

PLURALISME AGAMA DALAM TAFSIR AL QUR'AN MODERN
(Kajian Tafsir al-Manaar dan Fi Zilalil Qur'an)



SKRIPSI

**DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI YOGYAKARTA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN SYARAT - SYARAT
GUNA MEMPEROLEH GELAR SARJANA AGAMA
DALAM ILMU USHULUDDIN
(TAFSIR HADITS)**

OLEH:
MUJTAHIDUR RIDHO
NIM : 9453 1714

**FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
AL-JAMPAH AL-ISLAMIYAH AL-HUKUMIYAH
SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
2001**

ABSTRAK

Pada era globalisasi masa kini, umat beragama dihadapkan pada serangkaian tantangan baru yang tidak terlalu berbeda dengan apa yang pernah dialami sebelumnya. Pluralisme agama, konflik intern atau antar agama, adalah fenomena nyata. Saat ini, tidak sedikit pertanyaan kritis yang harus ditanggapi oleh umat beragama yang dapat diklasifikasikan rancu dan merisaukan. Hal ini yang kemudian mengkristal menjadi sebuah gagasan-gagasan dialog antaragama. Pentingnya mengangkat *Tafsir al Manar* dan *fi Zilal al Qur'an* untuk objek penelitian adalah munculnya dinamisasi pemikiran *tafsir al Qur'an* yang mengarah pada kekayaan khasanah intelektualitas Islam dalam mensikapi berbagai aspek kehidupan umat Islam yang multi komunitas dan multi interes.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mendapatkan penegasan dan sikap kongkrit *tafsir al Manar* dan *Fi Zilal al Qur'an* tentang pluralisme agama, membuka cakrawala dialogis antara *tafsir eksklusif* dan *inklusif*, dan mempertegas sekaligus menggali pesan-pesan *al Qur'an* dalam konteks pluralisme agama. Jenis penelitian dalam penelitian ini adalah kepustakaan. Teknik yang digunakan dalam pengumpulan data adalah literer. Penelitian bersifat deskriptif-analitik. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dan kuantitatif.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pluralisme adalah suatu pandangan filsafat yang tidak mereduksi segala sesuatu pada satu prinsip terakhir, melainkan mengakui dan menerima adanya keragaman. Peta paradigma *tafsir al Qur'an* modern antara kritisus modern muslim dan non muslim berbeda. Dalam *tafsir al Manar*, Muhammad Abduh mengatakan, pluralisme agama itu benar0benar fenomena realitas dalam kehidupan beragama yang harus diperaktekan oleh umat manusia secara keseluruhan. Sayib Qutub mengatakan, bahwa kebenaran mutlak itu hanya ada dalam Islam, tidak ada dalam agama-agama selain Islam.

DR. DJAM'ANURI, M.A
DRS. MUHAMMAD MANSUR
Dosen Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS

Kepada Yang Terhormat
Bapak Dekan Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, mengoreksi dan menegadakan perubahan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat skripsi saudara:

Nama : Mujtahidur Ridho SZ
Fak./Jurusan : Ushuluddin/Tafsir Hadits
NIM : 94531714
Judul : PLURALISME AGAMA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN MODERN
(*Kajian Tafsir al-Manar dan Fii Dzilali Qur'an*)

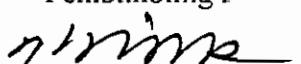
Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana dalam ilmu tafsir hadits. Selanjutnya dapatlah kiranya untuk segera dimunaqosahkan.

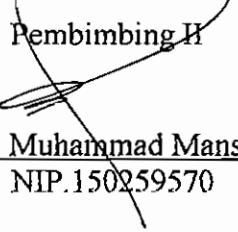
Akirnya, sebelum dan sesudanya kami haturkan terimakasih, semoga skripsi ini bermanfaat, Amin.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 10 April 2001

Pembimbing I


DR. Djam'anuri, M.A.
NIP. 150182860


Drs. Muhammad Mansur
NIP. 150259570



PENGESAHAN

Nomor: IN/I/DU/PP.00.9/260/2001

Skripsi dengan judul : **Pluralisme Agama Dalam Tafsir Al Quran Modern (Kajian Tafsir al-Manaar dan Fi dZilalil Quran)**

Diajukan Oleh :

1. Nama : **Mujtahidur Ridho**
2. NIM : **94531714**
3. Program Sarjana Strata I Jurusan : **TH**

Telah dimunaqosahkan pada hari: Kamis, tanggal 17 Mei 2001 dengan nilai: B dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana Strata Agama I dalam Ilmu Ushuluddin

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH:

Ketua Sidang

Drs. HM Achmadi Anwar,MM.
NIP. 150058705

Sekretaris Sidang

Drs. Syaifan Nur,MA
NIP. 150236146

Pembimbing/Merangkap Penguji

DR. Djam'anuri,MA
NIP: 150182860

Pembantu Pembimbing

Drs. Muhammad Mansur, M.Ag
NIP. 150259570

Penguji I

Drs. H. Chumaidi Syarif Romas
NIP. 150198449

Penguji II

Drs. Indal Abror, M.Ag.
NIP. 150256420



DRS Djam'anuri,MA
NIP: 150182860

SISTEM TRANSLITERASI ARAB INDONESIA¹

A. Konsonan Tunggal

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	KETERANGAN
ا	alif	-	-
ب	ba'	b	-
ت	ta'	t	-
ث	sa'	s	s dengan titik di atasnya
ج	jim	j	-
ح	ha'	h	h dengan garis di bawahnya
خ	kha'	kh	-
د	dal	d	-
ذ	zal	z	z dengan titik di atasnya
ر	ra'	r	-
ز	zai	z	-
س	sin	s	-
ش	syi'	sy	-
ص	sad	s	s dengan titik di bawahnya
ض	dad	d	d dengan garis di bawahnya
ط	ta'	t	t dengan titik di bawahnya
ظ	za'	z	z dengan garis di bawahnya
ع	'ain	'	koma terbalik
غ	gain	g	-
ف	fa'	f	-
ق	qaf	q	-
ك	kaf	k	-

¹Berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI No. 158/1987 dan No. 0543 b/U/1987 tertanggal 10 September 1987 yang ditandatangani pada tanggal 22 Januari 1988 dengan penyesuaian program komputer.

ل	lām	l	-
م	mīm	m	-
ن	nūn	n	-
و	wāwu	w	-
ه	hā'	h	-
ء	hamzah	'	apostrof (apostrof dipakai di awal kalimat)
ي	yā'	y	-

B. Konsonan Rangkap Karena Syaddah

Ditulis rangkap:

مُتَقْدِّمٌ ditulis *muta'aqqidin*

عَدَّةٌ ditulis *'iddah*.

جَاهِلِيَّةٌ ditulis *jāhiliyyah*

C. Ta' Marbutah di Akhir Kata.

1. Bila dimatikan, ditulis h

هِبَةٌ ditulis *hibah*

جِزْيَةٌ ditulis *jizyah*

(keterangan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

2. Tidak dihidupkan jika berangkai dengan kata lain, ditulis t.

نِعْمَةُ اللهِ ditulis *ni'mat Allāh*

زَكَاةُ الْفِطْرِ ditulis *zakāt-fitr*

D. Vokal Pendek

_____ (fathah) ditulis a

_____ (Kasrah) ditulis i

_____ (dammah) ditulis u

E. Vokal Panjang

1. Fathah + alif, ditulis a

جَاهِلِيَّةٌ ditulis *jāhiliyyah*

2. Fathah + ya' mati, ditulis ā

يَسْعَى ditulis *yas'a*

3. Kasrah + ya' mati, ditulis ī

مَجِيدٌ ditulis *majid*

4. Dammah + wawu mati, ditulis u

فُرُوضٌ ditulis *furūd*

F. Vokal Rangkap

1. Fathah + ya' mati, ditulis ai

بِنَكَمٌ ditulis *bainakum*

2. Fathah + wawu mati, ditulis au

قول ditulis *gaul*

G. Vokal-vokal Pendek yang Berurutan Satu Kata, dipisahkan dengan Apostrof

الْتِمْ	ditulis <i>a'antum</i>
أَعْدَتْ	ditulis <i>u'iddat</i>
لَنْ شَكْرَمْ	ditulis <i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + lam

1. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القرآن	ditulis <i>al-Qur'an</i>
القياس	ditulis <i>al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf syamsiyyah, diutlis dengan menggandakan huruf pertamanya.

السماء	ditulis <i>as-sama'</i>
الشمس	ditulis <i>asy-syams</i>

I. Huruf Besar

Huruf besar dalam tulisan latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Diperbaharui (EYD)

J. Penulisan Kata-kata Dalam Rangkaian Kalimat

Dapat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dan penulisannya.

ذوی الفروض ditulis *zawil-furūd* atau *zawi al-furūd*

أهل السنة ditulis *ahlussunnah* atau *ahl as-sunnah*

KATA PENGANTAR

الحمد لله رب العالمين وَاللَّهُمَّ أَعُلِّمُ عَلَى سَبِيلِكَ وَعَوْدَكَ
اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي فِي جَنَّاتِكَ وَمِنْ أَنْوَارِكَ

Segala puji Bagi Allah SWT, yang telah menganugerahkan Kasih Sayang, Taufiq dan Inayah-Nya kepada Penulis, sehingga penulisan skripsi – sekalipun banyak kendala – dengan judul “**PLURALISME AGAMA DALAM TAFSIR AL-QURAN MODERN; Kajian Tafsir Al manaar dan Fii dzilalil Qur'an**” dapat terselesaikan, dengan senantiasa berdoa semoga skripsi dan ikhtiar-ikhtiar penyelesaiannya ini, senantiasa mendapatkan ridlo Allah SWT dan balasan yang setimpal. Amien. Penulis Menyadari dengan penuh “Kesadaran yang tinggi” bahwa skripsi ini jauh dari kesempurnaan dan sarat dengan kekurangan-kekurangan. Kesudian kritik dan masukan serta saran-saran dari semua pihak yang diniatkan untuk sebuah hasil yang ideal sangat kami harapkan.

Sudah selayaknya penghormatan dan rasa terima kasih Penulis sampaikan kepada:

1. Bapak **DR. Djam'anuri, M.A.** selaku Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang “kebetulan” menjadi Penasihat Akademik dan Pembimbing skripsi Penulis, atas berbagai fasilitas yang diberikan selama Penulis menempuh studi di Fakultas Ushuluddin. Serta atas bimbingan-bimbingannya kepada Penulis hingga penulisan skripsi ini terselesaikan, untuk

itu semua kebaikan dan keikhlasannya Penulis haturkan *Jaza aksara* *kumullah ahsanal jaza*.

2. Bapak Drs. Muhammad Mansur selaku pembimbing Skripsi II, di tengah kesibukannya yang sangat padat, masih bersedia dengan penuh ketulusan memberikan masukan, kritik-kritik dan arahan sehingga membuka ruang yang lebih luas bagi penulis untuk mendiskusikan dan berdialog tentang beberapa hal. Semoga Amal dan kebaikannya senantiasa dibalas oleh Allah SWT.
3. Seluruh Staf pengajar di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta khususnya Jurusan Tafsir Hadits. Jasa-jasanya memberikan kecerahan hidup dan kebebasan berekspresi bagi penulis selama menempuh studi di Fakultas Ushuluddin semoga mendapatkan balasan dari Allah SWT.
4. Seluruh Karyawan yang bertugas di fakultas Ushuluddin. “wira-wiri” nya melayani Kembala Ilmu di Fakultas semoga dibalas Oleh Allah SWT.

Sengaja untuk ucapan terima kasih yang satu ini kami tempatkan paling terakhir karena ada sesuatu yang hampir tidak dapat kami ungkapkan dengan bahasa apapun kecuali dengan isak tangis dan Hamparan do'a untuk Kedua orang tua Penulis yang sekarang tinggal di Kediri Jawa Timur, HA. Shodaqoh Zarkasi dan Hj. Siti Chidijah. Semoga Allah SWT senantiasa memberikan ampunan untuk beliau berdua dan Kekuatan serta bimbingan-Nya dalam menjalankan perintah-perintah Allah SWT. Amien.

Dan masih banyak lagi sebenarnya ungkapan terima kasih yang ingin penulis kami samapiakan, akan tetapi tidak mungkin rasanya harus disebutkan satu-persatu, bagi Penulis siapapun yang terlibat langsung ataupun tidak langsung

dalam penulisan skripsi ini Penulis hanya bisa berdoa semoga Allah SWT tidak pernah menyalahkan amal kebaikan semuanya.

Terakhir, Semoga skripsi ini dapat bermanfaat bagi kita semua, karya sekecil ini memang tidak akan mampu berbuat banyak bagi perubahan kehidupan bermasyarakat, namun keinginan dan cita-cita penulis yang tersirat dalam tulisan ini yaitu terciptanya kedamaian dan ketentraman umat manusia merupakan kemutlakan yang harus diwujudkan.

Wassalam

Yogyakarta, 19 April 2001
Penulis

MUJTAHIDUR RIDHO SZ

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN NOTA DINAS.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN MOTTO.....	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vi
KATA PENGANTAR.....	x
DAFTAR ISI.....	xii

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Pokok Masalah.....	13
C. Tujuan dan Kegunaan.....	13
D. Telaah Pustaka.....	14
E. Metode Penelitian.....	17
F. Sistematika Pembahasan.....	19

BAB II : PLURALISME AGAMA DALAM PANDANGAN INTELEKTUAL MUSLIM

A. Pengertian Pluralisme.....	21
B. Respon Terhadap Pluralisme Agama.....	25

BAB III : PARADIGMA TAFSIR AL-QUR'AN MODERN

A. Pengertian Tafsir al-Qur'an Modern.....	43
B. Paradigma Tafsir al-Qur'an Modern Menurut Pandangan J.J.G. Jansen.....	48
C. Paradigma Tafsir al-Qur'an Modern Menurut Pandangan Issa J. Boullata	60
D. Paradigma Tafsir al-Qur'an Modern Menurut Pandangan Abdul Majid Abdus Salam.....	68

BAB IV : PLURALISME AGAMA DALAM *TAFSIR AL-MANAR*

DAN *FIZILAL AL-QUR'AN*

A. Pluralisme Agama Dalam <i>Tafsir al-Manar</i>	73
B. Pluralisme Agama Dalam <i>Tafsir Fi Zilal al-Qur'an</i>	89

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan	102
B. Saran.....	104

DAFTAR PUSTAKA.....	105
---------------------	-----

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an yang terdiri dari (lebih kurang) 6616 ayat¹ dan 114 surat, sarat dengan nilai-nilai yang menjadi pedoman bagi umat manusia, bahkan rahmat bagi seluruh alam.² Oleh karena itu, segenap aspek kehidupan manusia selalu bermuara pada al-Qur'an. Walaupun demikian, bukan berarti dengan mudah manusia dapat menemukan gagasan dan nilai-nilai tersebut, akan tetapi memerlukan kajian dan pemahaman yang integral dan utuh. Dengan demikian untuk mendapatkan nilai-nilai dan gagasan dari aspek-aspek tersebut memerlukan penerjemahan, penafsiran yang lebih konkret. Demikian pula gagasan dan nilai-nilai tentang pluralitas agama dan hubungan antaragama.

Salah satu tugas ilmu adalah memberikan penjelasan terhadap kenyataan, yaitu menjelaskan sebab dan proses terjadinya sesuatu. Untuk itu, para ilmuwan membangun konsep-konsep atau teori-teori yang diharapkan dapat memberikan penjelasan terhadap berbagai kenyataan yang terjadi dalam sepanjang perjalanan sejarah umat manusia, di antaranya adalah fenomena keberagamaan.³

¹ Para ulama berbeda pendapat tentang jumlah ayat ini. H. Munawwir Khalil dalam bukunya *Al-Qur'an dari Masa ke Masa* menyebutkan; banyaknya ayat-ayat al-Qur'an menurut penyelidikan ahli Madinah sebanyak 6214, penyelidikan ahli Makkah sebanyak 6210, penyelidikan ahli Bashrah sebanyak 6204, penyelidikan ahli Syam sebanyak 5226, penyelidikan ahli Kufah sebanyak 6217 ayat, dan menurut penyelidikan Ibn Abbas adalah 6616 ayat, untuk perbandingan lihat juga *Mabahis fi 'Ulumil Qur'an* karya Syaikh Manna al-Qattan.

² Hal ini antara lain dapat kita periksa dalam al-Qur'an; Al-Baqarah (2): 97,185; Ali Imran (3): 3,138; Al-An'am (6):157, Al-A'raf (7):52,203; Yunus (10):57, Al-Jatsiyah (45):20.

³ Fuad Nashari Suroso, "Perspektif Islam tentang Konsep Religiousitas", dalam Harian Umum *PELITA* , Jum'at, 30 September 1994, hlm. 4.

Secara *historis-sosiologis* agama-agama besar yang berkembang dewasa ini lahir pada satu masyarakat parokhial atau regional; bukannya masyarakat terbuka (*open society*) sebagaimana yang kita temukan sekarang ini.⁴ Bagi masyarakat tradisional agama parokhial itu sangat besar fungsinya untuk memelihara kohesi integritas, dan sumber makna hidup bagi mereka di saat nilai-nilai baru dan asing secara eksplisit merembes ke dunia kognitif mereka. Namun begitu, bagi lapisan atau masyarakat tertentu yang berada dalam jalur dan strata peradaban modial sangat mungkin yang tengah berlangsung adalah sebaliknya, yaitu terjadinya eklektisasi nilai-nilai agama yang universal dan humanistik yang diambil dari agama-agama parokhial. Proses ini pada gilirannya akan mengantarkan bagi lahirnya agama atau setidaknya sikap keberagamaan baru dengan semangat serta teologi yang baru pula.⁵

Pada era globalisasi masa kini, umat beragama dihadapkan pada serangkaian tantangan baru yang tidak terlalu berbeda dengan apa yang pernah dialami sebelumnya. Pluralisme agama, konflik intern atau antar agama, adalah fenomena nyata. Di masa lampau kehidupan keagamaan relatif lebih tenram karena umat-umat beragama bagaikan kamp-kamp yang terisolasi dari tantangan dunia luar. Sebaliknya masa kini tidak sedikit pertanyaan kritis yang harus ditanggapi oleh umat beragama yang dapat diklasifikasikan rancu dan merisaukan.⁶

⁴ Komaruddin Hidayat, "Agama Masa Depan", dalam *Kompas*, Jum'at, 30 september 1994. hlm. 5-7

⁵ Komaruddin Hidayat, "Ajaran Nilai Ethis dalam Kitab Suci dan Relevansinya bagi Kehidupan Modern, dalam Jurnal *Paramadina*, Penerbit Yayasan Paramadina, seri KKA No. 58/Tahun IV, 1990, hlm. 38

⁶ Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, cet.5 (Bandung: Mizan-ANTV, 1998), hlm. 39

Hal ini yang kemudian mengkristal menjadi sebuah gagasan-gagasan dialog antaragama. Konflik antaragama menjadi sebuah keprihatinan yang sangat mengganggu tertatanya kedamaian dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan dialog, umat beragama mempersiapkan diri untuk melakukan diskusi dengan agama lain yang berbeda pandangan tentang kenyataan hidup. Dialog tersebut ditujukan untuk saling mengenal dan menimba pengetahuan baru tentang agama mitra dialog. Dialog tersebut dengan sendirinya akan memperkaya wawasan kedua pihak dalam rangka mencari persamaan-persamaan yang dapat dijadikan landasan hidup rukun dalam suatu masyarakat.

Alwi Shihab dalam lanjutan bukunya mengatakan, ada dua komitmen yang penting yang harus dipegang oleh pelaku dialog, *pertama*, toleransi dan *kedua*, pluralisme. Akan sulit bagi pelaku-pelaku dialog antaragama untuk mencapai saling pengertian dan respek apabila salah satu pihak tidak bersikap toleran. Karena pada dasarnya toleransi adalah upaya untuk menahan diri agar potensi konflik dapat ditekan. Namun dialog yang disusul oleh toleransi tanpa sikap pluralistik tidak akan menjamin tercapainya kerukunan antaragama yang langgeng.⁷

Dalam hal toleransi, Nabi Muhammad pernah memberi suri tauladan yang sangat *inspiring* di hadapan para pengikutnya. Sejarah pernah mencatat bahwa Nabi pernah dikucilkan dan bahkan pernah diusir dari tumpah darahnya (Makkah). Beliau terpaksa hijrah ke madinah untuk beberapa lama dan kemudian kembali ke Makkah. Peristiwa ini dikenal dalam sejarah Islam dengan “*Fath Makkah*”. Dalam peristiwa yang penuh kemenangan ini, Nabi tidak mengambil langkah balas

⁷ Alwi Shihab, *Op. Cit.*, hlm. 41

dendam kepada siapapun juga yang telah mengusirnya dahulu dari tanah kelahirannya. “*antum tulaga* (kamu sekalian bebas)”, begitu ucapan Nabi kepada mereka.⁸ Peristiwa ini sangat memberi inspirasi dan kesan yang sangat mendalam terhadap penganut agama Islam di manapun berada. Nabi telah memberi contoh konkret dan sekaligus contoh pemahaman dan penghayatan pluralisme keagamaan yang amat riil di hadapan umatnya. Di sini, sekali lagi dimensi historisitas ketauladanan Nabi menjadi sesuatu yang sangat penting dalam penghayatan beragama. Tanpa didahului polemik pergumulan *filosofis-teologis*, Nabi tidak menuntut “*truth claim*” atas nama dirinya maupun atas nama agama yang dibawanya. Dia mengambil sikap *agree in disagreement*.⁹ Nabi tidak memaksakan agamanya untuk diterima oleh orang lain,¹⁰ tanpa kesadaran dari lubuk hatinya. Di situ Nabi Muhammad saw. sangat mengakui eksistensi agama-agama selain Islam.

Sejalan dengan perkembangan Islam. interpretasi teks-teks agama --al-Qur'an dan al-Hadits-- banyak mengalami reduksi-kategoris. Hal ini disebabkan diantaranya banyaknya metode yang dipakai dalam melakukan pendekatan pemahaman. Al-Qur'an dengan tegas secara eksplisit memberi jawaban terhadap kerancuan yang ditimbulkan oleh multikomunitas di dunia (QS. 5:48).¹¹ Jelas, dalam ayat-ayat ini nilai-nilai positif aneka ragam agama serta identitas komunitas

⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, cet.1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 73

⁹ *Ibid.*, hlm. 74

¹⁰ Al-Baqarah (2):256 dan Yunus (10): 99.

¹¹ Al-Maidah (5):48; “*Dan sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja) tetapi Allah hendak menguji terhadap apa yang telah diberikan-Nya padamu, maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan. Hanya kepada Allah-lah kamu kembali semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu*”. (Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag RI)

agama diakui keabsahannya. Selanjutnya al-Qur'an menganjurkan segenap komunitas tersebut untuk saling berkompetisi dalam melaksanakan hal-hal yang baik bagi kemanusiaan.

Nurcholis Madjid dalam tulisannya mengatakan, bahwa dunia sekarang ini adalah dunia pluralis. Pengaruh globalisasi merupakan kreasi dari perkampungan global (*global village*) di mana masyarakat sangat transparan satu sama lain. Masyarakat yang berasal dari satu kepercayaan atau agama yang hidup dalam perkampungan global, haruslah memiliki visi yang religius yang akan berlaku adil terhadap agama mereka sendiri dan juga terhadap agama yang dimiliki komunitas lain.¹² Bagi Nurcholis Madjid, negara tidak diperbolehkan untuk memaksa atau mendikte sebuah kepercayaan, sebuah pandangan yang benar-benar didukung al-Qur'an (QS, 2:256), ini nampak bahwa menurut al-Qur'an pluralisme merupakan persoalan komunitas manusia, sebuah bentuk dari hukum Tuhan (dalam terminologi Al-Qur'an, *sunnatullah*) dan itu adalah menjadi hak prerogatif Tuhan untuk mengetahui dan menjelaskan nanti di hari kemudian, mengapa orang-orang berbeda satu sama lain dalam berbagai hal.¹³

Apa yang dimaksudkan Nurcholis Madjid dengan kebebasan berbeda dalam memilih agama, mungkin tepat dan sesuai dengan ayat al-Qur'an yang menegur Nabi Muhammad ketika ia menunjukkan hasrat dan keinginannya memaksa rakyat untuk menerima dan mengikuti agamanya.¹⁴ Dengan demikian, al-Qur'an sangat

¹² Nurcholis Madjid, "Pluralisme Agama", dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol VI, 1995. hlm. 62.

¹³ *Ibid.*, hlm. 66.

¹⁴ QS. Yunus (10):99.

sadar bahwa komunitas global sarat dengan kehidupan pluralistik. Islam merupakan agama kemanusiaan atau fitrah, atau dengan kata lain cita-cita Islam itu sejalan dengan cita-cita kemanusiaan pada umumnya. Dan kerasulan atau misi Nabi Muhammad adalah mewujudkan rahmat bagi seluruh alam, jadi bukan semata-mata untuk menguntungkan komunitas Islam saja.¹⁵

Ada tiga pengertian yang diberikan terhadap istilah pluralisme agama dalam kajian teologi. Pertama, dengan kata ini dimaksudkan kenyataan bahwa umat beragama itu majemuk, jadi pluralisme berarti *actual plurality* atau kebinnekaan seperti pluralisme masyarakat Indonesia. Kedua, pluralisme mengandung konotasi politik, sehingga, maknanya sinonim dengan sekularisme dalam salah satu pengertiannya. Sekularisme dalam konteks ini mempunyai dua pengertian; (1) memisahkan agama dari urusan publik dan sekaligus anti agama dan (2) negara tidak mengidentifikasi diri pada agama tersebut, tetapi negara memberi kesempatan dan memberi penghormatan yang sama bagi semua agama untuk berkembang, seperti di India. Ketiga, dari pluralisme merujuk pada suatu teori agama yang pada prinsipnya menyatakan bahwa semua agama pada akhirnya menuju pada satu kebenaran yang sama.¹⁶

Pluralisme keberagamaan merupakan gejala baru dalam sejarah umat manusia. Hal ini bukanlah berarti dulu tidak ada wilayah dan budaya-budaya tentang beberapa agama hidup berdampingan. Tetapi --kalau dalam satu

¹⁵ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara, 1999), hlm. 159.

¹⁶ Tim Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1995 – 2000, *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Kerukunan Hidup Umat Beragama*, (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), hlm. 9.

masyarakat terdapat dua atau tiga agama— mereka itu berekosistem dalam suatu kesatuan paham nilai dan makna yang lebih mendalam.¹⁷ Dalam zaman multi komplek dan global seperti saat ini, terdapat berbagai respon dan pandangan yang dikemukakan oleh para penganut agama terhadap eksistensi agama orang lain. Ninian Smart menggarisbawahi fenomena ini dalam lima kategori: 1. *eksklusifisme absolut*, 2. *relativisme absolut*, 3. *inklusivisme hegemonik*, 4. *pluralisme realistik*, dan 5. *pluralisme regulatif*.¹⁸

Pertama, *eksklusifisme absolut* merupakan pandangan umum yang terdapat dalam banyak agama, yang secara sederhana melihat kebenaran sebagai hanya terdapat dalam tradisi agama sendiri sedangkan agama lain dianggap sebagai tidak benar. Posisi ini bilamana dipegangi terlalu kaku, kesulitannya menurut Ninian Smart, adalah bahwa tiap orang dapat membuat klaim kebenaran (*truth claim*) semacam ini sehingga studi perbandingan tidak mungkin dilakukan. Bahkan apabila tiap tradisi agama menekankan posisi *eksklusifisme absolut* akhirnya akan jatuh pada *relativisme absolut*.

Kedua, *relativisme absolut*, mempunyai pandangan bahwa berbagai sistem kepercayaan agama tidak dapat dibandingkan satu sama lain karena orang harus menjadi ‘orang dalam’ untuk dapat mengerti kebenaran masing-masing agama. Karenanya setiap keyakinan agama tidak pernah mempunyai akses terhadap kebenaran agama lain. Posisi ini merupakan pandangan tradisional dalam agama. Posisi ini sulit dipertahankan karena, menurut Ninian Smart, ia tampaknya dapat merusak makna kebenaran itu sendiri.

Ketiga, *inklusivisme hegemonistik*, mencoba melihat ada kebenaran dalam agama lain namun menyatakan prioritas terhadap agama sendiri. Bagi Ninian Smart, Islam masuk dalam kategori ini, karena dalam agama ini terdapat pengakuan terhadap agama Kristen dan Yahudi sebagai agama wahyu dan dalam hukum Islam kelompok non-Muslim diberi suatu otonomi parsial di dalam keseluruhan sistem Islam.

Keempat, *pluralisme realistik*, yaitu pandangan bahwa semua agama merupakan jalan yang berbeda-beda, atau merupakan berbagai versi, dari satu kebenaran yang sama. Dalam tradisi Kristen eksponen dari pluralisme realistik ini adalah John Hick terutama dalam karyanya *Interpretation of Religion* (1989) dan *God and The Univers of Faith* (1973) diilhami oleh revolusi Copernicus. Hick

¹⁷ Franz Magnis-suseno, “Pluralisme Keberagamaan: Sebuah Tanggungjawab Bersama”, dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sadzali, MA.*, cet. 1 (Jakarta: IPHI – Paramadina, 1995), hlm. 466.

¹⁸ Ninian Smart, “Pluralism”, dalam Donald W. Musser dan Joseph, *A New Handbook of Christian Theology*, (Nashville: Abingdon Press, 1992), hlm. 362.

sekitar Yang Maha Nyata (*the real*). Tiap-tiap keyakinan agama memiliki pandangan tersendiri mengenai hakikat Tuhan, yang betapapun, merupakan suatu fenomena terhadap makna agama-agama empiris dapat dikatakan sebagai fenomenanya.

Kelima, pluralisme regulatif, merupakan paham bahwa sementara berbagai agama memiliki nilai-nilai dan kepercayaan masing-masing, mereka mengalami suatu evolusi historis dan perkembangan ke arah suatu kebenaran bersama, hanya saja kebenaran bersama tersebut belum diidentifikasi. Pandangan ini tampak jelas dalam beberapa dialog antaragama yang tidak menentukan bagaimana hasil akhir dari dialog tersebut.¹⁹

Dalam sejarah Islam pengalaman mengenai pluralisme agama setidaknya dalam pengertian *actual plurality*, telah berkecimpung sejak permulaan sejarah Islam. hal ini terekam dalam al-Qur'an yang menyebut *ahl al-kitab* sebagai suatu kategori orang lain agama atau *the religius other*. Di Madinah ketika Nabi Muhammad hijrah bersama para pengikutnya merupakan orang-orang Muslim awal, ditemukan kelompok-kelompok sufi, aus, dan hadrat, yang kemudian membawa agama Islam dan komunitas Yahudi yang terdiri dari 20 suku. Yang paling terkemuka adalah Bani Quraidah, Bani Nadzir, dan Bani Kainuqo. Bersama dengan Bani Aus dan Bani an-Nazar yang juga merupakan suku Yahudi, mereka menguasai daerah paling subur di selatan Madinah. Konsentrasi komunitas Yahudi terbesar di utara Hijaz adalah Khaibar yang terletak di antara Madinah dan Taimah. Komunitas agama lain yang meskipun secara fisik absen dari Madinah, akan tetapi merupakan obyek wacana al-Qur'an mengenai orang-orang lain agama adalah orang Kristen. Perkenalan Nabi dengan orang Kristen telah dimulai sejak sebelum beliau menjadi rasul. Dalam perjalannya ke Syiria Nabi bertemu dengan seorang zahid atau asketik Kristen, bahkan di Mekkah sendiri ia bertemu dengan pedagang-pedagang Kristen yang menuju ke kota tersebut. Para pengikutnya yang

¹⁹ Tim Majlis Tarjih, *Op. Cit.*, hlm. 9-11

berhijrah ke Habysinia bahkan menikmati perlindungan yang diberikan oleh penguasa negeri itu yang beragama Kristen. Kedatangan delegasi Kristen Najran dari Selatan Arabia membuat perkenalan orang Islam awal dengan agama itu lebih intens, karena diskusi yang dilakukan banyak menyangkut teologi.²⁰

Dalam tradisi Islam terdapat beberapa *qorinah* (indikasi) yang menunjukkan terhadap pluralitas agama diantaranya adalah.²¹

Pertama, konsep umat dalam “Piagam Madinah” tidak hanya menunjuk kepada orang Islam saja tetapi juga kepada orang selain agama Islam. Dalam pasal 25 dari piagam tersebut dinyatakan: “Bawa orang-orang Yahudi, Bani Aus, adalah satu umat bersama orang-orang Mukmin, bagi orang-orang Yahudi itu agama mereka dan bagi orang-orang Mukmin juga agama mereka. (ketentuan ini berlaku bagi klien-klien dan diri mereka sendiri kecuali bagi orang-orang yang berlaku zalim dan bertindak salah, maka ia tidak lain hanya membuat keburukan atas dirinya dan keluarganya.”

Konfirmasi terhadap kenyataan dalam sejarah ini dapat dirujuk kepada beberapa ayat dalam al-Qur'an, misalnya:

²² وَإِنْ هَذِهِ أُمَّةٌ مُّتَّكِّمٌ بِأَنْفُسِهِنَّ وَنَا رَبُّكُمْ فَانْتَهُونَ

Artinya: Sesungguhnya ini adalah umatmu yang satu dan aku adalah tuhanmu, maka bertakwalah kepadaku.

²⁰ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism, An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: One Word, 1997), hlm. 149-51.

²¹ *Ibid.*, hlm. 150

²² Al-Mu'minun (23):52.

Atau juga beberapa pengakuan al-Qur'an terhadap kenyataan pluralitas terdapat dalam misalnya:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُو كُمْ
فِي مَا أَنْتُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فَيَبْيَنُنَّكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَخْتَلِفُونَ

23

Artinya: *Jika Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikannya kamu satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji terhadap apa yang telah diberikannya kepadamu, maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan dan hanya kepada Allahlah kamu kembali semuanya, lalu diberitahukannya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.*

Kedua, formulasi hukum Islam memberikan pengakuan yang tegas terhadap orang yang lain agama (dalam hal ini *ahl al-kitab*). Dua aspek hukum Islam yang sangat erat kaitannya dengan hubungan Muslim dan orang lain agama yaitu hukum makanan dan perkawinan, menunjukkan sifat *inklusifis* Islam.

Ketiga, Fiqh sebagai terjemahan dari nilai-nilai syari'ah juga memberikan pengakuan yang tegas terhadap kehadiran orang lain agama dalam komunitas Islam.

Keempat, Islam bahkan mengakui spiritualitas Ahl al-Kitab seperti tercmin dalam firman Allah:

لَيْسَوْا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَمْ أَمْمَةٌ قَاتَمَةٌ يَتَلَوَنَ آيَاتِ اللَّهِ
أَنَّاءَ الْيَلَى وَهُمْ يَسْجُدُونَ • يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَسْأَلُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأَوْلَانِكَ

²³ Al-Maidah (5):48.

من المُصلحين

24

Artinya: *Mereka itu tidaklah sama; diantara ahlu kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah beberapa waktu di malam hari sembari melakukan sujud (sembahyang). Mereka beriman kepada Allah dan hari kemudian, memerintahkan yang makruf dan mencegah yang mungkar dan bergegas dalam mengerjakan kebajikan; dan mereka itu termasuk orang-orang yang saleh. Dan apa saja kebajikan yang mereka kerjakan, maka mereka tiada sekali-kali dihalangi menerima pahalanya dan Allah maha mengetahui orang yang bertaqwa.*

Dalam sejarah penafsiran al-Qur'an banyak ditemukan beberapa corak penafsiran yang beragam. Mulai dari kelompok penafsiran moderat hingga konservatif absolut. Diantara mufassir yang mewakili kelompok pertama adalah Muhammad Abduh dan Rasyid Rida dengan karyanya *Tafsir al-Manar*, sedangkan kelompok yang terakhir adalah Sayyid Qutub dalam *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*. Kedua tafsir inilah yang akan penulis kaji dalam penelitian ini. Sebagai upaya membandingkan bagaimana pandangan pandangan mereka terhadap fenomena pluralitas agama sebagai salah satu contoh adalah penafsiran terhadap kata *kullin* dalam *likullin wijhatun* (Al-Baqarah (2):148) dan *likullin ja 'alna minkum syir'at* *wa minhaja* (QS. Al-Maidah (5):48) dalam hal ini Rasyid Rida mengatakan "Jadi, Syari'at yang berbeda itu harus dipertimbangkan sebagai alasan untuk berlomba dalam kebajikan dan amal saleh, dan bukan sebagai alasan untuk permusuhan dan persaingan dalam perbuatan tidak baik".²⁵

²⁴ Ali Imran (3):113-114.

²⁵ M. Abduh dan Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), VI:420.

Sebelum menelusuri lebih jauh pandangan kedua tafsir tentang pluralisme agama, sengaja dalam penelitian ini penulis akan menelusuri tentang paradigma tafsir al-Qur'an modern. Dari sini dapat dilihat secara lebih jelas bagaimana tokoh seperti J.J. G. Jansen, Issa J. Boullata dan Abdul Majid Abdus Salam, membuat peta paradigma tafsir modern. Bagi J.J. Jansen misalnya bahwa diskursus tentang tafsir al-Qur'an modern dapat diklasifikasikan dalam tiga hal, pertama, perspektif sejarah alam, kedua, perspektif filologi, dan ketiga, persepektif praktis (kehidupan sehari-hari).²⁶ Munculnya *Tafsir al-Manar* dan *Fi Zilal al-Qur'an* tidak terlepas dari konstelasi politik dan perubahan budaya di Mesir. Dari pemetaan tafsir modern ini dapat dilihat sesungguhnya *Tafsir al-Manar* dan *Fi Zilal al-Qur'an* termasuk dalam kategori model penafsiran yang bagaimana.

Pentingnya mengangkat *Tafsir al-Manar* dan *Fi Zilal al-Qur'an* untuk obyek penelitian adalah munculnya dinamisasi pemikiran tafsir al-Qur'an yang mengarah pada kekayaan khasanah intelektualitas Islam dalam mensikapi berbagai aspek kehidupan umat manusia yang multi komunitas dan multi interes. Islam sebagai agama kemanusiaan semakin membumi dalam mengintegrasikan nilai-nilai ajarannya dalam kehidupan manusia. Rangkaian ajaran yang meliputi berbagai bidang, seperti hukum agama, keimanan, etika, seringkali disempitkan oleh masyarakat hingga menjadi hanya kesusilaan belaka dan sikap hidup. Sementara sesungguhnya ajaran Islam menampilkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan (*al insaniyyah*).²⁷

²⁶ M. Nur Kholis, "Pengantar" dalam *Diskursus Tafsir al-Qur'an*, J. J. G. Jansen, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. Xvi.

²⁷ Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Perdaban Islam" dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet.2, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 545.

Salah satu ajaran Islam yang dengan sempurna menampilkan universalisme Islam adalah lima buah jaminan dasar yang diberikan agama samawi terakhir ini kepada warga masyarakat baik secara perorangan maupun kelompok. Kelima jaminan dasar itu tersebar dalam literatur hukum agama (*al-kutub al fiqhiiyah*) lama, yaitu jaminan dasar akan (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum, (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa adanya paksaan untuk berpindah agama, (3) keselamatan keluarga dan keturunan (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum, dan (5) keselamatan profesi.²⁸

B. Rumusan Masalah

Bertolak dari gagasan ide dan latar belakang di atas, dalam penelitian ini dapat dirumuskan masalah-masalah yang menjadi obyek bahasan, yaitu :

1. Apa arti pluralisme agama dan bagaimana respon terhadap pluralisme tersebut?
2. Bagaimana peta paradigma *tafsir al-Qur'an* modern?
3. Bagaimana pandangan *Tafsir al-Manar* dan *Fi Zilal al-Qur'an* terhadap pluralisme agama?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Mencermati lebih integral dan artikulatif terhadap rumusan masalah dan latar belakang masalah, maka tujuan penelitian ini adalah:

²⁸ *Ibid.*, hlm. 547.

- a. Untuk mendapatkan penegasan dan sikap kongkrit *Tafsir Al-Manar* dan *Fi Zilal al-Qur'an* tentang pluralisme agama
- b. Untuk membuka cakrawala dialogis antara tafsir eksklusif dan inklusif.
- c. Untuk mempertegas sekaligus menggali pesan-pesan al-Qur'an dalam konteks pluralisme agama.

Adapun kegunaannya adalah:

- a. Terurainya rumusan masalah yang dipaparkan dalam penelitian ini.
- b. Memberikan motivasi teologis terhadap penghayatan dan pengamalan keberagamaan sekaligus membuka cakrawala pemahaman ajaran Islam yang utuh dan integral
- c. Memfasilitasi terjadinya perdebatan dan dialog antar iman yang selalu berkeinginan untuk merubah tatanan kehidupan umat manusia ke arah yang lebih egalitarian dan pluralistik.

D. Telaah Pustaka

Bahan-bahan yang mendukung penelitian ini sebenarnya banyak sekali. Akan tetapi secara khusus yang membahas pluralisme agama dalam tafsir Al-Qur'an modern, *Tafsir al-Manar* dan *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an* yang merupakan studi komparatif belum penulis temukan

Tim Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1995-2000, telah mengadakan penelitian yang hampir serupa di mana temanya adalah *Tafsir Tematik Al-Qur'an Tentang Kerukunan Hidup Umat Beragama*, penulis menilai bahwa penelitian yang dilakukan oleh tim tersebut sangat sistematis, dalam penelitian itu, tim berusaha melihat lebih dekat pesan-

pesan dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan kerukunan hidup umat beragama, di dalamnya secara integral dikaji mulai persoalan pluralisme agama, menjaga hubungan baik antara agama, dan lain-lain. Perbedaan dengan penelitian yang penulis susun ini adalah pada fokus komparatif terhadap dua penafsiran. Sehingga penelitian ini hanya membatasi pada persoalan pluralisme agama menurut pandangan Muhammad Abduh dan Sayyid Qutub.

Dalam berbagai kitab tafsir, dapat dijumpai perbedaan pandangan mengenai ayat-ayat pluralisme agama, dalam kitab *Fi Zilal al-Qur'an* karya Sayyid Qutub, tafsir *al-Munir* karya Wahbah az-Zuhaily, kitab *al-Asas fi Tafsir* karya Said Hawwa, kitab *al-Mutawalli* karya asy-Sya'rawi (tafsir asy-Sya'rawi) lebih cenderung memberikan penafsiran yang relatif *eksklusif* dan pragmatis terhadap persoalan ini, Jika dibandingkan dengan karya lain seperti kitab *al-Manar* karya Rasyid Rida, At-Tabataba'i (*al-Mizan*) yang kedua terakhir ini lebih *inklusif* dan moderat.

Dalam literatur lain, seperti humanisme dalam Islam karya Marcel A Boisard, mengulas tentang interaksi Islam terhadap dinamika pluralitas yang terjadi di muka bumi, dalam buku ini juga menegaskan bahwa humanisasi ajaran Islam sangat kental dengan wacana modernitas sehingga tampilan Islam dalam berbagai kesempatan dan tempat selalu dapat mengintegrasikan nilai-nilai spiritualnya terhadap fenomena yang ada. Hal ini membuktikan betapa 'teologi inklusif' yang dibawa Islam ternyata mendorong terciptanya suatu agama kemanusiaan. Ada juga karya-karya lain yang mendukung penelitian ini, diantaranya; *Islam Doktrin dan Peradaban*, sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanuiaan dan kemoderenan karya Nurcholis Madjid. Karya monumental ini mensosialisasikan gagasan teologi *inklusif* yang digagas oleh penulis buku. Dalam karya ini Cak Nur

memberi motivasi teologis bagi penghayatan dan pengamalan keagamaan. Islam bagi Cak Nur sangat universal dalam menempatkan ajarannya dalam konstelasi sosial budaya dan perilaku manusia.

Di samping juga buku-buku tentang pluralisme juga menjadi bahan referensi penulis adalah pluralisme, tantangan bagi agama-agama, karya Harold Coward, *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, karya Farid Essack, dan masih banyak lagi bahan tentang tema serupa, yang mengupas secara komprehensif pengertian pluralisme dan respon tentang pluralisme agama kaitannya dengan modernitas.

Buku lain yang berkaitan dalam penelitian ini adalah *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, karya Alwi Shihab, buku ini juga banyak bicara tentang hubungan antar agama. Selain penulis buku ini seorang yang konsens di bidang perbandingan agama, Alwi Shihab banyak bersentuhan dengan tradisi Barat yang berinteraksi dengan wacana modernitas Barat.

Karya lain yang mengacu penelitian ini adalah kebebasan berfikir dalam Islam karya Abd al-Mutaal as-Sa'idi yang judul aslinya adalah *Hurriyyah al-Fikr fi al-Islam*. Dalam buku ini, ia menyatakan bahwa kebebasan berfikir dalam Islam itu meliputi tiga hal; kebebasan ilmiah, kebebasan politik dan kebebasan beragama. Ketiga macam kebebasan ini, menurutnya tidak akan diwujudkan tanpa dilandasi dengan kebebasan berfikir Islam sebagai ajaran agama dapat menghargai kebebasan berfikir. Karya ini secara umum melihat fenomena pluralitas keberagamaan merupakan hal yang harus ditempatkan sebagai suatu kenyataan alam dan wajar.

Sampai sejauh ini, penyusun belum mendapatkan sebuah karya yang secara spesifik membandingkan *Tafsir al-Manar* dan *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an* terhadap persoalan pluralisme agama, dan konsepsi apa saja yang ditawarkan oleh al-Qur'an dalam menempatkan Islam sebagai agama yang terbuka dan universal. Oleh karena itu, penelitian ini sangat tepat mengulas tentang persoalan-persoalan di atas.

E. Metode Penelitian

Merujuk dari tujuan penelitian ini dan untuk memperoleh kajian yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka dalam penelitian ini penyusun menempuh metode:

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian dalam skripsi ini adalah kepustakaan. Maka teknik yang digunakan adalah pengumpulan data secara literet, yaitu penggalian bahan-bahan pustaka yang kohern dengan obyek pembahasan.

2. Sifat penelitian

Penelitian ini bersifat *deskriptif-analitik*, yaitu menggambarkan secara sistematis dan akurat, kemudian menganalisis secara obyektif dan menginterpretasikan data-data tersebut.²⁹

3. Pendekatan masalah.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah *kualitatif* dan *kuantitatif*. *Kualitatif* adalah pendekatan yang menekankan analisis pada proses penyimpulan *deduktif* dan *induktif*, serta pada analisis terhadap dinamika

²⁹ Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1998), hlm. 6-7.

hubungan antar fenomena yang diamati, dengan menggunakan logika ilmiah.³⁰ Dan *kuantitatif*, di mana akan diperoleh signifikansi hubungan antarvariabel yang diteliti.³¹

4. Sumber Data

Sumber data yang penyusun gunakan dalam penelitian ini terdiri dari dua kategori yaitu:

- a. Data *primer*, dalam melacak dan menangkap pesan-pesan dasar mengenai pluralisme agama penyusun merujuk pada tafsir *al-Manar* dan tafsir *Fi Zilal al-Qur'an* sebagai data primer untuk dibandingkan.
- b. Data *sekunder*, beberapa karya para pakar dan praktisi dialog antaragama yang memiliki kontinuitas dalam memperdebatkan wacana pluralisme agama. Dan kitab-kitab tafsir yang sudah diakui kualitasnya.

5. Analisis Data

Analisis data merupakan suatu cara yang digunakan untuk menganalisis, mempelajari serta mengolah data-data tertentu sehingga dapat diambil suatu kesimpulan yang konkret tentang persoalan yang diteliti dan dibahas. Dalam menganalisis data, penyusun menggunakan metode sebagai berikut:

- a. *Deduksi*; analisis yang berangkat dari pengetahuan yang umum ataupun fakta yang bersifat khusus.³² Dalam kaitan penelitian ini, beberapa ayat al-Qur'an yang mempunyai makna 'am lalu difokuskan dan dikaji dari berbagai aspek,

³⁰ Suharsimi Ari Kunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, cet. 1 (Jakarta: Rineke Cipta, 1993), hlm. 202.

³¹ Saifuddin, *Op. Cit.*, hlm. 5.

³² SutrisnoHadi, *Metodologi Research*, cet. 1 (Yogyakarta: Andi Offset, 1994), hlm. 27-28.

seperti *asbab an-nuzul*, *nasikh* dan *mansukh*, menurut *Tafsir al-Manar* dan *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*, dan lain-lain, kemudian disimpulkan secara spesifik dan akurat.

- b. *Induksi*, analisis yang berangkat dari pemgetahuan ataupun fakta yang bersifat khusus untuk mencapai kesimpulan umum.³³ Dalam kaitan ini penyusun berusaha mengungkap pesan-pesan al-Qur'an yang terlihat khusus atau sempit maknanya, kemudian dianalisis dan dikontekstualisasikan dengan fenomena fakta yang lain sehingga pada kesimpulan akhirnya dapat dilihat betapa luas maksud dan kandungan ayat-ayat tersebut.

F. Sistematika Pembahasan

Agar penyusunan penelitian ini dapat menyentuh elemen-elemen pembahasan dan akar persoalan, dimana hasilnya dapat dikategorikan sebagai penelitian yang ilmiah dan akurat, maka penyusun menggunakan sistematika sebagai berikut:

Bab satu adalah pendahuluan layaknya sebuah penelitian di mana harus dimulai dengan pemaparan tentang kerangka global dari penelitian tersebut, maka dalam bab ini mengulas tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian dan diakhiri dengan sistematika penelitian.

Bab dua adalah pengertian pluralisme agama. Dalam bab ini merupakan telaah lebih jauh tentang arti dan pluralisme agama. Dalam bab ini terdiri dari dua

³³ *Ibid.*, hlm. 36

sub bab pertama adalah pengertian pluralisme secara umum kemudian respon terhadap pluralisme agama.

Bab tiga adalah paradigma tafsir al-Qur'an modern. Dalam bab ini terdiri dari empat sub bab. Sub bab pertama adalah pengertian tafsir al-Qur'an modern, paradigma tafsir al-Qur'an modern menurut pandangan J.J.G. Jansen, menurut pandangan Issa J. Boullata, dan menurut pandangan Abdul Majid Abdus Salam.

Bab empat adalah pluralisme agama dalam *Tafsir al-Manar* dan *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*. Dalam bab ini juga terdiri dua sub bab, di antaranya adalah dimulai dengan pluralisme agama dalam pandangan *Tafsir al-Manar*, kemudian pluralisme agama dalam pandangan *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*.

Bab lima penutup, bab ini merupakan bab terakhir. Sub bab dalam bab ini adalah kesimpulan kemudian diakhiri dengan saran-saran.

BAB II

PLURALISME AGAMA DALAM PANDANGAN

INTELEKTUAL MUSLIM

A. Pengertian Pluralisme

Indonesia, menurut Faisal Ismail, dikenal sebagai bangsa yang pluralistik karena menyimpan akar-akar keberagaman dalam agama, etnis, seni budaya dan cara hidup. Sosok keberagaman yang indah ini, dengan latar belakang mosaik-mosaik yang memiliki nuansa-nuansa khas masing-masing, tidak mengurangi makna kesatuan bangsa. Motto nasional “Bhinneka Tunggal Ika” yang dipakai oleh bangsa Indonesia jelas mempertegas pengakuan adanya “kesatuan dalam keberagaman” atau “keberagaman dalam kesatuan” dalam seluruh spektrum kehidupan kebangsaan Indonesia.¹

Pluralisme merupakan salah satu fenomena postmodern,² dan diakibatkan dari munculnya studi empiris terhadap agama yang dikenal dengan istilah studi *comparative religions* pada abad ke-19, yang kemudian memunculkan beberapa disiplin ilmu baru, seperti sosiologi agama, antropologi agama, sejarah agama, psikologi agama, fenomenologi agama, dan lain-lain. Studi fenomenologi agama, misalnya, yang menggunakan pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan, menemukan “keimanan” universal pada penganut agama-agama, baik primitif maupun modern.³

¹ Faisal Ismail, *Islam: Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah*, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1999), hlm. 196.

² M. Hidayat Nur Wahid, “Islam dan Pluralisme Agama Prespektif Pemikiran Islam Klasik”, dalam *Prefetika*, Jurnal Studi Islam Vol. 1, No. 1 Januari 1999, hlm. 55.

³ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, cet. 2, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 44.

Di zaman modern seperti sekarang ini, globalisasi sudah menjadi tuntutan umat manusia secara keseluruhan. Dengan adanya globalisasi ini, isolasi kehidupan agama menjadi hilang dan diganti dengan kenyataan bahwa beberapa macam agama dan budaya “dipaksa” untuk hidup bertetangga dekat rumah di dalam sebuah desa dunia. Konsekuensinya adalah terjadinya tuntutan akan terwujudnya toleransi antar pemeluk agama. Dengan adanya toleransi ini, pengalaman keberagamaan --lebih-lebih ajaran keimanan (*faith*)-nya-- masing-masing agama tidak perlu diganggu gugat. Para pemeluk agama yang berbeda itu bisa berbicara tentang apa saja selama tidak mengusik pengalaman keagamaan mereka. Itulah realitas “pluralisme” (*pluralism*) yang juga berarti pluralias (*plurality*) agama.⁴ Untuk memberikan pengetahuan tentang pluralisme agama, maka perlu dijelaskan pengertian tentang pluralisme itu sendiri.

Secara *etimologis*, pluralisme berasal dari bahasa Inggris *pluralism*, yang berarti; *theory that there are more than one or more than two kinds of ultimate reality*.⁵ Yaitu, suatu doktrin filsafat yang menegaskan bahwa substansi itu tidak hanya satu (sebagaimana diikuti oleh paham monoisme) dan tidak pula dua (sebagaimana diikuti paham dualisme), tetapi bahwa substansi itu beragam.⁶ Menurut al-Ba'labaki, seorang Kristen Libanon, dalam *al-Mawrid*, pluralisme adalah; *mazhab yaqul bi anna thammah*

⁴ A. Qodri A. Azizy, “Al-Qur'an dan Pluralisme Agama”, dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam vol. 1, No. 1 Januari 1999, hlm. 18-19.

⁵ Jean L. Mc Kechnie, *Websters New Universal Unabridged Dictionary*, (New York: The World Publishing Company, 1972), hlm. 878.

⁶ A.E. Siregar dkk., *Kamus Lengkap Indonesia-Inggris*, (tpp: tnp, t.t.), hlm. 1114. Lihat juga Dogobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Little Fre;d, Adam&Co., 1976), hlm. 240. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Mac Millan Publishing, 1967), vol. V, hlm. 363-4.

*aksar min haqiqah mutlaqah wahidah.*⁷ Dan menurut Gerald O'Collins SJ. dan Edwards G. Farrigia SJ, pluralisme adalah; suatu pandangan filosofis yang tidak mau mereduksikan segala sesuatu pada satu prinsip terakhir, melainkan menerima adanya keragaman.⁸

Pluralisme juga berarti; *the belief or doctrine that affirms or advocates plurality as a good thing.*⁹ Artinya, doktrin atau keimanan yang berisi pluralitas itulah merupakan sosok pembahasan di dalam pembicaraan pluralisme. Yaitu, pembicaraan yang menerobos batas konsep agama yang sudah ada, namun sekaligus memasuki wilayah doktrin atau keimanan agama itu sendiri.¹⁰

Dari uraian di atas, dapat dikatakan pluralisme adalah suatu keberagaman substansi. Jadi, pluralisme dimaksudkan untuk menghilangkan satu kebenaran mutlak, superior, eksklusif, absolut dan kata-kata lain yang sejenis. Adanya pluralisme ini memunculkan paham rasionalisme dan saling belajar pengalaman keagamaan, perubahan atau perbaikan konsep-konsep dasar keimanan.

Alwi Shihab menambahkan bahwa pluralisme mencakup empat pengertian, antara lain; *pertama*, pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan adanya kemajemukan, tetapi keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Seseorang dapat dikatakan menyandang sifat pluralis, bila ia dapat berinteraksi positif dengan lingkungan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, pengertian pluralisme

⁷ Al-Ba'labaki, *Al-Mawrid*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 7000.

⁸ Gerald O'Collins SJ. dan Edwards G. Farrigia SJ, *Kamus Teologi*, cet. 6 (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 257-8.

⁹ Schurt M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, (Dallas:Southern Methodist University Press, 1992), hlm. 4.

¹⁰ Qodri A. Azizy, "Al-Qur'an dan Pluralisme Agama", hlm. 19.

agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinnekaan.

Kedua, pluralisme berbeda dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk pada suatu realita dimana aneka ragam agama, ras, bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi. Seperti kota New York, yang berpenduduk multi agama bahkan ada yang tidak beragama, tapi interaksi positif antar penduduk, khususnya dalam agama sangat minim.

Ketiga, pluralisme berbeda dengan relativisme. Karena relativisme berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut “kebenaran” atau “nilai” ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berpikir seseorang atau masyarakatnya. Sebagai akibat dari paham relativisme agama, doktrin agama apa pun harus dinyatakan benar, atau tegasnya “semua agama adalah sama.” Jadi, seorang relativis tidak mengenal dan tidak menerima kebenaran universal yang berlaku untuk semua dan sepanjang masa. Memang tidak dipungkiri bahwa dalam pluralisme terdapat unsur relativisme, yakni unsur tidak mengklaim pemilikan tunggal (monopoli) atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran itu kepada orang lain. Karena itulah, banyak orang yang enggan menggunakan pluralisme agama, karena khawatir terperangkap dalam lingkaran konsep relativisme.

Keempat, pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yaitu menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur-unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut.¹¹

¹¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, cet. 5, (Bandung: Mizan, 1419/1999), hlm. 39.

B. Respon terhadap Pluralisme Agama

Pluralisme¹² agama merupakan problem yang cukup rumit. Agama di satu sisi menekankan kebenaran absolut, tetapi di sisi lain jumlah agama banyak. Setiap agama mengakui ajarannya lah yang paling benar. Kehidupan umat manusia ditandai dengan kepastian atau ketidakpastian karena agama. Manusia bisa damai dan bersaudara karena agama dan bisa resah dan pecah juga karena agama. Karena itulah, ada ada orang yang menolak agama karena ia menganggap agama sebagai sumber konflik, perpecahan dan perperangan. Pertikaian di Eropa, Afrika dan Asia hampir selalu diwarnai oleh perbedaan agama, paling tidak perbedaan faham keagamaan.¹³

Al-Razi, seorang filosof yang percaya pada Tuhan, menolak agama-agama yang ada, karena setiap agama mempropagandakan kebenarannya sendiri dan para penganutnya menganggap agama mereka lah yang paling benar. Menurutnya, akal mampu mengetahui yang baik dan yang buruk tanpa pertolongan wahyu dan nabi. Dengan akal, seseorang mampu mengetahui Tuhan. Tidak ada keistimewaan seseorang untuk mendapatkan wahyu, sebab semua manusia dilahirkan sama. Perbedaan

¹² Menurut Bernad Lewis, toleransi dan pluralisme ada hal yang baru bagi semua agama. Keduanya adalah nilai-nilai modern, dan keduanya juga bagian dari tantangan modernitas. Lewis berkata; “Bagi umat Kristen dan kaum Muslim, toleransi adalah kebijakan dan nilai baru, sedangkan intoleransi adalah kejahatan baru. Pada sebagian besar sejarah kedua komunitas itu, toleransi tidak dipandang sebagai sesuatu yang bernilai, dan intoleransi juga tidak dikecam. Hingga masa yang relatif modern, Eropa yang Kristen itu sendiri juga tidak menghargai toleransi atau mempraktekkannya, dan mereka juga tidak mengemukakan ketiadaannya di tempat-tempat lain. Tuduhan yang sering kali dialamatkan kepada Islambukanlah bahwa ajaran-ajarannya dipaksakan dengan kekerasan –sesuatu yang dilihat sebagai hal uang normal dan alamiah belaka—melainkan bahwa ajaran-ajaran itu palsu. Demikian juga di pihak kaum Muslim; klaim akan toleransi yang kini banyak terdengar dari para apolog Muslim –dan lebih khusus lagi—dari para apolog pembela Islam, selalu merupakan hal yang baru dan asal-usulnya berasal dari luar. Lihat Nurcholis Madjid, “Mencari Akar-akar Islam Bagi Islam Modern: Pengalaman Indonesia”, dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam*, cet. 1 (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 100.

¹³ Nurcholis Madjid, “Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Masa Mendatang,” dalam *Uhumul Qur'an*, vol. IV, 1993, hlm. 7. Lihat juga M. Zuhri, “Islam dan Pluralisme Agama: Perspektif Historis Normatif,” Abdullah Mahmud dan Najmuddin Zuhdi, “Al-Qur'an dan Pluralisme: Antara Cita dan Fakta”, dalam *Profilika*, vol. 1, No. 1 Januari 1999, hlm. 32, 43.

kemudian bukan karena pembawaan, tapi karena pendidikan dan kemampuan. Di samping itu, ajaran para nabi bertentangan satu sama lainnya.¹⁴

Setelah mengkritik para nabi, Al-Razi mengkritik semua agama. Menurutnya, ada tiga hal berkaitan dengan kelemahan agama. *Pertama*, agama itu merupakan imitasi dan tradisi. *Kedua*, agama sebagai para tokoh agama yang mengabdi pada negara, dan *ketiga*, upacara dan ritus keagamaan adalah suatu rekayasa untuk tujuan-tujuan yang tidak bersifat keagamaan.¹⁵

Tidak terbatas pada yang tersebut di atas, Al-Razi, juga mengkritik kitab suci agama dengan melihat kontradiksi yang terdapat di dalamnya. Dia mengkritik Injil dengan al-Qur'an, begitu juga sebaliknya. Ia juga mengkritik Taurat dengan Injil. Menurutnya, buku ilmiah, seperti matematika, fisika, dan logika lebih berguna bagi kehidupan umat manusia daripada kitab suci yang diwahyukan. Al-Qur'an dalam pandangan Al-Razi, bukan mukjizat, baik dari segi bahasa maupun isi.¹⁶

Di kalangan para pemikir klasik, prinsip pluralisme agama tidak dikenal. Menurut mereka hanya ada satu kebenaran yang mutlak, yaitu Islam, yang sekaligus merupakan jaminan keselamatan di dunia dan akhirat. Hal itu dapat dilihat dari kajian-kajian khusus yang membela Islam dan menyanggah agama-agama lain. Para pemikir klasik itu terdiri kalangan berikut :

1. Sunni, baik dari kelompok ahli hadis, fiqh, tafsir dan mutakallimin. Seperti; Abu al-Hasan al-Asy'ari, Ibn Hazm al-Andalusi, al-Gazali, Ahmad ibn Abd ash-Shamad

¹⁴ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, cet. 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 163.

¹⁵ M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Weisbaden: Otto Harrwitz, 1963), I:446.

¹⁶ *Ibid.* lihat juga Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, hlm. 163.

al-Qurtubi, Sulaiman ibn Abd al-Hay at-Tufi, dan Ibn Taimiyah. Kalangan selain Sunni, seperti Shalih ibn al-Husein al-Ja`fari (*Syi`ah*), Ma`mur ibn Ubad as-Sulami (*Mu`tazilah*), dan al-Kindi (filosof).

2. Kalangan Nasarni yang telah masuk Islam kemudian menulis kajia-kajian yang mengkaunter ajaran-ajaran Nasrani dan Yahudi. Seperti Ali ibn Rabban at-Tabari (seorang dokter, filsuf dan ahli agama), al-Hasan ibn al-Ayyub (ahli agama), dan Abdullah ibn al-Mayorqi (pendeta).¹⁷

Para ulama tafsir klasik memberikan keterangan tentang fenomena pluralitas yang tidak membawa pada pengertian pluralisme. Ibn Abbas menyebutkan bahwa ayat 62 surat Al-Baqarah telah dimansukh oleh ayat 85 surat Ali Imran. Sementara Ibn Kasir berpendapat bahwa ayat itu tidak dimansukh tetapi pengertiannya adalah berkaitan dengan orang-orang yang tadinya menganut ajaran-ajaran agama itu pada masing-masing masanya, ia beriman kepada Allah, hari akhir dan beramal sholeh, kemudian pada Rasulullah saw, hal itu tidak cukup dan tidak dapat terpenuhi kecuali dengan mengikuti syari`at beliau.¹⁸

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa di kalangan para pemikir klasik tidak dikenal istilah pluralisme agama, mereka menolak agama Yahudi maupun Nasrani, dengan berangkat dari kajian keontentikan rujukan agama Yahudi maupun Nasrani, yaitu kitab Taurat dan Injil, berdasarkan pembuktian sejarah, komparasi antara ayat di dalam Taurat dan Injil, logika, serta informasi dari al-Qur'an mengenai kedua

¹⁷ M. Hidayat Nur Wahid, "Islam dan Pluralisme Perspektif Pemikiran Islam Klasik", dalam *Prophetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. I, No. 1 Januari 1999, hlm. 62-63.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 57.

kitab tersebut. Tetapi bagi kalangan pemikir modern pandangan yang menandakan anti pluralisme agama tidak diterima.

Fazlur Rahman mengkritik penafsiran QS. 2:62 dan QS. 4:69, dan menganggap sebagai upaya yang sia-sia. Karena menurutnya, kedua ayat tersebut memberi kemungkinan keselamatan bagi kaum beragama selain kaum Muslim. Dalam hal ini ia berkata :

Mayoritas penafsir Muslim dengan sia-sia berusaha untuk menolak maksud yang jelas dinyatakan dalam dua ayat al-Qur'an itu; bahwa; mereka (orang beriman) dari kaum apa pun, yang percaya kepada Allah, hari Akhir dan melakukan kebajikan akan memperoleh keselamatan. Mereka para (para penafsir itu) menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabi'in dalam ayat-ayat tersebut adalah mereka yang telah menjadi "Muslim." Ini suatu penafsiran yang keliru sebab seperti yang termaktub dalam ayat itu, orang-orang Muslim adalah yang pertama (disebut) di antara empat kelompok orang-orang yang percaya." Atau para penafsir itu mengatakan bahwa mungkin yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabi'in yang salah sebelum kedatangan Nabi Muhammad. Ini malah penafsiran yang lebih salah. Terhadap pernyataan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang berkatabahwa di akhirat nanti hanya mereka saja yang memperoleh keselamatan, al-Qur'an menyatakan; "Sebaliknya! yang berserah diri kepada Allah dan melakukan kebajikan yang akan memperoleh pahal dari Allah, tiada sesuatu pun yang dikhawatirkan dan ia tidak akan sedih."¹⁹

Logika di balik pengakuan kebaikan universal tersebut, menurut Fazlur Rahman, meletakkan kaum Muslim duduk berdampingan dan sejajar dengan umat beragama lain dalam mencapai kebenaran. Bagi Rahman, kaum Muslim bukanlah satu-satunya tapi hanya satu dari sekian banyak kelompok yang berlomba menuju kebenaran.²⁰

¹⁹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 239.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 240.

Pendapat yang sama dikemukakan Muhammad Asad. Menurutnya bagi semua agama, Tuhan telah menyiapkan hukum suci yang berbeda (*different divine law*) dan jalan yang terbuka (*an open road*), salah satu tema yang terpenting dari doktrin Islam adalah kelanjutan sejarah yang berkaitan dari berbagai pihak bentuk dan fase wahyu ilahi, akan tetapi esensi dari ajaran agama itu sendiri selalu identik, dan dapat dikatakan juga bahwa semua agama memproklamirkan kepercayaan yang sama. Ia menambahkan bahwa percaya kepada *ahl al-kitab* juga akan mendapat ganjaran dari Tuhan sepanjang mereka tetap memegang teguh “ide keselamatan” yang terdiri atas tiga elemen, yaitu; percaya pada Tuhan, hari akhir, dan berbuat kebajikan.²¹

Mereka, menurut Asad, bisa benar secara Qur’ani jika percaya ketiga elemen tersebut dan hidup sesuai dengan ajaran-ajaran agamanya. Salah satu prinsip yang fundamental dari ajaran Islam bahwa setiap agama yang mempercayai tuhan sebagai *focus pint*, walapun berbeda dalam beberapa hal yang menyangkut ajaran agama, harus dihormati dan diperlakukan dengan baik. Orang-orang Muslim memiliki kewajiban untuk menjamin setiap rumah ibadah yang didedikasikan atas nama Tuhan, dan setiap upaya yang menghalangi para penganut agama itu untuk mengagungkan Tuhan dalam rumah-rumah ibadah itu merupakan suatu hal yang tercela menurut kacamata al-Qur’an.²²

Adanya pengakuan dan perlakuan baik al-Qur’an terhadap *ahl al-kitab*, maka ia mengisyaratkan pluralisme di mana setiap kelompok dipersilahkan berlomba-lomba dalam mencapai kebenaran (*fastabiq al-khairat*). Jelas sekali, sebagaimana

²¹ Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), hlm. 153-4.

²² Muhammad Asad, *This Law of Ours*, (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982), hlm. 155.

diungkapkan oleh Issa J. Boullata, bahwa ungkapan *khairat* yang ditulis dalam bentuk plural (jamak) mengandung arti bahwa ada berbagai bentuk kebaikan di dunia, termasuk di dalamnya kebaikan atau kebenaran agama, dan untuk mendapatkannya setiap kelompok harus berlomba-lomba dengan cara yang wajar dan terhormat. Inilah sebenarnya yang menjadi *elan vital* al-Qur'an tentang *ahl al-kitab* bagi dunia kontemporer.²³

Sejalan dengan pendapat Fazlur Rahman di atas, Nurcholis Madjid, seorang intelektual Muslim identik dengan *pluralisme*, *antisekarianisme*, dan *inklusifisme*,²⁴ mengatakan bahwa kemajemukan adalah sebuah fenomena yang mustahil dihindari, dan salah satu faktanya adalah kemajemukan agama. Hal ini sebagai akibat arus globalisasi di segala bidang, dan yang demikian memang sesuai dengan *Sunnatullah*, semua yang ada di dunia sengaja diciptakan dengan penuh keragaman tak terkecuali agama.²⁵ Tidak diturunkan agama-agama dalam konteks ruang dan waktu yang sama, tapi dalam penggalan kontinum ruang dan waktu. Seperti agama Yahudi, Kristen, Majuзи, Hindu, Budha dan lain-lain, dengan pengikut masing-masing, bahkan ada yang tidak beragama dan tidak bertuhan. Menghadapi hal ini, menurut Nurcholis, tidak mungkin mengambil sikap anti pluralisme (agama). Lebih dari itu perspektif

²³ Ismatu Ropi, "Wacan Inklusif Ahl al-Kitab" dalam *Paramadina*, vol. I, No. 2, 1999, hlm. 99.

²⁴ Nurcholis Madjid et. al., *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-nilai Islam Menuju Masyarakat Madani*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 57.

²⁵ Amidan mengatakan, pluralisme dalam Islam dikatakan sebagai *rahmat* Allah, sebagai karunia yang mencerdaskan umatnya melalui dinamika perbedaan konstruktif dan optimis. Lihat Amidan, "Pluralitas Sebuah Kenyataan," dalam Nurcholis Madjid, *Kehampaan Spiritual...*, hlm. 46.

postmodernisme menghendaki sikap keagamaan yang terbuka, toleran dan saling memahami menjadi relevan untuk dikembangkan.²⁶

Masalah Islam *vis a vis* pluralisme, menurut Nurcholis Madjid, adalah masalah bagaimana kaum Muslim mengadaptasikan dengan dunia modern. Dan ini pada gilirannya melibatkan masalah bagaimana mereka memandang dan menilai sejarah Islam, dan bagaimana mereka melihat dan menilai perubahan dengan keharusan membawa masuk nilai-nilai yang normatif dan universal ke dalam dialog dengan realitas ruang dan waktu. Menurutnya, hingga saat ini, dunia Muslim pada umumnya, kecuali Turki, yang sistem sosial dan politiknya sudah mengalami modernisasi secara menyeluruh, belum mampu mewujudkan gagasan toleransi beragama dan pluralisme ke dalam pengertian modern, seperti yang diterapkan dunia Barat ke dalam realita.²⁷

Selanjutnya Nurcholis mengatakan, pluralisme harus dipahami sebagai suatu “pertemuan yang sejati dari keserbagagaman dalam ikatan-ikatan kesopanan (*bonds of civility*). Jika pemahaman seperti ini dikembangkan secara konsisten, implikasi yang tampak adalah pengakuan jujur atas relativisme pemahaman terhadap pesan Tuhan dalam kitab suci-Nya. Atas dasar ini, klaim kebenaran harus dijauhi, kemudian muncul sikap toleran, ekumenik menerima pemahaman orang lain.²⁸

Menurut Nurcholis, ide pluralisme merupakan prinsip dasar Islam. pluralitas adalah kepastian (*taqdir* menurut maknanya dalam al-Qur'an) dari Allah, ia bagian dari

²⁶ Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholis Madjid*, cet. 4 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 109-10.

²⁷ Nurcholis Madjid, “Mencari Akar-akar Islam...”, hlm. 102.

²⁸ Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan...*, hlm. 114.

kehendak Tuhan.²⁹ Menurutnya, pada dasarnya semua agama yang ada menganut prinsip sama, yaitu keharusan manusia untuk berserah diri pada Tuhan Yang Maha Esa. Maka agama-agama itu, baik karena dinamika internalnya sendiri atau karena persinggungan satu sama lain, akan secara berangsur-angsur menemukan kebenarannya sendiri sehingga semuanya akan bertumpu dalam suatu titik pertemuan, dalam istilah al-Qur'an, *kalamat sawa'*.³⁰ Di samping itu, menurut Nurcholis, ajaran Islam yang sangat terkenal bahwa pada mulanya umat manusia adalah satu dan semuanya sederajat.³¹

Dari perspektif positif, ada kemungkinan untuk ditentukan bahwa kaum Muslim klasik telah berhasil sepenuhnya menginternalisasi konsepsi tentang manusia yang positif dan optimistik, konsepsi yang kemudian menjadikan mereka komunitas yang amat kosmopolit dan universalis, sehingga mereka bersedia belajar dan menerima segala yang bermilai dari pengalaman komunitas lain.

Pandangan tentang manusia yang positif dan optimistik ini tentunya menjadi landasan yang kukuh bagi toleransi dan pluralisme asli di kalangan kaum Muslim awal. Karenanya, sangat pada tempatnya dan logis jika kita dikatakan bahwa kaum Muslim dewasa ini menumbuhkan kembali berbagai pengalaman dan praktik nenek moyang mereka, meskipun situasi sosial dan psikologisnya yang ada sekarang agak berbeda dari situasinya di masa lalu. Oleh karena itu, ironis sekali jika diperhatikan bahwa ketika toleransi dan pluralisme mulai dipandang sebagai dua di antara nilai-nilai yang sangat

²⁹ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 84.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Nurcholis Madjid, "Mencari Akar-akar Islam...", hlm. 103.

dibutuhkan untuk menunjang interaksi manusia yang makin mengglobal, toleransi dan pluralisme Islam klasik hampir pudar.³²

Al-Qur'an, menurut Nurcholis, menunjukkan bahwa risalah Islam karena universalitasnya, dapat diadaptasikan dengan lingkungan kultural mana pun, sebagaimana ini terbukti dapat diadaptasikan dengan berbagai keharusan yang terdapat pada lingkungan kultural yang semenanjung Arab. Atas dasar itu, risalah Islam harus dapat diadaptasikan dengan lingkungan kultural semua pemeluknya di mana dan kapan saja.³³

Sejalan dengan Nurcholis, Amin Abdullah juga mengatakan, dalam pengalaman dan historisitas keberagamaan Islam era Rasulullah, masyarakat pluralistik religius telah terbentuk dan sudah menjadi kesadaran umum saat itu. Keadaan seperti itu, menurut Amin Abdullah, sudah sewajarnya, karena secara kronologis agama Islam muncul sesudah Yahudi, Nasrani, hindu, Budha, Majusi, Zoroaster, Mesir Kuno, dan agama-agama lain. Karena itu, dialog antar iman termasuk tema sentral al-Qur'an.³⁴

Setelah menyadari sifat-sifat *truth claim* pada diri para penganut agama-agama, maka al-Qur'an hanya mengajak kepada umat Islam dan non islam untuk mencari "titik temu" di luar aspek teologis yang memang berbeda sejak awal. Salah satu cara untuk mencari titik temu tersebut adalah dengan etika. Hal itu dikarenakan pertimbangan-pertimbangan berikut:

1. Manusia beragama secara universal menemui tantangan kemanusiaan yang sama

³² *Ibid.*, hlm. 104-5.

³³ *Ibid.*

³⁴ M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, hlm. 72.

2. Manusia beragama merasa punya puncak-puncak keprihatian yang sama
3. Seluruh penganut agama-agama dapat tersentuh “religiositasnya” untuk tidak menonjolkan “*heaving a religion*”-nya
4. Dimensi spiritualitas keberagamaan lebih terasa *promising and challenging* dan bukan hanya terfokus pada formalitas lahiriyah kelembagaan agama.³⁵

Tuntutan spiritualitas keberagamaan yang sejuk dan berwajah ramah jauh lebih dibutuhkan oleh masyarakat modern yang terhempas oleh gelombang-gelombang besar konsumerisme-materialisme. Tugas umat beragama dalam menginterpretasikan ulang ajaran-ajaran agamanya untuk dapat dikomunikasikan pada wilayah agama lain, sehingga terbuka kesempatan saling memahami dan toleran.

Dalam hal toleran, Rasulullah telah memberi tauladan yang sangat inspiring di hadapan para pengikutnya. Peristiwa “Fathu Mekkah”, menunjukkan bahwa Nabi tidak mengambil tindakan balas dendam kepada orang-orang yang pernah mengusirnya dari tanah kelahirannya. Tetapi sebaliknya, beliau memberikan kebebasan penuh kepada mereka. Peristiwa ini memberi contoh konkret dan sekaligus contoh pemahaman dan penghayatan pluralisme agama yang riil di hadapan umatnya. Nabi tidak menuntut *truth claim* tapi memilih sikap *agree in disagreement*. Nabi tidak memaksakan agamanya untuk diterima orang lain tanpa kesadaran hatinya. Ini menunjukkan bahwa nabi sangat mengakui eksistensi dan keberadaan agama-agama selain Islam. Dalam Islam, etika keberagamaan, khususnya terkait dengan hubungan antar umat beragama adalah sifat yang terbuka dan dialogis.³⁶

³⁵ *Ibid.*, hlm. 73.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 74.

Dalam hal dialog antara agama ini, Alwi Shihab mengatakan, Islam sejak semula mengajurkan dialog dengan umat lain, khususnya umat Kristen. Terhadap pengikut Isa as. dan Musa as. al-Qur'an menggunakan kata *ahl al-kitab* (yang memiliki kitab suci). Penggunaan kata *ahl*, yang berarti keluarga, menunjukkan keakraban dan kedekatan hubungan. Lebih dari itu pengikut Nabi Muhammad saw. yang terpaksa meninggalkan Mekkah untuk menghindari penganiayaan bangsanya sendiri berhijrah ke negeri lain ke Ethiopia. Di sana, mereka diterima dengan baik dan mendapatkan perlindungan dari Raja Negus (Najasi) yang beragama Kristen. Peristiwa ini menandakan keakraban dan hubungan harmonis antara kedua umat.³⁷

Oleh karena itu, Amin Abdullah menambahkan, bahwa dalam perspektif Islam, dasar-dasar untuk hidup bersama dalam masyarakat pluralistik secara religius sejak semula memang sudah dibangun atas dasar normatif dan historis sekaligus jika ada hambatan di sana sini, penyebab utamanya bukan karena inti ajaran Islam bersifat eksklusif dan intoleran, tapi lebih banyak karena faktor yang ditentukan oleh situasi historis politik-ekonomi yang melingkari komunitas Muslim di berbagai tempat.³⁸

Begini juga pendapat Qodri Azizy, menurutnya, tidak ada salahnya bila kita memperhatikan dan merenungkan sikap al-Qur'an terhadap keberagamaan umat manusia di tempat turunnya, yang telah menganut beberapa macam agama. Al-Qur'an, Qadri Azizy, mengakui agama-agama yang berbeda di tengah masyarakat yang

³⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 67.

³⁸ Amin Abdullah, *Studi Agama...*, hlm. 75.

mempunyai pluralitas agama. Pluralitas agama bisa memasukkan mereka yang tidak bergama sebagai “keimanan tanpa agama” dan mereka yang *polytheis*.³⁹

Oleh karena itu, di era globalisasi ini, menurut Qodri Azizy, umat manusia secara keseluruhan dituntut untuk mengenal dan memahami pluralisme agama. Seperti dijelaskan sebelumnya, para pengikut agama “dipaksa” untuk selalu hidup berdampingan dengan pemeluk agama lain. Padahal konflik agama di masa lampau sering berujung pada perang. Agama di era pasar bebas (di masa mendatang) menurut Qadri Azizy, seperti digambarkan Harold Coward sebagai “agama-agama yang mampu hidup berdampingan secara menyenangkan dalam sebuah komunitas dunia” dan “meskipun tantangan pluralisme keagamaan merupakan suatu krisis pada zaman kita, sekaligus ia merupakan peluang untuk perkembangan rohani.”⁴⁰ Dalam hal ini, Harold Coward berkata :

Pluralisme akan selalu menuntut kita agar saling membagi pemahaman partikular kita mengenai agama dengan orang lain. Jikalau dilakukan dengan penuh simpatik dan rasa hormat terhadap integritas pihak lain, saling membagi pemahaman seperti itu, seperti yang diperlihatkan oleh contoh-contoh masa lampau dan sekarang, dapat menyebabkan perkembangan rohani dan memperkaya semua pihak.⁴¹

Berdasarkan penegasan al-Qur'an (Al-Maidah (5):48), Qodri Azizy, berpendapat bahwa Islam tidak saja memberikan ajaran *freedom of religion and belief* dan rasional bukan fanatisme, namun juga menempatkan agama lain tidak pada posisi

³⁹ Qodri A. Azizy, “Al-Qur'an dan Pluralisme Agama,” dalam *Prophetika*, Vol. 1, No. 1 Januari 1999, hlm. 20.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 26.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 27.

yang harus diperangi, tapi justru mengejak berdialog, kalau perlu berdebat untuk mencari yang terbaik (Al-Nahl (16):126).⁴²

Hanya saja Qodri Azizy, menambahkan, dalam hal pluralisme agama ini, berkaitan dengan keimanan, al-Qur'an tetap memberi batasan yang tegas dan tidak kenal kompromi. Sesuai dengan misinya mengajarkan tauhid, maka al-Qur'an mengajak *ahl al-kitab* pada kata sepakat (*kalimat sawa'*) tentang ketauhidan ini. Jika ajaran tauhid ini tidak diterima, al-Qur'an mengajarkan untuk bersikap tegas menunjukkan identitasnya sebagai Muslim (Ali Imran (3):64), bukan menerima campur aduk keimanan.⁴³

Lain halnya dengan pendapat Mukti Ali, ia cenderung pada prinsip toleransi antar umat beragama daripada pluralisme (bukan berati menolak), hanya saja ia memberikan alternatif lain, yaitu bahwa Islam yang relevan dengan prinsip pluralisme adalah Islam tasawuf. Sedangkan alternatif yang mereka tawarkan adalah pendekatan sejarah (rasionalitas). Karena Islam tasawuf dapat memberikan rasa utuh jati diri manusia. Jadi, menurutnya, bukan Islam rasional (seperti filsafat), Islam kepercayaan (seperti ilmu kalam), juga bukan Islam fiqh (tentang sah dan batal). Islam tasawuf juga akan menimbulkan kehidupan yang bertoleran antar umat beragama. Maksud toleransi beragama, menurut Mukti Ali, adalah yakin akan kebenaran agama sendiri, bahkan yakin bahwa agama yang dipeluknya adalah paling benar. Adalah bodoh bila seseorang tidak mengakui agamanya sendiri. Di samping itu, ia akan menghormati orang lain

⁴² *Ibid.*, hlm. 28.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 20.

yang mempunyai keyakinan dan agama berbeda. bahkan dipersilahkan dengan orang lain untuk meyakini agamanya yang paling benar menurut kepercayaannya.⁴⁴

Hanya saja menurut Mukti Ali, Islam tasawuf ini harus disertai penghayatan Islam fiqh, ini dimaksudkan untuk menghindari sinkretisme yang tidak disadari oleh umat manusia. Karena toleransi tasawuf sering kali membawa pendapat bahwa “semua agama adalah sama”, yaitu tujuan pokok dari agama adalah menyatu dengan Tuhan, dan hal ini tertanam dalam semua agama. Islam tasawuf, Yahudi, Kristen (Katolik-Protestan), Hindu dan Budha. Menurutnya, ini tidak benar, karena dalam agama-agama di samping ada persamaan juga ada perbedaan, dan hal itulah yang mendorong adanya dialog antaragama.⁴⁵

Sampai saat ini, agama sinkretik, menurut penegasan Alwi Shihab, masih banyak banyak ditemukan. Fenomena ini tidak terbatas pada masa lalu, seperti agama Manichaeisme pada abad ketiga yang muncul pada abad ke-3, dengan cermat mempersatukan unsur-unsur tertentu dari ajaran Zoroater, Budha, dan Kristen. Bahkan apa yang dikenal sebagai *New Age Religion* (agama masa kini), adalah wujud nyata dari perpaduan antara yoga Hindu, meditasi Budha, tasawuf Islam, dan mistik Kristen. Demikian pula Bahaisme, yang didirikan pada pertengahan abad ke-19 sebagai agama persatuan Mirza Husein Ali Nuri yang dikenal sebagai Baha Ullah. Sebagian elemen agama baru yang didirikan di Iran ini diambil dari agama Yahudi, Kristen dan Islam.⁴⁶

⁴⁴ A. Mukti Ali, “Islam dan Pluralitas Keberagaman di Indonesia,” dalam *Dinamika Pemiran Islam dan Muhammadiyah*, Nurhadi M. Musawir (ed.), cet. 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1997), hlm. 110-112.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 113.

⁴⁶ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 43.

Alternatif yang ditawarkan Mukti Ali dibenarkan oleh Harold Coward. Ia menejaskan bahwa di India dan Timur Jauh, pengaruh sufi menghasilkan tanggapan yang pada dasarnya bersifat mistis terhadap perjumpaan dengan agama-agama lain. Doktrin Islam tradisional mengenai persatuan ilahi diambil sebagai dasar dan konseop mengenai Logos adalah cocok untuk menerangkan keanekaragaman. Menurut penafsiran ini, yang pertama kali dikemukakan oleh Ibn Arabi dan kemudian oleh Al-Jili, pendiri setiap agama merupakan salah satu dari Logos universal yang tidak lain adalah wahyu dari Muhammad. Para sufi tidak saja menegaskan kesatuan wahyu tetapi juga menganggap dirinya sebagai pelindung Islam dan agama-agama lain.⁴⁷ Pemimpin sufi, Jalaluddin ar-Rumi, melukiskan pandangan ini dengan menggunakan gambaran yang dikenal baik di kalangan Hindu :

Meskipun ada bermacam-macam cara, tujuannya adalah satu. Apakah anda tidak tahu bahwa ada banyak jalan menuju kabah?... oleh karena itu, apabila yang anda pertimbangkan adalah jalannya maka sangat beraneka ragam dan sangat tidak terbatas jumlahnya. namun apabila yang anda pertimbangkan adalah tujuannya, maka semuanya terarah pada satu tujuan.⁴⁸

Sufisme melihat dirinya sebagai pemberi kunci yang diperlukan untuk membuka pintu menuju perjumpaan sejati dengan agama-agama lain. Pandangan sufi menyiapkan jalan bagi Islam untuk mengakui kebenaran yang ada dalam agama-agama lain karena menurut pandangan itu semua langkah yang berbeda sebenarnya merupakan jalan menuju kabah pengalaman persatuan dengan Allah esa. Karena Islam mempunyai wahyu yang sempurna dan pengalaman mengenai kabah, maka Islam berperan sebagai

⁴⁷ Harold Coward, *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-agama*, cet. 3 (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 113.

⁴⁸ *Ibid.*

pedoman bagi agama-agama lain dalam perjalanan menuju tujuan. Islam tetap merupakan norma, namun beriman yang tulus dari agama-agama lain dirangkul sebagai tetangga rohani dan dibantu melalui jalannya sendiri menuju tujuan akhir, yaitu kabah.⁴⁹

Pluralisme agama dari dunia Islam akan memaksa Islam, setelah menemukan dirinya dalam posisi yang tidak berbeda dengan agama-agama lain, untuk akhirnya menyadari karakter yang agak provinsial beberapa dari pandangan-pandangan masa lampauya mengenai agama-agama lain. Di zaman modern ini, adanya gerakan fundamentalisme Islam militan, menurut Harold Coward jelas bertentangan pluralisme keagamaan. Karena tidak ada kecenderungan untuk membuka diri terhadap agama-agama lain.⁵⁰

Dalam pendapat lain, Amsal Bakhtiar mengatakan, ada tiga alternatif untuk memilih agama (menghindari sinkretisme). *Pertama*, menganggap bahwa ada agama tertentu yang paling benar. *Kedua*, semua agama adalah benar tidak memuaskan. Fanatik pada suatu agama adalah hal yang jelek, tapi sikap acuh terhadap suatu agama dapat merusak kebenaran. *Ketiga*, tetap pada anggapan bahwa ada satu kebenaran di antara kebenaran yang ada. Untuk mencari kebenaran yang tertinggi, diperlukan pendekatan sejarah, antropologi dan sumber agama itu sendiri.

Pendekatan sejarah membuktikan bahwa agama berkembang dari yang amat sederhana menjadi agama yang sempurna. Agama mulai dari dinamisme ke politeisme, henoteisme dan berakhir pada monoteisme. Pertimbangan ini didukung oleh teori

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

evolusi dalam kepercayaan umat manusia. Dari segi antropologi, manusia tidak lepas dari kepercayaan kepada kekuatan gaib. Manusia modern membutuhkan kepercayaan yang rasional dan pragmatis. Karena itu, bentuk kepercayaan masyarakat primitif berbeda dengan kepercayaan masyarakat modern. Salah satu ciri masyarakat modern adalah kemampuan mengadakan abstraksi dari bentuk fakta-fakta fisik.

Ditinjau dari segi sejarahnya, dapat diteliti keasliannya dan konsistensi kandungan sumber itu, dalam hal ini bahan pokoknya adalah kitab suci. Mana dari sekian kitab suci yang bisa dipertanggungjawabkan keasliannya, baik sumber maupun isinya. Salah satu kelemahan suatu agama adalah terjadinya penyelewengan teks agama oleh para tokohnya. Penyelewengan tidak hanya dalam bahasa, tapi juga penafsiran dan isi kandungan kitab suci.⁵¹

Agar agama yang dianut itu diyakini kebenarannya, maka tidak cukup hanya secara rasional, tapi juga secara emosional. Karena aspek emosional tidak kalah penting dengan aspek rasional untuk menentukan agama yang lebih benar. Tingkat emosi agama yang tertinggi dilakukan oleh para sufi. Pada setiap agama, terdapat ajaran tentang pensucian jiwa. Bagi sufi, agama adalah usaha untuk mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Tuhan. Karena itu, sufi yang telah mencapai taraf tertinggi akan menyatakan bahwa kesadarannya sudah menyatu dengan Tuhan. Di Barat, penyatuan itu dikenal dengan istilah *pantheism* (semua adalah Tuhan), dan dalam Islam dikenal dengan istilah *wahdah al-wujud* dan *al-ittihad*.⁵²

⁵¹ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, hlm. 166-7.

⁵² *Ibid.*, hlm. 169.

Dari berbagai mazhab pemikiran Islam klasik, agaknya pemikiran tasawuf falsafiah yang mengungkap pluralisme dalam istilah *wahdah al-adyan*. Pemikiran pluralisme Ikhwan ash-Shafa didasarkan pada asumsi bahwa membatasi kebenaran mutlak hanya pada satu agama akan menyulitkan kehidupan sosial manusia, karenanya ia melakukan *talfiq* dan sinkretisme, dengan mengambil segi-segi positif yang ada pada setiap agama dan filsafat. Tapi dalam riwayat yang lain dijelaskan bahwa Ikhwan ash-Shafa jelas menyebut bahwa ajaran yang paling utama adalah Islam dan ia cenderung tidak pluralisme.⁵³

Begitu juga dengan Ibn Arabi yang oleh para orientalis dinilai mengakui kebenaran setiap dan seluruh ajaran agama-agama. Ia juga dikritik oleh al-Biqali sebagai berkeyakinan atas *wahdah al-adyan*. Beberapa sya'ir Ibn Arabi sering dianggap sebagai membenarkan pendapat pluralisme. Tetapi dalam riwayat lain dijelaskan bahwa Ibn Arabi mengingatkan pentingnya hijrah dari negeri kafir, sebab tinggal bersama mereka berarti menghina ajaran Islam dan meninggikan ajaran agama orang kafir. Padahal yang diperintahkan Allah adalah meninggikan agama yang diturunkan Allah. Oleh karena itu, tidak ada dalil meyakinkan yang menunjukkan bahwa Ibn Arabi mendukung Ibn Arabi.⁵⁴

⁵³ Hidayat Nur Wahid, "Islam dan Pluralisme Agama...," hlm. 64.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 65.

BAB III

PARADIGMA TAFSIR AL-QUR'AN MODERN

A. Pengertian Tafsir al-Qur'an Modern

Dalam beberapa karya ilmiah bidang tafsir al-Qur'an yang telah berkembang luas di dunia Islam hingga kini belum ditemukan definisi tentang istilah tafsir al-Qur'an modern, karena itu sangat sulit bagi penyusun untuk mendefinisikan istilah tersebut secara tepat. Namun demikian, meski sulit penyusun tetap berusaha memberi definisinya sesuai dengan literatur-literatur kajian kitab tafsir modern, yang umumnya menjadi obyek kajian para sarjana Barat.

Pada dasarnya, antara pengertian tafsir al-Qur'an klasik dan tafsir al-Qur'an modern secara substansial tidak ada perbedaan. Perbedaan keduanya terletak pada kecenderungan pola pikir dan masa kemunculannya dari para mufassir tersebut. Bila si mufassir tersebut menganut pola pikir yang konservatif, tradisional, tertutup dan lain-lain, maka ia termasuk kategori tafsir al-Qur'an klasik. Sedangkan bila si mafassir itu cenderung menganut pola pikir reformis, modernis, dan terbuka terhadap fenomena-fenomena kermasyarakatan maka ia termasuk kategori tafsir al-Qur'an modern. Jadi, bila kita memahami arti dan maksud tafsir al-Qur'an sebagai dikemukakan para ulama pada umumnya maka setidaknya kita dapat memberikan pengertian tafsir al-Qur'an modern tersebut.

Tafsir secara *etimologis*, ada tiga arti. Pertama, *al-idah wa at-tabyin*, yaitu ada sesuatu yang semula belum atau tidak jelas memerlukan penjelasan lebih lanjut sehingga menjadi jelas dan terang. Kedua, *asy-Syarh*, yaitu perluasan dan

pengembangan dari ungkapan-ungkapan yang masih umum dan global sehingga menjadi terperinci dan mudah dipahami serta dihayati. Ketiga, *at-tafsirah*, yaitu mengeluarkan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an.¹

Sedangkan secara *terminologis*, Ali ibn Muhammad al-Jurjani mengartikan tafsir dengan arti berikut :

توضیح معنی الایة، وشأنها وقصتها، والسبب الذي نزلت
² فیه بلفظ يدلّ عليه دلالة ظاهرة

Artinya; *menjelaskan makna ayat berkaitan dengan masalahnya, kisahnya dan sebab diturunkannya dengan suatu lafaz yang menunjukkan makna tersebut dengan petunjuk yang jelas.*

Adapun istilah modern yang menurut *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, adalah sesuatu yang baru dan mutakhir,³ yang menurut para ilmuwan --terutama dunia Barat-- kemunculnya dimulai sejak terjadinya *renaissance*.⁴

Sepanjang sejarah telah muncul para mufassir yang berusaha menggali makna al-Qur'an dalam berbagai sudut pandang dengan metode pendekatan dan sistem yang berbeda-beda. Misalnya, *Tafsir ar-Ra'y*, *Tafsir as-Shufi*, *Tafsir al-Fiqh*, *Tafsir al-*

¹ Rif'at Syauqi Nawawi dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 139.

² Ali ibn Muhammad al-Jurjani, *Kitab at-Ta'rifat*, cet. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1408/1988), hlm. 63.

³ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1976), hlm. 653.

⁴ Mohammad Nur Kholis, "Pengantar" dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1997), hlm. xv.

Falsafi, *Tafsir al-Adabi wa al-Ijtima'i*, dan berbagai mazhab tafsir lainnya. Jenis tafsir terakhir inilah yang menjadi acuan para mufassir modern.⁵

Menurut Muhammad Husein az-Zahabi, *Tafsir al-Adabi wa al-Ijtima'i*, adalah tafsir yang menyingkapkan *balaghah*, keindahan bahasa al-Qur'an dan ketelitian redaksinya dengan menerangkan makna dan tujuannya, kemudian mengaitkan kandungan ayat-ayat al-Qur'an itu dengan sunnatullah dan aturan hidup kemasyarakatan, untuk memecahkan problematik umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya.⁶

Sedangkan Manna al-Qattan memberikan definisi sebagai berikut; tafsir yang diperkaya dengan riwayat dari *salaf al-ummah* dan dengan uraian tentang sunnatullah yang berlaku dalam masyarakat. Menguraikan gaya ungkap al-Qur'an yang pelik dengan menyingkapkan maknanya dengan ibarat-ibarat yang mudah serta berusaha masalah-masalah yang musykil dengan maksud untuk mengembalikan kemuliaan dan kehormatan Islam serta mengobati penyakit masyarakat dengan petunjuk al-Qur'an.⁷

Kemunculan tafsir al-Qur'an modern, embrionya berawal dari ide pembaharuan Muhammad Abduh,⁸ seorang intelektual Muslim terkemuka, putra Abduh Khairullah, penduduk kampung Muhallat "Nasr" propinsi Buhairah, Mesir.⁹ Namun, jika dirunut

⁵ Moh. Natsir Mahmud, "Karakteristik Tafsir Syaikh Muhammad Abduh: Tafsir Yang Berorientasi Pada Aspek Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan," dalam *al-Hikmah: Jurnal Studi-studi Islam*, no. 10 (Bandung: Yayasan Muthahhari 1993), hlm. 5.

⁶ Muhammad Husein az-Zahabi, *Tafsir wa-al-Mufassirun*, (Mesir: Dar al-Kitab al-Arabi, 1977), III:215.

⁷ Manna al-Qattan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1976), hlm. 372.

⁸ Mohammad Nur Kholis, "Pengantar" dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir...*, hlm. xiii.

⁹ Moh. Natsir Mahmud, "Karakteristik...", hlm. 6.

ke belakang, sebenarnya embrio penafsiran seperti ini sudah ada semenjak masa Abbasiyah pada saat umat Islam bersentuhan dengan kemajuan pengetahuan yang merupakan *conditio sine qua non* dalam kehidupan ummat, yang mencapai puncak kematangannya pada awal abad 20 M. Model penafsiran Abdurrahman menekankan pada tiga unsur, yaitu ilmi, filologi dan praksis.¹⁰ Menurut Jansen, tafsir-tafsir al-Qur'an Mesir modern selalu terdiri dari ungkapan yang berhubungan dengan filologi al-Qur'an, ungkapan yang berhubungan dengan sejarah alam, dan ungkapan tentang al-Qur'an dan bagaimana semestinya manusia berperilaku di dunia.¹¹

Dalam riwayat lain, Baljon dalam buku *Tafsir al-Qur'an Muslim Modern*, mengatakan, ada beberapa perbedaan pola pikir antara mufassir klasik dan mufassir modern. *Pertama*, bagi mufassir modernis, setiap orang diperkenankan mengungkapkan makna al-Qur'an, karena penafsiran bukan hak monopoli para imam dan mujtahid, sedang bagi mufassir klasik tafsir itu hak para imam. *Kedua*, mufassir modernis tidak menggunakan *Israiliyyat* dalam tafsirnya, sedang mufassir klasik memakainya. *Ketiga*, bagi mufassir klasik bahwa ayat al-Qur'an terbatas pada pengertian-pengertian tertentu saja, sedang bagi mufassir modernis tidak demikian tapi berkembang sesuai dengan zamannya. *Keempat*, para mufassir klasik terlalu tergantung pada tulisan-tulisan yang telah ada, sedang mufassir modernis tidak demikian.¹²

¹⁰ Mohammad Nur Kholis, "Pengantar" dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir...*, hlm. xiii.

¹¹ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir...*, hlm. xxii.

¹² J.M.S. Baljon, *Tafsir al-Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Niamullah Muiz, cet. 3 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 25-31.

Jika demikian kriterianya, bahwa tafsir al-Qur'an modern muncul pertama pada akhir abad ke-19 atau awal abad 20 M, apakah tafsir-tafsir yang muncul sebelum periode itu dapat dikatakan sebagai tafsir bercorak klasik? Menurut hemat penulis tidak demikian, semua tafsir yang menganut pola pikir *tafsir al-adabi wa al-ijtima'i* atau seperti yang dikatakan Jansen, yang menekankan pada salah satu ketiga unsur di atas, atau menurut Baljon menganut pola pikir reformis dan terbuka adalah termasuk tafsir al-Qur'an modern.

Dengan demikian dapat rumuskan bahwa yang dimaksud tafsir al-Qur'an modern adalah tafsir-tafsir yang berkecenderungan pada aliran pemikiran reformis, modernis dan terbuka terhadap segala fenomena kehidupan kemasyarakatan umat manusia umumnya dan umat Islam khususnya, baik tafsir itu muncul sebelum abad 19 atau 20.

Berkaitan dengan kriteria tafsir al-Qur'an modern tersebut, ada beberapa kitab tafsir al-Qur'an --sebagai contoh-- yang menurut Jalaluddin Rahmat dan Agus Efendi termasuk kategori tafsir al-Qur'an, seperti; *Tafsir al-Manar* (Muhammad Rasyid Rida), *at-Tafsir al-Wadih* (Muhammad Mahmud Hijazi), *Safwah at-Tafsir* (Muhammad Ali as-Sabuni), *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Sayyid Husayn at-Tabataba'i), *al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an* (Muhammad as-Siddiqi), *al-Amsal fi Tafsir Kitabillah al-Munazzal* (Syaikh Makarim as-Syirazi).¹³

Dalam penelitian tentang pluralisme agama dalam tafsir al-Qur'an ini, yang dilakukan penyusun di sini adalah membatasi pada pemikiran *Tafsir al-Manar*

¹³ Jalaluddin Rahmat dan Agus Efendi, "Pandangan Berbagai Tafsir al-Qur'an Modern tentang Perempuan", dalam *al-Hikmah: Jurnal Studi-studi Islam*, No. 16, Vol. VII/Tahun 1996, hlm. 7.

(Muhammad Rasyid Rida) dan *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an* (Sayyid Qutb). Dengan alasan bahwa pada era Muhammad Abduh, kecenderungan ulama tafsir telah beralih dari pola pikir klasik ke pola pikir modern, tetapi pada era modern ini ternyata masih muncul model tafsir klasik, dalam arti pola pikir yang digunakan penulisnya masih tertutup dengan fenomena-fenomena modern. Karena itulah, penyusun merasa perlu untuk mengetahui sejauh mana pemikiran klasik Sayyid Qutub dalam hal pluralisme agama, setelah Muhammad Abduh memperkenalkan model tafsir modern yang terbuka terhadap fenomena-fenomena modern, salah satunya adalah pengakuan tentang pluralisme agama tersebut.

B. Paradigma Tafsir al-Qur'an Modern Menurut Pandangan J.J.G. Jansen

Dalam buku *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*,¹⁴ Jansen mengkaji kitab-kitab tafsir Mesir modern yang embrionya dikembangkan oleh Muhammad Abduh, sebagai tokoh pembaharu kajian al-Qur'an. Meskipun dalam kepustakaan Barat telah ada penelitian khusus tentang tafsir Abduh, namun, Jansen masih merasa perlu untuk mengulas karya tersebut karena dalam blantika tafsir di wilayah ini, signifikansi tafsir Abduh tidak bisa disangkal. Ia mengelompokkan karya tafsir menjadi tiga kelompok. *Pertama*, tafsir yang dipenuhi pengadopsian penemuan-penemuan keilmuan mutakhir, *tafsir 'ilmi*; *kedua*, tafsir yang dibasahi analisis linguistik dan filologik; dan *ketiga*, tafsir yang bersinggungan dengan persoalan-persoalan keseharian umat.

¹⁴ Buku ini merupakan Disertasi Doktor di Rijksuniversiteit Leiden tahun 1972, sebagaimana dijelaskan oleh Mohamad Nur Kholis (mahasiswa alumnus Leiden bimbingan J.J.G. Jansen). Lihat Mohamad Nur Kholis, "Pengantar" dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir...*, hlm. xii.

Berkaitan dengan bentuk pertama, tafsir 'ilmi, Jansen menjelaskan bahwa dalam pandangan kebanyakan kaum Muslim sekarang ini al-Qur'an diyakini telah mengantisipasi pengetahuan modern. Keyakinan ini mendorong bangkitnya suatu penafsiran al-Qur'an yang telah lama terlupakan, yaitu tafsir 'ilmi, yang mencoba memindahkan semua bidang pengetahuan kemanusiaan yang memungkinkan ke dalam penafsiran al-Qur'an.¹⁵ Untuk mendukung model penafsiran ilmiah ini, para pengikut tafsir ini mengutip ayat al-Qur'an yang berbunyi :

¹⁶

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ

Artinya: “*Kami telah kirimkan al-Kitab¹⁷ kepada manusia sebagai penjelas segala sesuatu.*”

Argumen mereka lainnya adalah hadis-hadis medis, seperti; “barang siapa yang mempunyai onta yang sakit seharusnya menjauhkannya dari yang lain yang sehat.” Ini menunjukkan bahwa kalangan Muslim awal tidak mengenyampingkan kemungkinan adanya informasi yang bersifat “ilmiah” ilahiah. Oleh karena Nabi menyatakan demikian, tidak ada alasan mengapa al-Qur'an tidak membuatnya. Pernyataan-pernyataan ilmiah al-Qur'an, bagaimanapun tidak bisa dibatasi pada ilmu pengetahuan yang dikenal orang-orang Arab yang hidup di masa turunnya al-Qur'an.¹⁸

¹⁵ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, hlm. 56.

¹⁶ An-Nahl (16):91.

¹⁷ Dijelaskan bahwa para mufassir berbeda pebdapat tentang maksud al-kitab dalam ayat itu. Az-Zamakhsyari mengasumsikan kitab itu bukan al-Qur'an sebagaimana dikenal umat manusia sekarang, tetapi ia sebuah kitab yang ada di surga. Sedang menurut mereka yang menganut tafsir ilmiah, maksud kitab itu identik dengan “apa yang ditemukan di antara dua tepi al-Qur'an,’ sehingga mereka menafsirkan kitab itu sebagai benar-benar al-Quran.

¹⁸ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, hlm. 58-59.

Pernyataan al-Ghazali dalam kitab *Jawahir al-Qur'an* juga mengakui penafsiran ilmiah ini. Menurut al-Ghazali, al-Qur'an hanya akan menjadi jelas bagi mereka yang mempelajari ilmu pengetahuan yang digali darinya. Seseorang tidak bisa memahami al-Qur'an tanpa pengetahuan tata bahasa Arab, dan orang tidak memahami apa yang dimaksud oleh ayat seperti "dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku", jika ia tidak mengerti kedokteran.¹⁹

Adanya penafsiran ilmiah ini, menurut Jansen, menarik perhatian besar para ilmuan Barat. Alasannya, karena adanya kesulitan-kesulitan di kalangan Kristen Barat berhubungan dengan ilmu pengetahuan sejak zaman Galilei. Mereka merasa keimanannya diserang oleh ilmu pengetahuan modern, yang dianggap tidak sesuai dengan pandangan Injil, sebagai contoh tentang penciptaan. Mereka terkejut dengan mudahnya kaum Muslim menyatakan bahwa ilmu pengetahuan tidak berlawanan dengan teks al-Qur'an jika dipahami secara sempurna.²⁰

Mufassir pertama yang membahas ilmu pengetahuan Timur non Arab dalam tafsirnya adalah Muhammad ibn Ahmad al-Iskandarani, seorang fisikawan. Kitabnya yang pertama berjudul *Kasyf al-Asrar an-Nuraniyyah al-Qur'aniyyah*, mendiskusikan benda-benda angkasa, bumi, hewan, serangga, dan mineral-mineral. Kitab keduanya berjudul *Tibyan al-Asrar ar-Rabbaniyyah*, kata *tibyan* seperti dalam QS. An-Nahl (16):89, digunakan untuk meligitimasi tafsir ilmiah.²¹

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 61.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 64.

²¹ *Ibid.*, hlm. 65.

Pada zaman Abduh, perhatian terhadap tafsir ilmiah semakin besar, tapi Abduh sendiri tidak termasuk di dalamnya. Selain al-Iskandarani, ada Ahmad Mukhtar al-Ghazi, Abdullah Fikri Basha, Muhammad Taufik Sidqi, dan Hanafi Ahmad.²² Dan tokoh tafsir ilmiah modern, menurut Jansen, adalah Jauhari dan Farid Wajdi. Dalam kitab *al-Qur'an wa 'Ulum al-'Asriyyah*, Jauhari mengatakan; jika umat Muslim bersatu secara politik dan terdepan secara ilmiah, akan memungkinkan diri mereka untuk mengusir penguasa asing.²³

Para mufassir ilmiah modern memiliki hal menarik dalam mengupas *i'jaz*. Dalam pandangan klasik, keunikan al-Qur'an yang tidak ada bandingannya terletak pada keindahan dan kefasihan bahasanya yang tinggi. Sedang bagi mufassir ilmiah modern, *i'jaz* al-Qur'an tidak terbatas pada kefasihannya, tapi kesesuaian al-Qur'an dan ilmu pengetahuan merupakan bukti kejujuran Muhammad yang meyakinkan, dan karenanya merupakan kebenaran dari semua pernyataan al-Qur'an, termasuk yang berkaitan dengan Tuhan, hari akhir, dan sebagainya.²⁴

Tetapi Amin al-Khuli, mengkritik kelemahan tafsir ilmiah modern. Menurutnya, *pertama*, tidak kokoh leksikologisnya (tidak menghasilkan pergeseran makna di bidang ilmu pengetahuan modern), *kedua*, tafsir ilmiah secara filologis tidak kokoh (tidak memuat sesuatu yang tidak dipahami orang Arab), *ketiga*, secara teologis juga tidak kokoh (agama berkaitan dengan pandangan manusia tentang hidup, bukan dengan pandangan kosmologisnya), dan *keempat*, secara logis al-Qur'an tidak

²² *Ibid.*, hlm. 69-72.

²³ *Ibid.*, hlm. 73.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 82-83.

mungkin memuat pandangan yang bisa berubah dari para ilmuwan abad ke-19 dan 20.²⁵

Bentuk tafsir kedua adalah tafsir filologi. Dalam hal ini, Jansen mengutip pendapat Ibn Khaldun, bahwa al-Qur'an diwahyukan dengan bahsa Arab dan menurut retorika mereka, maka mereka dapat memahami al-Qur'an.²⁶ Tetapi, lanjut Jansen, pada kenyataannya tidak semua mereka dapat memahaminya, karena seringkali para nabi menggunakan bahasa yang kabur. Ada kalanya mereka menggunakan bahasa asing yang dibubuhi pengertian-pengertian baru, mereka menciptakan lafaz-lafaz yang sama sekali baru. Biasanya, kata-kata tersebut bisa dipahami setelah melalui kesulitan besar, bahkan oleh mereka yang menjadi obyeknya.²⁷

Ada dua tahapan dari filologi Arab kuno yang mendasari studi kontemporer mengenai bahasa al-Qur'an. Tahap pertama, studi kosa kata al-Qur'an. Ibn Abbas, yang dikenal "Bapak penafsir al-Qur'an", karena keserbabiannya dalam menjawab persoalan-persoalan yang muncul seputar teks al-Qur'an, adalah tokoh yang sangat penting dalam tahap ini. Kemasyhuran Ibn Abbas dapat ditemukan dalam kitab tafsir at-Tabari.²⁸

Salah satu metode memahami al-Qur'an adalah menggunakan puisi Arab pra Islam. ibn Abbas, menyebut 200 ayat al-Qur'an yang keberadaanya dibangun dari puisi Arab pra Islam. Oleh karena itu, Menurut Jansen, Ibn Abbas sering mengutip

²⁵ *Ibid.*, hlm. 86-87.

²⁶ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (tpp.: Dar Ihya' at-Turas al-Arabi, t.t.), hlm. 438.

²⁷ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, hlm. 89.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 90-91.

puisi-puisi karya penyair seperti 'Antarah, Labid dan Zuhair, serta Hassan ibn Sabit. Mengutip pernyataan Musa ibn Uqbah, yang menceritakan bahwa seekor onta membawa catatan-catatan puisi, pepatah dan genealogi Ibn Abbas, yang kemudian digunakan muridnya.²⁹

Puisi Arab pra Islam tidak pernah kehilangan relevansinya untuk penafsiran al-Qur'an. Sekarang ini, kebiasaan menggunakan puisi Arab pra Islam dalam tafsir al-Qur'an masih berjalan, seperti yang digunakan Bintush Shati', dalam tafsirnya (*at-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*), dan ad-Dimashqi, yang dikatakan hafal 50.000 bait puisi yang digunakan untuk membuktikan makna lafaz-lafaz al-Qur'an.³⁰

Tafsir Abu Ubaidah, diawali dengan penjelasan lafaz qur'an, surat dan ayat, diikuti dengan uraian terperinci mengenai kekhususan gaya bahasa al-Qur'an. Ia mengatakan bahwa gaya bahasa yang diungkapkan al-Qur'an sama dengan gaya bahasa puisi Arab pra Islam. tampak sekali, Abu Ubaidah ingin menawarkan pengetahuan dan pemikirannya sendiri kepada kita. Luar biasanya, penjelasannya itu dapat ditemukan kembali dalam bab mengenai tafsir dalam kitab *Sahih al-Bukhari*.³¹ Model tafsir Abu Ubaidah ini sampai sekarang masih digunakan di Mesir.

Tafsir az-Zamakhsyari, menurut Jansen, juga tidak bisa disepelekan sebagai figur sentral dalam tafsir filologi (dan sintaksis). Ia menganalisis keajaiban gaya bahasa al-Qur'an dan memberikan alasan-alasan terhadap ketidakteraturan yang begitu jelas dalam teks al-Qur'an. Faktor inilah yang menjadikan tafsirnya terkenal dan

²⁹ *Ibid.*, hlm. 95.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 97.

³¹ *Ibid.*, hlm. 98.

bernilai dalam khazanah Islam. az-Zamakhsyari juga menggunakan materi-materi hadis, dan bait-bait puisi pra Islam untuk membuktikan ayat-ayat al-Qur'an tertentu. Bagi pembaca tafsir Zamakhsyari yang tidak menggunakan tata bahasa Arab klasik tentu akan menemukan kesulitan dalam memahaminya. Contoh, ayat *wa 'ajalun musamma 'indahu*, kata perintah dalam frasa ini berlawanan dengan ketentuan bahwa dalam sebuah frasa nominal yang predikatnya terdiri dari satu kata ganti depan (yakni *'inda*) dan kata benda (yakni *hu*) dan subyeknya (yakni *'ajal*) yang tak tertentu, maka predikatnya seharusnya mendahului subyek. Kalimat normal dala ayat tersebut seharusnya adalah *wa 'indahu-ajal*. Untuk melihat masalah seperti ini dan juga untuk memahami terminologi yang dijelaskan oleh az-Zamakhsyari sangatlah penting kiranya untuk mengetahui ketentuan kalimat perintah yang telah diformulasikan oleh para pakar tata bahasa Arab. Penyimpangan apa pun yang ada yang dianggap normal menurut ketentuan ini diperhatikan dan dijelaskan oleh az-Zamakhsyari. Ia selalu memperhatikan keganjilan-keganjilan, seperti tersebut di atas. Sungguh pun penjelasannya itu tidak selalu dapat meyakinkan para pembaca modern.³²

Pada abad 20, muncul dalam berbagai cara, pendapat yang menyuarakan ketidaksenangan pada penjelasan gramatikal tradisional, termasuk Muhammad Abduh, yang menyatakan bahwa seorang Muslim semestinya tidak menjadikan tafsir sebagai penyebab munculnya rintangan antara dirinya dan al-Qur'an, dan yang menyebabkan munculnya bid'ah dalam penafsiran itu sendiri. Ia membatasi perhatiannya pada gramatika sejauh yang ada dalam tafsir Jalalayn saja, dan dia menganjurkan para pembaca untuk memahami al-Qur'an dengan mencari petunjuk dari saran-saran dan

³² *Ibid.*, hlm. 102-103.

nasihat-nasihat para ulama terdahulu. Sikap Abduh yang agak “anti filologi” ini dirasakan kurang memuaskan, murid Abduh, Rasyid Rida telah menambah semua bentuk informasi gramatikal mengenai teks al-Qur'an dalam menjelaskan guru dan pemimpin dalam tafsir *al-Manar*.³³

Amin al-Khuli, ahli tafsir yang menemukan jalan keluar atas dilematika antara filologi dan pengetahuan. Meskipun ia sendiri tidak menulis tafsir, namun di dalam tulisan-tulisannya tentang tafsir al-Qur'an dan sejarah ia telah mengembangkan suatu teori mengenai hubungan antara filologi dan penafsiran al-Qur'an yang sangat berpengaruh di Mesir.³⁴

Secara ideal, menurut Amin al-Khuli, studi tafsir al-Qur'an harus dibagi dalam dua bagian; *pertama*, tentang latar belakang al-Qur'an, tentang sejarah kelahirannya, tentang masyarakat tempat turunnya dan tentang bahasa masyarakat yang dituju oleh al-Qur'an tersebut, dan lain-lain. *Kedua*, penafsiran al-Qur'an dengan melihat studi-studi terdahulu. Menurut aturan penafsiran latar belakang historis, tidak sah menafsirkan implikasi-implikasi teks yang tidak dikemukakan oleh si penulis, meski kaum Muslim percaya bahwa apa yang diungkapkan al-Qur'an pada hakikatnya adalah kebenaran, yakni bukan karya Nabi atau Rasul. Pandangan al-Khuli mengenai tugas kedua tafsir (penafsiran teks dengan menggunakan studi terdahulu) sama pentingnya. *Pertama*, ia sangat mendorong sarjana yang ingin menulis tafsir agar memperhatikan semua ayat di mana al-Qur'an membicarakan suatu subyek, tidak membatasi mereka pada penafsiran satu bagian saja dengan mengabaikan bagian lainnya. *Kedua*, ia

³³ *Ibid.*, hlm. 105.

³⁴ *Ibid.*

menekan perlunya studi yang cermat atas setiap lafaz al-Qur'an, tidak saja dengan bantuan kamus-kamus klasik melainkan juga pada tahap pertama dengan bantuan adanya paralel al-Qur'an dari lafaz atau pun *masadar* yang sama. Ketiga, mufassir al-Qur'an seharusnya menganalisis bagaimana al-Qur'an menggabungkan lafaz-lafaz ke dalam kalimat, dan hendaknya berusaha menjelaskan efek psikologis bahasa al-Qur'an terhadap para pendengarnya.³⁵

Adapun model penafsiran ketiga yang berkaitan dengan masalah-masalah keseharian umat, Jansen menunjuk Rasyid Rida sebagai orang pertama yang mewarisi tafsir praksis al-Qur'an. Namun, seperti telah kemukakan terdahulu, ada beberapa perbedaan antara penafsiran Abdurrahman dan Rida. Hal ini diakui sendiri oleh Rasyid Rida ketika menulis aktivitas-aktivitas pribadinya;

Ketika saya harus berkarya secara independen, setelah Abdurrahman wafat, saya menyimpang dari metode yang diterapkannya dengan membahas teks al-Qur'an secara lebih terperinci.... Saya berupaya keras untuk memberikan jalan keluar terhadap kontroversi-kontroversi pada masa lampau yang telah memecah belah ulama.... Saya lebih mencurahkan perhatian pada pemecahan yang harus ditemukan secepatnya oleh umat Islam masa kini.³⁶

Aspek terpenting dalam praktik keagamaan dalam Islam bukanlah berupa ceramah-ceramah saja, melainkan juga membaca dan mengkaji al-Qur'an, aktivitas-aktivitas organisasi keagamaan. Tetapi seluruh aktivitas religius dalam Islam bisa ditemukan dalam "doktrin kewajiban" Islam, suatu istilah yang dikemukakan C. Snouck Hurgronje, orientalis Belanda, yang menterjemahkan *fiqh* (bahasa Arab). Secara konvensional, *fiqh* dibagi ke dalam dua macam; *ibadat*, hukum-hukum yang

³⁵ *Ibid.*, hlm. 108-109.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 126.

mengatur ritual dan religius, dan *mu'amalat*, hukum-hukum yang menyangkut persoalan-persoalan yang ada dalam kehidupan manusia sehari-hari.

Ketentuan-ketentuan dalam hukum Islam diidentifikasi secara umum sebagai perintah Allah. Karena itu, peran hukum Islam dari firman Allah, al-Qur'an, jauh lebih kecil daripada yang umumnya dikira orang. Dalam buku saku umum mengenai "dasar-dasar" hukum Islam, ruang yang dicurahkan untuk pembahasan al-Qur'an sebagai sumber hukum kurang dari satu pertiga buku saja. Dalam praktik hukum, pertimbangan pada al-Qur'an secara ekstrim sangat jarang. Meskipun nilai terbatas al-Qur'an pada praktik hukum Islam klasik, al-Qur'an berisi ayat-ayat yang melegislati hukum secara konkret tentang sejumlah topik, misalnya tentang *talaq*. Muhammad Abdur meringkas tentang sejarah penafsiran ayat-ayat ini, sebagai bikut :

Beberapa mufassir menghimpun ayat-ayat yang berisi tentang prasyarat-prasyarat hukum, dan menyusun secara khusus, penafsiran-penafsiran mengenai ayat-ayat ini. Mufassir yang paling terkenal dalam hal ini adalah Abu Bakr ibn al-Arabi. *Fiqh* mendapatkan yang terbaik dari mufassir. Selanjutnya, mereka lebih mengkonsentrasi diri pada penafsiran ayat-ayat hukum daripada penafsiran ayat al-Qur'an lainnya.³⁷

Bagaimanakah para mufassir Mesir memperbincangkan ayat-ayat hukum ini. *Pertama*, mereka sangat jarang memasuki pembahasan teknis-teknis hukum. Bahkan sebuah tafsir yang ditulis bagi para mahasiswa fakultas hukum al-Azhar dimulai dengan pembahasan mengenai ayat-ayat hukum dengan menggunakan metode filologi, ditambah dengan hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum-hukum itu, dan *asbab an-nuzul*-nya. *Kedua*, tafsir-tafsir tidak menyinggung kepentingan terbatas pada hukum Islam dalam sistem hukum Mesir, walaupun para penulisnya sangat memperhatikan

³⁷ *Ibid.*, 138.

subyek pembahasan ini dalam karya tulis lainnya. *Ketiga*, para mufassir membicarakan hukum Islam dengan cara yang terkesan apologetik. Mereka sangat memuji dan menyebut-nyebutnya serta menyampaikan kepada kita berulang-ulang berkaitan dengan ayat-ayat hukum tersebut bahwa tidak ada hukum yang dibuat manusia pernah diadaptasi ke lingkungan manusia daripada hukum Islam, yang berlaku untuk semua tempat dan zaman. Sifat kecocokan hukum yang absolut dilengkapi pula dengan penekanan kelebihannya yang relatif. Khususnya berkaitan dengan apa yang pada masa sekarang ini dianggap sebagai suatu hukuman keji (misalnya, potong tangan) atau sebagai kebencian secara sosial (poligami), selalu ditekankan berulang-ulang bahwa hukum Islam merupakan langkah maju dibandingkan hukum dan adat zaman Barbar dan kebodohan yang ada sebelum kedatangan Islam.³⁸

Satu persoalan yang menyita perhatian para mahasiswa sekarang adalah *ijtihad* apakah diperbolehkan di dunia Islam modern sekarang ini. Dalam tafsirnya, Abduh dan Rida, seringkali mendiskusikan persoalan *ijtihad*. Mereka menyatakan bahwa *ijtihad* yang dihasilkan generasi dulu tidak mengikat kaum Muslim modern. Mereka terkadang menyebut *ijtihad* dengan *ra'y*, yang makna aslinya adalah “pandangan”, tetapi dalam hukum Islam, kata ini terkadang digunakan untuk mengartikan pandangan subyektif seseorang yang tidak didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah. *Ijtihad* menurut mereka adalah suatu alat yang penting dalam sistem hukum Islam, melarangnya akan membuat hukum Ilahiah tidak adil dengan perubahan realitas, atau Rida mengistilahkan “suatu yang tidak pantas bagi semua manusia pada zamannya.”³⁹

³⁸ *Ibid.*, hlm. 138-140.

³⁹ Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, cet. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), VI:399.

Pandangan yang lebih liberal tentang *ijtihad* dikemukakan oleh Abu Zayd, yang menyatakan boleh berbeda pandangan dengan mazhab hukum Islam apabila bertujuan untuk kemaslahatan manusia dalam arti luas.⁴⁰

Permasalahan *ijtihad* ini menjadi rumit karena di kalangan pemikir tradisional, itu hanya dilakukan oleh ulama masa lampau. Muhammad Syaltut termasuk mufassir yang menolak *ijtihad*. Dalam pandangan Syaltut, bahwa *ijtihad* termasuk sumber hukum setelah al-Qur'an dan as-Sunnah.⁴¹

Bagaimana pun juga, *ijtihad* menurut mufassir modern harus dibuka kembali. Menurut mereka hanya *ijtihad* yang menjadi motor penggerak bagi pertumbuhan hukum Islam, lebih dari itu, teori-teori ahli hukum (*jurist*) Muslim sangat menentukan hal ini. *Ijtihad* juga menjustifikasi perubahan pada masa lalu yang ditimbulkan oleh kekuatan masa lain, misalnya pengaruh Barat terhadap dunia Arab dan Islam, sebagai suatu tuntutan sosial bagi mereka. Hal ini terutama sangat tampak dalam pembicaraan modern terhadap apa yang harus dikatakan al-Qur'an berkenaan dengan masalah poligami.⁴²

Untuk memperkokoh Islam dalam masalah poligami, Rasyid Rida dalam tafsir *al-Manar* mengupas panjang lebar pandangan beberapa penulis Barat yang tidak menentang poligami dan yang menggugat dan menentang kemunafikan dunia Kristen Barat yang melarang poligami, namun secara tersembunyi mereka memperbolehkan praktik perzinahan. Rida berusaha keras meyakinkan para pembaca tafsirnya tentang

⁴⁰ Jansen, *op cit.*, hlm. 144.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 146.

⁴² *Ibid.*, hlm. 148.

ketidakadilan dunia Barat dan kaum Misionaris terhadap pembolehan poligami dan menganggap sebagai kesalahan Islam.⁴³

Sepanjang tampak dari tafsir-tafsir al-Qur'an, pendapat kaum modernis secara umum terhadap poligami sejak awal abad ke-20 poligami diperbolehkan kalau memang dapat menjadi salah satu solusi bagi problematika perkawinan, misalnya akibat kebutuhan suami tidak terpenuhi oleh isterinya. Perubahan pandangan ini, dari pembolehan poligami secara umum ke pembatasannya secara *darurat nazirah* sekarang ini, diiringi reinterpretasi terhadap bagian-bagian tertentu dari al-Qur'an.⁴⁴

C. Paradigma Tafsir al-Qur'an Modern Menurut Pandangan Issa J. Boullata

Dalam tulisan ini, Boullata memfokuskan kajian tafsir modern pada model penafsiran al-Qur'an dalam kitab *at-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, yang ditulis 'Aisyah 'Abdurrahman, yang lebih dikenal dengan nama Bintusy-Syati', seorang guru besar sastra dan bahasa Arab pada Universitas 'Ayn Syams, Mesir, guru besar tamu di Universitas Islam Ummu Durman, Sudan, dan pada Universitas Qarawiyyin, Maroko.⁴⁵

Yang sangat penting dari tafsirnya adalah metode yang digunakannya, yang telah menancapkan pengaruh luas di kalangan banyak orang. Secara jujur ia mengakui bahwa metode tersebut ia peroleh dari guru besarnya di Universitas Fuad I, yang

⁴³ *Ibid.*, hlm. 151.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 152.

⁴⁵ 'Aisyah 'Abdurrahman, *Tafsir Bintusy-Syati*', terj. Mudzakir Abdussalam, cet. 1 (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 9.

kemudian menjadi suaminya, Amin Al-Khuli (w. 1966). Prinsip-prinsip metode tafsir itu adalah sebagai berikut :

1. Basis metodenya adalah memperlakukan apa yang ingin dipahami dari al-Qur'an secara obyektif, dimulai dengan pengumpulan surat dan ayat tentang topik yang dipelajari.
2. Bersandar pada susunan kronologis pewahyuannya dalam memahami gagasan-gagasan tertentu yang terkandung dalam al-Qur'an, hingga keterangan dan tempat wahyu itu diketahui.
3. Mencari arti linguistik asli yang memiliki rasa kearaban kata-kata dalam bahasa Arab yang digunakan al-Qur'an dalam memahami kata-kata tersebut menurut penggunaan material dan figuratifnya.
4. Mempelajari naskah al-Qur'an untuk mengetahui kemungkinan maksudnya dalam memahami pernyataan-pernyataan yang salit. Apa yang telah dikatakan mufassir bisa diuji lagi dalam kaitannya dengan naskah yang sedang dipelajari, dan hanya yang sejalan dengan naskah yang diterima. Seluruh penafsiran sektarian dan *isra'iliyat* harus disingkirkan.⁴⁶

Untuk memperkuat metode tafsirnya, 'Aisyah 'Abdurrahaman menjelaskan, perlunya penekanan pada proses deduktif yang digunakan untuk menemukan makna fenomena linguistik dan gaya al-Qur'an yang disatukan secara kronologis sebagai

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 12-3. Boullata menjelaskan, Tetapi di kalangan mufassir klasik mengkritik metode tafsir ini. Menurut mereka, pemahaman al-Qur'an dalam keseluruhan dan dalam tatanan kronologis pewahyuannya untuk menjelaskan bagian tertentu atas bagian lain, berarti menyepelekan kenyataan al-Qur'an diturunkan dalam waktu 22-23 tahun, yang berarti ungkapan dan gayanya di awal tidak harus sama dengan ungkapan dan gaya pewahyuannya di masa akhir. Mereka juga keberatan atas penggunaan *asbab an-nuzul* dalam tafsir karena hasilnya akan kacau karena adanya perselisihan di dalamnya. Alasan lain penolakan mereka adalah kenyataan bahwa ada bahasa Arab yang termaktub dalam al-Qur'an atau penggunaannya berbeda. Penggunaan metode terakhir ini berarti membuka pintu masuknya unsur-unsur asing dalam pemahaman naskah al-Qur'an.

bagian-bagian dari keseluruhan dan bersifat konsisten. Ia juga mengatakan, perselisihan tentang *asbab an-nuzul* disebabkan oleh kenyataan dari mereka yang hidup sezaman dengan masa diturunkannya ayat dan surat mengasosiasikan keduanya dengan apa yang dianggap sebagai sebab. Metode 'A'isyah menolak anggapan setiap peristiwa dalam *asbab an-nuzul* tersebut sebagai sebab atau tujuan diturunkanya wahyu, tapi sekedar merupakan kondisi-kondisi eksternal dari pewahyuan itu, penekanannya terletak pada universalitas makna dan bukan kekhususan kondisi tersebut. Ia mengatakan dalam penggunaan metode ketiga, materi-materinya sebaiknya ditelusuri untuk mendukung pemahaman terhadap teks al-Qur'an –meski al-Qur'an dinyatakan memiliki ungkapan khas. Untuk alasan ini, ia lebih cenderung menilai unsur-unsur tata bahasa, retorika, dan gaya al-Qur'an daripada mengikuti aturan-aturan buatan para ahli tata bahasa, retorika, dan kritik sastra yang justru harus ditinjau kembali, atau bahkan direvisi, di bawah petunjuk al-Qur'an.⁴⁷

Dalam pandangan Boullata, pendekatan yang ditawarkan 'A'isyah 'Abdurrahman ini terdapat suatu metode tafsir modern al-Qur'an, meskipun berdasarkan aturan-aturan penafsiran klasik yang sebenarnya tidak pernah dipraktekkan secara serius sebagai usaha-usaha penafsiran sistematik. Metode ini telah menghadirkan suasana kesegaran baru dalam tafsir al-Qur'an di masa modern ini. Dalam metode 'A'isyah ini tampak jelas kehati-hatian yang sengaja dipatok agar dapat membiarkan al-Qur'an berbicara mengenai dirinya sendiri, dan agar al-Qur'an dipahami dengan cara-cara yang paling langsung sebagaimana orang-orang Arab pada masa kehidupan Rasulullah. Rujukan-rujukan al-Qur'an kepada orang-orang yang

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 14-6.

hidup di masa itu diminimalkan hanya sebagai data sejarah, maksudnya agar signifikansi religius orang-orang maupun kejadian-kejadian tersebut dipahami dengan konteks al-Qur'an dalam totalitasnya. Dengan demikian, tekanan diletakkan pada maksud pewahyuan itu, yang melampaui dan berada di atas peristiwa sejarah tertentu yang menjadi latar belakangnya.⁴⁸

Pandangan-pandangan para mufassir klasik, seperti At-Tabari, Az-Zamakhsyari, Fakhruddin Ar-Razi, Ar-Raghib Al-Isfahani, Nizamuddin An-Naisaburi, Abu Hayyan Al-Andalusi, Ibn Qayyim Al-Jawziyah, As-Suyuti dan Muhammad Abduh kerap dikuti untuk menunjukkan kekeliruan mereka dan menolak penjelasan-penjelasan yang terlalu dibuat-buat yang tidak mereka sepakati sendiri atau tidak sejalan dengan naskah al-Qur'an sebagaimana yang ia pahami lewat metodenya. Ia memilih pandangan yang sesuai dengan metodenya, baik mengenai masalah tata bahasa serta linguistik, atau fenomena di sekitar retorika dan gaya, atau mengenai makna kandungan al-Qur'an, diletakkan sebagai subyek analisis mendalam di bawah cahaya temuan-temuannya sendiri, yang dihasilkan dari suatu survei deduktif atas bahan-bahan al-Qur'an tentang masalah-masalah tertentu.⁴⁹

Dalam usahanya menyingkirkan unsur-unsur luar dan asing terhadap pemahaman al-Qur'an, 'A'isyah 'Abdurrahman menolak terlibat dalam pembahasan-pembahasan mendetail mengenai materi-materi yang berhubungan dengan kitab Injil dan rekaman-rekaman Arab serta non Arab yang bersifat mistis atau historis, jika di dalam al-Qur'an terdapat rujukan materi-materi atau rekaman-rekaman tersebut. Ia

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 17.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 17-8.

menyatakan bahwa al-Qur'an memang bermaksud mengungkap sejarah dalam detailnya, al-Qur'an itu pasti telah melakukannya. Al-Qur'an menggunakan materi semacam itu dalam bentuk ringkasan biasa agar teladan-teladan moral yang harus ditelaah dan pelajaran-pelajaran spiritual yang harus diturunkan dari al-Qur'an, diperhatikan. Ia tidak ingin terperangkap pada kesalahan para mufassir klasik yang menerima *Isra'iliyyat* dari materi asing dari para *mu'allaf*, sehingga mereka memasukkan ke dalam tafsir mereka apa yang sesungguhnya tidak dimaksudkan oleh al-Qur'an. Ia juga menolak terlibat dalam pembahasan-pembahasan mendetail mengenai sejauh mana ayat-ayat tertentu al-Qur'an sejalan dengan ilmu dan teknologi modern, sebab hal ini menurutnya juga tidak pernah dimaksudkan al-Qur'an. Ayat-ayat tersebut, yang menjabarkan fenomena alam, manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan, aspek-aspek ruang angkasa serta hal-hal lain yang menakjubkan, tidak dimaksudkan sebagai pelajaran pada berbagai ilmu modern yang berbeda-beda atau sebagai bukti-bukti tekstual yang sejalan dengan teori-teori mutakhir di berbagai lapangan pengetahuan empirik modern, tetapi ayat-ayat tersebut memiliki makna-makna intrinsik Qur'ani dan religiusnya sendiri, yang hanya dapat dikemukakan dengan mempelajari konteksnya.⁵⁰

Dalam metode tafsir 'A'isyah ini, Boullata menemukan beberapa temuan dalam bentuk tafsir yang dihasilkan dari metodenya. Temuan *pertama*, adalah bahwa apa yang oleh sebagian ahli linguistik tertentu biasanya dipandang sebagai sinonim-sinonim, pada kenyataannya tidak pernah muncul dalam al-Qur'an dengan pengertian yang benar-benar sama. Ketika al-Qur'an menggunakan sebuah kata, kata tersebut

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 18.

tidak dapat diganti dengan kata lain yang biasanya dipandang sebagai sinonim kata pertama tadi dalam kamus-kamus bahasa Arab dan kitab-kitab tafsir. Misalnya, kata *aqsama* yang biasanya disinonimkan dengan kata *halafa*, yang berarti “bersumpah”. Melalui survei deduktif dari seluruh tempat di dalam al-Qur'an asal kedua kata tersebut terdapat dengan berbagai bentuknya. Manurut Bintusy-Syati', *aqsama* digunakan untuk jenis sumpah sejati yang tidak pernah ada niat melanggar, sedang kata *halafa* selalu digunakan dalam sumpah palsu yang selalu dilanggar. Dengan cara yang sama, ia menemukan bahwa penggunaan kata *ni'mah* dalam al-Qur'an mengacu pada rahmat yang diberikan Tuhan di dunia, sementara *ni'mah* adalah rahmat yang diberikan Tuhan di hari akhir. Kemudian penggunaan *na'y* dalam al-Qur'an selalu merujuk pada jarak yang dikaitkan dengan permusuhan atau suasana tidak bersahabat, sementara *bu'd* hanya merujuk pada jarak dalam berkonotasi waktu dan tempat. Kata *hulm* digunakan dalam bentuk jamaknya untuk menunjukkan impian-impian membingungkan, sementara *ru'yah* digunakan dalam bentuk tuggal untuk menunjukkan visi yang jelas dan benar.⁵¹

Kedua, adanya kata-kata kerja dalam deskripsi-deskripsi al-Qur'an di sekitar peristiwa-peristiwa yang terjadi pada hari kiamat, baik dalam bentuk *majhul* (pasif) ataupun lainnya, tindakan pada kata-kata kerja tersebut dinisbatkan bukan kepada pelaku aktualnya, dengan menggunakan bentuk-bentuk VII dan VIII (*mutawwa'ah*) dan dengan penafsiran metonimik (*isnad majazi*). Misalnya, dalam QS. (99):1; “*Ketika bumi diguncangkan dengan guncangan yang dahsyat,*” *zulzilat* adalah pasif. Dalam QS. (82):1-2; “*Ketika langit terbelah, dan ketika bintang-bintang jatuh berserakan,*”

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 21-2.

infatarat adalah bentuk VII dan *intasarat* adalah bentuk VIII. Pada QS. (52):9-10; “*Pada hari ketika langit benar-benar berguncang. Dan gunung benar-benar akan berjalan,*” *tamuru* dan *tasiru* merupakan kata-kata kerja yang difatkan kepada langit dan gunung-gunung secara berurutan. Bintusy-Syati’ menyatakan bahwa para mufassir dan ahli retorika telah menyibukkan diri dengan pertimbangan-pertimbangan tata bahasa di sekitar subyek-subyek seperti tersebut di atas, dan melupakan fenomena gaya penekanan al-Qur’ān pada kepasifan alam raya pada hari kiamat, ketika semua ciptaan secara spontan tunduk kepada peristiwa-peristiwa dahsyat saat itu. Lebih jauh bentuk kata kerja pasif mengkonsentrasi perhatian pada peristiwa yang mengabaikan sang pelaku aktual, bentuk VII dan VIII secara kuat menunjukkan ketundukan ketika peristiwa berlangsung, dan pensifatan metonimik memberikan peristiwa itu semacam kepastian bahwa tidak ada kebutuhan mencatat sang pelaku, tindakan, dan yang terkena tindakan itu, sebab semuanya telah digambarkan secara tegas dalam peristiwa itu sekaligus.⁵²

Bintusy-Syati’ telah mengajukan pengamatan menarik lain dalam tafsir al-Qur’ān, seperti tentang penggunaan huruf *wawu* dalam sumpah-sumpah, signifikansi sumpah negatif *la uqsimu*, fungsi-fungsi dari apa yang disebut partikel tak berguna (*otiose particle*) *ba’* dalam kedudukannya sebagai predikat untuk *laisa* dan *ma*, dan banyak kata lain yang dapat membantu pemahaman atas al-Qur’ān, sesungguhnya pengamatan-pengamatannya tersebut tidak sejalan dengan temuan-temuan tafsir yang lebih awal. Mungkin benar bahwa perhatian Bintusy-Syati’ lebih diarahkan pada karakteristik-karakteristik sastra dalam al-Qur’ān. Meskipun demikian, itu karena

⁵² *Ibid.*, him. 23.

metodenya yang mengkonsentrasi diri pada apa yang telah ada dan menjauhkan spekulasi. Begitu juga hasil temuan-temuan tafsirnya tidak tanpa kepedulian terhadap masalah-masalah religius, legal, teologis, atau filosofis, untuk tidak menyebutkan masalah-masalah linguistik, tata bahasa, dan retorika.⁵³

Pandangan teologis mengenai kebebasan berkehendak dan tanggung jawab manusia yang dikemukakan Bintusy-Syati' pada tafsirnya didasari oleh pemahaman kontekstual dan linguistiknya yang ketat terhadap sebuah kata, sering diungkapkan dalam berbagai contoh lain materi al-Qur'an. Masalah ini terutama dapat dibaca di dalam karyanya, *Risalah tentang Manusia: Suatu Tinjauan al-Qur'an*, yang menggunakan metode serupa.⁵⁴

Selain itu, dalam kajiannya mengenai kata kerja *arada* (berkeinginan, bermaksud, berkehendak), lagi-lagi ia menegaskan masalah kebebasan berkehendak manusia. Ia mencatat bahwa kata kerja tersebut muncul sebanyak 140 kali; sekitar 50 di antaranya dinisbahkan kepada Tuhan dan 90 lainnya kepada makhluk-makhluk ciptaan-Nya. Tidak pernah kata kerja itu muncul berbentuk kata kerja abstrak *iradah*, tetapi berbentuk kata kerja lampau atau dalam bentuk kata kerja mendatang. Kata kerja itu tidak pernah muncul dalam bentuk imperatif atau derivatif.⁵⁵

Pengamatan-pengamatan yang terdapat dalam tafsir Bintusy-Syati', memiliki nilai lebih dari sudut pandang teologis, betapapun, seperti telah disinggung, perhatian sang mufassir sendiri lebih banyak diarahkan kepada karakteristik-karakteristik sastra

⁵³ *Ibid.*, hlm. 24.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 25.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 26.

dan gaya al-Qur'an. sementara tidak dapat diragukan lagi bahwa beberapa pandangannya boleh jadi bersifat kontroversial, sangatlah jelas juga bahwa metode Bintusy-Syati' tersebut merupakan suatu usaha yang berani dan memberikan angin segar dalam bidang tafsir pada masa modern ini.

D. Paradigma Tafsir al-Qur'an Modern Menurut Pandangan Abdul Majid Abdus Salam al-Muhtasib

Dalam kitab *Ittijahat at-Tafsir fi al-'Asr al-Hadis*, Abdul Majid menjelaskan, tujuan awal dari tafsir menurut mufassir klasik adalah untuk menjelaskan makna dan maksud dari ajaran Allah yang terkandung dalam kitab Allah, al-Qur'an, dalam hal akidah dan syari'at hukum-hukum-Nya. Tetapi setelah Islam mengalami perpecahan ke dalam beberapa golongan, maka tujuan tafsir beralih ke usaha mencari alasan-alasan menurut mazhab-mazhab mereka masing-masing kemudian menguatkan dan menetapkannya.⁵⁶

Dalam kitab ini, ia menyoroti peran Muhammad Abduh dalam usahanya memperkenalkan metode baru dalam bidang tafsir al-Qur'an. Menurut Abdul Majid, para mufassir klasik melakukan penafsiran al-Qur'an sesuai dengan keahliannya masing-masing. Bagi mereka tafsir itu merupakan suatu tujuan. Semua pendidikan dan kebudayaan yang ada pada masa abad kedua dan ketiga dijadikan sebagai alat pembantu penafsiran al-Qur'an. Seorang faqih hanya menafsirkan ayat-ayat ahkam. ahli nahwu hanya menafsirkan untuk menentukan bacaan-bacaan yang *mutawatir* dan

⁵⁶ Abdul Majid Abdus Salam, *Ittijahat at-Tafsir fi al-'Asr al-Hadis*, cet. 1 (Bairut: Dar al-Fikr, 1393/1973), hlm. 245.

yang *syaz*, Mutakkałimin hanya menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu kalam. Akibatnya menurut Abduh, penafsiran yang demikian itu kurang mampu mengeluarkan maknanya yang hakiki.⁵⁷

Tidak demikian dengan metode Abduh, ia memahami al-Qur'an sebagai sebuah agama yang membimbing umat manusia ke jalan yang membawa kebahagiaan di dunia dan akhirat. Pikiran yang demikian itulah menurut Abduh manjadi maksud tertinggi bagi al-Qur'an, selebihnya hanya sebagai pengikut atau sebagai sarana untuk mencapai hasilnya.⁵⁸

Abduh menolak tafsir al-Qur'an yang dilakukan pada masa tidak ada hukum yang didasarkan pada al-Qur'an tentang perbuatan orang-orang kafir yang berkuasa, yang memandang bahwa kekuatan orang Islam terletak pada hukum al-Qur'an. Abdul Majid memang menyadari bahwa kemunduran umat Islam dalam pemikiran adalah karena ketidaktahuan mereka tentang Islam yang melanda mereka selama beberapa abad. Oleh karena itu, menurut Abduh tafsir al-Qur'an itu hanya merupakan *wasilah* atau sarana bukan tujuan sebagai yang terjadi pada mufassir klasik.⁵⁹

Tafsir menurut terbagi atas dua bagian; *pertama*, tafsir yang menyimpang jauh dari Allah dan kitab-Nya, yaitu yang membahas lafaz-lafaz, membicarakan keindahan, menjelaskan sesuatu celaan *fana* yang diduga terdapat dalam ibarat dan isyarat. Yang demikian, menurut Abduh tidak layak disebut tafsir, tidak lebih seperti ilmu nahwu dan *ma'ani*. *Kedua*, upaya mufassir untuk memahami ayat, hikmah *tasyri'* dalam

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 124.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 125.

akidah dan hukum menurut bentuk yang menarik ruh (jiwa), dan mendorongnya pada amal dan hidayah, untuk merealisasikan makna dalam ayat *hudan wa rahmah*. Maksud hakiki yang dalam syarat itu adalah mencari petunjuk al-Qur'an.⁶⁰

Menurutnya, al-Qur'an tidak mengikuti akidah tapi akidah lah yang mengikuti al-Qur'an. seorang Muslim tidak boleh membawa mazhab dan memandang al-Qur'an termasuk bagian dari mazhab atau akidah. Dalam al-Qur'an tidak ada kata tambahan, adapun ayat *faqalilan ma yu'minun*, huruf *ma* oleh sebagian mufassir dipandang sebagai tambahan. Huruf itu bukan tambahan seperti yang dikemukakan Ibn Jarir at-Tabari, tapi kadang kala untuk memberi faedah umum dan kadang kala untuk memuliakan sesuatu.⁶¹

Seperti halnya corak tafsir al-Qur'an modern yang diperkenalkan J.J.G. Jansen, yang terdiri dari tafsir ilmiah, tafsir filologi dan tafsir praktis, Abdul Majid juga menjelaskan eksistensi tafsir ilmiah dalam penafsiran al-Qur'an. tafsir ilmiah menurutnya, adalah tafsir yang menuntut si mufassir tunduk pada ungkapan atau ibarat al-Qur'an tentang teori-teori dan istilah-istilah ilmiah dan berusaha semampu mungkin mengeluarkan masalah-masalah ilmiah yang berbeda-beda dan pandangan filsafatnya.⁶²

Penggunaan tafsir ilmiah dalam al-Qur'an, menurut Abdul majid, muncul ketika Barat mulai melakukan ekspansi (pendudukan) terhadap dunia Islam dan

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 126.

⁶² *Ibid.*, hlm. 247.

banyaknya para pelajar Muslim yang belajar di Barat, terutama di Prancis, pada tahun 1826 M.⁶³

Dalam hal penggunaan tafsir ilmiah al-Qur'an, Abdul Majid berbeda dengan Jansen, ia tidak mengakui kecenderungan penggunaan tafsir ilmiah dalam al-Qur'an. Ia tidak membenarkan penundukan ayat-ayat al-Qur'an terhadap ilmu-ilmu kauniyah dan tabi'iyah. Ia tidak menyetujui orang-orang yang mengeluarkan pandangan-pandangan ilmiah dari ayat-ayat al-Qur'an. Karena al-Qur'an bukan kitab ilmu seperti halnya ilmu kimia, atom, teknik, falak dan lain-lain. Menurut Abdul Majid, al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan kepada Rasulullah sebagai petunjuk dan rahmat bagi umat manusia. Ia adalah kitab yang mengandung akidah Islam yang menjadi sumber aturan yang mengatur hubungan manusia dengan penciptanya "ibadah", mengatur hubungan manusia dengan dirinya sendiri "al-mat'umat wa al-malbusat" dan mengatur hubungan sesama umat manusia "al-mu'amalat".⁶⁴ Adapun alasan-alasan Abdul Majid berpendapat demikian antara lain;

1. Bahwa upaya pengkaitan al-Qur'an dan hakikat-hakikat ilmiah yang berbeda-beda merupakan bagian dari penjelasan kebenaran dan mukjizat al-Qur'an, berarti mencampuradukan ilmu tafsir dan ilmu i'jaz al-Qur'an.
2. Bahwa Rasulullah memahami al-Qur'an secara global dan terperinci setelah Allah menetapkan kapadanya agar menghafal dan menjelaskan, karena tugas Rasulullah hanya menjelaskan, berdasarkan pernyataan al-Qur'an surat An-Nahl ayat 44 dan surat Al-Qiyamah ayat 16-19.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 260.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 314.

3. Al-Qur'an adalah kitab Islam yang menjelaskan akidah Islam. Akidah Islam merupakan pikiran umum yang mencakup alam, manusia dan kehidupan yang kemudian memunculkan suatu aturan.
4. Al-Qur'an memberi isyarat banyak pada sesuatu dalam alam, seperti matahari, bulan, bintang, angin, hujan, lautan dan isinya seperti ikan, malam, siang, semut dan binatang, serta menciptakan janin, pohon dan buah-buahan secara bertahap. Al-Qur'an mendorong umat manusia untuk mempelajari penciptaan langit dan bumi dalam beberapa ayat, mendorong untuk memikirkan dirinya sendiri, yang dengan semua itu dapat mempersiapkan seseorang pada keimanan kepada sang pencipta.⁶⁵

Ini berarti ia berbeda dengan pemikiran Abduh yang dalam hal penafsiran al-Qur'an cenderung pada kemerdekaan akal, mengatakan bahwa al-Qur'an mencakup keberadaan masalah-masalah ilmiah dan sejarah yang tidak dikenal di masa turunnya al-Qur'an. al-Qur'an mencakup masalah alam *kauniyah* dan *ijtima'iyah*. Pendirian Abduh ini didukung oleh mufassir lain seperti, Tantawi Jauhari, Jamaluddin al-Qasimi, Mahmud Syukri al-Alusi, Abdul Hamid, Mustafa Sadiq ar-Rafī'i, dan Abdur Razaq Nufail.⁶⁶

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 314-321.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 266-285.

BAB IV

PLURALISME AGAMA DALAM

TAFSIR AL-MANAR DAN FI ZILAL AL-QUR'AN

A. Pluralisme Agama dalam *Tafsir al-Manar*

1. Sekilas tentang Muhammad Abduh dan *Tafsir al-Manar*

Sebelum mengkaji pluralisme agama dalam *Tafsir al-Manar*, terlebih dahulu perlu dijelaskan tentang riwayat Muhammad Abduh, sebagai tokoh sentral pembaharuan metode penafsiran al-Qur'an modern, dan awal mula ditulisnya kitab *Tafsir al-Manar* oleh Rasyid Rida, adalah berasal dari ide-ide pemikiran cemerlang Muhammad Abduh.

Muhammad Abduh, nama lengkapnya adalah; Muhammad ibn Abduh ibn Hasan Khairullah. Ia dilahirkan di desa Mahallat Nashr di Kabupaten al-Buhairah, Mesir pada tahun 1849 M. Ia berasal dari keluarga yang sederhana tidak tergolong kaya, bukan pula keturunan bangsawan. Namun demikian, ayahnya dikenal sebagai orang terhormat yang suka memberi pertolongan. Dalam hal ini, Abduh berkata:

Saya tadinya beranggapan bahwa ayah saya adalah manusia termulia di kampung saya. Lebih jauh, beliau saya anggap manusia termulia di dunia ini, karena ketika itu saya mengira bahwa dunia ini tiada lain kecuali kampung Mahallat Nashr. Pada saat itu, para pejabat yang berkunjung ke Mahallat Nashr lebih sering mendatangi dan menginap di rumah kami daripada di rumah kepala desa, walaupun kepala desa lebih kaya dan mempunyai banyak rumah serta tanah. Hal ini menimbulkan kesan yang atas diri saya bahwa kehormatan dan ketinggian derajat bukan ditemukan oleh harta atau banyaknya uang. Saya juga menyadari, sejak kecil, betapa teguhnya ayahku dalam pendirian dan tekad serta keras dalam perilaku terhadap musuh-musuhnya. Semua itulah yang kutiru dan kuambil, kecuali kekerasannya.¹

¹ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, cet. 1 (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), him. 11-12.

Muhammad Abduh hidup dalam lingkungan keluarga petani di pedesaan. Semua saudaranya membantu ayahnya mengelola usaha pertanian, kecuali Muhammad Abduhb yang oleh ayahnya ditugaskan untuk menuntut ilmu pengetahuan. Pilihan ini mungkin hanya suatu kebetulan atau mungkin juga karena ia sangat dicintai oleh ayah serta ibunya. Hal itu terbukti dengan sikap ibunya yang tidak sabar ketika ditinggal oleh Abduh ke desa lain. Baru dua minggu sejak kepergiannya, ibunya sudah datang menjenguk dan juga dengan dikawinkannya Abduh dalam usia sangat muda pada tahun 1865, saat ia usia 16 tahun.²

Pendidikan Abduh dimulai dari pendidikan ilmu tajwid, di Masjid al-Ahmadi Thantha (80 km dari Kairo). Karena pendidikan ini tidak memuaskan dirinya, ia kemudian pergi desa Syibral Khit, dan bertemu dengan Syekh Darwis Khidr (pamannya), seorang ahli al-Qur'an yang menganut paham Tasawuf asy-Syazili. Dari daerah ini, ia kemudian pada tahun 1866 pergi ke Al-Azhar, untuk belajar pada Syekh Hasan at-Thawil tentang filsafat Ibn Sina, logika (Aristoteles) meski kitab itu tidak diajarkan di Al-Azhar. Juga belajar pada Muhammad al-Basyuni tentang sastra bahasa.³

Pertemuannya dengan Jamaluddin al-Afgani di Mesir, membuat Abduh beralih dari tasawuf pada gerakan perjuangan memperbaiki keadaan masyarakat dan membimbing mereka untuk maju serta membela ajaran-ajaran Islam. Untuk itu, ia mempelajari metode pendidikan Barat yang menjadikan mereka maju. Dalam masa itu, ia banyak menulis pikiran-pikirannya, seperti *Risalah al-'Irada* (1873), *Hasyiyah*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, hlm. 13.

Syarh al-Jalal ad-Dawwani li al-`Aqa'id ad-Dudiyah (1875). Dalam tulisan tersebut, tampak kedalaman pola pikir Abduh dalam bidang filsafat, ilmu kalam, tasawuf, dan kritiknya atas pendapat-pendapat yang salah.⁴

Bersama Al-Afgani, Abduh oleh pemerintah Mesir dianggap sebagai motor penggerak revolusi menentang pemerintah. Oleh karena itu, keduanya kemudian diusir dari Mesir menuju Perancis. Di Perancis, mereka menerbitkan surat kabar *al-'Urwah al-Wusqa*, dengan tujuan mendirikan Pan-Islam dan menentang penjajahan Barat, khususnya Inggris. Dari Perancis, ia pergi ke Libanon dan menulis kitab *Risalah at-Tauhid* dan *Syarh Nahj al-Balaghah*, menterjemah kitab *ar-Radd 'ala ad-Dahriyyin* (Al-Afgani) dan *Syarh Maqamat Badi' az-Zaman al-Hamazani*.⁵

Tahun 1888, Abduh kembali ke Mesir dan oleh pemerintah ditugaskan di Pengadilan Daerah Banha. Tampaknya usaha pemerintah ini tidak lain dimaksudkan untuk merintangi Abduh dari keinginan mengajar agar pikiran-pikirannya yang menentang kebijakan pemerintah tidak dapat diteruskan oleh para pemuda Mesir. Pada tahun 1905, ia mencetuskan ide pembentukan Universitas Mesir yang mendapat sambutan antusias dari pemerintah dan masyarakat, tapi sebelum universitas ini berdiri, ia sudah meninggal pada tanggal 11 Juli 1905.⁶

Ada dua persoalan pokok yang menjadi fokus pemikiran Muhammad Abduh, sebagaimana diakui sendiri. Kedua persoalan tersebut adalah; pertama, membebaskan akal pikiran dari belenggu-belenggu taqlid yang menghambat perkembangan

⁴ *Ibid.*, hlm. 14.

⁵ *Ibid.*, 16.

⁶ *Ibid.*, hlm. 17.

pengetahuan agama sebagaimana halnya *Salaf al-Ummah*, sebelum timbulnya perpecahan; yakni memahami langsung dari sumber pokoknya, yaitu al-Qur'an. Kedua, memperbaiki gaya bahasa Arab, baik yang digunakan dalam percakapan resmi di kantor-kantor pemerintah, maupun dalam tulisan-tulisan di media massa, penerjemahan atau koresponden.⁷

Dalam pengamatan para pengamat, setelah memperhatikan karya-karya Abduh, bahwa di balik kedua hal tersebut terkandung banyak hal yang menjadi tujuan utama pikiran-pikirannya, antara lain; (a) menjelaskan hakikat ajaran Islam yang murni, (b) menghubungkan ajaran-ajaran tersebut (inyesuaikan penafsirannya) dengan kehidupan masa kini.⁸

Tafsir al-Manar yang bernama *Tafsir al-Qur'un al-Hakim*, memperkenalkan dirinya sebagai satu-satunya tafsir yang menghimpun riwayat-riwayat sahih dan pandangan akal yang tegas, yang menjelaskan hikmah-hikmah syari'ah, serta *sunnatulah* terhadap umat manusia, dan menjelaskan fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk untuk seluruh manusia, di setiap waktu dan tempat, serta membandingkan antara petunjuknya dengan keadaan kaum Muslim dewasa ini yang telah berpaling dari petunjuk itu, serta membandingkan pula dengan keadaan para salaf yang berpegang teguh dengan tali hidayah itu. Tafsir ini disusun dengan redaksi yang mudah sambil berusaha menghindari istilah-istilah ilmu dan teknis sehingga dapat dimengerti oleh orang awam tetapi tidak dapat diabaikan oleh orang-orang ilmuwan.⁹

⁷ *Ibid.*, hlm. 19.

⁸ Abdul 'Ati Muhammad Ahmad, *al-Fikr as-Siyasi li al-Imam Muhammad Abduh*, (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah li al-Kitab, 1978), hlm. 99.

⁹ Quraish Shihab, *op cit.*, hlm. 67.

Tafsir al-Manar, pada dasarnya merupakan hasil karya tiga ulama, Sayyid Jamaluddin Al-Afgani, Syekh Muhammad Abduh, dan Sayyid Muhammad Rasyid Rida. Tokoh pertama menanamkan gagasan-gagasan perbaikan masyarakat kepada sahabat dan muridnya, Syekh Muhammad Abduh, tokoh kedua mencerna gagasan-gagasan tersebut kemudian disampaikan melalui penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, dan oleh tokoh ketiga ditulis semuanya dan disampaikan dalam bentuk ringkasan dan penjelasan. Ringkasan dan penjelasan itu kemudian dimuat secara berturut-turut dalam majalah *al-Manar*, yang dipimpin dan dimiliki Rasyid Rida dengan judul *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*.¹⁰

Telah dijelaskan bahwa Rasyid Rida mengikuti metode dan ciri-ciri pokok yang digunakan Muhammad Abduh dalam menulis *al-Manar*. Ciri-cirinya adalah; (a) menganggap satu surat sebagai satu kesatuan ayat-ayat yang serasi, (b) ayat-ayat al-Qur'an berdifikat umum, (c) al-Qur'an adalah sumber akidah dan hukum, (d) penggunaan akal secara luas dalam memahami ayat-ayat, (e) bersikap hati-hati terhadap hadis Nabi saw., (f) bersikap hati-hati terhadap pendapat sahabat.¹¹

2. Pluralisme Agama

Pada bagian ini dilakukan penafsiran terhadap sejumlah ayat al-Qur'an dalam rangka menyelidiki kemungkinan mengenai ada atau tidaknya konsep pluralisme agama dalam al-Qur'an. Hasilnya adalah terdapat beberapa ayat yang diyakini sebagai pengakuan adanya pluralisme agama dan sebagai konsekuensinya dalam konteks umat

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 68.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 70-85.

beragama yang beragam itu al-Qur'an memberi bimbingan agar berlomba-lomba dan berkompetisi dalam kebaikan. Ayat-ayat yang terkait langsung dengan konsep pluralisme agama, antara lain adalah :

لَا كَرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيْرِ فَنَّ يَكْفُرُ
بِالظَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى
لَا نَنْصَامُ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

12

Artinya; *Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dan jalan yang salah. Karena itu, barang siapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada bukul tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*

Ada beberapa riwayat berkaitan dengan sebab-sebab diturunkannya ayat tersebut. Di antaranya, riwayat Abu Dawud, An-Nasa'i, Ibn Hibban dan Ibn Jarir dari Ibn Abbas, yang menyatakan bahwa ada seorang wanita (dari Bani Nadir) yang tidak bisa punya anak, maksudnya tidak ada anak yang hidup dalam asuhannya, kemudian punya anak dan ia berjanji pada dirinya bahwa jika anak tersebut hidup ia akan menjadikannya penganut agama Yahudi. Ketika Bani Nadir (Yahudi) terusir dari Madinah, para wanitanya banyak yang mengasuh anak-anak sahabat Ansar dan berkata kepada mereka; "Jangan tinggalkan anak-anak kami." Maka turunlah ayat ini. Riwayat Ibn Jarir lainnya dari Sa' id atau Ikrimah dari Ibn Abbas, dikatakan ayat ini diturunkan dalam masalah seseorang dari kelompok Ansor dari Bani Salim ibn Auf yang mempunyai dua orang anak laki-laki yang menganut agama Nasrani sedang ia sendiri

¹² Al-Baqarah (2):256.

seorang Muslim, lalu ia menghadap Nabi dan berkata; "Tidaklah aku dapat memaksa keduanya karena mereka telah membangkang dan hanya mau menganut Nasrani." Lalu turunlah ayat ini. Dalam sebagian kitab tafsir dijelaskan bahwa ia berusaha memaksa kedua anaknya kemudian mereka berselisih dan menghadap Rasulullah dan berkata; "Ya Rasul, apakah sebagian keluargaku akan masuk neraka sedang aku melihatnya (dia tidak Islam). Pada diri Ibn Jarir terdapat beberapa riwayat yang menjelaskan nazar kaum wanita di zaman Jahiliyah yang ingin menjadikan anak-anaknya Yahudi agar dapat hidup, sedangkan kaum Muslim berkeinginan memaksa anak-anak *ahl al-kitab* agar masuk Islam. Maka turunlah ayat ini untuk membedakan mereka.¹³ Riwayat lain dari Sa' id ibn Jubair, bahwa Nabi bersabda ketika ayat ini turun :

14 قد خير الله أصحابكم فإن اختاروكم فهم منكم وإن اختاروهم فهم مذهبهم

Artinya; *Allah telah memilihkan sahabat bagi kamu sekalian, maka jika mereka memilih ikut kamu berarti mereka termasuk kelompokmu, dan jika memilih ikut mereka, berarti mereka bagian kelompok mereka (Yahudi dan Nasrani).*

Ayat tersebut, menurut Muhammad Abduh, merupakan dasar perjanjian bagi para penganut agama-agama untuk hidup berdampingan, dan Islam memberikan jaminan ketenangan dan kelancaran kehidupan beragama bagi umat manusia secara keseluruhan, tanpa membedakan akidah dan kepercayaan, etnis, suku dan warna kulit seseorang. Artinya, tidak ada paksaan atas seseorang untuk menganut agama Islam, tidak seperti halnya yang dituduhkan oleh kaum Nasrani (Kristen) khususnya, dan penganut agama-agama lain, bahwa Islam disiarkan secara paksa kepada umat

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

manusia. Memang masalah ini tidak lepas dari keterkaitan antara politik dan agama, karena masalah iman merupakan asas pokok dan sebagai tandanya adalah pernyataan penundukan jiwa, dan itu mustahil dilakukan secara paksa. Menurut Abduh, ketundukan (kepatuhan) hanya bisa tertanam dalam jiwa seseorang dengan cara memberikan penjelasan (*bayan*) dan bukti-bukti (*burhan*). Karena Allah telah memberikan penjelasan tentang jalan yang benar dan jalan yang salah dalam Islam, yang membawa hidayah, petunjuk, kebahagiaan dan kemudahan dalam jalan yang becahaya, sedang mereka yang menentang dan membangkang tidak beragama berada di jalan kesesatan. Ibadah dan iman seorang Muslim telah menjadi sebab keluarnya dia dari menyembah makhluk, tunduk pada pimpinannya, dan mengikuti hawa nafsu. Maksud *al-istimsak bi al-`urwah*, menurut Abduh adalah tetap istiqamah dalam jalan yang lurus dan tidak menyesatkan.¹⁵

Rasyid Rida, menjelaskan ini hukum agama (Islam) yang oleh sebagian besar musuh Islam dijadikan dasar bahwa Islam disiarkan dengan cara menggunakan pedang dan kekuatan, sehingga menimbulkan kesan bagi umat manusia bahwa kekuatan menjadi simbol keberhasilan berkembangnya Islam ke seluruh dunia. Sebagai bantahan atas tuduhan tersebut, Rasyid Rida mempertanyakan; “Apakah pedang digunakan Islam untuk memaksa orang-orang Mekkah masuk Islam ketika Nabi bersholat secara sembunyi, ketika kaum musyrik memfitnah orang Muslim dengan berbagai macam siksaan tanpa ada pihak yang membela, sehingga mendorong sahabat Nabi terpaksa hijrah ke negeri lain? Ataukah mereka mengatakan bahwa pemaksaan itu terjadi di Madinah setelah Islam tumbuh sebagai kekuatan dan ayat ini

¹⁵ *Ibid.*, III:37.

turun di era itu dalam rangka memerangi Bani Nadir di bulan Rabiul Awal tahun ke-4 Hijriyah. Menurut al-Bukhari, ayat ini turun sebelum terjadinya perang Uhud yang terjadi pada bulan Syawal tahun ke-3 Hijriyah, dimana orang kafir Mekkah tetap berkeinginan memerangi Islam. Oleh karena Bani Nadir melanggar perjanjian dengan Nabi dan membantu musuh Islam, mereka akhirnya terusir dari Madinah. Pada saat itu, ada seorang sahabat minta izin untuk memaksa anak-anaknya yang Yahudi agar masuk Islam dan melarang mereka ikut Bani Nadir.¹⁶

Ketentuan yang terkandung dalam ayat 256 surat Al-Baqarah tentang pengakuan Islam terhadap eksistensi pluralisme agama ini, didukung oleh ayat-ayat Al-Qur'an lainnya. Seperti ayat :

وَلَوْ شَاءْ رَبُّكُمْ لَمْنَ مِنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا فَإِنْتَ تَكُرِّحُ النَّاسَ
حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

17

Artinya; *Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya.*

Maksud yang terkandung dalam ayat ini adalah bahwa Allah mampu untuk menciptakan manusia beriman semuanya seperti halnya Malaikat, tidak ada kecenderungan beriman atau kafir, tidak kecenderungan menjadi baik atau jahat dalam fitrahnya, yang memungkinkan seseorang mampu menerima atau menolak berdasarkan *iradah* dan pilihan (*ikhtiyar*-nya). Tetapi hikmah Allah dalam masalah ini menghendaki penciptaan manusia sebagai makhluk yang aneh dan menjadi khalifah di

¹⁶ *Ibid*, III:36.

¹⁷ Yunus (10):99.

bumi, ada yang beriman dan ada pula yang kafir. Maksud yang sama dinyatakan dalam QS. Al-An'am (6):107. Jadi, untuk menjadikan seseorang menjadi beriman atau kafir adalah wewenang Allah dan di luar kemampuan Rasul, dan juga tidak termasuk tugas kerasulan yang diembannya.¹⁸

Tugas seorang rasul tidak lebih hanya sebagai penyampai ajaran Tuhan bukan sebagai pemaksa, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Ali Imran (3):20; *wa innma 'alaik al-balagh*, dan QS. Qaaf (50):45; *wama anta 'alaikhim bijabbarin*. Menurut Abdurrahman, inilah ayat pertama yang diturunkan dan mengatakan bahwa agama itu tidak dapat dipaksakan kepada orang lain. Para ulama sepakat bahwa agama yang dipaksakan itu batal dan tidak sah. Tetapi kaum Nasrani (Kristen) Eropa dan pengikutnya (di Timur) tidak malu-malu membuat berita bohong terhadap Islam dan orang Muslim, bahwa orang Islam memaksakan agamanya kepada orang lain, jika menolak maka pedang yang berbicara.¹⁹

Ayat 99 surat Yunus ini, menurut Abdurrahman, menandaskan bahwa agama Islam merupakan hidayah yang bersifat pilihan (*ikhtiyariyah*) bagi umat manusia yang dikuatkan oleh ayat-ayat dan bukti-bukti bahwa para rasul tidak pernah diutus untuk memaksakan ajarannya, melainkan mereka hanya sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Oleh karena itu, Allah menjelaskan bahwa pemaksaan itu dilarang dan landasan dalam berdakwah adalah penjelasan Islam sehingga menjadi jelas mana jalan yang benar dan mana jalan yang salah, dan mereka bebas untuk memilih Islam atau meninggalkannya. Perintah perang dalam Islam, menurut Abdurrahman, semata-mata

¹⁸ Rasyid Rida, *op cit.*, XI:483.

¹⁹ *Ibid.*, XI:484.

dimaksudkan untuk keamanan dakwah Islam dan menjauhkan kejahatan orang-orang kafir dari orang Muslim agar keimanan mereka yang masih lemah tidak goyah dan tidak ada lagi fitnah terhadap kaum Muslim.²⁰

Dalam pandangan Abduh, fitnah bisa lenyap dengan dua cara; *pertama*, dengan menampakkan perlawanan Islam meskipun dengan lisan, dan yang berbuat demikian berarti ia tidak termasuk musuh kita dan ia tidak menganggap kita sebagai musuh. Dengan cara itu, kalimat Islam menjadi tinggi. Kedua, menunjukkan dalil bahwa Islam tidak mengenal pemaksaan dalam penerimaan *jizyah* yang diberikan kelompok non Muslim karena adanya jaminan keamanan dari Islam. ayat *la ikrah fi ad-din* menjadi kaidah paling besar dari beberapa kaidah Islam, menjadi rukun paling agung dari beberapa rukun *siyasah* Islam, yaitu tidak boleh memaksa masuk Islam dan juga tidak mentolerir seseorang yang hendak memaksa seseorang dari keluarganya keluar dari Islam. Kita hanya mungkin dapat menegakkan rukun dan memelihara kaidah ini jika kita menjadi pihak yang punya kekuatan yang digunakan untuk membela agama dan jiwa kita dari orang-orang yang ingin memfitnah agama kita. Kita sebagai Muslim diperintah berdakwah dengan *hikmah* dan *mau'izah hasanah*, membantah lawan dengan cara yang lebih baik, dengan berpedoman pada penjelasan jalan yang benar dan jalan uang salah berdasarkan bukti-bukti kuat, yaitu jalan lurus menuju iman, kebebasan berdakwah, aman dari fitnah. Atas dasar ini, maka jihad bukan menjadi tujuan ditegakkannya Islam tetapi semata-mata pilihan darurat sebagai upaya pembelaan.²¹ Ayat lain juga menegaskan :

²⁰ *Ibid.*, III:38-9.

²¹ *Ibid.*

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيًّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ
وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَكُمْ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ.

22

Artinya; *manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab dengan benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan.*

Lafaz *ummah* dalam ayat di atas, diartikan sebagai *millah* (agama), yaitu akidah dan sumber syari'ah, sebagaimana dinyatakan dalam ayat-ayat lainnya, QS. Al-Anbiya' (92) dan QS. Al-Mukminun (23):52. Dan ada yang mengartikan *jamaah*, sebagaimana yang terkandung dalam QS. Ali Imran (3):104 dan QS. Al-A'raf (7):181. Maksud *jamaah* di sini adalah yang terikat satu ikatan sosial masyarakat. Jumhur mufassir cenderung pada makna *millah*, yang diperselisihkan mereka adalah agama apa yang dimaksudkan dalam ayat tersebut. Menurut mereka agama yang lurus, maka makna yang terkandung adalah nilai agama yang sah secara akidah, dan melaksanakan amalan-amalannya berdasarkan syara.²²

Menurut ketentuan ayat di atas, di samping manusia dilahirkan dengan fitrah yang sehat dan agama yang benar, ia juga mempunyai kecenderungan untuk menyimpang dari fitrah itu dan mengikuti hawa nafsu, tergoda syahwat, dikelilingi perkara-perkara syubhat, dan lain-lain. Dengan demikian dapat diyakini bahwa pada dasarnya dalam jiwa manusia setelah era Adam as. itu, di samping ada kebaikan,

²² Al-Baqarah (2):213.

²³ Rasyid Rida, *op cit.*, II:276.

keadilan dan sejalan dengan kebenaran yang diamalkan, juga ada kecenderungan untuk menyimpang dan berbuat jahat dan keji, seperti yang terjadi di masa Nabi Nuh dan Ibrahim.²⁴

Sebagian ulama lain, seperti Ibn Abbas, Ata' dan al-Hasan menyatakan bahwa makna umat yang satu adalah umat yang sesat. Alasannya adalah karena tujuan diutusnya para rasul itu untuk menyatukan umat dan memberikan hukum syara', yang timbul karena rusaknya akidah mereka. Sedang menurut Abu Muslim, al-Qadi, dan Abu Bakar, umat yang satu itu adalah kesatuan yang sesuai dengan fitrahnya untuk memilih akidah dan amalan sesuai petunjuk akalnya, karena akal dapat membedakan yang baik dan yang buruk, yang batil dan yang sahih, dengan mempertimbangkan manfaat dan madaratnya. Akan tetapi akal tanpa bimbingan hidayah Tuhan akan membawa manusia kepada perselisihan, maka diutuslah para rasul kepada mereka membawa syari'at yang berbeda-beda.²⁵

Menurut Abdurrahman, umat yang satu yang terkandung dalam QS. Al-Baqarah (2):213 ini maksudnya bukan satu dalam hal akidah, melainkan berbeda-beda akidah dan keyakinannya. Jadi, kesatuan umat tersebut adalah di luar akidah. Allah menciptakan manusia menjadi umat yang satu, yaitu antara satu dengan lainnya saling terikat dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Karena sebagai individu, ia tidak mampu bertahan hidup di dunia kecuali membentuk masyarakat yang saling tolong menolong, tidak mungkin seseorang tidak membutuhkan orang lain meskipun ia secara

²⁴ *Ibid.*, II:277.

²⁵ *Ibid.*, II:278.

materi berkecukupan, maksimal yang bisa dipenuhi sendiri adalah terbatas pada kebutuhan pokok saja.²⁶

Salah satu rahmat Allah adalah diutusnya para rasul kepada umat manusia sebagai pembawa berita gembira dan peringatan. Artinya, bahwa manusia sebagai umat yang satu harus hidup di bawah satu aturan perundang-undangan yang menjamin kecukupan kebutuhan hidup mereka selama di dunia, dan juga menjamin kebahagiaan hidup di akhirat nanti. Sejalan dengan ayat di atas, ayat yang lain juga menegaskan :

لَكُلَّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَمِنْهَا جَاهَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً
وَلَكُنْ لَيَسِّلُوكُمْ فِيمَا أَنْتُمْ كَمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مُرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فِي نِبْئِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْلُفُونَ

²⁷

Artinya; *untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami barikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepada kamu, maka berlomba-lobalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kamu kembali semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.*

Menurut Abduh, sunnah (metode atau jalan) yang dibawa masing-masing Kitab berbeda-beda satu sama lainnya, meskipun berasal dari satu sumber, yaitu Allah. Kitab Taurat yang diberikan kepada Musa punya ciri khas syari'at sendiri, Kitab Injil yang diberikan kepada Isa, juga punya ciri khas sendiri, begitu juga dengan Kitab al-Qur'an yang diberikan kepada Muhammad mempunyai syari'at sendiri. Dengan ketiga kitab suci tersebut, Allah menghalalkan sesuatu yang halal dan mengharamkan yang haram. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui siapa di antara manusia yang mematuhi

²⁶ *Ibid.*, II:282.

²⁷ Al-Ma''idah (5):48.

dan siapa yang menyimpang dan berbuat maksiat. Meskipun syari`at mereka berbeda tetapi misi yang dibawa mereka adalah tetap satu, yaitu ajaran tauhid dan ketulusan dalam beribadah. Karena syari`at lebih khusus daripada agama. Syari`at merupakan hukum amal perbuatan yang berbeda sesuai perbedaan rasul yang membawanya, yang datang kemudian menghapus (*nasikh*) yang sebelumnya. Sedang agama menjadi sumber ketiganya. Misalnya, hukum Taurat yang dianggap memberatkan umat manusia adalah masalah ibadah, hubungan sosial, dan perang. Begitu juga hukum Injil dalam masalah zuhud dan menjauhi kesenangan duniawi, keharusan mentaati imam baik adil maupun zalim.²⁸

Makna global yang terkandung dalam ayat tersebut adalah bahwa agama Allah yang dibawa para rasul adalah satu sumber dan satu tujuan, yaitu mengesakan Allah, mensucikan Allah, dan menetapkan sifat-sifat kesempruan-Nya, tulus dalam beramal, percaya hari akhir dan selalu bersedia berbuat baik. Jadi, perbedaan penciptaan umat manusia adalah agar mereka dapat berkembang secara bertahap menurut perkembangan metodenya. Pemberlakuan satu syari`at dalam tiap-tiap bentuk kehidupan manusia terasa tidak cocok. Perbedaan itu harus mendorong mereka untuk bersaing (berlomba-lomba) dalam kebaikan, itulah yang dikehendaki oleh semua syari`at tersebut. Perbedaan tersebut bukan untuk menimbulkan permusuhan.²⁹

Dalam suatu riwayat Rasyid Rida berpendapat bahwa yang dimaksud *Ahl al-Kitab* tidak hanya terbatas pada mereka yang menganut agama Nasrani dan Yahudi

²⁸ Rasyid Rida, *op cit.*, VI:416.

²⁹ *Ibid.*, VI:420.

saua, tetapi mencakup mereka yang menganut agama non samawi, seperti agama Majusi, Hindu, Budha dan lain-lain yang menyakini keesaan Tuhan.³⁰

Dengan demikian, pola pikir yang terkandung dalam kitab *Tafsir al-Manar*, lebih terbuka dengan adanya pluralisme agama. Tafsir ini menempatkan Islam dengan keuniversalannya sebagai agama yang *inklusif* bukan *eksklusif*. Karena menurut tafsir ini, mengakui adanya kebenaran pada para penganut agama-agama di luar Islam, seperti Yahudi-Nasrani (*agama samawi*), Zoroaster, Majusi, Hindu, Budha dan lain-lain, selama mereka percaya pada keesaan Tuhan, percaya hari akhir, dan berbuat kebajikan. Ketiga unsur itu merupakan ajaran pokok suatu agama, sehingga *Tafsir al-Manar* menempatkan mereka para penganut agama non Islam sejajar dengan kaum Muslim.

Jadi, menurut hemat penulis, sifat terbuka terhadap fenomena-fenomena yang terjadi di era modern yang dianut *Tafsir al-Manar*, tidak membenarkan cara peperangan atau jihad terhadap para penganut agama selain Islam, apa pun bentuk dan jenis keyakinan mereka. Kebenaran (mutlak) yang dibawa agama Islam adalah kebenaran yang terbatas bagi penganutnya, bukan kebenaran yang dipaksakan terhadap orang lain untuk mengakui dan meyakininya.

Disamping itu, Muhammad Abduh sebagaimana dikemukakan oleh para kritikus tafsir Islam modern dari Barat, seperti Jansen dan Boullata, bahwa ia merupakan tokoh pembaharu metode penafsiran al-Qur'an di era modern. Diantara pokok-pokok pikiran Abduh antara lain, ia menolak poligami, menolak sebagian hadis-

³⁰ *Ibid.*, II:104.

hadis yang diniilai sahiha, menghapus sifat permusuhan dengan masyarakat Barat, penjajah dunia Islam, membolehkan *riba al-fadl*, dan lain-lain.³¹

B. Pluralisme Agama dalam *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*

1. Sekilas tentang Sayyid Qutub dan *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*

Sayyid Qutub nama lengkapnya adalah Ibrahim Husain Syazili, seorang kritikus sastra, novelis, pujangga, pemikir Islam, dan aktivis Islam Mesir paling masyhur pada abad 20 M, bahkan kemasyhurannya melebihi Hasan al-Banna (1906-1949). Tulisannya yang menggebu mengandung citra yang kuat tentang penyakit masyarakat Islam kontemporer dan idealisasi iman melalui kata-kata teks suci. Ketokohnanya dapat dibandingkan dengan Badiuzzaman Said Nursi di Turki (1873-1979), Abu al-A`la al-Maududi di Pakistan (1903-1979), Ali Syari`ati (1933-1977), dan Ayatullah Ruhullah al-Musawi Khomeini, keduanya di Iran (1902-1989).

Sayyid Qutub dilahirkan di desa Musya dekat kota Asyud, Mesir Atas, tanggal 0 Oktober 1902, sebagai putra sulung dari lima bersaudara (3 orang laki-laki dan 2 orang perempuan). Ayahnya bernama Qutub Ibrahim, seorang anggota *Hizbul Watan* (partai Nasionalis), pimpinan Mustafa Kamil.³²

Ia termasuk seorang anak yang rapuh fisiknya, yang mungkin mempengaruhi kecenderungannya kepada spiritualitas yang mendalam. Ia hafal al-Qur'an dalam usia 10 tahun. Pendidikannya dimulai dari masuknya dia ke Kuttab (sekolah agama) dan

³¹ Abdul Majid Abdus Salam, *Ittijahat at-Tafsir fi al-'Asr al-Hadis*, cet. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1393/1973), hlm. 149-185.

³² John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, cet. 1 (Bandung: Mizan, 2001), V:69.

kemudian masuk sekolah pemerintah, lulus tahun 1918. Selama tinggal bersama pamannya di Hulwan (Kairo), ia memasuki profesi jurnalistik (1921-1925). Ikut pendidikan keguruan dan lulus tahun 1928, lalu pada tahun 1930, masuk ke Universitas Dar al-Ulum (Universitas Mesir Modern model Barat, dibangun tahun 1872), dan lulus tahun 1933. Pada tahun yang sama, ia menjadi dosen di Universitas tersebut.³³

Pada tahun 1948 (ketika masih bekerja di Kementerian), ia dikirim ke Amerika Serikat untuk belajar metode pendidikan Barat, di Wilson's Teachers' College (kini Universitas Columbia), di lingkungan Universitas Northern Colorado, tempat memperoleh gelar MA bidang pendidikan, dan Universitas Stanford.

Selama 1950-1953, ia pergi meninggalkan AS menuju Inggris, Swiss, dan Italia. Perjalannya ke AS, merupakan saat yang menentukan bagi dirinya, yaitu perpindahannya dari bidang sastra dan pendidikan ke bidang agama. Setelah ia pulang ke Mesir, ia menolak jabatan penasehat di Kementerian Pendidikan, dan mulai menulis artikel di berbagai surat kabar dengan tema sosial politik. Tahun 1953, ia menjadi anggota "Ikhawanul Muslimin" sampai menduduki jabatan tinggi, menjadi anggota Komite Kerja dan Dewan Pembimbing di organisasi tersebut.³⁴

Ia menjadi penghubung kunci antara "Ikhawanul Muslimin" dan Opsir Bebas dalam usaha menggulingkan monarki tahun 1952, sebagian dari mereka, termasuk Gamel Abdel Nasser, mengunjungi rumahnya sebelum terjadi kudeta, dan ia merupakan satu-satunya anggota yang berasal dari kelompok sipil yang menghadiri

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

rapat Dewan Komando Revolusi (RCC) setelah perebutan kekuasaan. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, hubungan “Ikhawanul Muslimin” dan Opsir Bebas menjadi retak setelah RCC mengadakan perjanjian dengan Inggris tahun 1954, yang dianggap menguntungkan pihak Inggris, karena mereka dapat kembali ke Mesir bila kepentingan-kepentingannya di Mesir diganggu. Ketegangan ini mencapai puncaknya dengan tertembaknya Gamel Abdel Nasser, dan Qutub dituduh berada di balik pembunuhan itu akhirnya ia dikenakan hukuman penjara.³⁵

Pemikiran-pemikiran Sayyid Qutub lebih mempersonifikasi kegigihan gerakan Islam dalam menentang Barat dan para pemimpin Islam yang dianggap mengabaikan hukum Allah. Ia memandang para pemimpin dan pengikutnya yang mengabaikan hukum Allah hidup dalam keadaan Jahiliyah (mengabaikan kebenaran wahyu) yang dianggap berbahaya bagi kelangsungan Islam.³⁶

Karya tulisnya di bidang tafsir adalah *Fi Zilal al-Qur'an*. Kitab ini menunjukkan bukti komitmennya yang teguh kepada kitab suci. Bagi Qutub, mudah terbukti dengan sendirinya bahwa apabila al-Qur'an memuat suatu pesan maka umat manusia harus menjalankan pesan tersebut. Pemikiran Qutub dalam hal ini jelas, tidak terpikir olehnya bahwa kamu Muslimin yang hidup dalam lintasan waktu dan sejarah, menafsirkan ulang tradisi dan masa lalu mereka dalam konteks keadaan historis kontemporer mereka. Qutub menganut pandangan bahwa Islam merupakan himpunan gagasan dan praktik yang tak lekang oleh waktu. Oleh karena itu, dalam pikirannya, tidak ada alasan bagi manusia untuk tidak patuh pada Islam. ketidakpatuhan ini

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, V:71.

merupakan masalah penolakan secara sadar dan memalukan atas ayat, dan bukan persoalan wacana pemikiran.³⁷

Berbeda dengan Abduh yang menonjolkan peran akal, Sayyid Qutub termasuk pemikir Islam yang tidak menganjurkan mengagungkan akal. Pemahaman pengetahuan bukanlah persoalan kegiatan intelektual, melainkan masalah penerimaan kebenaran yang asal-usulnya mutlak ilahiyyah. Dalam perspektif Qutub, cara kerja logika diskrsif atau analisis induktif tidak diperlukan, malah sebenarnya berbahaya bagi, kejayaan umat manusia di alam semesta Allah. Kemenangan itu malah dijamin oleh kemampuan dan kesediaan pikiran manusia untuk menyerap kebenaran nyata, yang rahasianya disingkapkan oleh teks ilahiyyah.³⁸

Dalam bidang penafsiran al-Qur'an, Qutub juga terpengaruh pola pikir Maududi, seperti pemaknaan ulang ayat-ayat al-Qur'an yang disebut *hakimiyah* (Al-Maidah, 44-45, dan 47). Kata *yahkumu* ditafsir ulang dengan merubah makna dari makna "memutuskan" menjadi "memerintah", sehingga secara implisit menyertuji tindakan kolektif untuk mengabaikan pemimpin yang tidak menerapkan wahyu Allah. Oleh karena itu, kaum Muslim secara aktif terlibat dalam komunitas iman dinamis tidak hanya wajib menerapkan hukum Allah sebagaimana diwahyukan, tetapi juga diizinkan, bahkan diperintah untuk mengganti pemimpin yang tidak menerapkan hukum Allah.

Pandangan Qutub terletak pada ketertarikannya pada sejarah. Dia tidak berminat pada analisis perkembangan hukum dalam Islam berdasarkan sejarah.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, V:72.

Sebaliknya ia banyak menemukan rujukan pada teks suci primer sebagian besar al-Qur'an dan sebagian kecil.³⁹

Nada tulisan Qutub bersifat membujuk dan didaktik. Sebagai seorang pendidik profesional, Qutub, menekankan peran padagogis seorang pembimbing yang mengajarkan iman sejati kepada muridnya. Qutub anti Barat meski mereka maju, karena mereka mengalami kebangkrutan spiritual dan berkepala batu dalam menentang Islam. Dia mengkritik Marxisme sebagai upaya perbudakan manusia. Di satu sisi, Qutub meniru model pendidikan Barat dalam upayanya memajukan kaum Muslim.⁴⁰

Metode Qutub dalam mengartikan "keadilan sosial" adalah dengan menemukan ayat al-Qur'an yang merujuk pada perintah Allah kepada manusia untuk bersikap adil, atau menampakkan kesempurnaan firman Allah dalam "keadilan". Pandangan keadilan yang muncul dari kitab suci ini adalah penafsiran yang sangat abstrak dan ideal dan apa yang diistilahkan sebagai "keadilan ilahi" dan diterima tanpa memandang realitas sosial.⁴¹

2. Pluralisme Agama

Dalam *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*, Sayyid Qutub mengatakan, Islam sebagai agama yang universal memandang kehidupan manusia sebagai satu kesatuan. Dilihat dari segi fitrah, merupakan kesatuan yang mempunyai persamaan kecenderungan dan keinginan, kesatuan yang terdiri dari paduan materi dan roh (jasmani dan rohani),

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, V:73.

⁴¹ *Ibid.*

dapat meningkat tinggi jika baik pengarahan dan pemeliharaan kemurniannya, dan dapat merosot jika buruk pengarahan dan pimpinannya. Bentuk perdamaian Islam adalah memandang semua manusia pada hakikatnya adalah satu, memandang semua agama adalah satu, memandang semua orang yang beriman sebagai satu umat, dan Islam sebagai bentuk terakhir dari semua agama Allah pun memandang semua agama Allah pada hakikatnya adalah satu juga. Islam membenarkan dan menjaga kelurusan semua agama Allah sebelumnya.⁴²

Kendati Islam sebagai agama satu-satunya yang diakui dan diterima Allah, namun menurut pandangan Sayyid Qutub, seperti halnya pandangan Muhammad Abdurrahman, ia sama sekali tidak berlaku sewenang-wenang. Islam tidak membenarkan umat Muslim memaksakan Islam kepada orang lain, berdasarkan pernyataan al-Qur'an (2):256. Memang di kalangan orientalis berkembang anggapan bahwa Islam disiarkan melalui kekuatan pedang (perang), tetapi sebagian mereka juga ada yang berpendapat bahwa jihad dilakukan untuk membela Islam, hal itu dimaksudkan untuk meredam semangat jihad di kalangan kaum Muslim. Jihad dapat dibenarkan jika dimaksudkan sebagai :

1. Penjagaan dan perlindungan orang-orang Islam dari bencana yang akan memaksa mereka meninggalkan agamanya dan merendahkan martabat mereka. Berdasarkan prinsip fitnah lebih kejam dari pembunuhan, akidah lebih besar nilainya daripada kehidupan itu sendiri. Bila orang Islam diizinkan berperang membela jiwa dan hartanya, perang membela agama lebih utama. Sayyid Qutub menyaksikan sendiri

⁴² Sayyid Qutub, *as-Salam al-'Alam wa al-Islam*, cet. 1 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hlm. 128.

kebiadaban dalam pembunuhan masyarakat Muslim karena fitnah dari orang Kristen dengan maksud mereka kembali menganut Katolik, seperti yang terjadi si Spanyol.

2. Jaminan atas kemerdekaan berdakwah. Islam menawarkan model kehidupan yang sempurna, aturan hidup yang lebih luhur dan lebih maju, yang disampaikan dengan *hikmah* dan *mau'izah*. Mereka bebas memilih Islam atau menolak (kafir). Rintangan-rintangan yang menghalangi seseorang menerima Islam harus disingkirkan meski dengan cara jihad.
3. Penegakan dan pelestarian aturan perundang-undangan Islam yang khas, yaitu aturan yang memberikan kemerdekaan bagi setiap manusia di hadapan sesama, aturan yang hanya menetapkan ibadah kepada Allah, menyembah sesama manusia tidak memberi manfaat apapun. Dengan demikian, tak seorang pun dari manusia yang harus ditaati yang hanya membawa pada penyimpangan dari syari'at.⁴³

Oleh karena itu, menurut Sayyid Qutub, dapat dikatakan bahwa jihad dalam Islam pada hakikatnya dimaksudkan untuk mewujudkan kalimatullah sebagai kebenaran yang tertinggi. Bukan perjuangan untuk memaksa orang lain masuk Islam. Ia memberi kebebasan kepada kelompok non Muslim untuk membebaskan diri dari unsur ketuhanan angkara murka, agar mereka dapat memilih agama yang benar tanpa campur tangan kekuatan-kekuatan zalim dan sesat, dan agar mereka dapat merasakan keadilan mutlak yang dikehendaki Allah.⁴⁴

⁴³ Sayyid Qutub, *Tafsir fi Zilal al-Qur'an*, cet. 5 (Beirut: Dar Ihya' at-Turas al-Arabi, 1386/1967), I:34-35.

⁴⁴ Sayyid Qutub, *as-Salam...*, him. 130.

Inilah kaidah peraturan Tuhan yang dibawa Islam. Hanya dengan kaidah ini, pengaturan moral yang bersih bisa tegak dan menjamin kemerdekaan, menjaga kehormatan dan hak-hak setiap orang meski bukan Muslim. Islam tidak pernah mentolerir pemaksaan akidah, ia hanya menyampaikan dakwahnya. Yang diperangi Islam adalah mereka yang membangkang aturan Tuhan dan menghapus perintah-Nya tanpa alasan yang benar. Jihad dimaksudkan untuk menciptakan keamanan bagi setiap pengikut agama-gama dalam menjalankan ajaran-ajarannya, dan mereka yang non Muslim dapat hidup tenang di bawah naungan Islam. Memang untuk tegaknya aturan Tuhan yang luhur di dunia ini, adanya kekuatan dalam Islam tidak dapat tidak mutlak diperlukan.⁴⁵

Menurut Sayyid Qutub, berdasarkan pernyataan al-Qur'an (10):99, jika Allah memang menghendaki untuk menciptakan umat manusia yang lain seperti Malaikat yang hanya mengenal satu jalan atau kecenderungan, yaitu iman kepada Allah. Dan jika Ia menghendaki untuk memaksa umat manusia masuk Islam, Ia dapat dengan mudah melakukannya. Tetapi di balik itu semua ada hikmah, yang kadang-kadang kita sebagai umat Muslim tidak mengetahui dan kadang-kadang puia dapat mengetahuinya. Adapaun hikmahnya adalah, manusia diciptakan dengan dua kecenderungan yang berlawanan, mendapat hidayah atau hidup sesat, berbuat baik atau berbuat jahat, mereka dibekali akal pikiran yang digunakan untuk berikhtiar, memilih salah satu dari dua kecenderungan tersebut. Bila berbuat baik berarti ia membantu potensi-potensi panca inderanya dan mengarahkan hidupnya pada penemuan dalil-dalil dalam upaya

⁴⁵ Sayyid Qutub, *Tafsir...*, I:36.

memperoleh hidayah Allah, dan membenarkan ayat-ayat dan bukti-bukti yang dibawa para rasul-Nya.⁴⁶

Sebaliknya, bila berbuat jelek mereka menyalahkan potensi panca inderanya sehingga tertutup untuk mengetahui dalil keimanan, hatinya gelap, akalnya tidak terbuka, dan pada akhirnya menyebarkan berita bohong dan mungkar. Jika hati dan akalnya sudah tertutup dan tidak berfungsi dengan baik, akan sia-sia usaha untuk meluruskan⁴⁷

Dalam pernyataan ayat 213 surat Al-Baqarah, Sayyid Qutub mengatakan bahwa ayat tersebut merupakan penegasan al-Qur'an tentang penciptaan manusia sebagai umat yang satu, atas dasar satu jalan, satu bentuk. Dan ayat menjadi isyarat pada kondisi dikumpulkannya manusia pertama kali dalam lingkup kecil terbatas pada keluarga Adam, sebelum mereka mengalami perkembangan dengan bentuk dan keyakinan yang berbeda-beda. Dengan demikian, menurut al-Qur'an, umat manusia berasal dari satu sumber, yaitu keluarga Adam. Kemudian Allah berhendak untuk menjadikan manusia secara keseluruhan dalam satu rumah tangga kecil, untuk menetapkan sendi rumah tangga dalam hidupnya, dan menjadikannya sebagai kebutuhan utama. Setelah mereka berkembang, mereka menempati tempat-tempat yang terpisah, dengan kecenderungan-kecenderungan yang memungkinkan timbulnya perbedaan di antara mereka, yang memang merupakan fitrah yang diberikan Allah kepada mereka karena adanya hikmah dibalik perbedaan itu, Allah mengetahui kebaikan bagi kehidupan dalam aneka macam kecenderungan, kemampuan dan arah.

⁴⁶ *Ibid.*, IV:207.

⁴⁷ *Ibid.*, IV:208.

berkembang perbedaan bentuk kehidupan manusia, masing-masing mempunyai metode dan akidah yang bermacam-macam, kemudian Allah mengutus para nabi dengan membawa berita gembira dan peringatan kepada mereka.⁴⁸

Adapun hikmah yang dapat dipetik dari perbedaan tersebut adalah bahwa *khilafah* memerlukan *waza'if* (peran-peran) yang bermacam-macam, kecenderungan yang beraneka ragam, agar semua itu saling menyempurnakan, sesuai dengan kebulatan tekad yang *kulli* yang ditentukan dalam ilmu Allah. Oleh karena itu, dari perbedaan tersebut kita harus menerima aneka macam peran itu, dan perbedaan kecenderungan itu harus diterima sebagai suatu kebutuhan. Karena Allah sendiri – sebagai Zat pencipta--menyukai perbedaan tersebut tetap ada dalam bingkai luas yang mencakup semuanya, yaitu bingkai keimanan yang sahih, yang terbuka sampai sisi-sisi keimanan terkumpul dalam beberapa kecenderungan, potensi, dan kemampuan itu. Ia tidak boleh dimusnahkan dan dikekang, tapi diatur, disusun dan dimasukkan ke dalam jalan kedamaian. Untuk kepentingan itu, harus ada ukuran tetap yang menjadi rujukan mereka yang berbeda kecenderungan dan akidahnya itu, harus ada hukum yang adil bagi mereka yang berselisih, dan pendapat yang mengakhiri perdebatan, dan tetap pada satu keyakinan.⁴⁹

Dalam ayat yang lain, ayat 48 surat Al-Maidah juga ditegaskan bahwa Allah menciptakan manusia berbeda-beda agar mereka berlomba-lomba dalam kebajikan. Menurut Sayyid Qutub, ayat ini mengisyaratkan bahwa setiap perbedaan itu harus dikembalikan pada al-Qur'an untuk memutuskannya, baik perbedaan itu berkaitan

⁴⁸ *Ibid.*, I:148.

⁴⁹ *Ibid.*, I:149.

dengan akidah para penganut agama-agama *samawi*, atau dalam syari`at yang dibawa al-Qur'an, atau perbedaan di antara sesama Muslim.⁵⁰

Berkaitan dengan pernyataan di atas, suatu riwayat dijelaskan bahwa orang-orang Yahudi datang kepada Nabi saw menawarkan inisiatif mereka yang mau mempercayai kerasulannya bila Nabi mau berdamai dengan mereka atas dasar toleransi bagi mereka dalam beberapa ketentuan hukum Islam. Ayat ini memberi peringatan pada Nabi yang turun khusus menanggapi inisiatif orang Yahudi tersebut agar Nabi tidak takluk pada rayuan mereka. Dan ayat ini menutup segala bentuk kompromi terhadap kesenangan manusia yang tersembunyi.⁵¹

Kepada Nabi Allah menegaskan bahwa Ia menciptakan metode dan jalan bagi masing-masing umat (golongan) manusia, dan itu tidak lain dimaksudkan sebagai ujian bagi mereka terhadap apa yang diberikan Allah kepada mereka melalui agama dan syari`at, dan terhadap segala pemberian-Nya dalam hidup mereka. Mereka masing-masing menempuh jalannya, dan semuanya kembali kepada Allah, kemudian Allah memberitahu mereka tentang hakikat, dan menghisab mereka menurut apa yang mereka ambil dari metode dan jalan tersebut. Oleh karena itu, tidak boleh berpikir dalam hal toleransi dalam syari`at untuk menyatukan umat yang berbeda-beda meja minum dan metode-metodenya, karena mereka tidak akan bersatu.⁵²

Menurut Sayyid Qutub, termasuk usaha yang sia-sia bila seseorang berusaha menyatukan umat manusia yang memang diciptakan berbeda ke dalam satu syari`at

⁵⁰ *Ibid.*, III:179.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, III:180-1.

Allah, atau atas pertimbangan kedamaian dan kebahagiaan hidup manusia. Bila usaha tetap dilakukan bukan kedamaian yang tercipta, tapi kerusakan di muka bumi, penyimpangan dari metode tauhid yang lurus, hilangnya keadilan dalam hidup manusia, penyembahan sesama umat manusia, dan menjadikan sebagian mereka sebagai Tuhan selain Allah, dan itu merupakan kejahatan dan kerusakan yang sangat besar. Di samping sia-sia, menurut Sayyid Qutub, usaha itu berarti menentang atau mengingkari hikmah Allah yang telah menciptakan umat manusia dengan metode, syari`at dan kecenderungan yang berbeda-beda.⁵³

Dengan demikian dapat diketahui bahwa pluralisme agama dalam kitab *Fi Zilal al-Qur'an*, yang ditulis Sayyid Qutub nampak lebih sempit, dengan kata lain ia hanya mengakui adanya toleransi (*tasamuh*) antar umat bergama. Sayyid Qutub masih boleh menggunakan kekuatan jihad Islam dengan tujuan meninggikan *kalimatullah* yaitu, Islam. Di samping itu, mengapa pandangannya tentang pluralisme agama ini dipandang lebih sempit daripada Muhammad Abduh, adalah pandangannya tentang *ahl al-kitab* yang hanya terbatas pada para penganut agama *samawi*, Yahudi dan Nasrani, tidak mencakup penganut agama non *samawi*.⁵⁴

Jadi, *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*, menempatkan Islam pada posisi *eksklusif*, hanya Islam lah satu-satunya agama yang mengantarkan umat manusia kepada kebenaran sejati, suatu kebenaran yang dibimbing syari`at Allah yang lurus dan bersih dari unsur-unsur manusiawi. Agama di luar Islam, meskipun termasuk agama *samawi*, menurut *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*, tidak bisa diikuti, karena agama tersebut sudah tidak murni

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, I:204.

lagi, di dalamnya banyak terjadi penyimpangan-penyimpangan dari ajaran dan syari`at Allah.

Penilaian penulis yang demikian terhadap pola pikir yang terkandung dalam *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*, yang ditulis Sayyid Qutub, bahwa Islam merupakan agama yang *eksklusif* dan *absolut* (kebenarannya) adalah bahwa orang-orang yang berketuhanan selain Allah adalah termasuk orang-orang zalim yang harus ditumpas dan diperangi. Karena mereka menurut anggapan Sayyid Qutub mereka termasuk penghalang penegakan *kalimatullah* di muka bumi milik Allah ini.⁵⁵

⁵⁵ Sayyid Qutub, *Islam dan Perdamaian...*, hlm. 14.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah memahami pembahasan dan kajian-kajian dalam bab-bab sebelumnya, maka dapat dirumuskan beberapa kesimpulan sebagai jawaban dari pokok-pokok masalah yang telah dipilih, kesimpulan tersebut antara lain sebagai berikut :

1. Pluralisme adalah suatu pandangan filsafat yang tidak mereduksikan segala sesuatu pada satu prinsip terakhir, melainkan mengakui dan menerima adanya keragaman. Artinya substansi suatu kebenaran itu adalah beragam, bukan satu. Jadi, pluralisme agama adalah kebenaran agama yang tidak hanya terdapat dalam Islam, sebagaimana yang diyakini oleh ulama klasik, tetapi juga dalam agama-agama selain Islam, seperti Yahudi, Nasrani, Majusi, Zoroaster, Hindu, Budha dan lain-lain, yang meyakini adanya Tuhan, hari akhir, dan beramal baik.

Adapun respon terdapat di kalangan para pemikir Muslim, di antara mereka ada yang menolak adanya pluralisme agama dan ada pula yang mengakui realita pluralisme agama. Di kalangan para pemikir Muslim klasik, pluralisme agama dipandang tidak ada, mereka hanya mengakui adanya toleransi kehidupan beragama di antara para penganut agama-agama yang ada. Menurut para pemikir Muslim klasik, Islam adalah agama yang *absolut* dan *eksklusif* (kebenarannya). Sedang di kalangan para pemikir Muslim modern, memandang bahwa pengakuan dan penerimaan akan adanya pluralisme agama merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindari. Artinya, sikap *inklusif* Islam dari para penganutnya mau tidak mau harus

dilestarikan, dan membuang sejauh mungkin adanya sikap *eksklusif, superior, absolut* dan *mutlak*.

2. Peta paradigma tafsir al-Qur'an modern antara kritikus tafsir modern Muslim dan non Muslim berbeda. menurut Jansen, tafsir al-Qur'an modern adalah tafsir yang mengadopsikan penemuan-penemuan mutakhir (tafsir ilmiah), tafsir yang dibasahi analisis linguistik dan filologi, dan tafsir yang bersinggungan dengan persoalan-persoalan sehari-hari umat manusia. Sama halnya dengan Issa J. Boullata, ia menekankan pada analisis filologi. Berbeda dengan Jansen, Abdul Majid Abdus salam menolak penggunaan tafsir ilmiah dalam al-Qur'an. Karena al-Qur'an hanya menjelaskan akidah Islam sebagai pikiran umum yang mencakup alam, manusia dan kehidupan. *Tafsir al-Manar* membawa ciri khas tafsir yang mencerminkan pemikiran Islam modern yang terbuka terhadap fenomena-fenomena kehidupan sosial modern yang cenderung bersifat *inklusif, antisekarianisme, dan pluralistik*. Sementara *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an* membawa ciri khas pemikiran Islam klasik yang cenderung pada faham *kemutlakan, eksklusif, superior, absolut*, dan lain-lain yang sejenis denganya.
3. Dalam *Tafsir al-Manar*, Muhammad Abduh mengatakan, pluralisme agama itu benar-benar fenomena realitas dalam kehidupan beragama yang harus diperaktekkan oleh umat manusia secara keseluruhan. Artinya, tafsir ini mengajarkan kepada seorang Muslim, bahwa mereka para penganut agama-agama selain Islam juga dapat dikatakan benar secara akidah dan keyakinan, bila mereka tetap mengakui tiga unsur kebenaran; yaitu iman kepada Tuhan Yang Esa, percaya pada hari akhir (kiamat), dan selalu berbuat kebajikan. Sedang dalam *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*,

Sayyid Qutub mengatakan, bahwa kebenaran mutlak itu hanya ada dalam Islam, tidak ada dalam agama-agama selain Islam walaupun agama yang dianutnya termasuk agama *samawi*, seperti agama Yahudi dan Nasrani, dan mereka selalu melaksanakan ketiga unsur kebenaran tersebut. Tafsir ini memang mengakui bahwa suatu agama termasuk Islam tidak dapat dipaksakan pada orang-orang non Muslim untuk menganutnya, karena Islam dan tidak Islamnya seseorang merupakan wewenang Allah bukan wewenang Nabi (sebagai manusia biasa). Sebagai umat Muslim, kita dianjurkan bersikap toleran dan menghormati penganut agama-agama selain Islam.

B. Saran-saran

1. Sebagai umat Muslim yang oleh al-Qur'an disebut umat yang terbaik di antara umat manusia, adalah sangat terpuji bila merefleksikan sikap pluralisme agama di dalam keberagaman hidup umat beragama sehingga tercipta kerukunan dan kedamaian sejati. Bukan sebaliknya, bersikap ekslusif dan superior terhadap umat beragama lainnya, dan menganggap kebaikan dan kebenaran apa pun yang mereka lakukan tidak akan memberi manfaat sama sekali.
2. Penelitian ini masih dirasakan sangat kurang sempurna, oleh karena itu saran dan kritik dari para pembaca yang budiman sangat diharapkan demi kesempurnaan kajian dalam penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdurrahman, ‘Aisyah, *Tafsir Bintusy-Syati*’, terj. Mudzakir Abdussalam, cet. 1, Bandung: Mizan, 1996.
- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Ahmad, Abdul ‘Ati Muhammad, *al-Fikr as-Siyasi li al-Imam Muhammad Abduh*, Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah li al-Kitab, 1978.
- Al-Ba’labaki, *Al-Mawrid*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ali, A. Mukti, “Islam dan Pluralitas Keberagaman di Indonesia,” dalam *Dinamika Pemiran Islam dan Muhammadiyah*, Nurhadi M. Musawir (ed.), cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1997.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, cet. 1 Jakarta: Rineke Cipta, 1993.
- Asad, Muhammad, *The Message of the Quran*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- , *This Law of Ours*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982.
- Azizy, A. Qodri A., “Al-Qur’an dan Pluralisme Agama”, dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam vol. 1, No. 1 Januari 1999.
- Azwar, Saifuddin, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1998.
- Bakhtiar, Amsal, *Filsafat Agama*, cet. 1, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Baljon, J.M.S., *Tafsir al-Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Niamullah Muiz, cet. 3, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara, 1999.
- Coward, Harold, *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-agama*, cet. 3 (Yogyakarta: Kanisius, 1994).
- Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Mac Millan Publishing, 1967.

- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism, An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: One Word, 1997.
- Esposito, John L., *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, cet. 1, Bandung: Mizan, 2001.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, cet. 1, Yogyakarta: Andi Offset, 1994
- Hidayat, Komaruddin, "Agama Masa Depan", dalam *Kompas*, Jum'at, 30 september 1994.
- , "Ajaran Nilai Etis dalam Kitab Suci dan Relevansinya bagi Kehidupan Modern, dalam Jurnal *Paramadina*; Penerbit Yayasan Paramadina, seri KKA No. 58/Tahun IV, 1990.
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, ttp.: Dar Ihya' at-Turas al-Arabi, t.t.
- Ismail, Faisal, *Islam: Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah*, cet. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1999.
- Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad, *Kitab at-Ta'rifat*, cet. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1408/1988.
- Kholis, Mohammad Nur, "Pengantar" dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, cet. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1997.
- Majid, Nurcholis, "Mencari Akar-akar Islam Bagi Islam Modern: Pengalaman Indonesia", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam*, cet. 1 Bandung: Mizan, 1998.
- , "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Masa Mendatang," dalam *Ulumul Qur'an*, vol. IV, 1993.
- , "Pluralisme Agama", dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol VI, 1995.
- , et. al., *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-nilai Islam Menuju Masyarakat Madani*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 2000.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Mahmud, Moh. Natsir, "Karakteristik Tafsir Syaikh Muhammad Abduh: Tafsir Yang Berorientasi Pada Aspek Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan," dalam *al-*

- Hikmah: Jurnal Studi-studi Islam*, No. 10, Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993.
- Majlis Tarjih Muhammadiyah dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, cet. 1, Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.
- Mc Kechnie, Jean L., *Websters New Universal Unabridged Dictionary*, New York: The World Publishing Company, 1972.
- Nadiroh, Siti, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholis Madjid*, cet. 4, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.
- Nawawi, Rif'at Syauqi, dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- O'Collins, Gerald SJ. dan Edwards G. Farrigia SJ, *Kamus Teologi*, cet. 6, Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Ogden, Schurt M., *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1992.
- Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976.
- Al-Qattan, Manna', *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1976.
- Qutub, Sayyid, *as-Salam al-'Alam wa al-Islam*, cet. 1, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- , *Tafsir fi Zilal al-Qur'an*, cet. 5, Beirut: Dar Ihya' at-Turas al-Arabi, 1386/1967.
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1983.
- Rahmat, Jalaludin, dan Agus Efendi, "Pandangan Berbagai Tafsir Modern tentang Perempuan", dalam dalam *al-Hikmah: Jurnal Studi-studi Islam*, No. 16, Bandung: Yayasan Muthahhari, 1996.
- Rida, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, cet. 2, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ropi, Ismatu, "Wacan Inklusif Ahl al-Kitab" dalam *Paramadina*, vol. I, No. 2, 1999.
- Runes, Dogobert D., *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Little Fre;d, Adam&Co., 1976.
- As-Salam, Abdul Majid Abd, *Ittijahat at-Tafsir fi al-'Asr al-Hadis*, cet. 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1393/1973.

- Sharif, M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Weisbaden: Otto Harroswitz, 1963.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, cet. 1, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Shihab, Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, Bandung: Mizan – ANTV, 1998.
- Siregar, A.E., dkk., *Kamus Lengkap Indonesia-Inggris*, ttp.: tnp, t.t.
- Smart, Ninian, “Pluralism”, dalam Donald W. Musser dan Joseph, *A New Handbook of Christian Theology*, Nashville: Abingdon Press, 1992.
- Suroso, Fuad Nashari, “Perspektif Islam tentang Konsep Religiousitas”, dalam Harian Umum *Pelita*, Jum’at, 30 September 1994.
- Suseno, Franz Magnis, “Pluralisme Keberagamaan: Sebuah Tanggungjawab Bersama”, dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir sadzali, M.A.*, Jakarta: IPHI – Paramadina, 1995.
- Wahid, Abdurrahman, “Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Perdaban Islam” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet.2, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Wahid, M. Hidayat Nur, “Islam dan Pluralisme Agama Perspektif Pemikiran Islam Klasik”, dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam Vol. 1, No. 1 Januari 1999.
- Az-Zahabi, Muhammad, *Tafsir wa al-Mufassirun*, Mesir: Dar al-Kitab al-Arabi, 1977.
- Zuhri, M., “Islam dan Pluralisme Agama: Perspektif Historis Normatif,” Abdullah Mahmud dan Najmuddin Zuhdi, “Al-Qur’an dan Pluralisme: Antara Cita dan Fakta”, dalam *Profetika*, vol. 1, No. 1 Januari 1999.