruksi sosial yang disusun diatas kepentingan konvergensi bersama. Tak heran jika dalam konteks politik, piagam ini dipandang sebagai *magnum opus* Nabi SAW yang membuktikan bahwa ia mampu mengintegrasikan antara transendensi dan sakralitas Qur'an serta doktrin-doktrin Islam dengan profanitas dan pluralitas dunia empirik; antara absolutisme agama yang eksklusif bersanding dengan dunia sosial yang plural; antara militansi dengan toleransi beragama; antara kedaulatan setiap komunitas agama dalam aspek vertical seperti keyakinan dan ritual dengan keterbukaan dalam aspek etika dan moral horisontal. Di dalamnya ditegakkan nilai-nilai universalisme

Setiap orang wajib melaksanakan (kewajiban) masing-masing sesuai tugasnya. 46). Kaum Yahudi al Aws, sekutu dan diri mereka memiliki hak dan kewajiban sepertikelompok lain pendukung piagam ini, dengan perlakuan yang baik dan penuh dari semua pendukung piagam ini. Sesungguhnya kebaikan (kesetiaan) itu berbeda dari kejahatan (pengkhianatan). Setiap orang bertanggung jawab atas perbuatannya. Sesungguhnya Allah paling membenarkan dan memandang baik isi piagam ini. Lihat Nizar Abazhah, *Sejarah Madinah* , 384-388

doktrin Islam dan kosmopolitanisme Islam yang transenden sekaligus manusiawi serta *omni presense*. Piagam ini menjadi satu konstitusi, sistem, *rule of the game* sekaligus etika kolektif bagi kehidupan bersama dalam masyarakat plural. Menurut Azyumari Azra ini contoh yang riil Nabi SAW berhasil mengkonstruksi prinsip-prinsip fundamental tentang integrasi sosial yang toleran dan menjamin hak-hak non muslim dan kaum minoritas yang sejalan dengan konsepsi negara modern. Karakter inilah yang membuat Islam bisa mengembangkan eksistensi melintasi zaman.⁴⁸

Dalam piagam Madinah, secara *de jure*, eksistensi, tradisi dan institusi serta properti komunitas agama lain seperti Yahudi tidak hanya diberi toleransi tetapi juga ikut dijaga. Misal Nabi SAW memberi apresiasi bagi keberlangsungan hukum Taurat dan tradisi-tradisi Yahudi, bukan hanya sebagai sesuatu yang sah, melainkan sebagai keniscayaan meneguhkan eksistensi mereka berdasarkan piagam tersebut. Orang Yahudi harus memakai Taurat sebagai referensi dan solusi dalam menyelesaikan problematika yang terjadi secara internal di komunitas mereka sehingga mereka memiliki dewan hukum yang otonom dan independen. Pendapat para rabi juga dipertimbangkan Nabi SAW dalam konteks Ia

⁴⁸ Lihat <https://www.youtube.com/watch?v=qGSB9FMjQjg>.

sebagai pimpinan eksekutif tertinggi di Madinah karena menurut Nurcholish Madjid, dalam piagam Madinah, salah satu pointnya adalah komunitas Yahudi harus menggunakan hukum Taurat bukan hukum Islam dalam menyelesaikan setiap masalah internal, kecuali jika mereka secara rela meminta Nabi SAW untuk menjadi hakim, atau jika problem itu terjadi dengan pihak eksternal, muslim.⁴⁹

Menurut Zuhairi Misrawi, secara eksplisit-tekstual Piagam Madinah memang tidak mencantumkan teks al-Qur'an, namun secara substansial ia merepresentasikan pesan moral Alqur'an tentang keadilan, kesetaraan dan perdamaian yang lebih memprioritaskan prinsip-prinsip universal diatas hegemoni ideologi. Dalam konteks ini ia adalah satu konstitusi yang mewakili visi Alqur'an bahwa relasi sosial dapat dikonstruksi berbasis nilai-nilai kemanusiaan universal (humanistik-antroposentris) tanpa membedakan agama.⁵⁰

Memang tidak semua peneliti sepakat bahwa Piagam Madinah yang kemudian disebut *dustur Madinah* atau *mi'tsaq Madinah* adalah kesepakatan atau perjanjian antara Nabi SAW dengan komunitas lain seperti Yahudi, seperti Khalil

⁴⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta : Paramadina, 1992), 49.

⁵⁰ Zuhairi Misrawi, *Madinah : Kota Suci* , 304-306.

Abdul Karim yang mengkritik keras para ahli yang menyebutkan piagam Madinah sebagai “perjanjian atau kesepakatan” sebagai orang yang melecehkan intelektualisme yang tidak bisa berfikir obyektif, menurutnya, itu sama sekali bukan kesepakatan atau perjanjian yang dilakukan oleh kedua atau beberapa belah pihak. Jika dilihat dari prosesnya, menurutnya itu adalah surat yang berisi “keputusan” yang dikeluarkan sepihak oleh Nabi SAW tentang hak-hak orang Yahudi dan tanggungjawab mereka sebagai bagian integral dari Madinah dimana Nabi SAW menjadi penguasa.⁵¹ Namun jikapun itu adalah surat sepihak yang dibuat oleh Nabi SAW, tidak kemudian menghilangkan substansinya tentang gagasan mengenai kebebasan beragama.

Jika melihat semua infrastruktur pada era itu sangat tidak mendukung, maka gagasan-gagasan yang ada dalam Piagam Madinah terkesan hanyalah ilusi yang abstrak, platonik, eutopis, dan a-historis yang mustahil untuk direalisasikan. Wajar jika isi Piagam Madinah akhirnya tidak sepenuhnya terealisasi. Namun hal itu lebih dilatarbelakang faktor eksternal, yaitu ketidak komitmen dan ketidak konsistenan Yahudi Bani Qaynuqa, Bani Nadzir, Bani

⁵¹ Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah Politik Penaklukan*, 315.

Quraydzah yang melanggar piagam tersebut. Namun spirit piagam Madinah dijadikan rujukan bagi generasi selanjutya.⁵²

b). Debat teologis : Ketuhanan, Kenabian dan Arah Kiblat

Sejak awal, Nabi berusaha meyakinkan Yahudi di Madinah tentang kontinuitas kenabian bahwa ajaran para nabi termasuk dirinya, Ibrahim AS, Musa AS dan Isa AS itu identic dan universal sebagaimana dijelaskan QS *al-Baqarah* 2:132-136. Namun karena mereka secara arogan menolak mengikuti Nabi, mereka pada awalnya merupakan komunitas messianisme yang percaya akan hadirnya nabi terakhir, namun akhirnya tidak mau bersikap realistis bahwa Nabi yang dinubuwatkan dalam Taurat adalah bukan dari ras mereka. Padahal secara teologi mereka merasa menjadi bangsa pilihan “*chosen*” Tuhan yang sudah pasti masuk syurga QS *al-Baqarah* 2: 80 dan seorang Nabi haruslah berasal dari strata sosial yang tinggi, bangsawan atau seorang pangeran seperti Nabi Musa. Sementara menurut ekspektasi mereka, figur dan

⁵² Contoh kongkrit lainnya adalah Piagam Aelia yang disepakati Umar bin Khattab dengan Sophronius di Yerusalem setelah kota itu direbut pasukan Islam dari penguasa Roma pada 638 M. Umar bin Khattab sebagai pemimpin Islam memperbolehkan komunitas Nasrani dan Yahudi untuk tetap tinggal dan tetap dengan keyakinan mereka. Inilah bukti universalisme ajaran Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam. Nurcholish Madjid “Beberapa Pemikiran Ke Arah Investasi Demokrasi” dalam Bernard Lewis (ed.), *Islam Liberalisme, Demokrasi : Membangun Sinergi Warisan Sejarah, Doktrin, dan Konteks Global*, terj. Mun'im A. Sirry (Jakarta : Paramadina, 2002), 283.

profil Muhammad tidak cukup representative menjadi seorang Nabi sebagaimana Montgomery Watt berpendapat

Much of Jewish strength presumably lay in their absolute conviction that they were God's chosen people. Some of the more presumptuous forms of this conviction are describe in the qur'an. They hold that they are justified and that they alone will be in paradise, if they go to hell at all, they wil only be a limited time there. To such claims, which were tantamount to a dismissal of Islam as completely false, the qur'an had various form to reply. It could deny directly, as when it insisted that the judgement passed on the last day depended on a man's righteousness and obedience to God's commandans. It could deny by implication as when it asked why the Jews and Christian were punished, if , as they held, they were the sons of God. In accordance with old Arab custom they could be challenged to take an oath to the effect that they were the friends of God and that they alone would be in paradise.

Sebagian besar kekuatan Yahudi mungkin terletak pada keyakinan mutlak mereka bahwa mereka adalah umat pilihan Allah. Beberapa keyakinan yang lebih lancang dari itu dijelaskan Al-Qur'an. Mereka berpendapat bahwa mereka benar dan hanya mereka yang akan berada di surga, jikapun ke neraka, hanya dalam waktu yang terbatas. Terhadap klaim-klaim semacam itu, yang sama saja dengan menolak Islam sebagai sepenuhnya salah, al-Quran memiliki berbagai cara untuk menjawabnya. Ia menyangkal secara langsung dan bersikeras bahwa keputusan pada hari terakhir bergantung pada kebenaran dan kepatuhan seseorang terhadap perintah-perintah Allah. Alqur'an juga menyangkal dengan pertanyaan mengapa orang Yahudi

dan Kristen dihukum, jika, seperti yang mereka yakini, mereka adalah anak-anak Tuhan. Sesuai dengan tradisi Arab kuno, mereka dapat ditantang untuk bersumpah (mubalah) bahwa mereka adalah sahabat Tuhan dan hanya mereka yang akan berada di surga.⁵³

Mereka senantiasa memprovokasi, berdebat, berargumentasi untuk mencounter ajaran Nabi SAW dan bahkan membatalkan klaim kenabiannya seperti yang dinarasikan QS *al-Baqarah* 2:109, QS *Ali 'Imra>n* 3:120. Untuk menguatkan misi buruknya mereka dikritik Qur'an melakukan distorsi dan manipulasi terhadap kitab sucinya sebagaimana dalam QS *al-Baqarah* 2: 75-79. Mereka juga menuduh Nabi sebagai seorang plagiator yang banyak mencontoh tradisi Yahudi diantaranya berkiblat ke Baitul Maqdis. Tuduhan itu membuat Nabi berharap adanya perubahan arah Kiblat ke Masjidil Haram sebagai kiblat yang otentik Nabi Ibrahim. Allah kemudian merespon dengan turunnya QS *al-Baqarah* 2;144, yang menegaskan perbedaan dengan ajaran Yudaisme dan bukti adanya relasi ritual dan spiritual antara monotheisme Ibrahim dengan ajaran Nabi. Perubahan kiblat ini sangat mengecewakan kaum Yahudi dan menuduh ajaran Nabi sebagai palsu dan Qur'an bertentangan dengan kitab suci terdahulu

⁵³ Montgomery Watt, *Muhammad At Medina*, (London: Oxford University, 1960) 208,

- c). Pengusiran Yahudi Bani Qainuqa, Nadzir, dan Quraidzah dari Madinah.

Dalam ranah praksis ternyata Piagam Madinah tidak sepenuhnya bisa dilaksanakan. Nabi tetap berkomitmen untuk menjaga kesepakatan namun pihak lain seperti Yahudi Bani Qainuqa, Bani Nadhir dan Bani Quraidzah ternyata tidak sepenuh hati menerima kesepakatan Piagam Madinah sehingga mereka akhirnya melanggarnya.

Setelah Nabi memperoleh kemenangan melawan kaum kafir-musyrik Mekkah pada perang Badr pada tahun 2 H, beliau secara persusif kembali mengajak Yahudi Bani Qainuqa untuk memeluk Islam. Namun seperti dinarasikan QS *Ali 'Imra>n* 3:12-13, mereka bersikap sangat arogan terhadap ajakan itu bahkan tak segan melakukan praktek-praktek penghinaan dan dan pelecehan terhadap ummat Islam.

Puncaknya ketika ada anggota Yahudi Bani Qainuqa melakukan pelecehan (*harassment*) terhadap seorang perempuan muslim di pasar sehingga hijab yang digunakan tersingkap. Kemudian seorang laki-lai muslim membela dan terjadilah pengeroyokan yang dilakukan oleh beberapa anggota Bani Qainuqa sehingga laki-laki tersebut meninggal. Sesuai dengan isi perjanjian Piagam Madinah, maka Nabi dan umat Islam menuntut kematian laki-laki muslim tersebut.

Namun justru Bani Qainuqa menantang Nabi dan umat Islam sehingga setelahnya Nabi mengepung mereka selama 15 hari.

Melalui Abdullah bin Ubay yang sudah lama menjadi sekutunya, Bani Qainuqa menyatakan menyerah. Kemudian Nabi mengutus Ubadah bin Shamit seorang Anshar Bani Khazraj yang pada pra Islam merupakan sekutu Bani Qainuqa untuk mengurus penyelesaian nasib Bani Qainuqa yang akhirnya diusir dari Madinah. Berkaitan dengan posisi Ubadah bin Shamit yang pernah menjadi sekutu Bani Qainuqa, turun QS *al-Maidah* 5:51-52 tentang larangan untuk menjadikan Yahudi seperti Bani qainuqa sebagai *auli>a*. Setelah peristiwa ini sesuai dengan pesan QS *al-Anfal* 8:58, maka pada tahun 3 H, Nabi mengakhiri perjanjian Piagam Madinah dengan Bani Qainuqa pada tahun 3 H.

Pada tahun 4 H, Bani Nadzir diam-diam sering bertukar informasi dengan kaum kafir Mekkah tentang kekuatan Nabi di Madinah, dan ketika Nabi datang untuk mengkonfirmasi hal tersebut turunlah QS *al-Maidah* 5:11 tentang rencana mereka menyerang Nabi. Maka kemudian berdasarkan itu Nabi mengepung mereka selama 6 hari dan akhirnya mereka menyerah dan keluar dari Madinah sebagai konsekuensi logis pelanggaran Piagam Madinah (QS *al-Hasyr* 59:2-4).

Kemudian pada tahun 5 H, pada bulan Dzulqadha yang sesungguhnya dilarang ada konfrontasi sebagaimana QS *al-*

Baqarah 2:217. Namun setelah selesainya perang Khandaq Nabi melawan pasukan sekutu yang terdiri dari kaum kafir-musyrik Mekkah yang bersekutu dengan Yahudi Bani Quraidzah, Nabi mendapatkan perintah melalui Jibril untuk mendatangi Bani Quraidzah yang telah mengkhianati Piagam Madinah dan mengepung mereka selama 25 malam sehingga mereka menyerah. Kemudian Saad bin Muadz pemimpin bani Aus memutuskan untuk membunuh para laki-laki Yahudi Bani Quraidzah setelah diketahui mereka telah menyiapkan tidak kurang 1.500 pedang, 2000 tombak, 300 baju besi dan 500 perisai untuk menyerang Nabi. Bani Quraidzah terusir, maka itu akibat dari pilihan mereka yang tidak komitmen terhadap Piagam Madinah, mengkhianati Nabi dan bersekutu dengan musuh Nabi yaitu kaum kafir-musyrik Mekkah. konteknya adalah langkah defensive, dan perangpun sebisa mungkin kontak fisik menjadi pilihan terakhir karena baik *qital* lebih bermakna menundukan bukan membunuh

d). Penaklukan Yahudi Khaibar, Wadil Qura, dan Taima'malah.

Khaibar adalah wilayah koloni Yahudi dengan pangkalan militer paling kuat di Arab serta memiliki banyak benteng. Pada tahun 7 H, setelah Bani Qainuqa, Nadzir dan Quraidzah terusir dari Madinah, maka Yahudi di Khaibar diantaranya adalah Bani Qainuqa yang telah terusir dari Madinah menyiapkan pembalasan dendam bersekutu dengan

Bani Ghatafan dan Kaum Kafir-Musyrik Mekkah sebagaimana dikatakan Montgomery Watt :

There also weighty military reason for the expedition. The Jews of Khaybar, especially the leader of the clan of Nadzir exiled from Medina, were still incensed at Muhammad. They use of their wealth to induce the neighbouring Arabs to take up arms against Muslim. This was a straightforward reason for attacking Khaybar

Ada juga alasan militer yang kuat untuk ekspedisi tersebut. Orang-orang Yahudi di Khaybar, terutama pemimpin Bani Nadir yang diasingkan dari Medina, masih marah kepada Muhammad. Mereka menggunakan kekayaan mereka untuk membujuk orang-orang Arab tetangga untuk mengangkat senjata melawan Muslim. Ini adalah alasan langsung untuk menyerang Khaybar.⁵⁴

Namun dalam perang pembalasan dendam itu, mereka menyerah dan seluruh banteng diberikan kepada Nabi. Nabi memerintahkan pasukan Islam untuk menjaga warga dan kekayaan dan mereka bebas mengatur kedaulatannya selama dalam politik mengikuti kebijakan Nabi.

Setelah menang Nabi kembali ke Madinah melewati jalur Wadil Qura yang dikuasai Yahudi dan mereka mencegat pasukan Nabi namun justru mereka ditaklukan Nabi. Setelah

⁵⁴ W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet*, 189.

itu melewati Taima'malah yang dikuasai oleh Yahudi pula, namun mereka menawarkan perdamaian dengan membayar *jizyah* sebagai pajak perlindungan.

3) Relasi Islam dan komunitas Nasrani

a). Delegasi Najran: Dialog dan Debat Segitiga Tentang Teologi dan Doktrin

Ekspansi daw'ah diluar Madinah dilakukan Nabi setelah tahun 5 hijrah, disamping ke Kaisar Romawi, Persia, juga ke keuskupan Najran. Keuskupan Najran mengutus kurang lebih 60 diantaranya adalah para elit, intelektual, uskup, dan pengasuh seminari-seminari yang pengetahuannya tentang teologi Nasrani sangat otoritatif dan Kaisar Romawi memberi fasilitas terbaik seperti Gereja. Ketika di Madinah, Nabi menerimanya di Masjid Nabawi dan saat waktu ibadah tiba, mereka dibiarkan melakukan ritual dalam Masjid.⁵⁵

⁵⁵ Peristiwa itu menurut Khalil. A. Karim diriwayatkan Ibnu Ishak. Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah : Politik Penaklukan*, 297, 308.

فروى ابن إسحاق ، قال حدثني محمد بن جعفر بن الزبير ، قال: قدموا على رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - المدينة - يعني: وفد نجران - ، فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر ، عليهم ثياب الحبريات: جنب وأردية ، قال: يقول بعض من رآهم من أصحاب رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: ما رأينا بعدهم وفدا مثلهم ، وقد حانت صلاتهم ، فقاموا في مسجد رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يصلون ، فقال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: دعوهم ، فصلوا إلى المشرق

Nabi mengajak mereka kembali ke ajaran monoteisme yang otentik (QS *Ali 'Imra>n* 3:64). Namun Uskup Agung mereka Abdul al-Masih dan Abu Haritas bin Alqamah beralibi mereka sudah berislam jauh sebelum Nabi. Namun Nabi mengcounter dengan argumen bahwa keyakinan mereka terhadap doktrin Trinitas yang kontradiksi dengan pesan monotheisme dan Alqur'an mengklaim itu sebagai bentuk kekafir-an (QS *al-Ma>idah* 5:73,116). Dialog antara Nabi dan delegasi Nasrani tentang doktrin masing-masing berlangsung serius dan lama, berhari-hari tanpa menemukan titik temu, terutama pada doktrin ketuhanan Yesus. Bagi Nasrani ia adalah Tuhan, sedang bagi Nabi ia adalah hamba Tuhan (QS *Ali 'Imra>n* 3:49 *an-Nisa>'* 4:171,172, *al-Ma>idah* 5:75, *Maryam* 19:30, *Zukhruf* 43:59).

Ketika mendengar adanya dialog-debat antara Nasrani dan Nabi tentang pandangan teologi dan doktrin agama mereka masing-masing, maka Yahudi juga melibatkan diri. Kemudian segera saja terlibat berdebat panas dengan pihak Nasrani memperebutkan supremasi, superioritas dan klaim kebenaran keyakinan masing-masing dan mengklaim pihak lainnya sebagai keyakinan inferior yang tak punya landasan sebagaimana dinarasikan dalam QS *al-Baqarah* 2:113. Yahudi

mengklaim diri sebagai yang paling benar, dengan mendeskreditkan Nasrani sebagai kepercayaan yang tak punya dasar. Menurut asumsi mereka Nabi Ibrahim itu pengikut Yahudi sehingga mereka meminta Nabi masuk Yahudi. Alqur' Begitupun sebaliknya Nasrani mengklaim bahwa merekalah yang benar dan Yahudi tak punya dasar kebenaran. Mereka juga memiliki asumsi bahwa Nabi Ibrahim adalah pengikut Nasrani dan mengajak Nabi untuk menjadi Nasrani seperti dinarasikan QS *al-Baqarah* 2:135-136. Alqur'an merespon dalam QS *at-Taubah* 9:30-31 bahwa doktrin Trinitas Nasrani dan ketuhanan Uzair adalah bentuk kekafiran.

Klaim eksklusif mereka kemudian mendapatkan respon Alqur'an yang menyangkal ide sektarianisme, eksklusivisme dan fanatisme ekstrim Yahudi dan Nasrani, dan menegaskan posisi Nabi Ibrahim yang bukan Yahudi, bukan pula Nasrani, ia seorang *hani*>*f-muslim* bukan seorang *musyrik* dan orang justru orang yang terdekat dengan Ibrahim adalah pengikut Nabi SAW seperti dijelaskan QS *Ali 'Imra*>*n* 3:64-68.⁵⁶

Namun begitu Secara historis-geneologis, Yahudi, Nasrani, dan Islam memiliki akar yang sama sebagai agama turunan Ibrahim (*Abrahamic religion*) sebagaimana W. Montgomery Watt menyatakan:

⁵⁶ Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah Politik Penaklukan*, 295-305.

But perhaps the trump card was that Jews and Christians denied one another's exclusive claims. The two claims were similar and therefore could not be true; but there was little to choose between them, and it was thus not unreasonable from the Muslim standpoint to suppose that both went beyond what their revealed scripture justified. This point had the more force in that Jews and Christians were apparently regarded by the Arabs as being two branches of the children of Israel. With regard to the matters about which they differed the decision had been postponed by God until the last day. As against the exclusive claims of the two older religions there was a show of broadmindedness and tolerance in the Muslims' claim to acknowledge all earlier prophets, and the idea of a covenant between God and prophets, in which they promised to believe in and help any subsequent prophet with a message conforming to the existing revelation.

Tapi mungkin kartu trufnya adalah bahwa orang Yahudi dan Kristen menolak klaim eksklusif satu sama lain. Kedua klaim itu serupa dan karena itu tidak mungkin benar; tetapi ada sedikit pilihan di antara mereka, dan dengan demikian tidak masuk akal dari sudut pandang Muslim untuk menganggap keduanya melampaui apa yang dibenarkan oleh kitab suci yang diwahyukan. Poin ini lebih kuat karena orang Yahudi dan Kristen tampaknya dianggap oleh orang Arab sebagai dua cabang dari anak-anak Israel. Berkaitan dengan hal-hal yang mereka berbeda keputusannya telah ditunda oleh Allah sampai hari akhir. Berlawanan dengan klaim eksklusif dari dua agama yang lebih tua, ada pertunjukan keterbukaan dan toleransi dalam klaim Muslim untuk mengakui semua nabi sebelumnya, dan gagasan tentang perjanjian antara Tuhan dan nabi, di mana mereka berjanji untuk percaya dan membantu

yang berikutnya. nabi dengan risalah yang sesuai dengan wahyu yang ada.⁵⁷

Sedangkan Fazlurrahman berpendapat

The qur'an reply to these exclusivis claims over god's guidance, then, is absolutely unequivocal; Guidance is not the function of communities but of God, and no community may lay claims to be uniquely guided and alected. The whole tenor of the qur'anic argument is against election Al-Baqarah 2; 124,134,141. In conformity with this strong rejection of exclusivism and election, the qur'an repeatedly recognizes the existence of good people in other communities Jews, Christians, and Sabiin, just as it recognizes the people of faith in Islam (al-Baqarah 2:62).

Al-Qur'an menjawab klaim-klaim eksklusif ini atas petunjuk Tuhan, yang benar-benar tegas; hidayah bukanlah otoritas komunitas tetapi otoritas Tuhan dan orang-orang baik, dan tidak ada komunitas yang dapat mengklaim dibimbing dan dipilih secara unik. Keseluruhan argumen al-Qur'an bertentangan dengan konsep "bangsa pilihan Tuhan " (*al-Baqarah 2;124, 134, 141*). Bersamaan dengan penolakan keras terhadap eksklusivisme dan konsep bangsa pilihan ini, al-qur'an berulang kali mengakui keberadaan orang-orang baik di komunitas lain Yahudi, Kristen, dan Sabiin, sebagaimana ia mengakui orang-orang beriman dalam Islam (*al-Baqarah 2:62*).⁵⁸

⁵⁷ W. Montgomery Watt, *Muhammad At Medina*, 208

⁵⁸ Fazlurrahman, *Major Themes Of The Qur'an*, 165-166

- b). Mubalah pihak Nasrani dan Islam : *Judgment* kebenaran sebagai otoritas Allah.

Karena tidak menemukan titik temu pada doktrin-doktrin yang sangat krusial dan delegasi Nasrani tetap menolak menerima agama Nabi dan Nabipun menolak. Pertemuan ini diakhiri dengan mubalah meminta *judgement* Allah langsung untuk menentukan mana yang benar diantara doktrin Islam dan Nasrani tersebut, jika Nabi yang keliru maka akan mendapat laknat Allah, namun sebaliknya jika delegasi Nasrani yang keliru, maka yang akan mendapat laknat. Namun akhirnya mubalah tak terjadi karena delegasi Nasrani tidak hadir ditempat dimana Nabi sudah menunggu. Mereka tidak mau melakukan mubalah dan berdamai dengan membayar jizyah dan Nabi SAW mengutus Abu Ubaidah bin Jarrah untuk menjadi wakil Islam bagi mereka.⁵⁹

Selanjutnya Nabi membuat surat perjanjian untuk memberi mereka kedaulatan beragama dan melindungi tempat-tempat ibadah.⁶⁰ Hal ini membuktikan bahwa Nabi

⁵⁹ Ibnu ad-Din as-Syaibani, *Hadaiq al-Anwar wa Mata'li' al-Asrar fi Si'rah an-Nabiyya -Mukhtar*, Bag. 1 (Qatar: t.p, t.t), 69

⁶⁰ Menurut Nurcholish, Nabi membuat perjanjian tersendiri dengan Nasrani yang menjamin kebebasan dan keamanan mereka dimana saja dan kapan saja yang dideskripsikan dalam terjemahan bagian pertama jaminan nabi tersebut sebagai berikut (Bismillahir Rahman ar Rahim. Naskah catatan perjanjian ditulis oleh Muhammad bin Abdullah, utusan Allah. Untuk seluruh kaum Nasrani,

sangat konsisten dan komitmen mengembangkan toleransi terhadap komunitas lain selagi mereka juga menjaga komitmen bersama.

- c). Perang Mu'tah dan Tabuk: Konfrontasi umat Islam dengan Nasrani Bizantium.

ditulis untuk para pemeluk agama Islam dan sekalian orang yang menganut Nasrani dari belahan Timur maupun Barat yang dekat maupun jauh, yang fasih berbahasa Arab maupun yang bukan berbahasa Arab. Suatu dokumen yang dibuat olehnya (Nabi) bagi mereka kaum Nasrani sebagai perjanjian. Maka barangsiapa melanggar perjanjian yang ada di dalamnya dan meyelewengkannya ke arah yang lain serta mengabaikan apa yang diperintahkannya maka telah melanggar perjanjian dengan Allah, melawan piagamNya, menghina agamaNya dan mengakibatkan laknat baginya, baik ia itu seorang penguasa atau bukan dari kalangan kaum muslim dan mukmin. Jika seorang pendeta atau pejalan berlindung di gunung, lembah, gua, atau gereja, maka aku Nabi adalah pelindung di belakang mereka dari setiap permusuhan terhadap mereka demi jiwaku, para pendukungku, para pemeluk agamaku dan para pengikutku sebagaimana mereka (kaum Nasrani) itu adalah rakyatku dan anggota perlingkunganku. Aku melindungi mereka dari perlakuan yang menyakiti menurut kewajiban yang dibebankan kepada pendukung perjanjian ini, yaitu membayar kharaj (pajak) kecuali mereka yang tenang jiwanya (karena alasan yang benar untuk tidak membayar pajak. Pada mereka (kaum Nasrani) itu tidak dibenarkan adanya dorongan atau pemaksaan atas sesuatu apapun dari itu semua. Atap bangunan mereka juga tidak boleh diubah, begitu pula sistem kerahibannya, juga ruang semedi dari biara-biaranya, ataupun halaman-halamannya. Dan tidak satupun bangunan dalam lingkungan kanisah dan gereja mereka yang boleh dirusak, begitu pula tidak dibenarkan harta gereja itu yang masuk untuk pembangunan masjid atau rumah orang orang Islam. Barangsiapa melakukan itu maka ia sungguh telah melanggar perjanjian Allah dan melawan RasulNya.). Lihat Nurcholish Madjid, Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan (Jakarta:Paramadina, 1992),195-196 dan Quraisy Shihab, Toleransi, Ketuhanan, Kemanusiaan, dan Keberagaman (Jakarta: Lentera hati, 2022), 109-110.

Pada tahun 7 H setelah perjanjian hudaibiyah dengan kaum kafir Mekkah, Nabi mulai mengirim surat ajakan masuk Islam ke kaisar Bizantium Heraklius, Kaisar Persia, Gubernur Mesir Muqaiqis dan lainnya.

Salah satu delegasi Islam yaitu Haris bin Umair dibunuh Syurahbil bin Amt al Ghassani, anak buah gubernur Balqa wilayah Syam yang berada dibawah kekuasaan Bizantium. Pembunuhan terhadap seorang delegasi pada saat itu merupakan simbol tantangan perang. Nabi mengirim 3000 pasukan dibawah pimpinan Zaid bin Harisah, Jafar bin Abi Thalib, dan Abdullah bin Rawahan. Pasukan Islam cukup kewalahan menghadapi 30.000 pasukan Nasrani, namun akhirnya Khalid bin Walid berhasil menyelamatkan mereka.

Setelah Perang Khaibar, pihak Bizantium ternyata tidak berhenti mempersiapkan pasukan untuk menghadapi Nabi. Kemudian Nabi dengan membawa 30.000 untuk menghadapi 100.000 Bizantium yang dibantu suku Arab penganut Nasrani seperti Gassaniyah, Judzam, Lakhnum, dan lainnya sebanyak 100.000 juga yang sudah bersiap di wilayah Tabuk. Setelah sebulan pasukan Bizantium bertahan di Tabuk, mereka menarik diri sehingga tidak terjadi pertempuran.

Selama perjalanan pulang ke Madinah, beberapa suku penganut Nasrani yang dilewati pasukan Islam menyatakan

damai dengan membayar Jizyah seperti Aylah, Jarya, Adzrah, Daumatul Jandal dengan perjanjian damai.⁶¹

B. Klaim Kebenaran dan Keselamatan Islam Perspektif Alqur'an : Menganalisis Makna Islam dan Implikasinya.

Pengakuan bahwa Islam yang dibawa Nabi SAW sebagai satu-satunya agama yang saat ini sampai hari akhir diyakini sebagai agama yang syah dan diterima (*truth and salvation claim*) adalah didasarkan pada banyak teks Alqur'an terutama QS *Ali 'Imra*>n 3:19 yang juga dikuatkan oleh ayat *Ali 'Imra*>n 3:85, *al-Ma'idah* 5:19 dan lainnya. Oleh karena itu analisis tentang klaim kebenaran dan keselamatan Islam akan difokuskan pada QS *Ali 'Imra*>n >3:19,85 tersebut yang dalam ayat-ayat tersebut term *isla*>m dikorelasikan dengan term *ad-di*>n⁶²

⁶¹ M. Nashiruddin al-Albani, *Sirah Nabawiyah*,662, riwayat Ibnu Ishak tentang perjanjian itu

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: هَذِهِ أَمْنَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ لِيُحْنِتَ ابْنَ رُوَيْبَةَ وَ أَهْلَ أَيْلَةِ سَفْتِهِمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ لَهُمْ دَمَةُ اللَّهِ وَ دَمَةُ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ وَ مَنْ كَانَ مَعَهُمْ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ وَ أَهْلِ الْيَمَنِ وَ أَهْلَ الْبَحْرِ فَمَنْ أَجْدَثَ مِنْهُمْ حَدِيثًا فَانْهَ يَحُولُ مَالَهُ دَقْنُ نَفْسِهِ وَ أَنَّهُ طُبِيتَ لِمَنْ أَخَذَهُ مِنَ النَّاسِ وَ أَنَّهُ لَا يَحِلُّ أَنْ يَمْنَعُوا مَاءَ يَرْدُونَهُ وَ لَا طَرِيقًا يَرْدُونَهُ مِنْ بَرِّ وَ بَحْرِ

⁶² Term *isla*>m dalam Alqur'an disebutkan 70 kali dalam 32 surat dalam berbagai derivasinya. Namun *isla*>m dalam bentuk *isim mas}dar* yang dikaitkan dengan tern *ad-di*>n ada dalam QS *Ali 'Imra*>n 3 : 19, 85 dan juga *al-Ma'idah* 5:5, sedangkan dalam bentuk fiil ada dalam QS *Ali 'Imra*>n 3:83, *an-Nisa*>': 125.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا
 الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ
 يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (19)
 وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي
 الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (85)

Ayat – ayat yang mengandung term *isla>m* korelasikan dengan term *ad-di>n* turun setelah Nabi hijrah sehingga masuk kategori ayat madaniyyah termasuk QS *Ali 'Imra>n* 3:19,85 ini. Muhammad bin ahmad bin Jazi al Gharnathi menyatakan ada pendapat yang menyatakan ayat 85 berkaitan dengan ahli kitab, Yahudi dan Nasrani, dimana mereka justru telah mengimani akan datangnya nabi terakhir melalui kitab-kitab suci mereka sebelumnya, namun justru mereka mengkafirinya saat Nabi terakhir itu diutus yaitu Nabi SAW.

Namun pendapat yang lebih kuat tentang asbabun nuzul ayat turunnya QS *Ali 'Imra>n* 3: 85 menurut al-Gharnathi dan Wahbah Zuhaili berkaitan dengan murtad dan kafirnya beberapa orang Anshar dan kemudian mereka pergi ke Makkah yaitu Harist bin Suwaid dan 12 teman lainnya namun kemudian mereka menanyakan apakah mereka bisa bertaubah?. Menurut al-Gharnathi bahwa makna Islam dalam ayat tersebut adalah tauhid dan semua agama selain Islam telah diabrogasi dan dibatalkan dengan terutusnya Nabi SAW, namun ada pendapat bahwa ayat ini telah *dimansu>kh* oleh QS *al-Baqarah* 2: 62 :

التوحيد هو الإسلام إبطال لجميع الأديان غير الإسلام وقيل
 نسخت : إن الذين آمنوا و الذين هادوا و النصرارى الآية .

نزلت في الحرث بن سويد و غيره اسلموا ثم ارتدوا و لحقوا
بالكفار ثم كتبوا إلى أهلهم هل لنا من توبة⁶³

Jala>luddin Suyu>t}i, Sayyid Qut}b dan Ibnu Kas>ir,⁶⁴ makna generik الإسلام dalam ayat tersebut adalah kepasrahan, kepatuhan, dan penyerahan diri secara mutlak kepada Allah SWT yang merupakan essensi dari semua ajaran para nabi dan rasul yang diutus Allah sehingga semua agama yang bertentangan dengan prinsip kepasrahan tersebut akan ditolak. Sedangkan dalam *Alqur'an dan Tafsirnya* yang disusun oleh Tim UII dijelaskan bahwa الإسلام bermakna agama tauhid yang mengesakan Allah dan berserah diri padaNya yang menjadi essensi ajaran semua rasul. Oleh karenanya agama yang tidak mengesakan Allah tidak disebut الإسلام termasuk Nasrani.⁶⁵

⁶³ Lihat Wahbah Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r, Al -qi>dah wa as-Syari>'ah wa al-Manhaj*, Jilid 15 (Beirut: Da>r al-Fikri, 2009), 323 dan Muhammad bin Ahmad bin Ja>zi al-Garnat}i>, *Kita>b at-Tashi>l li Ulu>m at-Tanzi>l*, Juz 1 (Cairo: Da>rul Kutub, 1981), 182, 200.

⁶⁴ Imam Jala>luddin Suyut}i dan Jala>ludain Al-Mahalli>y, *Tafsi>r Jala>lain*, Jilid 1, Terj. B. Abu Bakar (Bandung: Sinar Baru, 2004), 214 dan Sayyid Qut}b, *Fi> Zila>l al-Qur'a>n Su>rah Al-Ka>firu>n, Minbar at-Tauhi>d wa al-Jiha>d*, Jilid 2, 101 dan Ima>duddi>n Abi Fida> Isma>'il Ibn Umar Ibnu Kas}i>r, *Tafsi>r Al Qur'a>n Al-Azi>m*, Jilid 1 (Cairo: Da>r Ala>miyah, 2017), 662.

⁶⁵ Tim UII, *Alqur'an dan Tafsirnya*, (Yogyakarta : UII, 1995), 625. Dalam konsep ketuhanan, agama Nasrani itu terdiri dari banyak denominasi yang diklasifikasikan menjadi tiga kelompok besar. Pertama penganut konsep trinitas yang meyakini Tuhan terdiri dari Bapa, Roh Kudus dan Yesus Putera Allah; Kedua adalah kelompok yang meyakini Yesus Kristus itulah Allah; Ketiga,

منكرا على من اراد دينا سوى دين الله الذي انزل به كتبه و ارسل به رسله
و هو عبادة الله و حده لا شريك له الذي اسلم من فى السموات و لا ارض
من سلك طريقا سوى ما شرعه الله فلن يقبل منه⁶⁶

Sayyid Qut}b, menginterpretasikan bahwa makna الإسلام adalah tunduk, taat dan pasrah sebagaimana alam tunduk terhadap sunnatullah. Tidak sebatas mengakui secara verbal bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad SAW sebagai utusanNya SAJA melainkan juga orang yang taat harus menjadikan syariah Nabi SAW sebagai manhaj hidup, dimana etelah terutusnya Nabi SAW, maka semua manusia termasuk ahli kitab, Yahudi dan Nasrani harus mengikutinya.⁶⁷ Menolak untuk mengimani dan mengikuti ajaran Nabi SAW berarti ketidakpatuhan

adalah unitarianisme yang mempertahankan keyakinan pada satu Tuhan seperti Arius dan pengikutnya. Arius adalah salah satu pemimpin Nasrani dianggap murtad oleh Kaisar Romawi Konstatien pada tahun 325 M mengajak kembali ke ajaran monotheisme, tauhid dan menentang keras trinitas. Lihat Tim UII, *Alqur'an dan Tafsirnya*, (Yogyakarta: UII, 1995), 536 dan Hamka, *Tafsir Al Azh>ar*, Jilid 2 (Singapore: Kerjaya Printing, 2003), 828.

⁶⁶ Ima>duddin Abi Fida>' Isma>'il Ibn Umar Ibnu Kas>ir, *Tafsir Al-Qur'a>n Al-Az}i>m*, Jilid 1, 664 dan Muhammad Ali As-S}a>bu>ni>y, *Mukhtas}ar Tafsir Ibnu Kasi>r*, Jilid 1 (Beirut: Da>rulqur'a>n, 1981), 297. Lihat juga Imam Jala>luddin Suyu>t}i dan Jala>ludin Al-Mahalli, *Tafsir Jala>lain*, Jilid 1, Terj. B. Abu Bakar (Bandung: Sinar Baru, 2004), 214.

⁶⁷ Sayyid Qut}b, *Fi Z}ila>l al-Qur'a>n Su>rah Al-Ka>firu>n*, *Minbar at-Tauhi>d wa al-Jiha>d*, Jilid 2, 101.
<https://tafsirzilal.files.wordpress.com/2012/06/109.pdf>.

terhadap Allah. Maka siapapun yang tidak mengimani Islam yang dibawa Nabi SAW, ia kafir dan tidak akan selamat kecuali bertaubat.⁶⁸

Demikian juga Wahbah Zuhaili memahami bahwa makna الإسلام itu adalah mengimani semua rasul secara universal dimana penutupnya adalah Muhammad SAW. Oleh karenanya siapapun setelah terutusnya Nabi SAW mati dengan tidak mengikuti agamanya, maka akan ditolak agama tersebut.⁶⁹ Demikian juga Ibnu Katsir berpandangan bahwa setelah terutusnya Nabi SAW maka sama sekali tidak diterima model keberagaman seperti apapun selain harus mengikuti syariah Nabi SAW karena priveledgenya sebagai nabi terakhir :

اخبار من الله بانه لا دين عنده يقبله من احد سوى الإسلام و هو
إتباع الرسل فيما بعثهم الله به فى كل حين حتى ختموا بمحمد الذى
سد جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد فمن لقي الله بعثته محمد
بدين غير شريعته فليس بمتقبل كما قال و من يبتغ غير الإسلام
دينا....⁷⁰

فالرسول محمد خاتم الأنبياء دائما إلى يوم الدين و هو الإمام
الأعظم الذى لو وجد فى اي عصر و جد لكان هو الواجب الطاعة
المقدم على الأنبياء كلهم و لهذا كان إمامهم ليلة الإسراء لما

⁶⁸ Sayyid Qut}b, *Fi Zjila>l al-Qur'a>n Su>rah Al-Ka>firu>n*, 2, 87 , 101.

⁶⁹ Wahbah Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r, Al-Aqi>dah wa as-Syari>'ah wa al Manhaj*, Jilid 2, 214

⁷⁰ Ima>duddin Abi Fida>' Isma>'il Ibn Umar Ibnu Kas>ir, *Tafsi>r Al-Qur'a>n Al-Az}i>m* Jilid 1, 662 Muhammad Ali As-S}abu>niy, *Mukhtasar Tafsi>r Ibnu Kasi>r*, Jilid 1,. 272.

اجتمعوا بيت المقدس و كذلك هو الشفيع في يوم الحشر لفصل القضاء و هو المقام المحمود الذي لا يليق إلا له و الذي يحيد عنه أولوالعزم من الأنبياء و المرسلين حتى تنتهي النبوة اليه فيكون هو المخصوص به و في بعد الأحاديث (لو كان عيسى و موسى لما و سعهما إلا اتباعي)⁷¹

Menurut Hamka makna الإسلام adalah pasrah sepenuhnya hanya kepada Allah, inti dari semua ajaran para nabi dan rasul, bukan agama namanya kalau tidak seperti itu. Maka siapapun manusia yang menyerahkan dirinya secara mutlak hanya kepada Allah dan tidak menyekutukannya, ia adalah الإسلام apapun agama yang dipeluknya dan bangsa apapun saat ia menyerahkan diri. Namun karena agama Nasrani dan Yahudi telah terkontaminasi oleh intervensi para rabi dan rahib yang banyak melakukan distorsi dan deviasi pada doktrin-doktrin yang fundamental sehingga kehilangan otensitasnya sebagai agama tauhid, maka ia bukan lagi agama Allah atau الإسلام, tapi agama para rabi dan rahib yang akhirnya berubah menjadi agama yang sangat eksklusif karena tidak bersedia menerima kebenaran dari luar.⁷²Demikian juga jika muslim pengikut Nabi SAW yang tidak lagi mempunyai tauhid secara murni, ia hanyalah islam geografis atau statistik. Umat Islam itu hanya wadah dan pintu masuk saja yang tetap harus diisi dengan sikap kepasrahan, الإسلام.

⁷¹ Ima>duddin Abi Fida>' Isma>'il Ibn Umar Ibnu Kas>ir, *Tafsi>r Al-Qur'a>n Al-Az>ji>m* Jilid 1 , 693

⁷² Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 2, 733, 827

Ajaran Nabi SAW bersifat global, trans-nasional dan universal yang merupakan kontinuitas ajaran para rasul sebelumnya yang masih bersifat lokal.⁷³

Menurut M Quraish Shihab penafsiran term الإسلام dalam QS *Ali 'Imran* 3:19,85, harus terlebih dahulu melihat korelasi/*munasabah* dengan ayat-ayat sebelumnya karena jika tidak, maka akan menghasilkan interpretasi yang ambigu dan rancu. Dengan mempertimbangkan *munasabah* dengan ayat-ayat sebelumnya, maka dapat dipahami bahwa agama atau الدين (ketaatan) harus diawali dengan penyerahan diri kepada Allah secara mutlak yang merupakan inti ajaran semua nabi dari Adam AS sampai Muhammad SAW.⁷⁴

Oleh karena itu setelah Nabi SAW diutus maka tertutup semua cara dan model keberagaman kecuali melaluinya sehingga setelah terutusnya Nabi SAW maka jika ada seseorang mati tanpa memeluk agamanya, ia akan ditolak. Mengutip pendapat As-Syahravi, semua nabi memang dalam Alqur'an disebut sebagai *muslim*, namun dalam arti

⁷³ Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 2, 829.

⁷⁴ Menurut Quraisy Syihab. *Ad-Di>n* secara etimologis adalah balasan (الجزاء), ketaatan (الطاعة), ketundukan yang menjadi sebab adanya balasan (الخصوع) (سبب الجزاء). M. Abduh, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Haki>m, Syahi>r at-Tafsi>r al-Mana>r*, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 257 dan M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol.2, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 40. Sedangkan menurut Hamka dan M. Abduh adalah apa yang dibebankan Allah kepada hambanya yang disebut Syariah (مجموع التكاليف التي يدین) (بها العباد لله فيكون بمعنى الملة و الشرع). Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 2, 732. Lihat M. Abduh, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Haki>m, Syahi>r at-Tafsi>r al-Mana>r*, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 257.

muslim sebagai sifat, sedangkan agama Nabi SAW selain disebut sebagai الإسلام dalam arti sifat, الإسلام juga untuk menunjukkan simbol dan nama agama terakhir Nabi SAW sebagaimana dijelaskan QS *al-Hajj* 22:78. Nama الإسلام justru sudah ditetapkan jauh sebelum Nabi SAW hadir, sedangkan agama sebelumnya secara definitif tidak dinamakan الإسلام layaknya agama Nabi SAW juga tidak disebut Mohammadanisme.⁷⁵

Selanjutnya menurut M. Quraisy Shihab, dalam Alqur'an tidak ada indikasi bahwa term الإسلام digunakan sebagai nama agama selain setelah terutusnya Nabi SAW saat agama telah mencapai paripurna. Oleh karena itu makna الإسلام saat ini secara teologis maupun sosiologis menunjuk pada ajaran yang dibawa Nabi SAW dan siapapun yang sampai kepadanya QS *Ali Imran* 3:19,85 maka diwajibkan memeluk agama Nabi SAW. Siapapun yang mengikuti ajaran yang tidak dibawa oleh para nabi dari Adam AS sampai Muhammad SAW, maka ia rugi di akhirat karena

⁷⁵ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol.2, 40-41. Menurut Hamka, awalnya para pemikir Barat seperti orientalis banyak menggunakan istilah Mohammedanisme untuk menyebut ajaran yang dibawa oleh Nabi SAW. Mereka berfikir bahwa ajaran yang dibawa oleh Nabi SAW sama saja dengan agama agama lain yang merujuk pada nama pendirinya, misalkan Budha untuk menyebut pengikut Budha Gautama, Kristen untuk menyebut pengikut Yesus Kristus sehingga merekapun menyebut Mohammadanisme untuk menyebut ajaran Nabi SAW. Namun penggunaan istilah ini gagal total sehingga sekarangpun istilah Islam jauh lebih populer dikalangan akademisi maupun pemikir orientalis. Hamka Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jilid 2 , 828.

tidak diterima disisi Allah walaupun mungkin ketika di dunia ia memiliki kehidupan yang baik dan melakukan yang bermanfaat.⁷⁶

Al-Maraghi dengan mengutip pendapat Ibnu Jarir memahami bahwa الإسلام itu berarti mencakup semua agama yang dibawa para nabi intinya الإسلام tunduk dan patuh. Sedangkan makna الإسلام diartikan sebagai agama yang dipeluk oleh muslim itu merupakan makna baru dan tidak dikenal Alqur'an, karena dalam Alqur'an, الإسلام bermakna menyerah.⁷⁷ Hal tersebut senada dengan penafsiran M. Abduh dan M. Rosyid Ridlo yang menafsirkan الإسلام secara generik dan universal sebagai kepatuhan dan kepasrahan yang menjadi essensi semua ajaran yang dibawa oleh para nabi dan rasul.

و الإسلام مصدر أسلم بمعنى خضع و استسلم . و قد و صف إبراهيم بالإسلام في عدة سور و وصف غيره من الأنبياء بذلك يعلم ذلك إن الحصر في الآية إن الدين عند الله الإسلام يتناول جميع الملل التي جاء بها الأنبياء لأنه روحها الكلي الذي اتفقت فيه على اختلاف بعض التكاليف و صور الأعمال فيها و به كانوا يوصون و بذلك كله تعلم أن المسلم الحقيقي في حكم القرآن من كان خالصا من شوائب الشرك بالرحمن مخلصا أعماله مع الإيمان من أي ملة كان أو زمان و جد و مكان و هذا هو المراد بقوله (و من يبتغ غير الإسلام ..) ذلك أن الله شرع الدين لأمرين أصليين :

⁷⁶ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Alqur'an*, Vol.2, 41, 142.

⁷⁷ Ahmad Must}afa> Al-Mara>gi>, *Tafsi>r Al-Mara>gi*, Jilid 3 (Beirut: Dar Fikr, 1974), 209, 347.

تصفية الأرواح و تخليص العقول من شوائب الإعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات فى قدرتها على تصرف فى الكائنات لتسلم من الخضوع و العبودية لمن هم من أمثالها : إصلاح القلوب بحسن القصد فى جميع الأعمال و إخلاص النية لله . و هذ ان الأمران روح المراد من كلمة الإسلام⁷⁸

Sedangkan dalam arti terbatas sebagai nama bagi ajaran yang dibawa Nabi SAW dalam istilah yang datang belakangan saja ketika agama dipahami secara modern dalam berbagai pendekatan fenomenologisnya :

أما إطلاق الإسلام بمعنى ما عليه هؤلاء الأقسام المعروفون بالمسلمين من عقائد و تقاليد و أعمال فهو اصطلاح حادث مبني على قاعدة (الدين ما عليه المتدينون) فالبو ذية ما عليه الناس المعروفون بالبو ذية و اليهودية ما عليه الشعب الذي يطلق عليه إسم اليهود و النصرانية ما عليه الأقسام الذين يقولون إنا نصارى و هكذا و هذا هو الدين بمعنى الجنسية و قد يكون له أصل سماوي أو وضعي فيطرا عليه التغير و التبديل حتى يكون بعيدا عن أهله لا بذ لك الأصل المجهول أو المعلوم و تحول دين أهل الكتاب إلى جنسية بهذا المعنى هو الذي صد أهل الكتاب عن

78 M. Abduh, *Tafsi>r al-Mana>r*, Jilid 3, 257-258. Inti islam ada 2 hal pokok. 1). Membebaskan akal dan ruhani dari tuhan-tuhan palsu yang ingin mendeterminasi hidup manusia; 2).Membersihkan hati dalam semua perbuatan hanya karena Allah atau memberi manfaat kepada manusia lain

اتباع النبي على ما جاء به من على اختلاف شرائعهم في الفروع
و هو الإسلام⁷⁹

Dengan tesis bahwa yang dimaksud dalam QS *Ali Imran* 3:19 adalah الإسلام dalam makna generik dan mengaitkan *islam* sebagai nama bagi agama yang dibawa Nabi SAW bukanlah makna yang dikehendaki Alqur'an, terkesan baik M. Abduh dan M. Rosyid Ridlo juga Ahmad Musthafa Al-Maraghi tidak mengakui bahwa ayat tersebut menegaskan *truth claim* Islam sebagai satu-satunya agama yang syah saat ini.

Namun hal ini dapat dicounter dengan teori semantiknya Tothihiko Izutzu yang menyatakan bahwa walaupun sama-sama diartikan sebagai agama, memang makna dasar term الدين agak berbeda dengan term ملة yang cenderung memiliki konotasi komunal dan mengandung makna obyektif dan formal secara tegas, struktur makna الدين justru meliputi makna kepatuhan dan kehambaan. Namun ternyata jika merujuk dari bahasa Persia *den*, pada abad pertengahan, ia juga berarti agama yang sistematis dan jika merujuk pada Ibrani berarti pengadilan. Dengan demikian dalam Alqur'an الدين dapat dipakai untuk menunjukkan 2 makna berbeda. Secara personal-subyektif, ia sinonim dengan iman, yaitu keputusan seseorang untuk meyakini sesuatu. Sedangkan secara komunal-objektif, ia sistem keimanan dan formulasi ritual formal yang dipaktekan oleh satu komunitas tertentu sehingga di

⁷⁹ M. Abduh, *Tafsir al-Manar*, Jilid 3, 361-360

akhir periode Alqur'an makna الدين akhirnya sinonim dengan ملة,⁸⁰ yang dalam bahasa Indonesia disinonimkan dengan agama atau dalam konsep Muhammad Nur Ichwan agama yang terorganisir dan bersifat birokratis.⁸¹ Atau pada awalnya الدين itu bermakna tunduk dan taat tapi meluas menjadi ملة yang bermakna peraturan dan pedoman hidup secara komprehensif termasuk negara bukan hanya ibadah ritual semata.⁸² Hal ini dikuatkan Dawam Raharjo yang berpandangan bahwa term الدين lebih banyak digunakan Alqur'an menunjuk pada aliran kepercayaan yang diyakini komunitas tertentu, agama baik yang wahyu (*revelad*) maupun bukan wahyu (*non revealed*) yang merupakan manifesto pemikiran manusia (budaya).⁸³

Oleh karena itu tidak mengherankan jika M. Abduh dan M. Rosyid Ridlo juga secara implisit mengakui bahwa hanya Islam yang akan diterima, karena agama lain hanya merupakan agama sekuler, sectarian, rasialis yang akan membawa pada kerugian dunia akhirat :

لأن الدين لم يكن هو الاسلام فما هو إلا رسوم و تقاليد يتخذها
القوم رابطة للجنسية و ألة للعصبية و وسيلة للمنافع الدنيوية و ذ

⁸⁰ Toshihiko Izutsu, *Relasi, Tuhan dan Manusia*, 244-255.

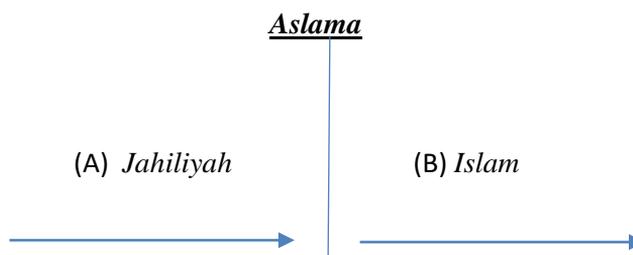
⁸¹ Lihat Mohammad Nor Ichwan, Seri Disertasi *Soteriologi Agama-Agama Dalam Alqur'an*, 59-60.

⁸² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 732

⁸³ M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Alqur'an Tafsir Sosial*, 130

لك مما يزيد القلوب فسادا و الأرواح إظلاما فلا يزيد الناس في الدنيا إلا عدوانا و في الآخرة إلا خسرانا⁸⁴

Toshihiko Izutzu dengan metode semantiknya menyatakan bahwa secara bahasa الإسلام itu berakar pada أسلم, sebuah kata kerja *inchoactif*, atau masuk dalam situasi dan kondisi yang baru yang dapat dideskripsikan sebagai berikut :



Gambar 7 : Makna semantik term *islam*

Dalam perspektif personal, *aslama* tidak bisa disimplikasikan dengan makna “memeluk agama Islam”, أسلم justru bermakna sebagai sebuah perjalanan spiritual (*spirituality journey*) dan keputusan eksistensial, merupakan titik balik sekaligus titik awal dan lompatan yang paling krusial, berani, riskan sekaligus monumental yang diambil seorang individu untuk memilih masuk dalam situasi baru yang kontradiktif dan paradoks dengan situasi sebelumnya yaitu menyerahkan diri secara absolut kepada Ilahi yang sebelumnya ia berada pada situasi jahiliyah. Dengan komitmen penyerahan diri tersebut, seseorang bersedia kehidupannya berbeda secara diametral dengan kehidupan sebelumnya.

⁸⁴ M. Abduh, *Tafsi>r al-Mana>r*, Jilid 3), 358.

Tatkala lompatan dan keputusan itu telah dilakukan barulah ketaatan dan penyerahan diri dimulai dan bertransformasi menjadi religiusitas yang sesungguhnya,⁸⁵ sebagaimana dideskripsikan Wilfred C. Smith berikut :

Makna الإسلام dalam al-Qur'an sifatnya dinamis dan personal, dan begitu banyak argumentasi yang meniscayakan ia harus ditafsirkan bukan sebagai nama sistem religi melainkan sebagai penamaan tindak personal yang sangat privat dan menentukan yaitu memasrahkan diri sepenuhnya dalam ikatan tuntas. Islam secara personal adalah kepercayaan seseorang secara aktif, pengambilan keputusan yang bersifat privat, unik, sangat khusus. Dalam konteks ini الإسلام bukanlah nama agama, melainkan satu jenis sikap dan komitmen seseorang untuk “menyerahkan diri” pada Kebenaran Tuhan: الإسلام ialah kepatuhan atau komitmen untuk hidup sesuai dengan Tuhan; dan pengakuan bukan dalam teori melainkan dalam tindakan khusus yang menyatakan ketakberdayaannya di hadapan Tuhan. Islam adalah nama suatu tindakan bukan institusi; nama suatu keputusan personal, bukan sistem sosial. Jika diperhatikan pula teks-teks klasik yang digunakan sebagai bukti reifikasi, itupun lebih menghadirkan imbauan profetis, dinamis, universal, dan personal daripada pernyataan yang tersistematisasi dan impersonal. Maka QS *Ali Imran* 3:19 awalnya ditafsirkan Thabari sebagai perilaku kepatuhan di hadapan Tuhan; atau bahwa religi sejati (bukan religi yang benar) ialah kepatuhan. Pemahaman seperti ini diyakini siapapun yang berorientasi moralis yang imannya jernih. QS *Ali Imran* 3:19,⁸⁵ itu sangat menarik karena sama sekali tidak

⁸⁵ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, 221-222. Semantik adalah kajian tentang makna kata atau bahasa dengan perspektif pengguna dan pemilik bahasa tersebut yang pada ujungnya mengantarkan pada pemahaman terhadap konsepsi worldview/weltanschauung komunitas pemilik bahasa tersebut tentang dunia dan realitas. Lihat Ahmad Sahidah, *God, Man, and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu Tentang Relasi Tuhan, Manusia dan Alam* (Yogyakarta: Ircisod, 2018), 192.

bersifat sektarian. Begitu pula ayat lain yang menyatakan “jika seseorang memilih jalan yang bukan berserah diri sebagai suatu norma, itu tidak dapat diterima. Bahkan ada teks Alqur’an yang menegaskan tentang kesalehan moralis, personal, dinamis dan tidak terlembagakan dan mengecam eksklusivisme yang membuat batas demarkasi antar komunitas religius: itulah kualitas makna الإسلام dalam al-Qur’an. Yang diproklamasikan ialah imbauan, bukan suatu religi.⁸⁶

⁸⁶ Dalam Alqur’an term *islam* dengan berbagai derivasinya (*musytaq*) tersebut 72 kali. Dalam bentuk fiil, isim fail maupun isim masdar. Lihat *al-Mu’jam al-Mufahras li al-Fa>zil Qur’a>nil Kari>m* (Bandung: CV Diponegoro, tt). Menurut Wilfred C. Smith, bagi kaum Muslim, imperatif Tuhan kepada manusia itu diturunkan melalui kalamnya (Alqur’an), oleh karena itu tugas manusia disamping menyimak, juga harus mematuhi. Kata *aslama* berarti menerima imperatif itu, memilih untuk mengakuinya sebagai sesuatu yang mengikat diri sehingga makna Islam itu menunjuk pada proses internalisasi yang aktif dan personal. Jika dikaitkan dengan semantik bahasa Arab, pemahaman seperti ini lebih transenden dan tepat. Oleh karena itu ia membuat komparasi bahasa Inggris sebagai bahasa *spectator*, pengamat, dan bahasa Arab sebagai bahasa *actor*, partisipan. Menurut Wilfred secara bertahap *islam* kemudian dipahami menjadi satu entitas yang eksternal dan sistematis walaupun penafsiran *islam* sebagai sesuatu yang personal seperti lebih benar karena lebih dekat dan lugas. Wilfred membandingkan 2 bahasa yaitu Arab (sebagai bahasa partisipan dan pengiman) dan Inggris (sebagai bahasa pengamat dan bukan pengiman). Jika seorang Inggris berkata “*I am not a Muslim*” maka maknanya langsung dapat dipahami secara jelas. namun pernyataan itu akan menjadi ambigu jika dinyatakan dengan bahasa Arab *Lastu bi muslimin* yang bermakna “saya bukan berserah diri pada Tuhan” yang terkesan secara sarkatis menantang Tuhan. Seseorang mungkin bukan *Muslim* yang secara teknis sebagai kewargaan Islam yang terlembagakan. Namun sangat mungkin secara substansial ia *muslim* dalam makna seorang yang patuh terhadap perintah Tuhan walaupun ia Katolik. Bagi siapapun yang memahami *isla>m* itu sebagai sistem religi yang secara institusional dan historis berkembang, atau semata mata mengarah pada identitas kewargaan etno religious tertentu, maka mustahil seorang Katolik itu disebut *muslim*. Menurut Wilfred ada 2 pengertian beda tentang *islam*. *Pertama* sebagai kata benda verbal, ia adalah komitmen dan keserahdirian individual dan personal dan tindakan dedikasi Ini bersifat eksistensial, dimana ia secara sadar, bebas,

Nurcholis Madjid memaknai الإسلام sebagai pasrah sepenuhnya kepada Tuhan, sikap yang menjadi inti agama yang benar di sisi Allah, karena itu semua agama yang benar disebut الإسلام.⁸⁷ Oleh karena itu menurut Jalaludin Rahmat Islam bukan nama bagi agama Nabi SAW. Jika orang Islam mengklaim secara eksklusif bahwa ia yang benar dan selamat, maka ia telah terkecoh dengan nama, karena siapapun yang memberikan komitmen total pada Kebenaran, ia telah berada diatas agama (*din*) yang benar, tidak soal jika agama itu Islam atau bukan Islam.

Jalaluddin Rahmat berpandangan bahwa الإسلام tidak dapat dimaknai sebatas identifikasi agama secara formal karena ia merupakan nilai-nilai universal-progresif yang juga mengapresiasi keabsahan agama

sengaja, aktif dan spiritual menghubungkan dirinya kepada realitas transenden (ilahi) yang diyakinninya dengan suatu imperatif yang dipatuhinya. Keputusan privat yang inhern dan tidak dapat diintervensi pihak ektern. *Kedua, islam* sebagai entitas yang terlembagakan dan empirik atau suatu fenomena duniawi yang historis dan sosiologis. Dalam Islampun terjadi reifikasi religi, sebuah proses duniawi (*mundane*) yang lewat itu manusia mengganti *islam* yang personal dan hidup pada hubungan langsung dengan yang transenden, dengan konseptualisasi yang manusiawi dan terbatas. Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama*, terj. L Simatupang (Bandung :Mizan, 2004), 188-189, 194-199.

⁸⁷ Nurcholish Madjid, *Pintu Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta:Paramadina, 1994), 2. Memaknai *islam* secara generik itu berarti meyakini bahwa tidak ada tempat bagi klaim-klaim eksklusivisme yang berujung pada sektarianisme dan komunalisme agama tertentu. Karena agama yang benar adalah agama generik yang ditegakkan berdasarkan inti sikap pasrah yang merupakan induk semua agama dimana saja dan agama semesta raya hingga Allahpun menolak pandangan hidup selain sikap pasrah itu (Qs *Ali 'Imra>n* 3:85). Lihat Nurcholish Madjid dkk, *Fikih Lintas Agama*, 29-30.

selain Islam.⁸⁸ Bahkan menurut Abdul Wahid Hamid, Zoroaster, Budha dan Hindupun bisa dikategorikan الإسلام dengan asumsi jika memang pendirinya yaitu Zarasthura, Budha Gautama, dan Ramakrisna adalah seorang nabi yang membawa ajaran kepasrahan, karena non muslimpun diasumsikan dapat secara tulus bersikap pasrah kepada Tuhan, apalagi jika merujuk pada universalitas janji keselamatan pada QS *al-Baqarah* 2:62 yang menginclude Yahudi, Nasrani, Majusi, Sabiin tanpa harus konversi ke dalam Islam sebagaimana konsep Kristen Anonim Karl Rahner dalam teologi Kristen.⁸⁹

⁸⁸ Jalaludin Rahmat berpandangan jika ada pandangan bahwasanya pemeluk agama selain Islam itu tidak akan selamat justru berarti telah mereduksi makna *isla>m* dalam berbagai levelnya. Terkadang makna Islam itu memang lebih rendah daripada iman sebagaimana dalam QS *al-Hujura>t* 49:14, namun terkadang term *isla>m* menunjuk dimensi esoterisme agama seperti QS *al-Baqarah* 2:131, *Ali 'Imra>n* 3:85 yaitu kepatuhan dan kepasrahan total kepada Allah yang tentu saja levelnya lebih tinggi dari sekedar iman dalam makna percaya. Karena kepasrahan total merupakan bentuk eksternalisasi atau kongkritisasi dari iman yang masih dalam level abstrak. Karena itu mengutip pendapatnya Murthadlo Muthahari, dalam QS *Ali 'Imra>n* 3: 85 *isla>m* tidak bisa ditafsirkan secara tradisional sebatas nama agama, melainkan yang dimaksud adalah *isla>m waqi>'i>y*, islam aktual, islamnya manusia yang patuh pada kebenaran yang menginclude semua komunitas agama. Oleh karena itu Murtadla Muthahari berpandangan jika ada orang tidak memeluk Islam namun ia telah mencari kebenaran, maka tidak diadzab. Misalkan ia Kristen yang tulus karena hanya agama itu yang ia ketahui, maka hakekatnya ia Islam sebagaimana Descartes yang tidak bisa disebut kafir. Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, 2006), 46 - 51.

⁸⁹ Abdul W. Hamid, *Islam Cara Hidup Alamiah*, Terj. Arif Rahmat (Yogyakarta: Lazuardi, 2010, 302.

Senada dengan itu, M. Rosyid Ridlo juga mengatakan bahwa dalam QS *Al Baqarah* 2:62, janji keselamatan itu bersifat universal bahkan tidak sebatas Yahudi, Nasrani, Majusi, dan Shabiin saja tapi meliputi komunitas agama baik yang memiliki kitab suci (ahli kitab) atau semacam kitab. Oleh karena itu bisa menjangkau Budha, Confusionisme, Brahmanisme dan lainnya. Penyebutan sebatas Yahudi, Nasrani, Majusi, Shabiin, karena memang hanya itu agama-agama itu yang sudah pernah didengar dan dikenal oleh orang Arab sebagai *audience* pertama diturunkannya Alqur'an. Mereka belum pernah mendengar agama-agama yang berkembang di negeri India ataupun Jepang. Andaikan pada saat itu orang Arab sudah kenal India dan Jepang, maka agama yang akan diakui juga lebih banyak :

أهل الكتاب هم من أهل الملل الذين لهم كتاب أو شبهة كتاب
كالمجوس و الصابئين و مثلهم البوذيون و البراهمة و اتباع
كونفوشيوس في الصين
و ذكر القرآن من أهل الملل القديمة الصابئين و المجوس كانوا
معروفين عند العرب الذين خوطبوا بالقران أولا لمجاورتهم في
العراق و البحرين و لم يكونوا يرحلون إلى الهند و اليابان و
الصين فيعرفوا الآخرين و المقصود من الآية حاصل بذكر من
الملك المعروفة فلا حاجة إلى الأعراب بذكر من لا يعرفه
المخاطبون في عصر التنزيل من أهل الملل الأخرى و لا يخفى

على المخاطبين بعد ذلك إن الله يفصل بين البراهمة و البوذيين
و غيرهم ايضا⁹⁰

Namun jika penafsiran الإسلام dalam QS *Ali Imran* 3:19,85 ataupun *al-Maidah* 5:3 hanya berhenti pada pendekatan semantik yang generik, justru terkesan over simplifikasi karena terkesan melegitimasi pluralisme yang menempatkan semua agama pada level yang syah dan benar sehingga menyebabkan klaim keselamatan dan kebenaran Islam Nabi SAW menjadi absurd, relatif, reduktif, dan kehilangan signifikasinya. Penafsiran generik saja ini juga akan menjadi problematis dan polemis juga karena paradoks dengan teks-teks keagamaan lainnya yang mengakui bahwa Islam Nabi SAW telah mengabrogasi dan menasakh semua agama lain dan menjadi satu-satunya agama yang benar dan syah setelah terutusnya Nabi SAW.

Oleh karena itu menurut Ajat Sudrajat, walaupun secara generik الإسلام bukan nama materi, tempat, peristiwa historis, personal ataupun entitas agama Nabi SAW melainkan berarti kepasrahan terhadap Tuhan yang menjadi pola keberagaman (*religiousity*) universal yang ada pada semua agama, namun secara historis berbarengan dengan momentum turunnya QS *al-Maidah* 5:3, الإسلام telah mendapat legitimasi dan justifikasi teologis secara formal dari Allah menjadi nama bagi agama

⁹⁰ Lihat M. Abduh dan M. Rosyid Ridlo, *Tafsir al-Manar* Jilid 6 (Beirut: Dar Ma'rifah, t.t), 187-188.

Nabi SAW,⁹¹ sebagaimana pendapat Donald Eugene. Smith, pada masa formatifnya, watak organic Islam sudah terlihat sebagai suatu unitas religio-politik.⁹²

Toshihiko Izutsu dalam analisis teori orisinalitas semantik – linguistik – mengutip Ibn Hazm - berpandangan bahwa secara individual setiap *term*/lafadz dalam Alqur'an (Arab) disamping mempunyai makna normal atau makna dasar juga makna standar atau makna relasional. Makna dasar atau normal adalah makna general, fundamental, orisinal, independen yang tetap melekat secara intrinsik pada satu lafadz baik di dalam atau di luar konteks Alqur'an. Sedangkan makna relasional atau standar adalah makna kontekstual dimana suatu lafadz dalam Alqur'an selalu mengisyaratkan sebagai konsep religius yang sakral dan spesifik. Secara semantik ia bersifat sistemik dan interdependensi dengan lafadz lainnya dalam situasi dan konteks Alqur'an yang pada akhirnya memodifikasi struktur makna dasar dari lafadz tersebut secara esensial. Dengan kata lain untuk memahami al-Qur'an memang bisa menggunakan perspektif bahasa, namun Alqur'an juga membawa misi khusus dimana secara semantik, setiap lafadz dan kalimatnya harus dipahami dalam perspektif *worldview* atau *weltanschauung* Alqur'an yang bisa saja baru dan berbeda keluar dari hegemoni makna pada saat itu dan batasan makna tekstual-generis. Dalam konteks inilah, الإسلام yang memiliki

⁹¹ Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, 158-159.

⁹² Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*, Terj. M. Husein (Jakarta: Rajawali, 1985), 20.

makna normal sebagai sikap pasrah, namun ketika diperkenalkan dalam sistem- konsep Alqur'an, Allah menambahkan makna teknik non normal yang belum pernah digunakan sebelumnya dan masyarakat Arab juga belum mengetahuinya terutama dalam ayat-ayat madaniyyah sebagai nama agama Nabi SAW.⁹³

Demikian juga Ibn Taimiyah sebagaimana yang dikutip Nurcholish Madjid, selain mengakui makna الإسلام secara universal (islam non par-excellence atau الإسلام العام) sebagai sikap pasrah yang menjadi esensi ajaran semua nabi, namun islam secara khusus (الإسلام الخاص) merujuk pada syariah Nabi SAW dan makna ini yang berlaku saat ini :

و قد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى و عيسى : هل هم مسلمون أم لا؟ و هو نزاع لفظي فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمد ا المتضمن لشريعة القران ليس عليه إلا أمة محمد و الإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا . وأما الإسلام العام المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيا فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء و رأس الإسلام مطلقا شهادة أن لا اله إلا الله و بها بعث جميع الأنبياء⁹⁴

Menurut Syamsul Anwar, jika الإسلام dimaknai secara personal dan aktual sebagai sikap kepasrahan yang juga diajarkan Nabi SAW, maka ini masih abstrak, belum kongkrit dan realis. Oleh karena itu term

⁹³ Tosihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994),79-80.

⁹⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta; Paramadina, 2003), xv.

الإسلام dalam ayat-ayat Madaniyyah QS *Ali 'Imran* 3:18,85 *Al-Maidah* 5:3 dikorelasikan dengan term الدين sebagai bentuk kongkritisasi kepasrahan dalam kehidupan empirik. Namun itupun belum selesai, karena agar tidak lagi ambigu, deseptif dan mengambang maka الدين yang didasarkan pada sikap pasrah harus didefinisikan secara jelas juga. Pendefinisian itu *on going proses* dan progresif sepanjang fase kerasulan Nabi SAW dan mencapai ketuntasan pada fase akhir dakwahnya.⁹⁵ Islam yang awalnya sebagai agama primordial secara institusional menjadi agama terakhir. Artinya, makna الإسلام pada awalnya sebagai sikap kepasrahan, bermetamorfosis pada ayat-ayat madaniyyah secara resmi menjadi nama agama Nabi SAW yang dalam konsep Wilfred C. Smith, *islam* mengalami proses reifikasi dan impersonalisasi (proses pengentitaskan atau pembendaan).⁹⁶ Terpilihnya الإسلام sebagai nama,

⁹⁵ Pendefinisian *islam* paling sempurna dijelaskan pada hadist Jibril yang mendeskripsikan trilogy *iman, islam dan ihsan* dimana Islam baik sebagai sikap pasrah ataupun nama agama bukan lagi semata-mata konsep dan essensi yang absurd dan abstrak lagi karena disamping keharusan adanya proses internalisasi kepasrahan secara personal, ia juga harus ada proses eksternalisasi atau menghasilkan *output* yang realis dengan menjalankan 5 rukun. Lihat Syamsul Anwar “Makna dan Konsep Islam Secara Etimologis dan Terminologis” dalam Syamsul Hidayat, dkk (Ed.), *Pemikiran Muhammadiyah : Respon Terhadap Liberalisasi Islam* (Surakarta : Muhammadiyah University Press, 2005), 9. Term *din* menurut Wilfred Cantwel Smith secara generik universal mengarah pada makna kesalehan individual atau religiusitas personal juga secara sosiologis bermakna agama sebagai ideologi yang terstruktur, terorganisir, sistematis. Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama*, 137.

⁹⁶ الإسلام setelah mengalami reifikasi menjadi sektarian padahal QS *Ali Imran* 3:19 padahal awalnya ia tidak bersifat sektarian, dengan mengutip al

menurut Syamsul Anwar, karena ia mempunyai jaringan makna yang paling komprehensif dan paling representatif jika dikomparasikan dengan istilah lainnya.⁹⁷

Alqur'an menurut Alwi Shihab mengajarkan 2 strata makna *الإسلام*; *pertama* sebagai sikap kepasrahan; selanjutnya secara kultural, sosial dan formal, ia adalah agama institusi serta system hukum yang

Thabari , Wilfred berpendapat bahwa makna ayat itu bagi orang yang memiliki iman sejati dan berorientasi moralis akan setuju bahwa maknanya religi sejati (bukan religi yang benar) adalah kepatuhtaan. Termasuk dalam *Ali Imran 3:85 (jika memilih apapun yang bukan berserah diri sebagai satu norma, maka tidak akan diterima)*. Islam bukan entitas yang terlembagakan yang eksklusif yang akhirnya menjadi garis demarkasi antar komunitas religius, Islam dan non Islam. Islam itu tindakan personal yang dinamis⁹⁶ demikian juga muslim bukan bermakna pada kewargaan dalam sistem komunitas islam yang terlembaga (*organized religion*). Oleh karenanya sangat mungkin dalam konteks makna ini seorang Katolik akan berbicara di dalam gereja bahwa agama yang benar adalah Islam. Islam bukan sebagai suatu sistem religi yang secara historis dan organisatoris berkembang dengan nama institusional itu, melainkan relasi personal dan moral yang menyatukan ia dan Tuhannya. Namun akhirnya ia mengalami reifikasionis secara bertahap menjadi tersistematisasi dan eksternal. Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama (The meaning and end of Religion)*, 194-195.

⁹⁷ Lihat hadis yang diriwayatkan Baihaqi

وَشَيْكُ أَنْ يَأْتِيَ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ , وَلَا يَبْقَى مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ ,
مَسَاجِدُهُمْ يَوْمَئِذٍ عَامِرَةٌ , وَهِيَ خَرَابٌ مِنَ الْهُدَى , عَلَمَاؤُهُمْ شُرٌّ مِمَّنْ تَحْتَ أَيْدِيمِ السَّمَاءِ , مِنْ عِنْدِهِمْ
تَخْرُجُ الْفِتْنَةُ , وَفِيهِمْ تَعْوُدٌ

Artinya: “Akan datang suatu Zaman pada manusia, di mana pada waktu itu tidak tinggal Islam kecuali namanya saja, Dan tidak tinggal Al-Quran melainkan tulisannya saja, Masjid-masjid dibangun megah namun kosong dari petunjuk, Dan ulama mereka adalah makhluk yang terjelek yang berada di kolong langit, dari mulut-mulut mereka keluar fitnah dan (sungguh, fitnah) itu akan kembali kepada mereka.” [HR. Al-Baihaqi]

dibawa Nabi SAW.⁹⁸ Demikian juga Wilfred C. Smith berpandangan disamping *الإسلام* dimaknai dengan perspektif personal-individual (pribadi) sebagai sikap, namun secara historis islam itu juga bermakna agama formal yang terlembaga dan sistematis jika ditafsirkan secara impersonal (non pribadi).⁹⁹ Demikian juga James Robson – dikutip Adian Husaini – berpendapat bahwa term *الإسلام* pada QS *Ali Imran* 3:19, 85, bukan semata *submission to God* tetapi mengalami progresivitas menjadi *proper name* nama agama.¹⁰⁰

Penamaan *الإسلام* secara definitif sebagai agama adalah fundamental sebagaimana pendapat Raimundo Pannikar bahwa manusia

⁹⁸ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 103-104.

⁹⁹ Islam itu unik karena satu satunya komunitas agama yang memiliki nama sama sekali tidak dinisbatkan kepada tempat atau nama pembawanya. Diklaim bahwa yang memberi nama adalah Tuhan sendiri dalam QS *Ali Imran* 5:3. Dalam ayat ini *din* dapat disejajarkan maknanya dengan religi atau agama sedangkan *islam* adalah nama sistemnya. Walaupun *islam* yang dikorelasikan dengan *din* lebih jarang digunakan dibandingkan *islam* sebagai aktivitas dan tindakan personal yang dinamis “pasrah dan menyerahkan diri seutuhnya”. Term *islam* sebagai kata kerja dengan berbagai derivasinya lebih dominan dibandingkan term *islam* dalam bentuk *proper noun* atau *isim masdar* atau bentuk generiknya yang disebut hanya 8 kali. Hal itu dapat diinterpretasikan bahwa Tuhan jauh lebih focus dan apresiatif terhadap apa yang dilakukan orang dan dengan orang yang melakukannya daripada suatu entitas yang abstrak yang impersonal . Artinya term *islam* lebih banyak digunakan bukan sebagai sistem sosial namun sebagai nama suatu tindakanatau suatu keputusan personal yaitu satu komitmen untuk patuh kepada Tuhan bukan dalam teori namun dengan bukti tindakan Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama (The meaning and end of Religion)*, Terj. Landung S. (Bandung: Mizan, 2004), 187-188.

¹⁰⁰ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen Hingga Dominasi Sekuler-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 360 - 361.

tidak dapat memiliki agama kecuali dalam bentuk sebuah agama yang memberi kepastian, absolut dan tidak spekulatif :

Yet the name is fundamental. Because this name is the way in which the religion reveals itself to me. So the realm of the relations of the different religions cannot be solved saying that they are all the same and only the name is different or that they are all different, and only mine is good or the best. To bring another example, I would agree that all the paths are leading to the summit, but if we would delete all the paths the peak would collapse, the paths are somewhat necessary for the peak. So the peak is the sum of all the paths, and even path. If my path is real path, it lead to the peak, and for me it is the only path that leads to the peak. Catholic orthodoxy is certainly right in affirming that Christians are climbing up the mountain. But from one slope you may not be able to see the climbers of the other valleys.

Padahal nama itu fundamental. Karena nama ini adalah cara agama mengungkapkan dirinya kepada saya. Jadi ranah hubungan agama yang berbeda tidak dapat diselesaikan dengan mengatakan bahwa mereka semua sama dan hanya namanya yang berbeda atau mereka semua berbeda, dan hanya milik saya yang baik atau yang terbaik. Untuk memberikan contoh lain, saya setuju bahwa semua jalur mengarah ke puncak, tetapi jika kita menghapus semua jalur, puncak akan runtuh, jalur agak diperlukan untuk puncak. Jadi puncaknya adalah jumlah dari semua jalur, dan bahkan jalur. Jika jalan saya adalah jalan nyata, itu mengarah ke puncak, dan bagi saya itu adalah satu-satunya jalan yang mengarah ke puncak. Ortodoksi Katolik memang benar dalam menegaskan bahwa umat Kristiani sedang

mendaki gunung. Namun dari satu lereng Anda mungkin tidak dapat melihat para pendaki dari lembah lainnya.¹⁰¹

Dari berbagai pandangan para penafsir dan pemikir tentang makna الإسلام dapat dipahami bahwa secara generik, الإسلام memang sebuah sikap tunduk kepada Tuhan, tetapi setelah kenabian SAW, khususnya pada fase Madinah, الإسلام mengalami eksklusivitas menjadi nama (*proper noun*) resmi bagi agama yang dibawanya. Transformasi makna ini dimaksudkan bukan untuk membuang sikap pasrah yang menjadi watak dasarnya, namun ia harus dikembangkan dalam lingkaran dan pagar Islam.

Oleh karena itu, berhenti pada makna الإسلام secara generik saja justru akan berbenturan dengan *assertion of exclusive claim* dan berimplikasi pada hilangnya *truth claim* Islam sebagai satu-satunya agama yang autentik dan diterima pada QS *Ali Imran* 3:19,85 dan ini bisa bentuk lain dari skeptisisme dan keacuhan (*religious indifferentism*).

Pluralitas agama dan diversitas keyakinan manusia secara historis memang merupakan realitas kosmik yang bersifat *given* dan *taken for granted*. Tetapi di lain sisi, karakter fundamental agama (termasuk Islam) sebagai *ultimate concern* bagi pengikutnya adalah sebuah keniscayaan. Berbeda dengan keyakinan (isme-isme lainnya) yang bersifat profan, rasional, natural, dan tentu saja sekuler, agama itu adalah

¹⁰¹ Raimundo Pannikar, "Man and Religion" dalam *The Problem of Man*, (Ed.) Abraham Koothotttil (India: Theology Center, 1982), 17.

sesuatu yang rumit, tabu sekaligus sensitif, karena sebagaimana disebut Wilfred C. Smith berkaitan dengan relasi manusia dengan Ilahi (*Divine being*).¹⁰²Oleh karena itu bagi pemeluknya, ia merupakan *ultimate concern* yang begitu dalam mempengaruhi psikis, jiwa, dan emosi karena berhubungan dengan pertanyaan-pertanyaan yang sangat fundamental dan eksistensial dalam hidup. Ia diyakini bersumberkan pada Kebenaran Tertinggi (*Supreme truth*) Yang Absolut, Transenden, Supranatural, Metafisik, Suprarasional sehingga menurut Emile Durkheim ia menjadi sesuatu yang sakral dan par-excellent.¹⁰³ Ia menuntut penyerahan diri, dedikasi, loyalitas dan komitmen yang bersifat personal. Oleh karena itu menurut David Trueblood pemeluk agama selalu terlibat (*involvement*) dan puas (*contentment*) terhadap keyakinannya.¹⁰⁴

Seorang pemeluk agama sulit lepas dari *truth claim* terhadap agamanya karena seperti pendapatnya Amin Abdullah, ia selalu menggunakan bahasa seorang partisan-aktor (pelaku) yang terlibat secara total tanpa jarak dengan keyakinannya, dan tidak bisa dipaksa menggunakan bahasa dan kondisi netral (*detachment*) seorang spektator

¹⁰² David trueblood, *Filsafat Agama*, Terj. H.M Rasyidi, (Jakarta : Bulan Bintang, 1995), 32.

¹⁰³ Emil Durkheim “ Dasar-Dasar Sosial Agama” dalam *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Ed. Roland Robertson (Jakarta: Rajagrafindo, 2003), 40-41.

¹⁰⁴ David trueblood, *Filsafat Agama*, 5-10.

(pengamat),¹⁰⁵ karena kenetralan menurut Paul Tillich berarti mengingkari agama sebagai sesuatu yang *ultimate*, atau bahkan dianggap sebagai bentuk skeptisisme (keraguan) dan indiferentisme (ketakpedulian) terhadap agamanya.

Dengan istilah lain, menurut C.S Lewis, sebagaimana dikutip H.M. Rasyidi, pendekatan agama adalah selalu *enjoyment*, yang menuntut pengabdian (*contentment*), *edication*), ia terikat untuk mengabdikan dirinya sekuat-kuat kepada agama yang diyakininya paling benar, termasuk Islam. Oleh karenanya mengingkari *truth claim* Islam hanya mungkin dimiliki oleh pihak-pihak yang berperan sebagai seorang pengamat yang tidak melibatkan diri, bukan partisan, pemeluk atau penganut agama.¹⁰⁶

Disamping itu secara intuitif dan kognitif, manusia memang tidak mampu menghindari dari *state of absolutisme*, maka klaim umat Islam, hanya agamanya yang benar dan diterima adalah sesuatu yang sangat natural, manusiawi, wajar. Agama tanpa *truth claim* ibarat kerangka tanpa ruh. Tanpa adanya *truth claim*, agama hanyalah dogma, struktur keimanan yang absurd. Karena itu menurut Whitehead, dikutip Muhammad Sabri, dogma tentang *truth claim* dalam sebuah agama adalah syah.¹⁰⁷ *Truth claim* adalah elan vital, maka tanpanya agama justru

¹⁰⁵ M. Amin Abdulah, *Studi Agama Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 50.

¹⁰⁶ H.M. Rasjidi, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 11-12.

¹⁰⁷ Mohammad Sabro, *Keberagamaan Yang Saling Menyapa*, 111.

akan kehilangan effort, spirit, daya partisipasi dan emansipasinya dalam memberikan solusi bagi problematika kehidupan yang empirik. Selanjutnya, menghilangkan *truth claim* justru utopia yang tidak realistis, bahkan a-historis karena Nabi SAW pun pernah melarang Umar bin Khatab membaca Taurat dan mengatakan jika Musa AS masih hidup maka ia pun akan mengikuti Islam yang dibawa Nabi SAW.¹⁰⁸

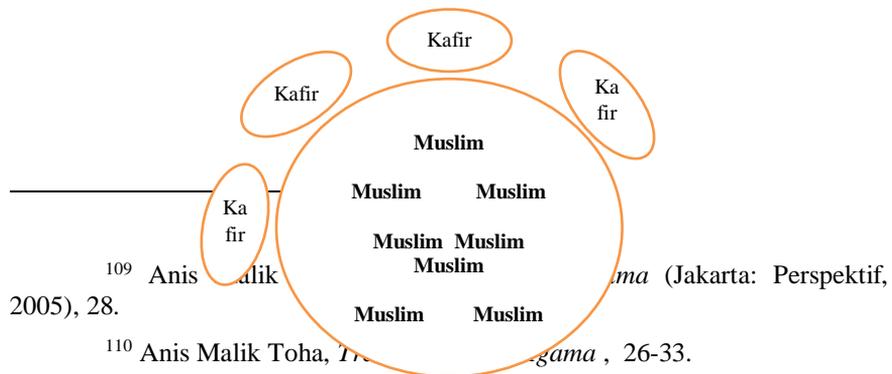
Dari perspektif teologis, doktrin setiap agama menurut Anis M. Toha meliputi 3 hal; doktrin Ketuhanan, doktrin *the devine chosesnes* sebagai umat terpilih, dan doktrin keselamatan. Dimana keimanan terhadap teologi tertentu atau yang disebut *religious ethnicity* memiliki *religious self assertion* yang secara eksklusif memberikan privilege keselamatan dan tentu saja kemudian berimplikasi pada munculnya *mutual exclusion* (saling menegasikan). Misalkan konsep *the choosen*

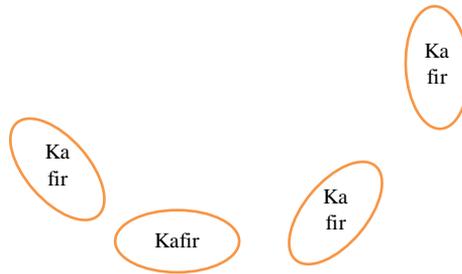
¹⁰⁸ Lihat *Kitab Sunan Ahmad hadist No. 14623.*

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكُتُبِ فَقَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغَضِبَ فَقَالَ أُمَّتَهُوْكَونَ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيِّضَاءَ نَفْيَةٍ لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقِّ فَنُكِدُّوا بِهِ أَوْ يَبْاطِلِ فَنُصَدِّقُوا بِهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي

Dari Jabir bin Abdullah 'Umar bin khatab menemui Nabi SAW dengan membawa tulisan yang dia dapatkan dari Ahli Kitab. Nabi SAW membacanya dan marah seraya bersabda: "Bukankah isinya hanya orang-orang yang bodoh Wahai Ibnu Khattab?. Demi dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, saya datang kepada kalian dengan membawa cahaya yang terang. Janganlah kalian bertanya kepada mereka tentang sesuatu! Bagaimana jika mereka mengabari kalian kebenaran lalu kalian mendustakannya atau mereka (menyampaikan) kebatilan lalu kalian membenarkannya?. Demi yang jiwaku berada di tangan-Nya, seandainya Musa AS hidup maka tidak ada jalan lain selain dia mengikutiku."

people dalam Yahudi Talmudik yang secara ekstrim, arogan, tribal dan rasis membelah manusia secara diametral menjadi Yahudi dan non Yahudi yang kemudian disebut *gentiles* atau juga *goim*. Dalam konsep ini Yahudi memonopoli keselamatan secara eksklusif hanya milik mereka. Sedangkan orang non Yahudi atau *gentiles* mereka tidak akan selamat baik mereka iman ataupun kafir karena stratanya yang jauh inferior dibandingkan superioritas Yahudi sebagai manusia kelas satu.¹⁰⁹ Demikian juga *extra ecclesiam nulla salus* dalam Katholik, atau *outside Christianity, no salvation* dalam Kristen,¹¹⁰ dan *truth claim* Islam yang berdasarkan teks QS *Ali 'Imra>n* 3:19, 85 ataupun *al-Ma>idah* 5: 3 sebagai agama yang diterima dan syah sehingga dan secara teologis menempatkan orang-orang yang tidak mempercayainya sebagai orang luar, *ka>fir*, sebagaimana digambarkan Tosihiko Izutsu :





Gambar 8 : Status teologis Islam dan non Islam

Namun demikian *truth claim* Islam sebagai agama yang syah dan diterima bersifat absolut, rigid, eksklusif, dan juga intoleran itu jika merujuk pada QS *al-Ka>firu>n*, sebatas pada dimensi ontologis metafisik yang berkaitan dengan hubungan vertikal yaitu akidah (*credo*) dan ibadah mahdlah (*ceremonial-ritus*) saja dan tidak meluas pada dimensi etika sosial atau dalam istilah J.P William hanya sampai pada wilayah personal, privat dan denominasi saja tidak sampai pada wilayah sosial.¹¹¹ Karena jika dari perspektif sosiologis, menurut Komarudin Hidayat, klaim kebenaran dan keselamatan (*truth dan salvation claim*)

¹¹¹ Menurut J.P William yang dikutip Roland Robertson, tentang level keagamaan 1). Level rahasia, agama adalah sesuatu yang sangat personal dan rahasia antar seorang individu dengan Tuhan tanpa ada intervensi eksternal sedikitpun, hanya antara dia dan Tuhan yang tahu. 2). Level Privat, seorang yang meyakini kebenaran (*the truth*) kemudian berbagi keyakinan kepada orang – orang yang memiliki relasi emosional yang sangat dekat. 3). Level denominasi, agama berkembang bukan lagi sebagai wilayah rahasia ataupun privat lagi namun membentuk komunitas yang memiliki keyakinan sama 4) Level sosial (masyarakat), agama dalam konteks masyarakat yang plural. Roland Robertson (Ed), *Agama Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis* (Jakarta: Rajagrafindo, 2003), xiii.

akan membawa implikasi monopoli kebenaran secara absolut (*self fulfilling prophecy*) yang menimbulkan prasangka-prasangka epistemologis pada pihak lain (*the other*) yang dalam sejarah telah banyak menimbulkan konflik sosial horisontal bahkan perang sampai saat ini.¹¹²

Oleh karena itu dalam level sosiologis semua pemeluk agama harus secara dewasa dan berani menerima pluralitas dan diversitas agama sebagai fakta dimana agama yang diyakininya hanya menjadi salah satu fakta relatif diantara banyak fakta lainnya.¹¹³ Hal itupun dikuatkan oleh banyak teks-teks keagamaan primer, Alqur'anupun dan hadist sebagaimana Nabi SAW pernah melarang seorang muslim memperdebatkan dan mempertentangkan *truth claim* dengan orang

¹¹² Mengutip A. N Wilson, agama itu jauh lebih berbahaya dibandingkan candu. Jika candu membuat orang tertidur, maka agama justru sebaliknya tidak membuat orang tertidur. Justru demi mengagungkan perasaan dan pendapatnya sebagai pemilik kebenaran, maka tidak segan-segan mereka menganiaya orang yang berbeda. Komarudi Hidayat, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta; Paramadina, 1995), xxv.

¹¹³ Menurut Komarudin Hidayat semua agama adalah relatif – yaitu – terbatas, parsial, tidak lengkap, satu cara memandang sesuatu. Memegang bahwa agama apa pun secara intrinsik lebih baik daripada yang lain terasa salah, ofensif, berpikiran sempit. “ *all religions are relatif – that is – limited, partial, incomplete, one way of looking at thing. To hold that any religion is intrinsically better than another is felt to be somehow wrong, offensive, narrowminded* (semua agama adalah relative, yaitu terbatas, parsial, tidak lengkap, satu cara memandang sesuatu. Berpegang bahwa agama apa pun secara intrinsik lebih baik daripada yang lain terasa salah, ofensif, berpikiran sempit). Komarudi Hidayat, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial* , xxxix.

Yahudi walaupun jika sekedar diskusi tentang doktrin agama yang berbeda diperbolehkan sebagaimana pada hadis Aisyah RA.¹¹⁴

C. Penyebutan *Ka>fir* dan *Musyrik* Kepada Non Islam dan Implikasinya

Agama adalah persoalan afirmasi dan juga negasi. Oleh karena itu secara teologis dan sosiologis, setiap agama memiliki identifikasi

¹¹⁴ Lihat *Kita>b Sunan Ahmad No. 6770. Kita>b Shahi>h Bukha>ri>y No. 2234*

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلَانِ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَرَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ قَالَ الْمُسْلِمُ وَالَّذِي اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِينَ فَقَالَ الْيَهُودِيُّ وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْعَالَمِينَ فَرَفَعَ الْمُسْلِمُ يَدَهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَلَطَمَ وَجْهَ الْيَهُودِيِّ فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ بِمَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِ وَأَمَرَ الْمُسْلِمَ فَدَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُسْلِمَ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعُقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَصْعُقُ مَعَهُمْ

Kitab Shahih Bukhari No. 2234. dari Abu Hurairah ra berkata; Ada dua orang laki-laki yang sedang saling mencaci, yang satunya seorang Muslim dan satunya lagi orang Yahudi. Berkata, laki-laki Muslim: "Demi Dzat yang telah memilih Muhammad untuk seluruh alam". Dan berkata, laki-laki Yahudi: "Demi Dzat yang telah memilih Musa untuk seluruh alam". Seketika itu laki-laki muslim mengangkat tangannya dan menampar wajah orang Yahudi itu. Maka orang Yahudi itu pergi menemui Nabi dan mengabarkan peristiwa yang terjadi antara dirinya dan orang Muslim itu. Kemudian Nabi memanggil orang Muslim itu dan bertanya tentang kejadian itu, lalu orang Muslim itu memberitahukan Beliau. Maka Nabi bersabda: "Janganlah kamu lebihkan aku terhadap Musa karena nanti saat seluruh manusia dimatikan pada hari qiyamat, aku pun akan dimatikan bersama mereka

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ يَهُودِيَّةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا فَذَكَرَتْ عَذَابَ الْقَبْرِ فَقَالَتْ لَهَا أَعَادَكَ اللَّهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ فَسَأَلَتْ عَائِشَةَ رَسُولَ اللَّهِ عَنْ عَذَابِ الْقَبْرِ فَقَالَ نَعَمْ عَذَابُ الْقَبْرِ

Shahih Bukhari No. 1283. dari 'Aisyah ; ada seorang wanita Yahudi menemuinya lalu menceritakan perihal siksa kubur kemudian berkata; "Semoga Allah melindungimu dari siksa kubur". Kemudian setelah itu 'Aisyah bertanya kepada Rasulullah perihal siksa kubur, maka Beliau menjawab: "Ya benar, siksa kubur itu ada"..

terhadap pihak yang mengimani dan menerima doktrin-doktrinnya (*insider*) ataupun pihak luar yang tidak mau mengimani dan menerimanya (*outsider*). Hal ini menurut Maurice Bourman adalah normal sebagaimana pandangannya :

It is normal that each sacred book should speak mainly to those who recognize in the ultimate message of God. Yet the question can be raised as to how others are considered, what names are given to others, and whether these bear a pejorative connotation or indicate a symphatetic stance .

Adalah normal bahwa setiap kitab suci harus berbicara terutama kepada mereka yang mengenali pesan utama Tuhan. Namun pertanyaannya dapat diajukan tentang bagaimana orang lain dipertimbangkan, nama apa yang diberikan kepada orang lain, dan apakah ini memiliki konotasi yang merendahkan atau menunjukkan sikap simpatik.¹¹⁵

Menurut Seyyed H. Nasr, masing-masing agama punya cara unik untuk mengkategorikan manusia sebagai bentuk diferensiasi antara dirinya dan agama lainnya dimana setiap kategorisasi itu memiliki akar historis sekaligus teologis. Dalam konteks ini, dalam agama semitik (*Abrahamic religion*), menurut Seyyed H. Nasr dalam perspektif Yahudi, komunitas terbagi secara dikotomi antara Yahudi sebagai bangsa terpilih dan suci (*chosen people and holy community*) dan *Gentiles* (Orang-orang Non Yahudi), dalam teologi Kritten antara Kristen dan Kaum

¹¹⁵ Maurice Borrmans “ Pluralisme and Its Limits in The Quran and The Bible” dalam *Islamochristiana (Dirasat islamiyyah Masihiyyah* (Roma: D’ Islamistica, 1992), 1.

Pagan,¹¹⁶ sedangkan dalam Islam, antara Mu'min dan Kafir ataupun Musyrik sebagaimana pandangannya :

Every religion has a way of distinguishing itself from the other religions. Judaism speaks of Jews and Gentiles, and Christianity of the faithful and the heathens or pagans. Each of these categorizations has both a theological and a popular and historical root relate to the self understanding as well as the history of the religion. In the case Islam, the distinction is based more on the question of faith, or iman, and less on the more general terms Islam. One could therefore say that in the most universal sense whoever has faith and accepts the one god, nor

¹¹⁶ Pagan adalah sebuah istilah yang pertama kali muncul di antara komunitas Kristen di Eropa selama Abad Kuno Akhir sebagai suatu deskriptor atas agama-agama selain agama mereka sendiri yaitu saat agama-agama Abrahamik seperti Kristen, mulai berkembang berbagai nama untuk mendeskripsikan mereka yang tidak menganutnya, di antaranya pagan. Lihat <https://id.wikipedia.org/wiki/>. Gagasan paganisme sebagai salah satu antitesis yang penting dalam proses definisi diri Kristen seperti yang dipahami secara umum, awalnya diciptakan oleh Gereja Kristen sebagai label yang diterapkan orang Kristen kepada orang lain. Tesis lainnya mengatakan bahwa paganisme pertama kali digunakan pada abad 4 oleh orang Kristen awal untuk orang-orang yang mempraktekkan politeisme kepercayaan pada dewa-dewa palsu di Kekaisaran Romawi. Pagan sebagai istilah agama dan mengandung konotasi religius adalah hasil dari pola konversi selama Kristenisasi Eropa pada pertengahan abad ke-4. Pada awal abad ke-5, pagan secara metaforis digunakan untuk menunjukkan orang-orang di luar batas komunitas Kristen dimanapun. <https://en.wikipedia.org/wiki/Paganism> Istilah “paganisme” umum digunakan untuk merujuk pada praktik dan tradisi para penyembah berhala. Dalam sejarah, istilah ini lazim digunakan oleh komunitas Kristen awal di Romawi pada abad ke-4 guna membedakan keimanan mereka dari praktik dan tradisi para pemuja dewa. Sejak saat itu, paganisme menjadi salah satu kategori pembeda yang penting di dalam proses Kristenisasi di luar Eropa. Mereka menjadi sasaran Kristenisasi lantaran kepercayaannya yang sesat, perilaku yang barbarik, dan terbelakang. <https://crcs.ugm.ac.id/paganisme-dulu-dan-kini/>

the supreme principle, is a believer, or mu'min, and whoever does not is an infidel, or a kafir.

Setiap agama memiliki cara untuk membedakan dirinya dari agama lain. Yudaisme berbicara tentang orang Yahudi dan bukan Yahudi, dan Kekristenan tentang orang beriman dan orang kafir atau penyembah berhala. Masing-masing kategorisasi ini memiliki akar teologis dan populer serta sejarah yang berkaitan dengan pemahaman diri serta sejarah agama tersebut. Dalam kasus Islam, pembedaannya lebih didasarkan pada pertanyaan iman, atau iman, dan bukan pada istilah Islam yang lebih umum. Oleh karena itu seseorang dapat mengatakan bahwa dalam pengertian yang paling universal siapa pun yang memiliki iman dan menerima satu tuhan, atau prinsip tertinggi, adalah seorang beriman, atau mu'min, dan siapa pun yang tidak adalah seorang kafir, atau seorang kafir.¹¹⁷

Sedangkan menurut Mourice Borrmans, dalam teologi Yahudi, orang-orang non Yahudi disebut Goim, sebuah istilah pejoratif bagi komunitas non Yahudi karena orang Yahudi meyakini mereka sebagai komunitas suci, terpilih dan unggul sebagaimana dinyatakan :

From the books of the old testament, it appears that for the Jews, the sons of Israel, the others were firstly the Egyptians, the Canaanites and the philistines, and in their midst, the twelve tribes of Israel constitute the chosen people of the eternal god, the one living God, Holy God of the prophets, this is the people "par excellen and the other nations are called the goim, with pejorative nuance.

¹¹⁷ Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam, Enduring Values Fo Humanity*, (New York : Harper, 2002), 42-43.

Dari kitab-kitab perjanjian lama, tampak bahwa bagi orang Yahudi atau anak-anak Israel dengan komunitas lainnya seperti orang Mesir, orang Kanaan, dan orang Filistin ada perbedaan yang mendasar, dimana kedua belas suku Israel merupakan orang-orang “pilihan Tuhan” dan orang-orang yang derajatnya “par excellen” sedangkan selain mereka, bangsa lain disebut goim, sebutan dengan nuansa merendahkan.¹¹⁸

Sedangkan dalam teologi Islam lebih unik, karena menurut Maurice Borrman, komunitas tidak hanya terbagi secara diametral antara muslim atau mu'min dan kafir atau musyrik melainkan ada istilah ahli kitab juga ada:

Whit the quran, class names appear which justify themselves in a similar manner. The message is meant for everybody “ o ye people (an-nas), in pure and clear Arabic, but those who receive it are Muslims, also often called the Believers and the others see themselves accused of kufr and shirk; these are the unbelievers (kuffar) and the idolaters or polytheists (mushrikun) who all are enemies of god as soon as they oppose preaching. But a special place is reserved for Jews and Christians, the bani Israel and nashara very often grouped under the common name of the people of the book, ahl kitab.

Dari Alqur'an, muncul nama-nama kelas yang membenarkan diri mereka dengan cara yang sama. Pesan itu dimaksudkan untuk semua orang “hai orang-orang (*an-nas*), dalam bahasa Arab yang murni dan jelas, tetapi mereka yang menerimanya adalah *muslim*, juga sering disebut *mu'min* dan yang lain melihat diri mereka dituduh *kufur* dan *syirik*; ini adalah orang-orang kafir (*kuffar*) dan *musyrik* yang semuanya adalah musuh tuhan segera setelah

¹¹⁸ Mourice Borrman “ Pluralisme and Its Limits in The Quran and The Bible”, 5.

mereka menentang dakwah. Tetapi tempat khusus disediakan untuk orang Yahudi dan Nasrani, bani Israil dan nashara sangat sering dikelompokkan di bawah nama *ahl kitab*).¹¹⁹

1. Makna *Kufr* dan *Ka>fir*

Dalam Alqur'an banyak sekali term *ka>fir* dan *musyrik* dengan segala derivasinya. Namun peneliti hanya akan mengkaji beberapa ayat yang dipandang sudah cukup representatif untuk mengungkap makna dua term tersebut.¹²⁰

Secara bahasa كفر bermakna menutup (ستر او غطى).¹²¹ Oleh karena itu semua hal yang memiliki relevansi dengan makna menutup maka disebut *ka>fir* contohnya malam yang menutup cahaya dengan gelapnya, dan awan yang menutup sinar mentari ataupun petani yang menutup dengan tanah benih tanamannya seperti dalam QS *al-Hadi>d* 57:20.¹²² Sedangkan makna paling

¹¹⁹ Mourice Borrman "Pluralisme and Its Limits in The Quran and The Bible", 5.

¹²⁰ Dalam Alqur'an term كفر digunakan 525 kali dengan berbagai derivasinya (*musytaq*); *fi'il madi*, *fi'il mudhari*, *fi'il amar*, *isim masdar*, *isim fail*, dan juga bentuk *mubalaghat* .

¹²¹ Louis Ma'luf, *Al- Munjid fi Al Lughati wa al-A'lam* (Beirut: Dar al Masyriq, 1987), 691

¹²² Sebutan *kufir* (menutupi atau tertutup) bagi yang menolak untuk beriman kepada Allah maupun rasulnya adalah karena basic insting atau naluri dasar manusia itu mempunyai fitrah, nurani, dan watak keislaman dan potensi ketuhanan atau memiliki God spot karena telah membuat janji dan ikrar primordialisme (*al a'ra>f* 7: 172) untuk mengakui eksistensi Tuhan. Fitrah itu

essensial dari كفر adalah menutup-nutupi nikmat dan kebenaran baik eksistensi Tuhan sebagai sumber kebenaran ataupun kebenaran dalam konteks ajaran-ajaran Tuhan yang diwahyukan melalui semua rasulnya¹²³.

Menurut Wilfred C. Smith, makna كفر bukan bermakna “ tidak mempercayai” namun menampik dan menolak. كفر الإسلام dan كفر adalah tentang pembuatan sebuah keputusan. Artinya Tuhan telah menurunkan perintah melalui wahyu maka manusia terbagi secara binner dalam dua kelompok, mereka yang menerima dan patuh dan mereka yang menolak dan berontak.¹²⁴ Dalam konteks ini Seyyed H. Nasr, secara prinsipil sebenarnya antara iman dan kafir, tidak ada garis demarkasi berdasarkan identitas komunal atau keagamaan eksternal dan nominal melainkan siapa saja mengimani

bersifat potensial dan menjadi actual jika manusia sadar untuk mengaktifkannya. Artinya manusia secara universal dan intuitif sesungguhnya potensi terbesarnya adalah menjadi beriman terhadap Tuhan. Menurut Mutawalli Syahrawi – dikutip Hafiuddin Cawidu - kekafiran adalah karakter manusia yang datang kemudian karena secara fitrah semua manusia itu pada dasarnya beriman. Namun karena keimanan bersifat potensial ia terkadang tertutup oleh faktor lain baik faktor intrinsic seperti kebodohan sehingga tidak bisa mengenali intuisinya atau kesombongan, superioritas dan arogansi sehingga ia menolak intuisi keimanannya, maupun faktor ekstrinsik seperti lingkungan (*human environment*) yang materialistic dan hedonistic yang menomorsatukan dunia sehingga menolak dan lalai pada eksistensi Tuhan seperti kaum ateis maupun agnostic. Lihat Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Alqur'an : suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 86-100 .

¹²³ Lihat Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Alqur'an*, 31, 33, 39.

¹²⁴ Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama* , 190-191.

Tuhan sebagai prinsip tertinggi adalah mukmin, selain itu *kafir*. Namun demikian menurut Seyyed H. Nasr untuk mencapai kebenaran transenden harus mulai dengan iman dan melangkah dari fondasi formal Islam. Dimana pada level ini seseorang membuat differensiasi yang tegas dari orang kafir :

As a result of this explicit universality of the quran text, the use of the terms "believer" or faithful and infidel or nonbeliever is much more complicated than what we find in Christianity. In Islam to reach that transcendent truth must begin with faith and start from the formal foundation of Islam, which distinguishes itself clearly from kufr.

Sebagai akibat dari universalitas eksplisit teks Alqur'an ini, penggunaan istilah "beriman" atau setia dan kafir atau tidak beriman jauh lebih rumit daripada yang kita temukan dalam agama Kristen. Dalam Islam untuk mencapai kebenaran transenden itu harus dimulai dengan iman dan bintang dari landasan formal Islam, yang membedakan dirinya dengan jelas dari kekufuran.¹²⁵

Obyek penggunaan term *كفر* dalam bentuk *فعل ماضى* dalam Alqur'an untuk mengidentifikasikan kaumnya nabi-nabi sebelum Nabi SAW seperti kaum Nuh, Hud, Shaleh dan Bani Israel (QS *Ibra>hi>m* 14:9, QS *al-Ma>idah* 5:78, QS *as-S>ja>ff* 61:14), ataupun pengikut nabi terdahulu namun mereka masih eksis ketika Nabi SAW diutus seperti ahli kitab, Yahudi dan Nasrani yang

¹²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam, Enduring Values For Humanity*, 43-44.

menolak kenabian Muhammad SAW, dan juga menunjuk pada orang-orang penganut paham politeistik yang tidak menganut ajaran salah satu nabi seperti orang Mekkah pada masa Nabi SAW. Hal ini sesuai dengan pendapat Thabathabai bahwa semua term *كفر* dalam bentuk *فعل ماضى* jika tidak ada qarinahnya maka otomatis menunjuk orang-orang Mekkah yang menolak mengikuti ajaran Nabi SAW. Makna dominan dari penggunaan *كفر* dalam bentuk *فعل ماضى* yang paling banyak penggunaannya dalam Alqur'an adalah pengingkaran terhadap Allah, rasul, ayat-ayatNya, dan juga hari akhir walaupun ada juga yang menunjuk pada makna lain seperti QS *Luqma>n* 31:12 yang berarti mengingkari nikmat Allah yang material maupun immaterial.

Sedangkan term *كفر* dalam bentuk *فعل مضارع* menunjuk pada makna ingkar terhadap nikmat sebagai antonim dan antitesa dari *syukr* (QS *ar-Rad* 13:3) juga bermakna mengingkari ayat – ayat Allah (QS *Ali 'Imra>n* 3:21). Penggunaan dalam bentuk *إسم فاعل* dalam Alqur'an ada 175 kali. Dalam konteks bahasa Arab, jika dibandingkan dengan bentuk lainnya, maka penggunaan dengan bentuk *إسم فاعل* ini mengandung makna yang lebih komplit karena *verbal noun* jika diungkapkan dalam bentuk *إسم فاعل* itu mengandung implikasi makna sesuatu itu bersifat permanen dan tetap. Maka jika *ka>fir* diungkapkan dalam bentuk *إسم فاعل* berarti *kafir* yang permanen dan mendarah daging.

Dari berbagai bentuknya tersebut maka menurut Hafiudin Cawidu dalam tafsir maudhuinya tentang makna كفر dalam Alqur'an, dengan mengintegrasikan pendapat Imam Jafar Shadiq, Ibnu Manzur, dan Thabathabai, mengklasifikasikan menjadi *kufr inka>r* dan *kufr juhud*, *kufr nifa>q*, *kufr syirk*, *kufr ni'mat*, *kufr irtida>d*.¹²⁶ *Kufr inka>r* adalah menolak sepenuhnya eksistensi Tuhan secara absolut karena mereka meyakini secara ontologis bahwa sesuatu atau entitas yang real itu harus bersifat empirik, fenomenal, inderawi, dan material. Sehingga hal hal yang bersifat metafisik, immaterial dan supranatural dianggap tidak ada, seperti halnya Tuhan sebagaimana dijelaskan QS *al-Baqarah* 2:212, QS *al-Ja>siyah* 45:24. Jenis *ka>fir inka>r* ini seperti para penganut materialisme, naturalisme, dan atheism. Sedangkan *kafir Juhud* adalah dalam hati secara sadar dan tahu serta mengimani eksistensi Tuhan dan ajarannya tapi menolak secara verbalistik.

¹²⁶ Imam Ja'far Shadiq membagi level kufr menjadi 5. Pertama, *kufr al juhud* yang meliputi ingkar terhadap eksistensi Tuhan dan eskatologis kehidupan setelah kematian dan juga menolak ajaran Tuhan padahal tahu dan paham bahwa itu kebenaran. Kedua, *kufr nikmah* sebagai antonym *syukr*. Ketiga *kufr* meninggalkan perintah Tuhan. Keempat *kufr al bara'ah* yaitu lepas tangan dari satu hal. Ibnu Manzur mengklasifikasikan menjadi 8. *Kufr al inkar* menegasikan eksistensi Tuhan. *Kufr juhud*, mengakui dengan hati tapi menolak secara lisan. *Kufr al mu'anadat*, mengakui Tuhan dalam hati tapi tidak bersedia menjadikan keyakinan. *Kufr an nifaq* yaitu mengakui dengan lisan tapi mengingkari secara hati. *Kufr* yang sinonim *syirk*. *Kufr al-ni'mah*, *kufr al irtida>d*, dan *kufr al bara>'ah*. Kemudian Thabathabai menambahkan satu macam lagi yaitu meninggalkan apa yang diperintahkan Tuhan. Lihat Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Alqur'an*, 103-104.

Artinya menolak ajaran Tuhan padahal ia paham bahwa itu adalah benar (QS *an-Naml* 27:13-14). Inilah yang terjadi pada orang-orang messias baik Yahudi dan Nasrani yang sesungguhnya mengetahui kebenaran tapi menolak untuk mempercayainya secara lahiriah karena tertutup superioritas ataupun arogan.

Substansi antara *kufr inka>r* dan *kufr juhud* memiliki persamaan bahwa mereka menolak kebenaran (*al-haqq*),¹²⁷ hanya bedanya terletak pada argumentasi atau alibi penolakan mereka terhadap kebenaran tersebut, jika *ka>fir inka>r* menolak karena tidak percaya dan tidak yakin, maka *kafi>r juhud* menolak kebenaran karena arogan dan superior, sombong dan dengki.¹²⁸ Sedangkan *kufr nifa>q* seperti QS *al-Ma>idah* 5:41 adalah sikap ambigu dan hipokrit, adanya paradoks antara hati dan lisan, dimana secara verbal seseorang mengklaim percaya Tuhan, namun hatinya menolak dan tak mempercayai (*al-Baqarah* 2:8-9). *Kufr syirk* adalah menyekutukan Allah dan makluknya. *Kufr ni'mah* adalah antonym dari syukur yaitu mengingkari nikmat Allah (QS *Ibrahim* 14: 34 QS *al-Baqarah* 2: 152). Sedangkan *Ka>fir irtida>d* adalah

¹²⁷ Wilfred Cantwell Smith, dikutip George B. Grose dkk, membuat tesis bahwa dalam bahasa Arab kebenaran diungkap dengan berbagai istilah berbeda; *shidq* yang merujuk pada personal dan individu yaitu seseorang yang jujur dan berintegritas; *sahih*, menunjuk makna perkataan atau pernyataan yang benar sebagai antitesa kebohongan; dan *al haqq* yaitu kebenaran factual dan realitas. Goerge B. Grose dkk (Ed), *Tiga Agama Satu Tuhan*, Sebuah Dialog (Bandung: Mizan, 1998), 163.

¹²⁸ Lihat Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Alqur'an*, 123.

kafir setelah iman (QS *an-Nisa* > ' 4:137, *al-Baqarah* 2: 217 dan *at-Taubah* 9: 65-66).

Dalam riset ini peneliti berusaha menganalisis makna *kufr* ataupun *ka>fir* dalam QS *al-Ka>firu>n* yang peneliti yakini relevan dan cukup representatif untuk mendukung tema riset ini .

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ , لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا
أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ
دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ

Ayat ini termasuk ayat makkiyyah karena diturunkan sebelum nabi hijrah ke Madinah. Menurut Imam Jalaluddin Suyuhti dan Wahbah Zuhaili, asbabun nuzul diturunkannya menurut riwayat Thabrani dan Ibnu Hatim dari sanad Ibnu Abbas adalah berkaitan dengan persuasi dan diplomasi orang-orang Mekkah untuk menghentikan dakwah Islam. Mereka memberi beberapa opsi kepada Nabi SAW asalkan ia berhenti menyerukan ajaran monotheisme yang meyakini hanya Allah Tuhan Yang Esa yang jelas jelas bertentangan dengan keyakinan orang-orang Mekkah yang politeistik. Opsi itu antara lain, mereka akan memberikan Nabi SAW harta yang membuatnya menjadi manusia terkaya dan juga mempersembahkan perempuan cantik yang

ada; atau Nabi bersedia memuja berhala selama satu tahun dan tidak lagi menghujat keyakinan mereka.¹²⁹

Riwayat lain dari Abdurrazaq dari sanad Wahab dan juga riwayat Ibnu Mundzir menceritakan bahwa orang-orang Mekah meminta Nabi untuk mengikuti keyakinan paganistik satu tahun, kemudian kembali ke monoteistik selama satu tahun, dan seterusnya bergantian. Sedangkan riwayat Ibnu Hatim dengan sanad Said bin Mina lebih detail lagi karena menjelaskan bahwa Umayyah bin Khalaf, Walid Bin Mughirah, Asl bin Wail, Aswad bin Muthalib menawarkan kompromi bahwa mereka bersedia menyembah Allah dengan syarat Nabi SAW juga bersedia menyembah berhala. Hamka dan M. Quraisy Shihab menguatkan pendapat ini, maka turunlah ayat ini.¹³⁰

Sayyid Qutb menjelaskan bahwa penyebutan *kafir* dalam surat tersebut bukan berarti orang-orang Mekkah itu ateisme yang tidak mengimani eksistensi Tuhan, (*ka>fir inka>r*) melainkan mereka percaya akan eksistensi Allah sebagai pencipta alam raya namun mereka juga menyekutukannya dengan berhala-berhala sehingga mereka menolak ajaran Nabi SAW yang

¹²⁹ Wahbah Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r, Al-Aqi>dah wa as-Syari>'ah wa al Manhaj*, Jilid 15 , Jilid 15, 838.

¹³⁰ Imam Suyuthi, *Asbabun Nuzul : Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Cet. 8, Terj. A.M Syahril (Jakarta: Pustaka, 2020), 618-619 dan Wahbah Zuhaili, *Ali 'Imra>n* Jilid 15, 838.

mengharuskannya mengesakan Allah (*ka>fir juhud*) sebagaimana dijelaskannya :

لم يكن العرب يجحدون الله ولكن كانوا لا يعرفونه بحقيقته التي وصف بها نفسه أحد. صمد. فكانوا يشركون به ولا يقدرونه حق قدره ولا يعبدونه حق عبادته. كانوا يشركون به هذه الأصنام التي يرمزون بها إلى أسلافهم من الصالحين أو العظماء. أو يرمزون بها إلى الملائكة وكانوا يزعمون أن الملائكة بنات الله أو ينسون هذا الرمز ويعبدون هذه الآلهة وفي هذه الحالة أو تلك كانوا يتخذونها لتقريبهم من الله و كانوا يعترفون بخلق الله للسموات والأرض وتسخيره للشمس والقمر، وإنزاله الماء من السماء

وفي إيمانهم كانوا يقولون: والله. وتالله. وفي دعائهم كانوا يقولون:
اللهم

ولكنهم مع إيمانهم بالله كان هذا الشرك يفسد عليهم تصورهم كما كان يفسد عليهم تقاليدهم وشعائيرهم، فيجعلون للآلهة المدعاة نصيبا في زرعهم وأنعامهم

وكانوا يعتقدون أنهم على دين إبراهيم، وأنهم أهدى من أهل الكتاب، لأن اليهود كانوا يقولون: عزيز ابن الله. والنصارى كانوا يقولون: عيسى ابن الله. بينما هم كانوا يعبدون الملائكة والجن على اعتبار قرابتهم من الله - بزعمهم - فكانوا يعدون أنفسهم أهدى. لأن نسبة الملائكة إلى الله ونسبة الجن كذلك أقرب من نسبة عزيز وعيسى .. وكله شرك. وليس في الشرك خيار

فلما جاءهم محمد يقول: إن دينه هو دين إبراهيم
قل يا أيها الكافرون " .. ناداهم بحقيقتهم، ووصفهم بصفتهم
.. إنهم ليسوا على دين، وليسوا بمؤمنين وإنما هم كافرون.
فلا التقاء إذن بينك وبينهم في طريق¹³¹

Sejalan dengan Itu Wahbah Zuhaili dalam juga menjelaskan bahwa makna kafir di surat tersebut tidak merujuk pada paham ateism melainkan pada politeisme dan menolak monoteisme yang dibawa Nabi SAW :

سميت الكافرون لأن الله أمر نبيه محمد بأن يخاطب الكافرين بأنه لا يعبد ما يعبدون من الأصنام والأوثان أمر الله نبيه في السورة السابقة بإخلاص العبادة لله وحده لا شريك له وفي هـ السورة سورة التوحيد والبراءة من الشرك تصريح باستقلال عبادته عن عبادة الكفار فهو لا يعبد إلا ربه ولا يعبد ما يعبدون من الأوثان والأصنام وبالغ في ذلك فكرره وأكده وانتهى إلى أن له دينه وهم دينهم والسورة وضعت الحد بين الإيمان والكفر وبين أهل الإيمان وعبدة الأوثان¹³²

Ibnu Katsir mengatakan bahwa makna *ka>fir* dalam surat tersebut meliputi orang *ka>fir* secara universal di seluruh dunia, walaupun yang menjadi khitab (sasaran) secara khusus dalam surat tersebut adalah kafir quraisy. Semua agama selain Islam bisa

¹³¹ Sayyid Qut}b, *Fi> Zila>l al-Qur'a>n Su>rah Al-Ka>firu>n, Minbar at-Tauhi>d wa al-Jiha>d*, 2-4. f

¹³² Wahbah Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r, Al-Aqi>dah wa as-Syari>'ah wa al Manhaj*, Jilid 15 , 837.

dikategorikan *kufir* termasuk Yahudi dan Nasrani karena dengan mengutip Imam Abu Abdillah as Syafii, dikatakan bahwa semua kekufuran itu satu agama karena semua agama selain Islam itu memiliki kesamaan yaitu sama-sama bathil :

إن الكفر كله ملة و احدة تورثه اليهود من النصارى
و بالعكس لأن الأديان ما عدا الإسلام كلها كالشئ الواحد فى
البطلان¹³³

Oleh karena itu menurut Hamka, surat *al-Ka>firu>n* ini dialamatkan kepada orang yang tidak bersedia menerima dan mengikuti ajaran monotheisme atau tauhid sebagai sebuah kebenaran yang diturunkan kepada Nabi SAW. Maka makna *ka>fir* adalah – mengutip pendapat Ibnu Jarir – dialamatkan kepada orang-orang yang menolak ajaran Nabi sebagai sebuah kebenaran sampai akhirpun mereka tetap menolak.¹³⁴

Sedangkan menurut M. Qurais Syihab, dengan mengutip pendapat al-Biqai, jika ayat ini dimunasabahkan dengan surat sebelumnya yaitu QS *al-Kaus/ar* yang menjelaskan bahwa kebencian orang Mekkah kepada Nabi SAW tidak akan berdampak apapun. Maka ayat itu jelas jelas dialamatkan kepada orang-orang musyrik Mekkah yang menganut faham politeistik

¹³³ Ima>duddin Abi Fida>' Isma>'il Ibn Umar Ibnu Kas}i>r, *Tafsi>r Al-Qur'a>n Al-Azi>m*, Jilid 4 (Cairo: Da>r Ala>miyah, 2017), 806.

¹³⁴ Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 10 (Singapore: Kerjaya Printing, 2003), 8132.

dimana kekufuran telah mendarahdaging. Dalam konteks ini orang *ka>fir* bermakna orang yang menolak keesaan Allah dan menolak kenabian SAW.¹³⁵

Label *ka>fir* juga *musyrik juga* disematkan kepada kepada orang-orang Yahudi yang meyakini Uzair sebagai anak Allah dan juga orang Nasrani yang meyakini Isa sebagai anak Allah, yang meyakini Isa sebagai Tuhan selain Allah, dan juga yang mengkultuskan para rabi Yahudi dan rahib Nasrani setara dengan Allah sebagaimana dijelaskan dalam QS *at-Taubah* 9: 30-33, yang diturunkan dengan asbabun nuzul berdasarkan riwayat Abu Hatim dengan sanad Ibnu Abbas tentang beberapa orang Yahudi, Malik bin Shaif, Sallam bin Misykam, Syas bin Qais, Nu'man bin Aufa datang kepada Nabi SAW bahwa mereka menolak ajaran Nabi SAW karena Nabi SAW tidak meyakini bahwa Uzair adalah anak Allah sebagaimana keyakinan mereka selama ini.¹³⁶

Walaupun dengan bentuk فعل ماضى, Alqur'an juga menegaskan bahwa orang yang meyakini bahwa Allah adalah Isa putra Maryam (*al-Ma'idah* 5:17,72) benar benar telah *kufr*, demikian juga pada QS *al-Maidah* 5:73 orang-orang yang meyakini konsep trinitas bahwa Tuhan itu terbagi menjadi tiga

¹³⁵ M. Quraissy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 15, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 575.

¹³⁶ Imam Suyuthi, *Asbabun Nuzul : Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Cet. 8, 268.

oknum juga dikatakan telah melakukan kekufuran,¹³⁷ padahal kelompok kelompok itu juga dikategorikan sebagai ahli kitab sebagaimana pandangan Al-Ghazali :

الكفر هو تكذيب الرسول في شئ مما جاء به و
الإيمان تصديقه في جميع ما جاء به فاليهودي و النصراني
كافران لتكذيبهما للرسول¹³⁸

¹³⁷ Lihat ayat-ayat dibawah ini :

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ
يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ ۗ

QS at-Taubah 9:30. Orang Yahudi berkata, Uzair putra Allah, dan orang-orang Nasrani berkata, Al-Masih putra Allah. Itulah ucapan dengan mulut-mulut mereka meniru ucapan orang-orang yang kufur sebelumnya.

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۗ

QS al-Ma'idah 5:72. Sungguh, telah kufur orang-orang yang berkata, "Sesungguhnya Allah itulah Almasih putra Maryam. Almasih (sendiri) berkata, Wahai Bani Israil, sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu!"

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ ۗ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ ۗ

QS al-Ma'idah 5:73. Sungguh, telah kufur orang-orang yang mengatakan bahwa Allah adalah salah satu dari yang tiga, padahal tidak ada tuhan selain Tuhan Yang Maha Esa.

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ

QS al-Bayyinah 98:1. Orang-orang yang kufur dari golongan Ahlul kitab dan orang musyrik tidak akan meninggalkan (kekufuran) sampai datang kepada mereka bukti yang nyata,

¹³⁸ Abu> Ha>mid Al-Gaza>li>, Fais}al At-tafri>qah bain al-Isla>m
Wa Az-Zindiq (t.k:t.p, 1994), 25. <https://www.ghazali.org/books/fiysal-bejou.pdf>

Oleh karena itulah dalam QS *al-Bayyinah* 98:1 juga Alqur'an menegaskan bahwa kekufuran itu sangat bisa dilakukan oleh orang yang tidak beragama seperti kaum politeistik Arab (*musyik*) ataupun yang beragama seperti Yahudi dan Nasrani yang ahli kitab jika ternyata mereka menolak ajaran mengesakan Allah (*pure and stricht monotheism*) yang dibawa Nabi SAW dan keimanan mereka telah terkontaminasi dengan kesyirikan.

Sebutan *kufir* ataupun *kafir* berarti juga tidak hanya merujuk pada kaum musyrik yang tidak memiliki kitab suci ataupun nabi, melainkan juga label yang diberikan kepada ahli kitab Yahudi dan Nasrani juga. Hal ini menjadi relevan jika merujuk pendapat Syahrastani yang menyatakan bahwa ahli kitab baik Yahudi dan Nasrani dalam persoalan teologi, tidak memiliki konsep ketuhanan yang sama. Yahudi ada yang memiliki keyakinan satu Tuhan yang nama personanya adalah Yahweh namun mereka sebut sebagai Adonai Elohim (Tuan Tuhan) karena Yahweh terlalu sakral untuk disebut. Ada juga Yahudi yang memiliki kepercayaan kepada Uzair sebagai putera Allah yang sebagaimana dijelaskan dalam QS *at-Taubah* 9:30-31. Demikian juga Nasrani dalam konsep Ketuhanan pada abad 6 M secara mayoritas menganut konsep trinitarianisme bahwa Tuhan terdiri dari tiga oknum yaitu Bapak, Anak, dan Roh Kudus (disebut aliran Mulkaniyah dan Nusturiyah yang diceritakan dalam QS *al-Maidah* 5:73; penganut Ya'kubiyah yang memiliki keyakinan bahwa

Yesus adalah Tuhan itu sendiri seperti disebut dalam QS *al-Maidah* 5:72; juga unitarianisme yang meyakini ketunggalan Allah seperti dikisahkan dalam QS *al-Maidah* 5:83.¹³⁹

Dengan demikian sebutan *kufir* ataupun *kafir* secara teologis dialamatkan secara universal kepada semua yang menutupi kebenaran agama atau komunitas yang memiliki keyakinan yang bertentangan dengan konsep tauhid yang dibawa Nabi SAW, bisa berasal dari orang paganis, politeis, Yahudi, Nasrani ataupun ahli kitab. Namun terkadang secara historis-sosiologis kafir dan musyrik itu dibedakan dengan ahli kitab seperti dalam QS *al-Baqarah* 2:105 dan QS *al-Bayyinah* 98: 1-6 yaitu label bagi kelompok yang tidak memiliki kitab suci dan nabi dan memiliki paham ketuhanan yang bertentangan dengan tauhid.

2. Makna *Syirk* dan *Musyrik*

Secara semantik syirik itu bermakna bagian (نصيب) atau juga bermakna ambigu (التبس)¹⁴⁰ Sedangkan *syirik* bermakna mempersekutukan antonim dari mengesakan. Secara terminologi Alqur'an bermakna memjadikan sesuatu baik berupa material maupun non material sebagai tuhan-tuhan kecil (*pseudo God*)

¹³⁹ Muhammad bin Abdul Kari>m as-Syahrasta>ni, *Al-Milal wa an-Nihal*, 190-209.

¹⁴⁰ Louis Ma'luf, *Al-Munji>d fi> Al-Lugati wa al-A'la>m*, 384. Dalam Alqur'an dengan berbagai derivasinya term *syirk* ini disebut 161 kali.

selain Allah baik sebagai obyek yang dipuja setara dengan Allah ataupun tempat menggantungkan harapan karena dipercayai memiliki otoritas mendatangkan bahaya ataupun sebaliknya, memberikan manfaat.

Dalam realitas empirik, syirik bisa berwujud pada aliran politeisme yang meyakini Tuhan itu tidak hanya berwujud satu entitas saja atau Tuhan itu tidak esa melainkan lebih dari satu seperti pada masa pra Islam adalah keyakinan paganistik yang menyembah banyak berhala dan juga bisa berwujud meyakini Tuhan itu satu namun ia juga berdoa dan meminta kepada selain Tuhan baik seperti roh-roh yang bersifat immaterial maupun batu-batu yang bersifat material karena meyakini bahwa itu juga dapat memberi akses manfaat dan juga celaka kepada manusia.

Dalam beberapa ayat, syirik itu sinonim dengan *kufir* dan disebutkan secara paralel-simultan misal dalam QS *Ali I'mran* 151 dan QS *al-Mu'minin* 40:12 karena walaupun syirik bukan berarti menafikan Tuhan sebagai Pencipta Universe, namun dengan menyetarakan kedudukan makhluk dengan Sang Khalik berarti telah menghina kekudusan dan kesakralan serta berarti mengingkari kesempurnaan Tuhan. Dengan demikian dalam Alqur'an terkadang orang-orang penyembah berhala pada masa Nabi SAW yang menolak untuk mengikuti ajarannya disebut

kafir ataupun *musyrik*.¹⁴¹ maka dapat dipahami bahwa syirik itu bersifat ambigu, satu sisi ia percaya eksistensi Tuhan sebagai pencipta namun kepercayaannya itu tidak bersih dan tercampur dan terbagi juga kepada selain Tuhan, yang tentu saja kontradiksi dengan ajaran Islam yang menuntut paham *strict monotheism*, paham keesaan Tuhan yang betul-betul bersih dan tidak tercampur dengan keyakinan yang lain. Oleh karena itu Ibrahim sebagai bapak monotheisme sejati didalam Alqur'an ditegaskan 8 kali sebagai bukan *musyrik*.¹⁴²

Pelabelan Alqur'an dengan *musyrik* kepada komunitas yang menolak Nabi SAW sudah ada sejak fase Makkah sebelum hijrah ke Madinah bahkan dalam salah satu ayat makkiyyah ada perintah kepada Nabi SAW untuk mengambil jarak dengan mereka seperti QS *al-Hijr* 15:94 yang memiliki kemiripan juga dengan QS *al-An'a*m 6: 106.

فَأَصْدَغَ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ

¹⁴¹ Term *syirik* yang bermakna sinonim dengan *kufir* dalam bentuk *fi'il ma>di>* disebutkan 18 kali, *fi'il mud>ari'* 48 kali, *isim fa>il* 49 kali dan juga *isim mas}dar*. Sedangkan hal-hal yang memiliki makna benda dan sesuatu yang dijadikan sebagai tandingan Tuhan biasanya disebut dengan syuraka ataupun syarik. Lihat Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufir dalam Alqur'an*, 49.

¹⁴² Secara konseptual, syirik itu ada 2 jenis yaitu syirik besar yaitu yang menyekutukan Allah dengan makhluk dan syirik kecil yaitu melakukan kebaikan tapi tidak tulus karena Allah namun tercampur dengan tujuan lain seperti ingin mendapat apresiasi dari orang lain.

Makna *musyrik* dalam ayat tersebut menurut M. Quraisy Shihab adalah orang-orang yang meyakini ada Tuhan selain Allah yang dijelaskannya secara personal dan individual oleh Jabir Al-Jazair, Al-Qurthubi, dan Juga Al-Maraghi disebut merujuk pada sosok Aswad bin Abd Yagust, Walid bin Mughirah, Aswad bin Abdul Muthalib, ‘Ady bin Qais, Ash bin Wail yang merupakan tokoh-tokoh Mekkah yang memuja berhala (paganis) dan selalu menghina ajaran Nabi SAW.¹⁴³ Sedangkan M. ‘Ali as-Sabuni menafsirkan musyrik dalam ayat itu sebagai orang – orang yang menjadikan bersama Allah tuhan yang lainnya berupa berhala:¹⁴⁴

الذین أشركوا مع الله غيره من الأوثان و الأصنام

Menurut Al-Qurthubi, Ibnu Abbas berpendapat ayat ini dimansukh oleh QS *at-Taubah* 9: 5 yang memerintahkan untuk

¹⁴³ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur’an*, Vol. 7, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 167. Dijelaskan bahwa orang musyrik dalam ayat tersebut secara khusus mengacu pada 5 sosok tersebut yang menganut paham paganistik dan menghina ajaran tauhid yang dibawa Nabi SAW dan diriwayatkan mereka berlima sama sekali menolak ajaran Nabi SAW sampai kemudian mati mengenaskan karena penyakit yang berbeda beda. Lihat juga Abu Bakar Ja>bir Al-Jazair, *Aisar at -Tafa>sir Li Kala>m al-‘Ali>y al-Kabi>r* Jilid 3 (Jeddah: Ar Ra>sim, 1990), 96 dan dan Imam Alqurtubi, *Tafsi>r Al-Qurtu>bi*, Jilid 10, Terj. Asmuni (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 151. Ahmad Mus}tafa Al Mara>gi, *Tafsi>r Al-Mara>gi>y*, Jilid 5 (Beirut: Dar Fikr, 1974), 47.

¹⁴⁴ Muhammad ‘Ali as-Sabu>ni, *Safwah at-Tafa>sir*, Jilid 2 (Beirut: Darul Qur’an, 1981), 116.

membunuh orang-orang musyrik.¹⁴⁵ Namun demikian menurut Ar Razi pendapat itu lemah :

معنى و اعرض عن المشركين اي لا تبال بهم و لا
تلقت إلى لومهم إياك على إظهار الدعوة قال بعضهم :
هذا منسوخ بأية القتال و هو ضعيف لأن معنى هذا
الإعراض ترك المبالاة بهم فلا يكون منسوخ¹⁴⁶

Menurut M. Quraisy Shihab makna pesan moral ayat tersebut bermakna jangan risau oleh gangguan orang-orang musyrik yang menolak ajaran tauhid, tetap semangat dan bersungguh sungguh dalam meyakinkan manusia tentang ajaran tauhid dengan argumentasi dan hujjah yang akurat sehingga bisa diterima oleh hati dan akal. Namun perintah berpaling dari orang musyrik bukan bermakna bersikap kasar dan keras yang justru mengundang resistensi dan antipasti. Keberanian dan ketegasan menyampaikan hakikat agama walaupun itu bertentangan dengan pendapat publik atau mayoritas dan juga jika situasinya sangat memungkinkan maka tidak boleh merasa inferior dan khawatir berlebihan akan merugikan pihak lain jika menjelaskan prinsip-prinsip agama yang paling fundamental secara terbuka. Karena

¹⁴⁵ Imam Alqurtubi, *Tafsi>r Al-Qur}tu>bi*, Jilid 10, Terj. Asmuni (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 151.

¹⁴⁶ Muhammad Fakhru<di>n ar – Ra>zi *Tafsi>r Fakhru<di>n ar-Ra>z<di>y al Musy<ta>hi>r bi at-Tafsi>r al-Kabi>r wa Mafa>tih al-Gaib* Juz 19, (Beirut: Da>r al Fikri, 1981), 220

menurut Riwayat Abu Ubaidah dari sanad Ibnu Mas'ud, sebelum turun ayat ini Nabi SAW selalu merasa khawatir dan cemas.¹⁴⁷

Sedangkan kata *musyrik* yang ada pada surat madaniyyah diantaranya QS *al-Bayyinah* 98: 1, 6.¹⁴⁸

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ
مُذْنَفِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (1)
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي
نَارٍ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ۗ أُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ
(6)

Dalam konteks ayat itu M. Quraisy Shihab menafsirkan bahwa ahli kitab adalah orang-orang yang mengklaim sebagai pengikut nabi Musa dan nabi Isa sedangkan musyrik adalah penganut kepercayaan lain yang merujuk pada orang Mekkah yang mengklaim mengikuti agama Nabi Ibrahim tapi menjadi penyembah berhala yang dulunya justru diberantas nabi Ibrahim, juga *include* semua manusia yang menyekutukan

¹⁴⁷ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 3, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 168.

¹⁴⁸ Memang ada perselisihan tentang QS *al-Bayyinah* ini, Al Qurthubi berpendapat jumbuh meyakini ia madaniyyah sedangkan Ibn Athiyah justru menyatakan bahwa sebagian ulama mengkategorikannya sebagai makkiyyah. Namun jika dilihat dari isinya diantaranya menjelaskan tentang ahli kitab dan zakat maka ia madaniyyah. Karena secara historis, Nabi SAW belum berinteraksi secara intes dengan ahli kitab baik Yahudi ataupun Nasrani ketika fase Mekkah dan baru kemudian setelah hijrah ke Madinah, Nabi SAW harus banyak berinteraksi dengan mereka karena mereka ternyata lebih dulu eksis di Madinah sebelum Nabi SAW pindah ke Madinah.

Allah. Namun uniknya, walaupun pada dasarnya ahli kitab juga ada yang melakukan kesyirikan dengan meyakini Uzair sebagai putera Allah atau Isa putera Allah atau salah satu dari bagian trinitas, mereka secara identitas formal dan sosial dibedakan dengan musyrik.¹⁴⁹

Hal itu karena secara sosial mereka memang komunitas dan entitas yang berbeda bahkan sebelum diutusny Nabi SAW terkadang antara ahli kitab dan kaum pagan itu terlibat debat dan saling kritik tentang keyakinan masing-masing sehingga suatu ketika orang Yahudi menyampaikan kepada penganut pagan tersebut bahwa akan datang seorang Nabi yang akan menghancurkan kesyirikan dan Yahudi akan membantunya.¹⁵⁰ Ahli kitab dan musyrik itu komunitas yang menolak dan berposisi pada kerasulan Muhammad SAW sehingga dipandang telah *kufur* dan tidak akan diterima amalnya walaupun ada kebaikan sebagaimana pandangan Sayyid Qutb:

¹⁴⁹ Penyebutan Ahli Kitab dan musyrik secara terpisah menunjukkan mereka adalah komunitas berbeda walaupun secara teologis sama sama menyekutukan Allah. Atas dasar inilah kemudian sebagian ulama berpandangan bahwa menikah dengan perempuan ahli kitab diperbolehkan (QS *al Ma'idah* 5:5 namun tidak dengan perempuan musyrik sebagaimana dalam QS *al-Baqarah* 2:221. M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 15, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 438-447.

¹⁵⁰ Depag RI, *Al-Qur'an Al-Karim dan Tafsirnya*, Jilid 10 (Jakarta: Depag, 2008), 740.

وكان الكفر قد تطرق إلى عقائد أهلها جميعا سواء أهل الكتاب الذين عرفوا الديانات السماوية من قبل ثم حرفوها، أو المشركون في الجزيرة العربية وفي خارجها سواء.

إن محمدا هو الرسول الأخير؛ وإن الإسلام الذي جاء به هو الرسالة الأخيرة وقد كانت الرسل تتوالى كلما فسدت الأرض لترد الناس إلى الصلاح. وكانت هناك فرصة بعد فرصة، لمن ينحرفون عن الطريق فأما وقد شاء الله أن يختم الرسالات إلى الأرض هذه الرسالة الأخيرة الكاملة، فقد تحددت الفرصة الأخيرة، فإما إيمان فنجاة، وإما كفر فهلاك

إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين : حكم قاطع لا جدال فيه ولا محال. مهما يكن من صلاح بعض أعمالهم وآدابهم ونظمهم ما دامت تقوم على غير إيمان، هذه الرسالة الأخيرة، وهذا الرسول الأخير¹⁵¹

Al-Maraghi memaknai musyrik sebagai kaum penyembah berhala yang terdiri dari bangsa Arab dan lainnya yang terbiasa tunduk pada kekuatan berhala namun tetap mengklaim diri mereka sebagai pengikut nabi Ibrahim :

¹⁵¹ Sayyid Qutb, *Fi> Zjila>l al-Qur'a>n Su>rah Al-Bayyinah, Minbar at-Tauhi>d wa al-Jiha>d*, 9. <https://tafsirzilal.files.wordpress.com/2012/06/109.pdf>

المشركون عبدة الأصنام و الأوثان من العرب و غيرهم
ممن مرت نفوسهم على عبادتها و الخضوع لها و
زعما منهم إن هذا دين الخليل إبراهيم¹⁵²

Wahbah Zuhaili berpandangan bahwa *Ahli kitab* dan *musyrik* itu walaupun mereka adalah komunitas yang memiliki keyakinan berbeda namun memiliki kesamaan menolak kenabian Muhammad sehingga mereka disebut kufr sehingga level dan statusnya sama yaitu sebagai *syar al-bariyyah*.¹⁵³

و يلاحظ ان اشترك أهل الكتاب و المشركين في جنس
العذاب لا يوجب اشتراكهما في نوعه

Menurut Wahbah Zuhaili dalam QS *al-Bayyinah* 98:1 disebutkan *ahli kitab* lebih dulu sebagai kelompok yang *kufr* dibandingkan kaum *musyrik* padahal kekufuran orang-orang musyrik terhadap Allah itu lebih berat dibandingkan ahli kitab yang merupakan pengikut nabi Musa dan Nabi Isa karena menolaknya ahli kitab terhadap kenabian Muhammad SAW dianggap lebih buruk dibandingkan menolaknya orang musyrik. Ahli kitab sudah tahu kebenaran nabi Muhammad dari kitab suci mereka namun karena arogan, superioritas,

¹⁵² Ahmad Mustafa Al-Maraḡi, *Tafsi>r Al-Maraḡi*, Juz 30 5 (Beirut: Dar Fikr, 1974), 212.

¹⁵³ Wahbah Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r, Al-Aqi>dah wa as-Syari>'ah wa al-Manhaj*, Jilid 15, 741-742.

dan kedengkian mereka menolak, sedangkan penolakan orang musyrik lebih karena banyak karena faktor kebodohan.

قدم و عيد أهل الكتاب على المشركين لأنه كان يقدم
حق الله على حق نفسه و لهذا حين كسر و ار باعته
في غزوة أحد قال : اللهم إهد قومي فانهم لا يعلمون ,
فقال الله تعالى : كما قدمت حقي على حقا فأنا أيضا
أقدم حقا على حقي فمن ترك الصلاة طول عمره لم
يكفر و من طعن فيك بوجه يكفر ثم أهل الكتاب طعنوا
فيك فقدمتهم في الو عيد على المشركين الذين
طعنوا في ثم ان أهل الكتاب أولى بالايمن بالرسول
محمد فهم يؤمنون بدين و يقرون بنبي آخر الزمان و
علامته في كتبهم فطعنهم به في غير محله
فاستحقوا التقديم في الو عيد¹⁵⁴

Dari analisis diatas maka dapat dipahami bahwa istilah *kafir* dan *musyrik* bersifat sangat teologis yaitu keyakinan dan keimanan yang transcendental dan vertikal sehingga bersifat merupakan keputusan yang bersifat privat dan bebas sebagaimana dijelaskan QS *al-Kahfi* 8:29 dan *at-Taga>bun* 64:2. Oleh karena itu *ka>fir* dan *musyrik* itu masuk dalam domain kajian tentang relasi vertikal antara manusia dengan Tuhan yang akan mereka pertanggungjawabkan nanti dihadapan Allah.

¹⁵⁴ *Tafsi>r Al-Muni>r, Al-Aqi>dah wa as-Syari>'ah wa al-Manhaj*,
Jilid 15, 742

Namun demikian jika keputusan menjadi kafir ataupun musyrik tidak menyebabkan seseorang secara horizontal dan sosial menjadi tiranik dan despotik, atau jika kekafiran dan kemusyrikannya tidak membuat ia kehilangan nilai-nilai kemanusiaan dan tetap mampu membangun relasi eksternal yang harmonis dengan orang mukmin, maka Alqur'an sama sekali tidak melarang mereka diperlakukan dengan baik dan adil sebagaimana dijelaskan QS *Mumtahanah* 60:8. Contoh nyata adalah Nabi SAW sangat menghormati Abu Thalib kendati ia tetap memilih menjadi kafir atau musyrik. Nabipun tetap membangun relasi sosial yang bersifat duniawi (muamalah duniawiyah) dengan ahli kitab maupun orang musyrik seperti diriwayatkan oleh banyak hadis misalkan Nabi SAW berdiri untuk menghormati jenazah Yahudi, menjenguk Yahudi sakit, mendoakan Yahudi, memiliki hubungan gadai, bersyirkah dengan Yahudi, dan juga jual beli dengan orang musyrik. Bahkan Nabi melarang keras orang kafir dan musyrik yang tidak zalim untuk diganggu bahkan harus dibela hak-haknya.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Dalam pemikiran Islam wilayah itu terbagi menjadi *Da>r al-Harb*, yaitu zona yang didiami Islam sebagai mayoritas dan melaksanakan syariahnya namun didalamnya juga ada minoritas Non Islam. *Da>r Islam*, zona ketika Islam sebagai minoritas dan mengalami kesulitan dalam menjalankan agamanya dan *Da>r as-Sulh*, wilayah perdamaian, dimana buka zona Islam, namun umat Islam bebas melaksanakan ajaran agamanya. Sedangkan dilihat dari sikap dan

D. Argumentasi Eksklusivisme Perspektif Alqur'an

Praktek-praktek intoleransi dan diskriminasi yang membuat hubungan antar agama tidak berkembang ke arah yang lebih positif-konstruktif secara empiris biasanya sejak awal dipicu oleh adanya stigma

responnya terhadap Islam maka Kafir dibedakan menjadi) *Ka>fir Harbi* yang memerangi Islam, 2). *Ka>fir zJimmi* yang tidak tidak mempercayai Islam tapi tidak memerangi dan 3). *Ka>fir Mu'a>had*, yaitu yang mengikat perjanjian damai dengan orang Islam. Seyyed H. Nasr, *The Heart Of Islam*, 196 . Lihat hadis-hadis dibawah ini :

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ كَانَ سَهْلُ بْنُ حَنْتَبٍ وَقَيْسُ بْنُ سَعْدٍ قَاعِدَيْنِ بِالْقَادِسِيَّةِ فَمَرُّوا عَلَيْهِمَا بِجَنَازَةٍ فَقَامَا فَقِيلَ لَهُمَا إِنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ أَيِّ مِنْ أَهْلِ الدِّمَةِ فَقَالَا إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّتْ بِهِ جَنَازَةٌ فَقَامَ فَقِيلَ لَهُ إِنَّهَا جَنَازَةٌ يَهُودِيٍّ فَقَالَ أَلَيْسَتْ نَفْسًا

Kitab shahin Bukharin 1229. 'Abdurrahman bin Abu Laila berkata, : "Suatu hari Sahal bin Hunaif dan Qais bin Sa'ad sedang duduk di Qadisiyah, lalu lewatlah jenazah di hadapan keduanya, maka keduanya berdiri. Kemudian dikatakan kepada keduanya bahwa jenazah itu adalah dari penduduk asli, atau dari Ahlu dzimmah. Maka keduanya berkata, : "Nabi SAW pernah jenazah lewat di hadapan Beliau lalu Beliau berdiri. Kemudian dikatakan kepada Beliau bahwa itu adalah jenazah orang Yahudi. Maka Beliau bersabda: "Bukankah ia juga memiliki nyawa?"

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنْ رِيحَهَا تَوَجَّدَ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا

Kitab Shahih Bukhari No. 2930 dari 'Abdullah bin 'Amru dari Nabi bersabda: "Barang siapa yang membunuh mu'ahad (orang kafir yang terikat perjanjian) maka dia tidak akan mencium bau surga padahal sesungguhnya bau surga itu dapat dirasakan dari jarak empat puluh tahun perjalanan".

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَبْرَى طَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ إِلَى أَجْلِ وَرَهْنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ

Kitab Shahih Bukhari 1926 dari 'Aisyah bahwa Nabi pernah membeli makanan dari orang Yahudi yang akan dibayar Beliau pada waktu tertentu di kemudian hari dan Beliau menjaminkannya (gadai) dengan baju besi.

negatif, apriori dan *prejudice* antar komunitas agama. Dalam konteks Alqur'an, ada ayat-ayat yang sering dijadikan alibi dan apologi, dan legitimasi teologis munculnya prasangka negatif kepada komunitas lain terutama kepada Yahudi, Nasrani dan orang kafir. Ayat-ayat yang terkesan mengandung stigma dan *prejudice* acap kali justru sangat populer ditengah komunitas Islam contoh QS *al-Baqarah* 2:105,109,120 yang seolah-olah menegaskan bahwa secara general seluruh komunitas Yahudi, Nasrani, Kafir itu selamanya akan bersikap antipati, tidak tulus, tidak akan senang (ridlo) dengan Islam dan selalu mempunyai *hidden agenda* untuk memurtadkan mereka.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Lihat QS *al-Baqarah* 2:105, 109, 120.

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِمَّنْ رَزَقَكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

QS *al-Baqarah* 2:105. *Orang-orang kafir dari golongan Ahlulkitab dan orang-orang musyrik tidak menginginkan diturunkannya kepadamu suatu kebaikan dari Tuhanmu. Akan tetapi, secara khusus Allah memberikan rahmat-Nya kepada orang yang Dia kehendaki. Allah pemilik karunia yang besar.*

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

109. *Banyak di antara Ahlulkitab menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu setelah kamu beriman menjadi kafir kembali karena rasa dengki dalam diri mereka setelah kebenaran jelas bagi mereka. Maka, maafkanlah (biarkanlah) dan berlapang dadalah (berpalinglah dari mereka) sehingga Allah memberikan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.*

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

120. *Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rela kepadamu sehingga engkau mengikuti agama mereka. Katakanlah, “Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang sebenarnya).” Sungguh, jika engkau*

Namun jika dianalisis asbabun nuzul dan konteks turunnya, QS *al-Baqarah* 2:105 berkaitan dengan Yahudi yang mengejek dan mengolok-olok Nabi yaitu Rifaah bin Zaid dan Malik Bin Shaif dengan kata-kata asing (*rai'na*) ketika mereka bertemu;¹⁵⁷ QS *al-Baqarah* 2:109 berkaitan dengan Abu Yasir bin Akhtab dan Huyay bin Akhtab yang sangat membenci Nabi SAW dan selalu berupaya dengan gigih untuk memusuhi Islam dan mencegah orang-orang masuk Islam,¹⁵⁸ kemudian QS *al-Baqarah* 2:120 yang berdasarkan riwayat Tsa'labi dengan sanad Ibnu Abbas adalah turun berkaitan dengan Yahudi Madinah dan Nasrani Najran yang merasa putus asa dan tidak suka mendengar Nabi SAW

mengikuti hawa nafsu mereka setelah ilmu (kebenaran) sampai kepadamu, tidak ada bagimu pelindung dan penolong dari (azab) Allah.

¹⁵⁷ Imam As Suyuthi, *Asbabun Nuzul Sebab Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Cet 8, terj. AM Syahril (Yogyakarta: Pustaka Al Kautsar, 2020), 22. Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa dulu umat Islam mengatakan راعنا kepada Nabi dengan makna “perhatikanlah kami” dengan nada berharap dan meminta. Kemudian orang Yahudi menggunakan kata itu untuk tujuan mencela Nabi karena arti lafadz itu dalam bahasa Yahudi berarti dengarkanlah karena engkau tidak mendengarkan . bahkan mereka bangga karena bisa mencela Nabi secara langsung tidak lagi sembunyi. Lihat Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 1 (Dimasqi: Da>r al-Fikri, t.t.), 11 dan Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtu>bi, *Al-Ja>mi'u li Ahka>m al-Qur'a>n*, Juz 2, Beirut: Arrisa>lah, 2006), 293.

قال ابن عباس : كان المسلمون يقولون للنبي راعنا على جهة الطلب و الرغبة من المراعاة و كان هذا بلسان اليهودي سبا اسمع لا سمعت قالوا كنا نسبه سرا فا لان نسبه جهرا فكانوا يخاطبون بها لنبي و يضحكون فيما بينهم

¹⁵⁸ Imam As Suyuthi, *Asbabun Nuzul Sebab Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Cet 8, 25 dan Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 1, 11

mendapat perintah untuk menghadap kiblat masjidil haram setelah sebelumnya menghadap Baitul Maqdis. Dengan perubahan kiblat ini maka sia-sialah upaya mereka untuk mengkonversikan Nabi menjadi Yahudi atau Nasrani selama ini.¹⁵⁹

Yahudi dan Nasrani yang dikecam oleh ayat-ayat tersebut adalah Yahudi dan Nasrani yang bukan sekedar menolak dan tidak mengimani Nabi SAW saja, melainkan mereka memiliki kebencian yang sangat dalam terhadap Nabi bukan sekedar di dalam hati melainkan direalisasikan dalam praktek-praktek intoleransi dan upaya-upaya nyata menjauhkan umat Islam dari ajaran agamanya misalkan dengan mendistorsi kitab suci, mengolok-olok kekalahan umat Islam di perang Uhud dan mengecam perubahan kiblat ke Masjid Haram.

Sikap dan sifat Yahudi dan Nasrani itulah menurut M. Quraisy Shihab yang menjadi '*illah*' bagi umat Islam untuk bersikap hati-hati dan mengambil jarak dengan mereka.¹⁶⁰ Menurut Hamka kedengkian dan sikap diskriminatif Ahli Kitab ini karena watak superioritas mereka yang merasa lebih unggul dan intelek dibandingkan Nabi SAW yang dari

¹⁵⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 1, 236 dan Imam As Suyuthi, *Asbabun Nuzul Sebab Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Cet 8, 32

¹⁶⁰ Wahbah az-Zuhaili, Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 1, 274 dan M. Quraisy Shihab, *Tafsi>r Al-Misba>h, Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol 3, 280.

komunitas Arab yang tidak mengenal tradisi baca tulis.¹⁶¹Bahkan M. Abduh mengatakan bahwa permusuhan Ahli Kitab, Yahudi dan Nasrani dirasakan oleh Nabi SAW lebih berat dibandingkan apa yang dilakukan oleh orang-orang musyrik :

من شأن الانسان ان يتألم من القبيح أشد التألم اذا وقع ممن يتوقع منه فكان النبي أن يبادر أهل الكتاب إلى الايمان به و أن لا يرى منهم المكابرة و المجاهدة و العناد و لهذا كبر عليه أن رأى من إعراض اليهودى و النصرارى من

إجابة دعوته و أسرافهم فى مجاهدته أشد مما رأى من مشركى العرب الذين جاءلمحو دينهم من الأرض مع موافقته لأهل الكتاب فى أصل دينهم و مقصده من التوحيد¹⁶²

Namun demikian, QS *al-Baqarah* 2:105,109,120 tersebut tidak dapat dijadikan argumentasi untuk mengeneralisir (stigma negatif dan *prejudice*) bahwa semua ahli kitab memiliki watak jahat terhadap umat Islam sehingga harus diwaspadai semuanya tanpa kecuali. Watak, sikap dan respon ahli kitab terhadap Islampun berbeda-beda sebagaimana dijelaskan QS *Ali 'Imra>n* 3: 113, sebagian bersikap toleran dan sebagian lagi bersikap intoleran dan diskriminatif.

Oleh karena itu Menurut M. Quraisy Syihab, ayat-ayat itu merupakan peringatan kepada Islam bahwa jangan memperlakukan Ahli

¹⁶¹ Hamka *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 1, Cet. 5 (Singapore: Kertajaya Printing, 2003), 285.

¹⁶² M. Abduh, *Tafsi>r al-Mana>r* , Jilid 1 (Beirut: Da>r Ma'rifah, t.t), 444.

Kitab sama dan bersikap hati-hati karena banyak atau sebagian dari mereka yang memiliki sifat dan karakter yang benci terhadap Islam. Namun banyak bukan berarti kebanyakan atau mayoritas apalagi semuanya.¹⁶³ Artinya pengertian Yahudi dan Nasrani dalam ayat-ayat tersebut bersifat *muqayyad* dan tidak bersifat *mutlaq*; tertentu saja, tidak semuanya, sehingga umat Islam tidak boleh bersikap apriori, berprasangka/*prejudice* dan stigma negatif kepada semua orang Nasrani dan Yahudi. Karena diantara merekapun banyak yang tidak memusuhi Islam walaupun tidak mengimani Islam sebagai agama.

Oleh karena itu ketika dipahami tanpa dilepaskan dari asbabun nuzul dan konteks turunnya, ayat – ayat yang terkesan apriori, penuh stigma negatif terhadap komunitas agama lain itu bersifat spesial sehingga tidak bisa berlaku secara general (العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ). Namun ia berlaku universal dan tidak diabrogasi, karena baik pada masa Nabi SAW, saat ini, ataupun akan datang, tetap saja ada komunitas agama lain yang memiliki kebencian dan antipati terhadap Islam kemudian berupaya dengan berbagai langkah untuk memusuhi Islam seperti gerakan islamphobia.¹⁶⁴

¹⁶³ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol 3 , 121-127, 280.

¹⁶⁴ Contoh Gerakan islamphobia yang tetap eksis sampai saat ini seperti pembakaran Alqur'an yang dilakukan secara demonstratif di negara-negara Eropa seperti Swedia, Denmark, penghinaan terhadap Nabi SAW yang banyak terjadi saat ini atas nama kebebasan berekspresi yang dilakukan oleh Charlie Hebdo Perancis, Jylland Posten Denmark dan Salman Rusydi di Inggris

Selain itu ada juga ayat-ayat yang melarang untuk menjadikan komunitas agama lain (*the other*) seperti orang kafir-musyrik, ahli kitab, Yahudi dan Nasrani sebagai teman dekat, orang kepercayaan dan pemimpin seperti yang paling populer yaitu QS *al-Ma'idah* 5:51 dan ayat-ayat lainnya yang memiliki korelasi (*munasabah*) karena kemiripan isi seperti QS *al-Ma'idah* 5:57, QS *Ali 'Imran* 3:28,118 QS *an-Nisa* 4:89, 144 QS *Mumtahanah* 60:1.

Yahudi dan Nasrani yang dilarang dijadikan sebagai orang dekat atau orang kepercayaan dalam QS *al-Ma'idah* 5:51, menurut Quraisy Shihab adalah Yahudi dan Nasrani yang memusuhi serta membenci orang-orang mukmin dan mempunyai tujuan menjauhkan orang mukmin dari keyakinannya, sehingga larangan dalam ayat ini tidak bersifat mutlak, hanya terbatas larangan untuk menjadikan *aulia*, yang ditafsirkan dengan makna orang yang dekat sehingga tidak ada lagi rahasia.¹⁶⁵

Demikian juga QS *Ali 'Imran* 3:28 tentang larangan menjadikan orang kafir sebagai teman dekat. Menurut Hamka, asbabun nuzulnya berdasarkan riwayat Ibnu Abi Hatim, Ibnu Iskak dan Ibnu Jarir dengan sanad Ibnu Abbas adalah untuk merespon peristiwa ketika sahabat Nabi SAW Abdullah bin Jubair, Sa'ad bin Khataman, Rifaah bin Mundzir

juga Majalah Studi Cattolici di Italia, penembakan Masjid di Selandia Baru, diskriminasi negara Israel terhadap umat Islam di Palestina dan lainnya

¹⁶⁵ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Alqur'an*, Vol 3 121-127

menegur dan mengingatkan sahabat lain dari golongan Anshar yaitu Hajjaj bin Amr yang telah mengikat janji persahabatan dengan tiga orang Yahudi yang memiliki niat jahat terhadap mereka yaitu Qais bin Zaid, Ka'ab bin Asyraf, dan Ibnu Abi Haqiq. Namun peringatan itu tidak dihiraukan maka ayat ini turun.

Demikian juga QS *Mumtahanah* 60:1 yang turun berkaitan Habib bin Balta'ah sahabat yang pernah ikut perang Badar, secara sembunyi mengutus kurir seorang perempuan untuk mengirimkan surat kepada kafir quraisy untuk memberikan info tentang strategi dan taktik Nabi SAW dalam menghadapi orang-kafir.¹⁶⁶

Demikian juga menurut M. Abduh, memahami asbabun nuzulnya tersebut maka larangan menjalin relasi dengan orang kafir pada *Mumtahanah* 60:1 adalah terbatas pada hal yang membahayakan eksistensi Islam namun tidak ada larangan pada hal yang bersifat muamalah duniawiyah seperti bisnis, perdagangan dan lainnya: ¹⁶⁷

¹⁶⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 749.

¹⁶⁷ M. Abduh, *Tafsir al-Manar*, Jilid 3, 277.

ان حاطبا كتب كتابا لقریش يخبرهم فيه باستعداد النبي للزحف على مكة كان يتجهز بفتحها وكان يكتفم ذلك ليبيغ قریشا على غير استعداد منها فتعذر الى قبول الصلح و ما كان يريد حربا و ارسل كتابه مع جارية ووضعت في عقال شعرها فاعلم الله نبيه فارسل في اثره عالیا و ازبير و المقداد و قال انطاقوا حتى تاتوا روضة خاخ فان بها طعينة معها كتاب فخدوه منها فلما اتى به قال يا حاطب ما هذا ؟ فقال يا رسول الله لا تعجل علي اني كنت حليفا لقریش و لم اكن من انفسها وكان من معك من المهاجرين لهم يحمون اهليهم و اموالهم و احببت اد فاتني ذلك من النسب فيهم ان اتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتي و لم افعله ارتدادا عن ديني و لا رضي بعد الاسلام فقال صلى الله عليه و سلم اما انهم قد صدقكم فاستادن عمر النبي في قتله فلم يادن له

فالموادة مشاركة في الأعمال فان كانت في شأن من شؤون المؤمنين من حيث هم المؤمنون و الكافرون من حيث هم كافرون فالممنوع منها ما يكون فيه خذ لان لدينك و ايداء أهله او إضاعة لمصالحهم و أما ما عدا ذلك كالتجارة و غيرها من ضروب المعاملات الدنيوية فلا تدخل في ذلك النفي لانها ليست معاملة محادة الله و رسوله اي معادتهما و مقامة دينهما¹⁶⁸

Demikian juga konteks perintah memerangi non Islam ahli kitab dalam QS *at-Taubah* 9:29 yang sering diklaim sebagai ayat teror dan pedang (*the terror and sword verses*), ayat kekerasan (*violence*) yang intoleran-opresif,¹⁶⁹ adalah turun sebagai respon terhadap pasukan

¹⁶⁸ M. Abduh, *Tafsir al-Manar*, Jilid 3, 278.

¹⁶⁹ Menurut Riwayat Ali Bin Abi Thalib, ayat pedang itu ada 4; yang ditujukan kepada orang musyrik pada QS *at Taubah* 9: 5; yang ditujukan kepada ahli kitab QS *Taubah* 9: 29; yang ditujukan kepada orang munafik QS *taubah* 9:73 ; dan yang ditujukan kepada pemberontak (bughat) QS *Al Hujurat* 49:9. Lihat Imadudin Abu Al Fida Ismail Ibn Amar Ibn Katsir, *Tafsir Al Qur'an Al Karim, jilid 2*, (Cairo: Dar al Alamiyyah, 2012), 483.

قال ابن ابي حاتم حدثني ابي حدثنا اسحاق بن موسى الانصاري قال قال سفيان قال على ابن ابي طالب : بعث النبي باربعة اسيايف : سيف في المشركين من العرب قال الله تعالى (فاقتلوا المشركين ..) و اظن ان السيف الثاني هو قتال اهل الكتاب في قوله (قاتلوا الذين لا يؤمنون) و السيف الثالث : قتال المنافقين في قوله (ياايها النبي جاهد الكفار و المنافقين ...) و الرابع قتال الباغين في قوله (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا...)

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصِرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

QS Taubah 9:5 pabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik di mana saja kamu temui, tangkaplah dan kepunglah mereka, dan awasilah di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat

Romawi Bizantium yang telah bersekutu dengan suku-suku Arab yang beragama Nasrani telah siap dengan pasukan besar untuk menyerang Nabi SAW di Tabuk maka turunlah ayat perintah siap menghadapi Romawi karena pada saat ini menurut Sayyid Qutb dan Al-Maraghi, pasukan Islam ragu karena cuaca sedang sangat panas dan tidak yakin bisa menghadapi kehebatan pasukan Romawi yang populer akan kehebatannya ini : ¹⁷⁰

و ظاهر كذ لك من الأسلوب القرانى فى هذا المقطع أنه مواجهة
لما كان فى النفوس يومذ اك من تهيب و تردد فى مواجهة أهل
الكتاب عامة او الغالبية العظمى منهم بهذ اللون من العلاقات التى
تنص عليها الآية الأولى فى المقطع
و حقيقة إن المقصود كان بالمواجهة ابتدائهم الروم و حلفاؤهم
من النصارى العرب فى الشام و ما وراءها و هذا و حده كان

serta menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا
الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

QS Taubah 9 : 29 Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.

¹⁷⁰ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Alqur'an*, Vol.5, 574.

يكفى للتردد و التهيب لما كان للروم من بأس و سمعة تاريخية بين
أهل الجزية¹⁷¹

اي قاتلوا من ذكروا حين و جود ما يقتضى القتال كالاعتداء
عليكم أو على بلادكم او اضطهركم و فتنكم عن دينكم أو تهديد
أمنكم و سلامتكم كما فعل بكم الروم و كان ذلك سبب من غزوة
تبوك إلى ان تأمنوا عدوانهم بإعطائكم الجزية بشرط أن تكون
صادرة عن يد أي من قدرة واسعة و لا يظلموا ولا يرهقوا¹⁷²

Dilihat dari konteks turunnya maka semua ayat-ayat perang
(*jihad* dan *qital*) yang diturunkan kepada Nabi SAW adalah bersifat
reaktif-defensive, bukan ofensif-agresif, sekedar untuk membela diri dari
serangan musuh, karena menurut Wardani, berbeda dengan makna *harb*,
jihad dan *qital* itu sebatas bermakna menundukan atau menaklukan,
bukan membunuh bahkan menundukan musuh dapat dilakukan dengan
perjanjian damai.¹⁷³

¹⁷¹ Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zilal Al-Qur'an*, Jilid 4, 84.

¹⁷² Ahmad Mustafa Al-Mara'gi, *Tafsir Al-Mara'gi*, Juz 4, Cet. 3, (t.k : t.t, 1946), 95.

¹⁷³ Depag RI, *Al-Qur'an wa Tafsiruhu : Alqur'an dan Tafsirnya*, Jilid 4 (Jakarta: Depag), 95. perbedaan makna antara *jihad* yang disebut 41 kali dan *qital* yang disebut 170 kali dalam ayat madaniyyah, *jihad* bermakna *jihad* persuasive tidak secara otomatis bermakna perang, sedangkan *qital* lebih dekat dengan makna *jihad* perang. Menurut Wardani, term *qital* dalam berbagai musytaqnya/derivasinya dalam Alqur'an memiliki obyek sasaran adalah non muslim kuffar, musyrikun, munafikun, dan ahli kitab. Berbeda dengan term *harb*, *qital* bermakna membunuh, berseteru, menaklukan dan tidak selalu identik dengan perang. Sedangkan term *jihad* dengan berbagai derivasinya berkonotasi pada makna *struggle*, perjuangan maksimal dan optimal dengan mengerahkan seluruh kemampuan dalam melawan musuh yang bersifat material yaitu orang-

Menurut Hamka, ayat ini bersifat negoisasi, adanya tawaran alernatif dan pilihan untuk membayar jizyah kepada ahli kitab dibagian akhir QS *at-Taubah* 9:29 ini untuk menunjukkan bahwa kebebasan beragama dilindungi, tujuan perang bukan melenyapkan agama atau kepercayaan dengan cara kekerasan.¹⁷⁴ Dalam perang sekalipun, Alqur'an tetap melindungi eksistensi agama dengan tidak diperbolehkannya menghancurkan tempat ibadah seperti gereja, biara, sinagog dan lainnya sebagaimana ditegaskan QS *Al-Hajj* 22:40, karena yang diperangi bukan agamanya tapi sikap tiraniknya, despotiknya dan kezalimannya¹⁷⁵

orang yang memusuhi Islam dan yang immaterial yaitu syetan dan hawa nafsu . Mengutip pendapat Ibnu Abidin, perang dalam Alqur'an dilihat dari tujuannya, perang itu ada ; pertama perang defensif bersyarat, contoh karena dianiaya; kedua perang yang menjadi kewajiban karena kepentingan defensif. Lihat Wardani, Seri Disertasi, *Ayat Pedang versus Ayat Damai* (Jakarta: Depag, 2011), 193, 195, 197, 199.

¹⁷⁴ Menurut Hamka, musuh Nabi itu ada orang kafir, Yahudi dan Nasrani setelah peristiwa. Yahudi adalah komunitas yang pertama ditaklukan, kemudian kafir Mekkah, dan haya Nasrani yang tersisa. Maka tatkala pada perang Mu'tah orang Romawi belum puas sehingga membangun pasukan sekutu di Tabuk. Maka Allah perintahkan Nabi SAW untuk menghadapi tantangan tersebut. Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 4, Cet. 5 (Singapore: Kertajaya Printing, 2003), 2915.

¹⁷⁵ Lihat QS *Al Hajj* 22:40

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

(yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah

Ayat *jihad* dan *qital*, menurut Abd. Muqith Gazali, harus dipahami dalam konteks bahwa Islam bukanlah agama apatis, yang merelakan pipi kirinya untuk ditampar kembali setelah pipi kanannya ditampar orang lain sebagaimana dalam doktrin Kristen. Untuk membela hak dan kebenaran, maka Islam mengizinkan manusia untuk membela diri dengan cara yang benar. Itulah tujuan *jihad* dan *qital*. Ayat – ayat yang terkesan eksklusif termasuk ayat *jihad* dan *qital* itu adalah *ushul al-qur'an* atau disebut juga *fiqh al-qur'an* yang bersifat *juziyyah* (parsial-temporer) bersifat partikular, situasional, kontekstual dan kondisional sehingga sifatnya tidak dapat digeneralisasikan dan diuniversalkan. Ayat – ayat tersebut tidak bisa mengabrogasi ayat-ayat yang universal (*kulliyat* atau *usu'l al-qur'an*) yang trans-historis seperti prinsip tidak boleh ada paksaan dalam beragama. Dengan demikian untuk membangun kehidupan beragama yang toleran dan harmonis, maka seharusnya ayat – ayat universal yang trans-historis lebih diprioritaskan dibandingkan ayat-ayat partikular. Kalaupun digunakan, maka ayat partikular harus dipahami latar belakang sebab ia turun.¹⁷⁶

Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa,

¹⁷⁶ Abdul Muqith Gazali, *Seri Disertasi, Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Alqur'an* (Jakarta: Katakita, 2009). 398 – 400.

Wardani -mengutip Abu Ishaq As-Satibi- berpandangan bahwa jika menggunakan pendekatan induksi (*istiqra>'*) maka dapat dipahami bahwa ayat-ayat perang itu adalah *ayat juz'iyya>t*, sangat kondisional, yang harus dipahami dalam kerangka *ayat kulliya>t*, dimana dalam situasi normal, ia sama sekali tidak direkomendasikan.¹⁷⁷ Perang itupun langkah pamungkas jika langkah persuasif tidak lagi bisa dilakukan.

Menurut Ali bin Abi Thalhaf berdasarkan riwayat Ibnu Abbas, walaupun perang, pedang harus segera diletakkan kepada siapapun yang berdamai walaupun musuh tidak atau belum masuk Islam. Bahkan Dhuhak dan As-su>dy, sebagaimana dikutip Ibnu Kasi>r berpendapat bahwa justru yang dimansukh adalah ayat ayat pedang dengan turunnya QS *Muhammad* 47: 4.¹⁷⁸

قال على بن ابي طلحة عن ابن عباس في هذه الآية : أمره الله تعالى
أن يضع السيف فيمن عاهد إن لم يدخلوا في الإسلام و قال
الضحاك و السدي إن آيات السيف هي منسوحة

Memang ada penafsiran eksklusif memandang bahwa ayat perlawanan terhadap komunitas kafir itu sebagai ayat pedang itu bersifat umum yang memansukh atau menganulir ayat damai dan toleran; atau syarat adanya perdamaian dengan orang-orang non Islam adalah hanya

¹⁷⁷ Wardani, Seri Disertasi, *Ayat Pedang versus Ayat Damai* (Jakarta: Depag, 2011), 193 – 197.

¹⁷⁸ Ima>duddin Abu> Al-Fida> Isma>'il Ibn Amar Ibn Kasi>r, *Tafsi>r Al Qur'a>n Al-Kari>m, jilid 2*, (Cairo: Dar al Alamiyyah, 2012), 483.

jika mereka masuk Islam, dan tidak ada syarat lainnya sebagaimana Ibnu Katsir yang mengutip Dhahak bin Muzahim :¹⁷⁹

و الآية (فاقتلو المشركين.....) هذا عام و المشهور
تخصيصه بتحريم القتال في مسجد الحرام
و هذا الآية الكريمة هي آية السيف التي قال فيها الضحاك بن
مزاحم إنها نسخت كل عهد بين النبي و بين أحد من المشركين و
كل عهد و مدة . و قال العوفي عن ابن عباس في هذا الآية : لم يبق
لأحد من المشركين عهد و لا ذمة منذ نزلت هذا الآية¹⁸⁰

Namun demikian menurut Sayyid Qutb, pandangan itu adalah ekstrim dan berlebihan karena dalam Islam memerangi non Islam yang tidak memerangi Islam adalah tidak diperbolehkan. Jika pandangan eksklusif bahwa ayat pedang itu mengabrogasi/menasakh ayat damai ini diterima, maka tema tentang toleransi dalam Islam hanya tinggal mitos belaka dan justru terkesan adanya inkonsistensi dan anomali internal bahkan paradoksal didalam Alqur'an sendiri yang berbahaya terhadap otentitas Alqur'an. Oleh karena itu baik ayat damai dan ayat pedang

¹⁷⁹ Dengan mengutip Assiddiq, dalam QS *at Taubah* 9: 5, perang bisa dihentikan dengan syarat orang kafir masuk Islam dan melaksanakan kewajiban Islam sebagaimana riwayat Anas yang dikutip Imam Ahmad dari Ibnu Ishaq, dari Mubarak dari Humaid At Tawil dan juga riwayat Ibnu Umar:

امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله و ان محمد ارسول الله و
يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة

¹⁸⁰ ¹⁸⁰ Ima>duddin Abu> Al-Fida> Isma>'il Ibn Amar Ibn Kasi>r,
Tafsi>r Al Qur'a>n Al-Kari>m, jilid 2, (Cairo: Dar al Alamiyyah, 2012), 482-
483.

harus digunakan secara proporsional dan adil sesuai konteks, situasi, kondisi yang dihadapi.¹⁸¹

E. Argumentasi Pluralisme Perspektif Alqur'an

Pandangan pluralisme sering merujuk pada QS *al-Baqarah* 2:62 sebagai dasar keyakinannya.¹⁸²

¹⁸¹ Menurut Jalaludin Rahmat, dikutip Sa'dullah Affandy, konsep dan teori nasikh Mansukh dalam qur'an (intra qur'an) termasuk dalam ayat pedang menasakh ayat damai, dipertahankan karena secara internal digunakan oleh kelompok ekstrimis seperti salafi jihadis untuk melegitimasi terorisme. Sedangkan secara eksternal yaitu para orinetalis yang islamphobio untuk mendeskriditkan Islam dan menyebarkan stigma negative bahwa Islam adalah agama yang melegalkan kekerasan dan terorisme. Lihat Sa'dullah Affandi, *Menyoal Status Agama Agama Pra Islam ; Kajian Tafsir Alqur'an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam* (Bandung: Mizan, 2015), 248.

¹⁸² ayat yang memiliki similarity dengan ayat tersebut adalah *al-Maidah* 5:69 QS *al-Hajj* 22:17.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَى وَالنَّبِيِّينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

QS *al-Maidah* 5:69. *Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Sabiin, dan Nasrani, siapa yang beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih.*

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

QS al-Baqarah (2):62. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin,29) siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.

Sayyid Qutb, Hamka dan Wahbah az- Zuhaili menjelaskan bahwa asbabun nuzul turunnya QS *al-Baqarah* 2: 62 yang redaksinya sangat mirip dengan QS *al-Maidah* 5:69 dan juga QS *al-Hajj* 22:17 adalah peristiwa yang berkaitan dengan sahabat Salman Alfarisi yang berasal dari Persi yang dalam proses pencarian spiritualnya dia pernah menganut agama Zoroaster (Majusi) yang menjadi agama mayoritas orang-orang Persi, kemudian pernah hidup dengan rahib Yahudi, dan kemudian pernah menganut agama Nasrani sebelum kemudian ia ke Madinah dan memeluk agama Islam. Suatu saat dia menceritakan kisahnya kepada Nabi SAW, termasuk pengalamannya berinteraksi dengan orang Majusi, Yahudi dan Nasrani dan menanyakan status mereka kepada Nabi. Kemudian Nabi menjawab bahwa mereka semua akan menjadi penghuni

QS al-Hajj 22:17. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Sabiin, Nasrani, Majusi, dan orang-orang yang menyekutukan Allah akan Allah berikan keputusan di antara mereka pada hari Kiamat. Sesungguhnya Allah menjadi saksi atas segala sesuatu.

neraka. Untuk merespon peristiwa ini, maka turunlah ayat ini sebagaimana dalam riwayat Ibnu Hatim maupun riwayat As-Sudiy.¹⁸³

Ada beberapa pandangan yang berbeda berkaitan dengan QS *al-Baqarah* 2:62 yang redaksinya sangat mirip dengan QS *al-Ma'idah* 5: 69 dan juga QS *al-Hajj* 22:17. *Pertama* adalah yang bernuansa eksklusif berpandangan bahwa ayat ini telah diabrogasi dengan QS *Ali 'Imran* 3: 85 seperti Ibnu Katsir yang menegaskan bahwa barang siapa yang meyakini agama selain Islam, maka tidak akan diterima dan akan merugi. Hal ini didasarkan pada riwayat Ibnu Hatim dengan sanad Jibril dan juga riwayat Ibnu Abi Thalhah dengan sanad Ibnu Abbas.¹⁸⁴ Jika ayat itu secara hukum sudah dimansukh oleh ayat yang lainnya, maka implikasinya adalah bahwa yang dimaksud orang-orang Yahudi,

¹⁸³ Sayyid Qutb, *Tafsi>r fi> Zila>l Al-Qur'a>n*, Jilid 3 (Beirut: Da>r As-Syuru>q, 1992), 287 Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 1, Cet. 5 (Singapore: Kertajaya Printing, 2003), 203-209 dan Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 1 (Dimasqi: Da>r al-Fikri, t.t.), 11. Demikian juga al-Alu>si dan Muhammad Yusuf menegaskan hal yang sama tentang asbabun nuzulnya. Lihat Syihabuddin al-Alusi al-Bagdadi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsi>r al-Qur'an al-Adzim wa as-Sab'u al-Matsani*, Jilid 1 (Beirut: Dar al Fikir, 1978), 279 dan Muhammad bin Yu>suf, *Tafsi>r Al-Bahru Al-Muhi>tj*, Jilid 1, (Beirut: Da>r al Fikr, t.t), 241 dan dan Matan riwayat Assudy dijelaskan sebagai berikut

وقال السدي الاية نزلت في اصحاب سلمان الفارسي بينا هو يحدث النبي ادكر اصحابه فاخبره خبرهم فقال كانوا يصومون و يصلون و يؤمنون بك و يشهدون انك ستبعث نبيا فلما فرغ سلمان من ثنائه عليهم قال له نبي الله :يا سلمان هم من اهل النار فاشتد ذلك علي سلمان فانزل الله هذا الاية

¹⁸⁴ Ima>duddin Abu> Al-Fida> Isma>'il Ibn Amar Ibn Kas>ir, *Tafsi>r Al Qur'a>n Al-Kari>m* (Cairo: Da>r al Ala>miyyah, 2012), 186.

Nasrani, Majusi, Shabiin dalam ayat itu adalah orang – orang yang punya latarbelakang Yahudi, Nasrani, Majusi, Sabiin sebagai keyakinan sebelumnya namun kemudian komunitas tersebut memeluk Islam dan menjadi pengikut Nabi SAW.

Penafsiran yang senada dengan Ibnu Katsir juga dianut oleh Sayyid Qutb menyatakan bahwa orang Yahudi, Nasrani, Majusi dan lainnya dalam QS *al-Baqarah* 2:62 adalah orang-orang mengikuti Nabi SAW ketika mereka bertemu Nabi sebagaimana dikatakan :

فكان إيمان اليهود : أنه من تمسك بالتوراة و سنة موسى عليه السلام حتى جاء عيسى فلما جاء عيسى كان من تمسك بالتوراة و أخذ بسنة موسى فلم يدعها و لم يتبع عيسى كان هالكا وإيمان النصارى من تمسك بالإنجيل منهم و شرائع عيسى كان مؤمنا مقبولا حتى جاء محمد فمن لم يتبع محمد و يدع ماكان من سنة عيسى والإنجيل كان هالكا¹⁸⁵

Pandangan yang hampir sama juga dijelaskan Muhammad bin Yu>suf, Al-Alu>si>y, Al-Mara>gi juga menjelaskan bahwa ayat ini

¹⁸⁵ Lihat Ima>duddin Abu> Al-Fida> Isma>'il Ibn Amar Ibn Kas}i>r, *Tafsi>r Al-Qur'a>n Al-Kari>m* (Cairo: Da>r al-Alamiyyah, 2012), 431. Riwayat lain dari Ibnu Hatim dengan sanad Mujahid juga memberikan penjelasan tentang latarbelakang turunya ayat tersebut adalah peristiwa Salman al Farisi yang mengajukan pertanyaan kepada Nabi SAW tentang status orang majusi, Nasrani dan juga Yahudi.

قال ابن ابي حاتم : حدثنا ابي حدثنا ابن ابي عمر العدني حدثنا سفيان عن ابن ابي نجيح عن مجاهد قال قال سلمان : سألت النبي عن اهل دين كنت معهم فذكرت من صلاتهم و عبادتهم فنزلت

justru menunjukkan bahwa Yahudi, Nasrani, Majusi, Shabiin itu sangat sedikit yang beriman kepada Nabi Muhammad sehingga diturunkannya ayat ini supaya menjadi motivasi agar mereka mau beriman agar tidak cemas dan khawatir.¹⁸⁶ Yahudi, Nasrani dan lainnya dalam ayat tersebut menunjukkan siapapun yang hidup sebelum kenabian SAW dan beriman serta amal shaleh mereka akan mendapat pahala. Namun setelah kedatangan Nabi SAW maka semua orang harus beriman.¹⁸⁷

Penafsiran eksklusif berpendapat bahwa QS *al-Baqarah* 2:62 telah diabrogasi oleh QS *Ali 'Imra>n* 3:85. Namun menurut Sadullah Affandi, QS *al-Baqarah* 2:62 tetap operatif, tidak bisa diabrogasi dengan 2 alasan; 1). Ayat itu bukan ayat hukum melainkan bersifat *ikhbariyah* atau berita, 2) Ayat itu dikuatkan oleh ayat yang memiliki pesan moral yang sama yaitu QS *al-Ma'idah* 5:69.¹⁸⁸ Demikian juga Mun'im A Sirry berpandangan bahwa pendekatan *na>sikh mansu>kh* tidak dapat digunakan, karena tidak ada kontradiksi antara QS *Ali 'Imra>n* 3:85 dengan QS *al-Baqarah* 2:62. Kedua ayat tersebut justru memiliki

¹⁸⁶ Muhammad bin Yu>suf, *Tafsi>r al-Bahru al-Muhi>t*, jilid 1, (Beirut: Da>r al-Fikr, t.t), 241 dan Syiha>buddin al-Alu>si al-Bagda>di, *Ru>h al-Ma'a>ni> fi> Tafsi>r al-Qur'a>n al-Azi>m wa as-Sab'u al-Masa>ni*, Jilid 1 (Beirut: Dar al Fikir, 1978), 279 dan Ahmad Must}afa> Al-Mara>gi>, *Tafsi>r Al-Mara>gi>*, Juz 1, Cet. 3, (t.k : t.t, 1946), 129.

¹⁸⁷ Tim UII, *Al Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 1(Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1990), 138

¹⁸⁸ Sa'dullah Affandy, Seri Disertasi, *Menyoal Status Agama-Agama Pra Islam : Kajian Tafsir Alqur'an Atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam* (Bandung: Mizan, 2015), 237 -238.

substansi yang searah, karena makna term الإسلام dalam QS *Ali 'Imra>n* 3:85 tidak eksklusif merujuk pada satu institusi agama (*organized religion*) tertentu, melainkan bermakna inklusif dan universal sebagai sikap kepasrahan total terhadap Tuhan yang bisa saja ada di semua agama.¹⁸⁹

Kedua, penafsiran yang bernuansa pluralis sebagaimana Abd. Muqsih Ghazali yang berpandangan bahwa secara eksplisit ayat itu menjelaskan bahwa orang Yahudi, Nasrani, Majusi, Shabiin dan lainnya yang tetap dalam keimanannya tetap akan mendapat balasan walaupun mereka tidak mempercayai Nabi SAW. Kalaupun ada yang mensyaratkan mereka harus masuk Islam dan mempercayai Nabi SAW, itu hanyalah interpretasi manusia bukan kalam Alqur'an.¹⁹⁰ Hal ini didasarkan pendapat M. Rasyid Ridlo yang berpandangan tidak adanya persyaratan iman kepada Nabi SAW bagi Yahudi, Nasrani, dan lainnya :

لا إشكال في عدم اشتراط الإيمان بالنبي صلى الله عليه و سلم لأن الكلام في معاملة الله تعالى لكل الفرقة أو الأمم المؤمنة بنبي ووحى بخصوصها¹⁹¹

Dengan gaya interpretasi ini maka agama-agama selain Islam seperti Yahudi, Nasrani, Majusi, dan lainnya tetap diakui sebagai agama

¹⁸⁹Mun'im Sirry, Seri Disertasi, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi Atas Kritik Al Qur'an Terhadap Agama Lain* (Jakarta: Kompas, 2013), 408.

¹⁹⁰ Lihat Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, 249.

¹⁹¹ Lihat M. Abduh, *Tafsir al-Mana>r*, Jilid 1, 336.

yang syah. Karena menurut Budhy M. Rahman, Alqur'an tidak pernah menyebut kafir kepada Yahudi, Nasrani, Majusi, dan shabiin, dan dari ayat tersebut menurut Nurcholish Madjid mengesankan bahwa orang-orang Majusi dan Shabiin termasuk ahli kitab.¹⁹²

Ketiga, penafsiran yang inklusif atau moderat dan jalan tengah seperti Hamka yang menolak teori *na>sikh mansu>kh* dalam ayat ini karena jika diterima maka akan muncul sektarianisme, komunalisme dan fanatisme buta dikalangan umat Islam, seolah-olah seseorang yang secara formal mengaku Islam sudah cukup menjamin syurga padahal ia tidak benar-benar iman dan melakukan amal sholeh. Ayat ini menegaskan bahwa Islam bukanlah musuh Yahudi dan Nasrani melainkan melanjutkan kedua ajaran tersebut dan menyempurnakannya. Maka siapapun Yahudi dan Nasrani yang telah sampai kepadanya Islam, dan dia benar-benar percaya pada Allah, pasti akan menerimanya.¹⁹³

Wahbah Zuhaili dan al-Qurtubi berpendapat ayat ini tidak dimansukh namun menjelaskan orang-orang yang tetap pada keimanannya.¹⁹⁴ Sedangkan menurut M. Quraisy Shihab, ayat tersebut

¹⁹² Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam ; Sekulerisme, Liberalisme, dan Pluralisme* (Malang: Madani, 2017), 678 dan Nurcholish Madid, *Fikih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*(Jakarta: Paramadina, 2003),49.

¹⁹³ Hamk, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 1, Cet. 5 (Singapore: Kertajaya Printing, 2003), 203-209.

¹⁹⁴ Wahbah Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> al-Aqi>dah wa as-Syari>'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, 11 dan Muhammad bin Ahmad bin Abi> Bakr

bukan berarti menunjukkan bahwa semua agama itu sama karena agama itu berbeda dalam akidah dan ibadahnya. Misalkan antara Yahudi dan Nasrani saja dalam QS *al-Baqarah* 2:113 dijelaskan saling menafikan eksistensi satu sama lain dan masing-masing mengklaim sebagai yang paling benar. Oleh karena itu untuk mewujudkan kedamaian bukan dengan mengorbankan akidah menyamakan semua agama, walaupun syurga dan neraka memang merupakan hak prerogatif Allah. Namun dengan rendah hati hidup damai dengan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah sebagai hakim akhir siapa agama yang diterima dan siapa yang akan masuk syurga atau neraka.¹⁹⁵

Sedangkan M. Ali as-Sabuni berpandangan bahwa manusia memang selalu terpolarisasi dalam keyakinan yang heterogen, Yahudi Nasrani, Majusi dan lainnya kecuali yang diberi petunjuk Allah yang disebut *ahl al-haqq*. Menurut at-Tabari yang dikutipnya, perbedaan agama itu merupakan kreasi Allah untuk membedakan manusia yang akan bahagia dan celaka, sebagian di neraka dan sebagian di syurga dan ini relevan dengan ayat setelahnya supaya agama itu didasarkan pada kebebasan memilih (ikhtiyar).¹⁹⁶

al-Qurtubi, *Al-Jami'u li Ahkam al-Qur'an*, Juz 2, Beirut: Arrisalah, 2006), 163.

¹⁹⁵ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 208-209

¹⁹⁶ Muhammad 'Ali as-Sabuni, *Safwat at-Tafsir*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Qur'an 1981), 38, 83.

Menurut al-Alusi banyak yang memahami bahwa ayat itu menunjukan Yahudi, dan Nasrani yang hidup sebelum kenabian Nabi saja namun jika melihat latar belakang turunnya ayat dan juga hadis Nabi “barangsiapa mati dalam keadaan menpercayai Isa sebelum ia mendengarku maka baginya kebaikan namun jika ia sudah mendengarku dan tak beriman pada maka celaka”. Maka ayat ini bersifat umum bukan khusus untuk orang-orang yang masuk Islam saja.¹⁹⁷

Menurut M. Abduh, hukum Allah itu adil, memperlakukan manusia dengan sunnah yang sama, tidak bersikap diskriminatif dengan memberi pahala kepada satu komunitas dan mendzalimi komunitas lainnya itulah sunnatullah dalam memperlakukan umat manusia baik yang terdahulu maupun yang akan datang“ siapapun yang berdosa dia akan dapat bencana, siapapun yang berbuat baik dan beriman dia dapat balasan. Hal ini menjadi relevan dengan QS *an-Nisa*> 4:123, yang

¹⁹⁷ Syiha>buddin al-Alu>si> al-Bagda>di, *Ru>h al-Ma'a>ni fi> Tafsir>r al-Qur'a>n al-Azi>m wa as-Sab'u al-Masa>ni*, Jilid 1 (Beirut: Da>r al Fikir, 1978), 27

و منهم من فسرھا بمن كان منهم في دينه قبل ان ينسخ مصدقا بقلبه بالمبدأ و المعاد عاملا بمقتضى شرعه فيعم الحكم المخلصين من امة محمد و المنافقين الذين تابوا و اليهود و النصارى الذين ماتوا قبل التحرف و النسخ و الصابئين الذين ماتوا في زمانه و كذا يعم اليهود و النصارى و الصابؤون اذا صح منهم الايمان و العمل الصالح و هذالموافق لسبب النزول لا سيما على رواية سلمان ذكر للنبي حسن حال الرهبان الذين صحبهم فقال ماتوا في النار فانزل الله هذالاية و قال من مات على دين عيسى عليه السلام قبل ان يسمع بي فهو على خير و من سمع و لم يؤمن بي فقد هلك و المناسبات لعموم اللفظ و عدم صرفه الى تخصيص (الدين امنوا و الدين هادوا و النصارى الخ) بالكفرة منهم و تخصيص من امن الخ بالدخول في ملة الاسلام

menolak sektarianisme dan komunalisme pahala. Pahala bersifat universal dan lintas kelompok, lintas gender dan lintas golongan. Tidak ada yang mengklaim memiliki priveleg pahala tanpa iman dan amal shaleh tersebut tersebut. Keadaan manusia nanti tidak ditentukan jenis golongan apakah ia seorang Islam, Yahudi, nasrani ataupun lainnya, tidak tergantung jenis agamanya namun tergantung iman dan amal shaleh sebagaimana diriwayatkan Ibnu Jarir dari sanad Assu>dy.¹⁹⁸

Demikian juga menurut Ar-Razi siapapun yang memiliki iman dan amal shaleh yang tulus sebelum agama mereka terhapus maka mereka berhak mendapat apresiasi pahala. Namun jikapun dia menyatakan diri orang mu'min tapi munafik karena hanya ucapan verbal maka tidak akan mendapat apresiasi walaupun secara formal ia masuk dalam kelompok beriman (pengikut agama Nabi SAW). Ayat ini merupakan *targi>b* kepada semua yang belum menjadi kelompok Mu'min, seperti Yahudi dan Nasrani sebelum diabrogasi.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Lihat M. Abduh, *Tafsi>r al-Mana>r*, Jilid 1, 336-337 dan matan riwayat Assu>dy :

عن ابن جرير و ابن حاتم عن السدى قال التقى ناس من المسلمين و اليهود و النصرارى فقال اليهود للمسلمين : نحن خير منكم ديننا قبل دينكم و كتابنا قبل كتابكم و نبينا قبل نبيكم و نحن على دين ابراهيم و لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالوا لانسارى مثل ذلك فقال المسلمون كتابنا بعد كتابكم و نبينا بعد نبيكم ديننا بعد دينكم و قد امرتم ان تتبعونا و تركوا امركم فنحن خير منكم نحن على دين ابراهيم و اسماعيل و اسحاق و لن يدخل الجنة الا من كان على ديننا فانزل الله الآية (ليس بامانيكم الآية)

¹⁹⁹ Fahrudin Ar Ra>zi, *at -Tafsi>r al-Kabi>r*, Jilid 1 (Beirut: Dar al Fikr, 1978), 262-263

Dengan mempertimbangkan berbagai penafsiran diatas, dalam kontek ini peneliti berpandangan bahwa penafsiran terhadap QS *al-Baqarah* 2:62 yang sering dijadikan argumentasi bagi yang sepakat dengan pluralisme agama tersebut dapat dikompromikan (الجمع بينها). Jika dilihat cakupan dan masa berlakunya, ayat itu bersifat universal dan tidak dimansukh oleh ayat manapun karena tidak hanya berlaku tentang orang Yahudi, Nasrani, Majusi, Sabiin yang hidup sebelum terutusnya Nabi SAW saja sebagaimana ditanyakan Salman Al-Farisi, namun ayat tersebut justru menjelaskan tentang status teologis non Muslim seperti Yahudi, Nasrani dan lainnya zaman, baik sebelum maupun setelah Nabi.

Namun demikian jika melihat substansi dan isi pesan moralnya QS *al-Baqarah* 2: 62 berdasarkan peristiwa Salman Alfarisi tersebut maka cakupan dari definisi Yahudi, Nasrani, dan Shabiin itu tidak mutlak namun bersifat khusus, spesial dan terbatas (العبرة بخصوص السبب لا بعموم) (اللفظ) yaitu hanya berlaku bagi non Muslim seperti Yahudi, Nasrani, Shabiin dan komunitas lainnya baik sebelum ataupun setelah terutusnya Nabi SAW yang memang benar benar belum pernah sampai kepada mereka dakwah Islam Nabi SAW sebagaimana status kaum lainnya sebelum terutusnya Nabi SAW.

Secara asumptif, sangat mungkin sekali bahkan sampai saat ini, karena berbagai faktor baik yang bersifat teknis, informatif, geografis, banyak manusia yang ternyata belum diberi kesempatan dan akses untuk mendengar dan mengetahui ajaran Nabi SAW, termasuk diantara mereka mungkin ada dari golongan Yahudi, Nasrani, Shabiin dan agama lainnya

yang bisa dianalogikan dengan *ahli fatrah* dalam QS *al-Ma'idah* 5:19²⁰⁰ yang dijelaskan Al-Ghazali bahwa manusia itu terpolarisasi menjadi 3 jenis: *Pertama*, komunitas ataupun individu yang sama sekali tidak pernah mendengar ajaran Nabi SAW; *Kedua*, yang sudah sampai kepada mereka ajaran Nabi SAW, namun karena kearoganan, kedengkian, dan keangkuhan mereka menolaknya; *Ketiga* yang sudah mendengar tentang ajaran Nabi SAW, tapi karena faktor tertentu baik eksternal (stigma negatif tentang Islam) maupun internal (ketidappahaman) akhirnya mereka memiliki persepsi yang salah dan

²⁰⁰ *Ahli fatrah* secara teologis adalah umat manusia atau seseorang yang hidup pada zona vakum, yang tidak terisolasi baik secara geografis maupun informatif sehingga tidak mendapatkan akses dakwah namun tidak jahat dan tidak mempunyai karakter tercela. Mengenai status teologis ahli fatrah ini ada dua pandangan yang berbeda. Ada pandangan yang menyatakan mereka bebas dari taklif agama karena taklif itu didapatkan dan diperoleh berdasarkan Syariah yang dibawa oleh seorang nabi, sementara ahli fatrah belum didatangi seorang nabipun. Sementara pandangan kaum rasionalis mengatakan bahwa mereka itu tidak akan selamat karena walaupun belum didatangkan seorang Nabipun, seharusnya dengan akalny mereka bisa memahami dan membedakan antara akidah yang benar dan batil. Dua pendapat tersebut sebenarnya dapat dikompromikan bahwa semua umat manusia baik yang didatangi nabi ataupun tidak didatangi, dengan akalny diharuskan mampu memahami 2 prinsip paling fundamental, yaitu percaya Tuhan dan berbuat baik pada manusia. Namun dalam hal-hal yang bersifat furuiyyah atau detail-dan rinci tentang agama, maka ahli fatrah tidak terbebani sebagaimana umat yang didatangi para nabi sebagaimana pandangan kaum rasionalis mengatakan keimanan kepada Tuhan dan berbuat baik kepada manusia adalah dua hal itu bisa dipahami dengan akal, kedatangan nabi hanya menkonfirmasi lagi, ia hanya menjelaskan detail dan rincian seperti cara ibadah, kondisi akhirat dan lainnya. M. Abduh, *Tafsir al-Manar* Jilid 1, 336-337.

keliru terhadap ajaran Nabi SAW dan secara mutlak memandang Islam secara negative sebagaimana dijelaskan :

فأنهم ثلاثة أصناف : صنف لم يبلغهم اسم محمد أصلا فهم معذرون و صنف بلغهم اسمه و نعته و ما ظهر عليه من المعجزات و هم مجاورون لبلادالإسلام و المخالطون لهم و هم الكفار الملحدون و صنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمدو لم يبلغهم نعته و صفته بل سمعوا أيضا منذ الصبا أن كذا با ملبسا اسمه ادعى النبوة كما سمع صبياننا ان كذا ابا يقال له المقفع تحدى النبوة كما ذبا فهو لاء عندي في معنى الصنف الأول فإنهم مع أنهم لم يسمعوا اسمه سمعوا ضد أوصافه و هذا لا يحرك داعية النظر في الطلب²⁰¹

Menurut M. Abduh, ahli fatrah itu walaupun belum sampai kepada mereka Islam, mereka harus tetap memiliki keyakinan kebenaran seperti kaum hanifiyyah Arab sebelum Nabi SAW. Yahudi yang mereduksi dan mendistorsi ajaran agama mereka sebagaimana dijelaskan dalam banyak ayat. Alqur'an sehingga menolak Nabi SAW, tidak bisa dihukumi seperti ahli fatrah. Demikian juga kelompok masihiyyah/nasrani tidak bisa dikategorikan ahli fatrah karena mereka tidak melaksanakan wasiyat para Nabi mereka untuk menjaga kemurnian

²⁰¹ Abu> Ha>mid Al-Gaza>li, *Faisal At-tafri>qah bain al-Isla>m Wa Az-Zindiq* (t.k:t.p, 1994), 84. <https://www.ghazali.org/books/fiysal-bejou.pdf>. Menurut M. Abduh dari ketiga kelompok itu maka hanya kelompok kedua saja yang akan dimasukan ke neraka. Lihat M. Abduh, *Tafsir al-Mana>r* Jilid 1, 337 .

tauhid. Dengan demikian tidak ada argumentasi dan alibi apapun yang bisa diterima jika akhirnya mereka mendapatkan janji keselamatan. Demikian juga shabiin akan dimintai tanggungjawab perbuatan mereka jika telah sampai dakwah Islam ke mereka karena yang disebut ahli fatrah adalah kelompok yang sama sekali belum sampai kepada mereka syariah salah satu nabi sebagaimana kelompok hanif yang percaya pada Nabi Ibrahim dan Ismail tapi tidak mengetahui syariatnya. Jadi siapapun yang memahami dua hal yaitu Tuhan dan amal shaleh walaupun tidak ada nabi diantara mereka, mereka wajib mengimani dan melaksanakannya :

أهل الفترة عند جمهور أهل السنة يقول أنهم ناجون لأنه لا تكليف إلا بشرع و هؤلاء لا تبلغهم دعوة و المعتزلة يقول أن العقل يدرك الواجب و المحرم و الاعتقاد الصحيح و الباطل عدهم غير ناجين ثم إن محل النظر في أهل الفترة كان منهم يعتقدون نبوة أنبياء و لا يجدون لديهم شيئاً من أحكام دينهم خالصاً من الشوائب سالما من النزغات الفاسدات و أما مثل اليهود لا يصح أن يسموا أهل الفترة فإنهم على نسيانهم حظاً مما ذكروا به و تحريفهم بعض ما حفظوا قد بقي جوهر دينهم معروفاً لم يغش أحكامه ما يمنع الإهداء بها و الله يقولها في سورة الزخرف . و كذلك المسيحيون لا يسمون أهل الفترة لأن عندهم في التوراة و وصايا الأنبياء ما عند اليهود و زيادة مما حفظوا من وصايا المسيح و روح الدعوة موجود عندهم لكنهم لا يعملون بهذا الوصاياو لا يأخذون بتلك الأحكام و لا عذر لهم يحول دون العقوبة و أما الصابؤون فإن كانوا فرقة من النصارى كما يظهر من الوفاق

بينهما في كثير فالأمر ظاهر أن حكمهم كحكمهم و إلا فهم كاليهود والنصارى يسئلون عن العمل بدينهم بعد فهمه²⁰²

Oleh karena itu QS *al-Baqarah* 2:62 bukan berarti mengakui semua agama akan selamat dan menganulir *truth claim* Islam sebagai satu satunya agama yang benar. Melainkan justru sejalan dengan klaim kebenaran Islam. Karena siapapun yang telah sampai kepadanya ajaran Islam dan tidak mengikutinya baik Yahudi maupun Nasrani maka ia tidak memperoleh keselamatan sebagaimana dijelaskan dalam hadis Nabi.²⁰³Hanya saja bagi komunitas ataupun individu yang sama sekali belum pernah mendengar Islam, maka status teologisnya disamakan dengan Yahudi, Nasrani, dan Shabiin yang hidup pada masa sebelum terutusnya Nabi SAW sebagaimana pandangan Jalaludin Rahmat, QS *Al-Baqarah* 2:62, *Al-Maidah* 5:69 secara lugas menginformasikan bahwa keselamatan (*salvation*) itu universal, tidak parsial dan tidak fragmentatif, asalkan seseorang memenuhi syarat beriman kepada Allah dan hari akhir serta beramal shaleh apapun keyakinannya karena kebenaran itu merupakan privelege dan otoritas Allah bukan manusia seperti dalam QS *as-Syura* 42: 15. QS *Saba* 34: 25-26. Namun demikian QS *al-Baqarah*

²⁰² M. Abduh, *Tafsi>r al-Mana>r*, Jilid 1, 337.

²⁰³ Lihat Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 1, Cet. 5, 203-209 dan matan hadis yang diriwayatkan muslim dari sanad Abu Hurairah tersebut adalah عن ابي هريرة رضى الله عنه : و الذى نفس محمد بيده : لا يسمع بى احد من هدا لامة يهودي و لا نصراني ثم يموت و لم يؤمن بالدى ارسلت به الا كان من اصحاب النار: رواه مسلم

2:62, QS *al-Maidah* 5:69, QS *al-Hajj* 22:17 tidak melegitimasi relativisme, benarnya semua agama.²⁰⁴

²⁰⁴ Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, 23.

BAB IV
INKLUSIVISME KOMPETITIF PERSPEKTIF ALQUR'AN :
JALAN TENGAH ANTARA EKSKLUSIVISME DAN
PLURALISME

A. Argumentasi Inklusivisme Perspektif Alqur'an

Menurut peneliti dalam riset ini, secara teologis, inklusivisme yaitu sikap dan respon terbuka seorang pemeluk agama terhadap komunitas yang berbeda didasarkan pada 2 argumentasi; *pertama* Alqur'an menegaskan bahwa pluralitas, heterogenitas dan diversitas keyakinan adalah kehendak Tuhan; *kedua*, keimanan dan kekafiran adalah kedaulatan (otonomi) dan pilihan merdeka (independensi) manusia tetapi juga hak prerogatif Tuhan.

1. Pluralitas Agama dan Diversitas Keyakinan Sebagai Kehendak Allah.

Sejak awal diutus menjadi rasul, Nabi SAW memiliki idealisme menyatukan masyarakat dalam keimanan dan keyakinan yang sama. Ia sungguh berharap bahwa misinya untuk menyelamatkan umat manusia dari kesesatan akan mendapat sambutan yang baik. Ironisnya, realitas empirik dan fakta justru menunjukkan bahwa misi beliau mendapatkan resistensi yang besar. Bahkan sikap-sikap intoleransi, konfrontatif, represif bahkan intimidatif diperlihatkan oleh masyarakat yang justru sangat beliau harapkan untuk menerima misinya. Tentu saja ini sangat menggelisahkan Nabi SAW sebagaimana diungkapkan Fazlurrahman :

The awareness of the diversity of religions, despite the unity of their origin, sets Muhammad a theological problem of the first order. It so persistently and painfully pressed itself on his mind that from the beginning of this awareness until well into the last phase of his life, the Quran treats this question at various levels. The fact that religions are split not only from each other but even within themselves is recurrently deplored. But a somewhat different point of view on the problem also emerges in the qur'an. Humankind had been a unity, but this unity was split up because of the advent of divine messages at the hands of the prophets. The fact that the prophet's message act as watersheds an divisive forces is rooted in some divine mystey, for if God so willed, He Could surely bring them to one path (al-Baqarah 2:213,Hud 11:118,).

Kesadaran akan keragaman agama merupakan masalah teologis yang paling krusial yang dihadapi Nabi SAW. Kenyataan itu sangat mendukung dan mengganggu pikirannya sejak fase awal kenabian hingga akhir hidupnya. Bahkan Al-Qur'an membahas persoalan ini dengan berbagai level. Alqur'an mendeskripsikan bahwa secara factual agama itu memang terpolarisasi menjadi beragam dan berbeda-beda, bahkan secara internal juga. Namun Alqur'an memiliki perspektif berbeda tentang pluralitas agama ini yaitu bahwa umat manusia awalnya pernah menjadi satu kesatuan, tetapi kesatuan ini justru terpecah karena datangnya risalah-risalah Ilahiah yang dibawa para nabi. Fakta bahwa risalah para nabi justru menjadi akar perbedaan itu merupakan misteri ilahi, karena jika Tuhan menghendaki, Dia berkuasa menjadikan umat manusia menjadi satu keyakinan (QS hud 11: 118).²⁰⁵

²⁰⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes Of the Qur'an*, 164.

Secara instingtif, pada awalnya Nabi SAW sangat menginginkan semua manusia itu beriman. Namun hal itu justru dikritik oleh Alqur'an bahwa secara empiris juga teologis, keseragaman, ketunggalan, dan homogenitas adalah obsesi yang utopis-ilusi. Sedangkan pluralitas, heterogenitas dan diversitas termasuk keyakinan dan agama adalah fakta kemanusiaan, design kosmik, dan hukum alam yang menjadi kehendak Tuhan, siapapun yang terobsesi pada keseragaman keyakinan berarti ia mengingkari kemanusiaan, hukum alam dan mengingkari kehendak Tuhan. Oleh karena itu kesadaran dan penerimaan akan pluralitas dan diversitas keimanan sebagai design alam dan kehendak Tuhan sendiri sudah ditegaskan Alqur'an sejak Islam masih dalam proses awal pembentukan dan purifikasi, masih dalam proses internalisasi keimanan dan keyakinan akan kebenaran Islam yaitu pada ayat-ayat makkiyyah seperti QS *Hu>d* 11:118 QS *an-Nahl* 16:93. as-Syu>ra> 42:8 sampai pada ayat madaniyyah yang turun pasca Nabi SAW hijrah ke Madinah seperti *al-Ma>idah* 5:48.²⁰⁶

²⁰⁶ Lihat ayat-ayat dibawah ini :

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ
 QS *Hu>d* 11:118. Jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia akan menjadikan manusia umat yang satu. Namun, mereka senantiasa berselisih.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ
 تَعْمَلُونَ
 QS *an-Nahl* 16:93. Seandainya Allah berkehendak, niscaya Dia menjadikanmu satu umat (saja). Akan tetapi, Dia menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan

Menurut M. Quraisy Shihab, yang mengutip pendapat Ibnu Asur, diantara ayat yang menegaskan bahwa pluralitas adalah kehendak Tuhan yaitu QS *as-Syu>ra>* 42:8, diturunkan dalam konteks sebagai hiburan kepada Nabi SAW yang sangat menginginkan semua umat manusia mendapat hidayah masuk Islam. Dengan ayat tersebut diharapkan Nabi SAW tidak merasa pesimis dan sedih jikapun manusia memilih jalan yang berbeda-beda. Artinya Nabi SAW jangan menyalahkan diri sendiri, jangan terlalu risau atau memaksakan diri diluar batas kemampuan jika melihat realita bahwa tidak semua manusia bersedia menerima Islam. Karena jika Allah berkehendak maka semua manusia akan menjadi muslim. Namun

memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Kamu pasti akan ditanya tentang apa yang kamu kerjakan.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ ۗ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ
وَلِيِّ وَلَا نَصِيرٍ

QS as-Syu>ra> 42:8. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia akan menjadikan mereka umat yang satu. Akan tetapi, Dia memasukkan orang-orang yang Dia kehendaki ke dalam rahmat-Nya. Adapun orang-orang zalim, mereka sama sekali tidak memiliki pelindung dan penolong.

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً
وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۗ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ
جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

QS al-Ma>idah 5:48. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Seandainya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

realitasnya, manusia itu berbeda beda, ada yang tersesat masuk neraka, ada yang beriman masuk syurga.²⁰⁷

Ayat-ayat tersebut memiliki *uslu>b* dan phrasa yang hamper sama (*similarity*), sebagian diturunkan tanpa ada peristiwa langsung (asbabun nuzul) seperti QS *Hu>d* 11:118 dan *an-Nahl* 16:93, sedangkan QS *as-Syu>ra* 42:8 diturunkan sebagai sugesti terhadap Nabi SAW agar tidak terlalu sedih dengan resistensi orang kafir-musyrik terhadap Islam dan *al-Ma>idah* 5:48 diturunkan merespon sikap orang-orang Yahudi yang selalu memusuhi Nabi SAW.²⁰⁸

²⁰⁷ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol.12, Cet. VI (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 463.

²⁰⁸ Menurut M. Quraisy Shihab – mengutip Sulaiman ibnu Umar - *al-Maidah* 5:48 ini merespon peristiwa ketika orang Yahudi meminta Nabi SAW untuk menjadi hakim penengah dalam masalah yang terjadi diantara dua pihak yang berseteru yang masing-masing mempunyai argumentasi kuat. Alqur'an mengingatkan jangan sampai ego dan nafsu salah satunya menjadi landasan untuk membuat keputusan yang bias dan tidak obyektif. Peringatan Allah kepada Nabi SAW disebabkan pada saat itu Nabi SAW sangat ingin orang Yahudi pengikut Taurat menerima Islam yang merupakan misi lanjutan dari Nabi Musa. Maka dikhawatirkan, keinginan Nabi itu membuatnya bersikap subyektif dan tidak adil demi membuat mereka senang dan kemudian bersedia masuk kedalam Islam. Oleh karena itu ayat tersebut bertujuan mensugesti kepada Nabi untuk tidak bersedih menghadapi konspirasi, provokasi dan strategi-strategi yang dilakukan Yahudi dan sekutunya yang menolak Islam. Lihat M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 3, Cet. VI , 113. Menurut Hamka, mengutip riwayat Ibnu Ishak dengan sanad Ibn Abbas- bahwa beberapa rabi Yahudi Syaas bin Qais, Abdullah bin Suriya dan Kaab bin Asad bersepakat untuk menyetatkan Nabi SAW, datang dan berkata bahwa mereka sedang ada perselisihan perkara dengan kelompok lain, maka jika Nabi SAW bersedia memenangkan mereka terhadap kelompok lain tersebut mereka akan masuk Islam beserta para pengikut mereka yang banyak. Hal itu mereka lakukan

Phrasa dalam QS *Hu>d* 11:118 QS *an-Nahl* 16:93, *as-Syu>ra>* 42:8 dan *al-Ma>idah* 5:48 mengandung persamaan (*similarity*) yaitu *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً* dan jika dilihat dalam perspektif munasabah (korelasi intra ayat), maka perbedaan 4 ayat tersebut hanya terletak pada phrasa akhir masing-masing ayat tersebut, dimana dalam QS *Hu>d* 11:118 ditegaskan bahwa perbedaan itu adalah kehendak Tuhan dan manusia akan selalu berbeda dalam urusan keyakinan, dalam QS *an-Nahl* 16:93, mengkorelasikan perbedaan manusia dengan otoritas Allah sebagai pemberi petunjuk dan menyesatkan kepada siapa saja yang Ia kehendaki, dalam QS *as-Syu>ra>* 42: 8 menegaskan bahwa perbedaan adalah ujian dari Tuhan yang mendatangkan hikmah tumbuhnya sikap berlomba dalam kebajikan dan akhirnya Tuhanlah yang akan memberi penilaian (*judgement*) dari semua perbedaan yang diperselisihkan.

Jika merujuk pada kaidah linguistik Arab, maka phrasa (*وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً*) merupakan *أسلوب شرطية* atau susunan syarat yang terdiri dari 2 bagian; bagian syarat yaitu *لَوْ شَاءَ اللَّهُ* ; dan bagian jawab syarat yaitu *لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً*. Implikasi maknanya adalah jawab tidak akan terwujud, dikarenakan tidak

karena mereka mengetahui bahwa Nabi SAW sangat menginginkan keislaman mereka. Mereka kira keinginan Nabi SAW tersebut bisa membuat Ia kehilangan obyektivikasi dan keadilannya agar orang-orang Yahudi bersedia masuk Islam. Lihat HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, Cet. Ke-5, 1758.

terwujudnya syarat. Oleh karena itu huruf **لَوْ** dalam ayat tersebut disebut juga **حرف إمتناع لإمتناع** atau terhalangnya jawab (**جواب**), sebab terhalangnya syarat (**شرط**). Artinya kalimat yang bermakna menggantungkan terwujudnya sesuatu atas terwujudnya sesuatu yang lain.²⁰⁹ Seperti korelasi antara variabel independen dan variabel dependen; ada y karena ada x, maka jika x tidak ada, secara otomatis y tidak ada.

Menurut M. Quraisy Shihab **لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً** dapat dimaknai bahwa karena Allah tidak berkehendak, maka umat manusia itu tidak tunggal-seragam-homogen melainkan plural-beragam-heterogen. Allah tidak berkehendak terhadap ketunggalan, keseragaman, uniformitas, dan homogenitas, oleh karena itu realitas agama, keyakinan dan keimanan manusia menjadi plural dan heterogen. Huruf **لَوْ** juga termasuk huruf *tamanni* seperti **لَيْتَ** yaitu bermakna berharap sesuatu yang mustahil atau sulit terwujud. Artinya jangan berharap semua manusia itu memiliki keimanan yang sama semua, karena itu adalah hal yang mustahil terjadi karena itu adalah konsekuensi logis dari kemerdekaan (*freedom*) pilihan bebas (*free choice*) yang diberikan kepada manusia untuk menentukan keyakinannya. Jika Allah menginginkan manusia sama, justru manusia akan mengalami stagnasi, tidak bisa berkreasi layaknya binatang. Namun karena manusia dipilih menjadi khalifah maka ia

²⁰⁹ <https://nahwu.id/> dan <https://passinggrade.co.id/macam-macam-lam/>

diberi kebebasan sehingga timbullah perbedaan yang justru mendorongnya untuk berlomba pada kebajikan sebagaimana dijelaskan QS *al-Ma'idah* 5:48, sehingga akan selalu muncul kreatifitas, produktivitas, progresivitas dan tentu saja peningkatan kualitas kemanusiaan dan kehidupan.²¹⁰

Ibnu Katsir berpandangan bahwa dalam QS *Hud* 11:118, ditegaskan bahwa manusia senantiasa terpecah menjadi Yahudi, Nasrani dan Majusi kecuali orang yang mendapat rahmat yaitu kaum hanafiyyah yang dimaknai sebagai pengikut Nabi SAW. Sedangkan kalimat (لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) itu bermakna Allah memberi informasi bahwa Dia berkuasa menjadikan semua umat manusia itu sama, baik iman atau kafir, namun itu tidak dikehendakinya, hingga manusia itu akhirnya berbeda keyakinan agamanya bahkan madzhabnya:

يخبر تعالى أنه قادر على جعل الناس كلهم أمة واحدة من إيمان أو كفران . و لا يزال الخلف بين الناس في أديانهم و إعتقاد مللهم و مذاهبهم و أرائهم او قال عكريمة (مختلفين في الهدى)²¹¹

Menurut ar-Razi, mengutip riwayat Said bin Jabir adalah agama Islam saja (ملة الإسلام وحده). Sedangkan menurut riwayat

²¹⁰ Lihat M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 6, Cet. VI (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 375.

²¹¹ Ima>duddin Abu> Fida> Isma>'il Ibn Amar Ibn Kasi>r, *Tafsi>r Al-Qur'a>n Al-Kari>m*, jilid 2, 655.

Hasan dan juga Mujahid manusia senantiasa akan terpolarisasi menjadi berbagai agama yang berbeda (الناس مختلفون على أديان) 212). شتى

Al-Jaiziri berpandangan bahwa makna (أُمَّةٌ وَاجِدَةٌ) dalam prhasa (لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمُ أُمَّةً وَاجِدَةً) adalah seandainya Allah berkehendak maka ia akan menjadikan seluruh manusia mengikuti agama yang sama yaitu Islam saja karena hidayah menupakan otoritas Allah secara mutlak, namun karena Dia tidak menghendaki demikian, maka manusia terpolarisasi dalam agama yang berbeda beda, Yahudi, Nasrani, Majusi, bahkan setiap agama juga akhirnya berpecah menjadi sekte, aliran, dan madzhab yang berbeda beda:

و معنى (لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) اى على الإسلام بأن خلق الهداية فى قلوبهم و صرف عنهم الموانع و لما لم يشا ذ لك لا يزالون مختلفين على أديان شتى من يهو دية و نصرانية و مجوسية و أهل الدين الواحد يختلفون إلى مذاهب مختلفة²¹³

Menurut M. Rasyid Rido perbedaan agama itu sunnatullah sebagaimana perbedaan rupa, akal dan tingkat pemahaman manusia dan hikmah perbedaan itu adalah manusia diberi petunjuk yang

²¹² Abdurrahman bin Muhammad Bin Idri>s Ar-Ra>zi, *Tafsi>r Al-Qur'a>n Al-Azi>m*, Jilid 1 (Riyad: Maktabah Mukarramah, 1997), 2093.

²¹³ Abi Bakr Ja>bir Al-Jazair, *Aisar at-Tafa>sir Li kala>m al-'A>li>y al-Kabi>r*, Jilid 2 (Jedah: Ar-Rasm, 1990), 588

komprehensif dalam Alqur'an tentang apa yang baik dan apa yang buruk dan selanjutnya dia bisa memilih mana yang masalah dan mana yang membawa kerusakan :

الاية (لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) ببيان سنة الله في اختلاف الأمم في الدين كإختلافهم في التكوين و العقول و الفهوم و حكمة جعلها هو اكمل هداية و هبها الله للإنسان لتكون كافلة كافية له إلى آخر الزمان ذلك بأن ما قبلها كله من سنن الإجتماع المبنية لا سباب فساد الأفراد و الأمم و قد أرشدهم القرآن لا تقائها فهو جامع لوصف أمراض البشر²¹⁴

Sejalan dengan itu menurut Sayyid Qutb perbedaan keyakinan adalah karakter manusia sebagai khalifah yang diberi kebebasan memilih dan agar manusia berhak mendapat apresiasi atau balasan sebagai konsekuensi logis kebebasan dan pilihannya tersebut :

لو شاء الله لخلق الناس كلهم على نسق واحد، وبإستعداد واحد لا تفاوت ولا تنويع فيها. وهذه ليست طبيعة هذا المخلوق البشري الذي استخلفه الله في الأرض ولقد شاء الله أن تنتوع إستعدادات هذا المخلوق أن يوهب القدرة على حرية الاتجاه. وأن يختار هو طريقه، ويحمل تبعه الإختيار. ويجازي على إختياره للهدى أولللضلال .. هكذا اقتضت سنة الله و جرت مشيئته. فالذي يختار الهدى كالذي يختار الضلال سواء في أنه تصرف حسب سنة الله في خلقه،

²¹⁴ M. Abduh dan M. Rosyid Rido>, *Tafsi>r al-Mana>r* , Jilid 12 (Beirut: Dar Ma'rifah, t.t), 248.

ووفق مشيئته في أن يكون لهذا المخلوق أن يختار، وأن يلقي
جزء منهجه الذي اختار²¹⁵.

Menurut Wahbah Zuhaili, QS *Hu>d* 11:118 menegaskan bahwa perbedaan adalah kehendak Tuhan, tapi disisi lain Tuhan juga memerintahkan kepada manusia untuk beriman. Namun perintah itu berbeda dengan kehendak. Jika Dia berkehendak maka seluruh manusia sangat bisa menjadi muslim dan mukmin semuanya, namun Dia tidak menghendaki itu. Hal itu agar perintahNya agar manusia mau beriman ditaati manusia berdasarkan ikhtiyar dan pilihan bebas mereka sendiri yang diambil dengan penuh kesadaran bukan karena keterpaksaan yang bersifat otomatis karena kehendak Tuhan :

(لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) مسلمين كلهم و هو
دليل ظاهر على أن الأمر غير الإرادة و أنه تعالى لم يرد
الإيمان من كل أحد و أن ما أراده يجب و قوعه (و لا يزالون
مختلفين) بعضهم على الحق و بعضهم على الباطل لا تكاد
تجد اثنين يتفقان مطلقا (الا من رحم ربك) إلا اناسا هداهم الله
من فضله فاتقوا على ما هو دين الحق و العمدة فيه²¹⁶

Kemudian Wahbah Zuhaili juga berpandangan bahwa perbedaan itu kehendak Tuhan dan akan selalu ada orang diberi petunjuk kepada orang yang memang mau dan bersedia mengambil

²¹⁵Sayyid Qutb, *Tafsi>r fi> Zila>l Al-Qur'a>n, Su>rat Hu>d*, (Beirut: Dar As-Syuruq, 1992), 131.

²¹⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Munir Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 6 (Dimasqi: Dar al-Fikri, t.t.>), 502.

petunjuk itu berdasarkan ayat-ayatnya dan akan menyesatkan orang-orang yang memang mengabaikan sebab-sebab petunjuk :

أنه تعالى جعل ناسا للضلالة او الشقاوة و هم من لم يأخذوا باسباب الهدى و كان فى سابق علم الله لما فعلوا إلا الضلال و جعل ناسا آخرين للسعادة و هم من اهتدى بأيات الله و على هذا النحو خلق الضلال و الهدى أما الاضلال فبالخذلان لمن اختار الكفر عدلا و أما الهداية فبالتوفيق لا اختيار الإيمان فضلا²¹⁷

Menurut Hamka, ujung dari Qs *Hu>d* 11:118 menegaskan bahwa perbedaan itu bersifat kontinyu, abadi dan lestari. Namun dalam menghadapi perbedaan tersebut manusia terbagi menjadi 2 , yang berpandangan positif melihatnya sebagai kekayaan Tuhan dan yang negative akan kecewa dan selalu terobsesi pada persamaan.²¹⁸

Sedangkan pada awal QS *an-Nahl* 16:93 tersebut, Alqur'an kembali menegaskan bahwa jika Allah berkehendak, pasti manusia akan dijadikan tunggal, termasuk akidahnya. Kemudian dijelaskan argumentasi mengapa ketunggalan dan kesatuan itu tidak dikehendaki sehingga dalam realitasnya manusia menjadi beragam, plural, dan juga berbeda-beda adalah karena Allahlah yang memiliki otoritas penuh, hak prerogatif dan privilege untuk menyesatkan atau memberi hidayah kepada manusia, oleh karenanya manusia itu bersifat otonom

²¹⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Munir Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 7 (Dimasqi: Dar al-Fikri, t.t.), 533.

²¹⁸ Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 5, Cet. 5 , 3571.

sekaligus independen hanya dimintai tanggungjawab terhadap dirinya saja bukan orang lain. Hidayah adalah zona eksklusif dibawah otoritas Allah. Oleh karena itu manusia tidak boleh terlalu intervensi apalagi bersikap represif terhadap pilihan keyakinan manusia lainnya.²¹⁹

Menurut Thabathabai, dikutip M. Quraisy Shihab, walaupun Allah memberi kebebasan namun Ia juga memfasilitasi manusia agar dapat menentukan pilihan dengan benar yaitu dengan mengutus para rasul, nabi dan juga menurunkan wahyu yang membawa informasi dan data-data agar manusia dapat mengidentifikasi kebenaran dengan cepat dan tepat. Jika Allah mentakdirkan semua manusia berada pada keimanan yang sama, maka para Nabi dan rasul tak ada lagi manfaat

²¹⁹ *Hidayah* هداية bentuk masdar dari هدى dan terkadang juga disebut *hudan* (هدى) namun term *hidayah* memiliki makna aktif dinamis, membimbing dan memberi petunjuk. Sedangkan *hudan* bersifat pasif seperti buku petunjuk, yang agar dipahami dengan baik maka butuh inisiatif manusia untuk aktif memahaminya. Lihat Louis Ma'luf, *Al-Munji>d fi al-Lugati wa al-A'la>m* (Beirut: Dar al-Masyriq1986), 859. Dalam sejarah pemikiran Islam terjadi polemic antara pandangan fatalis /predestination dan pandangan rasionalis tentang hidayah, apakah otoritas dan determinasi Allah atau otonomi manusia. Bagi pandangan fatalistic, hidayah adalah zona eksklusif Allah dan manusia bersifat pasif. Sedangkan pandangan rasionalis, hidayah adalah otonomi dan kebebasan manusia untuk memilih (*free will*) sehingga akal manusia memiliki peran dominan dan aktif, sehingga manusia tidak boleh pasif apalagi apatis dalam proses memperoleh hidayah. Agama ataupun wahyu hanya membantu memberi konfirmasi dan informasi. Dari polemic ini kemudian disimpulkan bahwa dilihat dari kewenangan dan prosesnya, maka hidayah memiliki 2 level; level *hidayah* yang merupakan domain Allah, dan *al-irsyad* yang merupakan domain dan tugas manusia yang secara aktif menggunakan akal dan ilmunya untuk mengumpulkan data-data dan bukti-bukti yang akan mengarahkannya untuk memperoleh hidayah Allah. Kailani, Mohd. "Konsep Al-Quran dalam Penerimaan Hidayah Tentang Perbuatan Manusia." *At-Tibyan* 2.1 (2019): 36-54.

dan fungsinya.²²⁰ Allah memang memiliki hak otoritatif untuk memberi rahmat atau sebaliknya. Hal ini menunjukkan bahwa manusia itu istimewa karena diberi hak otonom untuk menentukan nasibnya, berbeda dengan makhluk lainnya seperti malaikat yang beriman semua secara otomatis. Artinya manusia hanya diberi kewajiban untuk ikut mengarahkan secara persuasif orang lain agar menentukan pilihan yang benar, namun tidak boleh dilakukan dengan cara-cara represif ataupun intimidatif karena hal itu bertentangan dengan kebebasan manusia yang telah Allah berikan.²²¹

Menurut Sayyid Qutub, jika QS *an-Nahl* 16:93 yang juga menegaskan perbedaan sebagai kehendak Tuhan, kemudian dikorelasikan (munasabah) dengan ayat setelahnya yaitu tentang tidak bolehnya ingkar janji bahkan dengan orang yang berbeda keimanan merupakan bukti toleransi Islam. Karena perbedaan agama tidak boleh dijadikan sebab batalnya janji yang telah disepakati

فلا يكون الإختلاف في العقيدة سببا في نقض العهود.
فالإختلاف له أسبابه المتعلقة بمشيئة الله. والعهد مكفول مهما
اختلفت المعتقدات. وهذه قمة في نظافة التعامل، والسماحة

²²⁰ M. Quraisy Shihab, *Tafsi>r Al-Misba>h, Pesan Kesan dan Kekerasian Alqur'an*, Vol.12, 462.

²²¹ M. Quraisy Shihab, *Tafsi>r Al-Misba>h,, Pesan Kesan Alqur'an*, Vol.12, 463.

الدينية، لم يحققها في واقع الحياة إلا الإسلام في ظل هذا القرآن.²²²

Perintah menepati janji yang dimunasabahkan dengan perbedaan agama itu menurut M Quraisy Shihab membuktikan bahwa ajaran Islam itu bersifat universal, inklusif dan tidak diskriminatif, karena menepati janji itu harus dilaksanakan kepada siapapun yang kita telah mengikat janji tanpa membedakan apakah ia seagama dengan kita atau berbeda agama.²²³ Hal ini tentu menjadi kritik bagi orang-orang yang berpandangan bahwa Islam itu diskriminatif dan eksklusif, yang hanya berorientasi pada pemeluknya saja dan abai terhadap orang lain (*the other*) sehingga sering menjadikan perbedaan agama sebagai alibi untuk berbuat tidak adil dan semena-mena (misalnya, ingkar janji kepada orang yang berbeda akidah dengan dalih beda agama sehingga tidak harus ditepati janjinya).

Jika dianalisis, empat ayat diatas tersebut berbicara dalam konteks pluralitas dan diversitas ideologi yang bersifat metafisik dan spiritualisme, bukan pluralitas yang bersifat material-fisik-biologis sebagaimana dalam QS *al-Hujura*: 49:13. Dalam ayat-ayat tersebut Allah menegaskan bahwa Dialah yang menghendaki pluralitas, heterogenitas, dan juga diversitas keyakinan, bukan keseragaman dan

²²² Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zilal Al-Qur'an*, Suhran-Nahl, (Beirut: Dar As-Syuruq, 1992), 49.

²²³ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan Alqur'an*, Vol.7, 333-334.

ketunggalan. Karena itu pluralitas atau keragaman ideologi manusia yang hadir secara historis adalah sunnatullah, fakta dan sistem universal, realitas kosmik, keniscayaan sejarah kemanusiaan dan kehidupan yang tidak bisa diingkari dan diubah oleh siapapun.

Jika pluralitas dan diversitas adalah kehendak Tuhan, maka secara teologis dan juga empiris, keseragaman keyakinan adalah kemustahilan dan kontradiksi dengan kehendak Tuhan dan hukum alam. Siapapun yang memiliki perspektif negatif dan menolak pluralitas dan diversitas agama, dan terobsesi untuk menyeragamkan seluruh manusia pada satu agama yang sama sejatinya ia menolak sunnatullah tersebut dan tentu saja akan menjadi embrio berkembangnya otoritarianisme agama seperti praktek-praktek intoleransi bahkan radikalisme - terorisme atas nama agama.

Pluralitas dan diversitas agama adalah konsekuensi logis dan implikasi pilihan bebas manusia yang diberi Allah yang bertujuan sebagai batu ujian dan pembeda antara orang-orang yang menggunakan ego dan hawa nafsunya dengan orang-orang yang menggunakan akal sehat dan hati tulusnya dalam menentukan pilihan.

Empat ayat diatas menurut peneliti sudah cukup representatif untuk menjelaskan bagaimana perspektif Alqur'an bahwa pluralitas agama dan diversitas iman yang menjadi fakta dan realitas empirik adalah kehendak Allah sendiri. Memang dari empat ayat tersebut

tidak semuanya memiliki asbabun nuzul.²²⁴ Namun justru itu berarti pesan moral yang dikandungnya yaitu menerima pluralitas sebagai sunatullah adalah prinsip fundamental yang berlaku general-universal, tidak hanya berlaku khusus dan temporal yang dibatasi zona dan waktu. Artinya pluralitas agama harus diterima sebagai fakta sejarah bukan saja menjadi esensi moral dan etika Alqur'an (*the basic elan of the Quran*), namun merupakan nilai-nilai universal yang harus dipahami semua manusia.

2. Menjadi mu'min dan kafir : Antara otonomi manusia dan otoritas Allah.

Dalam Alqur'an manusia itu secara ideologis terbagi menjadi mukmin dan kafir. Ia memiliki kebebasan (independensi) penuh untuk memilih antara keimanan dan kekafiran sebagaimana dijelaskan dalam

²²⁴ Peran asbabun nuzul sangat signifikan dalam memahami makna sebuah ayat. Namun karena asbabun nuzul terbatas, maka solusinya adalah melihat konteks yang lebih luas, yaitu kondisi dan situasi Makkah dan Madinah pada abad 7 M sebagaimana pandangan Abdullah Saeed " *while the asbab an nuzul purport to explain the immediate contexts of certain verses, one could argue that their ability to provide an understanding of the actual sosio historical context is limited. In light of these limitations, the more we know about the communities of Hijaz Arabia in anthropological sense, the clearer will be the sosio historical context of the qur'an and its verses.* (Sementara asbab an nuzul dimaksudkan untuk menjelaskan konteks langsung dari ayat-ayat tertentu, dapat dikatakan bahwa kemampuan mereka untuk memberikan pemahaman tentang konteks sosio-historis aktual terbatas. Melihat keterbatasan tersebut, semakin kita mengenal masyarakat Arab Hijaz secara antropologis, semakin jelas pula konteks sosiohistoris al-Qur'an dan ayat-ayatnya.) Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an Toward A Contemporary Approach* (London: Routledge 2006), 117

QS *al-Kahfi* 18:29 yang termasuk golongan ayat makkiyyah dimana secara jelas dan tegas Allah memberikan kemerdekaan (*freedom*) sekaligus kedaulatan (otonomi) kepada manusia untuk memilih menjadi iman atau kafir :

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ
فَلْيُكْفُرْ ۖ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِنَّ
سُرَادِقُهَا ۖ وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ
يَشْوِي الْوُجُوهُ ۚ بِدُخَانِ الشَّرَابِ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا²²⁵

Dalam ayat tersebut disamping menegaskan bahwa keimanan ataupun kekafiran itu merupakan pilihan bebas dan kedaulatan penuh yang diberikan Allah kepada manusia yang menurut Al-Maraghi, Sayyid Qutub, Wahbah Zuhaili, Hamka, dan juga M. Quraisy Shihab berkaitan dengan kebebasan, otonomi dan sekaligus egalitarianisme manusia dalam konteks keimanan dimana ayat ini turun guna merespon superioritas, sikap diskriminatif dan arogansi para aristokrat Quraisy seperti Abu Jahal, Abu Sufyan, Abu Lahab yang menyatakan bersedia mengikuti Nabi SAW dengan syarat mereka mendapat privilege dan hak istimewa serta menolak disetarakan dengan para

²²⁵ Lihat QS *Taga>bun* 64:2

وَالَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
QS *Tagabun* 64:22. Dialah yang menciptakan kamu, lalu di antara kamu ada yang kafir dan di antara kamu (juga) ada yang mukmin. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

pengikut Nabi yang lain yang mereka anggap berasal dari strata sosial rendah seperti Bilal, Amar bin Yasir, Abdullah bin Mas'ud.²²⁶

Menurut M. Quraisy Shihab, ayat tersebut menjelaskan bahwa kebenaran (*al-haqq*) itu merupakan sesuatu yang absolut, *unchangeable*, trans-historis sekaligus perennial karena sumbernya adalah Allah Yang Maha Benar. Oleh karena itu menerima kebenaran atau mengingkarinya merupakan keputusan manusia yang bersifat intrinsik, privat, independen tanpa intervensi pihak eksternal. Karena konsekuensi logis dari menerima atau menolaknya merupakan tanggungjawab masing-masing individu itu sendiri yang tidak akan berdampak apapun terhadap eksistensi Allah.²²⁷

Menurut Hamka ditegaskan keputusan beriman atau kafir bersifat terbuka dan sukarela karena hal itu adalah pilihan yang didasarkan akal murni, intuisi atau hati nurani yang telah diberikan Allah sebagai instrumen yang dapat mengidentifikasi kebenaran. Manusia telah diberi akal dan intuisi yang dapat digunakan untuk mengidentifikasi kebenaran (*al-haqq*) melalui bukti dan tanda-tanda, baik yang bersifat teologis (ayat qauliyah) maupun kosmologis (ayat kauniyah). Dengan akal dan intuisi itu manusia kemudian memutuskan secara independen tanpa paksaan dari pihak manapun

²²⁶ Lihat Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 6, Cet. 5 (Singapore: Kertajaya Printing, 2003), 4191, Ahmad Mustafa Al-Marsudi, *Tafsir Al-Marsudi*, Juz 15, Cet. 3, (Mesir: Al-Bay, 1946), 128.

²²⁷ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 8, Cet. VI (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 52.

untuk beriman atau kafir. Karena keputusan diambil secara berdaulat penuh, maka konsekuensi logis dari semua keputusan itu juga menjadi tanggungjawab penuh masing-masing tanpa melibatkan pihak lain. Konsekuensi logis iman adalah syurga, dan kafir adalah neraka.²²⁸

²²⁸ Lihat Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 6, 4191 dan M. Quraisy Shihab, *Tafsi>r Al-Misba>h, Pesan Kesan Alqur'an*, Vol. 8, 48. Menurut Ahmad Mustafa Al Maraghi, ayat ini turun untuk merespon sikap seorang aristocrat Quraisy bernama Uyainah Bin Hisn Al Fazari ingin menemui Nabi namun Nabi sedang bersama para pengikutnya yang berasal dari kalangan fakir miskin dan diantaranya Salman Alfarisi. Kemudian Uyainah berasa keberatan jika dijadikan satu majlis dengan pengikut nabi yang berasal dari golongan miskin tersebut. Uyainah meminta Nabi menyingkirkan orang-orang miskin itu atau memisahkan majlis antara orang kaya dan orang miskin sebagai syarat Uyainah dan para bangawan lainnya bersedia masuk Islam. Maka turunlah ayat ini. Ahmad Mustafa Al-Mara>gi, *Tafsi>r Al-Mara>gi*, Juz 15, 129 dan Muhammad Ali as-Sabu>ni>, *Safwat at-Tafa>sir*, Jilid 2, 190 Sedangkan Wahbah Zuhaili berdasarkan riwayat Ibnu Mardawih dengan sanad Ibnu Abbas berpendapat bahwa ayat ini berkonteks kasus Umayyah bin Khalaf yang meminta Nabi mengusir sahabat yang dari kalangan marginal dan hanya memprioritaskan para pembesar atau konteksnya berkaitan dengan Uyainah bin Hisn dan Aqra bin Habis dan koleganya yang meminta Nabi menyingkirkan Salman Al Farisi, Abu Dzar Al Ghifari. Lihat Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 8 (Dimasqi: Da>r al-Fikri, t.t.), 260. Sedangkan Sayyid Qut}b menjelaskan versi lain. Lihat Sayyid Qut}b, *Tafsi>r fi> Z}jila>l Al-Qur'a>n, Su>rah Al-Kahfi*, (Beirut: Dar As-Syuruq, 1992), 19 :

يروى أن نزلت في أشراف قريش، حين طلبوا إلى الرسول ع أن يطرد فقراء المؤمنين من أمثال بلال وصهيب وعمار وخباب وابن مسعود إذا كان يطمع في إيمان رؤوس قريش. أو أن يجعل لهم مجلسا غير مجلس هؤلاء النفر، لأن عليهم جبابة تفوح منها رائحة العرق، فتؤذي السادة من كبراء قريش .. و الآية لقد جاء الإسلام ليسوي بين الرؤوس أمام الله. فلا تفاضل بينها بمال ولا نسب إنما التفاضل بمكانها عند الله

Oleh karena itu menurut Sayyid Qutb dalam ayat itu dapat disimpulkan bahwa keimanan itu manifestasi kebebasan sekaligus ketulusan seseorang yang dilakukan tanpa syarat dan tanpa debat dan tak terkontaminasi oleh sikap hipokritasi dan basa-basi :

إن العقيدة ليست ملكا لأحد حتى يجامل فيها. إنما هي ملك الله،
والله غني عن العالمين. والعقيدة لا تعتز ولا تنتصر بمن لا
يريدونها لذاتها خالصة، ولا يأخذونها كما هي بلا تحوير²²⁹.

Sedangkan menurut ar-Razi dan juga al-Qurthubi berpandangan bahwa phrasa (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) bukan sekedar bersifat opsional atau pilihan bebas saja apalagi keringanan namun sekaligus merupakan janji sekaligus juga peringatan. Karena sudah jelas bahwa akibat dari kafir adalah neraka, iman adalah syurga :

الحق من الله فبيده الهدى و الضلال يهدى من يشاء فيؤمن
و يضل من يشاء فيكفر ليس إلي من ذلك شيء فالله يؤتى الحق
من يشاء و يحرمه من يشاء فإن شئتم فأمنوا فإن شئتم فاكفروا و
ليس هذا بترخيص و تخيير بين الإيمان و الكفر و إنما هو
وعيد و تهديد: إن أمنتم فلکم الجنة إن كفرتم فقد أعد لكم النار²³⁰

Al-Maraghi juga berpandangan sama dengan Al-Qurthubi, bahwa dalam kebebasan dan kedaulatan manusia untuk memilih

²²⁹ Sayyid Qutb, Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zila Al-Qur'a>n, Su>rah Al-Kahfi*, 20

²³⁰ Abdurrahman Bin Muhammad bin Idri>s ar-Ra>zi, *Tafsir al-Qur'a>n al-Az>i>m*, Jilid 1, 2358 dan Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurt>u>bi, *Al-Jami'u li Ahka>m al-Qur'a>n*, Juz 13, Beirut: Arrisalah, 2006), 260.

beriman atau sebaliknya, terdapat peringatan agar manusia bersikap *fair* jika tidak ada alasan yang logis dan realistis untuk menolak beriman, maka hendaknya dia memilih keimanan daripada kekafiran :

بعد نهى الله رسول الله أن يلتفت إلى قول أولئك الاغنياء ..أمره أن يقول لهم و لغيرهم على طريق التهديد و الوعيد (الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن فمن شاء فليكفر) يجب على الناس اتباع ما أوحى إلى الرسول فمن شاء أن يؤمن به لا يتعلل بما لا يصلح أن يكون معذرة له فمن شاء أن يكفر به فأمره إلى الله.. فى يد الله الهدى و الضلال و هو لا ينتفع بايمان المؤمنين و لا يضره كفر الكافرين²³¹

Menurut M. Abduh, keputusan manusia untuk beriman ataupun sebaliknya benar-benar bersifat otonom, karena merupakan sesuatu yang bersifat privat dan personal, relasi antara individu dengan Tuhan, sehingga tidak ada satupun yang boleh mengintervensi, mengintimidasi apalagi memperkusi seseorang agar mau beriman, bahkan Nabi sekalipun tugasnya hanya menyampaikan, tapi keputusan sepenuhnya ada di masing-masing individu :

و النبي لم يكلف هداية الكافرين بالفعل و إنما كان البلاغ فقط و علم أن أمر الناس فى الإهتداء مفوض إلى ربهم و ما وضعه لسير عقولهم و قلوبهم من السنن فغيره أولى بأن لا يكلف ذلك فليس علينا إذن أن نمنع الخير عن الكافر عقوبة

²³¹ Ahmad Mustafa> Al-Mara>gi, *Tafsi>r Al-Mara>gi*, Juz 15, 143-144

له على كفره و جذبا له إلى الإيمان و اضطرار له إلى الهداية
فإن الهداية ليست علينا²³²

Dari penafsiran QS *al-Kahfi* 18:29 diatas dapat dipahami bahwa keimanan adalah domain kedaulatan manusia sepenuhnya. Namun disisi lain Alqur'an juga menegaskan bahwa terpolarisasinya manusia secara diametral menjadi iman dan kafir (QS *at-Taga>bun* 64:2) adalah kehendak Allah, karena seandainya Allah berkehendak maka seluruh manusia akan beriman tanpa kecuali (QS *al-An'a>m* 6:35,107,149, *Yu>nus* 10:99-100, *Hu>d* 11:118-119,*ar-Rad* 13:31.

Dalam menegaskan bahwa memberi hidayah, kesesatan, dan penilaian akhir (*judgment*) adalah otoritas, determinasi, privilege, dan hak prerogatif Allah, Alqur'an terkadang menggunakan phrasa dan diksi“ Allah menyesatkan orang yang ia kehendaki dan memberi petunjuk kepada yang ia kehendaki seperti QS *Ali 'Imra>n* 3:73, *Ibra>hi>m* 14:4, *al-A'ra>f* 7:178*an-Nahl* 16:93, *an-Nu>r* 24:35, 46, *Fa>tjir* 35:8, *Mudas\|s\ir* 74:31); atau menggunakan phrasa dan diksi “siapapun selain Allah tidak bisa memberi petunjuk kepada orang yang disesatkanNya sekalipun itu Nabi” yang hanya bertugas sebagai penyampai pesan Tuhan seperti QS *al-Baqarah* 2:272,*an-Nisa>* 4:88,143, *al-An'a>m* 6:125, *al-A'ra>f* 7:186, *ar- ar Ra'd* 13:33,40 *an-Nahl* 16:37, *al-Isra>* 17:97, *al-Kahfi* 18:17, *Qas\as}* 28:56, *az-Zumar* 39:23,36, *Ga>fir* 40:33, *as-Syu>ra>* 42:44,46.

²³² M. Abduh , *Tafsi>r al-Mana>r* , Jilid 3, 83

Jika dilihat dari konteks periodisasi turunnya, sebagian ayat-ayat tersebut termasuk dalam kategori ayat-ayat makkiyyah dan sebagian termasuk kategori ayat-ayat madaniyyah seperti QS *al-Baqarah* 2:272, *Ali 'Imra>n* 3:73, *an-Nisa>* 4:88,143 dan *an-Nu>r* 24:35, 46, dimana beberapa ayat tersebut juga diturunkan sebagai respon langsung terhadap peristiwa yang dihadapi Nabi SAW misalkan yang masuk kategori makkiyyah adalah QS *ar-Ra'd* 13:31, *al-Qas}as}* 28:56, *Fa>t}ir* 35:8, *az-Zumar* 39:23 dan ayat madaniyyah seperti QS *al-Baqarah* 2:272.²³³,

²³³Asbabun Nuzul QS *ar-Ra'd* 13:31 dari Ibnu Abbas diriwayatkan oleh Thabrani, maupun riwayat Ibnu Hatim, ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa orang-orang kafir dan musyrik Mekkah menantang Nabi SAW untuk SAW untuk menggerakkan gunung atau menghidupkan leluhur yang sudah mati sebagaimana dilakukan Nabi Isa untuk membuktikan bahwa ia Nabi. Lihat Imam As Sayuthi, *Asbabun Nuzul, Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Ter. A.M. Syahril, Cet. 8 (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2020), 304. Asbabun Nuzul *al-Qasas* 28:56 Nasa'I meriwayatkan dari sanad Abu Said bin Rafi "aku menanyakan tentang ayat ini apakah turun berkaitan dengan Abu Thalib dan Abu Jahal, dua paman Nabi SAW yang tidak mau menerima Islam. Ibnu Umar mengiyakan. Sedang riwayat Muslim dari sanad Abu Hurairah menceritakan bahwa Nabi SAW menjelang wafatnya Abu Thalib meminta untuk mengucapkan shahadat. Namun Abu Thalib tidak bersedia dengan alasan takut diejek orang-orang kafir yang mengira ia mengucapkan itu karena kasihan kepada Nabi SAW. Lihat Imam As Sayuthi, *Asbabun Nuzul, Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Ter. A.M. Syahril, Cet. 8 (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2020), 400. Asbabun Nuzul *Fatir* 35:8 Diriwayatkan Juwaibir dari Dhahak dari Ibnu Abbas ayat ini turun untuk merespon doa Nabi SAW yang meminta kepada Allah agar Abu Jahal atau Umar bin Khatab masuk Islam. Namun hanya Umar bin Khatab yang akhirnya masuk Islam, sementara Abu Jahal sampai matinya tetap dalam kekafiran. Imam As Sayuthi, *Asbabun Nuzul, Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Terj. A.M. Syahril, Cet. 8 (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2020), 441. Asbabun Nuzul *az-Zumar* 39: 23 Dari sanad Said bin Abi Waqas dan

Ayat-ayat yang masuk kategori makkiyah tersebut menjelaskan kondisi dan situasi yang Nabi SAW hadapi di Makkah berkenaan dengan resistensi yang dilakukan oleh orang kafir yang menolak untuk beriman padahal Nabi sangat menginginkan mereka untuk selamat dari neraka di akhirat. Namun resistensi mereka tidak pernah berhenti terhadap Nabi SAW. Sehingga turunlah ayat ini untuk menjelaskan bahwa kebenaran “*al-haqq*” itu bersifat absolut, transenden dan sakral dan jelas karena bersumber dari Allah. Oleh karena itu manusia sebagai makhluk dewasa diberi kebebasan dan kedaulatan penuh untuk memilih antara mengimani kebenaran itu atau mengkafirinya dengan segala konsekuensi logisnya.

Secara umum ayat-ayat makkiyah tersebut konteksnya menjelaskan bahwa Nabi SAW sangat menginginkan keyakinan yang dibawanya diterima oleh penduduk Makkah agar mereka memperoleh keselamatan. Sehingga awalnya Nabi SAW sangat terganggu ketika menghadapi realita bahwa tidak semua penduduk Makkah bersedia mengimaninya termasuk keluarga dekatnya seperti Abu Lahab dan Abu Thalib namun Alqur’an menegaskan bahwa petunjuk adalah hak otoritatif dan privilege Allah, Nabi hanya bertugas menyampaikan kebenaran. Namun demikian ayat-ayat itu menurut M. Quraisy Shibab tidak bisa dijadikan alibi manusia itu untuk bebas dari

diriwayatkan oleh Al-Hakim bahwa orang-orang musyrik Makkah meminta Nabi SAW untuk menceritakan kisah-kisah umat terdahulu untuk membuktikan kebenarannya. Imam As Sayuthi, *Asbabun Nuzul, Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur’an*, Terj. A.M. Syahril, Cet. 8, 229-300.

tanggungjawab karena keimanan dan kekafiran adalah hak prerogative Allah. Ayat ini hanya merupakan sugesti (hiburan) kepada Nabi SAW agar tidak terganggu oleh keengganan sebagian manusia untuk mengikuti ajarannya. Karena keimanan adalah kebebasan dan sekaligus kedaulatan yang Allah berikan sebagai ujian agar manusia mendasarkan keimanannya pada bukti yang valid dan akurat.²³⁴

Namun dari ayat-ayat makkiyyah diatas yang secara topikal menjelaskan tema yang sama, peneliti akan menfokuskan pada QS *Fa>tjir* 35:8 yang jika ditelusuri asbabun nuzulnya sangat monumental dalam sejarah sehingga dipandang cukup representatif untuk digunakan sebagai argumentasi bahwa memberi petunjuk ataupun kesesatan secara absolut adalah domain dan wilayah kekuasaan Allah,²³⁵dimana untuk mendapatkan pemahaman yang

²³⁴ Lihat M. Quraisy Shihab, *Tafsi>r Al-Misba>h, Pesan Kesan dan Kekerasian Alqur'an*, Vol. 4, Cet. VI (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 238. Dalam Alqur'an dan Tafsirnya Departemen Agama, ayat ini bermunasabah dengan QS Fathir 35:8 yang melarang Nabi untuk larut dalam kesedihan dan penyesalan karena Beliau sangat menginginkan semua manusia beriman namun justru banyak manusia yang tidak mau beriman bahkan beliau ditentang oleh masyarakatnya sendiri. Jika Nabi SAW larut dan terpaku dalam penyesalan, maka tugas-tugas lainnya yang masih banyak bisa terbengkalai. Lihat DEPAG, *Al-Qur'an Al-Karim wa Tafsiruhu:Alqur'an dan Tafsirnya*, Jilid 8, Cet. 3 (Jakarta:Depag,2009), 138.

²³⁵Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi.r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 11 (Dimasqi: Dar al-Fikri, t.t.).567. Asbabun nuzul turunnya *diriwayatkan* Juwaibir dari Dhahak dari Ibnu Abbas : ayat ini turun untuk merespon doa Nabi SAW yang meminta Abu Jahal atau Umar bin Khatab yang dulunya sangat memusuhi Islam. Namun hanya Umar bin Khatab

komprnsensif, bahwa hidayah itu hak prerogatif Allah, bahkan Nabi juga hanya bertugas menjelaskan ajaran Tuhan, Al-Qurthubi berpandangan ayat tersebut ini harus dikorelasikan dengan QS *al-Baqarah* 2: 272, *Ali 'Imra>n* 3: 173, *al-Kahfi* 18:6 dan *as-Syu'ara>* 26:3.²³⁶

فَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَدًا ۖ فَإِنَّ اللَّهَ يُوْضِلُ
مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۖ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ
حَسْرَاتٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

Memang sekilas terjadi kontradiksi (تعارض الأدلة) antara kedaulatan dan otonomi manusia untuk memilih beriman atau kafir dalam QS *al-Kahfi* 18:29 dengan penegasan bahwa hidayah dan kesesatan adalah hak prerogatif Allah yang dinyatakan oleh banyak ayat diantaranya adalah QS *Fa>tjir* 35:8, dimana hal ini dalam sejarah Islam pernah menjadi polemic hebat dan tema yang sangat krusial sekaligus kontroversial diantara kelompok rasionalis seperti Mu'tazilah dan kelompok fatalis seperti Jabariyah. Kelompok rasionalis mengusung konsep العدالة bahwa manusia adalah makhluk profan yang diberi *freedom, free will, free choice free act* (QS *An-*

yang akhirnya masuk Islam, sementara Abu Jahal sampai matinya tetap dalam kekafiran.

أنزلت الآية حيث قال النبي أعز دينك بعمر ابن الخطاب أو بأبي جهل ابن هشام فهدى
الله عمر و أضل أبا جهل

²³⁶ Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qur}hubi, *Al-Jami'u li Ahka>m al-Qur'a>n*, Juz 17, Beirut: Arrisa>lah, 2006), 350.

Naml : 27:88, *as-Sajadah* 32:7). Hal ini sebagai manifestasi keadilan Allah atas manusia untuk melakukan sesuatu berdasarkan keputusan dan kebebasannya sendiri, termasuk iman atau kafir. Jika meyakini bahwa Allahlah yang menciptakan perbuatan manusia dan menentukan baik-buruk, iman-kafir, maka itu bertentangan dengan logika karena Allah itu Maha Suci dan tidak mungkin melakukan kesesatan dan kezaliman yang dilakukan oleh manusia. Jika iman dan kafir adalah kebebasan, maka menjadi adil jika ia diberi pahala ataupun siksa sebagai konsekuensi logis kebebasannya sebagaimana dijelaskan Syahrastani :²³⁷

و اتفقوا على العبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرها مستحق على ما يفعله ثوابا و عقابا فى الدار الآخرة و الرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر و ظلم و فعل هو كفر و معصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالما كما خلق العدل كان عادلا و اتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح و الخير و يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد²³⁸

²³⁷ Hadis yang meriwayatkan seorang tua yang datang menghadap Nabi SAW dan mengakui bahwa ia sering melakukan maksiat. Namun dia tidak pernah melakukan syirik kepada Allah. Kemudian ia bertanya kepada Nabi SAW tentang bagaimana nasibnya. Untuk merespon peristiwa ini maka turunlah QS an-Nisa 116. Tim Riset Majelis Tinggi Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran daan Madzhab Di Dunia Islam*, Cet. 1, Terj. M. Irham dkk (Jakarta : Pustaka al Kautsar, 2015), 1124.

²³⁸, Muhammad bin Abdul Karim as-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, 39-41. Selanjutnya Washil bin Atho berpandangan bahwa tidak adil menyematkan perbuatan negative kepada Allah seperti keburukan dan kezaliman, kekafiran. Manusialah yang memutuskan baik-buruk-iman-kafir, taat-maksiyat karena ia diberi kemampuan melakukan pilihan :

Sedangkan kelompok fatalis berpandangan bahwa Allahlah yang memiliki otoritas penuh atas manusia termasuk memberi hidayah atau dhalalah, sedangkan manusia tidak punya otoritas atas dirinya karena ia terdeterminasi oleh kehendak Allah:

قول الجبارية إن الإنسان ليس يقدر على شيء و لا يوصف
بالإستطاعة و إنما هو مجبور في أفعاله لاقدرة و لا إرادة و لا
إختيار و إنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق
فى سائر الجمادات كما يقال اثمرت الشجرة و جرى الماء و
تحرك الحجر و طلعت الشمس و غربت و تغميت السماء و
امطرت و از هرت الأرض و انبتت غير ذلك و الثواب و
العقاب جبر كما ان الأفعال جبر²³⁹

Namun dalil dan argumentasi Alqur'an antara iman – kafir sebagai kedaulatan manusia dengan hidayah – dhalalah sebagai otoritas Tuhan tidaklah bertentangan jika kemudian penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat tersebut dianalisis secara komprehensif.

Dalam pandangan Ibnu Kasi>r, Allah memberi petunjuk ataupun kesesatan itu dengan takdir. Namun demikian Allah itu adil dan bijaksana dalam taqdirnya. Karena Dia hanya menyesatkan

كما قال واصل بن عطاء ان البارئ تعالى حكيم عادل لايجوز ان يضاف اليه شر و ظلم و لا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يامرهم و ان يحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه فالعبد هو الفاعل للخير و الشر و الايمان و الكفر و الطاعة و المعصية و خو المجازي على فعله و الرب تعالى اقدره على ذلك كله و افعال العباد محصورة فى الحركات و السكنات و الاعتمادات و النظر و العلم

²³⁹Muhammad bin Abdul Kari>mas-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, 74-73

seseorang yang memang menginginkan sesat, dan memberi petunjuk karena ia juga menginginkan petunjuk dengan hujjah dan argumentasi yang akurat dan adiquate dan tentu saja ilmu pengetahuan yang komprehensif yang dimilikinya:

يضل من يشاء و يهدى من يشاء : بقدره و لا تأسف
على ذلك فإن الله حكيم فى قدره أنما يضل من يضل و و
يهدى من يهدى لما له فى ذلك من الحجة البالغة و العلم
التام²⁴⁰

Wahbah Zuhaili juga berpandangan bahwa QS *al-Kahfi* 18:29 tersebut disamping menjelaskan tentang otonomi manusia untuk memilih antara iman atau kafir, juga mengandung peringatan agar manusia mampu bertanggungjawab dalam pilihannya. Disamping itu-mengutip pendapat Badhawi-ayat ini tidak berarti manusia memiliki kehendaknya sendiri secara mutlak, karena jikapun manusia memiliki kehendak maka itu juga takkan terwujud tanpa kehendak Allah karena kebenaran Absolut adalah milik Allah. Otoritas memberi hidayah ataupun kesesatan adalah otoritas Allah bahkan Nabi sekalipun tidak diperbolehkan intervensi terhadap otoritas tersebut:

²⁴⁰ Ima>duddin Abu> Fida> Isma>il Ibn Amar Ibn Kasi>r, *Tafsi>r Al-Qur'a>n Al-Kari>m*, jilid 3, (Cairo: Da>r al 'Alamiyyah, 2012), 701 dan Muhammad 'Ali as-Sa>bu>ni, *Mukhta}har Tafsi>r Ibnu Kas>i>r*, Jilid 3, (Beirut: Da>r Alqur'a>n, 1981), 140.

(الإسلام دين المساواة و لا فرق بين فقير و غني و بين و ضيع و شريف لا تفرقة في أمورہ الإجتماعية بين الطبقات الكل سواء في المعاملة و الواجبات و الحقوق) (فمن شاء فليؤمن فمن شاء فليكفر) تهديد و وعيد و هو لا يقتضى إستقلال العبد بفعله فانه إن كان بمشيئته فمشيئته ليست إلا بمشيئة الله) فإن شئتم فأمنوا فإن شئتم فاكفروا و ليس هذا بتر خيص و تخيير بين الإيمان و الكفر و إنما هو وعيد و تهديد: إن أمتكم فلکم الجنة إن كفرتم فقد أعد لكم النار و الدليل على كون الآية تهديدا قوله بعده مباشرة²⁴¹

Allah menyesatkan atau memberi petunjuk seseorang menurut Sayyid Qutub selaras dan sebanding dengan sifat kesesatan yang dimiliki seseorang seperti ia menganggap baik perbuatan buruk dan juga setara dengan karakter dan sifat petunjuk yang ada padanya seperti selalu hati-hati, intropeksi dan koreksi diri dalam menjalani hidup. Maka petunjuk ataupun sesat merupakan urusan Allah bukan manusia sekalipun Nabi sendiri. Hal ini ditegaskan Alqur'an untuk menetralsir perasaan Nabi setelah Nabi yang memiliki sifat cinta luar biasa kepada manusia sangat berduka melihat kesesatan mereka. Karena pada awalnya secara manusiawi Nabi sangat semangat, berambisi dan ngotot memperlihatkan kebenaran ajarannya dengan

²⁴¹ Wahbah Zuhaili, *Tafsir Al-Muni Fi al-Aqidah wa as-Syari'ah*, Jilid 8, 260, 266, 267.

harapan ia bisa memberi petunjuk kepada umat manusia agar mereka selamat dan tak tersesat :

فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء؛ بما تقتضيه طبيعة الضلال في ذلك وطبيعة الهدى في هذا. طبيعة الضلال برؤية العمل حسنا وهو سوء. وطبيعة الهدى بالحذر والمحاسبة والتقوى يعزي رسوله بتقرير هذه الحقيقة له. حتى يستقر قلبه الكبير الرحيم المشفق على قومه مما يراه من ضلالهم، ومصيرهم المحتوم بعد هذا الضلال. وحتى يدع ما يجيش في قلبه البشري من حرص على هداهم، ومن رؤية الحق الذي جاء به معروفاً بينهم! وهو حرص بشري معروف. يرفق الله سبحانه برسوله من وقعه في حسه، فيبين له أن هذا ليس من أمره، إنما هو من أمر الله. شأن الهدى والضلال. ليس من أمر بشر. ولو كان هو رسول الله إنما هو من أمر الله²⁴²

Jika dilihat dari kecenderungannya, menurut Wahbah Zuhaili, manusia ada yang bisa diprovokasi syetan dengan delusi, halusinasi dan juga ilusi bahwa kekafiran itu adalah pilihan yang logis, rasional, juga baik, seperti yang terjadi pada orang Yahudi, Nasrani, Majusi, Kaum Paganisme dan lainnya, namun ada juga yang tetap komitmen, konsisten, dan loyal dengan keimanannya. Oleh karena itu walaupun Allah yang memiliki prevelege untuk mengkafirkan ataupun memberi hidayah, namun hal itu selaras dengan ilmuNya yang memang azali, holistic, paripurna, dan

²⁴² Sayyid Qut}b, *Tafsi>r fi> Z}ila>l Al-Qur'a>n, Su>rah Fa>t}ir*, (Beirut: Da>r As-Syuruq, 1992), 15

lengkap tentang masing-masing personal beserta preferensinya, apakah terhadap keimanan ataupun kekafiran :

لا يسوى بين من زين له الشيطان عمله السيء فأطاعه كالكفار من اليهود و النصارى و المجوس و عبيدة الأصنام و بين من هدى الله للخير . إن الضلال و الهداية من الله بحسب ما له من العلم التام المسبق بكل إنسان و ما لديه من استعداد للخير أو للشر²⁴³

Jadi otoritas Allah itu sesungguhnya sejalan dengan keadilannya karena Dia tidak menyesatkan begitu saja karena Alqur'anupun menjelaskan bahwa kesesatan hanya untuk orang yang fasik, (*al-Baqarah* 2:26), zalim (*QS Ibra>hi>m* 14:27), melampaui batas (*Ga>fir* 40:34), menolak beriman setelah ada tanda-tanda peringatan (*QS Ga>fir* 40:74, *at-Taubah* 9:115) dan Dia juga memberi petunjuk kepada orang yang bersedia membuka hati dan akal untuk menerima petunjuk (*QS ar-Ra'd* 13:27).

Selain itu hidayah dan kesesatan juga bersifat kausalitas, dimana ada sebab-akibat yang bersifat obyektif, misalkan Allah memperlihatkan tanda-tanda yang bisa membuat manusia mendapat hidayah namun juga bisa sebaliknya sesat (*QS al-Baqarah* 2:26), dan terkadang juga ada faktor dan sebab eksternal yaitu provokasi syetan

²⁴³ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah* , Jilid 11, 570.

dan manusia (QS *an-Nisa*> 4:60,*al-An'a*>m 6: 119, *Ibra>hi>m* 14: 30, *Nu>h* 71:27) dan faktor internal yaitu dirinya sendiri (QS *an-Nisa*> 4:113).

Dengan demikian, proposisi Alqur'an bahwa otoritas memberi hidayah adalah domain Allah, bahkan Nabi saja ditegaskan tidak memiliki otoritas itu, apalagi manusia lainnya. Ini juga harus diteladani oleh semua muslim, agar tidak terobsesi membuat seluruh umat manusia menjadi Islam. Oleh karena itu jika tugas menyampaikan kebenaran (*al-haqq*) kepada umat lain sudah ditunaikan namun mereka tidak merespon secara positif sesuai ekspektasi, dan tetap dengan keyakinan mereka, maka hal itu harus diterima secara rasional dan proporsional. Pilihan mereka untuk tetap pada keyakinan yang berbeda tidak boleh disikapi secara emosional, apalagi malah terjebak pada sikap otorianisme ataupun bersikap ekstrim melampaui kewenangan sebagai manusia dengan memaksa orang lain untuk mengimani apa yang kita imani.

Di sisi lain, kita juga tidak boleh pesimis, menyesal, dan merasa gagal hanya karena manusia lain memilih untuk kafir karena Tuhan memang menciptakan manusia itu terpolarisasi secara ideologis menjadi iman dan juga kafir (QS *at-Taga>bun* 64:2). Dibalik diversitas keyakinan itu menurut Alqur'an ada hikmah positif yang dikehendaki Tuhan, berlomba dalam kebajikan ditengah perbedaan (QS *Al-Baqarah* 2:148, *Al-Ma>idah* 5:48).

Dengan dua argumentasi teologis diatas , bahwa pluralitas dan diversitas keyakinan adalah kehendak Tuhan (QS *al-Maidah* 5:48, *Hu>d* 11:118, *an-Nahl* 16:93, *as-Syu>ra>* 42:8), juga bahwa keimanan adalah kedaulatan (otonomi) dan kemerdekaan (independensi) manusia (QS *al-Kahfi* 18:29) sekaligus otoritas, privilege dan hak prerogratif Allah (QS *Fa>tjir* 35:8 dan lainnya), maka sudah cukup menjadi landasan teologis bahwa Alqur'an merekomendasikan kepada kaum beriman untuk bersikap inklusif terhadap komunitas agama lain ditengah afirmasi terhadap klaim kebenaran (*truth claim*) Islam dan negasi terhadap keyakinan lain.

Hal ini juga sealur dengan salah satu ayat madaniyyah QS *al Baqarah* 2:272 ²⁴⁴ yang menegaskan bahwa memang Allahlah yang memiliki privilege untuk membuat seseorang beriman atau kafir, namun kafirnya seseorang tidak diperbolehkan untuk dijadikan alibi ataupun justifikasi teologis oleh seorang muslim untuk memutuskan relasi yang bersifat muamalah duniawiyah dengan orang yang berbeda keyakinan seperti Yahudi, Kafir, maupun *Ahli zjimmah*

²⁴⁴ Lihat *Al-Baqarah* 2:272

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا يُنْفِسْكُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا
 ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤْتِ الْيَكْمَ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

Bukanlah kewajibanmu (Muhammad) menjadikan mereka mendapat petunjuk, tetapi Allah-lah yang memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Apa pun harta yang kamu infakkan, maka (kebaikannya) untuk dirimu sendiri. Dan janganlah kamu berinjak melainkan karena mencari rida Allah. Dan apa pun harta yang kamu infakkan, niscaya kamu akan diberi (pahala) secara penuh dan kamu tidak akan dizalimi (dirugikan).

sebagaimana diriwayatkan dalam asbabun nuzul nya yang memiliki beberapa riwayat.²⁴⁵ Dimana menurut Al-Qurthubi, jika dilihat dari riwayat asbabun nuzulnya, ayat ini turun untuk mengkritisi pemahaman Nabi dan sahabat-sahabatnya yang sebelumnya bersikap eksklusif dengan tidak bersedia memberi sedekah, nafkah dan juga membatasi silaturahmi karena alasan perbedaan keyakinan, maka ditegaskan oleh ayat tersebut bahwa berbuat kebaikan (الخيرات) diantaranya bersedekah, memberi nafkah, menyambung silaturahmi itu bersifat universal, trans-religion, tidak eksklusif dan juga tidak

²⁴⁵Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jami'u li Ahka>m al-Qur'a>n*, Juz 4, Beirut: Arrisalah, 2006), 367. Asbabun nuzul ada berbagai versi : Pertama berkaitan dengan Nabi yang awalya memahami bahwa orang selain Islam diantaranya Yahudi itu tidak diperbolehkan menerima sedekah dari seorang muslim; kedua, Nabi melarang sahabat-sahabatnya untuk memberi sedekah kepada ahli dzimmah; ketiga riwayat Nasai dari sanad Ibnu Abbas : pada masa Nabi SAW, beberapa orang Anshar awalnya menolak menafkahi kerabatnya dari kelompok Yahudi Quraidzah dan Bani Nadhir, agar Yahudi itu mau masuk Islam; keempat ayat ini turun untuk merespon Asma binti Abu Bakar ketika ia tidak mau bersilaturahmi dengan kakeknya, Abu Kuhafah dengan alasan kakeknya masih kafir

عن النفاش أن النبي أتى بصدقات فجاءه يهودي فقال أعطني فقال النبي ((ليس لك من صدقة المسلمين شيء فذهب اليهودي غير بعيد فنزلت هذه الآية فدعا النبي فأعطاه روي سعيد بن جبير عن النبي أن المسلمين كانوا يتصدقون على فقراء أهل الذمة فلما كثر فقراء المسلمين قال رسول الله لا تتصدقوا إلا على أهل دينكم فنزلت الآية مبيحة للصدقة على من ليس من دين الإسلام
عن ابن عباس : كن ناس من الانصار لهم قريات في بنى قريظة و النصير و كانوا لا يتصدقون عليهم رغبة منهم في أن يسلموا اذا احتاجوا فنزلت الآية
و حكى بعض المفسرين أن أسماء بنت ابي بكر الصديق أراد أن تصل جدها أبا قحافة ثم امتنعت من ذلك لكونه كافرا فنزلت الآية

diskriminatif, boleh kepada siapapun tanpa melihat latar belakang agama dan keyakinannya baik yahudi, ataupun ahli dzimmah.

Pluralitas agama dan diversitas iman adalah struktur dan realitas kosmik, yang bersifat *given*, tak bisa diingkari dan diubah yang harus dilihat secara makro sehingga memunculkan sikap-sikap positif. Jika dilihat secara mikro, sempit dan parsialistik, perbedaan keyakinan akan terlihat sebagai sesuatu yang negatif bahkan bentuk kesesatan komunal dan dosa kemanusiaan sebagaimana pandangan eksklusiv – dikutip Mariane Moyaert – “*Exclusivism looks at religious plurality from the perspective of human sinfulness*”.²⁴⁶ Namun jika dilihat secara makro, pluralitas dan diversitas itu menghadirkan dinamika dan dialektika diantara semua komunitas agama, agar kehidupan keberagaman itu tidak statis, stagnan, dan beku. Pluralitas dan diversitas akan membentuk keseimbangan (*equilibrium*) bahkan kekonsistenan diantara komunitas agama yang berbeda. Karena interaksi dan dialektika yang terjadi antara komunitas agama yang berbeda diharapkan justru akan menyebabkan *corroboration* dan militansi dimana masing-masing termotivasi menguatkan identitasnya di tengah perbedaan yang ada.

Oleh karena itu kaum beriman dan beragama harus menerima fakta bahwa ia harus hidup bersama di dunia yang sama dengan orang-orang yang memiliki keimanan berbeda bahkan ateis

²⁴⁶ Moyaert, Marianne. *Fragile identities: Towards a theology of interreligious hospitality*. (Vol. 39. Rodopi, 2011), 21.

sekalipun dan sangat mungkin terlibat dalam satu interaksi personal, profesional, dan sosial walau dengan dengan nilai-nilai dan kualitas spiritual-transenden berbeda sebagaimana dikatakan Jhon Hicks :

For there is a sense in which the religious man and the atheist both live in the same world and another sense in which they live consciously in different worlds. They inhabit the same physical environment and are confronted by the same changes occurring within it. But in its actual concrete character. It has for each a different nature and quality, a different meaning and significance, for one does and the other does not experience life as a continual interaction with the transcendent God.

Ada kesadaran bahwa secara empiric, orang beragama dan ateis keduanya hidup di dunia yang sama, walaupun secara ideologis mereka berada di “dunia yang berbeda”. Mereka mendiami lingkungan fisik yang sama dan dihadapkan pada perubahan yang sama yang terjadi di dalamnya. Namun dalam karakter konkretnya yang sebenarnya, masing-masing memiliki sifat dan kualitas dan makna yang berbeda, karena dalam menjalani hidup, yang satu selalu berinteraksi dengan Tuhan Yang Transenden sementara yang satunya tidak.²⁴⁷

Ditengah kemajemukan, antara agama sebagai wilayah privat dan pluralitas sebagai realitas sosial, antara kedaulatan beragama dengan keterbukaan publik harus didudukan secara proporsional dan seimbang. Agama harus ditransformasikan dari *ego centredness* menjadi *reality centredness*. Hal itu bukan berarti terjadi definalisasi keselamatan dan de-absolutisasi kebenaran agama, namun

²⁴⁷ Moyaert, Marianne. *Fragile identities: Towards a theology* , 37.

merupakan bentuk penerimaan terhadap kenyataan, menerima secara moral, bukan secara teologis. Karena sesuatu yang keliru ataupun sesat, tidak boleh disikapi dengan sikap yang keliru pula, sesuatu entitas yang dianggap salah tidak harus direspon secara salah pula. Dibalik fenomena keberagaman keyakinan pasti ada nilai-nilai positif karena keragaman keimanan adalah penghargaan Allah terhadap kedaulatan manusia sebagai makhluk berakal untuk memilih keyakinan berdasarkan tanggungjawab dan kebebasan. Jika Tuhan saja telah memberi kebebasan memilih keimanan, maka tidak ada satupun manusia yang bisa merampas kebebasan itu.

B. Konstruksi Inklusivisme Alqur'an: Dari Ko-eksistensi dan Dialogis Ke Kompetitif

Alqur'an telah menegaskan bahwa pluralitas dan diversitas keyakinan adalah kehendak Tuhan (QS *al-Maidah* 5:48, *Hud* 11:118, *an-Nahl* 16:93, *as-Syura* 42:8); dan juga telah menegaskan pula bahwa disamping keimanan adalah kedaulatan (otonomi) dan kemerdekaan (independensi) manusia (QS *al-Kahfi* 18:29), ia juga sekaligus otoritas, privilege dan hak prerogatif Allah (QS *Fatir* 35:8 dan lainnya). Penegasan-penegasan ini menurut peneliti sudah sangat memadai (*adequate*) untuk dijadikan landasan ontologis inklusivisme Alqur'an. Hal itu karena Alqur'an selanjutnya menegaskan sikap terbuka dan respon toleran terhadap komunitas agama lain yang berbeda keimanan. Dari mulai memberi ruang eksistensi (ko-eksistensi) bagi kelompok musyrik – kafir agar hidup damai dalam perbedaan (*agree in*

disagreement) sejak periode Mekkah sebagaimana dalam QS *al-Ka>firu>n*; membuka ruang diskusi dan dialog terbuka dan setara dengan komunitas ahli kitab baik Yahudi maupun Nasrani pada periode Madinah (QS *Ali 'Imra>n* 3:64); dan juga pada ayat-ayat madaniyyah (QS *al-Baqarah* 2:148, *al-Ma>idah* 5:48) memerintahkan semua komunitas agama baik Islam ataupun non Islam untuk mensikapi perbedaan keyakinan dengan cara berkompetisi dalam kebajikan.

1. Inklusivisme Ko-eksistensi Perspektif Alqur'an

Penurut peneliti, inklusivisme perspektif Alqur'an yang paling awal dan fundamental adalah sebagaimana pesan moral QS *al-Ka>firu>n* yang diturunkan setelah pemimpin orang-orang kafir musyrik Mekkah merasa gagal melaksanakan strategi *hard opposition* dengan sikap resistensi yang cenderung represif dan intimidatif kepada Nabi, kemudian merubah strategi menjadi *soft opposition* dengan menawarkan kompromi ideologi, dimana seolah-olah perbedaan fundamental antara keyakinan mereka dengan Nabi itu tidak perlu dipersoalkan.²⁴⁸

²⁴⁸ Menurut riwayat Abi Hatim dengan sanad Ibnu Abbas, surat ini turun sebagai respon terhadap tawaran orang-orang kafir Mekkah kepada Nabi untuk mencari solusi untuk mengakhiri konflik diantara mereka dengan melakukan kompromi ideologi secara bergantian; dimana mereka selama setahun bersedia menyembah Allah asalkan Nabi juga selama setahun bersedia menyembah berhala-berhala mereka, dan bergantian seterusnya. Lihat Imam as-suyuti, *Asbabun Nuzul, Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Cet. 8, 618.

Sikap kompromi teologi itu berarti sikap penyangkalan (*denial*) terhadap adanya perbedaan prinsipil antara Nabi dan orang kafir. Hal itu kemudian direspon oleh QS *al-Kafirun* dimana pada ayat 1 sampai dengan 5 menegaskan tentang eksklusivisme Islam yang secara vertikal (akidah dan ibadah) berbeda secara diametral dengan keyakinan orang-orang kafir dan tidak ada titik temu, namun Alqur'an mengakhiri dan menutup ayat ini dengan pernyataan inklusif pada ayat 6, bahwa masing-masing komunitas diberi toleransi untuk menjaga eksistensinya, untuk tetap pada keyakinannya, hidup dalam perbedaan tanpa ada gangguan.

Penegasan Alqur'an terhadap adanya inklusivisme ko-eksistensi, dimana semua pemeluk agama meyakini kebenaran agamanya namun pada saat yang sama ia memberi toleransi kepada pemeluk agama atau keyakinan yang berbeda untuk mempertahankan eksistensinya juga. Agama dihargai haknya untuk mempertahankan dan menjaga eksistensinya kemudian diperkuat dengan doktrin-doktrin lainnya seperti QS *al-Baqarah* 2:256 yang menegaskan tidak ada paksaan (koersi) dalam beragama;²⁴⁹ QS

²⁴⁹ Qs *Al-Baqarah* 2:256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Al-Baqarah 2:256 Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut⁷⁹) dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Yu>nus 10:99 yang tidak boleh menjadikan perbedaan keimanan sebagai alasan menebarkan kebencian; QS *al-An'a>m* 6:108 yang melarang keras praktek-praktek penistaan (*blasphemy*) terhadap komunitas agama lain.²⁵⁰

Asbabun Nuzul tentang ayat ini ada beberapa versi. Pertama Ibnu Jarir dari sanad Ikrimah atau Said dari Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa seorang sahabat Anshar dai Bani Salim memiliki 2 anak yang beragama Nasrani, kemudian dia bertanya kepada Nabi apakah boleh ia memaksa anaknya tersebut untuk masuk Islam. Kedua Ibnu Hibban, Abu Dawud dan Nasai dari Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa seorang perempuan yang semua anaknya meninggal ketika dilahirkan, ia bernadzar jika dia memiliki anak kembali, dia akan berikan kepada orang Yahudi Bani Nadzir. Maka kemudian anaknya menjadi Yahudi. Ketika Bani Nadzir diusir dari Madinah, maka perempuan itu memaksa anaknya untuk masuk Islam. Imam as-suyuti, *Asbabun Nuzul, Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Cet. 8, 83-84. Menurut Ali as-Sabuni, Islam adalah agama yang penuh dengan penjelasan rasional dan sarat bukti yang valid dan akurat, karena itu tidak boleh memaksa orang untuk memilihnya, karena setiap manusia sudah diberi kemampuan akal, logika dan rasio yang mampu mengenali kebenarannya tanpa paksaan. Muhammad Ali as-Sa>bu>ni, *Safwat at-Tafa>sir*, Jilid 2, 159.

أَنْ دِينَ الْإِسْلَامِ فِي غَايَةِ الْوُضُوحِ وَظُهُورِ الْبِرَاهِينِ عَلَى صِحَّتِهِ بَحِيثٌ لَا يَحْتَاجُ أَنْ يَكْرَهُ أَحَدٌ عَلَى دُخُولِ فِيهِ بَلْ يَدْخُلُ فِيهِ كُلُّ ذِي عَقْلٍ سَلِيمٍ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ دُونَ إِكْرَاهٍ لِإِنْ قَدْ تَبَيَّنَ الْإِسْلَامَ رِشْدًا وَأَنَّ الْكُفْرَ غِيٌّ فَلَا يَفْتَقِرُ بَعْدَ بَيَانِهِ إِكْرَاهٍ

²⁵⁰ Asbabun Nuzul QS *al-An'am* 6:108 diriwayatkan oleh Abdurrazaq dari Ma'mar, dari Qatadah : kaum muslimin dahulu awalnya suka menghina berhalal-berhalal yang disembah orang-orang kafir, kemudian mereka membalasnya dengan menghina Allah. Maka diturunkanlah ayat ini Imam as-suyuti, *Asbabun Nuzul, Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Cet. 8, 233.

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ
عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Al-An'am 6:108. Janganlah kamu memaki yang mereka sembah selain Allah karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa (dasar) pengetahuan. Demikianlah, Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan.

Selanjutnya, walaupun ada ayat-ayat tentang *jihad* dan *qital* kepada orang kafir (QS *at-Taubah* 9:123, *ahli kita* (QS *at-Taubah* 9:29), dan munafiq (QS *at-Tahriq* 66:9) sama sekali bukan bertujuan untuk menyalahkan agama lain, namun sebagai opsi paling akhir yang diambil untuk mempertahankan eksistensi ketika tawaran damai tidak lagi ada. Jihad dan qital dilakukan bukan bersifat ofensif-operatif melainkan sebagai mekanisme defensif dari praktek-praktek provokatif, intimidasi, represif, perkusi dan agresivitas orang-orang kafir, Yahudi, Nasrani, Munafiq sehingga jihad dan qital hanya dilakukan terhadap non muslim yang tiranik dan despotik sebagaimana dijelaskan QS *al-Baqarah* 2:190 dan QS *al-Hajj* 22:39. Disamping itu saking Islam sangat menjaga eksistensi agama lain, bahkan dalam QS *al-Hajj* 22:40 ditegaskan bahwa dalam kondisi konflik ataupun perang sekalipun, dilarang bersikap ekstrim dan melampaui batas dengan menghancurkan rumah ibadah lain seperti biara, gereja, sinagog dan lainnya.²⁵¹

²⁵¹ Lihat QS *al-Hajj* 22:40

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

QS *al-Hajj* 22:40. (Yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya, tanpa alasan yang benar hanya karena mereka berkata, “Tuhan kami adalah Allah.” Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara, gereja-gereja, sinagoge-

Indikator inklusivisme Alqur'an juga dibuktikan dengan tidak adanya stigmatisasi ataupun stereotype yang bersifat general terhadap komunitas agama lain. Ia tidak menggeneralisir semua komunitas diluar Islam dengan predikat-predikat negatif saja. Bahkan Alqur'an menyebut sebagian pemeluk agama lain dengan Ahli Kitab, sebutan yang sangat positif, apresiatif dan tentu saja sakral. Kalaupun menilai sikap dan respon komunitas lain seperti Yahudi dan Nasrani terhadap Islam, maka penilain Alqur'an sangat argumentatif, detail, transparan, obyektif, realistis dan juga sportif sesuai fakta. Realistis dan faktual misalkan menegaskan bahwa ahli kitab itu tidak sama, ada yang bersikap positif ada yang bersikap negative sebagaimana (QS *Ali 'Imra>n* 3:113), sportif dan obyektif, misalkan pernah memuji orang Nasrani sebagai komunitas yang paling bersahabat dengan umat Islam (QS *Al-Ma>idah* 5:82) dan mengkritik Yahudi dan kaum munafik atas permusuhan dan kebenciannya terhadap Islam yang sangat provokatif (QS *Ali 'Imra>n* 3:100, *Al-Ma>idah* 5:82). Jadi sikap dan respon Alqur'an terhadap non Islam, baik Ahli Kitab, Yahudi, Nasrani, ataupun kaum kafir dan musyrik itu tidak hanya berdasarkan stigmatisasi, *prejudice*, maupun stereotype.

sinagoge, dan masjid-masjid yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sungguh, Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuat lagi Mahaperkasa.

Dari pesan moral ayat-ayat tersebut dapat dipahami bahwa Inklusivisme ko-eksistensi, adalah dimana semua pemeluk agama meyakini kebenaran agamanya namun pada saat yang sama ia memberi toleransi kepada pemeluk agama atau keyakinan yang berbeda untuk mempertahankan eksistensinya juga tanpa saling mengganggu eksistensi pemeluk agama lainnya.

2. Inklusivisme Dialogis Perspektif Alqur'an

Selanjutnya sikap inklusif Alqur'an terhadap agama lain ditunjukkan pula pada QS *Ali 'Imra>n* 3:64 yang sering dijadikan hujjah oleh para akademisi dan cendekiawan tentang pentingnya dialog antar agama agar masing-masing pemeluk agama memahami perbedaan dan persamaan doktrin masing-masing sehingga tumbuh rasa saling simpati dan paham satu sama lain (*mutual understanding*). Karena seringkali konflik antar agama dipicu oleh ketidakpahaman dan kesalahpahaman (*mis-understanding*) dan kecurigaan yang muncul karena stigma, stereotype, dan *prejudice* terhadap pemeluk agama lain.

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

Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian

kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah". Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".

Dialog dan diskusi segitiga antaragama pernah dilakukan Nabi SAW dengan pihak Yahudi dan juga Nasrani yang dinarasikan dalam QS *Ali 'Imra>n* 3:64, dimana Nabi dengan kerendahan dan ketulusan hati membuka ruang bicara bersama-sama untuk mencari titik temu (كلمة سواء) diantara ketiga agama tersebut. Namun kemudian dialog itu berubah menjadi debat panas dan ajang penghakiman (*judjing*) yang dilakukan oleh pihak Yahudi dan Nasrani. Dimana Yahudi dan Nasrani kemudian masing-masing sangat berambisi dan ngotot mengklaim sebagai ajaran yang syah, otentik dan *genuine* dan menganulir keyakinan diluar mereka itu sebagai kesesatan dan agama palsu (QS *al-Baqarah* 2:113,135). Akhirnya diskusi dan dialog itupun mengalami jalan buntu dan ketidaksepakatan antara ketiganya.

Secara teologis, sesungguhnya sejak awal Allah pasti mengetahui bahwa ajakan dialog kepada Nabi, Yahudi, dan juga Nasrani akhirnya tidak akan menemukan titik temu. Jika memang sudah diketahui sejak awal bahwa diskusi dan dialog itu tidak akan menemukan titik temu dan semua pemeluk agama Yahudi, Nasrani, dan Islam tetap dengan keyakinan terhadap *truth claimnya* masing-masing, mengapa ajakan dialog dan diskusi itu tetap

disampaikan kepada ahli kitab, Yahudi dan Nasrani?. Bukankan itu berarti melakukan sesuatu yang sia-sia belaka ?.

Dialog dan diskusi tetap dilakukan walau tidak menemukan titik temu, karena dalam perspektif Alqur'an, dalam dialog dan diskusi antar agama tersebut ada proses menyampaikan (*tabli>g*) dan mengajak (*da'wah*) kebenaran kepada pemeluk agama lainnya yang menjadi tugas Nabi. Namun hasil akhir dari menyampaikan dan ajakan tersebut adalah domain dan otoritas Tuhan bukan lagi tugas manusia. Karena tugas Nabipun hanya sebatas sebagai penyampai (QS *al-Ma'idah* 5:92) bukan pemberi keputusan (QS *al-Qas{as}* 28:96). Oleh karena itu dalam proses dialog dan diskusi itu tidak diperbolehkan ada proses koersi (pemaksaan) dan represif kepada pemeluk agama lain untuk menerima kebenaran perspektif Islam. Karena jika ada proses koersi ataupun represif maka berarti manusia telah intervensi mengambil sesuatu yang bukan menjadi otoritasnya, namun otoritas Tuhan sebagai pembuat keputusan.

Dengan demikian, dialog dan diskusi menurut Alqur'an berorientasi pada proses bukan pada hasil. Jika berorientasi pada hasil, maka dipastikan ia akan berubah menjadi debat kusir, ajang kontestasi, ajang penaklukan ideologi memperebutkan *truth claim* dan akhirnya para pemeluk agama tidak hanya terjebak pada absolutisme saja tapi juga otoritarianime yang justru dilarang Alqur'an sendiri.

Ajakan dialog ini juga membuktikan bahwa Alqur'an itu memerintahkan Nabi bersikap inklusif, tidak eksklusif, membuka diri untuk berinteraksi secara terbuka dengan pemeluk agama lain agar terjadi proses saling memahami dan saling menerima (ko-eksistensi). Hal itu menurut M. Quraisy Shihab terlihat di bagian akhir ayat diatas (فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) yang berarti “kalau kalian (*ahli kitab*) berpaling atau menolak ajakan untuk mencapai titik temu, maka akuilah eksistensi kami sebagai komunitas muslim, walau keyakinan kita berbeda, dan biarkan kami meyakini agama kami karena sejak awalpun kami juga telah mengakui eksistensi kalian dan mempersilahkan kalian melaksanakan semua ajaran yang kalian Imani (لكم دينكم و لي دين).²⁵² Dengan demikian, sama juga dengan QS *al-Ka>firu>n*, QS *Ali 'Imra>n* 3:64 juga menegaskan adanya toleransi untuk memberi ruang bagi agama lain untuk mempertahankan eksistensi dan keyakinannya tanpa harus ada konversi.

Dari ayat tersebut dapat dipahami bahwa Alqur'an juga menjelaskan tentang inklusivisme dialogis, dimana seorang pemeluk agama tetap meyakini kebenaran agamanya namun mensikapi pemeluk agama lain secara terbuka dengan bersedia

²⁵² M. Quraisy Shihab, *Tafsi>r Al-Misba>h, Pesan Kesan dan Keresasian Alqur'an*, Vol. 2, 115.

membuka diri melakukan dialog teologis ataupun sosiologis dengan pemeluk agama yang berbeda-beda agar saling memahami satu sama lainnya (*mutual understanding*).

3. Inklusivisme Kompetitif Perspektif Alqur'an

Selanjutnya, peneliti berpandangan bahwa ada ayat-ayat lain yang mengisyaratkan inklusivisme Alqur'an, selain mengajak pemeluk agama lain untuk bisa hidup bersama walaupun berbeda (*agree in disagreement*) ataupun mengajak diskusi dan dialog antar agama, yaitu memerintahkan adanya kompetisi kebajikan antar agama yang merupakan pesan moral dari QS *al-Baqarah* 2: 148 dan QS *al-Ma'idah* 5:48 yang keduanya diturunkan pasca Nabi hijrah ke Madinah.

وَلِكُلِّ وَّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۗ اَيْنَ مَا تَكُونُوا يَاتِ بِكُمْ
اللّٰهُ جَمِيعًا ۗ ۙ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

QS al-Baqarah 2:148. Dan setiap umat mempunyai kiblat yang dia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah kamu dalam kebaikan. Di mana saja kamu berada, pasti Allah akan mengumpulkan kamu semuanya. Sungguh, Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.

Ayat yang ada dalam QS *Al-Baqarah* 2:148 ini termasuk ayat madaniyyah. Jika dilihat isi dan bahasanya menurut Ibnu Kasi>r, M. 'Ali as-Sabu>ni, dan juga Wahbah Zuhaili mengandung kemiripan (*similarity*) dengan ayat madaniyyah lainnya yaitu QS *al-Ma'idah* 5:48:

هذه الآية شبيهة بقوله تعالى في المائدة (لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا.... فاستبقوا الخيرات) ²⁵³

Disamping karena konteks dan alurnya, ayat yang memiliki persamaan phrasa فاستبقوا الخيرات selain QS *al-Baqarah* 2:148 tersebut dalam Alqur'an hanyalah QS *al-Ma'idah* 5: 48 berikut :

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۗ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Dan Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) dengan membawa kebenaran, yang membenarkan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjaganya, maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Kalau Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap karunia yang telah diberikan-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan.

²⁵³ *Ima>duddin Abu> Al-Fida> Isma>'il Ibn Amar Ibn Kas'i>r, Tafsi>r Al Qur'a>n Al-Kari>m, jilid 1, (Cairo: Da>r al Alamiyyah, 2012),348, dan Muhammad 'Ali as-S>a>bu>ni, Safwat at-Tafa>sir , Jilid 1 (Beirut: Da>r al-Qur'an 1981), 140 dan Lihat juga Wahbah az-Zuhaili, Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj, Jilid 2 (Dimasqi: Da>r al-Fikri, t.t.)-, 393.*

Para penafsir seperti al-Qurt}u>bi, ar-Ra>zi, al-Mara>gi>, Sayyid Qut}b, al-Alu>si>, M, Abduh, Wahbah Zuhaili, Hamka, M. Quraisy Shihab, menyatakan bahwa asbabun nuzul QS *al-Baqarah* 2:148, turun dalam konteks dan rangkaian peristiwa perubahan kiblat ke Masjidil Haram setelah lebih satu setengah tahun sebelumnya Nabi menghadap ke Baitul Maqdis pada tahun ke 2 hijrah.

Namun perubahan kiblat ini rupanya tidak mendapat sambutan positif bahkan mendapat resistensi yang luar biasa dari Ahli Kitab baik Yahudi maupun Nasrani sebagaimana pandangan M. Abduh :

الكلام ببيان ما يقع من اعتراض اليهود و غيرهم , النصرارى , على التحويل و إخبار الله نبيه و المؤمنين به قبل وقوعه و تلقينهم الحجة البالغة عليه و الحكمة السديدة فيه و يتضمن هذا بيان سر من أسرار الدين و قاعدة عظيمة من قواعد الإيمان كان أهل الكتاب فى غفلة عنها و جهل بها فهذه الآيات متصلة بما قبلها فى كونها محاجة لأهل الكتاب فى أمر الدين لإمالتهم عن التقليد الأعمى فيه و الجمود من غير تفقه الى أسرار ه و حكمة التى لم تشرع الأحكام إلا لأجلها²⁵⁴

Untuk dapat memahami gagasan, ide, dan pesan moral QS *al-Baqarah* 2:148 secara komprehensif, maka harus dilihat munasabah dengan ayat-ayat sebelumnya (QS *al-Baqarah* 142-

²⁵⁴ M. Abduh, *Tafsi>r al-Mana>r* , Jilid 2 (Beirut: Dar Ma'rifah, t.t), 3.

148). Latar belakang peristiwa dimulai dari perintah Allah untuk merubah kiblat dari Baitul Maqdis ke Masjidil Haram yang terjadi pada tahun 2 Hijriyah setelah sebelumnya Nabi SAW mengharapkan hal itu. Kemudian Alqur'an juga menegaskan bahwa perubahan kiblat itu akan mendapat resistensi dari ahli kitab walaupun Nabi membawa bukti dan argumentasi yang kuat dan akurat. Ahli kitab tidak mungkin akan mau mengikuti kiblat Masjidil Haram sebagaimana Nabi juga tidak akan bersedia mengikuti kiblat mereka. Sesungguhnya komunitas-komunitas agama yang berbeda selamanya tidak mungkin mau mengikuti kiblat komunitas lainnya. Oleh karena itu Nabi diperintahkan untuk tidak berharap dan berekspektasi lebih kepada kelompok lainnya. Penolakan mereka bukan karena kurangnya bukti namun karena kedengkian dan arogansi. Kemudian setelah itu dalam QS *al-Baqarah* 148, Nabi diperintahkan untuk berlomba dalam kebajikan dengan kelompok yang menolak Masjidil Haram sebagai Kiblat, dan Alqur'an mengakhiri ayat ini dengan proposisi bahwa semua kelompok yang berselisih paham akan dikumpulkan untuk diberi keputusan final oleh Allah pada hari kiamat nanti.

Menurut M. Abduh, jika dilihat dari munasabah intra ayat, penyebutan keputusan final pada hari kiamat diakhir surat setelah perintah berkompetisi kebajikan membuktikan bahwa berkompetisi kebajikan itu jauh lebih penting daripada polemik tentang kiblat ;

ذكر الجزاء يوم البعث بعد الأمر باستباق الخيرات ليفيد أن
الجزاء انما يكون على فعل الخيرات أو تركها لا على الكون
في بلد كذا أو جهة كذا. اذا الجهات لا شأن لها في أمر الدين
لذا تھا و إنما الشأن لعمل البر و استباق الخيرات²⁵⁵

Sedangkan QS *al-Ma'idah* 5:48 diturunkan bersama ayat 41 sampai dengan ayat 49 surat *al-Ma'idah* dalam satu waktu dengan sebab beberapa versi. *Pertama*, riwayat Ibnu Abbas yang ditakhrij oleh Abu Daud dan Ahmad, pada fase pra Islam, ada 2 komunitas Yahudi Madinah yang selalu terlibat konflik membuat perjanjian tentang nilai tebus darah (*diyat*). Jika yang terbunuh adalah pihak yang tinggi strata sosialnya, nilai *diyat*nya lebih tinggi, namun jika yang terbunuh adalah dari strata rendah maka nilainya rendah. Setelah Nabi hijrah ke Madinah, mereka mengadakan perkara ini pada Nabi dan memintanya untuk menengahi. *Kedua*, riwayat Muslim dan Ahmad dengan sanad Albara ibn Azib, turun sebagai respon Alqur'an terhadap tradisi diskriminasi hukum yang berkembang ditengah komunitas Yahudi. Suatu ketika Nabi melihat seorang Yahudi sedang dicambuk karena zina. Nabi menanyakan hal itu kepada seorang Yahudi apakah hukum zina yang ada dalam Taurat adalah cambuk. Yahudi itu menjawab bahwa hukum zina dalam Taurat adalah rajam, namun ketika pelaku zina banyak berasal dari strata sosial atas, hukum itu direduksi menjadi cambuk saja. Sedangkan rajam konsisten

²⁵⁵ M. Abduh , *Tafsi'r al-Mana'r* , Jilid 2 , 22.

diberlakukan hanya jika pelaku zina berasal dari strata rendah. Maka Nabi meminta mereka kembali kepada hukum Taurat yang autentik yaitu rajam.²⁵⁶

Namun menurut beberapa penafsir seperti M. Abduh, M. Rasyid Rido dan juga al-Mara'gi, serta Hamka kedatangan orang Yahudi kepada Nabi SAW sesungguhnya tidak benar-benar ingin meminta beliau menjadi penengah (hakim) untuk memutuskan konflik diantara mereka, melainkan justru hanya ingin

²⁵⁶ Lihat M. Abduh dan M. Rosyid Rido, *Tafsir al-Manar*, Jilid 6 (Beirut: Dar Ma'rifah, t.t), 385 dan Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin Suyuti, *Tafsir Jalailain, Berikut Asbabun Nuzul Ayat Surat al-Fatihah Sampai Dengan Surat Al-Isra*, Terj. B. Abu Bakar (Bandung: Sinar Baru, 2004), 495-496. Menurut M. Quraisy Shihab – mengutip Sulaiman ibn Umar- ayat-ayat ini merupakan penekanan kepada pengikut Taurat dan Injil pada masa Nabi SAW untuk mengikuti Alqur'an karena Taurat dan Injil hanya berlaku pada masanya saja dan telah mengalami masa kelampauan. Disamping itu ayat 48 ini merespon peristiwa ketika orang Yahudi meminta Nabi SAW untuk menjadi hakim penengah dalam masalah yang terjadi diantara dua pihak yang berseteru yang masing-masing mempunyai argumentasi kuat. Alqur'an mengingatkan jangan sampai ego dan nafsu salah satunya menjadi landasan untuk membuat keputusan yang bias dan tidak obyektif. Peringatan Allah kepada Nabi SAW disebabkan pada saat itu Nabi SAW sangat ingin orang Yahudi pengikut Taurat menerima Islam yang merupakan misi lanjutan dari Nabi Musa. Maka dikhawatirkan, keinginan Nabi itu membuatnya bersikap subyektif dan tidak adil demi membuat mereka senang dan kemudian bersedia masuk kedalam Islam. Lihat M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 3, 113. Menurut Hamka, mengutip riwayat Ibnu Ishak dengan sanad Ibn Abbas- bahwa beberapa rabi Yahudi Syaas bin Qais, Abdullah bin Suriya dan Kaab bin Asad bersepakat untuk menyesatkan Nabi SAW, datang dan berkata bahwa mereka sedang ada perselisihan perkara dengan kelompok lain, maka jika Nabi SAW bersedia memenangkan mereka terhadap kelompok lain tersebut mereka akan masuk Islam beserta para pengikut mereka yang banyak.

menguji militansi dan konsistensi Nabi terhadap keimanannya. Niat itu muncul karena para rabi dan pendeta Yahudi diantaranya Ka'ab bin Asad, Says bin Qais, dan Abdullah Suria mengetahui bahwa Nabi sangat menginginkan ahli kitab pengikut Musa AS dan juga Isa AS beriman terhadap kebenaran yang ia bawa. Oleh karena itu mereka berharap bahwa keinginan tersebut akan membuat Nabi kehilangan rasionalitas dan obyektivitasnya dalam memutuskan hukum sehingga ia membuat keputusan emosional yang menguntungkan para rabi tersebut sehingga mereka senang kemudian bersedia masuk Islam sebagaimana riwayat Baihaqi dan Ibnu Jarir dari sanad Ibnu Abbas :

عن ابن عباس قال : قال كعب بن أسد و عبد الله ابن سوريا و شائس بن قيس من اليهود : إذهبوا بنا إلى محمد لعلنا نفتنه عن دينه فأتوه فقالوا يا محمد إنك عرفت أنا أحبار يهود و أشرافهم و سادتهم و أنا إن اتبعناك اتبعنا يهود و لم يخالفونا و إن بيننا و بين قومنا خصومة فنخاصمهم إليك فتقضى لنا عليهم و نؤمن لك و نصدقك فأنزل الله فيهم²⁵⁷

M. Quraisy Sihab menyatakan, QS *al-Maidah* 5:48 ini antara lain menegaskan bahwa perbedaan keyakinan adalah kehendak Allah. Oleh karena itu ayat ini menurut Thahir Ibnu

²⁵⁷ Lihat M. Abduh dan M. Rosyid Rido, *Tafsir al-Manar*, Jilid 6, 421 dan Ahmad Mustafa Al-Mara'agi, *Tafsir Al-Mara'agi*, Juz 6 (Mesir: Albab, 1946), 132 dan Lihat Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, Cet. Ke-5 (Singapore: Kerjaya Printing, 2003), 1758.

Asyur juga merespon kondisi Nabi yang sedang dilema menghadapi dua pihak dari kaum Yahudi yang sedang terlibat dalam sengketa dimana masing-masing mereka membawa argumentasi dan bukti yang terlihat sama-sama kuat dan akurat. Maka Nabi diperingatkan agar keinginan untuk membawa mereka memeluk Islam jangan sampai membuatnya kehilangan komitmen dan konsisten menegakkan keadilan dan kebenaran. Karena kebenaran itu jauh lebih utama daripada memperbanyak kuantitas jumlah umat Islam.²⁵⁸

Sedangkan munasabah QS *al-Ma'idah* 5:48 dengan ayat-ayat sebelumnya menurut peneliti dimulai dari QS *al-Ma'idah* 5:41-48 sebagaimana penafsiran M. Abduh dan M. Rasyid Ridlo bahwa pada ayat-ayat sebelumnya itu Alqur'an menarasikan tentang kitab suci Taurat, kemudian Injil dan selanjutnya Alqur'an :

هذه الآيات تنمة السياق بين الله شأنه إنزال التوراة ثم الإنجيل
و ما أودعه فيها من هدى و نور و ما حتم عليهم من إقامتهما
و ما شدد عليهم من إثم ترك الحكم بهما فناسب بعد ذلك أن
يذكر إنزاله القرآن على النبي²⁵⁹

Sejalan dengan itu M. Quraisy Shihab berpandangan bahwa secara kronologis, setelah membahas Taurat yang diklaim sebagai kitab suci komunitas Yahudi, kemudian membahas Injil yang

²⁵⁸ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 3, Cet. VI (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 113.

²⁵⁹ M. Abduh dan M. Rasyid Rido, *Tafsir al-Mana*, Jilid 6, 410.

diklaim sebagai kitab sucinya Nasrani, kemudian membahas alqur'an yang diwahyukan kepada Nabi SA, sifatnya yang universal (*kulliy*), isinya tentang kebenaran *al-haqq*, perannya sebagai korektor, dan pengontrol terhadap kitab-kitab suci sebelumnya yang bersifat parsial (*juz'i*). Setelah menjelaskan tentang Taurat, Injil dan Alqur'an, selanjutnya kemudian ditegaskan bahwa setiap umat baik Yahudi, Nasrani, maupun Nabi SAW diberi syari'ah dan manhaj yang berbeda-beda. Seandainya Allah berkehendak, maka bisa saja menyeragamkan semua umat menjadi sama dan satu. Namun seandainya dalam ayat ini dinyatakan dengan huruf lau (لو) yang berfungsi menyatakan perandai untuk sesuatu yang mustahil terwujud. Artinya Allah mustahil menciptakan keseragaman termasuk keyakinan. Ia menghendaki kedaulatan dan kemerdekaan memilih kepada manusia dalam soal keyakinan. Kemerdekaan pilihan ini adalah ujian dan tantangan agar manusia mampu mengenali kebenaran, kemudian mengembangkan kreativitas untuk meningkatkan kualitas berkompetisi dalam kebajikan. Karena perlombaan hanya akan terjadi di tengah perbedaan. Sedangkan keseragaman justru akan menciptakan stagnasi dan keberagaman akan menciptakan dinamisasi, akselerasi, bahkan progresi. Oleh karena itu jangan menghabiskan energi, effort, waktu dan potensi hanya untuk terjebak dalam

polemic memperdebatkan perbedaan yang tidak mungkin disatukan sebagaimana dinyatakan :²⁶⁰

Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu, hai umat Nabi Musa, Nabi Isa, dan Nabi Muhammad dan lainnya, satu umat saja, yaitu dengan dengan jalan menyatukan secara naluriah pendapat kamu, tetapi Dia Allah tidak menghendaki itu, karena Dia hendak menguji kamu. Melalui tuntutan syariah, kamu semua berlomba dengan sungguh-sungguh berbuat aneka kebaikan dan jangan menghabiskan waktu atau tenaga untuk memperdebatkan perbedaan dan perselisihan yang terjadi antara kamu dan selainnya. Karena pada akhirnya , hanya kepada Allahlah pemberitahuan yang pasti tentang hal yang diperselisihkan termasuk menyangkut kebenaran keyakinan dan praktek-praktek agama masing-masing.²⁶¹

²⁶⁰ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan Alqur'an*, Vol. 3, 111-112.

²⁶¹ Di ayat ini Allah menjelaskan bahwa setiap umat ada syariahnya sendiri. Syariah berbeda dengan din yang lebih umum. Syariah adalah jalan untuk satu umat saja sedangkan din tuntunan Allah untuk seluruh umat. Syariah mungkin dibatalkan karena sifatnya temporer dan changeable, namun din tidak mungkin dibatalkan karena sifatnya universal, unchangeable, dan juga perennial. Agama dapat dinisbahkan kepada satu komunitas, tapi Syariah dinisbahkan kepada personal seperti syariah Musa, syariah Isa. Syariah dibaratkan sumber mata air dan manhaj adalah jalan luas menuju sumber tersebut. Siapa yang ingin air, maka harus melalui jalan tersebut. Jika tidak, makai a tersesat. Namun syariat itu bersifat temporal sehigga bisa diubah. Setiap Syariah diubah maka manhaj juga berubah. Jika Syariah dan manhaj sudah diubah, maka yang bertahan dijalan lama justru akan tersesat. Oleh karena itu mengutip Sulaiman bin Umar, M. Quraisy Shihab berpandangan bahwa ayat ini bertujuan memotivasi ahli kitab baik Yahudi sebagai penganut Taurat maupun Nasrani sebagai penganut Injil untuk mengikuti Alqur'an karena Taurat dan Injil hanya berlaku bagi umat lampau. M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 3, 111-114.

Kemudian, dilihat dari konteks dan intertekstualitas makna atau munasabah (koherensi dan paralelisme ayat),²⁶² dimana masing-masing ayat baik QS *al-Baqarah* 2:148 ataupun QS *al-Ma'idah* yang memiliki keterkaitan logis dengan ayat-ayat sebelumnya, dan pandangan para penafsir, dapat dipahami bahwa ada kemiripan alur logika dari kedua ayat tersebut. Didahului dari narasi tentang polemik dan perbedaan yang tidak dapat dicarikan titik temunya antara Yahudi, Nasrani dan Islam dalam persoalan kiblat pada QS *al-Baqarah* 2:148, dan perbedaan Taurat kitab suci Yahudi, Injil kitab suci Nasrani, dan Alqur'an kitab suci Islam dalam QS *al-Ma'idah* 5:48, kemudian kedua ayat tersebut menegaskan satu phrasa dengan diksi kalimat imperatif (فاستبقوا الخيرات), artinya Alqur'an memerintahkan kepada semua komunitas untuk berkompetisi kebajikan ketika ada perbedaan yang tidak memiliki titik temu. Selanjutnya kedua ayat tersebut diakhiri dengan proposisi atau statemen yang memiliki makna hampir sama, yaitu penegasan bahwa Allah yang akan memberikan keputusan final (*judgement*) di hari akhir nanti tentang semua polemik yang ada di dunia, termasuk agama.

²⁶² Lihat Imam Badrudin Muhammad ibn Abdullah Azzarkasy>, *Al-Burhan Fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n* Juz 1, (t.k:Da>r Ihya> al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957 M/1376 H), 22-25 dan Jala>luddin Suyu>ti, *Al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, Juz 1 (Cairo: *Maktabah Da>r at-Tura>s*, t.t), 82 – 90 dan Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2016), 183-202.

Oleh karena itu pada bagian pokok riset disertasi ini, dimana proposisi kalimat imperatif (فاستبقوا الخيرات) dalam perspektif peneliti adalah *main idea* dalam kedua ayat tersebut akan menjadi fokus kajian dan kemudian dipahami dalam perspektif teologi agama-agama, bagaimana sesungguhnya sikap dan respon terbuka (inklusif) Alqur'an terhadap komunitas beragama diluar Islam, selain menawarkan inklusivisme ko-eksistensi atau *agree in disagreement* sebagaimana gagasan QS *al-Kafirun* dan inklusivisme dialogis dalam Qs *Ali 'Imra>n* 3:64 .

Secara semantik, phrasa (فاستبقوا الخيرات) yang bermakna “maka berkompetisilah kalian semua pada kebajikan” itu terdiri dari huruf fa (الفاء) kemudian kalimat imperatif (فاستبقوا) dan (الخيرات) sebagai obyeknya (مفعول به). Oleh karena itu peneliti akan menganalisis makna kalimat itu dengan berbagai implikasinya.

1. Huruf Fa (الفاء) dan implikasi maknanya.

Jika dilihat dari perspektif semantik yaitu gramatikal atau leksikal bahasa Arab, maka kedudukan huruf fa (الفاء) dalam kedua ayat tersebut menurut peneliti sama-sama berfungsi sebagai (تفيد ما بعدها مسببا عما قبلها و نتيجة) yaitu الفاء السببية atau apa yang sebelum huruf fa (الفاء) menjadi sebab apa yang setelah huruf fa (الفاء) atau yang setelah huruf fa (الفاء) itu adalah akibat dari sesuatu yang sebelum huruf fa (الفاء) tersebut.

Dengan demikian implikasi makna *fa* (الفاء) dalam phrasa (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) dalam QS *al-Baqarah* 2:148 adalah bahwa adanya phrasa (وَلِكُلِّ وَّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا) menjadi sebab adanya phrasa setelahnya yaitu kalimat imperatif (اسْتَبِقُوا) (الْخَيْرَاتِ) atau kalimat imperatif (اسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) adalah akibat dari phrasa dan proposisi sebelumnya yaitu (وَلِكُلِّ وَّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا). Artinya perbedaan atau pluralitas dan diversitas kiblat yang dimiliki setiap komunitas beragama yang berbeda (Yahudi, Nasrani, dan Islam) menjadi sebab diperintahkan berlomba-lomba (berkompetisi) dalam kebajikan diantara mereka atau berkompetisi dalam kebajikan itu merupakan respon dan sikap yang diperintahkan Allah sebagai solusi atau langkah yang harus segera dilakukan ketika titik temu tidak ditemukan diantara perbedaan tersebut.²⁶³

²⁶³ Dalam bahasa Arab, jenis-jenis huruf fa itu diantaranya (الفاء العاطفة), untuk menghubungkan kata, pengathofan huruf ini berfaidah tartib (berurutan) dan ta'qib (tanpa selang waktu); (الفاء الإستئنافية), fa yang terletak pada kalimat baru yang kalimat ini tidak ada kaitannya dengan jumlah sebelumnya; (الفاء السببية) yaitu apa yang sebelum fa menjadi sebab apa yang setelahnya; (الفاء التعليلية) yaitu apa yang setelahnya adalah sebab dari apa yang sebelumnya dan jenis lainnya. Lihat *Macam - Macam Huruf Fa (ف) dan Penjelasan Lengkapnya - Bahasa Arab*. <https://www.youtube.com/watch?v=lkdx94HsIs>. Lihat Syarifah Zahra Mustafawi, *Huruf Fa : Macam dan Maknanya Dalam Kitab Nahjul Balaghah dan Implikasinya Dalam Pembelajaran Ilmu Nahwu*, Seri Thesis, Universitas Negeri Jakarta <http://repository.unj.ac.id/1797/>. Lihat *Macam - Macam Huruf Fa (ف) dan Penjelasan Lengkapnya - Bahasa Arab*. <https://www.youtube.com/watch?v=lkdx94HsIs>.

Demikian juga pada QS *al-Ma'idah* 5:48, bahwa adanya prhasa (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) menjadi sebab adanya phrasa setelahnya yaitu kalimat imperatif (اسْتَنْبِهُوا الْخَيْرَاتِ) atau kalimat imperatif (اسْتَنْبِهُوا الْخَيْرَاتِ) adalah akibat dari prhasa dan proposisi sebelumnya yaitu (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا). Artinya pluralitas dan diversitas syari'ah dan manhaj setiap agama (Yahudi, Nasrani, dan Islam) menjadi sebab diperintahkan berlomba-lomba (berkompetisi) dalam kebajikan diantara mereka atau berkompetisi dalam kebajikan itu merupakan respon dan sikap yang diperintahkan Allah sebagai solusi atau langkah yang harus segera dilakukan ketika menghadapi pluralitas dan diversitas syariah dan manhaj agama yang tidak ada titik temu dan titik setuju diantara perbedaan tersebut.²⁶⁴

²⁶⁴ Dalam bahasa Arab, jenis-jenis huruf fa itu diantaranya (الفاء العاطفة), untuk menghubungkan kata, pengathofan huruf ini berfaedah tartib (berurutan) dan ta'qib (tanpa selang waktu); (الفاء الإستئنافية), fa yang terletak pada kalimat baru yang kalimat ini tidak ada kaitannya dengan jumlah sebelumnya; (الفاء السببية) yaitu apa yang sebelum fa menjadi sebab apa yang setelahnya; (الفاء التعليلية) yaitu apa yang setelahnya adalah sebab dari apa yang sebelumnya dan jenis lainnya. Lihat Syarifah Zahra Mustafawi, *Huruf Fa : Macam dan Maknanya Dalam Kitab Nahjul Balaghah dan Implikasinya Dalam Pembelajaran Ilmu Nahwu*, Seri Thesis, Universitas Negeri Jakarta <http://repository.unj.ac.id/1797/>. Lihat *Macam - Macam Huruf Fa (ف) dan Penjelasan Lengkapnya - Bahasa Arab*. <https://www.youtube.com/watch?v=lkdx94HsIs>.

Disamping itu menurut peneliti huruf *fa* (الفاء) di kedua ayat tersebut juga berfungsi untuk menunjukkan kecepatan dan kesegeraan atau langsung dilakukan tanpa jeda lama (مباشرة وسرعة) jika merujuk pada penafsiran ar-Razi yang menafsirkan dengan “perintah segera ke dalam ketaatan diawal waktu (الأمر بالبدار إلى الطاعة في وقتها).²⁶⁵

Dengan demikian implikasi maknanya adalah bahwa perbedaan diantara Islam, Yahudi dan Nasrani menjadi menjadi sebab mereka diperintahkan segera berkompetisi dalam kebajikan. Berkompetisi dalam kebajikan itu merupakan sikap positif dan respon cepat (*fast respon*) Alqur’an untuk mengakhiri konflik akibat perbedaan doktrin agama yang tidak dapat ditemukan titik temu dan titik leburnya (*melting and meeting point*). Oleh karena itu berkompetisi dalam kebajikan harus dilakukan secepatnya, jangan ditunda, agar komunitas agama tidak terjebak dan tidak berlarut-larut dalam polemik dan debat tentang absolutisme atau *truth claim* agama di ruang public. Jika berlomba dalam kebajikan tidak dilakukan dengan segera dan secepatnya oleh semua komunitas agama, maka eskalasi polemic itu (baik dalam persoalan kiblat dalam QS *al-Baqarah* 2:148 ataupun dalam persoalan syariah dan manhaj

²⁶⁵ Fahrudin Ar Ra>zi, *at-Tafsi>r al-Kabi>r*, Jilid 4 (Beirut: Dar al Fikr, 1978), 146.

agama dalam QS *al-Ma'idah* 5:48 menjadi semakin tinggi dan melebar, menjadi semakin panas dan berubah menjadi otoritarianisme, intoleransi, konfrontasi, dimana masing-masing agama (Yahudi, Nasrani, Islam) berambisi mempertahankan dan memenangkan pendapatnya dengan mengakuisisi dan mengeliminir pendapat komunitas lainnya. Oleh karena itu sebelum itu terjadi, segera alihkan energi berpolemik itu untuk berkompetisi kebajikan saja sebagaimana pendapat Sayyid Qutub menyatakan bahwa salah satu fungsi ayat adalah untuk mengalihkan perhatian supaya Nabi tidak tersibukkan oleh perdebatan dengan Ahli Kitab yang berbeda keyakinan :

بهذه الآية يصرف الله المسلمين عن الإنشغال بما يبثه
أهل الكتاب من دسائس وفتن وتأويلات وأقاويل.²⁶⁶

Dengan kata lain, semua pemeluk agama yang berbeda beda dituntut untuk berkompetisi dalam kebajikan tanpa harus menunggu ada masalah yang terjadi karena perbedaan keyakinan diantara mereka.

2. Term *istabiqu* (استبقوا) dan implikasi maknanya.

Term *استبقوا* adalah kalimat imperatif (فعل الأمر) yang mengandung perintah untuk mendahului dan melampaui yang lain. Secara semantik, menurut Louis Ma'luf dan juga

²⁶⁶ Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zilal Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah*, (Beirut: Dar As-Syuruq, 1992), 146.

Munawwir, kata dasar (سبق) adalah فعل متعدى yang membutuhkan obyek sehingga makna dasarnya adalah mendahului atau mengungguli (سبق إلى كذا : تقدمه و خلفه أو غلبه) atau melebihi dan mengalahkan dalam kecepatan, atau lebih maju kedepan melampaui lainnya.²⁶⁷ Kemudian ketika makna dasar itu berubah pola menjadi استبق, maka implikasinya ia tetap menjadi فعل متعدى sebagaimana penafsiran Ibnu Katsir:

امر من الاستباق و المراد به التسابق إلى الخير و تعدى بنفسه دون حرف الجر كأنه ضمن معنى أفعلوا على و جه المسابقة فائدة تضمين الفعل فعلا آخر لأجل أن يدل التضمين على المعينين²⁶⁸

Selain itu term (فاستبقوا), menurut ar-Ra>zi berfungsi untuk menyatakan perintah yang bersifat wajib, artinya semua

²⁶⁷ Makna etimologi استبقه adalah جاوزه و تركه او تقدمه . Lihat Louis Ma'luf, *Al Munjid fi al Lughah wa al A'lam*, Cet. 28 (Beirut: Dar Al Masyriq, 1986), 319 dan A.W. Munawwir, *Al Munawwir, Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, Cet. 8 (Surabaya: Progresif, 1997), 606. Lihat Juga <http://etheses.iainkediri.ac.id/4504/3/933800317>.

²⁶⁸ Ima>duddin Abu> Al-Fida> Isma>'il Ibn Amar Ibn Kasi>r, *Tafsi>r Al Qur'a>n Al-Kari>m, jilid 1*, 348. Namun ada juga yang berpandangan bahwa الإستباق adalah *fi'il lazim* dan ada huruf إلى yang disembunyikan setelah term فاستبقوا sehingga kalimat dasarnya adalah فاستبقوا إلى الخيرات sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Bin Yusuf (و الإستباق متعدى و قيل لازم و إلى بعده) (مقدرة).lihat Muhammad bin Yusuf, *Tafsir Al-Bahru Al-Muhit*, Jilid 3, 503.

pemeluk agama wajib dan harus ikut dalam kompetisi kebajikan sebagaimana penafsirannya :

فاستبقوا الخيرات : وظاهر الأمر للوجوب أو فوجب أن تكون المسابقة إليها²⁶⁹

Sedangkan *mukhatab* dalam *فاستبقوا* menurut ar-Razi adalah umat Islam. Artinya perintah berkompetisi kebajikan hanya ditujukan kepada umat Nabi Muhammad atau orang Islam saja tidak kepada komunitas agama lain sebagaimana penafsiran :

فاستبقوا الخيرات : هي طاعة الله وإتباع شرعه الذي جعله ناسخا لما قبله و التصديق بكتابه القران و الضحاك :
أمة محمد²⁷⁰

Namun dalam konteks ini, peneliti merujuk pada pendapat M. Abduh yang menafsirkan bahwa *mukhatab* dalam kedua ayat adalah semua manusia baik muslim ataupun ahli kitab bukan khusus untuk orang-orang mukmin pengikut Nabi SAW saja. Artinya semua komunitas agama itu harus ikut dalam kompetisi kebajikan sebagaimana dinyatakan :

²⁶⁹ Fahrudin Ar Ra>zi, *at-Tafsi>r al-Kabi>r*, Jilid 4,146.

²⁷⁰ lihat Abdurahma>n Bin Muhammad bin Idri>s Bin Abi> Ha>tim ar-Ra>zi, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Azi>m*, Jilid 1, Cet.1 (Riyad: Maktabah Mukarramah, 1997), 257, 1153.

فاستبقوا الخيرات : ابتدروا كل نوع من انواع الخير
بالعمل و ليحرص كل منكم على سبق غيره إليه . هذ
الأمر عام موجه إلى أمة الدعوة لا خاص بالمؤمنين. و
لكل أمة منكم أيها المسلمون و الكتا بيون أو أيها الناس
جعلنا شريعة أوجبنا عليهم إقامة أحكامهم²⁷¹

Pendapat itu juga diutarakan Hamka ketika ia menyatakan bahwa ayat itu ditujukan kepada semua penganut agama tanpa kecuali “Ayat ini adalah seruan merata; seruan damai dari lembah wahyu ke dalam masyarakat manusia berbagai agama bukan khusus kepada ummat Muhammad saja”.²⁷² Hal ini juga sama dengan penafsiran Ibnu Katsir berdasarkan riwayat Ibnu Abbas, bahwa perintah kompetisi ditujukan secara universal kepada semua umat beragama (أهل الأديان).²⁷³

Menurut peneliti, pendapat M. Abduh dan Hamka lebih relevan jika dikaitkan dengan makna term yang menurut Muhammad Bin Yusuf menunjukkan *فعل مشترك*, atau kata kerja yang dilakukan dengan cara berpartner, bermitra, dan tidak bisa dilakukan secara sendirian, komunal bukan tunggal

²⁷¹ M. Abduh *Tafsi>r al-Mana>r* , Jilid 1, 22 dan Jilid 6, 413.

²⁷² Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 1, Cet. 5, 341.

²⁷³ ‘Ima>dudin Abu> Fida> Isma>’il Ibn Amar Ibn Kasi>r, *Tafsi>r Al-Qur’a>n Al-Kari>m*, jilid 1, 348.

أن إستبق بمعنى تسابق فهو يدل على الإشتراك²⁷⁴

Dengan demikian bila dipahami bahwa *mukhatab* dalam *fi'il amar* tersebut ditujukan kepada pihak kedua yang bersifat jamak (majemuk-plural) yaitu “kalian semua” bukan *mufrad* (tunggal), artinya perintah berkompetisi kebajikan itu bersifat general-universal diwajibkan kepada semua komunitas Islam, Yahudi dan Nasrani, bukan eksklusif ditujukan hanya kepada satu komunitas Islam saja. Kemudian jika term (فاستبقوا) dipahami sebagai فعل مشترك yaitu yang dilakukan secara bersama, bermitra, dan berpatner dan tidak bisa dilakukan secara sendirian, maka artinya berlomba atau kompetisi itu bersifat komunal-sistemik yang membutuhkan “patner control”, tidak dapat dilakukan oleh hanya satu entitas tunggal saja melainkan justru bersifat plural yang melibatkan banyak entitas dan pihak lainnya (*the others*).

Karakter term (استبق) tersebut berbeda dengan phrasa yang memiliki kemiripan makna (*similarity*) dalam ayat – ayat Alqur’an lainnya karena sama-sama bermakna “bergegas cepat (akselerasi) dalam kebajikan” yaitu (يسارعون في) (الخيرات) seperti dalam QS *Ali ‘Imra>n* 3:114, *al-Anbiya>*

²⁷⁴ Muhammad bin Yu>suf, *Tafsi>r Al-Bahru Al-Muhi>t*, Jilid 1, (Beirut: Da>r al-Fikr, 1978), 439.

21:90 dan *al-Mu'minu>n* 23:56.²⁷⁵ Jika dilihat dari konteks ayatnya, phrasa (يسارعون في الخيرات) dalam ayat-ayat tersebut menjelaskan tentang karakter ahli kitab yang beriman dan juga karakter nabi Zakaria yang “senantiasa bersegera dalam mengerjakan kebajikan”.

Kemudian jika dianalisis secara semantik yaitu pendekatan secara gramatikal, term (يسارع) hanya bermakna bergegas cepat (akseleratif atau progresif) saja tanpa ada pihak lain yang harus didahului atau diungguli. Akselerasi bisa dilakukan oleh satu entitas tunggal saja karena phrasa (يسارع في الخيرات) itu kata kerja aktif yang bersifat ke dalam, privat, personal, internal. Sedangkan (فاستبقوا) itu menuntut untuk segera bergegas agar dapat mendahului pihak-pihak lainnya, sehingga dalam proses saling mendahului itu

²⁷⁵ Sارع اليه بادر في الامر أو جد فيه أو عجل
 .Lihat Louis Ma'luf, *Al Munji>d fi alLugah wa al A'lam*, Cet. 28, 330 dan A.W. Munawwir, *Al Munawwir, Kamus Arab – Indonesia Terlengkap*, 627. Dibawah ini contoh ayat yang mengandung phrasa (يسارعون في الخيرات)

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

QS Ali 'Imran 3:114. Mereka beriman kepada Allah dan hari akhir, menyuruh berbuat yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar dan bersegera mengerjakan berbagai kebajikan. Mereka termasuk orang saleh.

إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رِعَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَشِيعِينَ

QS Al-anbiya 21:90. Sungguh, mereka selalu bersegera dalam (mengerjakan) kebaikan, dan mereka berdoa kepada Kami dengan penuh harap dan cemas. Dan mereka orang-orang yang khusyuk kepada Kami.

menuntut semua pihak untuk saling aktif (ko-aktif bahkan pro-aktif) terlibat dalam kompetisi sebagaimana pendapat ar-Razi :

تسابقوا إلى الخير و هو أبلغ من الأمر بالمسارعة لما
فيه من الحث على احراز قصب السبق²⁷⁶

Demikian juga al-Alusi menafsirkan bahwa kompetisi itu harus ada kompetitor atau rival yang akan diungguli atau dilampaui :

و في الأمر المؤمنين بطلب التسابق فيما بينهم كما قال
السعد دلالة على طلب سبق غيرهم و قيل : الإقتصار
على سبق بعضهم إشارة إلى أن غيرهم ليس في
طريق الخير حتى يتصور أمر أحد بالسبق إلى الخير
عليه و المراد بالإستباق السرعة فيها و القيام بها في
أول أوقاتها²⁷⁷

Al-Mara>gi juga menegaskan bahwa dalam perintah berkompetisi itu mengandung makna memotivasi setiap individu atau komunitas untuk menjadi pemenang mengungguli lainnya :

²⁷⁶ Fahrudin Ar Ra>zi, *at-Tafsi>r al-Kabi>r*, Jilid 1, 416

²⁷⁷ Syiha>buddin al-Alu>si> al-Bagda>di, *Ru>h al-Ma'a>ni fi> Tafsi>r al-Qur'a>n al-Azi>m wa as-Sab'u al-Masa>ni*, Juz 3 (Beirut: Da>r al Fikir, 1978),15.

بادروا إلى فعل نوع من أنواع الخير و ليحرص كل منكم أن يكون سابقا إليه و أن يتبع أمر المرشد لا أمر المستكبر يتبع الهوى فإنه إنما يستبق إلى الشر و الضلال²⁷⁸

Dalam proses akselerasi, subyek (يسارع) tidak membutuhkan entitas lain (*the other*) sebagai patner, mitra, rival atau kompetitor, karena yang ia lawan adalah dirinya sendiri, sedangkan dalam proses kompetisi (فاستبقوا) (الخيرات), subyek membutuhkan entitas dan eksistensi pihak lain (*the other*) sebagai rival dan kompetitor atau bahkan masing-masing menjadi subyek (pihak yang mendahului lebih cepat atau lebih unggul) dan juga obyek (pihak yang didahului atau diungguli oleh yang lebih cepat dan unggul) dalam kompetisi.

Artinya subyek dalam akselerasi tidak memerlukan relasi eksternal dengan pihak lain (*the other*), cukup dengan dirinya sendiri. Sedangkan dalam proses kompetisi, meniscayakan subyek terhubung dengan pihak lainnya sebagai kompetitor sehingga mengharuskan adanya relasi eksternal dengan pihak lain (pihak yang didahuluinya). Proses kompetisi harus dilakukan oleh banyak pihak, baik dimana

²⁷⁸ Ahmad Must }afa Al-Mara>gi, *Tafsi>r Al-Marag>i*, Juz 2 (Mesir: Alba>b, 1946), 15.

semua pihak itu berperan sebagai *patner control*, subyek atau sebagai obyek, secara sistemik, dimana masing-masing pihak terikat oleh relasi yang bersifat interdependensi, karena dituntut melakukan aksi – reaksi secara terus menerus dalam kompetisi tersebut agar menjadi pemenang yang terbaik.

Dengan mengkomparasikan antara *فاستيقوا الخيرات* dan *يسارعون في الخيرات* yang ada dalam Alqur'an maka secara filosofis dapat dipahami bahwa menurut Alqur'an, karakter orang beriman diantaranya adalah selalu bergegas dan cepat cepat mengerjakan kebajikan walaupun dia sendirian dan tidak ada pesaing (kompetitor) lainnya. Sendiri tanpa kompetitor saja karakter orang beriman itu selalu akseleratif dan progresif dalam kebajikan. Apalagi jika ada kompetitor lainnya, maka tidak cukup hanya cepat saja, tapi jauh lebih cepat, atau kecepatannya ditambah agar bisa mendahului dan mengungguli pemeluk agama lainnya dalam kebajikan, menjadi yang tercepat sekaligus terbaik.

3. Term *الخيرات* dan implikasi maknanya.

Secara bahasa term *الخيرات* merupakan bentuk *jamak muannas* dari term *الخير* dalam Al-Quran disebut 192 kali, dimana dalam bentuk *جمع مؤنث* disebut 9 kali.²⁷⁹ Secara etimologi bermakna sesuatu yang positif dan disenangi

²⁷⁹ Dalam bentuk *jamak muannas* ada dalam *QS Al-Baqarah 2: 148, Ali 'Imra>n 3: 114, Al-Ma>idah 3:48, Al-Anbiya> 21: 73, 90 QS Al-mu'minun 23: 56, 61. Fa>tjir 35 :32, Ar-rahma>n 55:70*

seperti faidah (الفائدة), harta (المال), atau sampainya sesuatu kepada kesempurnaan (حصول الشيء على كماله). Term ini juga sebagai bentuk *tafd}i>l* (إسم تفضيل) yang menunjukkan komparasi” lebih baik” misalkan mengalahkannya dan mendahuluinya sehingga lebih baik darinya (سابقه فغلبه و كان خيرا منه) misalkan seperti ungkapan Iblis ketika menolak diminta sujud pada Adam pada QS *Al-A’raf* 7: 12 kemudian ia mengatakan “aku lebih baik darinya “ (أنا خير) (منه). Antonimnya adalah term الشر yang bermakna hal-hal yang tidak disukai (المكره) atau hal-hal rendah dan kesalahan (الرزائل و الخطايا) seperti pertikaian atau perang (الحرب), dosa (الإثم), akhlak yang buruk (سوء الخلق), iblis (إبليس), kefakiran (الفقر), kemarahan (الغضب), ambisi (الحرص).²⁸⁰

Menurut Zainal Arif – setelah mengkomparasikan makna الخير dari beberapa kamus seperti *al-Munawwir* yang mengartikannya sebagai “kebaikan, faedah, harta benda, kekayaan; *Mu’jam al-Wasit*}, mengartikan sebagai kebaikan yang realitasnya berupa kesenangan, kenikmatan, dan kebahagiaan seperti harta yang melimpah; Hans Wehr mengartikannya sebagai “ baik, mengagumkan, lebih baik, terbaik, berkah, harta, keuntungan, kesejahteraan, amal baik, maka secara bahasa الخير dapat dipahami sebagai “segala hal

²⁸⁰ Munawwir, A.W., *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, 708 dan Ma’luf, Louis, *Al-Munji>d fi> al-Lugati wa al-A’la>m*, Cet 28, (Beirut, Da>r al-Masyriq, 1986), 201, 379.

positif yang diinginkan dan diharapkan oleh siapapun dalam bentuk perilaku, sifat, benda, maupun gagasan.²⁸¹

Term الخيرات dalam phrasa berkedudukan sebagai obyek (*maf'ul bih*). Artinya obyek dalam kompetisi adalah الخيرات (*the goodness*) atau kebajikan bukan الحق (*the truth*) atau kebenaran. *Al-Khairat* oleh al Bagdadi al-Alusi ditafsirkan sebagai yang meliputi semua kebaikan (و عبر عنها) ²⁸², semakna dengan itu Muhammad bin Yusuf juga berpendapat bahwa الخيرات menggunakan bentuk ma'rifah dan جمع مؤنث menafsirkan dengan segala kebaikan dan keutamaan baik yang bersifat religius seperti menghadap kiblat ataupun yang non religius atau semua hal yang berdampak kebaikan :

الخيرات جمع خيرة و هي الفاضلة من كل شئ و التأنيث بإعتبار الخصلة و اللام للاستغراق فيعم المحلى أمر القبلة و غيره . فاستبقوا الخيرات : إبتدروا الاعمال

²⁸¹ Term الخير secara umum mengandung makna yang hamper sama dengan الطيب yang juga disebut 46 kali dan kata الحسنة yang disebut 194 kali dalam Al-Quran. Arif, Zainal, Adi Abdurrahman, and Zulfritria Zulfritria. "Kosa Kata Kebaikan dalam Al Quran:(Analisis Makna Kata al-Khair, al-Tayyib, dan al-Hasanah)." *Al-I'jaz: Jurnal Studi Al-Qur'an, Falsafah dan Keislaman* 3.1 (2021): 98-112.

²⁸² Syiha>buddin al-Alu>si> al-Bagda>di, Ru>h al-Ma'a>ni> fi> Tafsi>r al-Qur'a>n al-Az>ji>m , Juz 3, 15.

الصالحات و قالت مقاتل عن الخيرات و هي التي عاقبتها أحسن الأشياء²⁸³

Al-Mara>gi memaknai الخيرات juga sebagai sesuatu yang bermanfaat baik yang bersifat religious maupun duniawi (non religious) :

فسا رعو ا ما هو خير لكم فى دينكم و دنياكم و ابتدروا الخيرات و صالح الأعمال و السابقون السابقون إنكم إلى الله _ دون غيره _ ترجعون جميعا فى الحياة الثانية فينبئكم عند الحساب بحقيقة ما كنتم تختلفون فى الدنيا من أمور الدين²⁸⁴

Kemudian Hamka menghubungkan الخيرات dengan akal dan urusan dunia atau dalam kata lain الخيرات adalah kebaikan yang dapat dikenali dan dipahami dengan akal berkaitan dengan hal-hal yang bermanfaat bagi kehidupan dunia sebagaimana pendapatnya :

Sebab itu berlomba lombalah berbuat kebajikan. Pergunakanlah akalmu itu dan berlomba lombalah kamu semuanya berbuat pekerjaan-pekerjaan yang baik dalam dunia ini dengan memegang pokok pertama yaitu ketaatan kepada Tuhan dan percaya bahwa dibelakang hidup yang sekarang ini ada lagi kehidupan akhirat. Niscaya akan makmurlah yang berakal itu daripada kehidupan lebah, semut yang

²⁸³ Muhammad bin Yu>suf, *Tafsi>r Al-Bahru Al-Muhi>t*, Jilid 3, 503.

²⁸⁴ Ahmad Must }afa Al-Mara>gi>, *Tafsi>r Al-Mara>gi*, Juz 6 (Mesir: Alba>b, 1946), 132.

hanya satu corak selama dunia ini berkembang. Dari perlombaan berbuat kebajikan itulah akan nyata betapa pentingnya ada manusia dalam bumi ini.”²⁸⁵

Walaupun ada juga yang menafsirkan الخيرات secara eksklusif dikaitkan dengan urusan agama saja seperti al-Jaziri dan ar-Razi yang menafsirkan QS *al-Baqarah* 2:148 bahwa makna dhahir الخيرات menghadap kiblat :

الظاهر أن المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة و
الجهات الموصوفة بالخيرية ليست إلا جهات الكعبة²⁸⁶
فاتركوا أيها لمسلمون اهل تلك الملل الضالة و سابقوا في
الخيرات و نافسوا في الصالحات شكرا لربكم على نعمة
هدايته لكم لقبلة أبيكم إبراهيم²⁸⁷

Namun diantara penafsiran yang eksklusif mengaitkan makna الخيرات terbatas pada urusan agama tertentu saja seperti menghadap kiblat ke Masjidil Haram dan juga penafsiran inklusif yang menafsirkan makna الخيرات secara universal sebagai semua

²⁸⁵ Hamka, *Tafsi>r Al-Azha>r*, Jilid 3, Cet. 5 (Singapore: Kertajaya Printing, 2003), 1757.

²⁸⁶ Fahrudin Ar-Ra>zi, *at-Tafsi>r al-Kabi>r*, Jilid 4 (Beirut: Da>r al-Fikr, 1978), 145. Lihat juga Muhammad bin Yu>suf, *Tafsi>r Al-Bahru Al-Muhi>t*, Jilid 3, 489 dimana Ibnu Zaid dan Zamakhsyari dikutip Muhammad Bin Yusuf juga menafsirkan al-khairat sebatas menghadap kiblat saja . قال ابن زيد : سارعوا الى الأعمال الصالحات من التوجه الى القبلة و غيره و .
الزمحشرى : معناه فاستبقوا الفضلات من الجهات

²⁸⁷ Abi Bakr Jabir Al-Jazair, *Aisar at-Tafa>sir Li kala>m al-‘Aliy al-Kabi>r*, Jilid 1,131.

hal yang disenangi karena membawa kebaikan, peneliti berpandangan bahwa penafiran universal ini lebih relevan sebagaimana penafsiran M. Abduh bahwa menyebut الخيرات setelah menjelaskan perbedaan kiblat antar agama, berarti kebaikan itu bersifat global dan universal, artinya ada dalam berbagai agama :

288 و الأمر بالخيرات هنا بعد بيان اختلاف الملل في القبلة إجمال

Sejalan dengan itu, secara semantik, menurut Tosihiko Izutsu, term الخيرات disamping menunjuk pada sesuatu yang bermanfaat, berguna dan diperlukan atau mengandung makna bidang-bidang yang relevan dengan urusan duniawi atau kebajikan humanistik yang imanen, term itu juga sangat luas dan komprehensif karena menunjuk pada apapun yang membawa nilai positif dan manfaat bagi manusia baik yang ada hubungannya dengan religiusitas ataupun non religiusitas, kebaikan yang sepenuhnya membumi atau urusan dunia saja sebagaimana dalam QS *al-Baqarah* 2: 272-275, *Sjad* 38:31-32.

Makna الخيرات itu universal karena secara substansial ia merujuk pada sesuatu yang pantas dan berharga dan membawa manfaat bagi manusia, ia bisa bersifat religius atau juga non religius, bisa bersifat transenden-sakral bersumber dari Tuhan

²⁸⁸ M. Abduh , *Tafsir al-Manar* , Jilid 1, 22-23.

ataupun bersifat humanis-profan-imanen bersumber dari manusia. Kemudian antitesa dari الخير adalah الشر . Secara realitas, dilihat dari respon dan sikap manusia, kriteria الخير dan الشر itu kadang-kadang bisa bersifat subyektif karena tergantung dari reaksi alami manusia terhadap keduanya sebagaimana dalam QS *al-Baqarah* 2: 216.²⁸⁹

Untuk memahami makna الخيرات lebih komprehensif lagi, menurut peneliti maka term الخيرات yang bermakna kebajikan baik transenden dan sakral maupun imanen dan profan, juga bisa dikomparasikan dengan term الحق dimana term الحق ini

²⁸⁹ Lihat Yulia Rahmi, *Makna Al-Khair Dalam Alqur'an*, Penelitian Thesis, (2014) Fak Ushuludin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Menurut Tosihiko Izutsu, Alqur'an menjelaskan kriteria moralitas kebaikan dengan menggunakan banyak term, diantaranya salihat; yang bermakna kebajikan yang diperintah Allah untuk dilakukan manusia beriman yang sering disinonimkn dengan term al-birr. Tosihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Alqur'an*, Terj. Mansurudin (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 355. Sedangkan istilah lainnya seperti ma'ruf yang menurut Dawam Raharjo, missal kata ma'ruf disebut 39 kali dalam 12 surat Alqur'an. Secara bahasa ia berasal dari kata 'urf atau kyang dimengerti, dipahami, dan diterima oleh masyarakat pada umumnya karena ia dapat dikenali dengan akal.Lawannya adalah munkar, yaitu yang ditolak dan tidak disenangi masyarakat. Baik dan buruk dalam konteks ma'ruf dan mungkar menurut Hamka ukurannya ditentukan oleh nalar public atau pendapat umum. Pendapat masyarakat sekitar sangat menentukan apakah ia ma'ruf atau munkar. Sehingga sifatnya local. Lihat Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Alqur'an : Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), 625. Ma'ruf sering dipahami sebagai kebaikan yang bersifat lokal, karena menurut Tosihiko Izutsu karena makna dasarnya adalah tipe moralitas kesukaan yang didasarkan pada identitas dan karakter yang khas. Kemudian Alqur'an mengambilmnya dan menjadikan ma'ruf ini bagian integral dari konsepsi moralitas dan sistem etika Islam. Tosihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Alqur'an*, 348.

memiliki makna kebenaran, bersifat transenden, sakral dan absolut.²⁹⁰

Dalam konteks keagamaan, الخيرات adalah meliputi dimensi agama baik yang transenden, vertical, sakral seperti dimensi akidah dan ibadah mahdah ataupun yang imanen dan profan (membumi atau menduniawi), profan, horisontal dan sosial atau dimensi muamalah duniawiyah. Profanitas makna الخير misalkan ditunjukkan dalam beberapa ayat Alqur'an digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang bermakna sesuatu yang benar-benar bersifat duniawi seperti harta dalam *al-Baqarah* 2:180, 215,272, *al-'Adiyat* 100:8 bahkan secara spesifik juga menunjuk pada makna kuda dalam QS *Sjad* 38:32.²⁹¹

Oleh karenanya, menurut peneliti dapat dipahami bahwa الخيرات adalah segala hal positif yang diinginkan dan diharapkan oleh siapapun dalam bentuk perilaku, sifat, benda, maupun gagasan baik yang bersifat transenden ataupun imanen, yang sakral maupun yang profan asalkan membawa dampak kebaikan bagi kemanusiaan dan kehidupan.

²⁹⁰ Ambar Wulan Fitriani, *Penafsiran Al Haqq Dalam Al Qur'an (Tafsir Tematik)*, Tesis (2015) Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Sedangkan **الحق** adalah kebenaran agama yang transenden dan vertikal yang menjadi hak prerogatif Allah QS *Saba'* 34:25-26. Jika term **الحق** bermakna kebenaran transenden, absolut-eksklusif-privat dan personal, maka term **الخيرات** itu bisa bermakna kebajikan yang bersifat absolut tapi juga bisa bersifat imanen, profan, relatif, inklusif, sosial-publik. Term **الخيرات** bisa menunjuk pada etika publik atau nilai-nilai dan prinsip-prinsip umum (*common values*) yang rasional, universal, obyektif dan humanis sehingga semua agama memiliki parameter dan indikator yang universal. Sedangkan konsep **الحق** yang diyakini oleh setiap agama itu memiliki parameter dan indikator yang berbeda-beda, oleh karena itu tidak bisa dikompetisikan. Padahal problematika hubungan antar agama selama ini terjadi justru karena domain **الحق** ini menjadi arena kontestasi dimana setiap agama berkompetisi memperebutkan klaim kebenaran (*truth claim*) yang berbeda-beda bahkan kontradiksi di ruang publik baik dengan dialog ataupun debat.

Komparasi antara term **الخيرات** ini dengan term **الحق** menjadi sangat penting dilakukan guna dapat dipahami secara filosofis dan juga teologis mengapa yang dijadikan **مفعول به** atau obyek kompetisi dalam prhasa **اسْتَنْبِقُوا الْخَيْرَاتِ** itu adalah **الخيرات** dan bukan term **الحق**; atau mengapa secara semantik susunan prhasa itu menggunakan **فَاسْتَنْبِقُوا الْخَيْرَاتِ** bukan **فَاسْتَنْبِقُوا الْحَقَّ**;

mengapa Alqur'an memerintahkan berkompetisi dalam kebajikan bukan berkompetisi kebenaran ?. Jawaban filosofisnya adalah الحق itu adalah kebenaran yang hakiki atau hakikat realitas, hingga bersifat transenden dan absolut yang secara eksklusif menjadi domain dan otoritas Allah saja. Tidak semua manusia memiliki kemauan, kesempatan dan kemampuan mengetahuinya. Sehingga wajar jika ukuran kebenaran الحق yang sering menjadi perdebatan dan polemik diantara agama-agama itu bersifat personal, eksklusif dan subyektik, karena memiliki indikator, ukuran dan parameter yang berbeda-beda satu sama lain.

Sedangkan kebaikan الخيرات itu menurut peneliti setelah mencermati pandangan para mufasir, dan dimunasabahkan dengan ayat lainnya diantaranya QS *al-Baqarah* 2:216 meliputi semua hal yang bermanfaat dan berdampak baik bagi kehidupan dan kemanusiaan baik bersifat religius maupun non religius, transenden maupun imanen, rasional maupun trans rasional, yang material maupun spiritual, dan bisa diidentifikasi dan dikenali oleh akal sehingga indikatornya inklusif dan universal.²⁹²

²⁹² Lihat QS *Al-Baqarah* 2 : 216
 كَتَبَ عَلَیْكُمْ الْوَيْتَالَ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ۗ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ
 لَّكُمْ ۗ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا
 تَعْلَمُونَ

Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu,

Oleh karena itu secara filosofis dapat dipahami secara asumtif bahwa mungkin saja tidak semua agama yang dipeluk manusia dapat dan mampu secara absolut mengenali kebenaran transenden yang menjadi domain dan otoritas Tuhan. Namun semua agama seharusnya secara rasional dapat mengenali kebaikan atau hal-hal yang bermanfaat dan berdampak baik bagi manusia dan kehidupan. Mungkin saja satu agama dianggap tidak benar oleh agama lainnya, namun seharusnya semua agama memiliki titik temu dan titik tuju yang sama yaitu kebaikan universal (الخيرات).

Kemudian disebutkannya term الخيرات dalam bentuk plural (جمع مؤنث) sebagai obyek kompetisi antar agama juga membawa implikasi makna bahwa Alqur'an juga mengakui bahwa yang disebut kebaikan itu tidak hanya tunggal berada dalam satu agama saja melainkan bisa diberbagai agama-agama yang berbeda. Satu agama mungkin tidak dianggap benar secara teologis oleh agama lainnya. Namun secara universal diakui bahwa hampir semua agama itu mengajarkan kebajikan-kebajikan yang bermanfaat bagi manusia dalam kehidupan.

dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.

Dengan demikian jika rivalitas dan kontestasi pemeluk agama-agama adalah kompetisi memperebutkan ranah dan wilayah kebenaran (الحق) yang secara absolut merupakan domain Tuhan maka akan sulit ditemukan titik temu (كلمة سواء) karena ukuran kebenaran yang digunakan bersifat sangat privat-personal, eksklusif, subyektif yang tentu saja berbeda-beda. Namun jika rivalitas dan kontestasi pemeluk agama – agama itu adalah kompetisi dalam kebajikan (الخيرات), maka seharusnya selalu ada titik temu karena sifat kebajikan itu inklusif dan universal. Kompetisi hanya bisa dilakukan dalam hal-hal yang memang memiliki ukuran dan standar yang sama, seperti kebaikan. Sesuatu yang memiliki ukuran dan standar yang berbeda tentu saja tidak bisa dikompetisikan, seperti kebenaran. Oleh karena itu mengkompetisikan kebenaran justru hanya akan menemukan titik tengkar dan jalan buntu diantara pemeluk agama yang beda.

Oleh karena itu jika ada diskusi dan dialog teologis antar pemeluk agama dalam wilayah kebenaran (*truth claim*) adalah sekedar menyampaikan kebenaran dalam perspektif dan versi masing-masing untuk bisa diketahui letak perbedaan dengan yang lain hingga akhirnya tumbuh rasa saling memahami, simpati dan empati diantara pemeluk agama yang berbeda tersebut.

Dalam dialog dan diskusi teologis tentang *truth claim* ini, pemeluk agama-agama yang berbeda tidak boleh memiliki

ekpektasi lebih dari sekedar untuk saling mengetahui, memahami, dan menerima letak perbedaan dan persamaan, bukan untuk memperebutkan apalagi ingin menghegemoni dan memonopoli kebenaran. Namun jika yang dilakukan pemeluk agama adalah dialog sosiologis tentang wilayah kebaikan, etika sosial, prinsip-prinsip universal yang imanen, maka seharusnya ada banyak titik temu dan titik tuju yang bisa disepakati bahkan dikerjasamakan antar pemeluk agama dalam semua bidang kehidupan, ekonomi, politik, hukum, ilmu pengetahuan dan teknologi, kesehatan, pendidikan, lingkungan dan lainnya.

Sekali lagi berdiskusi dan berdialog tentang doktrin agama memang diperbolehkan jika membawa manfaat dan berdampak baik oleh Alqur'an (QS *Ali 'Imra>n* 5:64) maupun Nabi SAW, namun ketika diskusi dan dialog itu mengalami stagnasi dan tidak ditemukan titik temu (*meeting point*) misalkan tentang perbedaan kiblat setiap agama, kitab suci, syari'ah dan manhaj kemudian malah berubah menjadi ajang debat memperebutkan *truth claim* (الحق) yang menimbulkan konflik dan bersifat destruktif, ia harus dihentikan sebagaimana dijelaskan Muhammad bin Yusuf :

فبادروا أيها المؤمنون ما به يحصل السعادة في الدارين
من استقبال القبلة و غيره و لاتنازعوا من خالفكم إ ذ لا

سبيل إلى الإجتماع على قبة و احدة لجرى العادة على تولية كل قوم قبة يستقبلها²⁹³

M. Abduh dan M. Rosyid Rido ketika mengomentari dua
ayat diatas juga menyatakan bahwa ayat-ayat tersebut dimana

²⁹³ Muhammad bin Yusuf, *Tafsir Al-Bahru Al-Muhi*, Jilid 3, 503.

Diskusi dan dialog tentang agama jika tidak menimbulkan konflik maka Nabi memperbolehkan, bahkan membaca kitab suci agama lain juga tidak dilarang asalkan tidak membawa dampak negative terhadap keyakinan seseorang terhadap agamanya. Hal ini dapat dilihat dalam hadis-hadis diantaranya :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ قَالَ رَأَيْتُ فِيمَا يَرَى النَّائِمُ لَكَأَنَّ فِي إِحْدَى إصْبَعَيْ سَمْنًا وَفِي الْأُخْرَى عَسَلًا فَأَنَا أَلْعَقُهُمَا فَلَمَّا أَصْبَحْتُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ تَقْرَأُ الْكِتَابَيْنِ التَّوْرَةَ وَالْفُرْقَانَ فَكَانَ يَقْرُؤُهُمَا

Kitab Sunan Ahmad 6770. Dari 'Amru bin Al 'Ash bahwasanya dia berkata; Aku pernah bermimpi seakan-akan di salah satu jemari terdapat minyak dan pada jemari yang lain terdapat madu lalu akupun menjilatinya. Kemudian di waktu pagi aku menceritakan hal itu kepada Rasulullah dan beliauapun berkata: "Kamu akan dapat membaca dua kitab; taurat dan Al Furqon (Al Qur'an) " kemudian setelah itu diapun dapat membaca keduanya.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ يَهُودِيَّةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا فَذَكَرَتْ عَذَابَ الْقَبْرِ فَقَالَتْ لَهَا أَعْدَاكَ اللَّهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ فَسَأَلَتْ عَائِشَةَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَذَابِ الْقَبْرِ فَقَالَ نَعَمْ عَذَابِ الْقَبْرِ قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدُ صَلَّى صَلَاةً إِلَّا تَعَوَّذَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

Kitab Shahih Bukhari No. 1283. dari 'Aisyah (berkata); ada seorang wanita Yahudi menemuinya lalu menceritakan perihal siksa kubur kemudian berkata (kepada Aisyah); "Semoga Allah melindungimu dari siksa kubur". Kemudian setelah itu 'Aisyah bertanya kepada Rasulullah perihal siksa kubur, maka Beliau menjawab: "Ya benar, siksa kubur itu ada". Kemudian 'Aisyah RA berkata: "Maka sejak itu aku tidak melihat Rasulullah setelah shalat kecuali memohon perlindungan dari siksa kubur

ada phrasa فاستبقو الخيرات menunjukkan larangan menjadikan perbedaan doktrin agama sebagai alasan untuk bermusuhan :

هذه الآيات نص صريح في كون النهي عن الولاية لأجل العداوة و كون القوم حربا لا لأجل الخلاف في الدين لذاته فإن النبي لما حالف اليهودى كتب فى كتابه (لليهودى دينهم و للمسلمين دينهم) كما أمر الله لجميع المخالفين (لكم دينكم و لي دين)²⁹⁴

²⁹⁴ M. Abduh dan M. Rosyid Rido , *Tafsir al-Mana*, Jilid 6, 427. Kebebasan menjalankan agama masing-masing sangat dijaga oleh Nabi, bahkan ketika di Madinah, semua agama justru dipersilahkan tetap konsisten melaksanakan hukum-hukum yang ada dalam kitab suci mereka seperti Yahudi yang tetap dipersilahkan melaksanakan ajaran Taurat sebagaimana diriwayatkan hadis :

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ أَتَيْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَهُودِيٍّ وَيَهُودِيَّةٍ قَدْ أُحْدِثَا جَمِيعًا فَقَالَ لَهُمْ مَا تَجِدُونَ فِي كِتَابِكُمْ قَالُوا إِنَّ أَحْبَابَنَا أُحْدِثُوا تَحْمِيمَ الْوَجْهِ وَالتَّجْبِيَةَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ ادْعُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِالتَّوْرَةِ فَأْتِي بِهَا فَوَضِعْ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ وَجَعَلَ يَقْرَأُ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ لَهُ ابْنُ سَلَامٍ ارْفَعْ يَدَكَ فَإِذَا آيَةُ الرَّجْمِ تَحْتَ يَدِهِ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجَمَا

Kitab Shahih Bukhari No. 6320 . dari Ibnu Umar mengatakan, Rasulullah disertai laki-laki yahudi dan wanita yahudi yang berzina, lantas beliau mengatakan kepada orang-orang yahudi: "Hukum apa yang kalian temukan dalam kitab suci kalian?" Mereka menjawab; 'Biarawan-biarawan kami biasanya menghukum mereka dengan menghitami wajahnya, kemudian dinaikkan keatas kendaraan, dengan punggung saling membelakangi.' Abdullah bin Salam menyela; 'ya Rasulullah, ajaklah mereka untuk berhukum dengan kitab taurat.' Kitab taurat pun didatangkan, kemudian salah seorang dari mereka menutupi ayat-ayat yang menetapkan hukum rajam dengan tangannya sehingga yang ia baca hanyalah tulisan sebelum atau sesudahnya, maka Abdullah bin Salam menegur; 'angkat tanganmu! ' Maka ayat yang berisi perintah rajam pun kelihatan dibawah tangannya. Rasulullah pun memerintahkan keduanya untuk dirajam, maka hukuman itu pun di laksanakan.

Menurut beberapa mufasir seperti Sayyid Qutb, Hamka, M. Quraisy Shihab, Wahbah Zuhaili, memperdebatkan doktrin agama yang berbeda beda di ruang publik sampai berlarut-larut, bahkan menjadi kontestasi dan rivalitas antar *truth claim* (الحق) hingga melupakan hal yang lebih urgen memang dilarang, karena itu perintah berkompetisi dalam kebajikan secara sosial adalah salah satu cara pengalihan isu agar perbedaan tentang kiblat ataupun syari'ah dan manhaj tidak berubah menjadi konflik polemik melainkan menjadi kompetisi yang bersifat konstruktif atau dalam istilah psikoanalisis merupakan proses sublimasi .

Sayyid Qutb menyatakan bahwa perintah berkompetisi dalam kebajikan itu mengisyaratkan bahwa para pemeluk agama tidak boleh sibuk menghakimi dan memaksakan kebenaran yang menjadi hak prerogatif Allah :

. يصرفهم إلى العمل والاستباق إلى الخيرات. مع تذكر
أن مرجعهم إلى الله، وأن الله قدير على كل شيء، لا
يعجزه أمر²⁹⁵

Menurut Hamka, perintah segera untuk berkompetisi dalam kebajikan yang ada dalam phrasa فاستبقوا الخيرات dalam QS *al-Baqarah* 2:148 memang bertujuan agar semua pemeluk

²⁹⁵ Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zilal Al-Qur'an, Su'rah Al-Baqarah*, 146.

agama tidak berlurut-lurut memperdebatkan hal-hal yang menjadi otoritas Tuhan sehingga tidak mungkin dicarikan titik temunya karena itu justru menyia-nyiaikan kesempatan untuk melakukan hal yang lebih produktif seperti kebajikan :

Sebab itu berlomba-lombalah kamu pada serba kebajikan. Jangan kamu berlurut-lurut berpanjang-panjang bertengkar perkara peralihan kiblat. kalau orang Yahudi dan Nasrani tidak mau mengikuti kiblat yang kamu, biarkanlah. Sama-sama setialah dengan kiblat masing-masing. Dalam agama tidak ada paksaan. Cuma berlombalah berbuat serba kebajikan , sama sama beramal dan berbuat jasa dalam peri kehidupan ini. Baikpun kamu dalam Yahudi, dalam Nasrani, dalam Shabiin, dalam iman kepada Nabi Muhammad, berlombalah kamu berbuat berbagai kebajikan dalam dunia ini, meskipun kiblat kamu berlain-lain. Kalau kamu dipanggil menghadap Allah, tidak peduli apakah dia dari kalangan Yahudi, tidak peduli apakah dia kalangan Nasrani, Islam dan lain-lain; berkiblat ke Ka'bah atau ke Baitul Maqdis. Disana pertanggungjawabkanlah amalan yang telah dikerjakan dalam dunia ini. Moga – moga dalam perlombaan berbuat kebajikan tersebut, terbukalah hidayat Tuhan kepada kamu, dan terhenti sedikit demi sedikit pengaruh hawa nafsu dan kepentingan golongan; mana tahu akhirnya kamu kembali juga kepada kebenaran. Perlombaan manusia berbuat baik di dunia itu belum berhenti. Segala sesuai bisa kejadian. Kebenaran Tuhan makin lama makin Nampak. Allah Maha Kuasa atas KehendakNya.²⁹⁶

²⁹⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 1, Cet. 5, 341.

Dalam konteks ini, M. Quraish Shihab juga menyatakan tentang tujuan perintah berkompetisi dalam kebajikan ketika terjadi perubahan kiblat pada QS *al-Baqarah* 2: 148 adalah supaya tidak berlarut-larut berplemik sebagaimana berikut :

Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu, hai umat Musa, Isa, Muhammad dan umat-umat lain, satu umat saja, yaitu dengan dengan jalan menyatukan secara naluriah pendapat kamu serta tidak menganugerahkan kamu kemampuan memilih, tetapi Dia tidak menghendaki itu. Karena, Dia hendak menguji kamu baik menyangkut syariah maupun potensi lainnya. Melalui tuntutan Syariah, kamu semua berlomba dengan sungguh-sungguh berbuat aneka kebaikan dan jangan menghabiskan waktu atau tenaga untuk memperdebatkan perbedaan dan perselisihan yang terjadi antara kamu dan selainnya. Karena pada akhirnya , hanya kepada Allahlah pemberitahuan yang pasti tentang apapun perselisihan termasuk menyangkut kebenaran keyakinan dan praktek-praktek agama masing-masing.²⁹⁷

Sedangkan Wahbah Zuhaili menyatakan bahwa berlomba dalam kebajikan itu jauh lebih urgen dan manfaat daripada memperdebatkan keyakinan agama yang tidak mungkin disatukan. Karena jika manusia disibukkan berkompetisi kebajikan maka secara otomatis akan terhindar dari kesesatan dan keburukan :

²⁹⁷ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan Alqur'an*, Vol. 3, 111-112.

إنما لهمم التسابق إلى فعل الخيرات و الله يجازى كل عامل بما عمل في ميزان الله واحدة فلا تجادلوا في تحويل القبلة و لا تعترضوا عليه .. فبادروا في فعل أنواع الخير و ليحرص كل إنسان على أن يكون سابقا إليه مبتعدا عن كل شر و ضلال والجهات ليست أساس²⁹⁸

Tidak boleh berlarut-larut memperebutkan klaim kebenaran agama selama didunia dikarenakan pluralitas agama adalah kehendak Tuhan, juga iman dan kafir disamping kedaulatan dan kemerdekaan manusia namun juga hak prerogratif Allah yang akan diketahui kebenarannya absolut di hari kemudian nanti.oleh karena itu tidak heran, perintah berkompetisi dalam kebaikan dalam 2 ayat kemudian diakhiri dengan diksi dan proposisi bahwa Tuhanlah yang akhirnya nanti akan memberi nilai final di akhirat.²⁹⁹

²⁹⁸ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 2 (Dimasqi: Da>r al-Fikri, t.t.).393-392.

²⁹⁹ Menurut M. Abduh terkadang kepiawaan berdebat dalam masalah agama justru membuat seseorang lupa pada hal-hal yang jauh lebih signifikan, yaitu berkompetisi kebajikan. Inilah yang terjadi pada Yahudi, mereka piawai dan cerdas dalam debat, namun hanya untuk mendeskriditkan orang yang berbeda dengan mereka. Lihat M. Abduh, *Tafsir al-Manar*, Jilid 1 23.:

كأنه يقول أن مخ الدين و جوهره هو في المسارعة الى الخيرات و محمد و اتباعه هم السابقون الى كل مكرمة المسارعون الى ميرة المتصفون بكل فضيلة ففي الكلام مع بيان روح الدين تعريض بأهل الكتاب الذين تركوا فضائل الدين و قصرُوا في عمل الخير و البر و اكتفوا من علم الدين بالجدال و المرء و استنباط الشبه للطعن في العاملين , اذ لم

Selanjutnya setelah phrasa (فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ) dianalisis setiap makna termnya serta implikasinya maka menurut peneliti, pesan moral yang dapat dipahami dari dua ayat itu adalah bahwa Inklusivisme Kompetitif adalah sikap dan respon pemeluk agama yang meyakini kebenaran agamanya namun

يكونوا من المجادلين المشاغبين , ثم ترك المسلمون فضائل سلفهم و اتبعوا سننهم فى بدعهم و جدلهم حتى صاروا حجة على دينهم

Oleh karena itu Nabi pernah melarang seorang muslim yang berdebat dengan Yahudi tentang kebenaran agama :

أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلَانِ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَرَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ قَالَ الْمُسْلِمُ وَالَّذِي اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِينَ فَقَالَ الْيَهُودِيُّ وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْعَالَمِينَ فَرَفَعَ الْمُسْلِمُ يَدَهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَلَطَمَ وَجْهَ الْيَهُودِيِّ فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ بِمَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِ وَأَمَرَ الْمُسْلِمُ فَدَعَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُسْلِمَ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَصْعَقُوا مَعَهُمْ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ جَانِبَ الْعَرْشِ فَلَا أُدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِي أَوْ كَانَ مِمَّنْ اسْتَنْتَنِي اللَّهُ

Shahih Bukhari No. 2234. dari Abu Hurairah ra berkata; Ada dua orang laki-laki yang sedang saling mencaci, yang satunya seorang Muslim dan satunya lagi orang Yahudi. Berkata, laki-laki Muslim: "Demi Dzat yang telah memilih Muhammad untuk seluruh alam". Dan berkata, laki-laki Yahudi: "Demi Dzat yang telah memilih Musa untuk seluruh alam". Seketika itu laki-laki muslim mengangkat tangannya dan menampar wajah orang Yahudi itu. Maka orang Yahudi itu pergi menemui Nabi dan mengabarkan peristiwa itu. Kemudian Nabi memanggil orang Muslim itu dan bertanya tentang kejadian itu, lalu orang Muslim itu memberitahukan Beliau. Maka Nabi bersabda: "Janganlah kamu lebihkan aku terhadap Musa karena nanti saat seluruh manusia dimatikan pada hari qiyamat, aku pun akan dimatikan bersama mereka dan akulah orang yang pertama kali dibangkitkan (dihidupkan) namun saat itu aku melihat Musa sedang berpegangan di sisi 'Arsy. Aku tidak tahu apakah dia termasuk orang yang dimatikan lalu bangkit lebih dahulu daripada aku, atau dia termasuk diantara orang-orang yang dikecualikan

memandang pemeluk agama yang berbeda secara terbuka dan positif sebagai patner kontrol yang terikat dalam relasi interdependensi sebagai kompetitor dalam kebajikan – kebajikan yang bersifat imanen. Ini adalah salah satu sikap yang dilakukan oleh para pemeluk agama untuk merespon eksistensi pemeluk agama lainnya. Walaupun kedua ayat tersebut diturunkan dalam konteks menarasikan relasi segitiga antara Yahudi, Nasrani, dan Islam. Namun pesan moralnya bersifat universal, tidak sebatas mengatur relasi antara Islam, Yahudi, dan Nasrani melainkan semua agama yang berbeda (العبرة بعموم (اللفظ لا بخصوص ص السبب). Jika menggunakan logika trialektika tesa – antitesa - sintesa, maka ini merupakan jalan tengah, opsi paling moderat dan realistis yang diperintahkan Alqur'an diantara eksklusivisme dan pluralisme, dimana dalam inklusivisme kompetitif ini, absolutisme agama diakui, tanpa harus bertransformasi menjadi otoritarianisme, namun toleransi juga dikembangkan dalam kerangka kompetisi kebajikan.

Berbeda dengan pluralisme yang memaksa adanya pertemuan agama pada tingkat transenden (*the transcendent unity*), inklusivisme kompetitif justru tidak mengingkari bahwa perbedaan agama yang paling fundamental adalah di level transenden yaitu الحق yang tak dapat dikompromikan apalagi disatukan, namun demikian inklusivisme kompetitif justru

mengakui bahwa agama-agama yang berbeda itu memiliki titik temu (*meeting point*) di level **الخيرات** kebajikan imanen.

Dalam inklusivisme kompetitif ini masing-masing komunitas agama justru diberi ruang untuk meneguhkan eksistensi dan militansinya sambil tetap mengembangkan toleransi aktif di tengah kemajemukan iman. Inklusivisme kompetitif juga memiliki muatan nilai-nilai positif karena merubah persaingan, kontestasi, dan rivalitas antar agama yang biasanya memiliki kecenderungan negatif dan destruktif seperti konflik dan konfrontasi antar agama ke arah persaingan, kontestasi, dan rivalitas yang sportif, positif, konstruktif, produktif yaitu kompetisi dalam kebajikan. Perintah berkompetisi juga sebagai pengakuan Alqur'an terhadap eksistensi agama lain (ko-eksistensi) dan meneguhkan eksistensi agama lain sebagai patner dan kompetitor yang harus dijaga eksistensinya (pro-eksistensi).

Kemudian **الخيرات** sebagai obyeknya, berarti Alqur'an mengakui bahwa dimensi **الخيرات** itu bersifat universal – obyektif dan inklusif yang ada di semua agama bukan monopoli agama tertentu saja. Namun demikian bukan berarti Alqur'an mengakui bahwa semua agama itu benar, namun hanya mengakui bahwa semua agama itu memiliki dimensi kebajikan-kebajikan duniawi. Kompetisi itu bukan untuk berlomba-lomba mengklaim diri sebagai “yang paling benar”, karena kebenaran

adalah dimensi transenden, absolut, sakral yang menjadi akhirnya privelege dan hak prerogatif Allah, bukan manusia. Dalam kompetisi, setiap agama adalah subyek sekaligus obyek bagi yang lainnya, karena eksistensi setiap agama memiliki efek bagi eksistensi lainnya. Berkompetisi berarti tidak mempersoalkan perbedaan namun juga tidak memaksa untuk disamakan. Dalam konteks ini seorang pemeluk agama yang militan, justru ia harus semakin toleran. Kompetisi berarti saling aksi dan bereaksi terus menerus (*never ending proses*) dalam membuktikan diri sebagai agama yang terdepan dan tercepat dalam kebajikan, hanya berupaya saling mendahului, namun bukan saling menafikan dan mematikan.

Kompetisi dalam kebajikan berarti menggeser area (*shifting of area*) kontestasi dan rivalitas dari wilayah kebenaran transenden (الحق) yang sering menjadi “titik tengkar” ke domain الخيرات kebajikan imanen (membumi dan menduniawi) yang menjadi titik temu; dari zona vertikal ke horisontal; dari ranah ketuhanan yang privat dan personal ke wilayah kemanusiaan yang bersifat publik - sosial. Artinya jika selama ini energi rivalitas di level transenden yang kontraproduktif, tidak mungkin mencapai titik temu dan titik setuju, atau jika dialog teologis mengalami stagnasi dan jalan buntu, maka komunitas agama jangan kemudian bersikap apatis dan pasif satu dengan lainnya. Energi rivalitas itu dialihkan secara aktif, sportif, positif

dan progresif dalam hal-hal yang bermanfaat bagi kehidupan dan kemanusiaan seperti dalam bidang pendidikan, ekonomi, hukum, sosial, lingkungan, kesehatan mental, politik dan lainnya. Artinya Inklusivisme kompetitif juga bermakna merubah toleransi pasif ke arah toleransi aktif bahkan proaktif karena kompetisi akan menuntut adanya relasi interaktif, dimana setiap agama proaktif untuk menjadi yang terbaik (*the best*), tercepat dan terdepan dalam kebajikan sehingga kehidupan keberagaman akan produktif dan selalu berkontribusi secara dinamis-progresif bagi kebajikan dan kemajuan kehidupan.

C. Inklusivisme Kompetitif dan Implikasinya Sebagai Basis Toleransi Proaktif di Tengah Pluralitas Agama

Setelah Alqur'an menegaskan bahwa pluralitas dan diversitas keyakinan adalah kehendak Tuhan (*QS al-Ma'idah 5:48, Hud 11:118, an-Nahl 16:93, as-Syura 42:8*); bahwa disamping keimanan adalah kedaulatan (otonomi) dan kemerdekaan (independensi) manusia (*QS al-Kahfi 18:29*), ia juga sekaligus otoritas, privilege dan hak prerogatif Allah (*QS Fa-tir 35:8* dan lainnya); Alqur'an selanjutnya menegaskan sikap terbuka dan respon toleran terhadap komunitas agama lain yang berbeda keimanan. Dari mulai memberi ruang eksistensi (ko-eksistensi) bagi kelompok musyrik – kafir agar hidup damai dalam perbedaan (*agree in disagreement*) sejak periode Mekkah; membuka ruang diskusi dan dialog terbuka dan setara dengan komunitas ahli kitab baik Yahudi

maupun Nasrani pada periode Madinah dan puncaknya menuntut kepada semua komunitas agama baik Islam ataupun non Islam untuk mensikapi perbedaan keyakinan dengan cara berkompetisi dalam kebajikan.

Oleh karena itu menurut peneliti, secara historis, jika dicermati alur asbabun nuzul dan munasabah (korelasi antar ayat), sikap toleran dan inklusif Alqur'an itu bersifat dinamis, kondisional, berjenjang tergantung dan sesuai konteksnya; dari inklusivisme ko-eksistensi atau dengan istilah lain sikap *agree in disagreement*, yang jika dilihat dari konteks situasi dan kondisi QS *al-Ka>firu>n* diturunkan adalah untuk mengakhiri polemik dan konflik antar komunitas agama (Islam *vis a vis* Kafir) dengan memberi kesempatan eksis bersama namun tetap berpegang pada keyakinan dan identitas masing-masing; inklusivisme dialogis, yang konteksnya dilakukan agar semua komunitas agama (Islam *vis a vis* Yahudi dan Nasrani) lebih memahami perbedaan-perbedaan doktrin agama mereka dan diharapkan dengan dialog itu dapat ditemukan titik temu dan titik lebur (*melting point*) diantara perbedaan itu; Inklusivisme Kompetitif, konteksnya adalah untuk menghindari dan mengantisipasi timbulnya konflik dan konfrontasi yang negatif dan destruktif yang ditimbulkan oleh adanya rivalitas klaim kebenaran (*truth claim*) antar komunitas agama yang berbeda, kemudian mengalihkan energi rivalitas menjadi kompetisi secara sportif dalam hal-hal yang positif, pro-aktif, konstruktif, dan produktif bagi kehidupan bersama.

Inklusivisme kompetitif yang nilai-nilai filosofis dan teologisnya diambil dari pesan moral yang ada dalam phrasa (فاستبقوا الخيرات) dalam dua ayat madaniyyah yaitu QS *al-Baqarah* 2:148, *al-Ma'idah* 5:48 harus dikembangkan karena beberapa alasan. *Pertama*, perintah berlomba (فاستبقوا الخيرات) yang ada dalam dua ayat tersebut seringkali dipahami secara umum saja, padahal jika dicermati konteksnya dan juga korelasi (*munasabah*) dengan ayat-ayat sebelumnya, dua ayat ini diturunkan sebagai respon yang menarasikan terjadinya polemik dan perbedaan diantara tiga komunitas agama yang berbeda yaitu Islam, Yahudi, dan Nasrani dalam persoalan kiblat dan juga kitab suci masing-masing. Dalam konteks inilah, peneliti berpandangan bahwa memahami dua ayat ini dikaitkan dengan tema dan diskursus teologi agama-agama sama saja mengembalikan makna dua ayat tersebut sesuai konteksnya. *Kedua*, konsep inklusivisme yang selama ini digagas oleh para pemikir ataupun akademisi Islam masih ada celah yang perlu dikembangkan lagi. Misalkan inklusivisme ko-eksistensi atau *agree in disagreement* sebagaimana digagas Mukti Ali, sering kali hanya berhenti pada sikap toleransi pasif dan apatis (*lazy tolerance*), dimana secara sosial semua komunitas agama memang bisa hidup bersama tanpa konflik ataupun konfrontasi, namun minim dan malas saling sapa, sangat sepi dari relasi dan interaksi. Tidak saling mengganggu, namun masing-masing hanya fokus ke dalam kehidupan komunitasnya dan masa bodo dengan persoalan komunitas lainnya.

Selanjutnya, inklusivisme dialogis seperti gagasan Nurcholish Madjid dan Ismail Raji Alfaruqi, memang bisa menghidupkan semangat berdialog dan diskusi antar komunitas agama tentang doktrin masing-masing sehingga setidaknya ada proses relasi saling sapa dan interaksi yang terbangun. Namun jika tidak hati-hati dan tidak mampu menahan diri dan emosi, maka dialog itu justru bisa menyulut masalah baru, jika dialog dan diskusi berubah kontraproduktif atau bahkan destruktif menjadi ajang debat dan kontestasi untuk mengunggulkan *truth claim* masing-masing sambil mendeskreditkan dan melakukan *judging* terhadap keyakinan pihak lain sebagaimana yang pernah dialami Nabi SAW dengan ahli kitab, Yahudi dan juga Nasrani. Jikapun dialog dan diskusi antar komunitas agama dilakukan, tetapi jika yang didiskusikan adalah doktrin dan *truth claim* maka sudah tentu akan sulit dicarikan titik temu, paling jauh hanya mampu menciptakan pemahaman bersama (*mutual understanding*) tentang perbedaan yang ada. Selanjutnya setelah pemahaman didapatkan, maka toleransi kembali pasif dan interaksi kembali sepi atau sekedar basa basi.

Toleransi dalam inklusivisme dialogis juga terkesan sebagai *a luxurious toleranace*, toleransi yang lux, mewah dan elit, karena jika dilihat dari jangkauan dan prakteknyanya ia sangat terbatas, tidak bisa menjangkau semua level pemeluk agama, hanya mampu dilakukan oleh para elit, pemimpin, tokoh, pemikir dan pemeluk agama yang sudah memiliki kapasitas intelektual, kedalaman ilmu, serta

kematangan spiritual yang tinggi. Sebagaimana juga dinarasikan dalam QS *Ali 'Imra>n* 3:64, dialog juga dilakukan oleh Nabi SAW dan para pembesar Yahudi dan Nasrani seperti para rabi dan pendeta saja. Jika dilakukan oleh pemeluk agama selain itu, bisa jadi dialog akan kontraproduktif, menjadi ajang debat kusir antar pemeluk agama yang apologis, penuh alibi dan emosi; atau sebaliknya, dialog justru akan menjadikan pemeluk agama menjadi skeptis terhadap kebenaran agama sendiri, terbuju rayu oleh propaganda agama lainnya. Alih alih menguatkan militansi dan toleransi, dialog malah bisa berujung saling konversi sebagaimana dikritik Yusuf Qardhawi sebagai inklusivisme yang prematur atau belum matang (الانتفاح قبل النضج), labil, dan mudah terbuka dan menerima serta terpengaruh oleh agama lain (الانتفاح المتساهل بأخذ الآخر) ; dan inklusif yang inferior di hadapan tradisi lainnya (الانتفاح المبهور بثقافة الغير).³⁰⁰

³⁰⁰ Inklusivisme yang dikhawatirkan akan berdampak negatif dilarang karena Nabi saja pernah melarang Umar bin Khatab membaca Taurat jika itu akan membawa pada sekeptisisme sebagaimana hadis Jabir Bin Abdullah :

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكِتَابِ أَصَابِهِ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكُتُبِ فَقَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغَضِبَ فَقَالَ أَمْتَهُوْكُمْ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَفِيَّةٍ لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقِّي فَنُكْذِبُوا بِهِ أَوْ يَبْاطِلُ فَنُصَدِّقُوا بِهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَنْبَغِي

Kitab Sunan Ahmad No. 14623. dari Jabir bin Abdullah 'Umar bin khatab menemui Nabi SAW dengan membawa tulisan yang dia dapatkan dari Ahli Kitab. Nabi SAW terus membacanya dan marah seraya bersabda: "Bukankah isinya hanya orang-orang yang bodoh Wahai Ibnu Khottob?. Demi dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, saya datang kepada kalian dengan membawa

Jikapun dilakukan, dialog harus dilakukan dalam konteks فاستبقوا الخيرات , sehingga semangat kompetisi kebajikan itu akan memberi ruh, nyawa, dan spirit agar supaya dialog yang dilakukan antar agama bukan sekedar formalitas yang penuh basa-basi, apalagi sebagai ajang penghakiman dan penaklukan dan kritik paksa terhadap *truth claim* agama lainnya di ruang publik, melainkan dialog itu juga dilakukan sebagai arena kontestasi dan kompetisi kebajikan antar agama, dimana semua agama dapat dengan jujur, terbuka, tulus tidak sekedar mendialogkan perbedaan teologis namun juga sekaligus mendialogkan persamaan dalam nilai nilai kebajikan yang profan dan inklusif atau dialog sosiologis. Karena Nabipun sangat terbuka dalam hal-hal yang berkaitan dengan kebajikan kemausiaan ataupun kehidupan seperti dalam masalah ekonomi, jual beli, sosial, dan lainnya Nabi acap menjalin hubungan dengan Yahudi, Kafir, dan lainnya dalam hal-hal yang menyangkut persoalan muamalah duniawiyah.³⁰¹

cahaya yang terang. Janganlah kalian bertanya kepada mereka tentang sesuatu! Bagaimana jika mereka mengabari kalian kebenaran lalu kalian mendustakannya atau mereka (menyampaikan) kebatilan lalu kalian membenarkannya?. Demi yang jiwaku berada di tangan-Nya, seandainya Musa alaihissalam hidup maka tidak ada jalan lain selain dia mengikutiku."

³⁰¹ Dalam banyak hadis, Nabi sangat inklusif dalam urusan duniawi, baik dengan yahudi, musyrik dan lainnya:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ اشْتَرَى طَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ إِلَى أَجْلِ وَرَهْنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ

Oleh karena itu inklusivisme tidak boleh hanya berhenti pada terjadinya dialog dan diskusi yang jangkauannya sangat terbatas saja atau hanya menghasilkan toleransi yang pasif saja melainkan sebuah sikap inklusif yang menjangkau semua level pemeluk agama-agama yang berbeda, dan juga sekaligus merupakan jalan tengah antara militansi dan toleransi beragama, antara eksklusif dalam memegang *truth claim* secara teologis, namun menerima perbedaan keyakinan sebagai kehendak Tuhan. Inklusivisme yang disamping memandang pluralitas dan diversitas agama dengan perspektif positif - konstruktif bukan negatif - destruktif, juga tidak sekedar menghasilkan toleransi pasif yang apatis, namun justru mengembangkan toleransi proaktif

Kitab Shahih Bukhari 1926 dari 'Aisyah bahwa Nabi pernah membeli makanan dari orang Yahudi yang akan dibayar Beliau pada waktu tertentu di kemudian hari dan Beliau menjaminkannya (gadai) dengan baju besi.

عَنْ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثِينَ وَمِائَةً فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ مَعَ أَحَدٍ مِنْكُمْ طَعَامٌ فَإِذَا مَعَ رَجُلٍ صَاعٌ مِنْ طَعَامٍ أَوْ نَحْوَهُ فَعَجِنَ ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ مُشْرِكٌ مُشْعَانٌ طَوِيلٌ بَعْمٍ يَسُوقُهَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْعًا أَمْ عَطِيَّةً أَوْ قَالَ أَمْ هِبَةً قَالَ لَا بَلْ بَيْعٌ فَاشْتَرَى مِنْهُ شَاةً

Kitab shahih Bukhari No. 2425 dari 'Abdurrahman bin Abu Bakar berkata: "Kami pernah bersama Nabi (dalam perjalanan) berjumlah seratus tiga puluh orang lalu Beliau berkata: "Apakah diantara kalian yang memiliki makanan?" Maka jika ada sebanyak satu sha'makanan atau sejenisnya, dibuatlah adonan. Kemudian datang seorang musyrik yang berambut panjang namun agak semrawut membawa kambing yang digiringnya. Nabi SAW berkata: "Apakah kambing ini untuk dijual atau untuk dihadiahkan?" atau Beliau berkata dengan redaksi: "Atau dihibahkan?" Orang itu menjawab: "Tidak, tapi untuk dijual". Maka Beliau membeli seekor darinya

bahkan produktif bagi kehidupan. Inilah yang peneliti sebut sebagai inklusivisme kompetitif yang secara filosofis – teologis diambil dari nilai-nilai Alqur'an .

1. Inklusivisme Kompetitif: Merubah Perspektif Negatif Menjadi Positif.

Menurut Paul F. Knitter, latar belakang mengapa diskursus teologi agama-agama harus mendapat atensi yang besar dari semua komunitas agama adalah karena realitas itu plural sehingga pluralitas adalah fakta terpenting kehidupan religius :

Plurality is a significant fact of religious and cosmic life. Plurality is not just a matter of fact but a matter of principle. If we boil the "many" down to "one", we would harm ourselves and maim the world. Logically and practically, multiplicity now takes priority over unity. the multiplicity of religions is not an evil which needs to be removed, but rather a wealth which is to be accepted by all.

Pluralitas adalah fakta penting dari kehidupan religius dan juga kosmik. Pluralitas bukan hanya masalah fakta tetapi masalah prinsip. Jika kita merebus "banyak" menjadi "satu", kita akan merugikan diri kita sendiri dan melukai dunia. Secara logis dan praktis, multiplisitas sekarang lebih diprioritaskan daripada kesatuan. keragaman agama bukanlah kejahatan yang perlu disingkirkan, melainkan kekayaan yang harus diterima oleh semua orang.³⁰²

³⁰² Paul knitter, *Introducing : Theologies of religions*, 8.

Sikap menerima pluralitas sebagai fakta kosmik tidaklah cukup, karena yang lebih urgen adalah adanya komitmen bersama terhadap pluralitas tersebut dan respon positif setelahnya. Karena tak bisa dipungkiri, pluralitas acap kali menimbulkan sikap yang ambivalen. Oleh karena itu sangat penting untuk meng*upgrade* sistem kesadaran dan perspektif semua komunitas agama, terutama umat Islam, agar pluralitas dan diversitas iman tidak lagi dilihat secara negatif, sekedar sebagai kesesatan, dosa dan bencana saja. Sistem kesadaran dan perspektif inilah yang nantinya dapat dijadikan landasan doktrinal mengembangkan hubungan harmonis dan dinamis antar komunitas agama yang berbeda.

Pluralitas agama bukanlah realitas empirik yang hanya selalu dirutuk dan dikutuk. Ia adalah kenyataan alami yang jika disikapi secara positif justru akan memperkaya wawasan nilai dan kebijakan semua komunitas beragama. Dalam konteks pluralitas, secara teologis, kedaulatan dan kemerdekaan setiap individu diberi ruang bahkan jikapun ia memilih untuk tidak percaya akan eksistensi Tuhan, sepanjang pilihannya tersebut tidak membuatnya anti sosial atau menimbulkan destruksi sosial.

Jika mencermati sejarah, begitu krusialnya penerimaan terhadap pluralitas keyakinan ini bagi Nabi SAW, hingga Alqur'an sudah menegaskannya sejak fase makkiah ketika ia merasa sangat sedih terhadap resistensi kaum kafir. Bahkanpun pasca Nabi hijrah ke Madinah yang jauh lebih kompleks dibanding Makkah,

karena Nabi harus hidup bersama komunitas agama lainnya, Yahudi, Nasrani, Majusi, Shabiah, Kafir-Musyrik. Dalam kondisi multireligi seperti itulah, Nabi juga diingatkan kembali untuk memiliki kesadaran tentang kemajemukan atau pluralitas. Jika Nabi lupa dan kehilangan kesadaran akan hal itu, karena mungkin secara sosial politik posisinya sudah jauh lebih kuat dan mayoritas, maka bisa jadi friksi, sentimen dan konflik identitas antar komunitas agama di Madinah tidak akan terhindarkan dan itu sama saja mengulang sejarah Mekkah. Tempat dimana Nabi dan pengikutnya yang masih minoritas mendapatkan tindakan-tindakan intoleransi yang provokatif, represif dan intimidatif dari kelompok mayoritas sehingga harus mengalah dengan hijrah ke Madinah.

Faktor dominan yang menyebabkan terusirnya Nabi dari Mekkah adalah perkusi dari pemimpin kafir tidak memiliki kesadaran terhadap pluralitas sehingga mereka tidak memberi toleransi kepada Nabi dan pengikutnya untuk mempertahankan eksistensinya (ko-eksistensi) dalam ruang dan wilayah yang sama. Mekkah yang biasanya stabil karena mayoritas memiliki keyakinan tunggal sebagai paganistik, sangat terusik dengan hadirnya Islam sebagai keyakinan baru. Kehadiran Islam sebagai agama baru dilihat sebagai ancaman yang mengganggu kemapanan *status quo* kemudian direspon secara negatif dan intoleran yang bertujuan untuk memusnahkan komunitas Islam yang berbeda keyakinan.

Heterogenitas, pluralitas dan diversitas keyakinan ditegaskan Alqur'an adalah kehendak Tuhan yang justru tidak boleh sekedar dilihat sebagai kesesatan dan kekafiran. Ada agenda besar Tuhan di baliknya. Dia menciptakannya sebagai ujian dan tantangan agar manusia lebih mengenali kebenaran. Oleh karena itu perbedaan tidak boleh dilenyapkan dengan paksaan. Sebagaimana ketika Yahudi dan Nasrani tetap memilih kiblat mereka sesuai keyakinan, maka Nabi diminta Alqur'an untuk membiarkan. Tidak perlu berpolemik yang terlalu menguras tenaga, pikiran dan juga perasaan. Karena menurut pemeluk agama yang berbeda adalah patner, mitra, sekaligus kompetitor dalam rangka berkompetisi mengejar kebajikan-kebajikan yang bermanfaat bagi kemanusiaan dan kehidupan. Keputusan akhir tentang siapa yang benar dan tidak benar biarlah sepenuhnya diserahkan ke Tuhan. Sementara dalam kehidupan saat ini, pemenang akan ditentukan oleh siapa yang paling banyak melakukan kebajikan.

Pluralitas agama dan diversitas iman adalah struktur dan realitas kosmik yang *given* dan tak bisa diubah. Ia harus dilihat secara makro sehingga memunculkan sikap-sikap positif. Jika dilihat secara mikro, sempit dan parsialistik, perbedaan keyakinan akan terlihat sebagai sesuatu yang negatif bahkan bentuk kesesatan komunal dan dosa kemanusiaan sebagaimana pandangan kaum eksklusiv – dikutip Mariane Moyaert – “*Exclusivism looks at*

religious plurality from the perspective of human sinfulness".³⁰³

Jika dilihat secara makro, pluralitas dan diversitas itu menghadirkan dinamika dan dialektika diantara semua komunitas agama, agar kehidupan keberagamaan itu tidak statis, stagnan, dan beku. Pluralitas dan diversitas akan membentuk keseimbangan (*equilibrium*) bahkan kekonsistenan diantara komunitas agama yang berbeda. Karena interaksi dan dialektika yang terjadi antara komunitas agama yang berbeda terkadang justru memunculkan *corroboration* dan militansi para pemeluk agama untuk menguatkan identitasnya di tengah perbedaan yang ada.

Pluralitas adalah fakta nyata (*hard fact*), hukum alam (*sunnatullah*), takdir sosial yang bersifat qodrati, harus diterima dengan semua konsekuensinya. Takdir sosial tersebut harus disiasati dengan etika sosial dan rasionalitas publik. Bukan untuk membentuk komunitas tunggal seperti konsep kesatuan agama-agama (*wihdatul adyan*) atau konsep relativisme yang menyamakan semua agama, namun justru dituntut sikap realistis dan dewasa mengakui keunikan dan perbedaan. Kedewasaan sikap itulah yang akan membentuk kontruksi sosial yang dialogis dan dialektis dan bisa menjadi zona penyangga (*buffer zone*) bagi pembentukan masyarakat, bangsa, dan kehidupan yang damai karena sebagaimana kata Hans Kung – dikutip Sumartana – tidak

³⁰³ Moyaert, Marianne. *Fragile identities: Towards a theology*, 21.

ada dunia damai tanpa kedamaian antaragama“*there will be no peace among the peoples of this world without the peace among the world religions*”.³⁰⁴

Pluralitas agama harus disikapi secara tepat karena dalam konteks era globalisasi atau deterritorialisasi yang membuat era isolasionisme agama berakhir, maka komunitas agama lain bukan lagi sesuatu yang abstrak dan konseptual, ia nyata, ia hadir secara kongkrit sebagai tetangga, patner kerja, rekan bisnis dan lainnya, baik di dunia maya ataupun nyata. Jika tidak disikapi dengan tepat, maka bentrokan antar klaim kebenaran (*truth claim*) jelas akan memicu benturan identitas, konfrontasi dan juga disintegrasi.

Tidak dapat dipungkiri, terkadang keragaman termasuk pluralitas agama adalah kendala besar dalam membangun kerjasama. Oleh karena itu menghadapi keragaman secara positif akan menciptakan kemungkinan tak terbatas dalam melakukan perubahan. Merespon keragaman secara keliru bahkan negatif akan menghancurkan tatanan kemanusiaan dan kehidupan. Oleh karena itu menerima pluralitas agama sebagai fakta berarti berdamai dengan kenyataan sebagai langkah awal yang Alqur'an tegaskan. Selanjutnya, mensikapinya secara positif dan yakin bahwa dibalik fenomena keragaman pasti ada kebaikan. Pluralitas atau keragaman

³⁰⁴ Th. Sumartana “ Mencari Basis Pemikiran Baru Bagi Dialog dan kerjasama Antar Agama (Beberapa Butir Pemikiran Jhon Hick) dalam *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Interfidei, 2005), 262.

sekilas memang terkesan anomaly, chaos, bahkan sesat, tapi ia membuat semua komunitas agama ditantang memiliki kemampuan bernegosiasi dan beradaptasi secara kreatif untuk menemukan solusi yang *win-win solution* ditengah perbedaan. Bukan untuk menyeragamkan, supaya tidak menimbulkan perpecahan.

Dalam konteks pluralitas, keyakinan eksklusif para pemeluk agama yang sangat potensial mendorong lahirnya otoritarianisme agama harus diselaraskan dan diartikulasikan dengan kesadaran tentang pluralitas sebagai fakta dan pencapaian bersama (*pluralisme is not a given but an achievement*).

Dengan meyakini pesan Alqur'an bahwa pluralitas adalah kehendak Tuhan, keimanan ataupun kekafiran adalah kedaulatan dan kemerdekaan manusia yang tak dapat dilepaskan dari priveledge dan hak prerogratif Tuhan untuk memberikan kedaulatan tersebut maka cukup untuk merubah pandangan kita terhadap keragaman keyakinan. Pluralitas bukanlah sekedar bentuk kesesatan ataupun kekafiran yang harus diperangi, namun tantangan untuk menguji kekuatan dan kedewasaan iman manusia.

Kompetisi kebajikan justru membutuhkan bahkan meniscayakan adanya pluralitas dan diversitas keyakinan. Karena kompetisi tidak bisa dilakukan sendirian, harus ada *patner control*, hanya dapat dilakukan jika ada pihak lain yang menjadi kompetitor. Oleh karena itu para pemeluk agama tidak saja harus memberi toleransi dan ruang bagi eksistensi pemeluk agama

lainnya (ko-eksistensi), namun juga harus menjaga dan melindungi eksistensi mereka (pro-eksistensi) sebagaimana dipraktikkan Nabi terhadap pemeluk.³⁰⁵

2. Inklusivisme Kompetitif : Merubah Rivalitas Destruktif Menjadi Kompetisi Konstruktif

Perbedaan agama seringkali menimbulkan rivalitas dan permusuhan terutama disebabkan oleh pandangan eksklusif yang

³⁰⁵ Nabi tidak hanya memberi toleransi kepada pemeluk agama non Islam seperti Yahudi, Nasrani, Kaum Kafir untuk mempertahankan keyakinan mereka. Bahkan hadis-hadis juga menarasikan bagaimana Nabi memberi kedaulatan dan otonomi kepada orang Yahudi untuk tetap memberlakukan Taurat, mempertahankan rumah ibadah sinagog, mengembangkan madaris sebagai pusat ilmu teologi mereka dan lain. Lain bebaskan sangat melindungi eksistensi pemeluk agama lain yang tidak non Islam. Lebih jauh Nabi juga tidak hanya memberi kebebasan keyakinan tapi juga melindungi eksistensi dan hak-hak mereka sepenuhnya sebagaimana ditegaskan dalam hadis-hadis :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنْ رِيحَهَا تَوَجَّدَ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا

Kitab Shahih Bukhari No. 2930 dan diriwayatkan juga oleh Imam Abu Dawud, Nasai, Ibnu Majah, Imam Ahmad, dari 'Abdullah bin 'Amru dari Nabi bersabda: "Barang siapa yang membunuh mu'ahad (orang kafir yang terikat perjanjian) maka dia tidak akan mencium bau surga padahal sesungguhnya bau surga itu dapat dirasakan dari jarak empat puluh tahun perjalanan".

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَوْلَادِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ آبَائِهِمْ دَبِيئَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ فَإِنَّا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Kitab Sunan Abu dawud No. 2654 dari Shafwan bin Sulaim dari beberapa anak para sahabat Rasulullah, dari bapak-bapak mereka dari Rasulullah, beliau berkata: "Ketahuilah bahwa orang yang menzalimi orang kafir yang menjalin perjanjian dengan Islam atau mengurangi haknya atau membebaninya di atas kemampuannya atau mengambil darinya sesuatu yang ia relakan maka aku adalah orang yang akan membelanya pada Hari Kiamat."

secara rigid, membagi manusia secara diametral antara muslim dan kafir secara hitam putih. Eksklusivisme selalu memandang pemeluk agama lain sebagai pihak luar (*the others*) harus diakuisisi atau dikonversi. Absolutisme agama yang seharusnya berada dalam domai pribadi terkadang mencuat, diperebutkan di ruang public, dan akhirnya berkembang menjadi otoritarianisme agama yang menyulut perlawanan dari pihak yang berbeda. Konflik antar pemeluk agamapun tak terhindarkan. Sejarah membuktikan bahwa sejak Islam diturunkan, ia dilawan dengan kekerasan, cara represif dan destruktif. Bahkan sampai sekarangpun, betapa agama yang seharusnya menjanjikan syurga tapi acap menjadi bencana.

Prejudice, stigma, stereotype terhadap pemeluk agama lain seringkali memunculkan praktek intoleransi, diskriminasi, perkusi, dan konfrontasi antar pemeluk agama yang berbeda yang akhirnya membawa dampak sosial yang destruktif.³⁰⁶

³⁰⁶ *Pejudice* adalah penilaian negative terhadap sesuatu tanpa peduli fakta yang berlawanan, keyakinan irasional, generalisasi serampangan disposisi tak beralasan pada kelompok lain sehingga bersikap negative. Pejudice adalah penilaian negative terhadap sesuatu tanpa peduli fakta yang berlawanan, keyakinan irasional, generalisasi serampangan disposisi tak beralasan pada kelompok lain sehingga bersikap negative. Sedangkan stereotype memiliki makna yang hamper sama, yaitu mengatribusikan beberapa karakter yang dianggap dimiliki oleh semua kelompok itu. Individu mempunyai kecenderungan untuk membuat kategori sosial (sosial kategori) secara dikotomis, yaitu kelomok dalama (*in group*) dan kelompok luar (*out-group*). Jika pendikotomian ini menguat maka ada proses generalisasi secara subyektif terhadap kelompok lain

Dalam konteks ini ayat tentang kompetisi kebajikan menurut M. Abduh adalah teks yang sangat jelas untuk dijadikan hujjah dan argumentasi bahwa perbedaan keyakinan antar agama tidak perlu menimbulkan perpecahan, permusuhan dan pertikaian, karena semua pemeluk agama berhak untuk eksis dengan keyakinannya. Individu yang menjadikan perbedaan keyakinan sebagai alibi untuk berbuat kerusakan, perpecahan menurut M. Abduh adalah orang yang justru tidak memahami hikmah diciptakannya perbedaan itu sendiri. Ia telah kehilangan arah karena hanya bertindak berdasarkan emosi dan dorongan impuls primordial yang tak terkendali. Oleh karena itu dorongan

(*over generalisasi*). Rupert Brown, *Prejudice*, Terj. Helly P.S (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2005), 26. Menurut penelitian Bashori salah satu yang menyebabkan konflik anatar agama adalah prejudice, prasangka, misal isu Kristenisasi, Negara Islam Indonsei. Bashori A. Hakim, *Pandangan Masyarakat Terhadap Tindak Kekerasan Atas Nama Agama* (Jakarta: Kemenag RI, 2010), 62. Menurut Ibnu Hajar juga prasangka yang dipelihara berpotensi menjadi fasilitator bagi terjadinya intensitas tindakan-tindakan intoleran seperti agresi terhadap kumintas lain Prasangka adalah sindrom psikologis dan sikap negative terhadap kelompok lain yang didasarkan pada asumsi (pra penilaian). Prasangka yang merupakan fenomena psikologi sosial bukan perilaku bawaan tapi buatan karena pengaruh pengalaman internal atau eksternal. Ia bisa bertambah juga berkurang tergantung pengalaman dan literasi. Prasangka agama sangat terpengaruh oleh doktrin agama, dimana doktrin dan kisah dalam kitab suci tentang konflik dipahami dengan mengabaikan kondisi obyektif saat ini. Prasangka tidak bisa direduksi sepenuhnya karena memang historis dan realistis tapi bisa disesuaikan secara proporsional sesuai situasi dan kondisi. Ibnu Hajar, *Prasangka Keagamaan* (Semarang: UIN Walisongo Press, 2010), vi – 7.³⁰⁶

itu harus disublimasi menjadi kompetisi dalam kebaikan, bukan konfrontasi yang menimbulkan kerusakan.

فالواجب عليكم جميعا أن تبدروا الخيرات و تسارعوا إليها لأنها هي المقصودة بالذات من جميع الشرائع و مناهج الدين فما بالكم أيها الناس تنظرون من الدين و الشرع إلى ما به الخلاف والتفرق دون حكمة الخلاف و مقصدالدين و الشرع أليس هذ هو ترك الهدى و اتباع سبل الهوى فاستباق الخيرات هو الذى ينفع فى الدنيا و الآخرة, و إلى الله دون غيره ترجعون جميعا فى الحياة الثانية فينبئكم عند الحساب بحقيقة ما كنتم تختلفون فعليكم أن تجعلوا الشرائع سببا للتنافس فى الخيرات , لا سببا للعداوة بتنافس العصبيات

307

Hal yang sama juga tegaskan Al-Mara>gi, bahwa kompetisi dalam kebajikan yang tidak mengikuti hawa nafsu semata tu akan menjauhkan pemeluk agama dari tindakan-tindakan destruktif yang menyesatkan. Perbedaan keyakinan justru adalah tantangan untuk terus berlomba kebajikan bukan untuk menyulut fanatisme sektarian yang saling bermusuhan dan saling memusnahkan :

³⁰⁷ M. Abduh dan M. Rasyi>d Rido>, *Tafsi>r al-Mana>r* , Jilid 6 , 420.

بادروا إلى فعل نوع من أنواع الخير و ليحرص كل منكم أن يكون سابقا إليه و أن يتبع أمر المرشد لا أمر المستكبر يتبع الهوى فإنه إنما يستبق إلى الشر و الضلال³⁰⁸
 إنكم إلى الله _ دون غيره _ ترجعون جميعا فى الحياة الثانية فينبئكم عند الحساب بحقيقة ما كنتم تختلفون فى الدنيا من أمور الدين فا جعلوا الشرائع سببا للتنافس فى الخيرات , لا لإقامة الشحناء و لعداوة بين الأجناس و العصبيات³⁰⁹

Oleh karena itu jika perintah berkompetisi dalam kebajikan (فاستبقوا الخيرات) dilihat dari perspektif teologi agama-agama, maka satu agama itu tidak boleh menafikan dan memberangus entitas agama lain. Ia harus memberi toleransi dan ruang bagi lainnya (ko-eksistensi) bahkan mendukung dan menjaga agama lainnya untuk tetap eksis (pro-eksistensi). Karena pada hakekatnya eksistensi agama lain justru sangat diperlukan untuk menjadi patner dan mitra dalam kemanusiaan, dan kompetitor dalam kebajikan. Artinya jika proses kompetisi bersifat sistemik dan komunal, maka membawa konsekuensi logis bahwa tidak akan pernah ada proses kompetisi jika hanya ada satu agama saja yang eksis, atau hanya dilakukan oleh hanya satu entitas tunggal saja melainkan justru bersifat plural dan

³⁰⁸ Ahmad Must }afa> Al-Mara>gi, *Tafsi>r Al-Mara>gi*, Juz 2 , 15.

³⁰⁹ Ahmad Must }afa> Al-Mara>gi, *Tafsi>r Al-Mara>gi*, Juz 6, 132.

meniscayakan pluralitas karena harus melibatkan banyak entitas dan pihak lain (*the other*).

Dalam proses kompetisi, eksistensi semua agama diperlukan, dimana masing-masing agama berperan sebagai subyek (pihak yang mendahului) sekaligus pada saat yang sama juga berperan obyek (pihak yang didahului) yang lainnya. Semua entitas agama terhubung dalam satu proses kompetisi dimana masing masing terlibat dalam interaksi yang bersifat interdependensi dalam relasi kemitraan. Oleh karena itu, dalam proses kompetisi, harus ada toleransi ko-eksistensi, dan juga pro-eksistensi antar semua agama. Karena jika masing-masing komunitas agama memiliki kecenderungan untuk melenyapkan entitas agama lainnya (*the others*) dengan praktek-praktek yang tidak masuk kategori الخيرات (kebajikan) seperti intoleransi, diskriminasi, perkusi, konfrontasi dan lainnya, maka sejatinya ia sedang menyatakan dirinya sebagai pecundang (*looser*) yang gagal memenangkan kompetisi kebajikan dan memberikan piala kemenangan kepada agama lain dengan membiarkan agama lain menjadi pemenang (*winner*) yang mengungguli dirinya dalam kompetisi tersebut.

Kompetisi kebajikan antar agama itu bersifat kontinyu dan tak pernah berhenti (*never ending process*) selama sejarah kemanusiaan di semua bidang dan dimensi kehidupan sosial, ekonomi, dan lainnya. Oleh karena itu, dalam proses menjalani

proses kompetisi kebajikan antar agama tersebut, diperlukan kematangan rasionalitas, kesabaran (*patien*) emosional dan kedewasaan (*maturity*) spiritual semua pemeluk agama dimana masing-masing komunitas agama justru harus menjadikan perbedaan itu sebagai ajang kontestasi dan rivalitas yang sportif, positif, konstruktif dan juga produktif untuk menunjukkan sisi terbaik (*the best*) yang merepresentasikan citra agamanya.

Semua pemeluk agama atau masing-masing komunitas agama dituntut untuk mampu konsisten menjaga militansinya berdasarkan rasionalitas, emosionalitas dan spiritualitas yang jernih. Jangan sampai semangat keberagamaan dan militansi pemeluk agama terhadap agama yang dianutnya hanya didasarkan pada mental kekanak-kanakan (*childish*) yang labil, emosional, sehingga ketika ada prolematika yang timbul karena perbedaan agama, ia gelap mata, mudah tersulut sehingga melakukan hal-hal yang ekstrim dan melampaui batas terhadap komunitas agama yang berbeda.

Kompetisi kebajikan antar agama, baik dilakukan secara personal, komunal, ataupun institusional, memang membutuhkan kesabaran dan kewarasan, karena ia ada ditengah antara militansi pemeluk agama yang selalu ingin menunjukkan bahwa agamanyalah yang terbaik, dengan toleransi memberi kesempatan kepada pemeluk agama lain untuk menunjukkan sisi terbaiknya juga. Kompetisi merupakan sintesa dan jalan tengah (moderat)

semua pemeluk agama antara mempertahankan fanatisme terhadap klaim kebenaran agamanya, dengan tetap termotivasi untuk mengembangkan kesadaran sosialnya. Kompetisi akan merubah wajah masyarakat heterogen, majemuk, dan multireligi yang biasanya penuh konflik menjadi masyarakat dialektik yang dinamis dan produktif justru karena perbedaan. Oleh karena itu menurut Maurice Borrmans, dalam kompetisi kebajikan ini diperlukan kesabaran mental dan juga emosional :

Matter become more difficult when one ask how to give consideration to other while remaining fully oneself or, to put it another way, how to harmonize religious pluralisme and a vision of universal unity. Islam and Christianity each has its own specific answer to this question , both in theory and practice. Yet the Bible and Quran would seem to propose the same model. God's own everlasting patience toward man, including toward man's free choice in the face of truth. Jews , Muslim and Christians have therefore to be patien. They must "strive as in a race ain all virtues" but especially in patience.

Masalah menjadi lebih sulit ketika seseorang bertanya bagaimana memperhatikan orang lain sambil tetap menjadi diri sendiri sepenuhnya atau, dengan kata lain, bagaimana menyelaraskan pluralisme agama dan visi persatuan agama secara universal. Islam dan Kristen masing-masing memiliki jawaban khusus untuk pertanyaan ini, baik secara teori maupun praktik. Bibel dan Alqur'an tampaknya mengusulkan model yang sama. Berkaca pada kesabaran Allah yang abadi terhadap manusia, termasuk terhadap pilihan bebas manusia di hadapan kebenaran, maka dari itu orang Yahudi, Muslim, dan Kristen harus bersabar. Mereka

harus "berjuang seperti dalam perlombaan dalam semua kebajikan" tetapi terutama dalam kesabaran.³¹⁰

Memang, secara alamiah dan manusiawi, watak setiap pemeluk agama sering melihat pemeluk agama lainnya yang berbeda keimanan dan keyakinan sebagai rival atau orang lain (*the other*) yang harus diakuisisi akibat dorongan dari absolutisme doktrin klaim kebenaran dan keselamatan (*truth and salvation claim*) masing – masing agama yang secara teologis mendudukan orang lain (*the other*) tersebut sebagai bukan komunitasnya dengan berbagai istilah teologis seperti kafir, pagan, goyim, dan lainnya. Pihak lain adalah orang-orang sesat yang harus diselamatkan. Namun jika *truth claim* agama yang seharusnya merupakan persoalan teologis yang bersifat privat, kemudian muncul di ruang publik dan berbenturan dengan *truth claim* lainnya yang berbeda, maka ia berpotensi menyulut otoritarianisme agama dan akan berubah menjadi persoalan sosiologis yang destruktif.

Secara empiris, eskalasi rivalitas ini lebih sering muncul justru diantara pemeluk agama-agama yang memiliki akar leluhur dan sumber yang sama, Ibrahim (*Abrahamic religion*), Yahudi, Nasrani, Islam. Terbukti secara historis, rivalitas antara agama-agama tersebut sudah dimulai sejak awal kemunculan Islam abad

³¹⁰ Maurice Borrmans “ Pluralisme And Its Limits In The Qur’an and The Bible, 1.

6 M, ketika Nabi SAW harus menghadapi resistensi baik dari Yahudi maupun Nasrani yang dalam beberapa momentum sampai memunculkan perang besar (perang khandaq, khaibar, tabuk, dan lainnya). Selanjutnya, setelah itu lembar sejarah juga mencatat perang salib antara Islam dan Nasrani yang berlangsung sangat lama. Bahkan sampai saat ini konflik Yahudi, Islam, dan Nasrani masih tetap berjalan laten di wilayah Palestina. Praktek-praktek intoleransi antara ketiga agama yang bersaudara ini terus saja masih muncul dalam bentuk rasisme, intoleransi, terorisme, diskriminasi, perkusi, bahkan pembunuhan seperti penembakan masjid Al-Noor di Selandia Baru 2019 yang menewaskan kurang lebih 50 jamaah muslim, pembakaran kitab suci di Swedia dan Denmark tahun 2023, kartun penistaan terhadap Nabi di Denmark dan Prancis tahun 2021, juga perusakan, pembakaran, dan pemboman Gereja di Indonesia yang dilakukan para radikal.

Hal itu menunjukkan bahwa rivalitas antar agama terutama agama-agama yang secara geneologis justru memiliki relasi teologis maupun biologis, Yahudi, Nasrani, dan Islam, memang nyaris mustahil dihilangkan. Hal ini mungkin jika dilihat dari perspektif psikologi sosial, dalam istilah Maryse Kruithof, karena pemeluk ketiganya tersebut mengidap sindrom *sibling rivalry* :

Islam, and Christianity are sibling as religions are rooted in the same Abrahamic religion, but, seen from the light of history, the relationship between two traditions often falls into rivalry. As elsewhere, the inter-religious tension involving the Christians and the Muslims is an old issue.

Islam, Yahudi, dan Kristen adalah saudara kandung karena merupakan agama-agama tersebut berakar pada agama Ibrahim yang sama, namun jika dilihat dari sudut pandang sejarah, hubungan antara tradisi tersebut sering kali jatuh ke dalam persaingan. Seperti di tempat lain, ketegangan antaragama yang melibatkan minoritas Kristen dan mayoritas Muslim merupakan isu lama dan terus terjadi di Indonesia.³¹¹

Disamping ada faktor lainnya, rivalitas antara agama yang memiliki geneologis sama Yahudi, Nasrani dan Islam, banyak dipicu memperebutkan sebagai pemegang *truth claim* agama

³¹¹ *Sibling rivalry* atau persaingan antar saudara kandung adalah suatu persaingan atau kompetisi berupa perasaan permusuhan, kecemburuan, kemarahan, dan kebencian antara saudara kandung, dalam memperebutkan perhatian. Untuk memahami konflik agama maka pendekatan *sibling rivalry* ini dapat digunakan terutama konflik yang terjadi anatara Islam dan Nasrani, dan juga tentunya Yahudi bisa menggunakan pendekatan ini. Lihat Qodir, Zuly. "Sibling Rivalries." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 16.02 (2021): 127-151 dan Kruithof, Maryse. "Shouting in a Desert: Dutch missionary encounters with Javanese Islam, 1850-1910." (2014). Contoh tentang sibling rivalry yang dikisahkan Alqur'an adalah Kisah Qabil dan Habil, dimana sibling rivalry diantara kedua sudara tersebut berbentuk jealousy (cemburu), *competition* (kompetisi) dan *resentment* (kebencian). Dan dua bentuk *sibling rivalry* dalam kisah Yusuf dan saudara-saudaranya, yakni jealousy (cemburu) dan *resentment* (kebencian). Faktor yang menyebabkan persaingan di antara mereka adalah faktor internal dan faktor eksternal. *Sibling rivalry* yang terjadi pada kedua kisah ini mengakibatkan banyak sekali perbuatan-perbuatan yang tercela. Seperti pembunuhan yang dilakukan oleh Qabil terhadap Habil, kebohongan-kebohongan yang dilakukan oleh saudara-saudara Yusuf kepada ayahnya dan dilemparkannya Yusuf ke dalam sumur. Lihat Jannata, Salsabila. "Sibling Rivalry Dalam Qaṣaṣ Al-Qur'an (Telaah Kisah Qabil-Habil Dan Yusuf Dalam Tafsir Al-Jāmi'li Ahkām Al-Qur'ān)." (2022).

wahyu (*revealed religion*) yang *genuine* dan sah. Tak heran jika rivalitas diantara mereka selalu terjadi karena menurut Annmarie Conway seperti saudara kandung pada umumnya, mereka berdebat, marah, cemburu, tidak ada hubungan yang sempurna, dan mereka akan selalu kompetitif (*However, like siblings, they argue, get angry, jealous. but like any sibling, no relationship is perfect, and they will always be competitive*).³¹²

Impuls dan jiwa rivalitas antar agama yang berbeda secara primordial dan alamiah akan selalu ada, tak bisa dimatikan. Namun rivalitas akan menjadi sedemikian destruktif dan menimbulkan disintegrasi sosial jika yang memicunya adalah pandangan negatif tentang pluralitas itu sendiri dimana pluralitas agama terkadang dianggap sebagai kutukan, bencana, dan kesesatan yang harus segera dilenyapkan. Masih jarang yang melihatnya dengan kacamata spiritual yang positif, jernih dan dewasa, bahwa dibalik pluralitas dan diversitas keimanan, disamping ia adalah kehendak Tuhan, namun ada hikmah besar dibalikinya (*blessing in disguise*), yaitu sebagai tantangan (*challenge*) untuk bersaing, berlomba dan berkompetisi dalam kebajikan sebagaimana pandangan Fazlurrahman ketika memahami QS *al-Baqarah* 2:148 dan QS *al-Ma'idah* 5: 48 :

³¹² Conway, Annmarie. *A Sibling Rivalry: Enlightenment Philosophies and Religious Liberty*. Diss. University of Michigan-Flint, 2020.

The quran appears to give its final answer to the problem of a multi community world at al maidah (5): 48. That the positive value of different religions and communities, then, is that they may compete with each other in goodness (al-Baqarah 2:148) where, after announcing the change in the qiblat from Jerussalem to Mecca, it is emphasized that the qiblat per se is of no importance, the real worth being in virtue and competing in goodness.

Al-Qur'an tampaknya memberikan jawaban akhir atas persoalan dunia multi-komunitas di *al-Maidah* 5: 48. Bahwa nilai positif dari agama dan komunitas yang berbeda, kemudian, adalah bahwa mereka dapat bersaing satu sama lain dalam kebaikan (*al-Baqarah* 2:148) di mana, setelah mengumumkan perubahan kiblat dari Yerusalem ke Mekkah, ditekankan bahwa kiblat itu sendiri tidak penting, essensi agama yang sesungguhnya adalah bersaing dalam kebaikan.³¹³

Realitas yang plural dan ruang publik yang heterogen, yang diisi multi komunitas, dan juga multi keyakinan ini disamping tantangan, hakekatnya jika dilihat dari kacamata spiritual yang bening ia adalah ajang bagi semua pemeluk agama untuk mengeluarkan semua potensi (*show off*) kebaikan yang bersumber dari ajaran agamanya masing-masing agar menjadi yang terbaik, tercepat, terdepan, dan terunggul (خير أمة) dibandingkan yang lain. Berkompetisi dalam kebajikan adalah inti syariah dan juga dakwah kepada pihak lain (*the others*)

³¹³ Fazlurrahman, *Major Themes of The Qur'an* , 167.

yang sesungguhnya. Dakwah yang tanpa debat, tanpa kontroversi, tanpa polemik, tanpa konflik, tapi dengan kebaikan-kebaikan nyata yang justru terkadang lebih efektif dan produktif dan membawa manfaat dalam kehidupan .

Ruang publik yang plural adalah ruang mu'amalah duniawiyah, yang justru harus dimanfaatkan oleh semua pemeluk agama sebagai ajang pembuktian, persaingan sekaligus "penaklukan" terhadap pihak lain dengan cara-cara yang sportif, positif dan indah. Menebar sikap dan perbuatan baik dengan niat, tujuan dan cara yang baik pula kepada semua manusia tanpa melihat perbedaan keyakinan dan keimanannya. Kebajikan adalah *real attitude*, hasil dan bukti dari keimanan dan ibadahnya, yang bersifat universal, inklusif, tidak diskriminatif, serta lintas agama, yang bisa memberi manfaat bagi semuanya (رحمة للعالمين).

Secara sosiologis, terkadang rivalitas antar pemeluk agama sebagai fakta sosial yang tak bisa dihindari bisa juga berdampak positif asalkan jika berubah menjadi dialektika yang mendorong dinamika pemeluk agama menuju perubahan yang lebih aktif, positif dan progresif, tidak stagnan dan pasif, itulah kompetisi dalam kebajikan yang tak mengenal henti (*never ending process*). Jika pemeluk salah satu agama terjebak dalam kepasifan, berhenti dan tidak bergerak dan mengalami stagnasi

dalam melakukan kebajikan maka ia akan segera dikalahkan, didahului, dan diungguli oleh pemeluk agama lainnya.

Namun demikian kompetisi dalam kebajikan ini hanya bisa terjadi jika para pemeluk agama memiliki cara pandang yang positif dan inklusif bahwa pemeluk agama lain adalah mitra dan kompetitor dalam kebajikan, kemanusiaan, dan kehidupan. Dengan kompetisi kebajikan ini, rivalitas dan kontestasi yang biasanya berbentuk konflik destruktif – konfrontatif dihindarkan. Namun sebaliknya, jika para pemeluk agama masih mempertahankan pandangan konservatifnya yang eksklusif, yang selalu merespon pemeluk agama lain secara apriori dan antagonis, mendahulukan *prejudice*, stigma, dan juga stereotype negatif terhadap pemeluk agama lain maka rivalitas hanya akan menghasilkan disintegrasi sosial dan konflik horisontal. Pandangan eksklusif seperti itulah yang menurut J.D. Adamo – dikutip Ahmad Asroni – menjadi akar sekaligus faktor paling determinan memicu konflik antar pemeluk agama. Karena dalam eksklusivisme, para pemeluk agama akan selalu memonopoli kebenaran dan menghegemoni pemeluk agama lainnya karena dipandang sebagai pengikut kesesatan dan kekafiran serta musuh yang harus dilenyapkan.³¹⁴

³¹⁴ Asroni, Ahmad. "Resolusi Konflik Agama: Perspektif Filsafat Perennial." *Religi: Jurnal Studi Agama-agama* 16.1 (2020): 64-78.

Dilihat dari konteks kepentingan agama-agama misi seperti Islam dan Nasrani, kompetisi kebajikan adalah metode dakwah yang nyata dan indah (*dakwah bil hal*), dimana setiap pemeluk agama bisa menjadi profile hidup (*living profile*) yang tak terbantahkan atas kebaikan ajaran agamanya. Dalam kompetisi kebajikan, klaim-klaim kebenaran agama dipromosikan, didemonstrasikan dan dipersuasifkan kepada pihak lain bukan sekedar dengan jargon-jargon teologis yang represif, melainkan dengan kebajikan nyata yang diniatkan, bertujuan dan dilakukan dengan cara yang baik pula yang bisa dilakukan inter personal, inter komunal ataupun inter institusional.³¹⁵

³¹⁵ Dalam kehidupan nyata, kompetisi kebaikan antar agama bisa dilakukan secara individual, dimana masing-masing pemeluk agama harus dapat membuktikan bahwa dirinya mampu melakukan kebajikan lebih dulu, lebih cepat, dan lebih unggul dibanding pemeluk agama lainnya. Misalkan jika ada dua orang pemeluk agama yang berbeda berpapasan di jalan, maka harus paling cepat menyatakan salam duluan. Jika bertetangga, maka dia harus lebih banyak menolong atau memberi dibandingkan pemeluk agama lain. Jika dalam konteks kehidupan sosial, ia harus lebih banyak memberikan kontribusi kepada masyarakat dibanding pemeluk agama lain. Jika agama lain melakukan kebajikan satu kali, maka harus dibalas lebih dari satu kali. Jika melakukan kerjasama dengan pemeluk agama lain, maka ia harus membuktikan bahwa ia jauh lebih profesional, kompetensi dan berintegritas dibandingkan yang lainnya. Sedangkan secara komunal, misalkan, masyarakat Islam harus mampu membuktikan bahwa lebih jujur, lebih tertib, lebih peduli, lebih dermawan, lebih bersih dibandingkan masyarakat agama lain. Sedangkan secara institusional, misalkan pelayanan sekolah dan rumah sakit Islam harus lebih berkualitas dibanding sekolah dan rumah sakit Katolik.

Sedangkan dilihat dari perspektif psikologi, berkompetisi kebaikan adalah bentuk sublimasi yang positif.³¹⁶Dimana semua pemeluk agama secara alamiah memang tidak mampu melenyapkan dorongan (impuls) rivalitasnya untuk menaklukan dan mengalahkan pemeluk agama yang berbeda. Alih-alih, menyalurkan impuls dan energi rivalitas itu dengan tindakan-tindakan negatif seperti intoleransi, perkusi, konfrontasi yang

³¹⁶ Secara alamiah dari waktu ke waktu manusia mengalami impuls atau dorongan yang tidak diinginkan dan diluar kendali. Namun manusia memiliki keputusan dan kendali ketika mengekspresikan impuls tersebut, dalam tindakan yang dapat atau tidak dapat diterima. Dalam psikoanalisis, sublimasi adalah mekanisme pertahanan dan salah satu cara dalam mengantisipasi impuls tersebut. Misal, seseorang yang sedang sangat marah menyalurkan energi kemarahannya untuk membersihkan rumah, bukan merusak rumah atau juga seorang yang suka menyiksa hewan kemudian menjadi dokter bedah. Jika dilihat dari perspektif teori psikoanalitik Freud, ada tiga komponen kepribadian manusia. Id adalah yang pertama terbentuk dan berfungsi sebagai sumber libido atau energi yang mendorong perilaku. Id adalah primitif, terdiri dari semua dorongan yang sering tidak dapat diterima secara sosial jika kita hanya bertindak atas dorongan id tersebut. Kemudian ego, bagian kepribadian yang membuat seseorang berbuat lebih realistis sesuai dengan tuntutan realitas. Akhirnya, super ego adalah komponen kepribadian yang terdiri dari semua moral, aturan, standar, dan nilai-nilai yang telah terinternalisasi dari budaya, agama, dan lainnya yang mendorong individu bertindak dengan standar moral. Dalam konteks inilah, sublimasi bekerja dengan menyalurkan impuls negatif dan tidak dapat diterima ke dalam perilaku yang positif dan dapat diterima secara sosial yang disupervisi bukan oleh id, namun superego. Sublimasi sebagai tanda kedewasaan yang memungkinkan orang untuk berperilaku dengan cara yang beradab dan dapat diterima. Proses ini dapat mengarahkan orang untuk melakukan kegiatan yang lebih baik positif, produktif, dan kreatif. Sahfutra, Suryo Adi. "Reposisi MUI di Indonesia: Menyoal Fatwa Sesat Sebagai Sublimasi Konflik dan Kekerasan." *Jurnal Sains Sosio Humaniora* 6.1 (2022): 622-635. Lihat <https://spada.uns.ac.id/mod/assign/view.php?id=169075> diunduh 16 Mei 2023.

menimbulkan disintegrasi, Alqur'an justru malah memilih memerintahkan menyalurkan impuls itu dengan cara-cara bermoral, beradab, sportif, kreatif, dan produktif, yaitu berkompetisi kebajikan (*فاستبقوا الخيرات*). Energi rivalitas yang sama yang mendorong konflik destruktif, konfrontatif dan kontraproduktif antar agama, oleh Alqur'an disublimasikan menjadi kompetisi yang positif, proaktif, konstruktif dan produktif. Sebuah tindakan yang lahir dari kematangan rasional, kedewasaan emosional, dan kedalaman spiritual. Kompetisi kebaikan adalah upaya merubah masyarakat yang memiliki potensi konflik menjadi masyarakat dialektik yang dipenuhi aksi-aksi kebajikan.

3. Inklusivisme Kompetitif : Merubah Toleransi Pasif Menuju Toleransi Pro Aktif

Salah satu kritik yang sering diarahkan kepada inklusivisme baik ko-eksistensi, *agree in disagreement* adalah toleransi yang ditawarkannya itu toleransi yang malas (*lazy tolerance*) dan pasif juga apatis. Dalam kedua model tersebut, para pemeluk agama hanya sepakat bahwa mereka memang berbeda. Oleh karena itu sebagai bentuk penghargaan terhadap perbedaan itu adalah semua pemeluk agama berhak untuk mempertahankan eksistensinya. Selanjutnya toleransi dalam ko-eksistensi biasanya hanya berhenti pada “tidak saling mengganggu” saja dan sebatas untuk menghindari konflik, tidak

lebih dari itu. Selanjutnya, masing-masing pemeluk agama abai dan cuek satu sama lain, sepi dan minim interaksi, seolah olah “urusanmu kami tidak mau tahu dan urusan kami, kalian juga tidak perlu tahu”. Padahal jika pemeluk agama itu hidup di ruang, zona, dan wilayah yang sama, tentu saja sikap ini menjadikan kehidupan keberagamaan itu pasif dan juga tidak produktif. Eksistensi satu agama tidak berdampak positif terhadap eksistensi agama lainnya. Agama menjadi sekedar doktrin pasif tanpa kontribusi nyata.

Memang semua pemeluk agama seharusnya sepakat untuk berbeda (*agree in disagreement*). Tapi jangan sampai lupa juga bahwa yang berbeda dari agama adalah doktrin-doktrin yang berkaitan dengan dimensi transendennya dan klaim kebenaran (الحق) saja yang menyangkut keimanan vertikal dan ibadah ritual saja. Sedangkan dimensi transenden hanya satu sisi dari agama. Ada sisi lainnya, dimensi imanen (الخيرات) yang berkaitan dengan urusan muamalah duniawiyah, sosial – horisontal, dimana agama-agama yang berbeda diakui oleh Alqur’an memiliki nilai-nilai kebajikan.

Dalam realitas empirik, persoalan dan tantangan kehidupan manusia semakin banyak yang tidak bisa dihadapi dan diselesaikan sendirian oleh satu komunitas agama tertentu saja. Persoalan sosial, budaya, politik, ekonomi, hukum, pendidikan, teknologi, lingkungan, kesehatan adalah persoalan kemanusiaan

yang menjadi tantangan bersama semua pemeluk agama. Menyatukan potensi dan kekuatan antar pemeluk agama dalam sinergi, ko-operasi ataupun kolaborasi guna mencari solusi menghadapi persoalan – persoalan kemanusiaan dalam semangat berkompetisi dalam kebaikan adalah langkah yang seharusnya dipilih semua pemeluk agama.

Agama itu harus proaktif, progresif, sekaligus produktif. Karena inti dan essensi dari agama menurut M. Abduh adalah adalah aktif melakukan kebajikan hingga pemeluk agama tidak boleh disibukan oleh polemik dan perdebatan yang tidak membawa manfaat dan dampak positif nyata bagi kehidupan sebagaimana M. Abduh nyatakan :

كأنه يقول أن مخ الدين و جوهره هو في المسارعة إلى الخيرات و محمد و اتباعه هم السابقون إلى كل مكرمة المسارعون إلى مبرة المتصفون بكل فضيلة ففي الكلام مع بيان روح الدين تعريض بأهل الكتاب الذين تركوا فضائل الدين و قصرُوا في عمل الخير و البر و اكتفوا من علم الدين بالجدال و المراء و استنباط الشبه للطعن في العاملين , إذ لم يكونوا من المجادلين المشاغبيين , ثم ترك المسلمون فضائل سلفهم و اتبعوا سننهم في بدعهم و جدلهم حتى صاروا حجة على دينهم³¹⁷

Dalam konteks inilah Inklusivisme kompetitif meniscayakan adanya pergeseran area (*shifting of area*) rivalitas

³¹⁷ M. Abduh , *Tafsir al-Manar* , Jilid 1, 23.

antar agama dari level kebenaran transenden (الحق) ke level kebaikan imanen (الخيرات) agar konflik dan konfrontasi antar *truth claim* berubah menjadi kompetisi kebajikan. Inklusivisme kompetitif berarti menurunkan kontestasi agama di level vertical ke level horisontal; dari doktrin ketuhanan yang absolut dan sakral ke kemanusiaan dan etika sosial.

Dengan demikian rivalitas antar agama yang bersifat destruktif berubah menjadi kompetisi yang konstruktif. Kompetisi kebajikan adalah kerja sistemik dan komunal yang melibatkan semua agama yang berbeda. Dalam proses kompetisi, semua pemeluk agama memiliki relasi dan interaksi yang bersifat interdependensi, sebagai subyek sekaligus obyek kompetisi.

Dalam kompetisi, secara fungsional, pemeluk agama lain (*the others*) harus dipandang bukan sebagai musuh yang harus disingkirkan, ditaklukan, atau dilenyapkan, melainkan entitas yang sama-sama terikat oleh relasi interdependensi sebagai kompetitor dalam kebajikan dan patner dalam kemanusiaan yang dibutuhkan eksistensinya. Relasi interpedensi antar agama dalam kompetisi ini, jika dimetaforakan maka eksistensi masing-masing agama bagaikan pedal sepeda yang harus bergerak dan berputar terus menerus untuk saling aksi - bereaksi satu sama lain agar sepeda dapat berjalan terus ke depan. Semakin cepat proses aksi dan reaksi antar pedal, maka semakin cepat dan tinggi pula pergerakan dan kemajuan. Jika salah satu pedal lambat dalam

bereaksi atau bahkan memutuskan berhenti bergerak dan berputar, tidak bereaksi terhadap aksi pedal lainnya, maka sepeda mengalami stagnasi, berhentilah dan berakhirlah perjalanan.

Demikian juga dalam Inklusivisme kompetitif, setiap pemeluk satu agama baik secara personal, komunal ataupun institusional harus terus termotivasi untuk terus bergerak dan berupaya, beraksi dan bereaksi terus menerus secara proaktif, kreatif dan sportif untuk mengungguli, mendahului dan melampaui pemeluk agama lainnya dalam kebajikan. Karena jika pemeluk satu agama lambat bereaksi atau bahkan memilih berhenti bergerak dan berupaya, maka artinya ia membiarkan pemeluk agama lain yang menjadi pemenang, sedangkan ia sendiri adalah pecundang (*looser*) yang menjadi sebab terhentinya kemajuan dan stagnasinya kehidupan. Dengan demikian jiwa dan inklusivisme kompetitif akan merubah toleransi pasif yang apatis menjadi toleransi yang proaktif karena sesungguhnya dalam kompetisi kebajikan semua pemeluk agama dituntut untuk terus bergerak secara progresif, terus beraksi dan bereaksi saling dahulu-mendahului, untuk menjadi yang terbaik dan tercepat dalam melakukan kebajikan-kebajikan di realitas kehidupan yang hiperkompetisi.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian dan analisis data yang telah diuraikan dalam bab-bab sebelumnya dalam disertasi ini, peneliti menarik beberapa kesimpulan sebagai berikut :

1. Inklusivisme dalam diskursus Teologi Agama -Agama merupakan salah satu dari 3 kategori dalam Tipologi Tripolar yang dipopulerkan Alan Race yaitu pandangan seorang pemeluk agama yang mensikapi dan merespon pluralitas agama secara terbuka (inklusif), namun tetap memprioritaskan kebenaran agamanya sendiri. Inklusivisme secara resmi diterima sebagai pandangan Katolik pada Konsili Vatikan II 1962 yang dipelopori Karl Rahner seorang tokoh Katolik Roma yang sangat berpengaruh pada abad 20 dengan konsep Kristen Anonimnya. Selanjutnya, diskursus inklusivisme juga berkembang dalam tradisi pemikiran Islam. Beberapa cendekiawan Islam luar Indonesia Ismail Raji Alfaruqi, Fazlurrahman, Yusuf Qardlawi, dan cendekiawan Islam Indonesia dari mulai Mukti Ali, Alwi Sihab, dan Nurcholis Majid mengkaji inklusivisme untuk menguatkan toleransi antar agama.
2. Alqur'an menegaskan bahwa *isla>m* secara generik adalah sikap kepasrahan total kepada Allah, namun setelah periode Madinah,

Islam juga telah dijadikan nama resmi oleh Alqur'an bagi agama Nabi SAW. Implikasinya diluar agama Nabi SAW tidak ada lagi model kepasrahan yang diterima. Oleh karena itu secara teologis, Alqur'an menyebut *ka>fir* orang-orang yang tidak menerima agama Nabi SAW. Sedangkan secara sosiologis, orang-orang yang tidak menerima agama Nabi SAW terbagi secara diametral menjadi kafir yang memusuhi Islam, dan kafir tapi tidak memusuhi Islam. Kepada kafir tapi tidak memusuhi Islam, Alqur'an bersikap inklusif dan toleran.

3. Argumentasi inklusivisme dalam perspektif Alqur'an didasarkan pada dua aksioma. *Pertama*, pluralitas adalah kehendak Allah; *kedua*, keimanan dan kekafiran adalah kedaulatan (otonomi) dan kemerdekaan (independensi) manusia, juga merupakan otoritas Tuhan. Oleh karena itu secara universal, respon Alqur'an terhadap pemeluk agama lain itu inklusif secara berjenjang dan situasional dari mulai dari inklusivisme ko-eksistensi, inklusivisme dialogis, inklusivisme kompetitif. Inklusivisme kompetitif adalah sikap dan respon pemeluk agama yang meyakini kebenaran agamanya namun memandang pemeluk agama yang berbeda secara terbuka dan positif sebagai patner kontrol yang terikat dalam relasi interdependensi sebagai kompetitor dalam kebajikan – kebajikan yang bersifat imanen

B. Implikasi

1. Implikasi Teoritis

Penelitian yang *main ideanya* tentang teologi agama-agama ini selain dilatarbelakangi oleh keprihatinan peneliti terhadap problematika sosial yang mengganggu relasi anatar agama seperti praktek praktek intoleransi, diskriminasi, juga dilatarbelakangi oleh *sense of academic* peneliti terhadap polemik teologi agama-agama antara eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme. Eksklusivisme yang memegang kuat doktrin absolutisme dikritik sebagai pandangan antagonik sehingga tidak kompatibel dikembangkan dalam kehidupan yang heterogen karena sering memicu konflik agama. Pluralisme dengan gagasan relativismenya diklaim sebagai pandangan yang menyebabkan skeptisisme sehingga pemeluk agama kehilangan militansinya terhadap kebenaran agamanya. Sedangkan inklusivisme dianggap sebagai teologi yang pasif dan apatis karena hanya mampu menciptakan model toleransi basa-basi setengah hati. Namun diantara ketiga pandangan tersebut, peneliti meyakini bahwa inklusivisme adalah jalan tengah yang paling realistis sekaligus prospektif. Realistis karena ia bisa memadukan antara doktrin militansi dan doktrin toleransi agama secara proporsional. Prospektif, karena ia masih perlu dan bisa dikembangkan lagi. Melalui riset inilah peneliti mengembangkan konsep baru yang disebut inklusivisme kompetitif yang argumentasi dan kontruksinya diambil dari nilai-nilai otentik dalam

Alqur'an terutama QS *al-Baqarah* 2:148 dan *al-Ma'idah* 5:48. Konsep baru ini merupakan pengembangan dari konsep inklusivisme yang telah ada sebelumnya, seperti inklusivisme model *agree in disagreement* Mukti Ali yang terinspirasi dari QS *al-Kafirun*, inklusivisme model dialogis Nurcholish Madjid dan lainnya yang diambil dari Alqur'an terutama QS *Ali 'Imran* 3:64. Selanjutnya inklusivisme kompetitif menurut peneliti disamping merupakan pengembangan dari model inklusivisme lainnya, ia juga bisa menjadi sintesa dalam polemik antara eksklusivisme dan pluralisme, dan ia juga bisa menjawab kritik bahwa inklusivisme hanya menghasilkan toleransi pasif. Hal itu karena, dalam inklusivisme kompetitif, menurut peneliti militansi dan fanatisme pemeluk agama terhadap agamanya justru akan menjadi elan vital bagi dirinya untuk terus berkompetisi dalam kebajikan guna membuktikan kepada lainnya bahwa agamanya memang yang terbaik, namun disisi lain dia juga memberi toleransi kepada pemeluk agama lainnya dengan memperlakukannya sebagai patner kontrol dan kompetitor dengan memberi mereka kesempatan untuk menunjukkan kebaikan ajaran agamanya juga. Dengan demikian, berkompetisi dalam kebajikan secara terus menerus akan merubah toleransi pasif menjadi proaktif dan produktif.

2. Implikasi Praktis

Dalam penelitian ini ditemukan bahwa istilah berlomba dalam kebajikan yang diambil dari makna (فاستبقوا الخيرات) dalam Alqur'an adalah berkompetisi dalam kebajikan antar agama. Padahal selama ini berkompetisi hanya dipahami secara umum saja, bahkan kompetisi terkadang dipahami secara internal hanya antar umat Islam saja. Padahal jika dilihat asbabun nuzul dan konteks turunnya ayat, istilah tersebut ternyata lebih relevan di dipahami dalam konteks kompetisi antar pemeluk agama. Temuan ini membawa implikasi secara praksis adanya pergeseran paradigma (*shifting of paradigm*) ataupun perubahan *mindset* umat Islam untuk mensikapi pluralitas agama secara lebih positif dan optimis, bukan negatif apalagi pesimis. Karena kemajemukan dan keanekaragaman termasuk agama bukanlah bencana melainkan tantangan sekaligus modal besar untuk mencapai kemajuan. Dengan adanya perubahan paradigma itu, secara otomatis, akan membantu meminimalisir atau bahkan mengeliminasi konflik-konflik agama yang bersifat destruktif yang bisa mengganggu integrasi sosial seperti praktek intoleransi, diskriminasi, perkusi yang masih saja terjadi di negara bahkan dunia yang multireligi ini. Selanjutnya, jika selama ini toleransi yang dipraktikkan oleh para pemeluk agama yang berbeda-beda masih terkesan formalitas yang sekedar basa-basi setengah hati, akan berubah menjadi toleransi yang tulus keluar dari hati yang didorong oleh keyakinan teologi bahwa pemeluk agama lain sejatinya adalah patner dan mitra

dalam kehidupan. Dengan demikian toleransi yang terkesan sepi interaksi, menjadi ko-aktif dan ramai oleh kerja-kerja kolaborasi.

C. Saran-Saran

Peneliti mengakui bahwa riset ini memiliki keterbatasan baik metode maupun pendekatan yang digunakan dan hasil temuan yaitu inklusivisme kompetitif baru sebatas konsep yang bercorak teologis filosofis. Oleh karena itu konsep inklusivisme kompetitif masih sangat terbuka untuk dikembangkan dan dilanjutkan kembali oleh peneliti-peneliti lainnya dengan metode dan pendekatan yang lebih bersifat implementatif misalkan pendekatan psikologi sehingga tidak sebatas konsep namun benar-benar dapat dilakukan secara praksis oleh semua pemeluk agama. Dengan demikian kehidupan beragama yang minim bahkan nir konflik dapat diwujudkan.

D. Kata Penutup

Alhamdulillah, atas segala karunia yang tak terhingga dari Allah SWT, shalawat dan salam semoga selalu terlimpah kepada Nabi SAW tercinta yang telah mengajarkan dan mencontohkan nilai-nilai kebajikan, kemanusiaan, dan kedamaian. Akhirnya peneliti dapat menyelesaikan penulisan disertasi ini. Peneliti berharap semoga disertasi ini bermanfaat bagi diri pribadi peneliti khususnya, dan umumnya bagi pihak-pihak yang bersedia meluangkan waktu untuk membacanya.

Peneliti sadar sepenuhnya bahwa disertasi ini masih memerlukan kritik, saran dan masukan yang positif agar lebih baik lagi. Akhirnya, semoga Allah SWT senantiasa memberikan petunjuk kepada kita semua agar menjadi pemeluk agama yang senantiasa menebar kebajikan kepada sesama.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abazah, Nizar, *Sejarah Madinah Kisan Nabi Muhammad Menata Sendi-Sendi Agama, Politik, Sosial, Ekonomi di Madinah Munawwarah*, Terj. Ashari Khatib, Jakarta, Serambi Ilmu, 2017.
- Abduh Muhammad , *Tafsir al-Mana* , Jilid 1-3, Beirut, Dar Ma'rifah, t.t.
- Abduh M. Abduh dan M. Rasyid Rido, *Tafsir al-Mana* , Jilid 4-12, Beirut, Dar Ma'rifah, t.t.
- Abdullah, Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif dan Interkonektif*, Cet. 3, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Abdullah, Amin, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Cet. 5, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2015.
- Affandi, Sa'dullah, Seri Disertasi, *Menyoal Status Agama-Agama Pra Islam : Kajian Tafsir Alqur'an Atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*, Bandung, Mizan, 2015.
- Affandi, Yuyun, "Konsep Demokrasi Menurut Pandangan Hamka Dalam Tafsir Al Azhar " dalam *Laporan Penelitian Individu*, Semarang, UIN Walisanga, 2010.
- Albani, Muhammad Nashirudin, *Ibnu Ishaq, Syarah dan Tahqiq Ibnu Hisyam (Sirah Nabawiyyah Sejarah Lengkap Rasulullah : Takhrij Hadist*, Cet. 13, Terj. Samson Rahman Jakarta, Akbar Media, 2018.
- Ali Mukti " Ilmu Perbandingan Agama, Dialog, Dakwah dan Misi" dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*, Ed. Burhanuddin Daya dkk, Jakarta, INIS, 1992 Basuki, A. Singgih, Seri Disertasi, *Pemikiran Keagamaan Mukti Ali*, Yogyakarta, Suka Press, 2013.
- Assai'idi, Sa'dullah, *Pemahaman Tematik Alqur'an Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2011.

- Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta, Paramadina, 1999.
- Al-Bagdadī, Syihābuddin al-Alūsī, *Ruḥ al-Maʿānī fi Tafsīr al-Qurʾān al-Azīmi wa as-Sabʿu al-Masʿūni*, Jilid 1, Beirut, Dar al-Fikr, 1978.
- Bahri, Media Zainul, *Wajah Studi Agama-Agama dari Era Teosofi Indonesia (1901-1940) hingga Masa Reformasi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2015.
- Baidan, Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2016.
- Baʿalbaki, Munir, *al-Maurud*, Beirut: Dar al – Ilmi, 1979.
- Baidan, Nashruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2016.
- Basuki, Singgih, *Pemikiran Keagamaan Mukti Ali*, Yogyakarta, Suka Press, 2013.
- Al-Baqī, Muhammad Fuad Abd, *Al-Muʿjam al-Mufahras li Alfaẓ al-Qurʾān al-Karīm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Bell, Richard Bell, *Introduction To The Quran*, Britania, Edinburgh University, 1970.
- Borrmans Mourice, *Islamochristiana (Dirasat islamiyyah Masihyyah)*, Roma, D' Islamistica, 1992.
- Brown, Rupert Brown, *Prejudice*, Terj. Helly P.S, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2005.
- Cawidu, Harifuddin, *Konsep Kufr dalam Alqurʾan : suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir*, Jakarta, Bulan Bintang, 1991 .
- Cox, Harvey, *Religion In The Secular City: Toward a Post Modern Theology*, New York, Simon Schuter, 1984.
- Conway, Annemarie. *A Sibling Rivalry: Enlightenment Philosophies and Religious Liberty*. Diss. University of Michigan-Flint, 2020.

- Daya, Burhanudin (Ed.), *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*, Jakarta, INIS, 1992.
- Depag, *Al-Qur'an Al-Karim wa Tafsiruhu : Alqur'an dan Tafsirnya*, Cet. 3, Jakarta, Depag, 2009.
- Depag RI, *Tafsir Alqur'an Tematik, Hubungan AntarUmat Beragama*, Jakarta, Depag, 2008.
- Dzulhadi, Qosim Nursheha, *Islam vs pluralisme agama*, Jakarta, Pustaka Alkautsar, 2019.
- Dimont, Max Isacc, *Yahudi, Tuhan dan Sejarah, Sejarah Panjang Bangsa Yahudi dari Abad 20 SM hingga 20 M*, terj. J.S Kahar, Yogyakarta, Ircisod, 2018
- Dzulhadi, Qosim Nursheha, *Islam vs Pluralisme Agama*, Jakarta, Pustaka Alkautsar, 2019.
- Emon, Anver M., *Religious Pluralisme and Islamic Law : Dhimmis and Others in the Empire of Law*, New York, Orxford University Press, 2012.
- Emon, Anver M, *Religious Pluralisme an Islamic Law: Dhimmis and others in the empire of law*, Britain: Oxford Press, 2012.
- Al Farmawy, Abd Al Hayy, *Metode Tafsir Maudlui, Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah , Jakarta, RajaGrafindo, 1994.
- Alfaruqi, Ismail Raji, *Islam and other faith*, Leicester, The Islamic Foundation, 1998.
- dan Lois Lamy Al Faryqi, *The Cultural Atlas Of Islam*, New York, Macmillan, 1986.
- Ghalib, Muhammad, Seri Disertasi, *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya dalam Alqur'an*, Yogyakarta, Ircisod, 2016.
- Gazali, Abd. Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Alqur'an*, Jakarta: Katakita, 2009.
- Groses, Goerge B. dkk (Ed), *Tiga Agama Satu Tuhan, Sebuah Dialog*, Bandung, Mizan, 1998.

- Hakim, Abdul, *Teologi Inklusif Nurcholish Madid dan Relevansinya Dengan Pluralitas Agama di Indonesia* . Diss. UIN Raden Intan Lampung, 2018.
- Hakim, Bashori A., *Pandangan Masyarakat Terhadap Tindak Kekerasan Atas Nama Agama*, Jakarta, Kemenag RI, 2010
- Hajar, Ibnu Hajar, *Prasangka Keagamaan*, Semarang, UIN Walisongo Press, 2010.
- Hamid, Abdul W. Hamid, *Islam Cara Hidup Alamiah*, Terj. Arif Rahmat, Yogyakarta, Lazuardi, 2010.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapore, Kertajaya Printing, 2003.
- Hick, John “The Theology Of Religious Pluralisme” dalam *Theology*, Inggris, tp, 1983.
- , Religious Pluralisme, dalam Frank Whaling (Ed.), *The World's Religious Traditions : Current Perspectives in Religious Studies*, Edinburgh: T&T Clark, 1984.
- , *God Has Many Names (Tuhan Punya Banyak Nama)*, terj. Amin Ma'ruf, Yogyakarta, Dian Interfedei, 2006.
- Hidayat, Komarudin dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Pespektif Filsafat Perennial* Jakarta, Paramadina, 2017
- Hitti, Philip K., *History of Arabs*, Terj. Cecep L. Yasin, Jakarta, Serambi, 2005.
- Husaini, Adian , *Pluralisme Agama Haram: Fatwa MUI yang tegas dan tidak kontroversial* Jakarta: Pustaka Hidayah, 2005.
- , *Pluralisme : Parasit Bagi Agama: Pandangan Katolik Protestan, Budha dan Islam*, Jakarta, Media Dakwah, 2007.
- Al-Husain, Al Hamid, *Riwayat Kehidupan Nabi Besar Muhammad SAW*, Bandung, Pustaka Hidayah
- Husein, Fatimah, *Muslim – Christian Relations in the New Order Indonesia : The Exclusivist and inclusivist Muslim's Perspectives*, Bandung, Mizan, 2005.

- Ibnu Kasir, 'Imadudin Abu Fida Isma'il Ibn Amar, *Tafsir Al-Qur'an Al Kari'm*, Cairo, Dar al Alamiyyah, 2012.
- Ismail, Faisal, *Menabur Inklusivisme Mengubur Eksklusivisme; Visi dan Misi Islam Pluralis*, Jakarta, Mitra Cendekia, 2005.
- Ichwan, Muhammad Noor, Seri Disertasi, *Soteriologi Agama-Agama Dalam Alqur'an (Kajian Teologi dengan pendekatan Tafsir Maudlui)*, Disertasi pada Konsentrasi Tafsir Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2019.
- Izutsu, Tosihiko, *Etika Beragama Dalam Alqur'an*, Terj. Mansurudin, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1995.
- , *Relasi Tuhan dan Manusia, Pendekatan Semantik Terhadap Alqur'an*, Terj A.F Husein, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997.
- Al-Jauziyah, Ibnul Qayyim, *Zad al-Ma'ad fi Huda Khairul 'Ibad*, Mesir, Maktabah Mustofa Alab, 1970
- Al-Jaziri, Abi Bakr Jabir, *Aisar at-Tafsir Li kala'm al-'Aliy al-Kabi'r*, Jilid 2, Jeddah, Ar-Rasm, 1990.
- Jeevadara, *The Problem Of Man : Man and Religion*, Ed Abraham Koothottil, India: Theology Center, 2019.
- Koothottil, Abraham, *Man and Religion : A Dialogue With Pannikar*, India, Theology, 1981.
- Kementrian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta, Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI, 2019.
- , *Tafsir Tematik Hubungan Antar Umat Beragama*, Jakarta, Depag RI, 2009.
- Knitter, Paul F., *Introdcing Theologies o Religions*, Newyork, Maryknoll, 2002.
- Lings, Martin Lings *Muhammad His Life Based On The Earliest Sources*, Second Edition, English, Islamic Text Society, 1991.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta, Paramadina, 1992.

-----, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta, Paramadina, 2004.

-----, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, Ed. Mun'im A. Sirry, Cet., Jakarta, Paramadina, 2004.

-----, *Islam Universal*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007.

-----, *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Cet. 3, Jakarta, Paramadina, 2008.

-----, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*, Jakarta, Paramadina, 2009

-----, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan*, Cet IV, Jakarta, Paramadina, 2010.

-----, *Keislaman Yang Hanif*, Jakarta, Paramadina, 2013.

-----, dkk, *Islam dan Humanisme : Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*, Kamdani (Peny.), Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007.

Ma'luf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lugati wa al-A'lam*, Cet 28, Beirut, Dar al-Masyriq, 1986

Al-Mara>gi, Ahmad Must}afa>, *Tafsi>r Al-Mara>gi*, Mesir, Alba>b, 1946.

Misrawi, Zuhairi, *Alqur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, Multikulturalisme*, Jakarta, Pustaka Oasis, 2010.

Moyaert, Marianne, *Fragile Identities Towards A Theology Of Interreligious Hospitality*, New York, Rodopi BV, 2011.

- Muhammad bin Yusuf, *Tafsir Al-Bahru Al-Muhit*, Beirut, Dar al-Fikr, t.t
- Munawwir, A.W. , *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, Cet. 8, Surabaya, Progresif, 1997.
- Muslim, Mustafa, *Mabahis fi at-Tafsir al-Maudu'i*, Damsyiq, Dar al-Qalam, 1410 H/1989.
- Musser, Donal W. and Joshep L.Price, *A New Hand Book of Christian Theology*, Nashville, Abingdon Prees, 1992.
- Nasr, Seyyed Hussein, *Sufi Essay*, Albany, State University of New York, 1972.
- , *Islam The Last Religion and The Primordial Religion – Its Universal and Particular Traits*, (UK: Cambridge, 2001)
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta, PT RajaGrafindo, 2019.
- Ninian Smart, *On World Religion Vol. 2: Tradition and Challenges of Modernity*, Ed. Jhon J. Shepherd, England, Ashgace, 2009.
- , “Pluralisme” dalam Donal W. Musser and Joshep L.Price, *A New Hand Book of Christian Theology*, Nashville, Abingdon Prees, 1992.
- Pannikar, Raimundo Pannikar, “Man and Religion” dalam *The Problem of Man*, (Ed.) Abraham Koothottil, India, Teology Center, 1982.
- Philips, Gerardette, *Melampaui Pluralisme: Integritas Terbuka Sebagai Pendekatan Yang Sesuai Bagi Dialog Muslim Kristen*, Malang, Madani Press, 2016.
- Pohan, Rahman Asril, *Toleransi Inklusif: Menapak Jejak Sejarah Kebebasan Beragama Dalam Piagam Madinah*, Yogyakarta, Kaukaba, 2014.
- Purnomo, Alloys Budi, *Membangun Teologi Inklusif Pluralistik*, Jakarta, ompas, 2003.

- Qaradlawi, Yusuf, *Islam Inklusif dan Eksklusif*, Terj. Nabhani Idris, Jakarta, Pustaka AlKautsar, 2001.
- Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr, *Al-Jami'u li Ahka>m al-Qur'a>n*, Bairut, Arrisa>lah, 2006.
- Qut}b, Sayyid, *Tafsi>r fi> Z}jila>l Al-Qur'a>n*, Jilid 3 dan 4, Beirut, Da>r As-Syuruq, 1992.
- Race, Alan, *Christians and Religious Pluralisme: Patterns in the Christian Teology of Religion*, London, SCM Press LTD, 1983.
- , *Christianity and other religions : is inclusivism enough*, (Ed). Peter Coleman dkk, London: SPCK, 1986.
- Rahman, Budhy Munawar, *Argumen Islam Untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- , *Membaca Nurcholish Madjid*, Jakarta, Demokrasi Project, 2014.
- , *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*, Jakarta: Paramadina, 2017.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- , *Major Themes Of the Qur'an*, Mineapolis, Bibliotheca Islamica, 1980.
- Rahmat, Jalaludin, *Islam dan Pluralisme : Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, Jakarta, Serambi, 2006
- Rambe, T. Seri Disertasi, *Pemikiran A. Mukti Ali dan kontribusinya terhadap kerukunan antarumat beragama*, Program Pasca sarjana UIN-SU, 2016.
- Ar-Ra>zi, Abdurahma>n Bin Muhammad bin Idri>s, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Az}ji>m*, Jilid 1, Cet.1, Riyad, Maktabah Mukarramah, 1997.
- Ar-Ra>zi, Fahrudin, *at-Tafsi>r al-Kabi>r*, Jilid 1, Beirut, Da>r al-Fikr, 1978.

- Rido>, Muhammad Rasyi>d, *Tafsi>r Alqur'a>n Al-Kari>m*, Beirut, Da>r Alfikri, 1983.
- Robertson, Roland (Ed.), *Sociology of Religion*, Britania, The Chaucer Press, 1976.
- Sabri, Mohammadi, *Keberagaamaan Yang Saling Menyapa: Perspektif Perrenial*, Yogyakarta, Ittaqa Press, 2000 .
- As-S}abu>ni, Muhammad 'Ali, *Safwat at-Tafa>sir*, Beirut, Da>r al-Qur'an, 1981.
- , *Mukhtashar Tafsi>r Ibnu Kas|i>r*, Beirut, Da>r Alqur'a>n, 1981.
- S}adr, Muhammad Baqi>r, *Al-Madrasah al-Qur'a>niyah, at-Tafsi>r al-Maudu>i wa at-Tafsi>r at-Tajzi>y wa as-Sunan at-Tari>khiyyah wa 'Ana>s}ir al-Mujtama' fi> al-Qur'a>n al-Kari>m*, tk, Da>r al-Kita<b al-Isla>mi, 2000.
- Saeed, Abdullah, *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia*, New York, Oxford University Press, 2005.
- , *The Qur'an An Introduction*, London, Routledge, 2008.
- Sahidah, Ahmad, *God, Man, and Nature: Perspektif Tosihiko Izutsu Tentang Relasi Tuhan, Manusia dan Alam*, Yogyakarta, Ircisod, 2018.
- Sa'id, Abd. as-Sattar Fathullah, *Al-Madhal Ila> at-Tafsi>r al-Maud>u>'i*, Kairo: Da>r at-Tauzi> wa an-Nasyr al-Isla>miah, 1411 H/1991.
- As Sayuthi Imam, *Asbabun Nuzul, Sebab-Sebab Turunnya Ayat Alqur'an*, Ter. A.M. Syahril, Cet. 8, Jakarta, Pustaka Al Kautsar, 2020.
- As-Sayu>t}i, Jala>luddin, *Al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, Juz 1, Cairo, Maktabah Da>r at-Tura>s\, t.t.
- Schuon, Frithjof, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, Terj. Saefudin Bahar, Jakarta, Firdaus, 2003.

- Schmidt-Leukel, P. (2010). Pluralist Theologies. *The Expository Times*, 122(2), 53-72.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Beragama*, Bandung, Mizan, 1999.
- Sihab, M. Quraissy, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Jakarta, Lentera Hati, 2005.
- , *Membaca Sirah Muhammad Dalam Sorotan Alqur'an dan Hadist-Hadist Shahih*, Cet. 3, Jakarta, Lentera Hati, 2012.
- , *Toleransi, Ketuhanan, Kemanusiaan, dan Keberagamaan*, Jakarta,, Lentera hati, 2022.
- Sirait, Sangkot, *Inklusivisme Agama Ismail Raji Al Faruqi*. 2006. Lihat <http://digilib.uinsuka.ac.id/15074/>
- Sirry, Mun'im, Seri Disertasi, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi Atas Kritik Al Qur'an Terhadap Agama Lain*, Jakarta, Kompas, 2013.
- Smith, Donald Eugene, *Religion, Politic, and Sosial Change in the Third World*, Amerika, Free Press, 1971.
- Smitt, Wilfred C., *The World's Religious Traditions ; Current Perspectives In Religious Studies*, (Ed) Frank Whaling, Edinburgh, 1984.
- Spencer, Robert, *The Myth of Islamic Tolerance: How Islamic Law Treats Non Muslims* (New York: Prometheus, 2005), 29.
- Shepherd, Jhon J. Shepherd (ed.) *Tradition and Challenges of Modernity*, England, Ashgace Publisihing, 2009
- As-Syahrastani, Muhammad bin Abdul Kari>m, *Al-Milal wa an-Nihal*, Beirut, Da>r al-Kita>b al-Ilmiyah, 2013.
- Asy-Sya>fi'i, Ibnu ad-Din as-Syaibani, *Hada>iq al-Anwa>r wa Mat}a>li'u al-Asra>r fi> Si>rah an-Nabiy a -Mukhtar*, Qatar, t.p, t.t.

- Syamsul Anwar, Makna dan Konsep Islam Secara Etimologis dan Terminologis, Surakarta, UMS Press, 2005.
- As-Syari>f, Ahmad Ibra>hi>m, *Makkah wa Madinah fi> al-Ja>hiliyyah wa 'Ahd ar-Rasu>l*, Terj. Rony Nugroho, Jakarta, Pustaka Alvabet, 2021
- Syamsudin, Syahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta, Pesantren Wanasea Press, 2017.
- Sudrajat, Ajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik Historis Pemaknaan Islam Dalam Alqur'an Menuju Titik Temu Agama Agama Semitik*, Yogyakarta, AK Group, 2004.
- Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta, Kompas, 2001.
- Suma, Muhammad Amin Suma, *Pluralisme Agama Menurut Al Qur'an: Tinjauan Akidah dan Syariah* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Supena, Ilyas, *Pergeseran Paradigmatik, Epistemology Keislaman*, Semarang, Karya Abadi Jaya, 2015.
- Taufik, Imam, *Al Qur'an Bukan Kitab Teror: Membangun Perdamaian Berbasis Alqur'an* Yogyakarta: Bentang, 2016.
- Tim Riset Majelis Tinggi Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran daan Madzhab Di Dunia Islam*, Cet. 1, Terj. M. Irham dkk, Jakarta, Pustaka al Kautsar, 2015.
- Tim UII, *Al Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 1(Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1990)
- Toha, Anis Malik, *Trend Pluralisme: Tinjauan Kritis*, Jakarta, Gema Insani Pres, 2005.
- Trueblod, David, *Filsafat Agama*, terj. HM Rasyidi, Jakarta, Bulan Bintang, 1994.
- Turner, Bryan S., *Sosiologi Agama*, terj Daryatno, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2013.

- Ulu, Melky Joni, *Eksklusif ke Inklusif: Menggapai Gereja Yang Inklusif Dalam Konteks Kemajemukan Agama di Indonesia*, Makasar, Pustaka Refleksi, 2003.
- Vidyarthi, Abdul Haq, *Muhammad in Word Scriptures The Parsi, Hindu, and Buddhist Scriptures and Muhammad in Word Scriptures The Bible*, Terj. Arfan Akyar, Jakarta, Hikmah, 2008.
- Whaling, Frank (Ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, Edinburgh, T&T Clark, 1984.
- Wardani, *Ayat pedang Versus Ayat Damai*, Jakarta: Krmeng RI, 2011.
- Watt, W Montgomery, *Muhammad At Mecca*, Britania, Oxvord University Press, 1960.
- , *Muhammad At Medina*, Britania, Oxvord University Press, 1981.
- , *uhammad: Prophet and Stateman*, Britania, Oxvord University Press, 1964.
- Winkler, Ulrich ‘ Respect for Religious Diversity : Christian Attitude to Other Religions” dalam *Religious Pluralisme and Religiou Freedom : Religions, Society and the state in Dialogue*, Austria; Departement of Legal Philosophy, 2013.
- Qard}awi, Yu>suf, *Saq>fatuna> baina al-Infita>h wa al-Gila>q*, Cairo, Da>rul Syuru>q, 2000.
- Al-Qurt}ubi, Muhammad bin Ahmad bin Abi> Bakr al-Qurt}ubi, *Al-Jami'u li Ahka>m al-Qur'a>n*, Beirut: Arrisa>lah, 2006.
- Qut}b, Sayyid, *Tafsi>r fi> Z}ila>l Al-Qur'a>n*, Beirut, Da>r As-Syuru>q, 1992.
- Taimiyyah, Ibnu, *Iqtid}a> S}ira>t} al-Mustaqi>m Mukha>lafah As}ha>b al-Jahi>m*, Mesir, Da>r al-Fikri, t.t.
- Tim UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 1, Yogyakarta, Dana Bhakti Wakaf, 1990.

- Turner, Bryan S, *Sosiologi Agama*, Terj. Daryanto, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2013.
- Sukidi, *Teologi Inklusif Nurcholish Madjid*, Jakarta, Kompas, 2001.
- Wardani, Seri Disertasi, *Ayat Pedang versus Ayat Damai*, Jakarta, Depag, 2011.
- Az-Zarkasy, Ima>m Badrudin Muhammad ibn Abdullah, *Al-Burha>n Fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n* Juz 1, t.k, Da>r Ihya> al-Kutub al-'Arabiyah, 1957 M/1376 H.
- Az-zuhaili, Wahbah, *Tafsi>r Al-Muni>r Fi> Al-Aqi>dah wa As-Syari>'ah wa Al-Manhaj*, Dimasqi, Da>r al-Fikri, t.t.
- Zuhairi Misrawi, *Madinah : Kota Suci Piagam Madinah dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta, Kompas, 2009.
- , *Mekkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Teladan Ibrahim*, Jakarta, Kompas, 2009.

B. Jurnal Internasional

- Abdullah, Nurhayati, and Kamarudin Salleh. "Implikasi Tafsiran Muhammad Asad bagi Perkataan'Islam'terhadap Pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah." *International Journal of Islamic Thought* 14 (2018): 86-98.
- Ahmad Munajat “ Penyebab Analisis Kekerasan Agama, Pendekatan Pemodelan Persamaan Struktural dalam Jurnal Internasional Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies - ISSN: 0126-012X (p); 2356-0912 (e) Vol. . 53, No. 2 (2015), pp 413-437, doi: 10,14421 / ajis.2015.532.413-437
- Ahmad, N., & Zakaria, W. F. A. W. (2012). Response of Some Muslim Thinkers on ‘Global Ethics’ of Hans Küng. *Islamiyyat: International Journal of Islamic Studies*, 34-44.

- Ahmed, Sumaiya. "Inter-faith Dialogue: Perspective of Isma'il Raji Al Faruqi's Islam and Other Faiths." *Islam and Muslim Societies: A Sosial Science Journal*, Vol. 13, No. 2 (2020) www.muslimsocieties.org
- Alam, Aam Saepul, Rafiudin Rafiudin, and Adang Sonjaya. "Comparison of Nurcholis Madjid and A. Hasyim Muzadi's Thoughts on Renewal in Indonesia." *International Journal of Islamic Khazanah* 10.1 (2020).
- Ali, Muhamad. "Between Faith and Sosial Relations: The Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama's Fatwas and Ideas on Non-Muslims and Interreligious Relations." *The Muslim World* 110.4 (2020): 458-480.
- Akay Dag, Esra. "Problematising the Islamic Theology of Religions: Debates on Muslims' Views of Others. *Religions*, 13 (3)." (2022).
- Asay, Jamin. "Putting pluralisme in its place." *Philosophy and Phenomenological Research* 96.1 (2018): 175-191.
- Bano, Neelam, Javaria Hassan, and Shama Urooj. "The Christian Response to Religious Plurality: An appraisal of the Twentieth Century Christian Pluralist Approaches." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11.2 (2021).
- Bano, Neelam, and Humaira Ahmad. "Religious Pluralisme: The Perspective of Twentieth Century Muslim Perennial Philosopher Frithjof Schuon." *Al-Qamar* 3.1(2020): 1-16.
- Basinger, David. *Religious diversity: A philosophical assessment*. Routledge, 2021.
- Basuki, Singgih. "Interreligious Dialogue: From Coexistence To Proexistence (Understanding The Views of Mukti Ali and Hans Kung)." *UMRAN-International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 5.2-1 (2018).

- Benton, Matthew A., and Jonathan L. Kvanvig, eds. *Religious disagreement and pluralisme*. Oxford University Press, 2021.
- Brinzea, Nicolae, and Mihai Marian Croitoru. "Dialogue and Religious Plurality-Challenges of Contemporary Society." *Technium Soc. Sci. J.* 35 (2022): 553.
- Bernhardt, Reinhold. "Truth in the Context of Christian Faith and its Relation to Other Religions." *Religious Inquiries* 7.14 (2018): 37-57.
- Bourchier, David M. "Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism." *Journal of Contemporary Asia* 49.5 (2019): 713-733.
- Breakey, Hugh. "Same duties, different motives: ethical theory and the phenomenon of moral motive pluralisme." *Philosophical Studies* 175.2 (2018): 531-552.
- Burley, Mikel. "Religious Diversity and Conceptual Schemes: Critically Appraising Internalist Pluralisme." *Sophia* 58.2 (2019): 283-299.
- Cavaggion, Giovanni. "Western Constitutional Pluralisme: An Unkept Promise to Cultural Minorities?." *Journal of Church and State* 60.2 (2018): 208-225.
- Coruh, Hakan. "Refuting the Extremist Interpretations of the Text and the Prophetic Traditions: The Case of Qur'an 2: 256." *Contesting the Theological Foundations of Islamism and Violent Extremism*. Palgrave Macmillan, Cham, 2019. 35-51.
- Daido, Silvia. "Inter-Religious Paradigm for Prevent Church Exclusivity in Disruptive Era." *Conference Series*. Vol. 2. No. 1. 2020.
- Davar, Mohamad M., and Fatemeh Mohamadi Salamian. "Perennial Philosophy in the Intellectual Foundations of Seyyed Hossein Nasr." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 8.2 (2021): 241-250.

- Elgendi, Yosra. "Dialoguing about American Religious Pluralisme: An Egyptian Response." *Journal of Ecumenical Studies* 53.4 (2018): 600-602.
- Elius, Mohammad, Issa Khan, and Mohd Roslan Mohd Nor. "Interreligious Dialogue: An Islamic Approach." *KATHA-The Official Journal of the Centre for Civilisational Dialogue* 15.1 (2019): 1-19. Rohingya Myanmar
- Elius, Mohammad, et al. "Islam as a religion of tolerance and dialogue: A critical appraisal." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18.52 (2019): 96-109. Rohingya
- Firdous, Qudsia, Taimia Sabiha, and Zahid Yasin. "Interfaith Dialogue in the Twentieth Century: A Study of the Contribution of Bediuzzaman Said Nursi and Seyyed Hossein Nasr." *Journal of Islamic and Religious Studies* 5.2 (2020): 55-70.
- Fritz, Peter Joseph. "Karl Rahner's theological logic, phenomenology, and anticipation." *Theological Studies* 80.1 (2019): 57-78. *Theological Studies* 2019, Vol. 80(1) 57-78 © Theological Studies, Inc. 2019 Article reuse guidelines: sagepub.com/journals-permissions
- Gellman, Jerome. "In defence of a contented religious exclusivism." *Religious Studies* (2010): 401-417.
- Grzelak, Krzysztof. "A Historical Perspective on Inclusivism as the Prevailing Paradigm in the Christian Theology of Religions." *Symposium* 34.1 (2018): 161-192.
- Hadi Kusuma, Jamaludin, and Sulistiyono Susilo. "Intercultural and Religious Sensitivity among Young Indonesian Interfaith Groups." *Religions* 11.1 (2020): 26.
- Hakim, Dhikrul. "Inclusivism and exclusivism as well as their effect on islamic education based multicultural." *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism (IJIERM)* 1.1 (2019): 18-29.

- Hasan, Noorhaidi. "Religious Diversity and Blasphemy Law: Understanding Growing Religious Conflict and Intolerance in Post-Suharto Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55.1 (2017): 105-126.
- Ibrahim, Haslina. "The Principle of Wasatīyyah (Moderation) and the Sosial Concept of Islam: Countering Extremism in Religion." *Al Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies* 2.2 (2018): 39-48.
- Ismail, Faisal. "Paving the way for interreligious dialogue, tolerance, and harmony: following Mukti Ali's path." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 50.1 (2012): 147-178.
- Janah, Nasitotul, Fahmi Medias, and Eko Kurniasih Pratiwi. "The intention of religious leaders to use Islamic banking services: the case of Indonesia." *Journal of Islamic Marketing* 12.9 (2020): 1786-1800.
- Jonathan, Andreas, Paulus Widjaja, and Fatimah Husein. "Fostering Religious Exclusivism and Political Pluralisme in Indonesia Through Interfaith-based Student Community." *KnE Sosial Sciences* (2018): 53-70.
- Keskin, Zuleyha, and Fatih Tuncer. "Causes of radicalisation: Theological arguments as the ultimate trigger." *Contesting the theological foundations of Islamism and violent extremism*. Palgrave Macmillan, Cham, 2019. 15-34.
- Kilduff, Gavin J. "Driven to win: Rivalry, motivation, and performance." *Sosial Psychological and Personality Science* 5.8 (2014): 944-952.
- ,., Hillary Anger Elfenbein, and Barry M. Staw. "The psychology of rivalry: A relationally dependent analysis of competition." *Academy of Management Journal* 53.5 (2010): 943-969.
- Krumrei-Mancuso, Elizabeth J. "Intellectual humility's links to religion and spirituality and the role of authoritarianism." *Personality and Individual Differences* 130 (2018): 65-75.

- Labobar, Kresbinol. "The Advantage of Peace Theology towards Exclusive, Inclusive, and Pluralist Theology for Realizing Religious Community in Indonesia." *The International Journal of Sosial Sciences World (TIJOSSW)* 2.2 (2020): 122-143.
- Lattu, Izak YM. "Mutual transformation in the early histories of christianity and islam." *Qudus International Journal of Islamic Studies* 7.1 (2019): 1-23.
- Lattu, Izak Johan Matriks. "CHRISTIAN-MUSLIM MORALITY AND FUNDAMENTALISM: The Ethical Perspectives of Karl Barth, and Hasan al-Banna." *Jurnal Theologia* 29.2 (2018): 219-242.
- Levine, Daniel J., and David M. McCourt. "Why does pluralisme matter when we study politics? A view from contemporary international relations." *Perspectives on Politics* 16.1 (2018): 92-109.
- Kolb, Jonas. "Muslims and the Religious Other: On the Diversity of Austrian Muslims' Pluralist Attitudes, Religious Schemes and Interactions with People of Other Faiths and Religions." *Journal of Muslims in Europe* 1.aop (2022): 1-33. Exclusiv, inklusif, pluralis
- Madakir, Madakir, et al. "Multicultural Islamic Education of Nurcholis Madjid Perspective: A Literature Review." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 9.5 (2022): 191-201.
- Madjid, Nurcholish. "Interpreting the Quranic principle of religious pluralisme." *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (2005): 209-225.
- Madjid, Nurcholis (1994). Islamic Roots of Modern Pluralisme: Indonesian Experience. *Journal of International Studia Islamika*, 1(1).
- Madjid, Nurcholish. "Islamic Roots of Modern Pluralisme: Indonesian Experience." *Studia Islamika* 1.1 (1994).

- March, Andrew, and Alicia Steinmetz. "Religious Reasons in Public Deliberation." *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy* (2018): 203-217.
- Marmion, Declan. "Karl Rahner, Vatican II, and the Shape of the Church." *Theological Studies* 78.1 (2017): 25-48.
- Marshall, Paul. "The ambiguities of religious freedom in Indonesia." *The Review of Faith & International Affairs* 16.1 (2018): 85-96.
- Matsumoto, Fumihiko, and Kajornpat Tangyin. "A Teleological Interpretation Of Jhon Hick's Threefold Typology." *Prajñā Vihāra* 20.1 (2019): 18.
- Mao, Xin. "Transformation from Real-Centredness to Other-Centredness: A Levinasian Re-Appraisal of John Hick's Religious Pluralisme." *Religions* 9.9 (2018): 255.
- Munajat, M. "Causal Analysis of Religious Violence, a Structural Equation Modeling Approach." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 53.2 (2015): 413-437.
- Medias, Fahmi dan Nasitotul Janah, The political view of religious leaders in Indonesia, ijicc, *Internasional Journal of Innovation, Creativity and change*, issn 2201-1323, vol 6 iss.
- Meyer, Barbara U. "Structures of Violence and the Denigration of Law in Christian Thought." *Studies in Christian-Jewish Relations* 13.1 (2018).
- Mietzner, Marcus, and Burhanuddin Muhtadi. "The Myth of Pluralisme: Nahdlatul Ulama and the Politics of Religious Tolerance in Indonesia." *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs* 42.1 (2020): 58-84.
- Murtadlo, Muhammad Ali. "Keadilan Gender dalam Hukum Pembagian Waris Islam Perspektif The Theory Of Limit Muhammad Syahrus" *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies* 4.1 (2019): 173-188 .

- Nilar, Moe. "Salvation and World Religions: Exclusivism, Inclusivism and Pluralisme." *St. Theresa Journal of Humanities and Sosial Sciences* 3.2 (2017).
- Pratt, David, Exclusivism and Exclusivity: A Contemporary Theological Challenge. *Journal of Pacifica*, 20 (3), (2018) 291-306
- Quds, Haris Sibghatullah Fil, and Muhammad Fuad. "The Influence of Ismail Al-Faruqi to Islam in America." *Journal of Strategic and Global Studies* 5.1 (2022): 3.
- Al Qurtuby, Sumanto. "ambonese muslim jihadists, islamic identity, and the history of christian–muslim rivalry in the moluccas, eastern indonesia." *International Journal of Asian Studies* 12.1 (2015): 1-29.
- Race, Alan. "Christianity and Other Religions: Is Inclusivism Enough?." *Theology* 89.729 (1986): 178-186.
- Rambe, Toguan. "Mukti Ali's Contributions to Interreligious Harmony in Indonesia." *al-Lubb: Journal of Islamic Thought and Muslim Culture (JITMC)* 2.1 (2020): 34-47.
- Revell, Roger. "Light from a Dark Horse." *Encountering the Other: Christian and Multifaith Perspectives* 1 (2020): 212.
- Rawling, Piers. "Radical Interpretation and Logical Pluralisme." *Topoi* 38.2 (2019): 277-289.
- Ridwan, Ridwan. "Seeds of Conflict and Religious Intolerance in Papua: A Preliminary Study on Tolikara Incident 2015." *Review of Islam in Southeast Asia* 1.1 (2018): 89-109.
- Rosca, Mariana. "From Exclusivism to Pluralisme: A Reflection on European Religious Minorities." *The Age of Human Rights Journal* 10 (2018): 139-158.
- Sachs, William L. "Public Theology as Religious Practice: Anglican Mission and Interreligious Encounter." *Anglican Theological Review* 102.2 (2020): 269-282.

- Saeed, Abdullah. "Living in a Religiously Plural Society: A Muslim Perspective on Being Inclusive Today." *Interreligious Relations* 2 (2019): 1-15.
- Saeed, Abdullah. "Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today between Theological and Sosial Dimensions." *Singapore: Interreligious Relations* (2020): 21.
- Schleutker, Elina. "Discrimination Against Religious Minorities." *Journal of Church and State* 61.2 (2019): 282-307.
- Schulze, Kirsten E. "The "ethnic" in Indonesia's communal conflicts: violence in Ambon, Poso, and Sambas." *Ethnic and racial studies* 40.12 (2017): 2096-2114.
- Shevchuk, Dmytro, and Kateryna Shevchuk. "The Politics Between Theology and Messianism in Secular Times." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 17.51 (2018): 148-161.
- Smith, Tom W. "Response to measuring religious identification in the United States." *Journal for the Scientific Study of Religion* 57.4 (2018): 795-799.
- Sufi, Muhammed Dawood. "Cooperation or Competition: The Rhetoric of Rāshid al-Ghannūshī on Pluralisme." *Middle Eastern Studies/Ortadogu Etütleri* 11.1 (2019).
- Shukri, Abdul Salam Muhamad, and Mohd Abbas Abd Razak. "A Discourse on Religious Pluralisme: A Short Survey." *Al-Itqan: Journal Of Islamic Sciences and Comparative Studies* 2.3 (2018): 43-63.
- Shokhin, Vladimir K. "Exclusivism, Inclusivism or Gradualism? Udayana and the Plurality of World-Outlooks." *RUDN Journal of Philosophy* 26.2 (2022): 245-258.
- Steenbrink, Karel A. "The Pancasila ideology and an Indonesian Muslim theology of religions." *Muslim perceptions of other religions: A historical survey* (1999): 280-96.

- Sukabdi, Zora. "Terrorism in Indonesia: A review on rehabilitation and deradicalization." *Contemporary Voices: St Andrews Journal of International Relations* 6.2 (2015)
- Tennent, Timothy C. "An Evangelical Theology of Religions." *The Asbury Journal* 76.2 (2021): 7.
- Tuininga, Matthew J. "The Latent Pluralisme of Calvin's Political Theology." *Political Theology* 19.4 (2018): 300-313.
- Uduigwomen, Andrew F., and Christopher A. Udofia. "M. Chris Alli and the Peril of Religious Exclusivism: Religious Pluralisme as a Panacea." *Mohammed Chris Alli's The Federal Republic of Nigerian Army: Symposium on Sage Philosophy*. African Books Collective, 2018.
- Vallier, Kevin. "Political Liberalism and the Radical Consequences of Justice Pluralisme." (2019).
- Van Den Toren, Benno. "Christianity as "True Religion" According to Karl Barth's Theologia Religionum: An intercultural Conversation with Selected Asian Christian Theologians." *Asia Journal Theology* 35.2 (2021): 155-170.
- Yusuf, Imtiyaz. "Muslim-Christian Engagement in the Twentieth Century: The Principles of Inter-Faith Dialogue and the Work of Ismail al-Faruqi." (2019): 155-159.
- Zackariasson, Ulf. "Pragmatic Pluralismes and Religious Diversities: Toward Diapractice." *American Journal of Theology & Philosophy* 40.1 (2019): 20-35.
- Zhussipbek, Galym, and Bakhytzhhan Satershinov. "Search for the Theological Grounds to Develop Inclusive Islamic Interpretations: Some Insights from Rationalistic Islamic Maturidite Theology." *Religions* 10.11 (2019): 609.

C. Jurnal Nasional

- Abdullah, Assyari. "Membaca Komunikasi Politik Gerakan Aksi Bela Islam 212: Antara Politik Identitas dan Ijtihad Politik Alternatif." *An-Nida'* 41.2 (2018): 202-212.
- Abidin, Sahal. "STUDY TEORI MUTUALISME PAUL F. KNITTER DALAM HUBUNGAN ANTARUMAT BERAGAMA DI INDONESIA." *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam* 2.2 (2021): 155-172.
- Abizar, M. "Pluralisme dalam Pandangan Mukti Ali." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 1.2 (2019): 185-212.
- Ambar Wulan Fitriani, *Penafsiran Al Haqq Dalam Al Qur'an (Tafsir Tematik)*. Tesis (2015) Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/15823/>
- Arif, Zainal, Adi Abdurrahman, and Zulfitria Zulfitria. "Kosa Kata Kebaikan dalam Al Quran:(Analisis Makna Kata al-Khair, al-Tayyib, dan al-Hasanah)." *Al-I'jaz: Jurnal Studi Al-Qur'an, Falsafah dan Keislaman* 3.1 (2021): 98-112.
- Armayanto, Harda, and Adib Fattah Suntoro. "Konsep Kalimat Sawa'dalam Hubungan Antaragama: Analisis Komparatif Pandangan Hamka dan Nurcholish Madjid." *Al-Misykah: Jurnal Studi Al-qur'an dan Tafsir* 3.2 (2022): 199-223.
- Baharudin, M., and Muhammad Aqil Luthfan. "The Transcendent Unity Behind the Diversity of Religions and Religiosity in the Perspective of Perennial Philosophy and Its Relevance to the Indonesian Context." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 25.2 (2017): 325-360.
- Bakar, Abu. "Argumen Al-Qur'an tentang Eksklusivisme, Inklusivisme dan Pluralisme." *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 8.1 (2017): 43-60.
- Fata, Ahmad Khoirul. "Diskursus dan Kritik terhadap Teologi Pluralisme Agama di Indonesia." *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 42.1 (2018): 105-128.

- Gaspersz, Steve, and Nancy Novitra Souisa. "TEOLOGI AGAMA-AGAMA DI INDONESIA, MENELISIK PENGEMBANGAN DAN TANTANGANNYA." *Harmoni* 18.2 (2019): 7-27.
- Hanafi, Imam. "Eksklusivisme, Inklusivisme, dan Pluralisme: Membaca Pola Keberagamaan Umat Beriman." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 10.2 (2017): 388-409.
- Hayadin, Farhan Muntafa, and Hamami Zada. "INCLUSIVISM OF RELIGIOUS EDUCATION TEACHERS IN INDONESIA." *Analisa: Journal of Sosial Science and Religion* 4.01 (2019): 119-140.
- Hayati, Siti Muna. "Mengingat Pemikiran Abdul Mukti Ali: Pendekatan *Scientific Cum Doctrinaire* dan Agree in Disagreement." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 16.2 (2018): 161-178.
- Jannata, Salsabila. "Sibling Rivalry Dalam Qaṣaṣ Al-Qur'an (Telaah Kisah Qabil-Habil Dan Yusuf Dalam Tafsir Al-Jāmi'li Ahkām Al-Qur'ān)." (2022).
- Kushardiyanti, Dessy, Novy Khusnul Khotimah, and Zaenal Mutaqin. "SENTIMEN PERCAKAPAN PENGGUNA TWITTER PADA HASHTAG# NONHALAL DALAM TIPOLOGI EKSKLUSIVISME, INKLUSIVISME, PLURALISME DAN TOLERANSI BERAGAMA." *Harmoni* 21.2 (2022): 236-249.
- Khairul Fatih, Moh. "Dialog Dan Kerukunan Umat Beragama Di Indonesia Dalam Pemikiran a. Mukti Ali." *Religi: Jurnal Studi Agama-agama* 13.1 (2018): 38-60.
- Lukito, Daniel Lucas. "Eksklusivisme, Inklusivisme, Pluralisme, dan Dialog Antar Agama." (2012).
- Lutfi, Achmad. "INSPIRASI QUR'ANI; PARADIGMA HUBUNGAN ANTAR AGAMA." *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis* 6.02 (2018): 333-346.

- Masroer, Masroer. "Religious Inclusivism In Indonesia: Study of Pesantren An-Nida and Edi Mancoro, Salatiga, Central Java." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 19.1 (2018): 1-23.
- Masykur, Said. "Pluralisme dalam Konteks Studi Agama-agama." *TOLERANSI: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 8.1 (2017): 61-77.
- Maulana, Abdullah Muslich Rizal. "Problematika Pluralisme Agama Antara Teologi dan Filsafat: Membaca Kritik Marianne Moyaert atas John Hick." *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* 16.2 (2020): 99-113.
- Mustafa, Muhammad Sadli. "Caring For Harmony Among Religious Communities Based on Local Wisdom in Manokwari West Papua." *Al-Qalam* 25.2 (2019): 271-284.
- Muttaqin, , Jamal, and Amir Reza Kusuma. "Menelaah Problem Teologis Dialog antar-Agama." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 17.2 (2022).
- Nelson, Zulkifli, and Dardiri Dardiri. "Inklusivisme dan Humanisme Pesantren." *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 8.2 (2017): 134-151.
- Noorhayati, Siti Mahmudah, and Ahmad Khoirul Fata. "Exclusive Islam From The Perspective of Ibn Taymiyah." *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 18.2 (2017): 213-223.
- Nurcholis, Ahmad, Muhammad Ngizzul Muttaqin, and Heri Efendi. "MEETING POINT OF WAHDAT AL-ADYAN AND RELIGIOUS PLURALISME (A Study on the Thought of Ibn'Arabi and John Hick)." *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 7.2 (2021): 77-93.
- Nurhadi, Rofiq, et al. "Dialektika Inklusivisme dan Eksklusivisme Islam Kajian Semantik Terhadap Tafsir Alqur'an Tentang Hubungan Antar Agama." *Jurnal Kawistara* 3.1 (2013).

- Objantoro, Enggar. "Religious pluralisme and Christian responses." *Evangelikal: Jurnal Teologi Injili Dan Pembinaan Warga Jemaat* 2.1 (2018): 123-133.
- Podungge, Rulyjanto. "Hubungan Muslim Dan Non-Muslim Dalam Kerangka Inklusivisme." *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 8.2 (2018): 509-533.
- Rahman, M. Taufiq, and Beni Ahmad Saebani. "Membangun gerakan inklusivisme model jamaah Persatuan Islam." *TEMALI: Jurnal Pembangunan Sosial* 1.1 (2018): 58-72.
- Rambe, Toguan. "IMPLEMENTASI PEMIKIRAN A. MUKTI ALI TERHADAP PROBLEM HUBUNGAN ANTAR UMAT BERAGAMA DI INDONESIA." *Journal Analytica Islamica* 6.2 (2017): 104-116.
- Rohani, Laila. "KONSEP ISLAM DAN IMAN Analisis Pemikiran Inklusivisme Muhammad Shahrur." *Jurnal THEOLOGIA* 23.2 (2017): 382-392.
- Rohman, Muhammad Saifullah. "Negotiating The Space For Peace: Interreligious Tolerance And Harmony in Practice." *Journal of Indonesian Sosial Sciences and Humanities* 8.2 (2018): 132-144.
- Sihombing, Adison Adrianus, Irwan Abdullah, and Zaenuddin Hudi Prasajo. "Nostra Aetate and Space for Religious Moderation: Interfaith Dialogue in Multicultural Indonesia." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 19.55 (2020): 142-157.
- Situmorang, Victorio H. "Kebebasan Beragama Sebagai Bagian Dari Hak Asasi Manusia." *Jurnal HAM* 10.1 (2019): 57-67.
- Suryadi, "Teologi Inklusif Nurcholish Madjid : Pemikiran Tentang Pluralisme dan Liberalisme Agama." *Manthiq* 2.1 (2017).
- Susanta, Yohanes Krismantyo, and Febriani Upa. "From Debate to Dialogue: Authentic Interfaith Friendship from The Perspective of Christian Theology: Dari Debat ke Dialog: Persahabatan Antariman yang Autentik dari Perspektif Teologi Kristen." *Dialog* 44.1 (2021): 1-11.

Turalely, Edward Jakson, Olivia Joan Wairisal, and Fiktor Fadirsair. "Menggugat Eksklusivisme Umat Pilihan Allah: Tafsir Ideologi terhadap Ulangan 7: 1-11 dan Yohanes 14: 6 dalam Konteks Kemajemukan Masyarakat." *ARUMBAE: Jurnal Ilmiah Teologi dan Studi Agama* 4.1 (2022): 19-40.

Umam, Khaerul. "Konstruksi Nilai Inklusif Tokoh Agama dalam Memandang Pluralitas Agama di Kediri." *Religió: Jurnal Studi Agama-agama* 9.1 (2019): 44-76.

Wera, Marz. "Membingkai Ruang Dialog Beragama: Belajar dari Hans Kung dan Seyyed Hossein Nasr." *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat* 4.2 (2017): 165.

Yulia Rahmi, *Makna Al Khair Dalam Alqur'an*, Penelitian Thesis, (2014) Fak Ushuludin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Zamakhsari, Ahmad. "Teologi Agama-Agama Tipologi Tripolar; Eksklusivisme, Inklusivisme Dan Kajian Pluralisme." *Tsaqofah J. Agama dan Budaya* 18.1 (2020): 35-51.

D. Link

<https://ahmadgaus.com/2012/11/06/problem-toleransi-agama-di-indonesia/diunduh tanggal 7. Juli 2020>

<https://geotimes.co.id/kolom/mempertanyakan-eksklusivisme-inklusivisme-pluralisme-dalam-beragama/diunduh 1 Juli 2020>.

<https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2017/1/16/276/pada-2016/diunduh 1 juli 2020>

<https://setara-institute.org/laporan-tengah-tahun-kondisi-kebebasan-beragama/diunduh 10 Juni 2020>

<https://nasional.kompas.com/read/2022/11/14/11365351/survei-litbang-kompas-sikap-toleransi-masyarakat-tinggi-tetapi-dibayangi.diuunduh 20 Oktober 2022>

<http://etheses.iainkediri.ac.id/4504/3/933800317>. 20 Januari 2023

<http://theses.gla.ac.uk/5732/>. 22 Januari 203

https://lead.sabda.org/08/aug/2005/kepemimpinan_pertobatan_22_Jauari_2023

https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/15433/1/11531001_bab-i_iv-atau-v_daftar-pustaka.pdf Januari 22 2023

Program LIDWA

BIODATA DIRI

A. IDENTITAS DIRI

Nama : NASITOTUL JANAH
Tempat Tanggal Lahir : 17 Nopember 1973
Alamat : Perumahan UMM Rt 1 Rw 12
Saratani I Sumberrejo Mertoyudan
Magelang Jawa Tengah
No. Telepon/HP : 0852255495466

B. RIWAYAT KELUARGA

Nama Ayah : Drs. H. Tislam
Nama Ibu : Daryati

C. RIWAYAT PENDIDIKAN

1. MI I Desa Danasri Lor Nusawungu Cilacap Jawa Tengah
Lulus tahun 1985
2. MTS Watoniyah Islamiyah Kebarongan Kemranjen
Banyumas Jawa Tengah 1988
3. MA Watoniyah Islamiyah Kebarongan Kemranjen Banyumas
Jawa Tengah Lulus 1991
4. Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta Lulus tahun 1996.
5. Program Magister Studi Islam Konsentrasi Pemikiran Hukum
Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta Lulus Tahun
2014.

D. RIWAYAT PEKERJAAN

1. Bekerja di BPRS Ihsanul Amal Gombang Kebumen Jawa Tengah sampai tahun 2001
2. Bekerja sebagai pengajar Studi Islam di Pusat Pembinaan dan Pengamalan Studi Islam Universitas Muhammadiyah Magelang dari tahun 2001 – 2007.
3. Bekerja sebagai pengajar di Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Magelang Jawa Tengah dari 2007 - Sekarang