

MILLAH IBRĀHĪM
DALAM *AL-MIZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN*
KARYA MUḤAMMAD ḤUSEIN ATH-THABĀTHABĀ'Ī



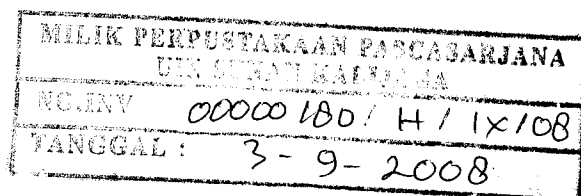
Oleh:
Waryono Abdul Ghafur
NIM: 993156/S3

2 x 1.3
GHA
M
e.1

DISERTASI

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Syarat Guna Mencapai Gelar Doktor
dalam Ilmu Agama Islam

YOGYAKARTA
2008



PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Waryono Abdul Ghafur, M. Ag.
NIM : 993156/S3
Jenjang : Doktor

menyatakan, bahwa **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 22 September 2007

Saya yang menyatakan,



Waryono Abdul Ghafur, M. Ag.
NIM. 993156/S3



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

Promotor : Prof. Dr. H. Djoko Suryo

(*Djoko*)

Promotor : Dr. Hamim Ilyas

(*Hamim*)

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

MILLAH IBRĀHĪM
DALAM *AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN*
KARYA MUḤAMMAD ḤUSEIN ATH-THABĀTHABĀ'Ī

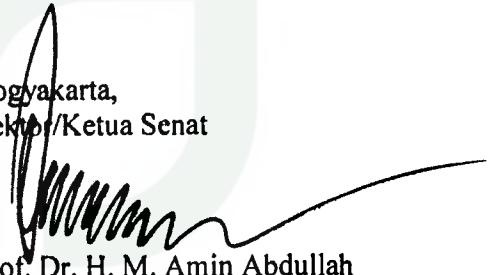
Yang ditulis oleh:

Nama : Waryono Abdul Ghafur, M. Ag.
NIM : 99/3/156
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 9 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,
Rektor/Ketua Senat


Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
NIP: 150216071_B

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

MILLAH IBRĀHĪM
DALAM *AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN*
KARYA MUḤAMMAD ḤUSEIN ATH-THABĀTHABĀ'Ī

Yang ditulis oleh:

Nama : Waryono Abdul Ghafur, M. Ag.
NIM : 99/3/156
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 9 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 29 September 2007
Promotor/Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Djoko Suryo

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

MILLAH IBRĀHĪM
DALAM *AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN*
KARYA MUḤAMMAD ḤUSEIN ATH-THABĀTHABĀ'Ī

Yang ditulis oleh:

Nama : Waryono Abdul Ghafur, M. Ag.
NIM : 99/3/156
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 9 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 01 Oktober 2007
Promotor/Anggota Penilai,


Dr. Hamim Ilyas

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

MILLAH IBRĀHĪM
DALAM AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN
KARYA MUḤAMMAD ḤUSEIN ATH-THABĀTHABĀ'Ī

Yang ditulis oleh:

Nama : Waryono Abdul Ghafur, M. Ag.
NIM : 99/3/156
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 9 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 29 September 2007
Anggota Penilai,


Prof. Dr. H. Djam'annuri

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

MILLAH IBRĀHĪM
DALAM *AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN*
KARYA MUḤAMMAD ḤUSEIN ATH-THABĀTHABĀ'Ī

Yang ditulis oleh:

Nama : Waryono Abdul Ghafur, M. Ag.
NIM : 99/3/156
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 9 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 29 September 2007
Anggota Penilai,



Prof. Dr. Muhammad, M. Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

MILLAH IBRĀHĪM
DALAM AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN
KARYA MUḤAMMAD ḤUSEIN ATH-THABĀTHABĀ'Ī

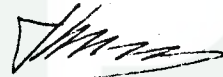
Yang ditulis oleh:

Nama : Waryono Abdul Ghafur, M. Ag.
NIM : 99/3/156
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 9 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 28 September 2007
Anggota Penilai,



Dr. Phil. Sahiron

مستخلص البحث

من بين أبرز و أكبر الأديان الكثرة الموجودة على ظهر الأرض ثلاثة أديان هي : الإسلام و النصرانية و اليهودية حيث إن جملة متفتيها كبيرة للغاية . من الناحية التاريخية ، نجد أنه قد حدثت صراعات شديدة فيما بينها مع أن الدين لم يكن هو الدافع الوحيد وراءها. و استنادا إلى خلفية كل من هذه الأديان الثلاثة ، فإنه من المهم أن نتعرف على شخصية إبراهيم و ملته التي تسمى اصطلاحيا في اللغة العربية " ملة إبراهيم ". السؤال المطروح هنا هو : من هو إبراهيم؟ و ما هي ملته التي جعلت منه أبرز قدرة و غاية لهذه الأديان الثلاثة؟. من هذا النطلق تسعى أطروحة الدكتوراة هذه إلى بحث و تحليل معنى " ملة إبراهيم " عند الطباطبائي من خلال تفسيره " الميزان في تفسير القرآن ". ليس الغرض من اختيار هذا التفسير هو مجرد التعريف بالتفسير حسب المذهب الشيعي ، بل أيضا اتخاذ كمثال لروعية جديدة من التفسير التي تستخدم عدة مداخل (أو مقاربات) منها النظر (مراعاة) قضايا الاختلاف و التقارب بين هذه الأديان. يركز هذا التحليل لمفهوم الطباطبائي بصفة خاصة على استخدام المدخل التاريخي. الهدف من هذه الدراسة هو استقصاء (استكشاف) تطور هذه الفكرة في هذا المؤلف موضوع هذا البحث وتطوير (تفصيل) مفهوم الطباطبائي عن " ملة إبراهيم " بالإضافة إلى سماته المميزة. المرجو من هذه الدراسة هو التوصل إلى تفسير جديد يصلح لأن يكون أساسا عقديا للعلاقات الاجتماعية بين هذه الأديان و أيضا أن تكون هذه الدراسة إسهاما علميا أكاديميا في مجال دراسات التفسير القرآني.

يشمل إبراهيم نموذج النبي المثالي الذي أصبحت ملته قدرة مثالية للتدين. " ملة إبراهيم " هي العقيدة و طريقة الحياة التي عاشها أو مارسها إبراهيم. اتباع " ملة إبراهيم " يعني السير على منهاج حياته و الاقتداء به دينيا و اجتماعيا (رأسيا و أفقيا). " ملة إبراهيم " تتمثل في كونه "قطريا" و "حقيقا". يختلف فهم " ملة إبراهيم " عن فهم المفسرين السابقين و آراء المتخصصين الآخرين في دراسة الأديان في كونه يركز على العقيدة أو الإيمان بصرف النظر عن الممارسات العملية المعروفة بـ "الشريعة". لذلك ، فإن اتباع " ملة إبراهيم " ليسوا فقط الذين لهم نفس عقيدة إبراهيم بل أيضا أولئك المؤمنين أو المصدقين لتعاليم إبراهيم كالمسلمين مثلا.

تطور مفهوم الطباطبائي هو جزء من منهجه ومدخله في فهم القرآن بشكل كلي و شامل و حسب قرائن فترته الزمنية المحيطة به نحو وجود التلاقي بين هذه الأديان و العلوم و أحوال الأمة. طريقة تفسير الطباطبائي للقرآن من حيث المنهجية و الفلسفة المعرفية - لها أثر واسع ليس فقط في المجتمع الشيعي بل أيضا على أتباع المذهب السني. و هو يعتبر رائد التفسير القرآني بالرجوع إلى المصادر المعتمدة بين الأديان و المذاهب و العلوم مما يجعل "تفسير الميزان" يمكن أن يسمى موسوعة تفسيرية حيث نجد فيه مساحة كبيرة لعرض المعارف و البراهين. التفسير الخاص بـ "ملة إبراهيم" و المعنى الموسع والضيق لـ "الإسلام" لقي قبولا من بعض المفكرين أمثال : مطهري و تقي مصباح يزدي و سيد حسين نصر و محمد ليغينهاوزن و فريد إسحاق و محمود أيوب و علوي شهاب و جلال الدين رحمة. هناك تقارب في المفهوم و الآراء بين الطباطبائي و كل من نور خالص ماجد و بودي منور رحمن رغم عدم اقتباسهما منه مباشرة.

ABSTRACT

Among various religions existing on earth, there are the biggest three out of all namely Jews, Christian, and Islam that have the greater followers. Historically, conflicts have been occurring seriously though religion itself is not viewed as the only trigger. Based on the background of those three religions, it is interesting to see the figure of Abraham and his *Millah* or known in Arabic as *Millah Ibrāhīm*. A question raised here is who Abraham is and what his *Millah* is so that he becomes the most wanted figure by these three religions. From that matter, this dissertation is going to analyze the meaning of *Millah Ibrāhīm* according to Thabāthabā'ī through his work *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. The choice of this interpretation is not only based on the intention of introducing the interpretation of *Mazhab Syi'ah*, but also based on the representative of a new genre of interpretation using various approaches, including in seeing the problems on the difference and the relationship among the religions. Specifically, the analysis of this Thabāthabā'ī concept uses a historical approach. The objective of this study is to explore the idea development in the work discussed and to develop Thabāthabā'ī concept on *Millah Ibrāhīm* along with its underlying attributes. This study is hoped to get a new interpretation that can become the theology base in social relationship among religions and can be a scientifically academic contribution in the field of Qur'anic interpretation study.

Abraham is a role model of prophet whose *Millah* becomes the ideal example in terms of religiosity. *Millah Ibrāhīm* is a belief and life practice done by Abraham. Following *Millah Ibrāhīm* means practicing and following his path in life, both vertically and horizontally. *Millah Ibrāhīm* is *fithri* and *hanif*. The understanding of *Millah Ibrāhīm* differs from the previous interpreters and religion study observers views that emphasize on faith or *imān*, regardless the empirical practices known as *syari'at*. Therefore, *Millah Ibrāhīm* followers are not those with the same faith with Abraham, but also those faithful to Abraham teaching such as Islam.

The development of Thabāthabā'ī concept is apart from its method and approach in understanding al-Qur'an holistically and comprehensively as well as the period of time surrounding it, that is, the presence of religion convergence, science, and nation. The way Thabāthabā'ī interprets al-Qur'an both methodologically and epistemologically gives a wide influence, not only in Syi'ah community but also Sunni followers. He has pioneered Qur'anic interpretation using sources of inter religions, *mazhab*, and science so that the interpretation of *al-Mizān* can be said as encyclopedic interpretation as a big place where various sciences and arguments meet. The interpretation of *Millah Ibrāhīm* and inclusive and leveled Islam can be accepted by such scholars as Muthahhari, Taqi Mishbāh Yazdi, S.H. Nasr, Muhammad Legenhausen, Farid Esack, Mahmud Ayub, Alwi Shihab, and Jalaludin Rakhmat. Though Nurcholis Madjid and Budhy Munawar-Rachman do not directly quote Thabāthabā'ī concept, their views are such similar to what Thabāthabā'ī concept sees.

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. 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. Sebagian yang lainnya dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Di bawah ini adalah daftar huruf Arab itu dan transliterasinya berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988.

ARAB	LATIN	ARAB	LATIN
ا	A	ض	Dl
ب	B	ط	Th
ت	T	ظ	Dh
ث	Ts	ع	'
ج	J	غ	Gh
ح	H	ف	F
خ	Kh	ق	Q
د	D	ك	K
ذ	Dz	ل	L
ر	R	م	M
ز	Z	ن	N
س	S	و	W
ش	Sy	ه	H
ص	Sh	ي	Y

2. Vokal

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

a. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
_____	fathah	a	a
_____	kasrah	i	i
_____	dammah	u	u

b. Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda dan huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
ي.....	fathah dan ya	ai	a dan i
و.....	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh :

كتب - kataba
 هول - haula

3. Māddah

Māddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa ḥarkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Ḥarkat dan huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
ي ا	Fathah dan Alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ي	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
و	Dlammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh :

قال - qāla
 قيل - qīla

4. Ta Marbūthah

- Ta marbūthah yang hidup atau mendapat ḥarkat fathah, kasrah dan dlammah, transliterasinya adalah /t/.
- Ta marbūthah yang mati atau mendapat ḥarkat sukun, transliterasinya adalah /h/.
- Kalau pada kata yang terakhir dengan ta marbūthah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al, serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta marbūthah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh :

روضة الأطفال - raudlah al-athfāl
 - raudlatul athfāl

المدينة المنورة - al-Madīnah-al-Munawwarah
 - al-Madīnatul-Munawwarah

5. Syaddah (tasydīd)

Syaddah atau tasydīd yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tasydīd, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh :

ربنا	- rabbanā
نزل	- nazzala

6. Kata sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ج. Namun, dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah.

- Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu // diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.
- Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti huruf syamsiyah maupun huruf qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan kata sempang.

Contoh :

الرجل	- ar-rajulu
السيدة	- as-sayyidatu

7. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditrasliterasikan dengan apostrof. Namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh :

إن	- inna
أكل	- akala

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun harf, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaian, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaian juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh :

- فاوفوا الكيل والميزان - Fa aufu al-kaila wa al-mizāna
- Fa auful-kaila wal mizāna
إبراهيم الخليل - Ibrāhim al-Khalīl
- Ibrāhimul-Khalīl

9. 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.

Huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat.

Bila nama itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

- ولقد راه بالافق المبين - Wa laqad ra'āhu bil ufuq al-mubīni
- Wa laqad ra'āhu bilufuqil mubīni

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 harkat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh :

- الله الامر جميعا - Lillāhi al-amru jami'an

KATA PENGANTAR

Melalui pengantar ini, saya menyampaikan terimakasih dan penghargaan kepada semua pihak yang secara langsung atau tidak telah memberi bantuan untuk penyelesaian disertasi ini, meskipun tidak mungkin disebut satu-persatu. Secara khusus disampaikan terimakasih kepada para promotor dan penguji dalam ujian pendahuluan (tertutup): Prof. Dr. H. Djoko Suryo, Dr. Hamim Ilyas, Prof. Dr. H. Djam'annuri, Prof. Dr. Muhammad, M. Ag, dan Dr. Phil. Sahiron, yang telah memberi koreksi dan masukan untuk perbaikan disertasi; kepada pengelola Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Perpustakaan Yayasan Muthahhari di Bandung dan Perpustakaan Rausyan Fikr di Yogyakarta, yang menyediakan bahan pustaka yang melimpah.

Kepada pihak di Departemen Agama RI. cq Ditperta, seharusnya disampaikan terimakasih atas perannya memberi beasiswa kepada penulis, sehingga dapat meneruskan belajar pada tingkat lanjut. Rektor dan berbagai pihak di Rektorat yang telah menerima penulis sehingga sampai hari ini menjadi bagian dari keluarga besar UIN Sunan Kalijaga. Drs. H. Afif Rifa'i, MS., baik sebagai dekan maupun sebagai pribadi, yang terus-menerus mengingatkan penulis agar segera menyelesaikan kuliahnya. Teman-teman di jurusan PMI Fakultas Dakwah khususnya, dan kolega lain di lingkungan UIN juga ikut berperan mendorong penulis untuk menyelesaikan kuliah. Kritik konstruktif yang mereka sampaikan disadari penulis sangat bermakna.

Tidak lupa, terimakasih juga disampaikan kepada kedua orang tua penulis, meski jauh, tapi dengan sayup-sayup terus mengingatkan penulis agar segera menyelesaikan sekolahnya. Do'a dan dukungan kedua orang tua dan keluarga sangat berarti bagi penulis. Istri dan mertua serta keluarga di Kota Gede Yogyakarta juga ikut mengingatkan dan mendorong, agar penulis juga segera menyelesaikan kuliah.

Perlu disebut juga dua orang yang berperan dalam penulisan ini, Mas Rudi dan Mas Faisal, dengan caranya masing-masing juga terus mengingatkan dan bahkan langsung membantu agar penulis mau menyelesaikan disertasinya. Bapak Iskandar Zulkarnain, Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga juga selalu bilang, baik langsung maupun via sms, agar penulis menyelesaikan kuliah.

Imam Mahalli dan Hafidz, dua sahabat penulis yang juga perlu disebut dalam penyelesaian disertasi ini. Imam Mahalli telah membantu untuk mendapatkan tafsir *al-Mizān*, sehingga dapat diperoleh penulis secara gratis, di tengah sulitnya mendapatkan tafsir tersebut di toko-toko buku, baik di dalam maupun di luar negeri. Hafidz telah membantu mengedit disertasi dan melengkapinya dengan transliterasi, sehingga tampak lebih tertib. Semoga, amal baik mereka semua dibalas oleh Allah dengan balasan yang lebih besar, dan tentu penulis berharap, apa yang sudah dilakukan sampai penulisan ini selesai akhirnya membawa manfaat kepada diri, keluarga dan masyarakat.

Kemudian dapat saya sampaikan bahwa disertasi ini ditulis dengan menggunakan penomoran dan penerjemahan al-Qur'an, sebagaimana *Al-Qur'an dan Terjemahnya* yang diterbitkan oleh Departemen Agama RI. Untuk teknis

transliterasi, penulis menggunakan pedoman transliterasi yang disahkan oleh Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988. Sedangkan untuk teknis penulisan, menggunakan buku *Pedoman Penulisan Disertasi* yang diterbitkan oleh Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga tahun 2005.

Terakhir, meskipun disertasi ini ditulis dengan penuh ketelitian, namun mungkin masih saja ditemukan beberapa kekurangan. Karena itu, kritik dan saran dari pembaca, sangat diharapkan.

Yogyakarta, September 2007

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PENGESAHAN REKTOR.....	iii
DEWAN PENGUJI.....	iv
PENGESAHAN PROMOTOR.....	v
NOTA DINAS.....	vi
ABSTRAK.....	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xv
KATA PENGANTAR.....	xix
DAFTAR ISI.....	xxii
BAB I. PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Perumusan Masalah.....	27
C. Tujuan dan Kegunaan.....	28
D. Tinjauan Pustaka.....	29
E. Kerangka Teori.....	43
F. Metode dan Pendekatan Penelitian.....	47
G. Sistematika Pembahasan.....	50
BAB II. THABĀTHABĀ'Ī: SEJARAH HIDUP DAN TAFSIRNYA	
A. Riwayat Hidup Thabāthabā'ī.....	52
1. Nama dan Silsilah Keluarganya.....	52
2. Fase-fase Pendidikan dan Guru-guru Thabāthabā'ī.....	54
B. Aktivitas Keilmuan dan Karya-karya Thabāthabā'ī.....	62
1. Iklim Keilmuan.....	62
2. Karir Keulamaan Thabāthabā'ī.....	69
3. Karya-Karya Thabāthabā'ī.....	77
C. Pandangan Thabāthabā'ī terhadap al-Qur'an dan Tafsir.....	81
D. Mengenal Tafsir <i>al-Mizān</i>	97
BAB III. DESKRIPSI MILLAH IBRĀHĪM DALAM TAFSIR AL-MĪZĀN	
A. Pengertian <i>Millah Ibrāhīm</i> dan Karakteristik-nya.....	117
1. Potret Ibrahim: Rekonstruksi Sejarah dan Kepercayaan.....	117
2. Makna Agama.....	147
a) Makna <i>Millah</i>	147
b) <i>Dīn</i>	178
c) Syari'at.....	185
B. Karakteristik <i>Millah Ibrāhīm</i>	194
1. <i>Fithri</i> atau <i>Fithrah</i>	195
2. Tauhid.....	202
a) Makna Tauhid.....	202

	b) Bukti-bukti Keesaan Tuhan.....	208
	c) Macam-macam Monoteisme	212
	3. <i>Hanif</i>	214
	4. Islam.....	218
	5. Iman	226
	C. Universalitas <i>Millah Ibrāhīm</i>	231
BAB IV.	PANDANGAN THABĀTHABĀ'Ī TERHADAP YAHUDI DAN NASRANI	
	A. Yahudi dan Nasrani	246
	1. Yahudi: Pandangan Keagamaan, Sikap dan Perilakunya	261
	2. Nasrani: Pandangan Keagamaan, Sikap dan perilakunya	306
	B. Macam-macam Yahudi dan Nasrani	333
	1. Ahli Kitab yang Mu'min	334
	2. Ahli Kitab yang Kafir	339
	C. Dampak Kekafiran Yahudi dan Nasrani secara Sosial-Religius	354
BAB V.	PANDANGAN TERHADAP <i>MILLAH IBRĀHĪM</i>: KONTEKS DAN PENGARUHNYA	
	A. <i>Al-Mizān</i> dan Perkembangan Baru dalam Dunia Penafsiran	360
	B. Semangat Zaman yang Melatarbelakangi Penafsiran <i>al-Mizān</i>	370
	C. Penyebaran Ide Penafsiran <i>al-Mizān</i>	424
BAB VI.	PENUTUP	
	A. Kesimpulan	452
	B. Saran	459
	DAFTAR PUSTAKA	461
	LAMPIRAN-LAMPIRAN	
	CURRICULUM VITAE	



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an telah hadir lima belas abad yang lalu dalam suatu kawasan yang masyarakatnya sudah memiliki kepercayaan atau agama dan budaya tertentu yang tidak tunggal. Dengan kata lain, al-Qur'an bukan saja tidak hadir pada ruang yang kosong, tapi ruang itu sangat kompleks dan beragam.¹

Tidak sebagaimana wahyu-wahyu Allah yang hadir dalam sejarah sebelumnya seperti Taurat², Zabur³, Injil⁴ dan *shuhuf* Ibrahim⁵, al-Qur'an menjelma menjadi kitab yang utuh dalam kurun waktu yang relatif panjang, yakni kurang lebih 23 tahun.⁶ Proses kehadiran al-Qur'an yang panjang

¹Menurut catatan sejarah, kota Makkah di mana Muhammad lahir, dibesarkan dan sampai menerima wahyu merupakan kota dengan dominasi penduduk dari suku Quraish yang menganut kepercayaan pagan atau penyembah berhala. Dengan kata lain, masyarakatnya relatif homogen dari sisi kesukuan dan kepercayaannya. Namun, ketika di Madinah, masyarakatnya relatif heterogen baik dari sukunya maupun keyakinan atau agamanya. Meskipun demikian, secara makro, di luar dua wilayah tersebut, kondisi masyarakatnya sangat plural baik secara budaya maupun agama dan yang paling dominan di antaranya adalah Persia yang menganut agama Majusi dan Romawi yang menganut agama Kristen. Sebagai kota dagang, baik sebelum kehadiran Muhammad maupun setelahnya, penduduk Makkah bersentuhan langsung dengan beragam tradisi dan agama masyarakat sekitarnya. Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 3-131 dan Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Bogor: Litera AntarNusa, 2006), hlm. 1-47.

²Q.S. al-Mā'idah [5]: 44 dan Q.S. al-An'am [6]: 91.

³Q.S. al-Isrā' [17]: 55.

⁴Q.S. al-Mā'idah [5]: 46.

⁵Q.S. al-A'lā [87]: 14-19 dan Q.S. an-Najm [53]: 36-42. Sejarah dan ayat dari kitab suci seperti Taurat tidak mencatat dengan pasti mengenai proses turunnya kitab-kitab tersebut, meskipun kemudian sejarah juga mencatat bahwa ada proses kodifikasi yang panjang sebagaimana dilalui oleh al-Qur'an. Ini kalau dapat dipastikan bahwa ALKITAB yang terdiri dari Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru adalah penjelmaan dari Taurat dan Injil. Hal ini berbeda dengan al-Qur'an, di dalamnya terdapat ungkapan yang menyatakan bahwa ia tidak turun sekaligus, tetapi bertahap, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Furqān [25]: 32.

⁶Muhammad pertama kali menerima wahyu pada sekitar tanggal 10 Agustus 610 M dan berakhir hingga menjelang wafatnya pada tanggal 27 Oktober 632 M. Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa ia turun tidak sekaligus, tetapi secara bertahap. Hal ini sebagaimana dipahami dari Q.S. al-Furqān [25]: 32 dan Q.S. al-Isrā' [17]: 106. Muhammad 'Abdul 'Adhim az-Zarqāni,

tersebut, menjadikan al-Qur'an sebagai wahyu Allah yang melakukan "dialog" dengan sejarah sosial masyarakat kala itu. Dalam proses "dialogis" tersebut, tidak sedikit ayat al-Qur'an yang memberikan evaluasi dan kritik terhadap praktek hidup masyarakat, baik secara teologis maupun sosial serta memberi petunjuk transformatif untuk mengubah pola hidup (keyakinan, pikiran dan perilaku) yang tidak benar dan tidak produktif ke arah yang benar dan produktif.⁷ Peran ini dimiliki al-Qur'an, tidak lain karena ia hadir dan didedikasikan sebagai petunjuk yang benar bagi manusia dalam hidupnya secara multidimensional, baik secara vertikal maupun horizontal.

Petunjuk al-Qur'an sendiri merupakan kelanjutan dan pesan universal yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya. Karena itu, sebenarnya kandungan wahyu al-Qur'an itu tidak ada yang baru, kecuali yang bersifat temporal,

Manāhilul 'Irfān fī 'Ulūmil Qur'ān, Vol. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 51-53 dan Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), hlm. 61. Perjalanan panjang selama 23 tahun tersebut lebih tepat sebagai proses turunnya wahyu. Adapun proses pembukuannya yang dikenal dengan kompilasi al-Qur'an resmi dibuat pada 650, dua puluh tahun setelah wafatnya Nabi Muhammad dan kemudian meraih status kanonik.

⁷Toshihiko Izutsu menganalisis dengan baik beberapa kosa kata Arab yang digunakan al-Qur'an yang berisi evaluasi dan kritik terhadap praktek masyarakat pertama yang menjadi audiens al-Qur'an. Misalnya praktek kedermawanan atau murah hati dan solidaritas. Kedua sikap dan praktek tersebut sudah menjadi tradisi masyarakat, hanya saja kemudian al-Qur'an mengarahkannya kepada yang benar. Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hlm. 89-126 dan *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 198-219. Bila menelaah *Asbābun Nuzul* mikro sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab *Asbābun Nuzul*, seperti *Asbābun Nuzul* karya al-Wāhidi, *Lubābun Nuqūl fī Asbābin Nuzūl* karya Jalāluddīn as-Sayūthi, dan *al-Musnad as-Shahīh min Asbābin Nuzul* karya Muqbil bin Hādī al-Wādī'i tampak bahwa ayat-ayat al-Qur'an turun sebagai respon, baik dalam bentuk koreksi atas praktek yang sudah berlangsung maupun sebagai justifikasi dan arahan yang semestinya dilakukan oleh masyarakat yang menerima al-Qur'an. Seperti ayat yang turun berkaitan dengan perkawinan Nabi dengan mantan istri anak angkatnya, Zaid, yaitu Q.S. al-Aḥzāb [33]: 37, ayat yang membebaskan 'Aisyah dari tuduhan selingkuh, Q.S. an-Nūr [24]: 11-19 dan lain-lain.

sesuai konteks zamannya atau yang diperbaharui muatan dan maknanya.⁸ Pesan-pesan universal dan fundamental al-Qur'an yang tidak akan pernah di-*nasakh* dan dimodifikasi serta akan tetap menjadi inti dari pesan setiap nabi adalah tidak ada tuhan selain Allah, Yang tidak memiliki sekutu, dan Allah harus disembah dan dipuja⁹ dan nilai-nilai sosial-humaniora seperti keadilan, persamaan, kesetaraan dan lain-lain serta manusia harus menghindari kejahatan dan kemungkaran karena akan ada hari pembalasan.¹⁰ Adapun yang

⁸Izutsu menyebut proses tersebut dengan Islamisasi kebijakan Arab Kuno. Izutsu, *God and Man*, hlm. 198-219. Agak berbeda dengan Izutsu, Khalil Abdul Karim menjelaskan bahwa ada beberapa ajaran Islam, termasuk yang terhitung sebagai syari'at, yang direkam al-Qur'an sebenarnya bermula dari tradisi yang hidup dari masyarakat sebelumnya yang memiliki relasi dengan situasi sosial-politik. Seperti haji dan umroh, mensucikan Bulan Ramadan, mengagungkan bulan-bulan haram, berkumpul di hari Jum'at dan lain-lain. Lebih jauh dapat dibaca dalam beberapa karyanya, yaitu *Historisitas Syari'at Islam*, terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), *Hegemoni Quraisy Agama, Budaya, Kekuasaan*, terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2002), *Negara Madinah Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, terj. Kamran As'ad Irsyady (Yogyakarta: LKiS, 2005), dan *Relasi Gender pada Masa Muhammad & Khulafaurrasyidin*, terj. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

⁹Q.S. al-Anbiyā' [21]: 25. Quraish Shihab menjelaskan lebih detail tentang hal tersebut. Ia menyatakan bahwa Tauhid adalah prinsip dasar agama Samawi. Setiap nabi dan rasul selalu membawa ajaran tauhid ini. Prinsip tauhid yang diajarkan oleh para nabi, seperti Nuh, Hud, Sholeh dan Syu'aib ini diabadikan oleh al-Qur'an dalam Q.S. al-A'rāf [7]: 59, 65, 73 dan 85; Musa dalam Q.S. Thāhā [20]: 13-14; Isa dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 72. Menurut Quraish, perbedaan yang ada mengenai prinsip tauhid yang diajarkan para nabi tersebut lebih pada pemaparannya saja tentang prinsip tersebut. Hal ini disesuaikan dengan tingkat kedewasaan berpikir umat terkait. Sebagai contoh, ketika memaparkan prinsip ini, Allah melengkapi Muhammad dengan aneka penjelasan dan bukti. Sementara ketika masa Nuh, hampir-hampir tidak ada bukti logis yang dikemukakan. Lebih jauh dalam M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 18-26.

¹⁰Q.S. an-Nisā' [4]: 164-165, Q.S. an-Nahl [16]: 36. Ziaul Haque dengan sangat baik menjelaskan bahwa memang para nabi hidup di dalam tatanan dan formasi sosial yang berbedabeda: pastoral (masyarakat penggembala), tribal (masyarakat bersuku-suku), nomadik (berpindah-pindah), pre-feodal dan feodal, tetapi sifat dasar kebenaran yang diwahyukan ke dalam ajaran-ajaran, pesan-pesan, kehidupan dan karakter-karakter mereka semua sama. Misi dan perjuangan para nabi ini memiliki tujuan yang sama, yaitu emansipasi bagi orang-orang yang lemah dan tertindas, dan menyatakan kebenaran, serta membangun sebuah tatanan sosial yang berdasarkan prinsip-prinsip kesetaraan sosial, keadilan dan persaudaraan (Q.S. al-Mu'minūn [23]: 32). Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, terj. E. Setiyawati al-Khattab (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 19. Menurutnya, tujuan kenabian –dan dengan demikian juga tujuan diturunkannya wahyu– adalah *pertama*; untuk menyatakan kebenaran, *kedua*; untuk berperang melawan kepalsuan (*bāthil*) dan penindasan (*dhulm*), *ketiga*; untuk membangun sebuah komunitas atau persaudaraan berdasarkan kesetaraan sosial, kebaikan, keadilan, dan kasih sayang. Nilai-nilai tersebut, menurutnya mengalir dari konsepsi tauhid (keesaan Allah). *Ibid.*, hlm. 19 dan 33. Itulah yang universal, meskipun zaman dan tempat berubah.

bersifat temporal dan mesti terjadi perbedaan antara satu nabi dengan nabi lainnya adalah berkenaan dengan aturan-aturan yang dikenal dengan syari'at, seperti perkawinan.¹¹ Setidaknya dalam hal yang terakhir ini, ada "warna kultural" yang berbeda, karena pengaruh tempat dan masa yang berbeda.

Dengan demikian dapat dinyatakan dan ini menjadi keyakinan umat Islam bahwa Islam yang dibawa Muhammad merupakan evolusi terakhir dari Islam yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya, sejak Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa. Hal ini bukan berarti bahwa Islamnya Adam sama persis dengan Islamnya Nuh, Ibrahim, Musa, Isa atau Muhammad, sebab meski Islamnya sama, tetapi syari'atnya berbeda.¹²

Oleh karena itu, meskipun sangat singkat, yakni hanya memuat sekitar 6616 ayat,¹³ bila dibandingkan dengan persoalan hidup yang dihadapi manusia yang terus tumbuh dan berkembang dari generasi ke generasi, al-Qur'an secara prinsip dan substantif dinilai dan diyakini sudah lengkap dalam memuat aturan hidup tersebut. Ia bahkan diyakini bukan saja berlaku pada masanya, tapi bahkan melampaui dua wilayah geografis tempat

¹¹Sebagai contoh, sebagaimana dikemukakan Ibnu Katsir bahwa Allah mengizinkan Adam untuk mengawinkan anak perempuannya dengan salah satu anak laki-lakinya. Pada masa Ya'qub, Allah juga mengizinkan seorang laki-laki untuk menikahi dua saudara perempuannya secara bersama dan contoh-contoh lain yang semuanya tidak berlaku pada kenabian Muhammad. Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'anul 'Adhim*, Vol. III (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, tt.), hlm. 336. Praktek tersebut, kemudian dilarang oleh Islam.

¹²Jeral F. Dirk, *Salib di Bulan Sabit*, terj. Ruslani (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 49.

¹³Terjadi perbedaan pendapat mengenai jumlah ayat al-Qur'an. Imām as-Sayūthi dalam kitabnya *al-Itqān* menguraikan beberapa pendapat tersebut. Di antaranya ada yang berpendapat bahwa jumlah ayat al-Qur'an adalah 6616. Pendapat lain menyatakan bahwa jumlahnya 6216. Kedua pendapat itu dinisbahkan kepada Ibnu Abbas. Menurut ad-Dāny, jumlah ayat al-Qur'an adalah 6000 ayat. Jalāluddin as-Sayuthi, *al-Itqān fī 'Ulūmil Qur'an* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978), hlm. 89.

diturunkannya (Makkah dan Madinah) dan babak sejarahnya, yakni abad VII M.

Sejak awal kehadirannya, al-Qur'an berhadapan dengan realitas sosial dan teologis yang tidak tunggal. Sebagaimana ditegaskan sebelumnya, turunnya al-Qur'an dalam tempo yang relatif lama memungkinkan al-Qur'an dapat merespon kejadian aktual tersebut berbeda nuansanya. Hal ini seperti diperlihatkan oleh ciri-ciri umum surat Makkiah dan Madaniyah serta kandungan keduanya.¹⁴ Fakta ini pada akhirnya menuntut siapa pun pembaca dan penafsir al-Qur'an untuk tidak memahami al-Qur'an secara normatif-teologis saja (*ad hoc*), tapi lebih dari itu juga meletakkannya dalam konteks historis-sosial dan politiknya. Pembacaan al-Qur'an dengan cara demikian merupakan keharusan, sebagai konsekuensi logis dari interaksi al-Qur'an sendiri dengan audiensnya. Meskipun demikian, untuk meletakkan keduanya secara proporsional bukanlah pekerjaan mudah. Sebab pada kenyataannya,

¹⁴Ciri-ciri umum Surat Makkiah menurut Mahmud Muhammad Thaha adalah kandungannya yang esensial (*ushūl*) yang di dalamnya terdapat nilai-nilai fundamental dan universal Islam seperti keadilan, persamaan derajat antara laki-laki dan perempuan, toleransi, nilai-nilai demokrasi dan hak-hak asasi manusia. Sedangkan Surat Madaniyyah adalah bagian al-Qur'an yang kandungannya bersifat furu' seperti ajaran yang kurang toleran, kurang menimbang keadilan, bias gender dan kurang menghormati dan bertoleransi terhadap pluralisme agama. Demikian seperti dikutip dari Ali Mursyid, "Mahmud Muhammad Thaha: Naskh Pintu Syari'ah Humanis" *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 17, Tahun 2004, hlm. 193. Pendapat Thaha ini dikritik oleh Abdul Aziz Sachedina. Menurutnya, pendapat tersebut lemah, karena ada sejumlah ayat dalam surat Madaniyyah yang menyinggung humanitas universal dalam kegiatan Tuhan dalam wilayah etis dan fungsinya memelihara dunia. Masih menurut Sachedina, hubungan moral dalam kemanusiaan ditekankan di Madinah, di mana masyarakat Politik Islam pertama sudah dibentuk. Abdul Aziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 55 foot note no. 8. Di sisi lain kitab-kitab Ulumul Qur'an juga telah menyebutkan ciri-ciri Surat Makkiah dan Madaniyyah. Lihat misalnya dalam Subhi Shālīh, *Mabāhith fī Ulūmil Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilmi lil Malāyīn, 1988), hlm. 181-184.

terkadang *ayat-ayat sosiologis* tampak bertentangan dengan *ayat-ayat teologis*.¹⁵

Oleh karena itu dalam al-Qur'an terdapat –secara kategoris- *ayat-ayat pluralis-inklusif-terbuka* dan *ayat-ayat antipluralis-eksklusif-tertutup* atau ayat-ayat yang membuka ruang toleransi sangat besar dan ayat-ayat yang ketat pada satu pilihan; benar atau salah.¹⁶ Salah satu ayat al-Qur'an yang sering dilihat oleh kelompok masyarakat secara berbeda itu adalah mengenai agama-agama dan hubungannya. Dari sini kemudian muncul polarisasi pendapat mengenai apakah al-Qur'an bersifat dan mendukung pluralisme agama dan karenanya bersifat inklusif atau sebaliknya.

Al-Qur'an –yang ayat-ayatnya dipandang inklusif- pada satu sisi menekankan bahwa setiap umat atau bangsa memiliki rasul sendiri¹⁷ dengan *syir'ah* dan *minhāj*-nya.¹⁸ Al-Qur'an juga menegaskan bahwa tidak setiap rasul diperkenalkan atau diceritakan kepada masyarakat waktu itu.¹⁹ Hal ini wajar karena al-Qur'an untuk pertama kalinya ditujukan kepada masyarakat Makkah dan Madinah serta sekitarnya. Karena itu pula sebanyak 25 rasul

¹⁵Secara teoritis, para ulama ulūm Qur'ān merumuskan bahwa bukan saja al-Qur'an itu tidak saling bertentangan, tapi juga bahkan saling menafsirkan. Shāliḥ, *Mabāḥits*, hlm. 299. Rumusan ini bukan saja diyakini kebenarannya oleh kalangan Sunni, tapi juga kalangan Syi'ah.

¹⁶Pembagian ayat inklusif dan eksklusif, sebagaimana pembagian ayat teologis dan sosiologis, sebelumnya tidak dikenal dalam ilmu-ilmu al-Qur'an. Namun seiring dengan hubungan antar agama, kategori itu muncul. Lihat Kumpulan Makalah Jurnalisme Damai dan Dakwah Multikultural, ICIP (tidak diterbitkan) dan Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 78.

¹⁷Q.S. Yūnus [10]: 19, Q.S. ar-Ra'd [13]: 30, Q.S. an-Naḥl [16]: 36 dan 84. Al-Qur'an menggunakan kata rasul yang berbahasa Arab dengan predikat yang menunjukkan perannya, seperti *nadzīr* dan *basyīr*. Karena itu, untuk mereka yang berfungsi sama tapi diutus untuk mereka yang non Arab, bisa saja namanya bukan rasul, tapi resi atau pangeran. Karena istilah atau kata rasul sendiri tidak menunjukkan nama diri, tapi lebih pada peran atau predikat. Hal yang sama juga kata wahyu.

¹⁸Q.S. al-Mā'idah [5]: 48.

¹⁹Q.S. Ghāfir [40]: 78 dan Q.S. an-Nisā' [4]: 164.

yang disebutkan al-Qur'an, berkebangsaan atau berasal dari sekitar Makkah dan Madinah atau secara umum, Timur Tengah seperti yang sekarang dikenal dengan Mesir, Palestina, Siria dan Yordania.²⁰ Sejarah menunjukkan bahwa umat dalam pengertiannya yang luas²¹ sudah tersebar dan menetap di berbagai wilayah ketika al-Qur'an turun, seperti Cina dan India serta Jawa. Karena itu sangat mungkin ada rasul-rasul di wilayah tersebut yang tidak diabadikan dalam al-Qur'an.

Maka dari itu, para modernis Muslim, seperti Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridlā menyatakan bahwa yang dimaksud Ahli Kitab dalam al-Qur'an tidak terbatas pada dua agama, Yahudi dan Nasrani saja, tapi juga meliputi agama lainnya bahkan yang tergolong Agama Asia atau Agama Timur, seperti Hindu, Buddha dan Konghucu dan mungkin juga yang sekarang dikenal dengan agama lokal atau *indigenous religion* seperti Kaharingan, Karuhun Urang dan lain-lain. Karena agama-agama tersebut, kalau mengikuti defenisi agama yang umum,²² bukan saja memiliki "rasul" tapi juga memiliki

²⁰Hal ini seperti diungkapkan oleh Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 17 dan Nurcholish Madjid dalam pengantarnya untuk terjemahan karya wawancara George B. & Benjamin J. Hubbard (ed.), *Tiga Agama Satu Tuhan Sebuah Dialog*, terj. Santi Indra Astuti (Bandung: Mizan, 1998), hlm. xv.

²¹Djoko Sutopo, *Ummat* (Yogyakarta: Mitra Gama Widya, 1991) dan Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 482.

²²Seperti dikemukakan oleh Leonard Swidler & Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age Global Dialogue* (Philadelphia: Temple University Press, 2000) bahwa agama meliputi 4 C, yaitu *creed, code, cult* dan *community*. Sementara itu, PP. No. 1 Th. 1965, pemerintah menjelaskan bahwa syarat-syarat sebuah agama adalah sebagai berikut: (1) mempercayai adanya Tuhan YME, (2) mempunyai kitab suci yang diakui datang dari Tuhan YME, (3) mempunyai Nabi dan Rasul dan (4) mempunyai aturan atau norma hukum sendiri. Romdon, *Tashawwuf dan Aliran Kebatinan* (Yogyakarta: LESFI, 1993), hlm. 78.

kitab. Inilah yang oleh Mohammed Arkoun didefinisikan sebagai *Masyarakat Kitab*.²³

Para modernis Muslim –tentu berdasarkan ayat al-Qur’an- juga mengemukakan bahwa mereka tergolong umat yang beriman, tidak ada bedanya dengan kaum Muslimin, pengikut Muhammad, yang di akhirat nanti akan mendapat pahala dan tidak mengalami ketakutan dan kesusahan.²⁴ Di antara mereka juga terdapat orang-orang saleh.²⁵ Karena itu, segala citra dan penilaian negatif terhadap mereka sebagaimana banyak diungkap al-Qur’an, yang meliputi berbagai bidang; teologi, organisasi agama dan praktek-praktek sosial dan keagamaan,²⁶ menurut para modernis Muslim harus diletakkan sesuai konteksnya dan tidak digeneralisir.

Lebih jauh al-Qur’an juga menyatakan bahwa tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam).²⁷ Karena pada hakekatnya Allah lebih

²³Mohammed Arkoun, “Pemikiran tentang Wahyu dari Ahli al-Kitab sampai Masyarakat Kitab”, terj. Nurul Agustina, *Jurnal ULUMUL QUR’AN*, Vol. IV, No. 2, Th. 1993, hlm. 36-50. Ruslani menulis skripsi, khusus membahas konsep Arkoun tersebut dan diterbitkan menjadi, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Benteng, 2000). Sementara itu Alwi menterjemahkan Ahli Kitab dengan “Keluarga Kitab Suci”. Alwi, *Islam*, hlm. 109.

²⁴Q.S. al-Baqarah [2]: 62 dan Q.S. al-Mā’idah [5]: 69.

²⁵Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 113-114 dan Q.S. al-Isrā’ [17]: 107 dan 109.

²⁶Hamim Ilyas secara rinci, bagus dan lengkap menguraikan hal tersebut dalam disertasinya “Pandangan Muslim Modernis Terhadap Non-Muslim (Studi Pandangan Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Rida terhadap Ahli Kitab dalam Tafsir al-Manār)”, IAIN Sunan Kalijaga, 2002, hlm. 4-5. Kini Disertasi tersebut sudah diterbitkan dengan judul, *Dan Ahli Kitab Pun Masuk Surga* (Yogyakarta: Safira Insania Press, 2005).

²⁷Q.S. al-Baqarah [2]: 256. Versi terjemahan Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur’an, 1985), hlm. 63. Versi terjemahan Ali Audah terhadap karya Abdullah Yusuf Ali, *Qur’an Terjemahan dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 103, ayat tersebut diterjemahkan dengan *Tak ada paksaan dalam soal agama*. Sementara itu, M. Quraish Shihab dalam Tafsirnya, *Tafsir Al-Mishbāh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. I (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 514; “Tidak ada paksaan untuk (menganut) agama (Islam)”.

menghendaki heterogenitas dari pada homogenitas.²⁸ Semua itu tercipta agar mereka saling mengenal²⁹ dan berlomba-lomba dalam kebaikan.³⁰ Karena itu, para modernis lebih jauh menekankan sebagaimana kandungan Q.S. al-Kāfirūn [109]: 6; “Untukmulah agamamu, dan utukkulah, agamaku”.

Berdasar pada beberapa ayat tersebut, para modernis Muslim lebih jauh menekankan bahwa pluralisme adalah sistem Ilahiah yang tidak bisa ditawar-tawar, apalagi diubah. Karena itu berusaha –apalagi dengan pemaksaan- untuk menyeragamkan agama, bertentangan bukan saja dengan sistem sosial tapi juga dengan *sunnatullah*.

Namun pada sisi lain, al-Qur’an juga secara tekstual dengan nyata mengemukakan hal yang berbeda dengan beberapa pernyataan di atas.

Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 19 menyatakan (yang artinya):

Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam..., karena itu: barang siapa mencari agama selain Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang merugi.³¹

Berdasarkan ayat tersebut, kelompok fundamentalis-konservatif menyatakan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar. Agama tersebut sebagaimana dibawa oleh Muhammad dan juga nabi-nabi yang lain sebelum Muhammad. Karena itu, mereka mengemukakan bahwa siapa pun

²⁸Q.S. al-Mā'idah [5]: 48. Dakwah Islam bukan untuk tujuan agar semua manusia menjadi Muslim, karena hal itu bukan saja tidak mungkin, tapi juga bertentangan dengan takdir Allah. Dakwah Islam atau Dakwah para Nabi pada setiap zamannya lebih tepat dinyatakan untuk mengingatkan manusia akan adanya aspek positif dan negatif yang selalu berhadapan dan manusia dituntut untuk memperjuangkan, melestarikan dan mengamalkan nilai-nilai positif tersebut.

²⁹Q.S. al-Hujurat [59]: 13.

³⁰Q.S. al-Baqarah [2]: 148.

³¹Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 85.

yang masih memiliki kepercayaan dan praktek keagamaan tidak sebagaimana yang dilakukan Muhammad, maka ia kafir dan masuk neraka.

Karena itu pula, mereka juga menjumpai ayat yang menegaskan akan terjadinya tarik-menarik antar pengikut agama Yahudi dan Nasrani dengan pengikut Islam.³² Dari informasi ini, lebih jauh mereka menegaskan sebagaimana dikemukakan al-Qur'an bahwa orang-orang yang beriman dilarang mengambil orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpinnya.³³ Kedua kelompok tersebut bahkan sangat layak untuk diperangi³⁴ dan Allah sangat mencintai orang-orang yang berperang di jalan-Nya.³⁵

Dari uraian sebelumnya kiranya jelas bahwa kelompok pertama lebih menegaskan bahwa setiap agama membawa kebenaran dan selalu menjanjikan keselamatan, meski dengan cara peribadatan dan tempat ibadah yang berbeda-beda. Sedangkan kelompok dua menegaskan bahwa hanya ada kebenaran agama yang tunggal dan dapat memberi keselamatan, yaitu Islam.

Kedua tipologi³⁶ ayat tersebut memiliki penganut sendiri-sendiri yang satu sama lainnya, lebih banyak tidak menemukan titik temu dan bahkan cenderung konflik. Bahkan dua tipologi ayat tersebut telah melahirkan dua

³²Q.S. al-Baqarah [2]: 120. Ayat ini, menurut as-Sayuthi turun berkaitan dengan keinginan kaum Yahudi Madinah dan Nasrani Najran agar Nabi saw. salat dengan menghadap kiblat mereka. Ketika Allah memindahkan kiblat salat Nabi, mereka merasa keberatan. Karena itu mereka berusaha agar Nabi tetap pada kiblat mereka semula. Jalāluddīn as-Sayūthī, *Lubabun Nuqūl fī Asbābin Nuzūl* (Kairo: Dār as-Salām, 1994), hlm. 19.

³³Q.S. al-Mā'idah [5]: 51.

³⁴Q.S. at-Taubah [9]: 14.

³⁵Q.S. as-Shaff [61]: 4.

³⁶Menurut Mukti Ali, tipologi merupakan salah satu metode untuk memahami Islam. Menurut Mukti Ali, metode ini dianggap oleh banyak ahli sosiologi sebagai metode yang objektif dan dapat digunakan untuk memahami agama. H. A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 37. Metode ini juga, menurut penulis, dapat digunakan untuk memahami ayat al-Qur'an, dengan memahami kandungannya.

kelompok dan gerakan religius yang berbeda dalam praktek hidupnya, terutama secara sosial, yaitu satu kelompok sering diberi label liberal-moderat-dialogis-inklusif dan satu yang lainnya konservatif-fundamentalis-non dialogis-eksklusif.³⁷ Lebih jauh bahkan kedua kelompok masyarakat itu memiliki agenda yang berbeda dalam membangun tata kehidupan sosial-politiknya. Salah satunya diekspresikan dalam bentuk bangunan ideologi negara dan kepemimpinan sosial.³⁸

³⁷Baca misalnya *Tafsir Tematik al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* yang disusun secara tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah (Yogyakarta: Pustaka SM, Juli 2000) yang ditanggapi oleh M. Thalib dalam dua karyanya; *Anggapan Semua Agama Benar dalam Sorotan al-Qur'an* dan *Bedah Buku Tafsir Tematik al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (tidak diterbitkan) atau *Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2004) yang ditanggapi oleh Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dalam buku *Kekafiran Berpikir Sekte Paramadina* (Yogyakarta: MMI, 2004) dan Agus Hasan Bashori, *Koreksi Total Buku Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004).

Dua label yang berbeda di atas sebenarnya sangat problematis, karena mengandung ketidaktepatan penggunaan dan pemaknaan. Karena itu Khaled Abou El Fadl menggunakan istilah lain untuk menamai sehimpunan keyakinan dan pendirian dua kelompok masyarakat yang berbeda, yaitu moderat dan puritan. Menurutnya, meskipun yang pertama sering disebut oleh para ahli lain dengan *modernis, progresif, liberal, dan reformis*, namun tak satu pun dari istilah-istilah tersebut yang dapat menggantikan istilah moderat. Sementara untuk yang kedua; puritan diistilahkan oleh penulis lain dengan beberapa istilah yaitu *fundamentalis, militan, ekstrimis, radikal, fanatik, jahidis* dan *Islamis*. Menurut Abou El-Fadl, al-Qur'an, kitab suci Islam, memerintahkan umat Islam untuk menjadi moderat. Lebih jauh lagi, hadis-hadis Nabi meriwayatkan bahwa manakala dihadapkan pada dua pilihan ekstrem, Nabi selalu memilih jalan tengah. Dengan kata lain, Nabi selalu dilukiskan sebagai sosok moderat yang cenderung menolak terjatuh pada kutub ekstrem. Sementara ciri kelompok puritan adalah keyakinannya menganut paham absolutisme dan tak kenal kompromi. Dalam banyak hal, orientasi kelompok ini cenderung puris, dalam arti ia tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang berkompetisi dan memandang realitas pluralis sebagai satu bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati. Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 27-32. Buku yang terakhir ini tampaknya merupakan pengembangan dari buku-bukunya yang lain, *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetya (Bandung: Arasy, 2003), *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gifta Ayu Rahmani & Ruslani (Jakarta: Ufuk Press, 2004) dan *mognum opusnya, Atas Nama Tuhan Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004).

³⁸ Robert Dreyfuss, sebagaimana dikutip oleh A. Maftuh Abegebriel menyatakan bahwa ada persamaan signifikan antara Islam Fundamentalis dan Radikalisme Gereja, yaitu keduanya menganggap pendapat kelompoknya yang paling benar dan "yang lain" adalah murtad dan kafir. Fundamentalisme Islam dan Radikalisme Gereja sama-sama meyakini adanya "God Sovereignty" dan persatuan antara agama dan negara yang tidak terpisahkan. A. Maftuh Abegebriel, "Jihad, G-

Dua kelompok tersebut meski menggunakan al-Qur'an dan ayat yang sama, namun karena memiliki paradigma yang berbeda, maka hasilnya pun berbeda. Perbedaan ini pada gilirannya melahirkan sikap sosial dan teologis yang berbeda pula dalam memandang orang atau kelompok non Islam. Dalam segala aktivitasnya, kelompok liberal lebih banyak menggunakan ayat-ayat yang inklusif atau lebih tepatnya memahami secara inklusif, sedangkan kelompok konservatif lebih banyak menggunakan ayat-ayat yang eksklusif atau penafsiran eksklusif. Kelompok pertama lebih mengapresiasi perbedaan dan keragaman dan tidak menghendaki, apalagi dengan pemaksaan untuk melakukan penyeragaman, sedangkan kelompok kedua lebih menghendaki penyeragaman dan bahkan kalau bisa dengan pemaksaan.³⁹

Kedua model pemahaman terhadap al-Qur'an tersebut tentu saja kurang tepat dipandang dari berbagai sisi. *Pertama*, al-Qur'an sebagai satu kesatuan harus dipahami secara integratif, tidak sepotong-sepotong. Karena *kedua*, antar ayat dalam al-Qur'an tidak saling bertentangan bahkan saling memberi penjelasan. *Ketiga*, tidak ada ayat yang dinasakh pasca kodifikasi al-Qur'an, karena dipandang tidak berlaku dan tidak sesuai dengan kondisi sekarang.

Lalu persoalannya kemudian, bagaimana memahami dua model ayat yang tampak berbeda nuansanya tersebut dalam konteks ke-kinian dan ke-

Wot dan Humanisme" Robert Dreyfuss, *Devil's Game Orchestra Iblis 60 Tahun Perselingkuhan Amerika-Religious Extremist*, terj. Asyhabudin & Team SR-Ins Publishing (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2007), hlm. x.

³⁹Pada beberapa bulan yang lalu, dengan dipicu oleh 11 fatwa MUI, kerusuhan sosial terjadi dalam tubuh umat Islam.

Indonesiaan. Persoalan ini muncul karena model dua ayat tersebut harus dihadapkan secara bersama pada realitas semakin terbuka dan tidak terbatasnya hubungan antar manusia di dunia, berkat kemajuan teknologi transportasi dan informasi ditambah dengan menguatnya isu HAM, termasuk di Indonesia. Realitas ini menuntut semua manusia untuk tidak mengisolasi diri dan menafikan yang lain.⁴⁰

Sementara itu, mengedepankan salah satu model ayat dalam konteks tersebut sama-sama memiliki efek sosial dan teologis yang berbeda. Karena itu pilihannya bukan bagaimana mengakomodasi pluralisme dengan menghilangkan model ayat yang eksklusif atau menafikan pluralisme dengan mengedepankan konflik. Keduanya jelas bukan pilihan yang tepat.

Umat Islam percaya bahwa al-Qur'an –secara keseluruhan- dan juga sunnah Nabi yang sahih adalah petunjuk hidup yang bila secara konsisten diikuti akan membuat hidup menjadi lurus, tidak sesat. Salah satu petunjuk tersebut adalah mengenai hubungan antar agama, baik dari sisi teologis maupun sosial. Hubungan teologis dan sosial antar manusia dalam al-Qur'an dibingkai secara integral, sehingga aspek keduanya tidak bisa dipisahkan, meski dapat dibedakan. Oleh karena itu, al-Qur'an dan juga sunnah mengatur

⁴⁰Kimball, sebagaimana dikutip Sindhunata- mengutip ucapan pemikir Yahudi terkenal, Abraham Heschel, bahwa “*No religion is an island*”. Artinya, agama di dunia ini tak mungkin mencukupi dirinya sendiri lagi, independen dan terisolasi satu terhadap yang lain. Tak ada lagi agama yang menjadi pulau bagi dirinya sendiri. Ketidakmungkinan ini terjadi, diperkuat dengan teknologi informasi yang mengantar warga dunia seolah berada dalam dunia yang kecil. Lebih jauh bisa dibaca dari pengantar terjemahan buku Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 27.

sedemikian rupa mengenai tata hubungan manusia tersebut, baik yang bersifat spiritual, biologis maupun sosial-politik.

Hubungan spiritual berkaitan dengan bagaimana manusia membangun hubungan vertikalnya dengan Tuhan secara benar sesuai dengan tuntunan. Hubungan biologis berkaitan dengan bagaimana manusia dapat menjaga dan melangsungkan kehidupan jasmaninya. Di dalamnya diatur bagaimana ia harus makan-minum serta hubungan seksualnya. Sedangkan hubungan sosial-politiknya adalah berkaitan dengan bagaimana ia membangun relasi sosial dengan sesamanya.⁴¹

Al-Qur'an menjelaskan bahwa Allah adalah pusat segala sesuatu atau poros kehidupan. Dari sanalah semuanya berawal dan bermuara. Karena itu, keyakinan terhadap Allah menjadi dasar bagi perilaku lainnya. Hal inilah yang dimaksud bahwa hubungan teologis dan sosial bersifat integratif. Maka dari itu, al-Qur'an menjelaskan misalnya kewajiban membayar zakat, karena zakat bukan hanya merupakan refleksi dari ketaatan seseorang kepada Allah, tapi juga sebagai bentuk ketaatan atas regulasi sosial masyarakat.

Bila ditelusuri lebih jauh, maka sifat integratifnya ayat dalam al-Qur'an ini terkait dengan posisi manusia bukan hanya sebagai *'abd* (hamba), tapi juga sebagai khalifah. Karena itu, kepercayaan dan perilaku manusia harus merupakan cerminan dari keduanya secara bersamaan. Lebih jauh hal ini tercermin dalam model hubungan ibadah dalam Islam. Dalam Islam,

⁴¹Q.S. al-Mā'idah [5]: 1-7.

ibadah berwajah ganda; vertikal dan horizontal. Hal ini seperti ditegaskan dalam banyak ayat, salah satunya dalam Q.S. al-Mā'ūn [107]. Karena itu apa yang disebut ayat inklusif dan eksklusif tidak ada yang saling me-nasakh atau menafikan dan keduanya harus diamalkan secara bersama.

Menelisik fakta tersebut, maka meskipun Islam melalui al-Qur'an dan sunnah berkomitmen untuk mewujudkan koeksistensi damai di muka bumi, tapi pada saat yang sama juga mengharuskan manusia, para pemeluk agama untuk menjalankan nilai-nilai universal yang kemudian diabadikan dalam al-Qur'an. Dengan demikian, para pengikut agama tidak terjebak pada inklusifisme dan eksklusifisme. Di tengah menyeruaknya dua ketegangan tersebut⁴² dan pada saat yang sama, kaum Muslim berhadapan dan hidup di tengah-tengah masyarakat tanpa batas yang heterogen serta bersamaan dengan munculnya semangat ekumenisme antar agama dan antar keyakinan, akan lebih bijak menengok kembali dan mencari sumber-sumber religius bagi kehidupan yang damai, khususnya antara umat Islam dan sesama penganut

⁴²Mengapa ketegangan atau bahkan polemik dan konflik di antara kaum Muslim ini perlu disikapi, karena kaum Muslim sendiri menganggap saudara mereka sesama Muslim yang fundamentalis sebagai pihak lain dan juga sebaliknya, meskipun sebagiannya tidak sampai mengingkari tempat mereka dalam masyarakat Islam. Akan tetapi sebagian yang lain menganggap bahwa perbedaan itu sudah menjadi tembok pemisah di antara mereka, sehingga tidak sedikit yang mengeluarkan fatwa kafir dan halal darahnya. Di Indonesia, hal itu seperti yang dialami oleh Ulil Absar Abdalla dan komunitas JIL lainnya yang divonis demikian oleh Forum Ulama Ummat Indonesia (FUUI) yang diketuai oleh 'Athian Ali Muhammad Da'i. Hal yang sama juga menimpa Ahmadiyah yang divonis MUI sebagai sesat dan murtad. Sekedar informasi awal baca *GATRA* No. 38, Th. XI 6, Agustus 2005 hlm. 75-82 yang merekam secara lengkap kontroversi fatwa tersebut. Menanggapi fatwa dan reaksi sebagian Muslim tersebut, Abdurrahman Wahid menulis artikel di *Duta Masyarakat*, "Ulil dengan Liberalismenya" yang kemudian dimuat kembali dalam kumpulan tulisannya yang diberi judul *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), hlm. 142-146 yang isinya berupa pembelaan kepada Ulil. Dalam tulisan itu Abdurrahman Wahid mengutip sabda Nabi (yang artinya), "Barang siapa yang mengkafirkan saudara yang beragama Islam, justru ialah yang kafir".

agama Ibrahim (*Abrahamic Religions*); Yahudi, Kristen dan Islam.⁴³ Sebagaimana diketahui bahwa ketiga agama tersebut, baik secara *geneologis* dan *normatif* maupun *biologis-genetik*, semuanya bermuara pada Ibrahim. Yahudi dibawa oleh Musa melalui jalur Ya'qub-Ishāq-Ibrāhīm, Kristen dibawa oleh Isa melalui jalur Ya'qub-Ishāq-Ibrāhīm⁴⁴ dan Islam dibawa oleh Muhammad melalui jalur Isma'il-Ibrāhīm. Semua agama tersebut mengklaim telah meneruskan ajaran yang dibawa oleh Ibrahim.

Di samping itu, pemeluk ketiga agama tersebut menempati posisi tertinggi dibanding pemeluk agama lainnya seperti Hindu dan Buddha. Ketegangan dan konflik di antara tiga agama serumpun itu juga lebih sering dan besar serta mendunia dibanding ketegangan dan konflik dengan lainnya, kecuali Islam dan Hindu di India.

Meski tiga agama tersebut mengklaim telah meneruskan dan memelihara “agama Ibrahim”, namun dalam perjalanan historisnya, setiap agama, termasuk tiga agama tersebut memiliki potensi yang sama untuk menyimpang, terutama secara normatif. Dalam tradisi Yahudi, Ibrahim

⁴³Tentu ini bukan satu-satunya jalan dan kontribusi tulisan ini bagi terciptanya harmoni sosial, sebab dalam faktanya, konflik agama tidak semata-mata dilatarbelakangi oleh perbedaan pemahaman terhadap teks-teks keagamaan. Banyak faktor di dalamnya yang saling terkait; ekonomi, politik dan budaya.

⁴⁴Dalam perspektif Yudeo-Kristiani, Allah mengadakan perjanjian dua kali, pertama dengan Nuh dan kedua dengan Ibrahim, sebelum terbentuknya agama Yahudi secara terorganisasi. Ujungnya adalah, Perjanjian Allah dengan Musa dilihat sebagai awal Yahudi sebagai agama yang terorganisasi. Pada perkembangan selanjutnya, dalam perspektif Kristen, Yahudi kemudian dianggap tidak relevan atau tidak berlaku secara spiritual setelah adanya perjanjian baru dari Kristus. Dari situlah maka nabi-nabi dalam Perjanjian Lama sudah berakhir dan masa Roh Kudus di mulai. Sementara itu, dalam perspektif Yudeo-Kristen diyakini bahwa ajaran Muhammad sebagian besar mengambil dari ajaran-ajaran gereja Timur dan dari pelbagai tulisan apokrif Kristen. Dengan demikian, Islam dimulai pada abad VII sebagai penggabungan Yahudi dan Kristen. Dirk, *Salib*, hlm. 36-46. Menarik juga untuk disimak, mengapa ketiga agama tersebut, dua yang pertama mengambil atau meminjam nama tokoh, sementara yang terakhir, Islam lebih menekankan pada sikap atau perilaku.

dipercaya sebagai yang pertama dari ketiga bapa bangsa (*patriakh*), bersama Ya'qūb dan Ishāq yang menemukan satu Tuhan (monoteis) dan menolak menyembah berhala. Ibrahim dipandang sebagai monoteis sejati yang menolak adanya Allah yang lain.⁴⁵ Oleh karena itu, agama Yahudi dikenal sebagai agama pertama di dunia yang memperkenalkan bahwa hanya ada satu Tuhan.⁴⁶

Tidak berbeda dengan Yahudi, Kristen juga memiliki kepercayaan yang sama mengenai Ibrahim, meski dengan bahasa yang berbeda. Dalam pemahaman Kristen, Abraham dijuluki sebagai "Bapa Orang Beriman". Berdasarkan kitab sucinya, khususnya yang mengacu pada Perjanjian Lama yang dijadikan acuan oleh orang Kristen, Abraham dikenal sebagai tokoh pertama yang mengenal Allah secara murni. Ia hanya mengenal satu Allah. Abraham adalah figur awal dalam sejarah monoteisme.⁴⁷ Demikian juga Islam yang dibawa oleh Muhammad. Dalam Islam, Ibrahim diyakini sebagai *ḥanīfan muslima*⁴⁸ yang berarti mengikuti kebenaran jalan hidup yang asli, primordial dan *perennial*, yang tidak berubah sepanjang masa yang berpangkal kepada keyakinan terhadap Tuhan yang tunggal yang kemudian dalam al-Qur'an dikenal dengan *ad-dīnul qayyim*.⁴⁹

⁴⁵Baca mengenai hal ini dalam *Kitab Kejadian 12: 1-9* (Jakarta: Lembaga ALKITAB, 1991), hlm. 19.

⁴⁶Moinuddin Ahmed, *Religions All Mankind* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), hlm. 102.

⁴⁷Taw, 20: 7 dan Yak, 2: 23.

⁴⁸Q.S. Ali 'Imrān [3]: 67.

⁴⁹Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1985), hlm. 184.

Bila semua mengakui dan menyepakati bahwa Ibrahim sebagai “Bapa Monoteis”, “Bapak Orang Beriman” dan sebagai “*ḥanīf* yang Muslim”, mengapa pada saat yang sama, tiga penganut agama itu menganggap diri sebagai pewaris sah “agama Ibrahim” atau “*millah Ibrāhīm*”⁵⁰ menutup diri terhadap tafsir “agama Ibrahim” yang dianut lainnya. Lantas apa sebenarnya *millah Ibrāhīm* itu. Inilah yang menarik untuk dicari jawabannya. Dengan sendirinya, pencarian makna *millah Ibrāhīm* ini berimplikasi pada kelompok Yahudi dan Nasrani, karena kedua kelompok tersebut “berebut makna” ke Ibrahimian.

Mencari tafsir “agama Ibrahim” atau “*millah Ibrāhīm*” dengan berbagai ikutannya tersebut penting dan strategis di tengah masih adanya polemik mengenai cakupan Ahli Kitab dan masih kuatnya pemahaman yang

⁵⁰ Dalam literatur berbahasa Inggris, setidaknya terdapat dua istilah yang digunakan untuk menggambarkan kepercayaan dan praktek keberagamaan Ibrahim, yaitu *Abrahamic Religions* dan *Abrahamic Faith*. Baik *Abrahamic Religions* maupun *Abrahamic Faiths* semuanya merujuk pada tiga agama yang memiliki akar dan asal dari Ibrahim, yaitu Yahudi, Kristen, dan Islam. Dalam studi agama-agama, keduanya kerap dipakai secara bergantian, meskipun dari segi istilah memiliki makna yang berbeda. Istilah *religion* sering diterjemahkan dengan “agama” sedangkan istilah *faith* diterjemahkan dengan “iman”. Berbeda dengan istilah *religion*, istilah *faith* mulai sering dimunculkan, terutama dalam konteks dialog antar pemeluk agama, ketika agama lebih sering dimaknai sebagai lembaga atau organisasi (*organized religion*), sehingga kehilangan nuansa, karena lebih menekankan pada aspek formalitas agama. Sedangkan *faith* lebih menekankan pada kedalaman makna dan pengalaman keberagamaan, sehingga aspek formalitas meski penting tapi tidak mendapat penekanan. Dalam literatur dan forum-forum diskusi di Indonesia, istilah *religion* lebih populer daripada istilah *faith*. Untuk lebih jauh menelaah penggunaan keduanya dapat baca misalnya Karen Armstrong, *Jerusalem Satu Kota Tiga Iman* yang berjudul asli *Jerusalem: One City, Three Faiths* dan Jerald F. Dirk, *Abrahamic Faiths Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi* yang berjudul asli *The Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam*. Di kalangan masyarakat Indonesia, salah satu intelektual yang sering menggunakan istilah *Abrahamic Religions* adalah Nurcholish Madjid. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari karya-karya yang ditulisnya seperti terdapat *mognum opusnya*, *Islam Doktrin dan Peradaban* dan diikuti oleh “pengikut mazhab Paramadina atau mazhab Ciputat” seperti terdapat dalam karya bersama Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. Istilah lain yang kurang populer adalah *Abrahamic Connection* seperti digunakan oleh editor buku *Tiga Agama Satu Tuhan Sebuah Dialog* yang berjudul asli *The Abrahamic Connection: A Jew, Christian and Muslim in Dialogue*. Dalam bahasa Arab, satu-satunya istilah yang digunakan untuk mendeskripsikan agama dan iman Ibrahim adalah *millah Ibrāhīm*.

cenderung inklusif dan eksklusif dalam bergama, termasuk dalam tubuh umat Islam sendiri. Tanpa mendalami dan menemukan tafsir atau makna *millah Ibrāhīm* yang komprehensif, maka polemik dan pemahaman tersebut kurang berdasar, karena *millah Ibrāhīm* adalah kerangka dasar yang dapat dijadikan acuan dalam memaknai Ahli Kitab dan ayat-ayat yang inklusif dan eksklusif tersebut. Dari *millah Ibrāhīm* ini diharapkan ditemukan *kalimatun sawā'*, titik temu atau *common platform* semua agama, khususnya yang termasuk dalam kelompok "*Abrahamic Religions*".

Pencarian ini dapat dilakukan dengan menelaah secara kritis dan komprehensif atas berbagai literatur keagamaan yang ditulis para ahli di bidangnya. Sebagai umat beragama yang memiliki kitab suci dan meyakini akan kebenaran kandungannya, sikap itu adalah sebagai sesuatu yang wajar. Oleh karena itu, dalam Islam ada slogan yang menyatakan "kembali kepada Qur'an". Hal ini karena al-Qur'an diyakini sebagai sumber hidup yang memberikan bimbingan *preskriptif* bagi masyarakat. Umat Islam, sebagaimana juga umat yang lain,⁵¹ masih secara intensif mendialogkan antara teks kitab suci yang tidak berubah dan terbatas dengan konteks yang selalu berubah dan tak terbatas untuk mencari kebenaran dalam berbagai persoalan, termasuk persoalan agama.

Sebagai bagian dari al-Qur'an, istilah *millah Ibrāhīm* tentu tidak luput dari perhatian para mufassir untuk menafsirkannya. Dalam tafsirnya, *Jāmi'ul*

⁵¹P. Walean, Sr yang mewartakan ajaran "Islam *Hanif*" juga merupakan hasil pembacaan terhadap Yesaya, 60: 6-7. Ini salah satu contoh, betapa dari lingkungan Kristen, Pendeta Robert masih menjadi rujukan dalam mencari kebenaran. *TEMPO*, edisi 27 Juni - 3 Juli 2005, hlm. 58 menginformasikannya dengan judul "*Gereja yang Nyaris Bertauhid*"

Bayān ‘an Ta’wīl Ayyil Qur’ān, Thabari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *millah* adalah *ad-dīn*. Sedangkan *ḥanīf* berarti *al-mustaqīm min kulli syai*.⁵² Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *millah Ibrāhīm* yang *ḥanīf* adalah istiqamah dengan Islam dan syari’at-syari’at yang ada di dalamnya.⁵³ Dengan pengertian ini, maka bagi Thabari, ke-Yahudian, ke-Nasranian dan praktek kaum musyrik penyembah berhala bukanlah termasuk dalam kategori *millah Ibrāhīm* yang *ḥanīf*. Sebab agama Ibrahim adalah ikhlas (tulus) beribadah hanya kepada Allah, tanpa disertai unsur kemusyrikan.

Sementara itu, Ibnu Katsir dalam tafsirnya, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzīm* menjelaskan bahwa yang dimaksud *ḥanīf* adalah *mustaqīm*,⁵⁴ sehingga *millah Ibrāhīm* yang *ḥanīf* adalah agama Allah sebagaimana terdapat al-Qur’an yang disampaikan melalui lisan Muhammad saw. Agama itulah yang hak dan lurus, tanpa ada keraguan sedikitpun.⁵⁵ Menurut Ibnu Katsir, mengikuti *millah Ibrāhīm* yang *ḥanīf* adalah menganut Islam –agama semua para nabi– meski dengan bermacam-macam syari’at dan berbeda-beda *manhajnya*.

Meskipun demikian, bagi Ibnu Katsir, klaim yang terjadi di antara pemeluk agama, termasuk yang terjadi di antara orang-orang Yahudi, Nasrani dan Islam tidaklah bermakna, kalau hanya sebatas klaim dengan tanpa disertai

⁵² Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr ath-Thabari, *Jāmi’ul Bayān ‘an Ta’wīl Ayyil Qur’ān*, Vol. I (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 785.

⁵³ *Ibid.*, Vol. II, hlm. 10.

⁵⁴ Ibnū Katsīr, *Tafsīr*, Vol. I, hlm. 163.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 336.

keyakinan dalam hati dan dibuktikan dengan perbuatan, di antaranya dengan total meninggalkan kepercayaan dan praktek syirik.⁵⁶

Sementara itu al-Marāghī berpendapat bahwa agama Ibrahim yang *hanīf* adalah agama sebagaimana yang dianut Muhammad dan para pengikutnya, yaitu yang mengajarkan untuk beriman kepada Allah, al-Qur'an dan agama yang diajarkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishāq, Ya'qub dan nabi-nabi lain.⁵⁷ Agama sebagaimana mereka praktekkan itulah, menurut al-Marāghī yang dikenal dengan *dīnul qayyim was shirāthal mustaqīm, millah Ibrāhīm*, yaitu agama yang tidak sebagaimana diklaim oleh orang-orang musyrik dan Ahli Kitab yang sudah melakukan perubahan (terhadap kitab sucinya).⁵⁸

Menurut al-Marāghī, orang-orang musyrik Makkah, Yahudi dan Nasrani tidak mengikuti *millah Ibrāhīm*, karena mereka meyakini bahwa malaikat adalah anak-anak perempuan Allah, 'Uzair dan Isa juga putra Allah. Sementara *millah Ibrāhīm* adalah *dīnul ikhlāsh* (agama yang tulus) hanya kepada Allah, yaitu agama yang diajarkan oleh semua nabi dan ditetapkan dalam seluruh kitab sucinya. Karena itu, menurut al-Marāghī, siapapun yang beribadah tidak hanya kepada Allah, maka ibadahnya tidak diterima.⁵⁹

Berbeda dengan beberapa penafsiran sebelumnya, Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Ridlā dalam *al-Manār* menjelaskan bahwa kemuliaan dan

⁵⁶Ibnū Katsīr, *Tafsīr*, Vol. V, hlm. 496-8.

⁵⁷Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. I (Mesir: Musthafā al-bāb Ḥalabi wa Aulāduhu, t.th.), hlm. 225.

⁵⁸*Ibid.*, Vol. VIII, hlm. 89.

⁵⁹*Ibid.*, hlm. 90-1. Lihat juga Vol. XIV, hlm. 99.

keutamaan agama serta keselamatan penganutnya tidak berhenti hanya pada ucapan bahwa agamaku adalah sebaik, se-utama, sebenar-benar dan setetap-tetapnya agama. Ucapan itu baru benar, bila yang mengklaim tersebut membuktikan keyakinannya dengan perbuatan nyata. Sebab, pembalasan adalah atas perbuatan, bukan atas angan-angan dan tipu daya. 'Abduh dan Ridlā mengingatkan para pemeluk agama, termasuk orang-orang Islam bahwa keselamatan tidak tergantung pada angan-angan atau harapan. Sebab agama disyariatkan bukan untuk saling unggul-unggulan. Agama baru nyata manfaatnya (sebagai penyelamat) kalau ia diikuti dengan amal nyata.⁶⁰

'Abduh dan Ridlā mengkritik kaum Muslim, terutama pada masanya yang hanya bisa mengatakan bahwa Islam adalah agama terbaik, tetapi tidak tahu apa yang semestinya dilakukan oleh Islam. Maka, lanjutnya, bagaimana Islam akan terangkat kalau hanya mengklaim.⁶¹ Karena itu, seseorang akan selamat dan masuk surga, kalau ia beramal dan beriman.⁶²

'Abduh dan Ridlā kemudian menjelaskan bahwa agama yang otentik yang mesti manusia anut adalah agama Ibrahim yang murni dalam bertauhid dan ihsan dalam beramal. Maksudnya adalah keyakinan dan praktek agama yang di dalamnya tidak ada unsur-unsur kemusyrikan. Agama seperti itulah yang diajarkan oleh semua nabi dan rasul⁶³ dan itulah Islam. Karena itu, makna Islam dan Muslimin yang menjadi predikat para nabi seperti Ibrahim,

⁶⁰ Muhammad 'Abduh & Rasyid Ridlā, *Tafsir al-Manār*, Vol. V (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973), hlm. 432-3.

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 434.

⁶² *Ibid.*, hlm. 438.

⁶³ *Ibid.*

Isma'il dan Ya'qub adalah sebagaimana yang baru saja dikemukakan. Dengan demikian, siapa pun tidak berhak mengklaim sebagai Muslim, kalau belum sebagaimana kepercayaan dan praktek para nabi tersebut.⁶⁴

Dari pengertian tersebut, maka Abduh dan Ridlā menyimpulkan bahwa agama Allah dalam esensi dan prinsip-prinsipnya adalah tunggal, tidak ada pertentangan dan perbedaan.⁶⁵ Itulah agama Allah yang haq. Ruh dari semua itu ada pada *millah Ibrāhīm*.⁶⁶ Karena itu, menurutnya, yang lebih penting dalam Islam bukan bagaimana orang Islam berbeda dengan orang non Islam dalam perbuatan-perbuatan sehari-hari. Lebih dari itu adalah ikhlas, cinta pada kebaikan, adil dan moderat dalam berbagai hal.⁶⁷

Dari uraian singkat mengenai pandangan mufassir tersebut jelas bahwa terdapat perkembangan dalam memahami *millah Ibrāhīm*. Perkembangan tersebut setidaknya tampak dari pemahaman eksklusif pada tafsir klasik dan inklusif pada tafsir modern. Dari uraian singkat sebelumnya juga tampak bahwa pada tafsir-tafsir klasik belum tampak nuansa sosiologis-historisnya, sehingga tidak muncul evaluasi dan kritik atas adanya kesenjangan antara idealitas dan realitas.

Perkembangan ini menarik untuk diteliti lebih jauh dan mendalam, terutama dengan melacak ide-ide atau pemikiran para mufassir yang mengapresiasi pemahaman yang seimbang (terhadap ayat inklusif dan eksklusif) dan komprehensif (tidak sepotong-sepotong) dalam memahami al-

⁶⁴ Abduh & Ridlā, *al-Manār*, Vol. V, hlm. 478.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 480.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 483.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 486.

Qur'an, terutama mengenai ayat-ayat yang menjelaskan agama-agama yang bermuara pada Ibrahim atau *millah Ibrāhīm*. Kitab tafsir menjadi pilihan utama karena dipandang telah menjelaskan al-Qur'an secara utuh dan kitab tafsir yang sangat kaya dan beragam merupakan bukti nyata bahwa tafsir al-Qur'an tidak statis. Tafsir berkembang sesuai dengan konteks historis-sosiologisnya. Meskipun demikian, harus segera digarisbawahi bahwa ketiadaan satu-satunya otoritas mufassir termumpuni terhadap risalah al-Qur'an, yaitu Rasulullah, membuat tidak sahnya segala klaim yang mengatakan bahwa seorang mufassir telah mencapai pemahaman al-Qur'an yang paling benar. Sebagai fenomena sejarah, tafsir al-Qur'an selalu relatif dan tidak final, termasuk tafsir *al-Mizān* yang akan menjadi pokok kajian.

Corak tafsir yang menampilkan corak perkembangan baru, terutama mengenai tema *millah Ibrāhīm*, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, baik di kalangan Sunni maupun Syi'i harus diakui tidak banyak jumlahnya. Menurut Alwi Shihab, dari sekian banyak tafsir di kalangan Sunni yang sangat menonjol warna inklusifnya adalah *al-Manār*. Sementara itu, di kalangan Syi'ah adalah *al-Mizān* karya Thabāthabā'i dan *at-Tafsīr al-Mubīn* karya Muḥammad Jawād Mughniyyah.⁶⁸

Pendapat Alwi tersebut sesuai dengan pendapat Abdul Aziz Sachedina. Menurut Sachedina, tafsir *al-Mizān* ini merupakan karya kontemporer penting yang berusaha memahami ayat al-Qur'an secara adil dan

⁶⁸Alwi Shihab, "Kerukunan Antar Umat Beragama", *Republika*, 8 Agustus 1997. Lihat juga bukunya, *Islam*, hlm. 57.

komprehensif yang menerapkan prinsip hermeneutik antar teks secara baik.⁶⁹ Menurut pembacaan Sachedina, tafsir ini juga telah mengembangkan secara adil, pendekatan teologis dan sosiologis, sehingga pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an menghasilkan *natījah* yang utuh.

Penilaian yang kurang lebih sama dikemukakan oleh Abu al-Qasim Razzaqi. Menurutnya, Muthahhari pernah mengatakan bahwa tafsir ini adalah yang terbesar yang pernah ditulis orang sepanjang sejarah kejayaan Islam. Di samping itu, menurut Qasim, dalam tafsirnya, Thabāthabā'ī telah menjelaskan al-Qur'an secara ilmiah, teknis, estetis, filosofis, historis, spiritual, sosiologis dan tradisional (yang berkaitan dengan hadis-hadis) dengan pendekatan *qur'ān bil qur'ān* atau antar teks dan dari semua itu, tafsir *al-Mizān* sangat menonjol uraian-uraian sosiologis dan filosofisnya.⁷⁰ Penilaian serupa dikemukakan pula oleh Mahmud Ayub. Ayub menambahkan bahwa tafsir *al-Mizān* merupakan karya yang sekaligus bersifat hukum, teologi, filsafat, mistik, sosial, dan ilmiah, bahkan juga bersifat moderat dan polemis.⁷¹ Beberapa identitas tersebut melekat atas tafsir tersebut, karena, menurut Ayub, Thabāthabā'ī adalah seorang filosof, teolog, mistikus dan juga seorang tradisional.⁷²

⁶⁹Sachedina, *Kesetaraan*, hlm. 44.

⁷⁰Abu al-Qasim Razzaqi, "Pengantar Kepada Tafsir al-Mizan", terj. Nurul Agustina, *Jurnal Al-Hikmah*, No. 8, Rajab-Ramadhan 1413/Januari-Maret 1993, hlm. 5-7. Penilaian tersebut mungkin tepat untuk kalangan Syi'ah saja dan penilaian itu tidak berlebihan, karena hampir semua tafsir di kalangan Syi'ah, pasca *al-Mizān*, semuanya merujuk padanya. Di dunia Sunni, tafsir serupa juga muncul di era modern, seperti *Tafsir at-Tahrir wat Tanwir* karya Thāhir ibnu 'Asyur.

⁷¹Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya I*, terj. Syu'bah Asa (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), hlm. 57.

⁷²*Ibid.*, hlm. 276.

Kepopuleran dan kemoderatan Thabāthabā'i, salah satunya dibuktikan dengan pandangan-pandangannya yang banyak dikutip oleh penulis Sunni. Quraish Shihab dalam tafsirnya *al-Mishbāh*, dari volume satu sampai lima belas, dalam menafsirkan ayat hampir selalu mengutip pandangan Thabāthabā'i, meskipun tidak selalu mengenai *millah Ibrāhīm*. Karya lainnya bahkan sudah diterjemahkan oleh dua alumni pesantren yang berbasis NU-Tradisional-Sunni.⁷³ Ini satu petunjuk bahwa perlu dilakukan telaah terhadap tradisi lain dalam Islam, yakni Syi'ah, meskipun belum hegemonik dalam konteks Indonesia, dan juga harus diakui, tafsir ini belum memiliki akses seluas tafsir *al-Manār* misalnya atau *al-Jalālain*.

Oleh karena itu, kajian ini dipandang perlu bukan dari sisi temanya saja, tapi juga dari sisi objek karya tulis yang menjadi referensi utamanya. Lebih-lebih, pada 20 tahun belakangan, sejak tahun 1985-an, dikotomi Sunni dan Syi'i tidak begitu kentara. Hal ini ditambah dengan maraknya penerbitan buku-buku yang berasal dari tradisi Syi'ah di Indonesia yang dimotori oleh penerbit Mizan, al-Huda dan Zahra atas prakarsa Jalaluddin Rakhmat⁷⁴

⁷³Allamah M.H. Thabathaba'i, *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, terj. A. Malik Madani dan Hamim Ilyas (Bandung: Mizan, 1988).

⁷⁴Jalaluddin Rakhmat atau yang akrab disapa Kang Jajal, merupakan sosok yang sering dituduh Syi'ah, meskipun ia sendiri tidak pernah menyatakannya. Kang Jajal sendiri mengakui kalau ia malah pernah menjadi ketua Pimpinan Muhammadiyah, pernah di Majelis Pendidikan Muhammadiyah dan pernah di Majelis Tarjih di Jawa Barat. Meskipun demikian, sebagian masyarakat menyebutnya justru sebagai orang NU karena penguasaannya yang luas atas khazanah Kitab Kuning dan sebagian yang lainnya menyebut Syi'ah, terutama setelah mendirikan Yayasan Muthahhari, meskipun ia tidak pernah mengajak orang untuk masuk Syi'ah. Atas berbagai tuduhan dan penyebutan itu, Kang Jalal mengatakan bahwa sebenarnya yang ia lakukan adalah bagaimana mengajarkan keterbukaan untuk menghargai perbedaan di antara mazhab. Baginya, Sunni-Syi'ah adalah permainan simbol politisi. Miftah F. Rakhmat (ed.), *Catatan Kang Jalal Visi Media, Politik, dan Pendidikan* (Bandung: Rosda Karya, 1998), hlm. 433-490. Baca juga tuduhan atasnya dalam pengantar buku karya Karen Armstrong, *Muhammad Prophet for Our Time*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 11.

dengan lembaganya, Yayasan Muthahari dan pendirian IJABI (Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia).⁷⁵

Dari berbagai pertimbangan itulah, maka mengapa penelitian ini lebih memilih *al-Mizān* dari pada *at-Tafsīril Mubīn* atau *al-Manār* karya 'Abduh dan Rasyīd Ridlā. Kemudian dari pengembaraan intelektual dan pergaulan sosialnya, sebagaimana dikemukakan dalam otobiografinya, diketahui bahwa Thabāthabā'ī memiliki perhatian yang serius atas isu pluralitas agama yang bertitik tolak dari pemahaman sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah.

B. Perumusan Masalah

Penelitian ini difokuskan pada penggalian penafsiran *al-Mizān* karya Thabāthabā'ī atas ayat-ayat yang menjelaskan *millah Ibrāhīm* dan berbagai rangkaiannya. Dengan menguraikan *millah Ibrāhīm* dan berbagai rangkaiannya diharapkan mendapat gambaran yang utuh mengenai pandangan keagamaan Thabāthabā'ī dalam bingkai sejarah penafsiran al-Qur'an.

Atas dasar itu, maka masalah pokok kajian penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Thabāthabā'ī terhadap *millah Ibrāhīm* dan beberapa predikat yang menyertainya serta bagaimana pandangan tersebut muncul, berkembang dan menyebar serta memberi pengaruh?

⁷⁵Dalam IJABI, Jalaluddin Rakhmat bertindak sebagai Dewan Syura. Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama Sebuah Pengantar* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. viii.

2. Mengapa penafsiran Thabāthabā'i mengandung pemahaman baru sehingga menjadi perkembangan yang signifikan dalam sejarah penafsiran dan pemikiran atas konsep tersebut?

C. Tujuan dan Kegunaan

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan pemikiran Thabāthabā'i mengenai tema *millah Ibrāhīm* dan predikat yang menyertainya yang diharapkan dapat memberi sumbangan pemikiran dalam ikut serta mendorong terjalinnya hubungan yang harmonis antar umat beragama di Indonesia. Penjelasan dan rekonstruksi ini penting untuk mengetahui lebih mendalam bagaimana pandangan ulama Syi'ah kenamaan tersebut mengenai problem keragaman agama yang secara empirik menjadi bagian integral dari bangsa Indonesia.

Sebagaimana dikemukakan dalam latar belakang, pendekatan dan model penafsiran yang ditawarkan Thabāthabā'i juga dapat menjadi model dalam memahami al-Qur'an, yakni integratif-interkonektif, komprehensif dan interdisipliner. Dengan model seperti itu, diharapkan penelitian ini hasilnya bukan saja dapat menghilangkan salah paham antara pemeluk agama, khususnya yang serumpun dan pemeluk agama di dunia pada umumnya, tapi juga antar intern umat Islam yang cenderung liberal pada satu kelompok dan konservatif pada kelompok lainnya.

Selanjutnya temuannya nanti diharapkan berguna bagi pengembangan studi tafsir dan sebagai wacana penyeimbang, kalau bukan tandingan atas

pandangan yang cenderung ekstrim pada satu sikap. Dengan demikian, kajian ini berguna untuk membuka 'kran' dialog yang dapat menghilangkan salah paham bukan saja antar umat beragama, tapi juga antara intern umat seagama, sehingga memberi dan menjadi landasan yang kuat bagi peneguhan identitas dan dalam rangka membangun hubungan yang konstruktif di antara pemeluk agama yang plural, yang selayaknya saling menyapa bukan menegasikan.

Pandangan tersebut diperlukan oleh bangsa Indonesia yang membutuhkan kerjasama dalam membangun masyarakat dan negara. Sebagai bangsa yang plural dari berbagai aspeknya, Indonesia memerlukan dalil-dalil normatif yang dapat mendukung kehidupan yang konstruktif, sehingga pluralitas bukan sebagai hambatan, tapi justru menjadi modal dalam membangun bangsa.

D. Tinjauan Pustaka

Seperti dikemukakan sebelumnya, pengenalan dan intensitas kajian komunitas Muslim Indonesia yang mayoritas Sunni dengan wacana yang berkembang di dunia Syi'ah, terutama yang berkembang dan berasal dari Iran atau dulu Persia, tidak sebesar perhatian terhadap wacana yang berasal dari dunia Sunni, khususnya Mesir. Meskipun ada pengecualian, yaitu dalam bidang filsafat. Dalam bidang yang terakhir ini, komunitas Muslim Indonesia, terutama kalangan intelektualnya, sudah banyak mengenal Mulla Shadra. Bukan suatu kebetulan, pasca Ibnu Rusyd, tradisi filsafat lebih dan terus

hidup di dunia Syi'i, dibanding di dunia Sunni bahkan hingga sekarang, abad 21.

Minimnya perhatian tersebut dapat ditelusuri bukan saja dari aspek historis,⁷⁶ tapi juga dari proses transmisi keilmuan yang diperoleh oleh para peletak dasar keilmuan di Indonesia. Bahkan dalam perkembangan modern, para pencari ilmu yang berasal dari Indonesia lebih banyak menimba pengetahuan dari wilayah al-Haramain, Makkah dan Madinah serta al-Azhar, meskipun al-Azhar Mesir, sebenarnya merupakan perguruan atau lembaga yang sejak awal didirikannya oleh Bani Fatimiyyah adalah untuk mengajarkan ajaran-ajaran Syi'ah. Kurang mengenalnya umat Islam Indonesia atas tradisi Syi'ah juga karena stigma yang sudah lama ditanamkan oleh para pendahulu umat Islam.⁷⁷ Oleh karena itu, walaupun komunitas Muslim Indonesia mengenal para pemikir yang besar dari Persia, maka yang diakses tetap yang berhaluan Sunni, yaitu seperti al-Ghazali. Oleh karena itu,

⁷⁶Meskipun demikian, sebenarnya ada pendapat yang menyatakan bahwa aliran agama Islam yang sampai di Asia Tenggara paling dahulu adalah aliran Syi'ah. Aliran ini dibawa oleh para pedagang Gujarat, Persi dan Arab pada permulaan abad ke-12 ke pantai Timur Sumatera. Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 155 dan Achmad Chojim, *Syekh Siti Jenar* (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 5. Penelitian doktoral Muhammad Zafar Iqbal, dosen Sastra Persia Universitas Indonesia lebih jelas lagi menunjukkan bagaimana kentalnya pengaruh Persia terhadap kebudayaan Indonesia. Menurutnya, kehadiran Islam di Indonesia, tidak lepas dari peranan ulama Iran. Pengaruh Iran di Nusantara sudah tampak sejak berdirinya Kesultanan Samudra Pasai hingga sekarang, baik dalam bentuk simbolik maupun praktek religio-kultural seperti peringatan Muharram. Muhammad Zafar Iqbal, *Kafilah Budaya*, terj. Yusuf Anas (Jakarta: Citra, 2006).

⁷⁷Dalam konteks Indonesia, Syi'ah sebenarnya sudah cukup lama dikenal. Namun pengenalan itu hanya sebatas nama, doktrin dan –tentu saja- kritik-kritik terhadapnya. Sedangkan bagi kalangan terpelajar Muslim, Syi'ah hanya dikaji secara selintas sebagai salah satu aliran teologi dalam Islam. Kalangan Sunni menganggap Syi'ah sebagai mazhab yang menyimpang dalam Islam. Hal ini sebenarnya sebuah ironi, apalagi kalau hal itu terjadi di lembaga pendidikan tinggi Islam. Syi'ah adalah bagian dari Islam yang harus diapresiasi.

dapat dimengerti kalau tradisi Syi'ah yang sangat kaya wacana, kurang populer di Indonesia.

Namun sejak dasawarsa 1970-an, bertepatan dengan meletusnya revolusi Iran, Syi'ah secara intensif dan mendalam mulai dikenal dan dikaji di Indonesia. Gaung revolusi itulah yang mendorong beberapa kalangan Muslim di Indonesia tertarik kepada Syi'ah. Pada gilirannya ketertarikan itu telah menumbuhkan semangat untuk mempelajari dan menerjemahkan sejumlah literatur Syi'ah ke dalam bahasa Indonesia.⁷⁸ Kurang lebih satu dasawarsa kemudian, perbincangan mengenai Syi'ah di Indonesia mulai banyak dilakukan. Perkembangan ini menjadikan kaum Muslim Indonesia pada umumnya tidak antipati dan *apriori* terhadap Syi'ah. Dari sanalah bahkan kemudian muncul lembaga pengkajian dan pendidikan yang lebih banyak menekankan atau memfokuskan pada Syi'ah.

Menurut Ahmad Barakhbah, di Indonesia sekurangnya terdapat kurang lebih terdapat 40 yayasan Syi'ah yang tersebar di sejumlah kota besar, seperti Malang, Jember, Pontianak, Jakarta, Bandung, Pekalongan, Yogyakarta, Banjarmasin, Samarinda dan lain-lain. Yayasan-yayasan tersebut seperti Yayasan Mulla Shadra, Yayasan Paradigma, Yayasan al-Muntadzar,

⁷⁸LIPI telah menerbitkan buku hasil kajian terhadap Syi'ah dalam *title* "Syi'ah dan Politik di Indonesia". Buku ini telah dikaji ulang oleh Husein al-Kaff dalam tulisannya "Syi'ah di Indonesia", *Jurnal Al-Huda*, Vol. 1, No. 3, Th. 2001, hlm. 121. Azyumardi juga telah melakukan kajian yang cukup mendalam dalam tulisannya "Syi'ah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas", *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 4, Vol. VI, Th. 1995, hlm. 4-19. Salah satu ajaran syi'ah yang paling populer setelah Imamah adalah Nikah Mut'ah. Kajiannya secara ilmiah telah dilakukan oleh komunitas PSW UIN Sunan Kalijaga dan hasilnya dimuat dalam salah satu edisi jurnal-nya, *Musawa*, Vol. 1, No. 2, September 2002.

Pesantren al-Hadi, Yayasan al-Jawwad dan tentu saja yang paling dikenal adalah Yayasan Muthahari di Bandung.⁷⁹

Pada perkembangan selanjutnya, komunitas Muslim yang mengembangkan *madzhab ahlul-bait* tersebut bergabung dalam IJABI (Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia) yang dipelopori oleh Jalaluddin Rakhmat. Komunitas itulah yang kemudian banyak menerjemahkan literatur Syi'ah ke dalam bahasa Indonesia dan memperkenalkan kepada publik Indonesia secara lebih luas, terutama melalui penerbit Zahra dan juga Mizan serta berbagai lini penerbitannya.⁸⁰ Dari sini, maka pustaka yang berasal dari tradisi Syi'i turut menghiasi rak-rak buku dan perpustakaan umat Islam Indonesia yang *nota bene* Sunni. Buku-buku dan jurnal yang diterbitkan oleh komunitas Syi'i juga beredar di toko-toko buku dan dijual dengan bebas, tanpa ada kecurigaan.⁸¹

Di antara pemikir dan tokoh Syi'ah yang karya-karyanya sudah cukup lama menjadi bahan bacaan dan kajian Muslim Indonesia adalah Ali Syari'ati,⁸² Murtadha Muthahhari⁸³ dan Ayatullah Khomeini.⁸⁴ Di luar

⁷⁹Penelusuran ini hasil analisis Dewi Nurjulianti dan Arief Subhan yang dituangkan dalam *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 4, Vol. VI, Th. 1995, hlm. 20-26 dalam judul "Lembaga-lembaga Syi'ah di Indonesia".

⁸⁰Hal ini tentu saja dengan tidak menafikan pemerhati Syi'ah yang Sunni dan penerbit lain yang *concern* terhadap Syi'ah.

⁸¹Misalnya *Jurnal Al-Hikmah* dan *Al-Huda*.

⁸²Buku karya Syari'ati bukan saja telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia seperti *Haji, Tentang Sosiologi Islam, Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi, Ummah dan Imam: Suatu Tinjauan Sosiologis, Idiologi Kaum Intelektual, dan Tugas Cendekiawan Muslim*, bahkan beberapa ilmuwan dan mahasiswa memiliki pandangan mengenainya seperti terekam dalam buku yang dieditori oleh M. Deden Ridwan, *Melawan Hegemoni Barat Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia* (Jakarta: Lentera, 1999). Baru-baru ini juga telah terbit buku biografi Syari'ati yang ditulis oleh Ali Rahmena, *Ali Syari'ati Biografi Politik Intelektual ReVolusioner*, terj. Dien Wahid dkk. (Jakarta: Erlangga, 2006).

⁸³Seperti halnya Ali Syari'ati, buku-buku karya Muthahhari juga banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, misalnya *Islam dan Tantangan Zaman, Masyarakat dan Sejarah: Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya, Keadilan Ilahi Asas Pandangan Dunia*

ketiganya, perhatian terhadap tokoh dan pemikir Syi'ah lainnya, masih minim atau jarang dijumpai. Baru pada sekitar tahun 2000 ada tokoh lain yang cukup menjadi perhatian, yaitu Thabāthabā'i dan Abdul Karim Soroush.⁸⁵

Dibanding ketiganya dan bahkan Soroush, sebenarnya Thabāthabā'i merupakan pemikir Syi'ah yang paling produktif melahirkan karya dalam berbagai bidang, seperti filsafat, teologi, tafsir, fikih, dan hadis. Karya tafsirnya yang terdiri dari 20 volume, yakni *al-Mizān*, disebut oleh Muthahhari sebagai "tafsir yang terbesar yang pernah ditulis orang sepanjang sejarah kejayaan Islam".⁸⁶ Komentar ini tidak berlebihan, karena dalam penelitian al-Ūsiy, tafsir ini telah merujuk sumber literatur yang sangat kaya dari beragam ilmu dan mazhab pemikiran serta agama.⁸⁷

Kajian mengenai Thabāthabā'i sejauh pencarian yang sudah dilakukan masih belum banyak. Dari kajian mengenai Thabāthabā'i yang ada dapat dikelompokkan menjadi beberapa kriteria. *Pertama*, dalam bidang

Islam, Pelajaran Penting dari al-Qur'an, Tafsir Surat-surat Pilihan Mengungkap Hikmah al-Qur'an, Jilbab, Pengantar Filsafat Islam, Wahyu dan Kenabian, Imamah dan Kepemimpinan, Manusia dan Keimanan, Manusia Menurut al-Qur'an, Falsafah Kenabian dan lain-lain. Nama Muthahhari bahkan diabadikan sebagai nama lembaga atau yayasan pendidikan Islam.

⁸⁴Di antara karya Imam Khomeini yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah *40 Hadis Telaah atas Hadis-hadis Mistis*. Khomeini memang bukan hanya seorang pemimpin politik dan negara, tapi juga seorang sufi. Hal ini setidaknya terekam dalam karya Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini* (Bandung: Mizan, 2002).

⁸⁵Beberapa bahan kuliah dan ceramah Soroush dikumpulkan dan diedit oleh Mahmoud Sadri & dan Ahmad Sadri dan diberi judul *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings* dan diterbitkan pada tahun 2000. Karya tersebut sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abdullah Ali menjadi *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* (Bandung: Mizan, 2002).

⁸⁶Abu al-Qasim, "Pengantar", *Al-Hikmah*, hlm. 5. Komentar lain mengenai karya Thabāthabā'i tersebut dapat baca karya Ahmad Luqmani, *Potret Surgawi Seharian Allamah Thabathaba'i* (Jakarta: ILMAN, 2007), hlm. 134-139. Komentar ini tentu saja tidak berlaku pada masyarakat Syi'ah saja. Karena, tafsir dengan Volume sebanyak itu dijumpai pula di masyarakat Sunni.

⁸⁷Alī al-Ūsiy, *Ath-Thabāthabā'i wa Manhājuhu fī Tafsīrihi al-Mizān* (t.tp.: t.p., 1985), hlm. 90-94.

Tafsir dan atau Ulumul Qur'an. Yang termasuk dalam bidang ini yaitu karya 'Alī al-Ūsiy, *ath-Thabāthabā'ī wa Manhājūhu fī Tafsīrihi al-Mīzān*. Sebagaimana judulnya, buku ini memfokuskan kajian pada diri penulis *al-Mīzān* dan sisi-sisi metodologis penafsirannya ditambah satu bab mengulas pandangan Thabāthabā'ī mengenai teologi Imamiyah, di antaranya mengenai *taqiyyah*, kenabian dan keadilan. Buku ini merupakan karya pengantar yang relatif lengkap, yang dapat menuntun pembaca *al-Mīzān* sebelum memasuki karya besar tersebut. Tulisan serupa, meski tak sama disusun oleh Abu al-Qasim Razzaqi yang menulis "An Introduction to the al-Mizan".⁸⁸ Dalam tulisannya, Qasim menjelaskan ciri-ciri utama *al-Mīzān* dan menguraikan secara singkat isi masing-masing volume *al-Mīzān*. Sebagaimana tulisan al-Ūsiy, tulisan Qasim ini cukup sebagai pelengkap dalam mendalami *al-Mīzān* lebih jauh. Ahmad Baidowi juga menulis "*Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*".⁸⁹ Dalam bukunya tersebut, Baidowi memfokuskan kajian tafsir *al-Mīzān* pada satu sisi saja, yaitu mengurai pandangan Thabāthabā'ī mengenai Nasikh dan Mansukh. Baidowi menemukan bahwa teori Nasikh dan Mansukh Thabāthabā'ī memiliki perbedaan dengan teori-teori ulama lainnya. Termasuk dalam kelompok ini adalah karya Khudlair Ja'far, *Tafsīr al-Qur'ān bil Qur'ān 'inda al-'Allāmah ath-Thabāthabā'ī*. Sebagaimana judulnya, buku ini menguraikan pandangan

⁸⁸Tulisan ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Nurul Agustina menjadi "Pengantar Kepada Tafsir Al-Mizan" dan dimuat di *Jurnal Al-Hikmah*, No. 8 Januari-Maret 1993, hlm. 5-23.

⁸⁹Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh* (Bandung: Nuansa, 2005).

Thabāthabā'ī mengenai tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an yang dikenal juga dengan Tafsir *Maudlu'i*. Di dalamnya juga diulas biografi Thabāthabā'ī dan perkembangan sejarah tafsir dan beberapa metodenya.⁹⁰ Dengan demikian, buku yang terakhir ini berbeda dengan buku-buku sebelumnya.

Kedua, bidang etika. Dalam bidang ini tidak banyak dijumpai penulis yang mengkaji pandangan Thabāthabā'ī. Di antara yang sedikit itu adalah tulisan Dr. A.N. Baqirshahi, "The Nature of Moral Values in Contemporary Shi'ite Thought".⁹¹ Dalam tulisannya ini, Baqirshahi menguraikan pandangan etika Thabāthabā'ī yang ia kaji dari karya 'Allāmah, *Ushul-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyalism* (Prinsip-prinsip Filsafat dan Metode Realisme) dan kritik Muthahhari terhadap pandangan etika gurunya tersebut.

Di samping dua bidang tersebut, yang menarik para pengkaji dari pemikiran Thabāthabā'ī adalah bidang *ketiga*, yakni filsafat. Dalam bidang ini setidaknya ditemukan tiga penulis, yaitu tulisan Musa al-Kazhim yang menelaah teori Thabāthabā'ī mengenai wujud. Tulisan Musa didasarkan pada kajiannya atas dua karya filsafat Thabāthabā'ī, *Nihāyatul Hikmah* dan *Bidāyatal Hikmah*⁹², Mas'oud Oumid yang menulis "A Comparative Study of the Epistemology of Suhrawardi and Allamah Tabatabai".⁹³ Menurut

⁹⁰Khudlair Ja'far, *Tafsir al-Qur'an bil Qur'an 'inda al-'Allāmah ath-Thabāthabā'ī* (Iran: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1411).

⁹¹Diterjemahkan oleh Arif Mulyadi menjadi "Dasar-dasar Nilai Moral: Studi Komparatif atas Pandangan Allamah Thabathaba'i dan Ayatullah Muthahhari" dan dimuat dalam *Jurnal Al-Huda*, No. 2, 2000, hlm. 97-113.

⁹²Musa al-Kazhim, "Tentang Teori Kesatuan Wujud (*Wahdah al-Wujud*) dalam Filsafat Islam: Sebuah Kajian Awal", *Jurnal Al-Hikmah*, No. 14, 1995, hlm. 78-94.

⁹³Tulisan tersebut sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Mustamin al-Mandary dan di muat dalam *Jurnal Al-Huda*, Vol. III, Nomor 9, 2003, hlm. 121-145.

Oumid, baik Suhrawardi maupun Thabāthabā'i merupakan pemikir besar dan berpengaruh dalam dunia filsafat. Hal ini terlihat dari adanya fakta bahwa pemikiran filsafat mengalami perkembangan yang pesat dan signifikan setelah masa keduanya. Banyak dari filosof kontemporer, terutama di Iran bukan hanya merujuk keduanya, tapi juga merupakan murid-muridnya dan *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i* karya Achmad Muchaddam Fahhan. Muchaddam mengkaji pandangan ketuhanan Thabāthabā'i dari karyanya *Nihāyatul Hikmah*.

Berdasarkan penelusuran di atas, dapat dikatakan bahwa belum ada peneliti yang secara khusus menelaah tentang *millah Ibrāhīm* dan kaitannya dengan ayat-ayat inklusif dan eksklusif dalam tafsir *al-Mizān*. Oleh karena itu, guna mengisi kekosongan tersebut dan mencapai tujuan seperti yang dikemukakan sebelumnya, maka perlu diadakan kajian yang spesifik tersebut.

Meskipun demikian harus diakui bahwa sebagai bagian dari al-Qur'an, istilah atau terma *millah Ibrāhīm* tentu saja telah dikaji dan diberi penafsiran oleh para mufassir al-Qur'an sejak *Tanwīrul Miqbās* yang dinisbatkan kepada Ibnu Abbas, ath-Thabari hingga Quraish Shihab dalam tafsirnya *al-Mishbāh*. Namun harus digarisbawahi, penafsiran mereka – kecuali hanya sedikit tafsir, misalnya *al-Manār*- belum menggunakan sumber-sumber otoritatif dari tiga agama yang mengklaim sebagai *Abrahamic Religions*. Hal ini –sebagaimana dikemukakan oleh Hamim Ilyas- mereka

mengalami ketidaktepatan, bahkan kesalahan dalam menyebut doktrin dan sejarah agama-agama,⁹⁴ terutama yang non Islam.

Seiring dengan terjadinya paradoksi dalam tubuh agama, khususnya pada agama-agama Ibrahimi, yakni konflik yang berkepanjangan antara ketiganya dan adanya tuntutan hidup damai dalam perbedaan, pada satu dasawarsa belakangan ini, tepatnya mulai marak dan serius sejak tahun 1990-an, para agamawan mulai menelaah kembali “*agama Ibrahim*” yang diharapkan menjadi jembatan dialog antar ketiga agama besar dunia yang lahir dari patriakh Ibrahim: Yahudi, Kristen, dan Islam. Usaha ke arah mendamaikan dan mencari titik temu agama-agama dengan berbagai pendekatan baru –sebelum menengok ke konsep tersebut- sudah banyak dilakukan para ahli, namun kenyataan historis yang masih membayangi tiga agama tersebut, mendorong para ahli dan agamawan untuk mencari “penyelesaian” lewat khazanah yang terkait erat dengan tiga agama tersebut. Dan khazanah itu adalah *millah Ibrāhīm*.

Dari sanalah kemudian muncul beberapa tulisan yang mengulas sekaligus mencari pengertian atau maksud agama Ibrahim. Beberapa tulisan yang mencoba mengulas maksud agama Ibrahim tersebut sejauh yang dapat dilacak adalah *pertama, The Abrahamic Connection: A Jew, Christian and Muslim in Dialogue* dengan editor George B. Grose dan Benjamin J. Hubbard.⁹⁵ Buku ini berisi dialog antara editor dengan tiga tokoh agama;

⁹⁴Hamim, *Pandangan*, hlm. 14.

⁹⁵Buku ini sudah diterjemahkan oleh Santi Indra Astuti menjadi *Tiga Agama Satu Tuhan Sebuah Dialog* (Bandung: Mizan, 1998).

Yahudi, Kristen dan Islam mengenai pandangan masing-masing atas berbagai hal, seperti bagaimana tiga agamawan memandang Musa, Yesus dan Muhammad, inti kepercayaan masing-masing dan hakikat serta peran wahyu dalam setiap tradisi mereka. Masing-masing peserta dialog, sesuai dengan keyakinannya, mengemukakan pandangan-pandangannya dan semuanya didasarkan pada kitab suci masing-masing. Buku ini ditutup dengan tanpa kesimpulan. Sebagai buku dialog perbandingan, buku ini belum mengulas secara utuh mengenai kepercayaan dan praktek keagamaan Ibrahim.

Kedua, buku *Triologue of Abrahamic Faiths* yang dieditori oleh Ismail Raji al-Faruqi.⁹⁶ Buku ini berasal dari makalah yang dipresentasikan tiga agamawan Yahudi, Kristen dan Islam di forum *Islamic Studies Group of American Academy of Religion*. Isinya mengenai pandangan masing-masing atas tiga hal, yaitu bagaimana mereka memandang agama lainnya yang serumpun, mengenai masyarakat, bangsa, negara dan tatanan sosial dan mengenai tata dunia ke depan dalam tatapan tiga agama. Seperti buku pertama, buku ini pun tanpa kesimpulan. Dibanding buku pertama, penyajian makalah dalam buku ini nyaris tanpa merujuk kitab suci masing-masing.

Ketiga, buku *Abraham Sign of Hope for Jesus, Christians, and Muslims* karya Karl-Josef Kuschel.⁹⁷ Buku ini semula berbahasa Jerman, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Johan Bowden. Secara garis besar buku ini mengulas dua hal pokok, yaitu mengenai posisi Ibrahim

⁹⁶Ismail Raji al-Faruqi (ed.), *Triologue of Abrahamic Faiths* (Virginia: IIIT, 1991).

⁹⁷Karl-Josef Kuschel, *Abraham Sign of Hope for Jesus, Christians, and Muslims* (Munich: Piper Verlag, 1995).

dalam tiga agama dan berbagai perspektif mengenai *Abrahamic Ecumene*. Dengan sangat baik, Kuschel telah memetakan pandangan masing-masing agama mengenai Ibrahim dan pada akhirnya Kuschel mengusulkan model ekuminik antar ketiga agama tersebut, di antaranya melalui do'a bersama untuk perdamaian dan rekonsiliasi. Dalam konteks Indonesia, apa yang diusulkan oleh Kuschel tersebut merupakan hal yang biasa, meskipun oleh MUI dikatakan haram.

Keempat, salah satu tulisan dalam karya Olaf Schumann, *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan*, yaitu "Abraham Bapa Orang Beriman".⁹⁸ Olaf menjelaskan bahwa Ibrahim merupakan simbol hubungan kekeluargaan antar tiga agama. Akan tetapi pada saat yang sama, pemahaman mengenai "iman Ibrahim" merupakan sumber pertentangan antara ketiganya. Hal ini terjadi, menurutnya karena iman Ibrahim itu belum diurai isinya. Yang tampil ke permukaan baru fenomenanya. Karena itu, Olaf mengusulkan, agar pembahasan mengenai iman Ibrahim beralih dari fenomena ke teologi dengan mencari apa yang dipercayai Ibrahim, sehingga kemudian dijadikan patokan yang benar dalam kepercayaan tiga agama. Olaf menyimpulkan bahwa iman Ibrahim tidak bersifat dogmatis. Menurutnya iman Ibrahim menunjuk kepada dinamika iman yang benar. Karena itu, setiap pemeluk agama yang bersaksi kepada Ibrahim agar senantiasa memeriksa kembali pendiriannya dan yang lebih penting, iman Ibrahim tidak terbagi. Masing-masing punya hak untuk mengangkat Ibrahim sebagai teladan dan contoh. Sungguhpun penjelasan

⁹⁸Olaf Schumann, *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan* (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 1-59.

Olaf demikian, namun ia belum menjelaskan secara rinci pengertian *millah Ibrāhīm* sebagaimana terdapat dalam Qur'an yang terbentang luas.

Kelima, tulisan Budhy Munawar-Rachman, "*Merefleksikan Kembali Tafsir atas Iman Ibrahim*".⁹⁹ Tulisan Budhy merupakan komentar atas tulisan Olaf di atas. Namun lebih lanjut Budhy mengusulkan, karena sulitnya dialog teologis, agar masing-masing pihak, secara fenomenologis dan perbandingan memahami *language games* yang dipakai masing-masing agama, sehingga tidak ada pemaksaan kita ketika membaca *language games* orang lain. Menurut Budhy, pendekatan ini dipakai karena setiap agama memiliki kompleksitas bahasa agama sendiri-sendiri yang tidak bisa dibaca dengan *language games* orang lain. Pada akhirnya, Budhy berharap agar dengan pendekatan ini, setiap pemeluk agama dapat memahami makna terdalam dari setiap agama.

Keenam, buku karya Sayyid Mahmud al-Qimni, *Nabi Ibrāhīm wa Tārikhuhu al-Majhūl*.¹⁰⁰ Buku ini menelusuri jejak historis Ibrahim yang dalam kitab suci tiga agama bukan saja terdapat perbedaan, tapi juga ketidaklengkapan. Hal inilah menurutnya yang menjadikan tiga agama tersebut memiliki cara pandang yang berbeda terhadap sang Pujaan, Ibrahim. Buku ini, seperti terbaca dari judulnya, lebih menekankan pada penelusuran perbandingan jejak historis Ibrahim antara yang diuraikan dalam kitab suci

⁹⁹*Republika*, 5 Agustus 1993. Tulisan tersebut kemudian dieksplorasi untuk pengantar karya Wahidin Halim, *Memahami al-Qur'an, Menjelajah Islam* (Jakarta: Pendulum, 2006) dengan judul "Sikap kepada Agama-agama Bukan Islam Sudut Pandang al-Qur'an" yang di dalamnya dijelaskan mengenai tradisi Ibrahim dan *al-hanifiyyah*, hlm. 11-98.

¹⁰⁰Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Kamran As'ad Irsyady menjadi *Nabi Ibrahim Titik Temu-Titik Tengkar Agama-agama* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

dan kenyataan geografis-empirisnya. Atas sumber terakhir itulah, ia melakukan kritik atas fakta yang diungkap dalam kitab suci tiga agama.

Ketujuh, buku Jerald F. Dirk, *Abraham, The Friend of God*.¹⁰¹ Seperti buku al-Qimni, buku ini menjelaskan lebih dalam dan luas mengenai jejak geneologis Ibrahim dan perjalanan panjangnya sampai meninggal. Pendekatan yang dilakukan Dirk adalah pendekatan perbandingan sumber tiga agama sambil kemudian ia menyimpulkan yang menurutnya mendekati kebenaran. Buku ini menggunakan sumber literatur yang sangat kaya, sehingga uraian di dalamnya sangat lengkap. Namun sayang buku ini tidak menjelaskan tentang “agama Ibrahim” atau *millah Ibrāhīm*. Penjelasan mengenai agama Ibrahim terdapat dalam karyanya yang lain, *Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam*, terutama pada bab dua.¹⁰² Di sana dijelaskan –dengan mengutip 2 Tawarikh 20:7, Yakobus 2: 23 dan Q.S. an-Nisā’ [4]: 125- bahwa esensi agama Ibrahimi adalah keimanan yang ikhlas kepada Allah.

Seperti bukunya yang pertama, Dirk juga menggunakan pendekatan perbandingan dan berusaha merujuk pada masing-masing kitab suci tiga agama Ibrahimi. Setelah melakukan telaah terhadap kitab suci masing-masing, Dirk berkesimpulan bahwa terdapat kesamaan esensial antara Yahudi, Kristen dan Islam. Akan tetapi, pada saat yang sama, menurutnya,

¹⁰¹Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Satrio Wahono menjadi *Ibrahim Sang Sahabat Tuhan* (Jakarta: Serambi, 2004).

¹⁰²Seperti bukunya yang pertama, buku inipun sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Santi Indra Astuti menjadi *Abrahamic Faiths Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi* (Jakarta: Serambi, 2006).

ketiganya memiliki dogma dan doktrin yang unik berkenaan dengan dirinya sendiri yang mungkin berbeda dengan lainnya. Oleh karena itu, dalam bab terakhir bukunya, ia mengemukakan agar ada rekonsiliasi antara anak-anak Ibrahim, yaitu dengan cara menghargai orang yang berbeda agama dan mengembangkan sikap toleran. Sikap ini menurutnya bukan berarti dengan menghilangkan iman dan fanatisme terhadap agama sendiri. Menurutnya, berpendirian bahwa agama kita adalah yang terbaik dan satu-satunya wahyu sejati bukanlah ekspresi dari fanatisme dan intoleransi, melainkan sebuah ekspresi keyakinan dan keimanan spiritual. Pendapat Dirk ini tentu bukan sesuatu yang baru.

Selain beberapa buku tersebut, tentu saja secara parsial bagian-bagian dari rangkaian yang menjelaskan *millah Ibrāhīm*, seperti kata *ḥanīf* dan *dīn* serta *Ibrāhīm* juga terdapat dalam buku-buku keagamaan, seperti *Ensiklopedi al-Qur'an* yang ditulis Dawam Rahardjo dan buku *Tunduk Kepada Allah Fungsi dan Peran Agama dalam Kehidupan Manusia* karya Aflatun Mukhtar. Namun tentu saja uraian-uraian di dalamnya masih sepotong-sepotong.

Dari berbagai kajian yang mencoba menelusuri agama Ibrahim atau *millah Ibrāhīm* tersebut, belum ada yang secara eksplisit menjelaskan tentang “bentuk dan praktek agama Ibrahim”, sehingga masih menyisakan perdebatan mengenai implikasi teologis dan sosiologis antar tiga agama. Beberapa kajian di atas juga lebih menekankan –meminjam uraian sebelumnya- inklusifisme dan dialog dengan tanpa menengok persoalan yang bersifat eksklusif yang nyata ada dalam al-Qur'an. Maka dari itu, penelitian yang akan dilakukan ini

dipandang perlu. Namun, terlepas dari semuanya, kajian terhadap agama Ibrahim atau *millah Ibrāhīm* tampak memperlihatkan kecenderungan yang berkembang, sesuai dengan tantangan historis dari yang mengemukakan pendapat-pendapat tersebut.

E. Kerangka Teori

Tafsir adalah sebuah usaha untuk menjelaskan makna teks al-Qur'an. Berdasarkan Q.S. an-Naḥl [16]: 44, menjelaskan atau menafsirkan al-Qur'an merupakan satu di antara sekian tugas kenabian Muhammad. Oleh karena itu, tafsir merupakan praktek alamiah yang jejak historis-sosiologisnya dapat dilacak sejak Nabi Muhammad menerangkan dan mengajarkan makna teks kitab suci yang diterimanya kepada para pengikutnya. Maka wajar kalau penjelasan Nabi terhadap al-Qur'an, baik dengan menggunakan al-Qur'an maupun dengan sunnahnya banyak terdapat dalam hadis, sehingga hadis dapat dinyatakan sebagai bentuk tafsir yang paling awal yang kemudian menjadi sumber penafsiran bagi generasi berikutnya.¹⁰³

Sejarah tafsir al-Qur'an, di antaranya dibuktikan dengan banyaknya produk kitab tafsir, menunjukkan bahwa tafsir juga adalah sebuah usaha untuk mengadaptasikan teks al-Qur'an ke dalam situasi kontemporer seorang mufassir. Ini berarti, tafsir terhadap al-Qur'an dilakukan bukan sekedar untuk memenuhi kebutuhan teoritis untuk memahami pesan-pesan al-Qur'an, tapi juga dilakukan untuk memenuhi kebutuhan praktis yang besar untuk

¹⁰³Ayub, *Qur'an*, hlm. 7.

mendapatkan petunjuk kitab suci yang akan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.¹⁰⁴ Hal itu terjadi karena pandangan dunia manusia selalu dipengaruhi oleh tiga faktor utama, yaitu pandangan kultural, kedudukan sosial, dan kecenderungan personal atau yang dikenal dengan lingkaran konsentris.¹⁰⁵ Dari sana kemudian dapat dimengerti mengapa al-Qur'an yang tunggal dan tetap serta tidak berubah dapat mengilhami lahirnya banyak tafsir.

Karena keniscayaan untuk memenuhi kebutuhan teoritis dan praktis di atas, meskipun pemegang otoritas tafsir al-Qur'an, yakni Muhammad sudah meninggal, aktivitas penafsiran terhadap al-Qur'an tidak berhenti. Tafsir al-Qur'an bahkan demikian pesat berkembang, seiring dengan perjalanan dan perkembangan sejarah sosial dan pengetahuan manusia. Bukti empirik yang direkam oleh Muḥammad Ḥusein adz-Dzahabi dalam bukunya *at-Tafsīr wal-Mufasssīrūn* menunjukkan bahwa tafsir merupakan salah satu praktek interaksi yang paling dinamis antara manusia dengan al-Qur'an. Dinamisnya tafsir al-Qur'an ini mendapat justifikasi dari al-Qur'an sendiri, sebagaimana terdapat dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 5-6, meskipun kontroversi hampir selalu melekat di dalamnya.

Pertumbuhan dan perkembangan tafsir yang demikian pesat didukung oleh watak al-Qur'an sendiri yang terbuka. Terbuka untuk selalu diupayakan

¹⁰⁴Ayub, *Qur'an*, hlm. 35.

¹⁰⁵Fuad Baali & Ali Wardi, *Ibn Khaldun & Pola Pemikiran Islam*, terj. Mansuruddin & Ahmadie Thaha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), hlm. 8-9.

kajian dan penafsiran. Seluruh ungkapan al-Qur'an, menurut Kuntowijoyo bersifat "*observable*" dan manusia diberi kebebasan untuk mengujinya.¹⁰⁶

Dari sanalah dapat dimengerti mengapa upaya-upaya pemahaman terhadap al-Qur'an tidak berhenti, terus-menerus diproduksi dan menampakkan perubahan, pergeseran dan perkembangan serta tidak luput dari perbedaan-perbedaan. Munculnya beberapa corak tafsir dengan variasi metode dan hasilnya, termasuk mengenai penafsiran *millah Ibrāhīm* adalah bukti konkrit dari keterbukaan tersebut. Oleh karena itu, eksplorasi pemaknaan al-Qur'an bukanlah *oligopoli* apalagi *monopoli* dan wewenang kelompok atau seseorang pada suatu tempat atau zaman tertentu, melainkan milik sejarah. Maka wajar kalau tafsir al-Qur'an merupakan salah satu keilmuan dalam Islam yang sangat kaya dan terus diproduksi.

Akan tetapi prinsip tersebut tidak membuat bahwa tafsir terhadapnya sama status dan kedudukannya dengan al-Qur'an. Tafsir tetap adalah produk pemikiran atau olah batin yang terbatas sesuai dengan keterbatasan yang dimiliki pelaku penafsiran. Meminjam bahasa yang digunakan Zarkasyi bahwa al-Qur'an berhadapan dengan setiap orang pada tingkatan pemahaman dan bakat kejiwaan yang dimiliki oleh orang itu.¹⁰⁷ Oleh karena itu tidak ada tafsir yang mutlak benar dan seseorang atau siapa pun tidak ada yang berhak mengklaim bahwa hanya tafsir dirinya yang paling benar. Hal ini karena tafsir adalah sebuah upaya yang dilakukan sebatas dan sesuai dengan kemampuan manusia (*biqadri thāqatil basyariyyah*) yang terikat dengan ruang dan waktu.

¹⁰⁶Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 169.

¹⁰⁷Sebagaimana dikutip oleh Ayub, *Qur'an*, hlm. 36.

Tafsir al-Qur'an –meminjam bahasanya Hegel- merupakan hasil dialektika¹⁰⁸ antara pengarang dengan seperangkat pengalaman dan keilmuannya dengan sejarah yang mengitarinya, baik sosial, budaya maupun politik. Dengan meletakkan tafsir dalam konteks tersebut, akan mudah dipahami bagaimana latarbelakang sebuah tafsir atau penafsiran itu muncul, berkembang dan bagaimana tafsir itu tersebar dan diserap oleh masyarakat.

Pemikiran keagamaan Thabāthabā'i tidak muncul tanpa faktor penyebab yang melatar belakangnya, sebagaimana akan diungkapkan pada bab berikutnya. Ini artinya, sebuah pemikiran tidaklah steril dari faktor luar yang mempengaruhi. Dapat pula ditambahkan bahwa berpikir adalah produk sosial. Meskipun demikian, dalam disertasi ini, interpretasi monistik yang akan digunakan untuk menjelaskan faktor penyebab bagi penafsiran Thabāthabā'i berdasarkan teori Hegel tersebut. Teori ini, sebagaimana dikutip Hamim Ilyas dari Gottchalk menyatakan bahwa budaya baru bangkit sebagai ungkapan dari semangat zaman (*zeigeist*) baru dan menggunakan budaya lama yang tidak lagi representatif.¹⁰⁹

Di samping menjelaskan faktor penyebab, sejarah intelektual atau pemikiran juga menjelaskan penyebaran ide dalam masyarakat. Penyebaran ide berkaitan erat dengan pengaruh. Sebagaimana dijelaskan Hamim Ilyas berdasarkan bacaannya atas karya Gottchalk, sebagai satu konsep dalam sejarah, pengaruh adalah efek tegar yang membentuk pemikiran dan perilaku

¹⁰⁸Rustam E. Tamburaka, *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, Sejarah Filsafat & IPTEK* (Jakarta: Rineka Cipta, 1997), hlm. 162.

¹⁰⁹Hamim, *Dan Ahli Kitab*, hlm. 24-25.

manusia, baik sendiri-sendiri maupun kolektif.¹¹⁰ Dengan pengertian pengaruh demikian, maka jelas bahwa efek pemikiran tersebut bukan saja ada persentuhan, namun lebih dari itu adalah adanya perubahan atau perbedaan antara sebelum mengenal dengan setelah mengenal pemikiran tersebut. Pengaruh dalam bentuk tersebut, merupakan jenis pengaruh yang cukup kuat yang relatif sulit diperoleh. Karena itu yang akan digunakan dalam disertasi ini lebih pada bagaimana ide, pikiran atau gagasan itu diakui atau mendapat pengakuan seperti dalam bentuk kutipan atau dijadikan referensi dan model.¹¹¹

Di dalam tradisi Islam dikatakan bahwa satu nalar yang berwawasan adalah produk dari ribuan tahun.¹¹² Karena itu, setiap pemahaman, termasuk bila ada pemahaman baru, maka hal itu merupakan hasil dari dialektika yang panjang dari informasi sebelumnya.

Dengan kerangka pikir seperti inilah, penelitian terhadap pemikiran Thabāthabā'ī dalam tafsirnya *al-Mizān* diletakkan.

F. Metode dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan salah satu jenis penelitian terhadap sejarah pemikiran, yaitu meneliti pemikiran, gagasan, ide-ide, konsep-konsep dan nilai-nilai dari karya atau pemikiran seseorang. Pemikiran dimaksud dalam penelitian ini adalah sebagaimana tertuang dalam tafsir *al-Mizān* karya

¹¹⁰Hamim, *Dan Ahli Kitab*, hlm. 25.

¹¹¹*Ibid.*, hlm. 25-26.

¹¹²Abou El Fadl, *Selamatkan*, hlm. 7.

Thabāthabā'ī. Dilihat dari sisi tema kajiannya, penelitian ini secara metodologis bersifat tematis, yakni meneliti tema *millah Ibrāhīm* sebagaimana diuraikan dalam *al-Mizān*. Oleh karena itu, meski penelitian ini mengkaji tafsir *al-Mizān*, namun tidak secara keseluruhan volume *al-Mizān* dikaji secara mendalam. Karena bersifat tematik, maka langkah-langkah dalam kajian tafsir tematik akan dilakukan dalam mengurai *millah Ibrāhīm* ini.

Langkah-langkah tersebut adalah dengan mengidentifikasi dan menghimpun ayat-ayat yang menyebut istilah *millah Ibrāhīm* dan rangkaiannya. Berikutnya adalah menelaah tafsir ayat-ayat yang sudah diidentifikasi dan dikumpulkan itu dalam *al-Mizān*. Langkah selanjutnya adalah memberikan analisa (*content analysis*) dan menarik kesimpulan atas tafsir ayat-ayat tersebut sebagai usaha untuk menjawab persoalan sebagaimana dikemukakan dalam rumusan masalah. Dengan beberapa langkah tersebut diharapkan mendapat gambaran utuh mengenai pandangan Thabāthabā'ī tentang *millah Ibrāhīm*.

Sebagai produk pemikiran, tafsir *al-Mizān* lahir dari pergulatan penulisnya dengan realitas empirik yang melingkunginya. Oleh karena itu, meski al-Qur'an yang ditafsiri bersifat trans-historis, namun penafsiran *al-Mizān* sendiri bersifat historis. Al-Qur'an sebagai wahyu yang terbuka, tentu memberi ruang yang luas terhadap siapa pun yang memahaminya, sesuai dengan kepentingan dan konteks historisnya. Hal ini menjadikan sebuah penafsiran dan pemahaman terhadap al-Qur'an bersifat relatif dan

kebenarannya tidak absolut. Meskipun demikian, penelitian terhadap *al-Mizān* ini penting dan tetap relevan, sebagaimana alasan yang dikemukakan sebelumnya.

Untuk itu, kiranya tepat menelaah pemikiran Thabāthabā'i ini dengan pendekatan historis, tepatnya *history of ideas*, *history of thought* atau *intellectual history*. Kuntowijoyo, mengutip Stromberg mendefinisikan sejarah pemikiran dengan "*the study of the role of ideas in historical events and process*".¹¹³ Jenis pemikiran yang diteliti adalah pemikiran keagamaan seseorang, yaitu Thabāthabā'i yang tertuang dalam teks tafsirnya *al-Mizān*.

Sebagai kajian terhadap pemikiran yang tertuang dalam teks, penelitian ini lebih menekankan pada upaya bagaimana mensistematikkan pemikiran Thabāthabā'i mengenai *millah Ibrāhīm* dan predikat yang menyertainya. Dengan usaha ini, maka pemikiran Thabāthabā'i dapat direkonstruksi, sehingga dapat tampil secara utuh.

Pendekatan sejarah pemikiran biasanya lebih bersifat deskriptif. Oleh karena itu, agar lebih analitis, maka penelitian ini akan mencoba mencari penjelasan mengenai latar belakang sosial dari pemikiran Thabāthabā'i. Dengan kata lain, dengan menelaah konteks sejarah lahirnya *al-Mizān*.

¹¹³Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 189. Selanjutnya, langkah-langkah dalam penelitian dengan pendekatan sejarah pemikiran ini, mengacu pada buku dimaksud.

G. Sistematika Pembahasan

Kajian dalam disertasi ini akan terdiri dari enam bab yang disusun secara padu-integral, sehingga diharapkan dapat menemukan jawaban atas persoalan yang dicari sekaligus memberi kontribusi keilmuan dan kemanusiaan.

Bab pertama merupakan pendahuluan yang berisi pengantar pada kajian ini. Di dalamnya dijelaskan mengapa, apa yang dikaji, untuk apa, posisinya dalam kajian, dalam bingkai apa dan bagaimana disertasi ini ditulis. Semua uraian tersebut terdapat dalam latar belakang dan perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori, metode dan pendekatan penelitian yang digunakan dan sistematika kajian.

Bab dua menguraikan sketsa biografis atau *life history* Thabāthabā'ī dan proses penyusunan *al-Mizān*. Uraian ini penting karena akan menelisik pergulatan intelektual Thabāthabā'ī dengan lingkungan sosial dan keilmuan yang diaksesnya. Dengan diuraikannya bab ini, diharapkan terungkap sisi-sisi historis yang mendorong lahirnya *al-Mizān*.

Bab tiga akan menjelaskan tentang pandangan Thabāthabā'ī mengenai *millah Ibrāhīm* sebagaimana terdapat dalam tafsirnya dengan beberapa predikat yang menyertainya. Dengan uraian bab tiga ini diharapkan sudah tergambar apa pandangan Thabāthabā'ī mengenai *millah Ibrāhīm*.

Bab empat menguraikan tentang bagaimana pandangan Thabāthabā'ī terhadap Yahudi dan Nasrani yang digambarkan dalam al-Qur'an sebagai

“kawan dalam bertikai” dengan Muhammad dan umatnya. Uraian ini penting sebagai penjas lebih lanjut atas pandangannya mengenai *millah Ibrāhīm*.

Bab lima menguraikan konteks dan pengaruh tafsir *al-Mizān*. Bab ini menjelaskan tentang perkembangan penafsiran dan konteks yang mempengaruhi lahirnya penafsiran Thabāthabā’i serta bagaimana penyebarannya.

Bab enam adalah penutup yang berisi kesimpulan dan saran-saran.



BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Thabāthabā'i merupakan ulama Syi'ah tradisional yang tidak mengenyam pendidikan modern, yang menghidupkan dan meneruskan tradisi menggabungkan filsafat dengan tafsir al-Qur'an. Dalam tafsirnya, ia mengemukakan pandangan yang luas dan detail mengenai *millah Ibrāhīm* dan beberapa predikatnya, suatu tema baru yang belum diungkap dalam tafsir-tafsir sebelumnya, bukan saja di lingkungan Syi'ah, tapi juga di kalangan Sunni.

Penafsiran Thabāthabā'i atas tema tersebut, karenanya bukan saja baru dari sisi pengungkapannya, tapi juga mengandung pemahaman baru yang menjadi pertanda adanya perkembangan signifikan dalam sejarah penafsiran al-Qur'an, terutama dalam cara dan pendekatannya yang multidisipliner. Perkembangan dan pemahaman baru tersebut dapat dikemukakan dalam dua sisi, yaitu dari sisi metodologi dan pendekatan penafsiran serta dari sisi isinya.

Dengan pendekatan yang multidisipliner itu, Thabāthabā'i menjelaskan *millah Ibrāhīm*. Menurutinya, *millah* adalah *as-sunnah al-hayawiyah al-masūkah bainanās* atau sunnah yang hidup yang berlaku di antara manusia. *Millah* mengandung pengertian tuntunan yang didiktekan atau diambil dari orang lain, kemudian tuntunan itu diikuti sehingga menjadi *thariqah* atau cara, atau pandangan hidup. Maka *millah Ibrāhīm* adalah kepercayaan dan praktek hidup yang dijalankan oleh Ibrahim dalam

melaksanakan agama Allah. Mengikuti *millah Ibrāhīm* berarti mempraktekkan dan mengikuti jejak-langkahnya dalam kehidupan.

Millah Ibrāhīm memiliki tiga prinsip dasar yang saling terkait (integratif), yaitu mengakui Allah sebagai Tuhannya, hanya percaya kepada Allah sebagai dzat yang Maha Kuasa, dan menerima serta menjalankan semua produk/ajaran yang berasal dari-Nya yang disampaikan melalui para nabi atau rasul-Nya. Tiga hal itulah yang menjadikan orang beragama memiliki predikat sebagaimana yang diberikan Allah kepada Ibrahim, yakni sebagai *muslim* yang *ḥanīf* dan berada pada peringkat Islam yang paling tinggi. Islam seperti ini bersifat terbuka dan boleh jadi meliputi semua pengikut agama.

Ibrahim adalah nabi yang dijadikan model (*uswah ḥasanah*) dalam melaksanakan tiga prinsip dasar tersebut secara konsisten, sehingga ia melakukan apa pun yang diperintahkan Tuhannya, meskipun harus berkorban secara lahir dan *bāthin*. Tiga prinsip dasar tersebut bersifat universal dan tidak ada perbedaan dari sejak dititahkan sampai diungkapkan kembali dalam al-Qur'an sebagai wahyu terakhir.

Pada hakekatnya, menurut Thabāthabā'i, *millah Ibrāhīm* adalah *way of life* Ilahi yang diperuntukkan bagi manusia yang diundang atau disediakan oleh Tuhan untuk manusia, dengan prinsip dasar akidah tauhid dan penyerahan atau kepatuhan total (*islām*) kepada Allah dalam dan dengan menjalankan syari'at-Nya. Karena itu *millah Ibrāhīm* adalah juga *dīnullāh*. Sebagai *dīnullāh*, *millah Ibrāhīm* bersifat tunggal dengan varian syari'at yang beragam, sehingga tidak ada pluralitas *dīnullāh*, yang ada adalah pluralitas

syari'at. *Dīnullāh wāḥid was-syari'ah mutanawwi'ah*. *Dīn* adalah nilai-nilai dasar universal, *millah* adalah modelnya dan syari'at adalah cara dalam melakukan *dīn* yang sesuai dengan *millah*.

Atas dasar tersebut, agama terbagi dua; yaitu *agama yang ḥaq* dan *agama yang bāthil*. Agama yang *ḥaq* adalah agama yang sesuai dengan fitrah manusia. Agama yang *ḥaq* adalah agama sebagaimana yang dipraktekkan oleh Ibrahim yang diformulasikan kembali dalam al-Qur'an, sehingga agama yang diturunkan kepada Muhammad tidak lain adalah agama Ibrahim. Agama seperti itu sangat menekankan totalitas Islam dan iman; ketundukan dan penerimaan terhadap segala bentuk kebenaran. *Syirik* dan *kufur* adalah bentuk konkrit penyimpangan dari agama yang *ḥaq*, *millah Ibrāhīm* dan *dīnullāh*. Dengan demikian, pewaris *millah Ibrāhīm* adalah yang masih konsisten dengan ajaran Ibrahim, apa pun predikatnya dan kapan pun adanya. Seseorang yang secara formal Muslim, belum tentu dapat dianggap sebagai pewaris *millah Ibrāhīm*, kalau ia memiliki keyakinan dan perilaku yang bertentangan dengan Ibrahim. Sebaliknya Ahli Kitab; Yahudi dan Nasrani, dapat dianggap sebagai pewaris Ibrahim, kalau mereka memiliki sifat dan perilaku sebagaimana Ibrahim.

Syirik dan *kufur* yang merupakan penyimpangan dari *millah Ibrāhīm* dapat mengambil berbagai bentuk, seperti dalam kepercayaan dan praktek keagamaan, baik ritual maupun perilaku sosial, seperti memberi predikat yang tidak benar kepada Allah, mengubah ketentuan hukum dengan memanipulasi ayat atau lainnya, merusak alam, dan sebagainya. Kepercayaan dan praktek

keagamaan serta sosial tersebut terjadi sepanjang sejarah manusia, termasuk pasca al-Qur'an. Berbagai bentuk *syirik* dan *kufur* tersebut merupakan fenomena sosial-religius yang wajar terjadi, sehingga harus selalu diingatkan dan disampaikan kepada masyarakat, termasuk yang selama ini merasa sebagai Muslim. Hal ini karena Islam dan iman *versus kufur* dan *syirik* adalah watak universal manusia ketika berhadapan dengan ajaran Tuhan. Manusia dapat jatuh pada *kufur* dan *syirik* atau Islam dan iman, di mana pun dan kapan pun. Dua hal yang bersifat dikotomis tersebut, bukan sesuatu yang bersifat permanen, menetap pada seseorang, tetapi ia bersifat dinamis dan fluktuatif. Oleh karena itu, Thabāthabā'i mengemukakan bahwa Ahli Kitab; Yahudi dan Nasrani, tidak semuanya sesat. Di antara mereka –sebagaimana di lingkungan masyarakat yang secara formal Muslim- ada yang beriman dan ada pula yang kafir. Oleh karena itu, meski ada perbedaan pandangan, orang Yahudi dan Nasrani masih dianggap lebih baik dibanding seperti orang-orang Makkah yang musyrik, sehingga interaksi sosial-religius yang *simbiose mutualism* masih dapat dilakukan, termasuk dalam menjalin hubungan yang bersifat biologis-jasmaniah, seperti makanan dan pernikahan.

Karena sifatnya yang tidak tetap itu, maka orang-orang yang beragama dilarang mengklaim sebagai yang paling selamat dan lainnya tidak. Sebab keselamatan (*salvation*) sebenarnya bukan hak manusia yang menentukan. Keselamatan orang, beragama atau tidak beragama, ditentukan oleh Allah Yang Maha Kuasa. Oleh karena itu, klaim keselamatan dan kebenaran yang dianut oleh seorang yang beragama, tidak dibenarkan oleh agama itu sendiri,

sebab ia tidak memiliki hak menentukan kebenaran dan keselamatan dirinya dan orang lain. Bila hal itu dilakukan, maka ia telah melampaui batas dengan merebut hak prerogatif Allah.

Panafsiran Thabāthabā'ī dengan pendekatan yang belum pernah dilakukan mufassir sebelumnya dan pandangan-pandangannya tersebut lahir dari faktor internal dan eksternal yang menyertai kehidupan intelektual dan sosialnya. Secara intelektual, Thabāthabā'ī hidup dalam suatu kawasan yang subur melahirkan ulama dan karya-karya keilmuan dalam berbagai bidang, sehingga memungkinkannya dapat mengakses semuanya secara luas dan mendalam. Dua corak keilmuan; *naqli* dan *'aqli* semuanya dipelajari dan dikuasai, baik dengan cara *hushūli* maupun *hudlūri*. Spirit intelektualisme itu terus hidup, bahkan ketika ilmu-ilmu modern Barat masuk di Iran, sehingga, meski tidak berpendidikan modern, tapi ia bukan sekedar dapat mengakses ilmu-ilmu modern itu, tapi juga bahkan memberi komentar atasnya.

Secara sosial, Thabāthabā'ī juga bersentuhan langsung dengan beragam orang yang berbeda agama dalam dua model hubungan yang berbeda secara diametral. *Pertama*, bersifat dialogis dan empatik. Hal ini seperti terlihat pada apresiasinya yang tinggi yang diperlihatkan Thabāthabā'ī ketika menjelaskan agama Zoroaster, Hindu, Buddha, Nasrani dan Yahudi, agama yang sudah menjadi bagian masyarakat Iran sejak lama dan juga sebagai salah satu bagian dari agama para Orientalis yang tertarik secara keilmuan pada tradisi Islam Iran yang memang sangat kaya. Pada tataran ini, maka tampak bahwa pandangan positif terhadap mereka bukan sekedar lahir dari kondisi

yang sebenarnya dari agama-agama tersebut, tapi juga karena faktor budaya yang mendukung keselarasan dan konvergensi. *Kedua*, bersifat konfrontatif atau semangat anti penjajahan. Hubungan ini terjadi karena adanya negara-negara Barat yang kebetulan Kristen, menjajah Iran. Namun model hubungan kedua ini sejatinya tidak menghilangkan objektivitas Thabāthabā'ī dalam memandang agama, karena itu tidak dijumpai uraiannya yang membenci agama non Islam. Thabāthabā'ī memandang bahwa manusialah yang membuat rusaknya agama, sehingga Syah Iran yang *nota bene* Muslim dipandang bukan Muslim, karena ia mempraktekkan pemerintahan yang tiranik-otoriter seperti halnya penjajah yang merampas kemerdekaan dan kekayaan masyarakat dan daerah terjajah. Itulah relevansinya dengan apa yang dikemukakan sebelumnya bahwa keberagamaan seseorang harus selalu dievaluasi sehingga tidak terjebak pada klaim yang tidak berdasar dan salah.

Kelahiran pandangan Thabāthabā'ī dan caranya menafsirkan al-Qur'an sebagaimana dikemukakan sebelumnya tidak lahir begitu saja. Aksesnya yang luas terhadap produk pemikiran ulama-ulama sebelumnya cukup memberi andil dalam pikiran-pikirannya. Penggunaannya terhadap sumber-sumber pengetahuan lintas agama dan budaya merupakan teladan dari para sufi-filosof seperti al-Ghazali dan Mulla Sadra serta Ibnu 'Arabi dan juga mufassir modern seperti Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Ridlā. Karena itu, Thabāthabā'ī tidak terjebak pada pandangan yang formalistik dan generalis. Hal ini setidaknya tampak dalam uraiannya mengenai pandangan dan sikap keagamaan Ahli Kitab dan uraiannya mengenai Islam dan iman yang hirarkis.

Dengan kata lain, lahirnya pandangan Thabāthabā'ī mengenai pokok masalah merupakan hasil *konvergensi* dari faktor semangat zaman yang melingkupinya.

Sebagai salah seorang ulama yang lebih *concern* mengajar dengan meninggalkan dunia politik, memungkinkan Thabāthabā'ī banyak melakukan kegiatan belajar-mengajar dengan banyak pelajar. Beberapa ilmuwan Iran kontemporer hampir semuanya pernah belajar kepadanya dan mendapat pengaruh dari pandangan-pandangannya.

Dari beberapa muridnya yang menonjol dan mendapat pengaruh, inspirasi, dan ide dari Thabāthabā'ī adalah Murtadha Muthahhari, S.H. Nasr, dan Muḥammad Taqī Mishbāḥ Yazdī. Di samping nama-nama tersebut, juga terdapat nama Ayatullāh al-'Uzmā Sayyid Muḥammad Ḥusein Fadlullāh, Muhammad Legenhausen dan A.R. Golpeigani. Pengaruh Thabāthabā'ī kepada mereka ada yang langsung terkait dengan *millah Ibrāhīm* secara khusus dan ada yang tidak langsung, namun masih memiliki hubungan.

Pandangan-pandangan inklusif Thabāthabā'ī juga diakses dan mempengaruhi ilmuwan di luar Iran. Dalam konteks Indonesia, tersebut beberapa nama yang sering mengutip pandangannya, seperti Jalaluddin Rakhmat, Quraish Shihab dan Alwi Shihab. Hal ini tentu merupakan perkembangan menarik, untuk lebih jauh dan serius memperkenalkan pemikiran alternatif dari "rahim" Islam sendiri meski berbeda, yakni Syi'ah yang belum menjadi kajian yang serius, termasuk di lingkungan perguruan tinggi agama Islam. Di luar Indonesia, Farid Esack adalah salah satu pemikir

Islam modern dari Afrika yang sering mengutip pandangan Thabāthabā'i, di samping tentu saja adalah Mahmud Ayub, ahli agama kelahiran Libanon.

B. Saran-Saran

Setelah menjelajah dan meneliti karya ulama Syi'ah, terdapat pelajaran berharga yang dapat dipetik, baik untuk mengembangkan ilmu maupun interaksi sosial. Mula-mula al-Qur'an harus dilihat sebagai satu-kesatuan, sehingga ia dapat dipahami secara utuh. Pengambilan ayat yang parsial akan menghasilkan pemahaman yang parsial mula. Sebagian problem keagamaan dan sosial salah satunya berakar pada penafsiran atas al-Qur'an yang tidak tuntas dan utuh. Untuk sampai pada pembacaan yang utuh dibutuhkan penguasaan atas kandungan ayat-ayatnya. Pembacaan al-Qur'an secara tematik sangat membantu upaya tersebut. Thabāthabā'i telah melakukan upaya tersebut, sehingga tampak dalam tafsirnya, meskipun tidak tematik, setiap menafsirkan ayat yang ia bagi-bagi dalam beberapa ayat, selalu menghubungkannya dengan ayat lain.

Langkah berikutnya adalah bagaimana menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan berbagai pendekatan. Berbagai pendekatan ini dapat membantu memahami kandungan al-Qur'an yang sangat luas tentang berbagai kehidupan manusia. Karena itu, kerjasama antar berbagai ahli dan disiplin ilmu dalam upaya membuat tafsir al-Qur'an yang utuh, adalah sebuah keniscayaan.

Karena itu, sebagai saran, perlu diupayakan sebuah kerjasama antar disiplin. Kerja-kerja keilmuan yang parsial terasa kurang dalam menghasilkan

produk pemikiran dan perbuatan, sehingga bila ada masalah, solusi yang diambilnya pun terlihat tamal salam. Oleh karena itu, gagasan interkoneksi yang menjadi “ikon” pengembangan keilmuan di UIN Sunan Kalijaga perlu diapresiasi dan didukung dengan serius. Salah satu caranya adalah dengan menghidupkan dialog dan diskusi lintas disiplin yang masih belum membudaya.





DAFTAR PUSTAKA

- Azra, Azyumardi. "Syi'ah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas", *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 4, Vol. VI, Th. 1995.
- _____. "Peradaban Islam", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- _____. "Neo-Sufisme dan Masa Depan", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Abou El-Fadl, Khalid. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi, 2006.
- _____. *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Yang Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.
- _____. *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- _____. *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetya. Bandung: Arasy, 2003.
- _____. *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Giftha Ayu Rahmani & Ruslani. Jakarta: Ufuk Press, 2004.
- Arkoun, Mohammed. "Pemikiran tentang Wahyu dari Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab", terj. Nurul Agustina, *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 2, Vol. IV, Th. 1993.
- Ahmed, Moinuddin. *Religions All Mankind*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.
- Armstrong, Karen. *Jerusalem Satu Kota Tiga Iman*, terj. A. Asnawi & Koes Adiwidjayanto. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- _____. *Sejarah Tuhan*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2001.
- _____. *The Great Transformation Awal Sejarah Tuhan*, terj. Yuliano Liputo. Bandung: Mizan, 2007.
- _____. *Berperang Demi Tuhan Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, Muhammad Helmi, Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2001.

- _____. *Perang Suci dari Perang Salib Hingga Perang Teluk*, terj. Hikmat Darmawan. Jakarta: Serambi, 2003.
- _____. *Muhammad Prophet for Our Time*, terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2007.
- Ayub, Mahmud. *Qur'an dan Para Penafsirnya I*, terj. Nick G. Dharma Putra. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- _____. *Islam Antara Keyakinan & Praktik Ritual*, terj. Nur Hidayat. Yogyakarta: AK Group, 2004.
- _____. "Abraham and his Children: A Muslim Perspective", *DINAMIKA Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1, January 2004.
- Akhavi, Shahrough. "Ulama Syi'ah", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- _____. "Iran", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- Avery, Peter, et. all. *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Asiria, Iqbal. "Iran: Suatu Kasus tentang Kebangkitan Politisi Muslim", Kalim Siddiqui (ed.). *Gerbang Kebangkitan Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan*. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984.
- Ahmed, Akbar S. *Membedah Islam*, terj. Zulfahmi Andri. Bandung: Pustaka, 1997.
- _____. *Islam Sebagai Tertuduh*, terj. Agung Prihantoro. Bandung: Arasy, 2004.
- Aminrazavi, Mehdi. "Signifikansi Karya-karya Suhrawardi dalam Filsafat Illuminasi", S.H. Nasr et. all. *Warisan Sufi Persia Klasik dari Permulaan Hingga Rumi (700-1300)*, terj. Gafna Raizha Wahyudi. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- _____. "Persia", S.H. Nasr & Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge, 1996.
- 'Abdul Bāqi, Muḥammad Fu'ād. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfādz al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Abdul Karim, Khalil. *Historisitas Syari'at Islam*, terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.

- _____. *Relasi Gender pada Masa Muhammad & Khulafaurrasyidin*, terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- _____. *Negara Madinah Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, terj. Kamran As'ad Irsyady. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- _____. *Hegemoni Quraisy Agama, Budaya, Kekuasaan*, terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- 'Abduh, Muḥammad & Rasyīd Ridlā. *Tafsīr al-Manāḥir*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Amini, Ibrahim. *Imam Mahdi Penerus Kepemimpinan Ilahi*, terj. Arif Mulyadi & Hikmat Danaatmaja. Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Abdullah, Amin. "Penerjemahan Karya-karya Klasik", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- _____. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, Zulkarnaini. *Yahudi dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.
- A. Sirry, Mun'im (ed.). *Fiqh Lintas Agama*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Amal, Taufik Adnan & Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- _____. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: FkBA, 2001.
- _____. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1990.
- Abdul Ghafur, Waryono. "Menemukan Peradaban (Mesopotamia dan Akar Historis Peradaban Manusia)", *Jurnal Tsaqafiyat*, Vol. 3, No. 1, 2004.
- _____. *Kristologi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- _____. *Strategi Qur'ani*. Yogyakarta: Belukar, 2004.
- _____. *Hidup Bersama al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2006.
- Abd Al-Ghaffar, Purwanto. *Tuhan yang Menenteramkan Bukan yang Menggelisahkan, Studi Banding Tauhid dan Trinitas*. Jakarta: Serambi, 2006.

- Achdiati, Y. *Sejarah Peradaban Manusia*. Jakarta: Multiguna, 1989.
- Abdalla, Ulil Abshar. *Menjadi Muslim Liberal*. Jakarta: Nalar, 2005.
- Al-Asymawi, Muhammad Said. *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta, LKiS, 2004.
- Baqirshahi, A.N. "Dasar-dasar Nilai Moral: Studi Komparatif atas Pandangan 'Allamah Thabathaba'i dan Ayatullah Muthahhari", terj. Arif Mulyadi, *Jurnal Al-Huda*, No. 2, 2000.
- B, George & Benjamin J, Hubbard (ed.). *Tiga Agama Satu Tuhan*, terj. Santi Indra Astuti. Bandung: Mizan, 1998.
- Bakar, Osman. *Hirarki Ilmu*, terj. Purwanto. Bandung: Mizan, 1997.
- Bleeker, C.J. *Pertemuan Agama-agama di Dunia*, terj. Barus Siregar. Bandung: Vorkink-Van. Tanpa keterangan.
- Badawi, Abdurrahman. *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, terj. Amroeni Drajat. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Bashori, Agus Hasan. *Koreksi Total Buku Fikih Lintas Agama*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004.
- Baidowi, Ahmad. *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*. Bandung: Nuansa, 2005.
- Bagir, Haidar & Luthfi Assyaukani. "Dinamika Intern Umat", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Baharun, Mohammad. *Epistemologi Antagonisme Syi'ah*. Malang: Pustaka Bayan, 2004.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Baali, Fuad & Ali Wardi. *Ibn Khaldun & Pola Pemikiran Islam*, terj. Mansuruddin & Ahmadie Thaha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- Chojim, Achmad. *Syekh Siti Jenar*. Jakarta: Serambi, 2005.
- Chittick, William C. *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, terj. Achmad Syahid. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

- Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr dalam al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Dirk, Jeral F. *Salib di Bulan Sabit*, terj. Ruslani. Jakarta: Serambi, 2004.
- _____. *Ibrahim Sang Sahabat Tuhan*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, 2004.
- _____. *Abrahamic Faiths Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi*, terj. Santi Indra Astuti. Jakarta: Serambi, 2006.
- Dahlan, Abdul Aziz dkk. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001.
- Dahlan, Abd. Rahman. *Kaidah-Kaidah Penafsiran al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1997.
- Dabashi, Hamid. "Persia", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- adz-Dzahabī, Muḥammad Ḥusein. *At-Tafsīr wal Mufasssīrūn*. Beirut: Dār al- Fikr, 1976.
- Daya, Burhanuddin. *Agama Yahudi*. Yogyakarta: Bagus Arafah, 1982.
- Dufour, Xafier Leon. *Ensiklopedi Perjanjian Lama*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Enayat, Hamid. *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*. terj. Asep Hikmat. Bandung: Pustaka: 2001.
- Eliade, Mircea (ed.). *Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.
- Easton, Brinton Christopher. *The Heritage of the Past*. London: Winston, 1963.
- Enklaar, I.H. *Sejarah Gereja Ringkas*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1966.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- al-Farmawi, Abdul Ḥayy. *al-Bidāyah fit Tafsīr al-Maudlū'i: Dirāsah Manhājiyyah Maudlū'iyyah*. Mesir: Mathba'ah al-Hadlārah al-Islāmiyyah, 1977.
- Federspiel, Howard M. *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.

- al-Faruqi, Ismail Raji (ed.). *Triologue of Abrahamic Faiths*. Virginia: IIIT, 1991.
- _____. *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 2003.
- al-Farisi, Muḥammad Shālīḥ Ahmad. *Fasl Khithāb fī Mawārid al-Anshāb*. t.tp: Dār al-Salām, 1996.
- Firestone, Reuven. *Abraham: The Jew or the First Muslim Text, Tradition, and the Truth*. t.tp.: t.p., t.th.
- Fahham, Ahmad Muqaddam. *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Fadlullāh, Ayatullāh al-'Udzma Sayyid Muḥammad Ḥusein. *Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.
- GATRA, No. 38, Th. XI, 6 Agustus 2005.
- Golpeigani, A.R. *Kebenaran itu Banyak?*, terj. Muhammad Musa. Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Idiologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Galib M, Muhammad. *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- H.A., Abdul Djalal. *Ulumul Qur'an*. Surabaya: Dunia Ilmu, 2000.
- al-Hindi, Raḥmatullāh. *Idhārul Haq*. Mesir: Maktabah ats-Tsaqāfah ad-Dīniyyah, 1986.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2005.
- Hourani, Albert. *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*, terj. Irfan Abubakar. Bandung: Mizan, 2004.
- al-Hujwiri. *Kasyf al-Mahjub*, terj. Suwarno Muthary & Abdul Hadi W.M. Bandung: Mizan, 1992.
- Hudgson, Marshal G.S. *The Venture of Islam*. Chichago: University of Chichago Press, 1977.

- Habil, Abdurrahman. "Tafsir-tafsir Esoteris Tradisional al-Qur'an", S.H. Nasr (ed.). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2002.
- Ḥanafi, Ḥasan. *Dirāsah Islāmiyyah*. Mesir: Maktabah al-Anjelu al-Misriyyah, tt.
- Husein, Taha. *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah Islam*, terj. Moh Tohir. Jakarta: Pustaka Jaya, 1985.
- Hafsin, Abi. "Dunia Islam Bagian Timur", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002.
- Hakim, Agus. *Perbandingan Agama*. Bandung: Diponegoro, 1982. 1
- Heuken S.J, Adolf. *Ensiklopedi Gereja*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1991.
- Hidayat, Komaruddin & Muhammad Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____. & Ahmad Gaus (ed.). *Passing Over Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Haekal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah. Bogor: Litera Antar Nusa, 2006.
- Haque, Ziaul. *Wahyu dan Revolusi*, terj. E. Setiyawati al-Khattab. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- al-Ishfahānī, Rāghib. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Mesir: al-Ḥalabi wa Aulāduhu, 1961.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- _____. *Metafisika Persia*, terj. Joebaar Ayoeb. Bandung: Mizan, 1990.
- Iqbal, Muhammad Zafar. *Kafilah Budaya Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia*, terj. Yusuf Anas. Jakarta: Citra, 2006.
- Izutsu, Toshihiko. *Struktur Metafisika Sabziwari*, terj. O. Komaruddin. Bandung: Pustaka, 2003.
- _____. *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fachri Husen. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

- _____. *God and Man in The Koran Semantics of The Koranic Weltanschauung*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
- Ilyas, Hamim. *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga*. Yogyakarta: Safira Insania Press, 2005.
- Imāni, Ayatullāh Sayyid Kamāl Faghīh, et. all. *The Light of The Qur'an*. Ishfahan: Imam Ali Islamic Research Center, 1999.
- Jafri, Syed Husain. "Sayyid", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- Ja'far, Khudlair. *Tafsīr al-Qur'ān bil-Qur'ān 'inda al-'Allāmah ath-Thabāthabā'i*. Iran: Dār al-Qur'ān, 1411.
- al-Kaff, Husein. "Syi'ah di Indonesia". *Jurnal Al-Huda*, Vol. 1, No. 3, Th. 2001.
- Koch, Klaus. *Kitab Yang Agung*, terj. S.M. Siahaan. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993.
- Katsir, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm*. Beirut: al-Maktabah al-'Asiyyah, t.th.
- Kimball, Charles. *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi. Bandung: Mizan, 2003.
- Kuschel, Karl-Josef. *Abaraham Sign of Hope for Jesus, Christians, and Muslims*. Munich: Piper Verlagh, 1995.
- Kraemer, Joel. L. *Renaissans Islam*, terj. Asep Saifullah. Bandung: Mizan, 2003.
- Kumpulan Makalah Jurnalisme Damai dan Dakwah Multikultural, ICIP (tidak diterbitkan).
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- al-Kazhim, Musa. "Tentang Teori Kesatuan Wujud (*Wahdah al-Wujud*) dalam Filsafat Islam: Sebuah Kajian Awal", *Jurnal Al-Hikmah*, No. 14, 1995.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- _____. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang, 2005.
- Khalafullah, Muhammad A. *Al-Qur'an Bukan "Kitab Sejarah"*, terj. Zuhairi Misrawi & Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina, 2002.

- Labib, Muhsin, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Legenhause, Muhammad & 'Azim Sarvadlir. "Pengantar Penterjemah", Taqī Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazim & Saleh Bagir. Bandung: Mizan, 2003.
- _____. *Satu Agama atau Banyak Agama*, terj. Arif Mulyadi & Ana Farida. Jakarta: Lentera, 2002.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. Ghufrān A. Mas'adi. Jakarta: Rajawali Press, 2000.
- Lawson, B. Todd. "Bahauallah", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam Sebuah Pendekatan Tematik*, terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2001.
- Lewishon, L. "Pandangan Umum: Islam Iran dan Sufisme Persia", S.H. Nasr et. all. (ed.). *Warisan Sufi Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan (1150-1500)*, terj. Ade Alimah dkk. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil. "Fajar Masa Keemasan", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Luqmani, Ahmad. *Potret Surgawi Sehari-hari Allamah Thabathaba'i*. Jakarta: IIMAN, 2007.
- Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah. *Tafsir Tematik al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.
- Muthahhari, Murtadha. *Keadilan Ilahi*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Mizan, 1995.
- _____. *Islam dan Tantangan Zaman*, terj. Ahmad Sobandi. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- _____. *Masyarakat dan Sejarah*, terj. M. Hasyem. Bandung: Mizan, 1992.
- _____. *Pelajaran Penting dari al-Qur'an*, terj. Muhammad Jawad Bafaqih. Jakarta: Lentera, 2001.

- _____. *Tafsir Surat-surat Pilihan*, terj. Hasan Rahmat & M.S. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.
- _____. *Mestikah Bunda Teresa Masuk Neraka?*, terj. Satrio Pandito. Jakarta: IIMAN, 2006.
- _____. *Falsafah Kenabian*, terj. Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991.
- _____. *Akhlah Suci Nabi yang Ummi*, terj. Dicky Sofyan dan Agustin. Jakarta: Hikmah, 2001.
- al-Marāghī, Aḥmad Musthafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Mushtafā al-Bāb al-Ḥalabi, t.th.
- Mubarak, Achmad. *Perbandingan Agama Islam dan Kristen Studi tentang Sakramen Gereja*. Bandung: Pustaka, 1986.
- Muchtar, Aflatun. *Tunduk Kepada Allah*. Jakarta: Khazanah Baru, 2001.
- Mursyid, Ali. "Mahmud Muhammad Thaha: Naskh Pintu Syari'ah Humanis", *Tashwirul Afkar*, edisi No. 17, Tahun 2004.
- Munawar-Rachman, Budhy (ed.). *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*. Bandung: Mizan, 2006.
- MacEoin, Denis. "Bab dan Babiyyah", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- Murata, Sachiko. "Malaikat-malaikat", S.H. Nasr (ed.). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.
- Maḥmūd, Mani' 'Abdul Ḥalim. *Manāḥij al-Mufasssīrīn*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Mishry, 1978.
- Maliki, Zainuddin. *Agama Rakyat Agama Penguasa*. Yogyakarta: Galang Press, 2000.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1985.
- _____. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____. *Perjalanan Religius 'Umrah & Haji*. Jakarta: Paramadina, 1997.

- _____ dan Budhy Munawar-Rachman. "al-Qur'an dan Tradisi Ibrahim", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Majlis Mujahidin Indonesia (MMI). *Kekafiran Berpikir Sekte Paramadina*. Yogyakarta: MMI, 2004.
- Mulyana, Slamet. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Mughni, Syafiq A. "Perpecahan Kekuasaan Islam", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- _____. "Masyarakat Arab Pra-Islam", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Meuleman, Johan Hendrik. "Dinamika Abad 20", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Miri, Djamaluddin. "Kontroversi Autentitas al-Qur'an: Telaah Terhadap Imamah dan Kemungkinan Implikasinya Terhadap Perubahan al-Qur'an dalam Syi'ah", Ridwan Nasir (ed.). *Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Miri, Seyyed Mohsen. *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*, terj. Zubair. Jakarta: TERAJU, 2004.
- Nakosteen, Mahdi. *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat*, terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Nadvi, Muzaffaruddin. *Sejarah Geografi Qur'an*, terj. Jum'an Basalim. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.
- Nurul Fajri, M.R. "Kerajaan Safawi", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Nasr, S.H. & J. Matini. "Sastra Persia", S.H. Nasr (ed.). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.
- _____. "Thabathaba'i", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

- _____. *The Heart of Islam*, terj. Nurasih Fakhri Sutan Harahap. Bandung: Mizan, 2003.
- _____. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1983.
- Nurjulianti, Dewi dan Arief Subhan. "Lembaga-lembaga Syi'ah di Indonesia", *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 4, Vol. VI, Th. 1995.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- O. Beeman, William. "Revolusi Iran 1979", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- Oumid, Mas'oud. "Epistemologi Suhrawardi dan Allamah Thabathaba'i, Sebuah Perbandingan", terj. Mustamin al-Mandary, *Jurnal Al-Huda*, Vol. III, No. 9, 2003.
- Peorhassan, Nader. *Gara-gara Ulama Kerancuan Pemikiran Pemimpin Agama* terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah*. Jakarta: Rajawali Press, 1994.
- Pooya, Ayatullāh Agha Hāji Mirza Mahdi. *Essence of The Holy Qur'an The Eternal Light*. USA: Imam Sahe-bu-Zaman Association Freehold, 1990.
- Pedoman Penulisan Disertasi*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- al-Qimni, Sayyid Mahmud. *Nabi Ibrahim Titik Temu-Titik Tengkar Agama-agama*, terj. Kamran As'ad Irsyady. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- al-Qatthān, Mannā'. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. t.tp.: t.p., 1973.
- Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an, 1985.
- Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Reformasi Sufistik*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- _____. *Memaknai Kematian*. Jakarta: IIMAN, 2006.
- _____. *Islam dan Pluralisme*. Jakarta: Serambi, 2006.

- _____. *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 2003. .,
- _____. *Al-Mustafa Pengantar Studi Kritis Tarikh Nabi Saw*. Bandung: Muthahari Press, 2002.
- _____. *Dahulukan Akhlak di atas Fikih*. Bandung: Muthahari Press, 2002.
- Rakhmat, Miftah F. (ed.). *Catatan Kang Jalal Visi Media, Politik, dan Pendidikan*. Bandung: Rosda Karya, 1998.
- Razzaqi, Abu al-Qasim. "Pengantar Kepada *Tafsir al-Mizan*" terj. Nurul Agustina, *Jurnal-Al-Hikmah*, No. 8, Januari-Maret 1993.
- Richard, Yann. "Syaikhiyyah", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- Rasyad, Rifki. "Bahai", Abdul Aziz Dahlan dkk. (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Romdon. *Tashawwuf dan Aliran Kebatinan*. Yogyakarta: LESFI, 1993.
- _____. dkk. *Agama-agama di Dunia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press. 1988.
- Rahman, Fazlur. *Filsafat Shadra*, terj. Munir A. Muin. Bandung: Pustaka, 2000.
- _____. *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- Said, Edward. *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat. Bandung: Pustaka, 1985.
- _____. *Kebudayaan dan Kekuasaan*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1996.
- Sukarja, Ahmad. *Piagam Madinah dan UUD 1945*. Jakarta: UI-Press, 1995.
- Suharyo, I. *Membaca Kitab Suci Mengenal Tulisan Perjanjian Baru*. Yogyakarta: Kanisius, 1955.
- Sutopo, Djoko. *Ummat*. Yogyakarta: Mitra Gama Widya, 1983.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan, 1997.
- _____. "Kerukunan Umat Beragama", *Republika*, 8 Agustus 1997.

- _____. *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 2003.
- _____. *Al-Mustafa Pengantar Studi Kritis Tarikh Nabi Saw*. Bandung: Muthahari Press, 2002.
- _____. *Dahulukan Akhlak di atas Fikih*. Bandung: Muthahari Press, 2002.
- Rakhmat, Miftah F. (ed.). *Catatan Kang Jalal Visi Media, Politik, dan Pendidikan*. Bandung: Rosda Karya, 1998.
- Razzaqi, Abu al-Qasim. "Pengantar Kepada *Tafsir al-Mizan*" terj. Nurul Agustina, *Jurnal-Al-Hikmah*, No. 8, Januari-Maret 1993.
- Richard, Yann. "Syaihiyyah", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- Rasyad, Rifki. "Bahai", Abdul Aziz Dahlan dkk. (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT. Ihtiar Baru van Hoeve, 2005.
- Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Romdon. *Tashawwuf dan Aliran Kebatinan*. Yogyakarta: LESFI, 1993.
- _____. dkk. *Agama-agama di Dunia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press. 1988.
- Rahman, Fazlur. *Filsafat Shadra*, terj. Munir A. Muin. Bandung: Pustaka, 2000.
- _____. *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- Said, Edward. *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat. Bandung: Pustaka, 1985.
- _____. *Kebudayaan dan Kekuasaan*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1996.
- Sukarja, Ahmad. *Piagam Madinah dan UUD 1945*. Jakarta: UI-Press, 1995.
- Suharyo, I. *Membaca Kitab Suci Mengenal Tulisan Perjanjian Baru*. Yogyakarta: Kanisius, 1955.
- Sutopo, Djoko. *Ummat*. Yogyakarta: Mitra Gama Widya, 1983.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan, 1997.
- _____. "Kerukunan Umat Beragama", *Republika*, 8 Agustus 1997.

- Sahil, Azharuddin. *Indeks al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.
- _____. *Tafsir al-Mishbāh Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992. 5
- _____. *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- _____. *Dia Dimana-mana*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Sihbudi, M. Riza. *Dinamika Revolusi Islam Iran*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989.
- _____. "Bahasa Politik dalam Mazhab Syi'ah Kasus Vilayah-i Faqih", *Jurnal Islamika*, No. 5, 1994.
- Siddiqui, Mazheruddin. *Konsep Qur'an tentang Sejarah*, terj. Nur Rachmi dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- As-Sanqīy. *Adlwā'ul Bayān fī Idlāḥil Qur'ān bi al-Qur'ān*. Beirut: Dār al- Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Sodik & Shalahuddin Chaery. *Kamus Istilah Agama*. Jakarta: Sientarama, 1983.
- Shaleḥ, Subḥi. *Mabāḥits fī Ulūmil Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilmi lil-Malāyin, 1988.
- Shehabi, Mahmood. "Syi'ah", Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terj. Abusalamah & Chaidir Anwar. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Sachedina, Abdul Aziz. *Kesetaraan Kaum Beriman*, terj. Satrio Wahono, Jakarta: Serambi, 2002.
- as-Salus, Ali Ahmad. *Ensiklopedi Sunnah-Syi'ah*, terj. Bisri Abdussomad dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.
- Soroush, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2002.
- Schumann, Olaf. *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan*. Jakarta: Gramedia, 1992.
- Swidler & Paul Mojzes. *The Study of Religion in a Age Global Dialogue*. Philadelphia: Tempel University Press, 2000.

- Shawcross, William. *Perjalanan Terakhir Syah Runtuhnya Tahta Perak*, terj. Rahma Asa Harun. Jakarta: Grafiti, 1992.
- Sharif, MM. (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Pakistan: Royal Book Company, 1983.
- Steenbrink, Karel A. *Perkembangan Teologi dalam Dunia Kristen*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1987.
- As-Syahrastani. *Al-Milal wan Nihal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Salabi, Kamal. *Mencari Asal Usul Kitab Suci*, terj. Dono Indarto. Bogor: Litera Antar Nusa, 1994.
- Syalabi, Mutawallī Yūsuf. *Adlwā' 'Alal Masihiyyah*. Kuwait: Dār al-Kuwaitiyyah, 1968.
- Smith, W.C. *Islam Modern di India*, terj. Karsidi Diningrat. Bandung: Pustaka, 2004.
- _____. *Kitab Suci Agama-agama*, terj. Dede Iswadi. Bandung: Mizan, 2005.
- as-Shāwi, Aḥmad al-Mālikī. *Hasyiah as-Shāwī 'alā Tafsīr al-Jalālain*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Asy-Syarqawi, Ahmad. *Talmud*, terj. Alimin, Lc. dkk. Jakarta: Sahara Publisher, 2005.
- ath-Thabari, Ibnu Jarir. *Jāmi'ul Bayān 'an Ta'wīl Ayyi al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Thabathaba'i, M.H. *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, terj. A. Malik Madani dan Hamim Ilyas. Bandung: Mizan, 1988.
- _____. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Muassasah lil-'Alam al-Mathbu'āt, 1991.
- _____. *Ususul Falsafah wa al-Mazhab al-Wāqī'i*. Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1988.
- _____. *Inilah Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- _____. *Islam Syi'ah Asal Usul dan Perkembangannya*, terj. Djohan Effendi. Jakarta: Grafiti, 1989.

TEMPO, edisi 27 Juni-3 Juli 2005.

- TEMPO, edisi 24-30 September 2007.
- Taymiyah, Ibn. *Ahādītsul Qusshās*. t.tp.: al-Maktaba al-Islāmy, 1972.
- ath-Thaharawah, Sulaiman. *Rahasia Pilihan Kata dalam al-Qur'an*, terj. Faishal Karim & Anis Maftuhin. Jakarta: Qisthi Press, 2005.
- Thabarah, 'Afif 'Abdul Fattāh. *Al-Yahūd fil Qur'ān*, Beirut: Dār al-'Ilmi Lil-Malāyin, 1986.
- Thalib, M. *Anggapan Semua Agama Benar dalam Sorotan al-Qur'an dan Bedah Buku Tafsir Tematik al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, tidak diterbitkan.
- Tamara, Nasir. *Revolusi Iran*. Jakarta: Sinar Kasih, 1980.
- Tamburaka, Rustam E. *Pengantar Ilmu Sejarah Teori Filsafat Sejarah Sejarah Filsafat & IPTEK*. Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Thoha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*. Jakarta: Perspektif, 2006.
- al-Ūsiy, 'Alī. *Ath-Thabāhabā'i wa Manhājūhū fī Tafsīrihi al-Mīzān*. t.tp.: t.p., 1985.
- Wahid, Din. "Persia", Abdul Aziz Dahlan dkk. (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wijngaard, J. *Yesus Sang Pembebas*, terj. Widyamaryata. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Walgito, Bimo. *Pengantar Psikologi Umum*. Yogyakarta: ANDI OFFSET, 1990.
- Yusuf Ali, Abdullah. *Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Yaqob, Tom SJ. *Siapa Yesus Kristus Menurut Perjanjian Baru*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Yazdi, Muḥammad Taqī Mishbāh. *Ta'liqāt 'alā Nihāyatil Hikmah*. Qum: t.p., 1405.

_____. *Iman Semesta Merancang Piramida Keyakinan*, terj. Ahmad Marzuki Amin. Jakarta: Al-Huda, 2005.

_____. *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazhim & Saleh Bagir. Bandung: Mizan, 2003.

_____. *Filsafat Tauhid Mengenal Tuhan Melalui Nalar dan Firman*, terj. M. Habib Wijaksana. Bandung: Arasy, 2003.

Yaqub, Ali Mustafa. *Kerukunan Umat dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Az-Zarqāni, Muḥammad 'Abdul 'Adhīm. *Manāhilul 'Irfān fī 'Ulūmil Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Zafar, Muhammad Jawed. *Christio-Islamic Teology*. India: Adam Publisher and Distributors, 1994.

Zahrah, Abu. *Muḥādlarāt an-Nasrāniyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, t.th.

Zainal Abidin, Ali. *Identitas Mazhab Syi'ah*. Jakarta: Ilya, 2004.

Zaehner, R.C. *Mistisisme Hindu Muslim*, terj. Suhadi. Yogyakarta: LKiS, 2004.



Lampiran I

BAHTSUN
DALAM TAFSIR *AL-MIZAN* KARYA THABĀTHABĀ'Ī

No.	Tema	Vol.	Hal
I	<i>Falsafy (Filosofis)</i>		
	1. Makna <i>al-Hamdu</i>	I	27
	2. Empirisme dan Rasionalisme		50
	3. Fenomena dan Nomena, Perbuatan <i>Idlthirāry</i> (terpaksa) dan <i>Irādy</i> (sesuai kehendak/keinginan)		108
	4. Kebahagiaan dan kesedihan, hubungannya dengan perbuatan: mengutip pandangan Ibnu Sina		183
	5. Beberapa contoh mu'jizat dalam kisah Bani Isra'il dan lainnya, seperti membelah laut dan menenggelamkan Fir'aun dan pengikutnya, dan lain lain yang jumlahnya ada sekitar 12 mu'jizat. Mu'jizat sangat mungkin terjadi dengan tanpa merusak hukum sebab-akibat. Karena itu tidak ada petunjuk untuk menginterpretasikan ayat-ayat mu'jizat, kecuali sesuatu yang mustahil, seperti terbaginya tiga dengan status sama –kritik terhadap <i>trinitas</i> dan <i>inkarnasi</i> .		204-5 206-7
	6. Sesuatu dikatakan tidak biasa, berlaku pada hal-hal yang dapat dilihat atau dari sumber informasi (<i>naql</i>). Karena itu penjelasan mengenaiinya sering dikembalikan pada hukum kausalitas yang biasa. Sebenarnya, banyak perilaku yang tidak biasa lahir dari a) latihan yang berulang-ulang, seperti makan racun, membawa benda berat, berjalan di atas tali di udara dan lain lain. Banyak juga perilaku yang tidak biasa itu lahir dari b) sesuatu yang tersembunyi yang tidak diketahui manusia pada umumnya, seperti orang yang masuk dalam api, tapi tidak terbakar karena badannya sudah diberi pengaman, c) hasil dari gerakan cepat, yang saking cepatnya, mata tidak dapat melihatnya, seperti yang dimiliki oleh para pesulap. Dari penjelasan tersebut, maka jika keinginan itu kuat maka dapat memberi efek, baik tanpa syarat atau disertai syarat-syarat. Maka 1) efek menjadi nyata dengan ilmu yang mantap yang dimiliki orang yang mempunyai perilaku tidak biasa, 2) ketidakbiasaan itu berasal dari malaikat atau setan yang dipanggil oleh yang bersangkutan melalui ritual khusus, 3) yang bersangkutan memiliki spiritualitas yang tinggi, seperti para nabi dan wali. Bila mengandung unsur tantangan yang melemahkan dan berasal dari nabi maka disebut <i>mu'jizat</i> , tetapi bila tidak maka disebut		238-240

	<i>karamah</i> atau karena do'anya dikabulkan. Kalau <i>karamah</i> itu berasal dari informasi dan pertolongan dari jin, ruh atau lainnya, maka disebut <i>kahanah</i> dan kalau berasal dari do'a, azimat atau ruqyah, maka disebut <i>sihir</i> .		
	7. <i>Fi Kaifiyati Wujūdit Taklif wa Dawāmih</i>	XII	198
	8. <i>Mas'alatunnubuwwah</i>	II	150
	9. Tentang kalam		329
II	<i>Falsafy Akhar</i>		
	1. Pengetahuan dan Skeptisisme		52
	<i>Falsafy wa Daf'u Syubhah</i>	XVIII	196
III	<i>Rawā'iy</i> (Riwayat)		
	1. Basmalah		25
	2. Surat al-Fātihah		40
	3. Q.S. al-Baqarah [2]: 3		50
	4. Macam-macam Kufur		55
	5. <i>Azwāj Muthahharah</i>		92
	6. Qada dan qadar		99
	7. Pengetahuan Malaikat: kasus penciptaan Adam		120
	8. Kesadaran akan kelemahan Malaikat		125
	9. Surga Adam: Surga dunia atau surga akhirat		139
	10. Pertolongan dengan salat dan sabar (Q.S. al-Baqarah [2]: 45)		153
	11. Syafaat (Q.S. al-Baqarah [2]: 48)		175
	12. Q.S. al-Baqarah [2]: 52-61		190
	13. Q.S. al-Baqarah [2]: 62		192
	14. Q.S. al-Baqarah [2]: 64-74		203
	15. Q.S. al-Baqarah [2]: 76		215
	16. Q.S. al-Baqarah [2]: 83		218
	17. Q.S. al-Baqarah [2]: 89		221
	18. Q.S. al-Baqarah [2]: 97		228
	19. Q.S. al-Baqarah [2]: 102		234
	20. Q.S. al-Baqarah [2]: 105		246
	21. Q.S. al-Baqarah [2]: 106-7		251
	22. Q.S. al-Baqarah [2]: 115 (menghadap Allah)		256
	23. Q.S. al-Baqarah [2]: 117		258
	24. Q.S. al-Baqarah [2]: 121 <i>walan tardlā ankal yahud...</i>		262
	25. Q.S. al-Baqarah [2]: 124 Ibrahim sebagai imam. Manusia dibagi empat: 1) <i>dhālim</i> sepanjang usianya, 2) tidak <i>dhālim</i> sepanjang usianya, 3) <i>dhālim</i> pada awal usianya, tapi tidak di akhir, dan 4) <i>dhālim</i> pada akhir usianya, tidak <i>dhālim</i> pada awal usianya. <i>Imāmah</i> adalah anugerah, seorang imam mesti <i>ma'sūm</i> . Setiap bumi		272

	di mana ada manusia, pasti ada imam yang <i>haq</i> . Seorang imam mendapat kekuatan dari Allah. Perbuatan hamba tidak terhalangi dari pengetahuan imam. Imam haruslah <i>'ālim</i> dengan segala yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat, dan mustahil ada orang yang mengungguli keutamaan jiwa atau kepribadiannya.		270
	26. Q.S. al-Baqarah [2]: 125		281
IV	<i>Rawā'iy Akhar</i>		
	1. Surat al-Fātihah		43
	2. Surat al-A'rāf: 138-154	VIII	267
	3. Q.S. al-Baqarah [2]: 208-210	II	108
	<i>Rawā'iy Mukhtalit Bighairih</i>	VIII	96
V	<i>Al-Jabr wa Tafwīdl</i> (Jabariah dan Emanasi): a. <i>Tasyrī'</i> tidak dibangun atas dasar <i>ijbār</i> (keterpaksaan) dalam berbuat. Manusia mempunyai hak memilih antara melakukan dan meninggalkan b. Sifat-sifat yang dinisbahkan kepada Allah, seperti menyesatkan, menipu, makar dll., tidak sesuai dengan yang pantas bagi Allah yang Maha Suci dari kekurangan. c. Qada' tidak berhubungan dengan perbuatan hamba dari sisi ia sebagai yang melakukan, bukan dari sisi yang mewujudkan. d. Tidak pantas ada keterpaksaan dalam tasyrī' dan tidak sesuai juga ada emanasi di dalamnya.		96
VI	<i>Ijtimā'iy</i> (Sosiologis): 1. Prinsip bermasyarakat bahwa manusia tidak mampu menjaga hidup dan eksistensinya kecuali dengan qanun-qanun yang disusun oleh mereka sendiri. Karena itu ada hukuman dan penghargaan. Da'wah berfungsi untuk memperkuat.		184
	2. Prinsip hidup bermasyarakat, baik manusia maupun hewan, didasarkan pada prinsip kebutuhan alami dalam rangka menjaga eksistensi dan kelangsungannya	II	70
	3. Hubungan akal, <i>nubuwwah</i> dan dakwah agama		151
VII	<i>Tarikh</i> (Historis): Mengutip al-Biruni tentang <i>Shabi'in</i> dan al-Kindi mengenai tempat ibadah, ajaran dan peribadatnya. a. Nabi-nabi <i>Shabi'in</i> , kebanyakan adalah para filosof Yunani seperti Hermes, Pitagoras. b. Mengharamkan ikan karena takut terkena <i>raghawah</i> (penyakit "kuning"), ayam betina karena takut terkena demam panas, bawang putih menyebabkan pusing kepala, membakar darah atau sperma, sayur-sayuran karena mengeraskan hati dan merusaknya.		193

	mengkaji tentang sulap. Sama dengan ilmu-ilmu tersebut adalah ilmu tentang bilangan dan ilmu "gatak" (<i>al-a'dad wal auwfāq</i>), yaitu ilmu yang mempelajari kaitan bilangan dan huruf dengan rumus-rumus tertentu. Salah satunya adalah <i>Khafiyah</i> , yaitu memecah huruf yang dicari atau yang sesuai dari nama-nama malaikat atau setan.		
	2. Tentang <i>anā</i> dan <i>nafsy</i>	VI	176
	3. Tentang Perempuan: a. Kehidupan perempuan pada umat yang tidak berperadaban b. Kehidupan perempuan pada umat yang berperadaban sebelum Islam c. Pada umat-umat lain d. Keadaan perempuan di Arab e. Apa yang baru dari Islam tentang perempuan f. Kebebasan perempuan di Barat	II	265 267 268 270 272 280
	4. Perbedaan antara <i>fi'l</i> dan <i>'amal</i>		432
	<i>'Ilmy Akhar</i> a. Nikah dan perempuan b. Tentang tawasul-mengutip al-Ghazali		281 436
X	<i>'Ilmy dan Falsafi</i> (Ilmiah dan Filosofis) 1. Eksperimen menunjukkan atas berbedanya setiap dua hal yang ada dalam beberapa individu, meskipun tunggal dari sisi universalitasnya, sehingga dua hal tersebut tidak berbeda secara indrawi....Allah sebagai <i>badi'ussamāwāt</i> .		259
	2. Tentang benda-benda seperti tumbuhan, hewan dan manusia yang dapat dimanfaatkan untuk <i>survive</i> .	II	54
	3. Pendapat saintis tentang eksperimen ilmiah mengenai wujud alamiah		304
XI	<i>'Aqly wa Qur'āny Mukhtalith</i>	VIII	45
	<i>Fit Tārikh wa mā Yu'tana bihil Qur'an</i> (tentang sejarah)	II	310
XI	Tidak ada Kajian Riwayat 1. Q.S. al-Baqarah [2]: 100-1 2. Q.S. al-Baqarah [2]: 118-9	I	229 259-60

Catatan:

1. Kajian riwayat tidak selalu ada dalam penafsiran *al-Mizān*, demikian juga kajian filosofis. Meskipun demikian, ayat al-Qur'an yang dijelaskan riwayatnya, lebih banyak dari pada yang tidak ada riwayatnya.
2. Kajian riwayat diletakkan setelah *bayān* dan sebelum kajian filosofis.
3. Kajian riwayat lebih banyak dari kajian lainnya. Kajian filosofis lebih banyak kedua setelah kajian riwayat.

<p>banyak dan hanya menghadapkan wajah (ibadah) kepada Allah yang Tunggal. Q.S. al-Ankabūt [29]: 46 menunjukkan penolakan kpd memecah-mecah ibadah kepada tuhan.</p> <p>Qur'an menafikan ke-Esaan Tuhan yang berbilang, sebab ke-Esaan seperti itu tidak akan sempurna kecuali dengan membedakan (memecah) yang tunggal, seperti air telaga yang dipisahkan ke dalam beberapa wadah. Masing-masing air yang ada dalam wadah tersebut berdiri sendiri. Ia terpisah dan berdiri sendiri karena ia dibedakan dari yang lainnya. Hal ini karena air yang sudah dipisahkan tersebut tidak berkumpul lagi. Demikian juga manusia. Ia menjadi manusia yang berdiri sendiri karena berbeda dan dipisahkan dari manusia lainnya.</p>		
<p>Ke-Esaan Allah tidak mungkin dapat dipisahkan seperti air telaga tadi yang satu kemudian dibagi menjadi banyak. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. ar-Ra'd [13]: 16, Yūṣuf [12]: 40, Shād [38]: 65 dan az-Zumar [39]: 4. Ayat-ayat tersebut menafikan ketunggalan yang disandarkan kepada penjumlahan atau penambahan (sehingga menjadi banyak) sebagai bandingan (<i>vis a vis</i>), baik <i>waḥdah 'adadiyyah</i> seperti satu yang terbagi-bagi atau satu macam/jenis (<i>nau'iyah/jinsiyyah</i>), seperti manusia adalah salah satu jenis/macam dari hewan seperti kuda, sapi, kambing dan lainnya. Ini artinya Allah eksis tanpa ada yang menyerupai, hak tanpa batil, hidup tanpa akan mati, ber-ilmu tanpa diliputi kebodohan, Maha Kuasa tanpa dikalahkan oleh kelemahan, Penguasa Yang Maha Memiliki, tanpa sesuatupun dapat menguasainya, Maha Luhur, tanpa ada kerendahan/kehinaan dst. Allah bukan Esa yang dapat dibagi-bagi atau menerima penjumlahan. Allah bukan juga satu jenis atau macam dari...</p>		88
<p>Ayat-ayat lain yang menguatkan beberapa hal tsb antara lain Q.S. Thāhā [20]: 8, Q.S. an-Nūr [24]: 25, Q.S. al-Mu'min [40]: 65, Q.S. ar-Rūm [30]: 54, Q.S. al-Baqarah: 165, Q.S. at-Taghābun [64]: 1, Q.S. Yūnus [10]: 65, al-Baqarah [2]: 147 dan Q.S. Fathir [35]: 15. Ayat-ayat tersebut menunjukkan aksioma kesempurnaan bagi Allah yang tidak akan dimiliki oleh selain-Nya. Sebab selain Allah, bahkan terhadap dirinya sendiri saja tidak memiliki sebagaimana digambarkan QS. al-Furqān [24]: 3. Itulah artinya Allah tidak tunggal dalam pengertian bilangan. Sebab kalau Allah Esa dalam pengertian bilangan, maka secara logika, mesti ada dua dan seterusnya, baik ia mungkin nyata atau tidak atau dapat disifati banyak dari sisi-Nya meskipun sulit dalam kenyataannya.</p> <p>Allah Esa dalam pengertian Ia wujud dengan tanpa dibatasi apapun (<i>lā yuḥaddu biḥaddin</i>) sehingga tidak memungkinkan dua. Itulah</p>		89

	<p>makna Q.S. al-Ikhlāsh [112]. Allah bebas dari sifat-sifat yang dilekatkan kepada selain-Nya (Q.S. ash-Shāffāt [37] 160 dan Thāha [20]: 110). Makna-makna kesempurnaan yang kita sifatkan kepada Allah adalah sifat-sifat yang terbatas yang tidak mungkin dialamatkan kepada Allah sebagaimana dinyatakan Nabi: <i>la uḥṣī tsanā'an 'alaika anta kamā atsnaita 'alā nafsik</i>.</p> <p>Pengertain Esa sebagaimana dikemukakan tersebut yang kemudian menolak <i>Trinitas Nasrani</i>. Karena orang-orang Kristen bertauhid dalam <i>'ainittaslīts</i> (hakekat trinitas), tetapi mereka patuh dalam Esa yang berbilang yang tidak menafikan <i>katsrah</i>. Mereka mengatakan; "Sesungguhnya oknum (Bapa, Anak dan Ruh) atau (Dzat, Ilmu dan Hayat) adalah tiga, tetapi tunggal seperti manusia yang hidup dan berilmu adalah tunggal, karena ia manusia, hidup dan berilmu adalah tiga karena ada manusia, hidup dan ilmu".</p> <p>Pengajaran al-Qur'an tentu menafikan itu semua, karena menetapkan ketunggalan kepada sesuatu yang bukan semestinya, yaitu banyak dan berbeda-beda. Maka dari itu, ayat-ayat yang mensifati Allah dengan sifat Maha Perkasa diawali dengan sifat ke-Esaan sebagai petunjuk bahwa ke-Esaannya tidak mengundang persamaan sebagaimana dikemukakan dalam beberapa ayat Q.S. Q.S. Yusuf [12]: 40, Q.S. ar-Ra'd [13]: 16, Q.S. al-Mu'min [40]: 16, Q.S. Shād [38]: 65 dan Q.S. az-Zumar [39]: 4.</p>		90
			91
8	<i>Fil Mujāzati wa' Afw fi Fushūl</i> (Balasan dan Pengampunan)		360
9	<i>Fir Riqqi wal Isti'bād</i> (Hamba dan Penghambaan)		340
10	<i>Fi Asmā'il Husnā</i>	VIII	345
11	<i>Fi Iblis wa 'Amalihi</i>		36
12	<i>Fi Ma'nal A'raf fil Qur'an</i>		134
13	<i>Fi Ma'nal 'Arsy</i>		156
14	<i>Fi Ma'nal Intiqām wa Nisbatuhu Ilaihi Ta'alā</i>	XII	84
15	<i>Fi Annal Qur'an Masūnun 'Anit Tahrif</i>		102
16	<i>Fin Nubuwwah</i>	II	142
17	<i>Fil Ḥabti</i> (batalnya amal dan hilangnya dampak amal tsb)		170
18	<i>Fi Ahkāmīl Amal min Haitsul Jazā'</i>		175
19	<i>Fi Ma'nal Qalb fil Qur'an</i>		228
20	<i>Fi Ma'nas Sakinah</i>		293
21	<i>Fil Kalām</i>		318
22	<i>Fil Ihsān wa Hidāyatuhu wa Dzulm wa Idlāluhu</i>		360
23	<i>Fi 'Ismatil Anbiyā'</i>		136
24	<i>Fil Infāq</i>		387

Lampiran III

JUDUL-JUDUL TEMA

No.	Tema	Vol.	Hal.
1	<i>al-I'jāz</i> dan <i>Māhiyah</i> (tujuan)-nya	I	61
2	<i>I'jāzul Qur'ān</i>		
3	Tantangan (<i>tahaddy</i>) Ilmiah		64
4	Tantangan dari Muhammad		65
5	Tantangan mengenai informasi sesuatu yang gaib		66
6	Tantangan al-Qur'an dengan tidak ada kontradiksi di dalamnya		68
7	Tantangan Balaghah (sastra)		70
8	Makna Kemu'jizatan al-Qur'an		76
	a. Pembeneran al-Qur'an atas Qanun yang luhur dan general		81
	b. Penetapan al-Qur'an atas sesuatu yang tidak biasa		
	c. Al-Qur'an menjelaskan bahwa <i>causa prima</i> adalah Allah		
	d. Al-Qur'an menetapkan dampak dalam jiwa-jiwa para nabi dalam sesuatu yang tidak biasa		83
	e. Al-Qur'an menjelaskan bahwa sesuatu yang luar biasa yang dimiliki oleh para nabi itu berasal dari Allah		84
	f. Al-Qur'an menjelaskan bahwa mu'jizat didasarkan pada sebab yang tidak umum		
	g. Al-Qur'an menjelaskan bahwa mu'jizat adalah argumen bagi sahnya sebuah risalah, tapi bukan argumen yang bersifat umum		85
9	Syafa'at		
	a. Pengertian syafaat: <i>Takwīniyyah</i> dan <i>Tasyrī'iyyah</i>		158
	b. Kemusyikilan syafaat		162
	c. Pemilik syafaat		169
	d. Yang menerima syafaat		172
	e. Hubungan syafaat		173
	f. Waktu manfaatnya syafaat		174
10	Awal penciptaan manusia	II	113
	Tersusunnya dari ruh dan badan		114
	Perasaannya yang hakiki dan hubungannya dengan yang lain		115
	Pengetahuan manusia		118
	Usaha manusia dalam memanfaatkan lainnya		119
	Watak peradaban manusia		122
	Terjadinya perbedaan antara masing-masing manusia		123
	Menghilangkan perbedaan dengan agama		124
	Perbedaan dalam jiwa agama		
	Manusia setelah di dunia		
11	<i>Al-Qisshah</i>		367



CURRICULUM VITAE

I. Identitas Diri

Nama : Waryono Abdul Ghafur
Tempat/Tgl.Lahir : Cirebon, 10 Oktober 1970
NIP : 150292518
Pangkat/Gol. : Lektor/III-D
Alamat Rumah : Jln. Kaliurang KM. 8,5 Kadirejo RT. 04 RW. 26 No. 109
Sinduharjo, Ngaglik, Sleman, Yogyakarta 55581
Telp. 62-274-7818749 / 08122721422
E-Mail: waryono2@yahoo.co.id
Pekerjaan : Dosen Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga
Alamat Kantor : Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281 Telp. 515856

II. Riwayat Keluarga

1. Ayah
Nama : H. Abdul Ghafur
Tempat/Tgl.Lahir : Cirebon, 15 Juni 1934
Alamat : Guwa Lor, Kaliwedi, Cirebon
Pekerjaan : Petani
2. Ibu
Nama : Hj. Siti Fatimah Ummina
Tempat/Tgl. Lahir : Cirebon, 15 Juni 1946
Pekerjaan : Ibu Rumah Tangga
3. Isteri
Nama : Hastin Nur Wulandari, S.Pt.
Tempat/Tgl. Lahir : Yogyakarta, 24 Januari 1978
Pekerjaan : Ibu Rumah Tangga
4. Anak
Nama : Sabrina Farhah Mumtazah
Tempat/Tgl. Lahir : 18 Maret 2004

III. Pengalaman Pendidikan

1. Sekolah Dasar Negeri 6 tahun, di Guwa, 1984
2. Madrasah Ibtidaiyah 6 tahun, di Guwa, 1984
3. Madrasah Tsanawiyah Negeri, di Babakan Ciwaringin, 1987
4. Madrasah Aliyah Negeri, di Babakan Ciwaringin, 1990
5. Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga, 1996
6. Konsentrasi Hubungan Antar Agama Program Studi Filsafat Islam, Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1999
7. Program S3 UIN Sunan Kalijaga, 2007

IV. Aktivitas

A. Aktivitas di Bidang Pendidikan dan Pengajaran

1. Staf Pengajar di Pondok Pesantren al-Falahiyyah, Mlangi Nogotirto Gamping Sleman Yogyakarta, 1993-1995

2. Guru Madrasah Aliyah Keagamaan Pondok Pesantren Sunan Pandanaran, 1997-2001
3. Dosen Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga, 2000
4. Dosen Luar Biasa di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Jurusan Sosiologi Agama, 2003
5. Dosen Luar Biasa di Fakultas Sains dan Teknologi UIN Sunan Kalijaga Program Studi Teknik Kimia, 2003 dan 2007
6. Dosen Luar Biasa di STIS Yogyakarta, 2002-2003
7. Sekretaris Senat Fakultas Dakwah, 2004
8. Pengurus PSW UIN Sunan Kalijaga, 2002-2007
9. Pengurus CRSD UIN Sunan Kalijaga, 2004-2007

B. Aktivitas di Masyarakat.

1. Pengurus LDNU Daerah Istimewa Yogyakarta, 1999.
2. Ketua IV NU Kota Yogyakarta, 2000.
3. Wakil Syuriah NU Kota Yogyakarta, 2006
4. Pengurus Forum Silaturahmi Pondok Pesantren se Kab. Sleman, 2006
5. Pengurus Pusat Studi dan Pengembangan Pesantren, 2006
6. Pengasuh Pengajian Tafsir al-Mizan dan al-Ikhlas Yogyakarta, 2003 serta al-Barokah Yogyakarta, 2007

V. Karya Ilmiah, Penelitian, dan Publikasi

A. Buku

1. *Strategi Qur'ani Mengenali Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup* (Yogyakarta: Belukar, 2004)
2. *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks* (Yogyakarta: ElSaq, 2005)
3. *Kristologi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)
4. *Hidup Bersama al-Qur'an Jawaban al-Qur'an Terhadap Problematika Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007)

B. Artikel dalam Jurnal

No	Judul Artikel	Nama Jurnal	Tahun Publikasi
1	"Mencari Agama Baru"	<i>al-Jami'ah</i>	1998
2	Kritik SH. Nasr atas Modernisme dan Tawaran Neo-Sufisme	<i>Profetika</i>	1999
3	Pengembangan Sumber Daya Manusia dalam Tilikan al-Qur'an	<i>Populis</i>	2001
4	<i>Din</i> dalam Ungkapan al-Qur'an	<i>Jurnal Dakwah</i>	2001
5	Islam di Bawah Bayang-bayang Orde Baru	<i>Jurnal Penelitian Agama</i>	2001

6	Kriteria Kebenaran dalam Ilmu Hadis (Tinjauan Epistemologis)	<i>ESENSIA</i>	2001
7	Potret Ibrahim dalam al-Qur'an: Refleksi atas Ke-Imanan Ibrahim di Era Pluralisme Agama	<i>Visi Islam</i>	2002
8	Problem Integrasi dan Pergeseran Identitas Minoritas Muslim di Jerman	<i>Religi</i>	2002
9	Referensi Normatif dan Historis bagi Pluralisme	<i>Populis</i>	2002
10	Menemukan Peradaban (Mesopotamia dan Akar Historis Peradaban Manusia)	<i>Tsaqofiyat</i>	2002
11	Jejak Geneologis Kekerabatan Manusia	<i>Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis</i>	2004
12	Al-Ghazali dan Kristologi Islam	<i>Jurnal Studi Islam dan Masyarakat Ulumuna</i>	2004
13	Beberapa Model Gerakan Sosialisasi Gender	<i>Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam</i>	2005
14	"Dunia Tanpa Tuhan" (Nietzsche dan Kisah Peralihan Kekuasaan Tuhan)	<i>Jurnal Studi Islam Mukaddimah</i>	2005

C. Publikasi dalam Buku

No	Judul Tulisan	Judul Buku	Editor	Penerbit dan Tahun Penerbitan
1	Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun	Studi al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru dalam Berbagai Metodologi Tafsir	Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin	Tiara Wacana, 2002
2	Kristenisasi "di Muka Cermin" Dakwah Islam (Telaah Historis-Sosiologis Praktek Kristenisasi di Indonesia)	Metodologi Ilmu Dakwah	Andy Dermawan	LESFI, 2002
3	Epistemologi Ilmu Hadis	Wacana Studi Hadis Kontemporer	Hamim Ilyas dan Suryadi	Tiara Wacana, 2002
4	Wanita sebagai	Gender dan Islam	Waryono dan	PSW IAIN

	Penggod	Teks dan Konteks	Moh. Isnanto	Sunan Kalijaga, 2002
5	Metodologi Penelitian Kualitatif al-Qur'an dan Tafsir	Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya	Sahiron Syamsudin	Islamika, 2003
6	Perbedaan Air Seni Anak Laki-laki dan Perempuan	Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis Misoginis	Mochammad Sodik dan Inayah Rahmaniyah	PSW IAIN Sunan Kalijaga & Ford Foundation, 2003
7	Menjahit Pakaian	Membina Keluarga Mawaddah Wa Rahmah	M. Alfatih Suryadilaga dan Ema Marhumah	PSW IAIN Sunan Kalijaga & Ford Foundation, 2003
8	Mengkonstruksi Kurikulum yang Sensitif Gender	Pokok-pokok Pikiran Dr. Mansour Fakih	Suharto & Haris Munandar	SIGAB & Oxfam, 2004
9	Menjaga Tradisi dan Kesucian Pasca Ramadhan	Khutbah Idul Fitri & Adha	Zainal Abidin, Bachrun Bunyamin, Rofik dan Sabaruddin	Lembaga Pengabdian Kepada Masyarakat, 2005

D. Sebagai Editor

1. Sejarah IAIN Sunan Kalijaga dalam Gambar (Yogyakarta: SUKA Press, 1999)
2. Gender dan Islam Teks dan Konteks (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002).
3. Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003 (PSW IAIN Sunan Kalijaga & CIDA, 2004)
4. Isu-isu Gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah (PSW UIN Sunan Kalijaga & IISEP, 2004)
5. Islam, Dakwah dan Kesejahteraan Sosial (PMI UIN Sunan Kalijaga & IISEP CIDA, 2005)
6. Membangun Keluarga Sakinah dan Masalah Panduan Bagi Keluarga Islam Modern (PSW UIN Sunan Kalijaga & IISEP, 2006)
7. Model-model Kesejahteraan Sosial Islam (PMI UIN Sunan Kalijaga & IISEP-CIDA, 2007)
8. Impact Study Pengarusutamaan Gender PSW UIN Sunan Kalijaga, 1997-2007 (PSW UIN Sunan Kalijaga & IISEP CIDA, 2007)

E. Penelitian

No	Judul Penelitian	Sponsor	Tahun
1	Gerakan Sosialisasi Gender di Yogyakarta	Departemen Agama	2001
2	Wanita sebagai Penggoda	PSW IAIN Sunan Kalijaga	2001
3	Peran Nabi dalam Rumahnya	PSW IAIN Sunan Kalijaga	2002
4	Citra dan Posisi IAIN di Masa Depan	Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga	2002
5	Persepsi Kyai dalam Menghadapi Perubahan IAIN menjadi UIN	Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga	2004
6	Isu-isu Gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar dan Menengah	PSW UIN Sunan Kalijaga dan McGill IISEP	2004
7	Pemetaan Gerakan Sosialisasi Gender di Yogyakarta	Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan	2004
8	Prinsip-prinsip Keluarga Islam Perspektif Gender	PSW UIN Sunan Kalijaga dan McGill IISEP	2005
9	Pemberantasan Korupsi Berbasis Organisasi Sosial Keagamaan	LEMLIT UIN Sunan Kalijaga	2006

Yogyakarta, 6 Agustus 2007

(Waryono Abdul Ghafur)