

**RELASI KONSTRUKTIF ANTAR AGAMA SEBUAH INKLUSIVITAS  
QURANIK PERSPEKTIF NURCHOLISH MADJID**

**TESIS**

**Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)**



Oleh  
**ADE ABDUL JALAL**  
NIM: 1925100027

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR'AN  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2023 M./1444 H.**



## ABSTRAK

### **Ade Abdul Jalal: Relasi Konstruktif Antar Agama Sebuah Inklusivitas Quranik Perspektif Nurcholish Madjid**

Fokus penelitian ini berupaya mencari relasi konstruktif antar agama dengan tawaran inklusivitas quranik perspektif Nurcholish Madjid. Ditemukan bahwa pesan inklusivitas konstruktif antaragama secara garis besar dibagi menjadi dua pesan yaitu yang pertama dari kacamata teologis yang mana masing-masing agama memiliki kesamaan dari kacamata teologis bahwa Islam dan agama-agama lain memiliki titik temu yang dalam bahasa Al-Qur'an adalah *kalimatun sawâ'*. Pesan inklusivitas konstruktif antaragama yang ke dua mengenai Islam inklusif. Di mana, masing-masing agama menerima inklusivitas dari sisi Islam yang *rahmatan lil 'âlamîn*, Islam *hanîf*, dan *al-hanafiyah as-samahah*. Dua pesan konstruktif ini berperan penting bagi agama-agama dan menentukan perkembangan masyarakat yang modern dan demokratis. Jika diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat dapat memiliki pandangan terbuka dan hidup berdampingan secara rukun.

Penelitian ini juga sependapat dengan Karl Rehner yang menyatakan bahwa tolok ukur manusia dalam menggapai keselamatan dan surga adalah berbuat baik apapun agamanya. Penelitian ini juga terdapat perbedaan dengan pemikiran Friedrich Heiler yang menyatakan bahwa tradisi agama Barat adalah eksklusif dalam sikap mereka terhadap agama-agama lain dengan memberikan kepada agama mereka sendiri validitas mutlak.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif (*library research*) Sumber primer yang digunakan adalah semua karya Nurcholish Madjid yang berkaitan dengan relasi agama. Adapun sumber sekunder penelitian ini merupakan karya yang memiliki keterkaitan dengan pokok bahasan dalam penelitian ini. Seperti Jurnal, artikel, buku yang berkaitan tentang relasi antaragama Nurcholish Madjid, atau artikel yang berhubungan langsung dengan wacana relasi antaragama dengan paradigma inklusivitas quranik berbasis Nurcholish Madjid.

**Kata Kunci: Relasi Konstruktif Antaragama, Inklusivitas Quranik, Nurcholish Madjid**



## ABSTRACT

### **Ade Abdul Jalal: Constructive Relations Between Religions A Quranic Inclusiveness Perspective Nurcholish Madjid**

The focus of this research seeks to find constructive relations between religions with the offer of Qur'anic inclusivity from the perspective of Nurcholish Madjid. It was found that the message of constructive inclusivity between religions is broadly divided into two messages, namely the first from a theological perspective in which each religion has similarities from a theological perspective that Islam and other religions have a meeting point which in the language of the Qur'an is a sentence sawa'. The second interfaith constructive inclusivity message regarding inclusive Islam. Where, each religion accepts inclusivity from the Islamic side which is *rahmātan lil 'ālamīn*, *Islam ḥanīf*, and *al-ḥanafiyah as-samahah*. These two constructive messages play an important role for religions and determine the development of a modern and democratic society. If applied in everyday life, people can have an open view and live side by side in harmony.

This study also agrees with Karl Rehner who stated that the benchmark for humans in reaching safety and heaven is to do good regardless of their religion. This research also differs from the thought of Friedrich Heiler who stated that Western religious traditions are exclusive in their attitude towards other religions by giving their own religion absolute validity.

The method used in this research is qualitative (library research). The primary sources used are all works by Nurcholish Madjid related to religious relations. The secondary sources of this research are works that are related to the subject matter of this study. Such as journals, articles, books related to interreligious relations Nurcholish Madjid, or articles directly related to the discourse on interreligious relations with the Qur'anic inclusivity paradigm based on Nurcholish Madjid.

**Keywords: Interreligious Constructive Relations, Quranic Inclusivity, Nurcholish Madjid**



## خلاصة البحث

عدي عبد الجلال: علاقات بناءة بين الأديان منظور قرآني شمولي نور خليص مجيد  
يسعى محور هذا البحث على إيجاد علاقات بناءة بين الأديان مع عرض الشمولية القرآنية من منظور نور خليص مجيد. لقد وجد أن رسالة الشمولية البناءة بين الأديان تنقسم بشكل عام إلى رسالتين: الأولى من منظور لاهوتي حيث لكل دين أوجه تشابه من منظور لاهوتي أن الإسلام والأديان الأخرى لها نقطة التقاء بلغة الأديان الأخرى. القرآن جملة سواها. الرسالة الثانية الشمولية البناءة بين الأديان فيما يتعلق بالإسلام الشامل. حيث يقبل كل دين الشمولية من الجانب الإسلامي وهي رحمة للإسلام وإسلام حنف والحنفية السماعية. تلعب هاتان الرسالتين البناءات دورًا مهمًا للأديان وتحدد أن تطور مجتمع حديث وديمقراطي. إذا تم تطبيقه في الحياة اليومية يمكن للناس الاستمتاع بمنظر مفتوح والعيش جنبًا إلى جنب في وئام.

تتفق هذه الدراسة أيضًا مع كارل رينر الذي ذكر أن المعيار للبشر في الوصول إلى الأمان والسماء هو فعل الخير بغض النظر عن دينهم. يختلف هذا البحث أيضًا عن فكر فريدريش هايلر الذي ذكر أن التقاليد الدينية الغربية حصرية في موقفها تجاه الأديان الأخرى من خلال إعطاء دينها الصلاحية المطلقة.

الطريقة المستخدمة في هذا البحث هي الطريقة النوعية (البحث في المكتبات) والمصادر الأولية المستخدمة كلها أعمال نور خليص مجيد المتعلقة بالعلاقات الدينية. المصادر الثانوية لهذا البحث هي الأعمال التي تتعلق بموضوع هذه الدراسة. مثل المجالات والمقالات والكتب المتعلقة بالعلاقات بين الأديان نور خليص مجيد أو المقالات المتعلقة مباشرة بالخطاب حول العلاقات بين الأديان مع نموذج الشمولية القرآنية على أساس نور خليص مجيد.

الكلمات المفتاحية: العلاقات البناءة بين الأديان، الشمولية القرآنية، نور خليص مجيد



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ade Abdul Jalal  
Nomor Induk Mahasiswa : 1925100027  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an  
Judul Tesis : Relasi Konstruktif Antaragama Sebuah  
Inklusivitas Quranik Perspektif Nurcholish  
Madjid

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 17 Januari 2023  
Yang membuat pernyataan



Ade Abdul Jalal



**TANDA PERSETUJUAN TESIS**

**RELASI KONSTRUKTIF ANTARAGAMA  
SEBUAH INKLUSIVITAS QURANIK  
PERSPEKTIF NURCHOLISMADJID**

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

Disusun oleh:  
Ade Abdul Jalal  
NIM: 1925100027

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 26 Januari 2023

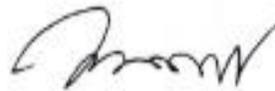
Menyetujui:

Pembimbing I



Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.

Pembimbing II



Dr. Abd. Muid N., M.A.

Mengetahui,  
Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Abd. Muid N., M.A.



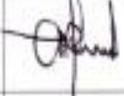
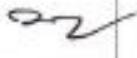
## TANDA PENGESAHAN TESIS

### RELASI KONSTRUKTIF ANTARAGAMA SEBUAH INKLUSIVITAS QURANIK PERSPEKTIF NURCHOLISH MADJID

Disusun oleh:

Nama : Ade Abdul Jalal  
Nomer Induk Mahasiswa : 1925100027  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

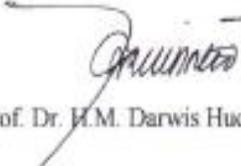
Telah diujikan pada sidang munaqasah pada tanggal:

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 26 Januari 2023

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	ʾ	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	ʿ	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*



## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah, puji dan syukur ke hadirat Allah SWT yang telah memberikan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan para sahabatnya hingga akhir zaman.

Dari hati yang paling dalam penulis menyadari sepenuhnya bahwa tesis ini tidak akan dapat terselesaikan tanpa adanya dukungan, bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Untuk itu dengan segala hormat dan takzim penulis sampaikan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada yang terhormat:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. Rektor Institut PTIQ Jakarta
2. Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
3. Bapak Dr. Abd. Muid N., M.A. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta
4. Pembimbing Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A. dan juga Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A., yang telah meluangkan waktunya untuk membimbing penulis, memberi arahan serta masukan ilmu, petunjuk dan dorongan yang sangat berharga kepada penulis dalam menyelesaikan tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta yang telah membantu serta memudahkan penulis dalam mencari referensi tesis.

6. Para Dosen serta seluruh civitas akademik Kuliah Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (IPTIQ) Jakarta, yang telah bersedia membagikan ilmunya, membina, mendidik dan mengajar serta mewedahi dan melayani kebutuhan penulis selama masa perkuliahan hingga akhir studi.
7. Ayah, Ibu, istri dan anak tercinta. Tak ada kata yang dapat ananda katakan selain terima kasih yang sedalam-dalamnya atas segala kasih sayang, doa, pengorbanan, dukungan, bimbingan yang mereka berikan dengan ikhlas dan kesabaran yang tak terhingga, sehingga dapat membangun semangat penulis. Ucapan beribu-ribu terima kasih kepada seluruh pihak yang ikut terlibat baik secara langsung maupun tidak langsung yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, semoga amal baik yang mereka berikan kepada penulis mendapatkan balasan yang sebaik-baiknya dari Allah SWT.

Dalam penulisan tesis ini berbagai upaya telah penulis lakukan untuk memaksimalkan tesis ini menjadi karya ilmiah yang baik, namun karena keterbatasan kemampuan yang penulis miliki, maka tesis ini tentunya masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu dengan segala kerendahan hati, penulis mengharapkan saran dan kritik konstruktif dari para pembaca demi karya yang lebih baik lagi.

Akhirnya, semoga hasil jerih payah penulis ini dapat menjadi buah karya yang bermanfaat dan menjadi amal shalih yang mendapatkan ridha dari Allah SWT. di akhirat kelak, Amin.

Jakarta, 17 Januari 2023

Ade Abdul Jalal

## DAFTAR ISI

Judul .....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis .....	ix
Tanda Persetujuan Tesis .....	xi
Tanda Pengesahan Tesis .....	xiii
Pedoman Transliterasi .....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi .....	xix
Daftar Gambar .....	xx
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi Masalah .....	15
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah .....	15
D. Tujuan Penelitian .....	16
E. Signifikasi Penelitian .....	16
F. Kerangka Teori .....	16
G. Tinjauan Pustaka .....	20
H. Metode Penelitian .....	22
1. Jenis Penelitian .....	22
2. Sumber Data .....	22
3. Teknik Pengumpulan Data .....	23

I. Sistematika Penulisan .....	23
<b>BAB II DIALOG KONSTRUKTIF INKLUSIVITAS</b>	
<b>ANTARAGAMA .....</b>	<b>26</b>
A. Dialog Konstruktif Relasi Agama.....	26
B. Konflik Umat Beragama.....	37
C. Paradigma Eksklusivisme, Inklusivisme dan Pluralisme .....	44
D. Nilai-nilai Universal Agama .....	68
<b>BAB III LATAR SOSIAL DAN INTELEKTUAL NURCHOLISH</b>	
<b>MADJID .....</b>	<b>79</b>
A. Biografi Nurcholish Madjid .....	79
B. Produktifitas Karya Nurcholish Madjid .....	95
C. Paradigma Inklusivitas Pemikiran Nurcholishh Madjid dalam Sorotan .....	101
<b>BAB IV INKLUSIVITAS QURANIK NURCHOLISH MADJID DAN</b>	
<b>KONSTRUKTIF ANTARAGAMA.....</b>	<b>113</b>
A. Peran Inklusivitas Konstruktif Antaragama.....	114
B. Tawaran Inklusivitas Antaragama .....	138
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>161</b>
A. Kesimpulan .....	161
B. Saran .....	162
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>164</b>
<b>LAMPIRAN</b>	
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>	

## **DAFTAR GAMBAR**

Gambar III.1. :.....	112
----------------------	-----



# **BAB I PENDAHULUAN**

## **A. Latar Belakang Masalah**

Ihwal perbedaan, sering memicu problematika, dalam persoalan perbedaan juga sering membuat perpecahan di antara komunitas, khususnya konflik perbedaan yang sangat signifikan dampaknya adalah perbedaan agama.<sup>1</sup> Melihat akhir-akhir ini, perpecahan serta konflik antaragama menjadi problem yang paling serius, dalam tatanan kehidupan. Berbagai pihak *stakeholders* dari mulai tokoh agama dan pemerhati sosial sampai kepada politik terus berupaya membangun resolusi konflik tersebut, salah satunya melalui dialog di antara umat beragama. Namun, penyelesaian konflik antaragama dalam bentuk dialog mendapat kritik dari sejumlah kalangan agamawan dan pemerhati sosial keagamaan, hal tersebut, karena tidak ada evaluasi dan signifikansi capaiannya.

Pergulatan dalam bentang sejarah telah mencatat, ketegangan dalam ruang konflik antaragama dan keyakinan telah memunculkan tindakan kekerasan atas nama agama yang semakin masif, *signifikasi* yang terjadi dalam konflik tersebut terjadi pasca tumbanganya Orde Baru. Konflik yang dilatarbelakangi oleh agama dan keyakinan di era Reformasi konon, telah

---

<sup>1</sup> Abd. Muid Nawawi, *Islam Vs Barat Merajut Identitas Yang Terkoyak*, Jakarta: Nutqah, 2012, hal.1.

mencapai lebih dari 200 kasus setiap tahunnya.<sup>2</sup> Ini membuktikan bahwa terjadi semacam kerapuhan dalam ruang keagamaan di tengah-tengah publik. Kerapuhan itulah yang dapat menimbulkan banyak kekacauan di tengah masyarakat.

Jika melihat idiom kekerasan yang berbasis agama (*religious-based violence*), menurut Sumanto Al-Qurtuby, bukan hanya mengacu pada maksud yang dirumuskan Johan Galtung sebagai *direct/physical violence*, seperti kerusuhan, penyerangan, perusakan, dan pembakaran, melainkan juga *cultural violence* atau *symbolic violence* (*Pierre Bourdieu*) berupa pelecehan, stigmatisasi, penghinaan, dan penyesatan terhadap kelompok agama atau kepercayaan tertentu.<sup>3</sup>

Munculnya perbedaan agama di atas panggung kemajemukan, merupakan konsekuensi dari perbedaan itu sendiri. Sebut saja agama Islam sebagai representasi agama mayoritas di Indonesia, secara sistem tatanan iman Islam relatif bersifat tunggal. Islam merupakan agama yang mengedepankan kedamaian daripada peperangan, kecuali dalam keadaan terdesak atau terpaksa, misalnya dalam rangka membela diri. Tetapi dalam ekspresi kultural-intelektual, pemahaman agama, lebih-lebih dalam ranah politik, Islam ternyata sungguh majemuk.<sup>4</sup> Sebenarnya gambaran konflik yang berbasis agama, menjadi tolak ukur, bagaimana semestinya agama itu hadir dan terjalin dengan rukun di antara pemeluk agama lainya. Harapannya adalah, agar kehidupan beragama mempunyai misi kemaslahatan bersama. Banyak kasus-kasus atas dasar agama yang ada di Indonesia telah mengalami kenaikan.

Hasil penuturan dari lembaga-lembaga terpercaya dari *The Wahid Institute Seeding Plural and Peaceful Islam* misalkan, yang memotret konflik “kekerasaan berbasis agama” terus mengalami *signifikansi* peningkatan di dalam kasusnya. Sejak adanya Reformasi serta berbagai kondisinya sangat mengecam keutuhan bangsa, bahkan terjadi keprihatinan atas konflik agama berbasis kekerasan ini. Konflik tersebut dihitung dari kurun Tahun (2010-2013) terjadi sebanyak 977 kasus, dengan perincian terjadi 187 kasus Tahun (2010), 267 (2011), 278 (2012), dan 245 (2013).<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> A.A.Yewangoe, *Agama dan Kerukunan*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002, hal. 43.

<sup>3</sup> Elza Peldi Taher, *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Johan Effendi*, Jakarta: ICRP, 2009, hal. 186-187.

<sup>4</sup> Ahmad Syafii Maarif, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi, 2010, hal. 109.

<sup>5</sup> The Wahid Institute, “Laporan Tahunan KKB” dalam [Laporan Tahunan KKB \(wahidinstitute.org\)](http://wahidinstitute.org). Diakses pada 29 November 2021.

Namun pada tahun kurun waktu enam tahun terakhir dari (2015-2019), hasil survei Kerukunan Umat Beragama dari *Policy Paper Potret Kerukunan Masyarakat Indonesia 2020: Tantangan dan Solusi* menunjukkan tren yang positif yakni dalam kategori kerukunan yang tinggi. Angka Kerukunan Umat Beragama nasional dalam lima tahun terakhir adalah, tahun 2015 (75,36), tahun 2016 (75,47), tahun 2017 (72,27), tahun 2018 (70,90), tahun 2019 (73,83), dan tahun 2020 (67,46). Dari penurunan hingga capaian-capaian tersebut merupakan langkah positif-negatif, namun harus terus ditekankan adalah *reaktualisasi* dalam hal *harmonisasi* kerukunan umat beragama, agar terjadi stabilisasi dalam membangun kehidupan yang lebih baik.<sup>6</sup>

Relasi keagamaan yang konstruktif adalah satu tarikan nafas dalam kerukunan keagamaan dalam mengurai atau membendung arus konflik antaragama itu sendiri. Misalnya dalam ruang dialog, Franz Magnis Suseno menyinggung, bahwa dialog Islam-Kristen selama ini, sering mengalami kebuntuan karena perbedaan pandangan teologis, baik Islam maupun Kristen itu sendiri.<sup>7</sup>

Dalam rangka mencapai titik temu yang ideal dan dialog antaragama yang lancar, kita perlu mempertimbangkan kondisi, situasi, dan prasyarat tertentu. Jurgen Habermas mengemukakan bahwa dengan melihat komunikasi sebagai bagian dari praksis manusia, teori tindakan komunikasi dapat membentuk dasar bagi terwujudnya dialog antarumat beragama yang ideal. Dialog ini harus didasarkan pada rasionalitas komunikatif yang berlandaskan pada pemahaman dan saling pengertian.<sup>8</sup>

Paradigma yang dibangun atas relasi kuasa antaragama harus ada pesan konstruktif yang mampu menjembatani di antara pemeluk agama-agama lain, agar dalam implementasinya terjalin sebuah komunikasi yang baik, sehingga dalam praktiknya wajah agama tidak menampilkan pesan kecurigaan di antara pemeluk agama lain. Pesan-pesan yang di bangun

---

<sup>6</sup> Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, *Policy Paper Potret Kerukunan Masyarakat Indonesia 2020: Tantangan Dan Solusi*, Jakarta: Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, 2020, hal. 1.

<sup>7</sup> Adanya beberapa konsep yang bertentangan secara teologi agama menjadi sorotan penting di dalam menguraikan konflik keagamaan. Konsep tersebut adalah konsep monoteisme. Jika agama Islam bertentangan dengan adanya Trinitas dalam konsep teologi Kristen, begitu juga tentang pengakuan Yesus atau Isa Al-Masih sebagai Nabi, karena teologi Islam tidak sependapat tentang ketuhanan Isa Al-Masih atau Yesus. Lihat Franz Magnis Suseno, *Agama dalam Dialog: Pencerahan, Perdamaian dan Masa Depan*, Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2003, hal. 26.

<sup>8</sup> Jurgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Trans. Thomas McCarty, London: Heinemann, 1979, hal. 207.

atas dasar konstruktif bertujuan untuk mengedepankan nilai yang baik dan bijak di dalam berhubungan antaragama. Dalam kaitan ini, yaitu Islam sebagai agama yang ajarannya universal, maksudnya adalah membumikan Islam sebagai agama langit yang mampu memberikan payung damai dalam bingkai keberagaman agama-agama.

Polemik yang terjadi dalam mengurai problem relasi antaragama ini adalah tawaran agama yang hadir dengan menemukan titik temu (*konvergensi*). Dengan menyambut titik temu ini, yaitu berupaya keras untuk melihat sebuah perjumpaan lembut di antara agama-agama, dengan merajut titik temu tersebut, maka pencapaian dalam ihwal relasi antaragama akan terlihat lebih membangun di dalam melakukan perjumpaan kesamaan serta kesesuaian di dalam menjalani kehidupan beragama. Sehingga citra doktrin Islam, sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamîn* itu termanifestasikan di dalam kehidupan sehari-hari apabila telah saling menemukan titik temu.

Dialog dalam misi semangat mencari kesamaan pandangan *teologis* jelas tidak mungkin dilakukan karena pada dasarnya keduanya tidak bisa dipersatukan. Namun, yang sangat mungkin dalam sebuah dialog adalah upaya untuk saling mengenal lebih dekat tentang agama sebagai langkah untuk mengurangi prasangka dan tindakan salah paham. Bagi Khaled Abou el-Fadl, ia berpendapat, bahwa semangat *toleran* dan *pluralis* dari para penganut agama akan menentukan corak pemahaman teks suci agama tersebut secara *toleran* pula.<sup>9</sup> Inilah yang kemudian dikatakan oleh Made Saihu bahwa pentingnya peran tokoh agama dalam memberikan pemahaman teks agama, karena dengan pemahaman agama tersebut sangat menentukan arah kiblat pemahaman para penganut agama apakah mereka *eksklusif* atau *inklusif*.<sup>10</sup>

Dinamika keagamaan yang penuh kerapuhan, dalam melakukan cara kerja titik temu (*convergence*) kebersamaan jika tidak dimulai oleh rasa keterbukaan (*inclusive*). Ketidaksamaan akan keimanan dan cara pandang tentang Tuhan, akan membentuk suatu ketegangan di dalam lingkungan keberagaman itu sendiri, dan ketegangan bisa terjadi pula kepada penganut agamanya (*internal*) atau di luar dari penganutnya (*eksternal*).

Cara kerja keberagaman yang konstruktif adalah bentuk dari ekspresi dan persepsi yang telah mengalami *intrepretasi* terhadap ajaran agama itu sendiri. Jika dalam konteks keislaman misalnya, menurut Abdul Karim Soroush membagi 2 (dua) tipologi, yang *pertama*, Islam menjadi identitas dan yang kedua Islam menjadi sebuah kebenaran.

---

<sup>9</sup> Khaled Abou el-Fadl, *The Place of Tolerance in Islam*, Boston: Beacon Press, 2002, hal. 23.

<sup>10</sup> Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia: Potret Pendidikan Pluralisme Agama di Jembrana-Bali*, Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2019, hal. 13.

Pandangan yang pertama merupakan model yang dijadikan proses identitas kebudayaan dari respon masalah “krisis identitas”. Adapun model yang *kedua* adalah sebuah sumber kebenaran yang merujuk pada Islam itu sendiri, yang bisa menuntun kepada keselamatan dunia akhirat apabila kebenaran itu diaplikasikan. Bagi Soroush, ia sungguh meyakini bahwa adanya Islam identitas harus tunduk kepada Islam sebagai kebenaran. Sebagai kebenaran dapat berdampingan dengan kebenaran-kebenaran lain, sedangkan Islam identitas lebih cenderung berseteru, atau Islam perang, bukan Islam damai.<sup>11</sup>

Meskipun pada dasarnya, ajaran agama menekankan kepada dua aspek kebenaran, yaitu kebenaran etik (*ethical prophecy*) yang lebih menekankan pada satu kebenaran yang dapat diukur menurut atau menggunakan ukuran logika dan kebenaran agama itu sendiri (*exemplary prophecy*) yang dapat diukur dari kebaikan tertinggi dalam ajaran agama. Kini, kerapuhan dalam menjalankan keagamaan itu semakin menjadi-jadi, jika tidak saling dalam membuka diri di dalam cara keberagamaan.

Pada konteks masyarakat *multikultural*, Casram membedakan masyarakat beragama ke dalam dua kelompok: *educated people* dan *ordinary people*. Bagi masyarakat beragama *educated people*, memahami ajaran agama harus disertai dengan analisis *rasional* serta menepikan pemahaman *intuitif* dan simbolik. Kelompok ini cenderung lebih mudah diajak bertoleransi terhadap agama dan pemeluk agama lain. Sedangkan masyarakat beragama *ordinary people* cenderung memahami ajaran agama penuh dengan simbol-simbol dan tidak mempergunakan analisis *rasional*. Mereka mudah tersulut emosi dan sangat susah bertoleransi dengan agama dan pemeluk agama lain. Kelompok ini mudah digerakkan oleh sekelompok orang atau komunitas baik yang beraliansi pada politik maupun pada sosial budaya.<sup>12</sup>

Sebetulnya, ekspresi keberagamaan ada banyak tipologi di dalam mengimplementasikannya. Komaruddin Hidayat, menyebutkan bahwa terdapat 5 (lima) model dalam mengekspresikan keberagamaan, di antaranya adalah *eksklusivisme*, *inklusivisme*, *pluralisme*, *eklektifisme* dan *universalisme*. Bagi Komarudin, menjelaskan bahwa adanya lima tipologi ini bukan berarti pengelompokan yang terpisah-pisah dan *permanen*, namun lebih tepatnya adalah sebuah kecenderungan yang mendominasi sikap keberagamaan. Mengingat bahwa setiap agama atau sikap

---

<sup>11</sup> Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, diterjemahan oleh Abdullah Ali dari judul *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdulkarim Soroush*. Bandung: Mizan, 2002, hal. 31-33.

<sup>12</sup> Casram, “Membangun Sikap Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural,” dalam *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 190.

keberagamaan senantiasa berpotensi untuk melahirkan kelima tipologi tersebut.<sup>13</sup> Dari beberapa tipologi tersebut, kiranya yang paling bisa menjembatani antara relasi antaragama yang konstruktif adalah *inklusivisme*. Paham ini bersumber dari persinggungan dialog yang saling terbuka antara pemeluk umat beragama.

Para penganut agama, bisa saja saling harmonis di dalam menjalankan kehidupan keberagamaannya, apabila memiliki rasa keterbukaan dalam melihat perbedaan. Untuk itu, diperlukan harmonisasi yang baik di dalam kenyataan dalam menerima perbedaan. Namun bagi Nancy T. Ammerman, dalam *Everyday Religion*, mempertanyakan beberapa hal itu. Menurutnya, bahwa hubungan antaragama pada kenyataannya mampu berjalan secara harmonis, tetapi tidak bisa dipungkiri, terkadang terdapat ketegangan dan disharmonisasi di tengah-tengah hubungan bermasyarakat.<sup>14</sup> Kuncinya adalah saling dialog, dengan cara pandang yang inklusif, serta membangun relasi yang konstruktif.

Berbicara ihwal perbincangan masalah agama perlu kehati-hatian, karena agama itu penuh akan penghayatan yang bersifat pribadi. kemudian dalam ranah pemahaman dan penghayatan, agama sendiri bergantung kepada cara pandang serta latar belakang dari penganut agamanya, sehingga memunculkan sebuah sikap untuk menuntut adanya sebuah pembenaran langsung. Dorongan akan pengetahuan agama menjadi hal yang relitas di dalam ruang pemikiran penganutnya, dari situ, muncul kategori sebuah kebenaran yang sifatnya relatif.

Namun, terlalu sering terjadi bahwa setiap kelompok keagamaan cenderung menganggap pemahaman mereka sebagai satu-satunya kebenaran yang benar. Pandangan seperti ini sering menjadi akar konflik dan ketegangan di antara penganut agama, bahkan di dalam komunitas yang sama atau antar kelompok berbeda keyakinan. Padahal, menurut Budhy Munawar Rachman dan Elza Peldi Taher, rasa keterbukaan itu adalah bentuk dari kerendahan hati untuk tidak merasa selalu benar, kesediaan mendengar pendapat orang lain dan mengambil mana yang baik merupakan salah satu bentuk keimanan.<sup>15</sup>

Keberadaan agama Islam sebagai salah satu agama yang dianut oleh mayoritas dunia, sering mendapatkan *stigma* negatif bagi kalangan dunia Barat. Islamophobia menjadi salah satu permasalahan perwajahan Islam

---

<sup>13</sup> Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 45.

<sup>14</sup> Nancy T. Ammerman, *Introduction: Observing Religious Modern Lives' In Everyday Religion* New York: Oxford University Press, 2007, hal. 3-8

<sup>15</sup> Budhy Munawar Rachman dan Elza Peldi Taher, *Satu Menit Pencerahan Nurcholish Madjid; Buku Pertama A-C*, Bandung: Mizan, 2013, hal. 6.

di mata dunia. Islam yang digambarkan sebagai agama pedang, menjadi sosok mengerikan bagi kalangan non-Muslim. Para pemimpin Islam sering menyatakan bahwa Islam adalah agama toleran, yang menghormati dan menghargai agama-agama lain.

Kenyataannya, atas keberlangsungan agama dengan semangat teologisnya tentu tidak bisa dipisahkan. Meskipun ada anggapan bahwa ada kenyataan teologi Islam tidak membumi dan tidak memberikan solusi bagi persoalan sosial seperti ketidakadilan, kemiskinan, kebodohan, dan penindasan, tetap saja mengenyahkan teologi dari agama untuk mencapai itu semua bukanlah solusi.

Agama tanpa teologi bukanlah agama. Keringnya teologi Islam dari solusi bagi problem sosial bukan berarti teologi Islam harus dihilangkan, tetapi lebih berarti teologi Islam harus dipahami ulang dan itu tidak harus berarti menawarkan pemahaman baru bagi teologi Islam yang sudah mapan, tetapi bisa juga dengan mengembalikan pemahaman awal teologi Islam yang sudah terkubur di bawah reruntuhan puing-puing peradaban Islam yang memang sangat besar dan sangat kompleks.<sup>16</sup>

Kenyataan di lapangan seringkali menunjukkan bahwa konflik antara kelompok manusia, termasuk konflik etnis, konflik politik-sosial-ekonomi, seringkali merayap ke permukaan atas dalih agama. Paradoxalnya, agama-agama, termasuk Islam, yang seharusnya mewakili rahmat bagi seluruh alam semesta, terkadang dapat disalahgunakan dan merangsang fanatisme keagamaan serta keyakinan teologis yang destruktif. Dalam realitasnya, semangat inklusif dan rahmatan lil âlamîn, yang merupakan wajah sejati Islam, seringkali menjadi kabur saat aksi-aksi kekerasan dan tindakan teror dilakukan atas nama Tuhan.

Pertarungan antara globalisme yang mempersatukan kita dan *tribalisme* budaya yang memisahkan kita telah menciptakan gesekan di peradaban manusia, yang pada gilirannya dapat merusak masa depan peradaban kita. Dalam era yang kompleks ini, kita harus mencari solusi yang tidak hanya menghindari konflik agama, tetapi juga mempromosikan dialog dan pemahaman yang lebih dalam antarbudaya, untuk menciptakan dunia yang lebih damai dan inklusif bagi kita semua.<sup>17</sup> Salah satu penyebab dari konflik adalah bersumbu dari klaim akan kebenaran (*truth claim*) yang bersifat *fanatis*, dari sifat ini, akan mengekspresikan

---

<sup>16</sup> Abd. Muid Nawawi dan Ach. Jamiluddin, "Qur'anic Social Transformation In Al-Azhar Interpretation," dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 5.

<sup>17</sup> Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, Canada: Harper Collins, 2008, hal. 26.

keagamaannya dengan cara membabi buta, inilah yang kemudian dapat merusak kerukunan antaragama di Indonesia.<sup>18</sup>

Menjemput realitas atas ketidakrukunan antaragama merupakan bentuk dari problem agama itu sendiri, problem tersebut jika tidak saling membenahi diri dari himpitan keagamaan tersebut, akan mengalami suatu perpecahan yang jelas di antara penganut keagamaan, itu sebabnya perlu adanya dialog *inklusif* di antara elit agama. Semakin banyak perbedaan yang ditampakkan antar umat beragama, sebanyak itu pula kekacauan. Di antara perbedaan itu, harus diusahakan sebagai proses *interpretasi* sosial dan keyakinan yang hendak berdampingan, yaitu dengan cara menjembatannya melalui kemampuan kombinasi dalam sebuah keyakinan serta dalam konteks relasi sosial antaragama. Inilah yang kemudian disebut oleh Nurcholish Madjid sebagai satu formasi *idiom* kedamaian yang mengikat antara “pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan keadaban” (*genuine engagement of diversity within the bond of civility*).<sup>19</sup>

Masalah inklusivisme merupakan sambut melanjut dari pemikiran atau gagasan neo-modernisme kepada wilayah yang lebih spesifik setelah pluralisme, tepatnya pada bidang teologi.<sup>20</sup> Tanpa menyisakan ruang toleransi untuk berempati, apalagi simpati, bagaimana orang lain memandang agamanya sendiri. Seperti sudah *taken for granted* kita sering kali menilai bahkan menghakimi agama orang lain dengan memakai standar teologi agama kita sendiri. Sebaliknya, orang lain menilai bahkan menghakimi kita, dengan memakai standar teologi agamanya sendiri. Jelas ini suatu *mission impossible* untuk bisa saling bertemu, apalagi sekedar toleran. Hasilnya justru perbandingan terbalik, masing-masing agama bahkan menyodorkan proposal *klaim* kebenaran (*claim of truth*) dan *klaim* keselamatan (*claim of salvation*) yang hanya ada dan berada pada agamanya sendiri-sendiri, sementara pada agama lain disalahkan, dianggap menyimpang bahkan menyesatkan. Klaim-klaim kebenaran tersebut yang akan menyebabkan timbulnya perpecahan dan permusuhan.

Jika dalam masyarakat atau mayoritas agama umumnya, mereka yang menganut *inklusivisme* tentunya bagian dari kelompok minoritas. Hal tersebut didasarkan pada sebuah kenyataan, bahwa pada umumnya komunitas agama-agama menganut *eksklusivisme*. *Eksklusivisme* adalah suatu paham yang menganggap hanya pandangan dan kelompoknya yang

---

<sup>18</sup> Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar Peradaban*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 81.

<sup>19</sup> Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia*, Jakarta: Pustaka hidayah, 1999, hal. 22.

<sup>20</sup> Nurcholish Madjid, *Islam kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 70.

paling benar, sedangkan kelompok lain dianggap salah. Pandangan ini didasarkan pada sebuah klaim kebenaran (*truth claim*)<sup>21</sup> yang ada pada setiap agama.<sup>22</sup>

Keabsahan dan keabsolutan Islam memang dinilai sudah final, serta nilai sebagai *eksklusifitas* dalam Islam, memang benar-benar terjaga, bahkan *klaim* kebenaran dalam keselamatan bagi agama lain kurang mendapat *sorotan* serius bagi sejumlah tokoh.<sup>23</sup> Bukan hanya Islam, setiap pemeluk agama (*insider*) meyakini dan mengklaim bahwa agama yang dianutnya merupakan satu-satunya kebenaran dan sekaligus jalan keselamatan, kendatipun *klaim* kebenaran *absolut* (*absolute truth*) ini di dunia Barat sebagai sudah ketinggalan zaman (*out of date*) mereka Yahudi dan Nasrani, mengklaim sebagai agama yang paling benar atau *orisinal*.<sup>24</sup>

Konflik yang terjadi atas dasar agama selalu disokong oleh pandangan keagamaan tertentu, dan *konsekuensi* yang dihasilkan adalah paham keagamaan yang tidak bernuansa pencerahan dan pembebasan, melainkan bercorak konflik dan kekerasan. Tidak ada kata lain dalam paham *eksklusivisme* telah membentuk sebuah paham keagamaan yang tidak mampu mengembangkan budaya dialog dan toleransi. Jangankan untuk konteks antaragama, konteks *intra* agama sekalipun, *eksklusivisme* telah menjadi batu sandungan tersendiri. Semua kelompok baik yang

---

<sup>21</sup> Berkaitan dengan *truth claim* yaitu sebuah klaim yang menganggap bahwa kebenaran hanya milik agama tertentu. Sedangkan ajaran yang bersumber dari agama lain di anggap salah. Berikut ini, Budhy Munawar Rachman menguraikan standar-standar klaim kebenaran agama, yaitu: *pertama*, menganggap hanya agamanya yang secara konsisten berada pada jalan kebenaran, tidak ada kesalahan sedikitpun. *Kedua*, menganggap hanya agamanya yang sempurna, sehingga tidak membutuhkan ajaran yang mengadopsi dari agama lain, karena agama lain merupakan agama yang salah. *Ketiga*, Menganggap bahwa keselamatan dan kebahagiaan hanya diperoleh dengan mengikuti agamanya. *Keempat*, Menganggap bahwa kebenaran adalah murni berasal dari kitab suci tanpa membutuhkan rasionalitas atau logika dari manusia. Budhy Munawar Rachman, *Resolusi Konflik Agama dan Masalah Klaim Kebenaran*, Jakarta: LSPP, 1999, hal. 133.

<sup>22</sup> Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrah, 2007, hal. 198.

<sup>23</sup> Max Weber (w. 1920) dalam karya monumentalnya, *The Sociology of Religion* secara tegas menyatakan bahwa: "Islam was never really a religion of salvation; the ethical concept of salvation was actually alien to Islam" (Islam tidak pernah benar-benar menjadi agama keselamatan; konsep etika keselamatan sebenarnya asing bagi Islam). Lihat. Max Weber, *The Sociology of Religion, Transl. Ephraim Fischhoff*, New York: Beacon Press, 1963, hal. 262.

<sup>24</sup> Pandangan klaim kebenaran akan dianggap tidak sopan dan parokial untuk menyebut bahwa agama yang dianut oleh selain agama sendiri dinilai salah. Bagi masyarakat Barat, gagasan ihwal kebenaran yang absolut dalam agama, dianggap sudah ketinggalan zaman. Michael Cook, *The Koran: a Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2000, hal. 33.

*fundamentalis* maupun *liberalis* sama-sama terjebak dalam *klaim* kebenarannya masing-masing, karena paham *eksklusivisme* telah melahirkan keresahan dan kegelisahan baru dalam *konteks* membentuk kehidupan beragama yang damai dan toleran.

Memperkuat argumen tentang *inklusivisme* merupakan sebuah landasan yang harus ditopang oleh dialog antaragama, *relasi* tersebut perlu diwujudkan dengan membentuk cara pandang yang terbuka, apabila cara pandang ini digunakan dengan baik, maka titik temu di antara penganut agama-agama yang lainnya akan *berharmonisasi*. Tawaran argumen ini, menurut hemat penulis merupakan sebuah diskursus yang harus terus berlangsung dalam kehidupan keberagamaan.

Pandangan ini, merupakan hakikat ajaran agama Islam itu sendiri, yang memiliki keterbukaan dalam melihat *realitas* keberagamaan. Sehingga karena hal ini, Islam tentu tidak menutup mata dari adanya kemajemukan. Islam justru mengerti, menghargai perbedaan-perbedaan itu dan menyikapinya dengan sikap bijaksana dan arif. Sehingga dengan keterbukaan inilah yang nantinya akan memunculkan *dialektika* atau dialog antar orang-orang yang berbeda suku, agama, *ras*, dan budaya. Dengan demikian muncullah apa yang disebut sebagai “kehangatan dalam *relasi* antaragama.”

Nurcholish Madjid juga tidak mengafirmasi jika semua agama memiliki kebenaran yang *absolut*, justru ajaran agama lain terdapat hal-hal serupa juga dalam agama Islam. Namun dalam hal ini, kita tidak menafikkan Islam sebagai agama kita sendiri misalnya. Oleh karena itu, sikap saling keterbukaan, saling menghargai, dan saling menghormati merupakan ajaran *inklusivisme* yang diperkenalkan oleh Nurcholish Madjid. Baginya, *inklusivisme* merupakan gerbang awal dalam merajut keharmonisan. Dengan demikian, Nurcholish menegaskan bahwa Islam haruslah memiliki pegangan terhadap keterbukaan, sikap menerima perbedaan, toleransi dan di mana Islam harus mengakui adanya agama lain, adanya kitab suci lain, dan adanya nabi-nabi yang lain. Sehingga dalam urusan sosial maupun agama kita saling bahu membahu bersinergi dalam mencapai tujuan agama yaitu lapang dan terbuka terhadap segala hal, dan titik temu semua agama itulah puncak dari keberagamaan.<sup>25</sup>

Jika puncak keberagaman itu terlaksana, maka masyarakat akan hidup aman. Bagunan argumen Nurcholish Madjid untuk membangun hubungan dialogis antaragama salah satu pintunya adalah mencari titik temu, yang di dalam bahasa Al-Qur’an disebut “*kalimatun sawâ*,” gagasan ini merupakan prinsip yang sama, untuk mencari titik kesamaan.

---

<sup>25</sup> Fahrul Rozi, “Essence Pluralism In Indonesia By Nurcholish Madjid Perspective’s,” dalam *Jurnal Yaqzhan*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2020, hal. 119.

Sebuah ajaran menjadi *common platform* di antara berbagai kelompok manusia. Jika di dalam kitab suci, Allah SWT memerintahkan Nabi Muhammad, sebagai rasul-Nya, unuk mengajak komunitas keagamaan yang lain, khususnya para penganut kitab suci (Ahlul-Kitab) untuk bersatu dalam titik pertemuan.<sup>26</sup> Maka kita sebagai pengikutnya harus mengikuti jejak langkahnya.

Realitasnya memang pemahaman yang *inklusif* merupakan paham yang menerjang arus pemahaman mayoritas, namun banyak pendapat tokoh yang mendukung tentang *inklusivisme* di antaranya adalah Raimundo Pannikar menyampaikan bahwa paham *inklusivisme* bukanlah suatu paham yang instan, karena paham ini memerlukan rasionalitas dan kelanjutan terhadap doktrin-doktrin keagamaan. Dijelaskan lebih lanjut bahwa penafsiran yang sangat dibutuhkan oleh paham *inklusivisme* ini, adalah tafsir terhadap teks keagamaan yang mana tidak hanya dimaksudkan mempunyai relevansi dengan pihak-pihak lain yang berbeda, tetapi juga berfungsi agar pandangannya dapat diterima oleh pihak lainnya.

Wacana relasi antaragama dalam hal ini, muslim dan non-muslim merupakan diskursus yang sangat mengglobal sehingga menjadi sorotan banyak pihak adalah diskursus sikap *eksklusif* dan sikap *inklusif*.<sup>27</sup> Gugusan cara pandang *eksklusif* ataupun *inklusif* itu semua merupakan *interaksi* yang terjadi di antara umat beragama yang mempunyai pengikut. Sikap yang *eksklusif* dalam menyoroti wacana *relasi* antaragama didasari oleh *paradigma* serta *interpretasi* pemaknaan mereka atas kitab suci yang bercorak fiqih.<sup>28</sup> Hal ini merupakan argumen bahwa fiqih merupakan aspek yang nampak (*eksoteris*) dari hasil (*ijtihad*) dari hasil penafsiran terhadap rujukan utama hukum Islam.

Dalam diskursus sikap *inklusif*, memandang dan memaknai wacana *relasi* antaragama dianut oleh kalangan umat Islam yang mendasarkan cara pandang serta *interpretasi* pemaknaan mereka terhadap kitab suci yang bercorak *sufistik*.<sup>29</sup> Bangunan argumen ini dilandasi oleh cara

<sup>26</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid Vol. 2*, Jakarta: Paramadina, 2006, hal. 1267.

<sup>27</sup> Abd. Moqsih Gazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Depok: Kata Kita, 2009, hal. 19-21.

<sup>28</sup> Intervensi penafsiran yang mempunyai kecenderungan eksklusif salah satunya adalah Sayyid Qutb. Baginya, memandang, bahwa non-Muslim tidak akan mendapatkan keselamatan (*salvation*) kecuali jika mereka mengimani Islam dan kerasulan Muhammad Saw beserta ajaran-ajarannya. Lihat dalam Sayyid Qutb, *Tafsîr fî Zilâil al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth, 1967, hal. 141.

<sup>29</sup> Intervensi penafsiran yang mempunyai corak sufistik biasanya akan inklusif misalnya seperti dikemukakan oleh Ibn 'Arabi. Baginya, pluralitas agama merupakan sebuah fenomena jalan bagi umat beragama di mana tujuan mereka, pada

pandang *sufistik* yang melihat sesuatu dengan aspek batin (*esoteric*) yaitu olah batin dalam memahami teks kitab suci.

Perbedaan dan keragaman dalam suatu penafsiran pada dasarnya bukan merupakan sebuah kontradiksi pemahaman antara satu dengan pemahaman lainnya, melainkan merupakan sebuah bentuk kesatuan substansial yang tidak terpisahkan. Perbedaan itu merupakan suatu bentuk keniscayaan, sekuat-kuat kita menghindari perbedaan tersebut tidak akan pernah bisa karena masing-masing manusia punya akal untuk berpikir. Sekalipun demikian diperlukan adanya suatu titik temu yang bisa dipertemukan pada perbedaan tersebut, melalui suatu sikap toleransi yang sama-sama harus meyakini bahwa segala sesuatu senantiasa mempunyai dua unsur, yaitu dimensi *universal* dan *partikular* yang sama-sama harus dipahami bahwa terhadap ke dua dimensi tersebut, maka semakin terbuka pula kesempatan yang kita untuk menjadi *inklusif* terhadap kelompok (agama dan adat) lainnya. Artinya, *inklusivisme* di sini merupakan keniscayaan sosiologis, yang mana pemahaman tersebut terhadap pihak yang lain tidak hanya mengandalkan aspek-aspek yang ada dalam komunitas masing-masing, melainkan mencoba memahami hal-hal yang terdapat dalam komunitas lainnya.<sup>30</sup>

Jamaknya diketahui, bahwa cara pandang *inklusivisme* dalam suatu komunitas merupakan suatu kelompok yang jumlahnya *minoritas*, karena pada kenyataannya *eksklusivisme* menjadi lebih besar dan dominan dalam komunitas beragama tersebut. *Eksklusivisme* adalah suatu paham yang menganggap bahwa hanya pandangan dan kelompoknya yang paling benar. Namun, belajar dari pengalaman-pengalaman praktik keagamaan, *eksklusivisme* mempunyai dampak yang kurang baik karena tidak terlepas dari pergulatan politik atas paham tersebut. Paham *eksklusivisme* dalam sejarahnya telah meninggalkan rekam jejak sejarah yang kelam, yaitu peperangan dan konflik yang dipicu oleh sesuatu (tidak berdiri sendiri).

Model dalam *inklusivisme* beragama terbagi ke dalam 2 (dua) bagian, yang pertama *inklusivisme* monistik dan yang kedua adalah *inklusivisme* pluralistik. Jika *inklusivisme* monistik menganggap ada keselamatan di luar agama mereka dan kebenaran hanya ada di dalam agama mereka, sehingga kelompok yang berada di luar agama mereka disebut “anonim”, maka *inklusivisme* pluralistik tidak se-ekstrem *eksklusivisme* dan

---

hakekatnya, adalah satu, yaitu Tuhan. Menurutnya, agama yang tampaknya banyak dan berbeda hanya merupakan penampakan luar (*zâhir*) dan penamaan (*tasmiyah*) sedangkan esensi (*haqîqah*) dan asalnya satu. Lihat Muḥyi al-Dîn Muḥammad ibn ‘Alî ibn Muḥammad ibn ‘Arabî al-Hatimî, *Fusûs al-Hikam*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003, hal. 50 dan 195.

<sup>30</sup> Raimondo Pannikar, *The Intra Religious Dialogue*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hal. 20.

inklusivisme monoistik Selanjutnya tokoh yang mendukung akan inklusivisme dalam agama adalah Schubert Ogden yang merupakan tokoh inklusivisme pluralistik mengatakan di samping mengakui agama kita yang paling benar, kita juga perlu mengetahui bahwa di luar agama kita, bisa saja terdapat kebenaran.<sup>31</sup>

Bagi Nurcholish Madjid, mereka yang keberatan terhadap definisi inklusif sebagai pijakan dikarenakan ketidaksesuaiannya definisi tersebut apabila digunakan untuk menganalisis sebuah problem mana yang benar-benar bersifat keagamaan dan mana pula yang bersifat di luar konteks agama. Jadi kesulitannya ialah untuk pembahasannya mengenai majumundurnya suatu sikap keagamaan, baik perseorangan maupun masyarakat.<sup>32</sup>

Dalam konteks permasalahan di atas, penulis ingin menjelaskan pandangan Nurcholish Madjid mengenai relasi antaragama yang inklusif sebagai solusi untuk membangun harmoni sosial dan lingkungan keagamaan yang sehat. Penting untuk memahami bahwa pembinaan kerukunan antar umat beragama adalah bagian dari pendekatan teologis yang sesuai dengan perkembangan teologi agama-agama. Melalui paradigma teologi inklusif ini, diharapkan dapat menjadi landasan yang kuat dalam mempromosikan toleransi dan kerukunan antaragama, menciptakan atmosfer keagamaan yang damai. Konsep memahami teologi dari perspektif inklusif menjadi alternatif berharga yang layak dipertimbangkan, karena dalam paradigma ini, fondasi kerukunan antar umat beragama dapat tumbuh kokoh.

Pernyataan ini mencerminkan pandangan Nurcholish Madjid tentang inklusivisme dalam relasi antaragama dan bagaimana pandangan ini dapat membangun realitas sosial dan keagamaan yang harmonis. Berikut adalah makna dari pernyataan ini:

1. Inklusivisme sebagai Paradigma Teologi: Nurcholish Madjid mengusulkan inklusivisme sebagai paradigma teologi yang dapat membentuk dasar bagi hubungan antaragama yang baik. Inklusivisme adalah pandangan yang menekankan pentingnya menghormati perbedaan agama dan mencari kesamaan di antara mereka. Ini berarti bahwa inklusivisme melihat semua agama sebagai jalan menuju kebenaran, bukan hanya satu agama yang benar.
2. Alternatif Pendekatan: Inklusivisme dianggap sebagai alternatif yang layak dalam memahami agama-agama dari perspektif yang inklusif, yaitu melihat persamaan dan kesamaan di antara mereka. Hal ini

---

<sup>31</sup> Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Kompas, 2001, hal. 12-13.

<sup>32</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan*, Jakarta: PT. Mizan, 2008, hal. 132.

- berbeda dengan eksklusivisme, yang menganggap agama mereka sebagai satu-satunya kebenaran dan sering kali menyebabkan konflik.
3. Penghayaan dalam Relasi Antaragama: Nurcholish Madjid berpendapat bahwa inklusivisme dapat menjadi standar dalam relasi antaragama, di mana saling penghormatan dan pemahaman menjadi kunci. Dengan demikian, hubungan antaragama dapat menjadi lebih harmonis dan inklusif.
  4. Pentingnya Paradigma Inklusif: Paradigma inklusif dalam teologi dianggap sebagai pondasi yang kuat untuk membangun kerukunan hidup antarumat beragama. Ini berarti bahwa dengan melihat agama-agama sebagai jalan yang berbeda menuju kebenaran, masyarakat dapat hidup bersama dalam harmoni dan saling menghormati.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Nurcholish Madjid mengadvokasi inklusivisme sebagai cara untuk membangun hubungan antaragama yang lebih harmonis dan mempromosikan kerukunan sosial dan agama. Jika rumusan-rumusan teologi telah mampu mendorong semangat inklusivisme maka bangunan kerukunan umat beragama telah berdiri di atas pondasi yang kuat, dengan demikian kokoh atau rapuhnya bangunan kerukunan hidup umat beragama sangat tergantung oleh corak teologi dari masing-masing agama. Salah satu yang mewarnai dunia dewasa ini adalah pluralitas keagamaan. Dunia telah dan akan selalu memiliki pluralitas ini. Namun di abad ke 21, dunia mengalami sesuatu yang belum terbayangkan sebelumnya, yaitu hancurnya relasi antaragama dalam klaim kebenaran yang lebih unggul, serta sebagai pemilik cara peribadatan yang paling absah.

Untuk mengatasi tantangan ini, diperlukan pendekatan tafsir yang melibatkan proses pembentukan persepsi terhadap agama, khususnya dalam konteks Islam. Menurut Muhsin Mahfudz, dalam kerangka banyak variasi tafsir yang ada, kita dapat mengidentifikasi dua aliran utama: penafsiran skripturalis (formalistik) dan penafsiran substansial (terbuka). Penafsiran skripturalis sering kali mengungkapkan keberagaman dengan cara yang rigid dan formal, sementara penafsiran substansial cenderung lebih fleksibel dan berfokus pada inti dan esensi agama.<sup>12</sup> Implikasi penafsiran terhadap keberagaman juga dinyatakan oleh Ahmad Izzan, bahwa interpretasi terhadap teks Al-Qur'an baik yang bersifat esoteris maupun eksoteris, pada gilirannya melahirkan sikap keberagaman yang eksklusif dan inklusif. Tafsir inklusif cenderung terbuka dan pluralis, sedangkan tafsir eksklusif cenderung monolitik, tertutup, dan bersikap "kurang ramah".<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Ahmad Izzan, *Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsir al-Mizan*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2013, hal. 3.

Berdasarkan pemaparan yang telah penulis paparkan di atas, unsur relasi antaragama yang konstruktif dalam diskursus bangunan quranik perlu dikaji lebih komprehensif dan mendalam dengan paradigma inklusif. Dengan alasan bahwa sebuah wacana dalam cara pandang yang inklusif antara relasi umat beragama memiliki implikasi terhadap pola keberagamaan itu sendiri, sebab pola dalam keberagamaan menentukan tingkat keharmonisan dalam menata sosial kemasyarakatan yang pluralis dan multi-kultural. Untuk itu, penulis membangun argumen relasi antaragama yang konstruktif ini dengan paradigma inklusif quranik perspektif Nurcholish Madjid.

## B. Identifikasi Masalah

Bermula dari adanya *gap* atau ketidaksesuaian antara *das sein* (realitas) dan *dan sollen* dalam (idealitas)<sup>34</sup> yang terjadi soal relasi antaragama yang konstruktif membuat peneliti ingin melakukan penelitian serta menggali permasalahan ini ke dalam irisan-irisan identifikasi masalah, sebagaimana akan penulis uraikan sebagai berikut:

1. Perbedaan agama dan keyakinan seringkali menjadi penyebab konflik dan perpecahan dalam masyarakat.
2. Dialog antaragama adalah salah satu cara untuk menyelesaikan konflik, tetapi perlu dilakukan dengan pendekatan inklusif yang menghormati perbedaan.
3. Pentingnya mencari titik temu (*kalimatun sawâ'*) antara berbagai agama untuk memfasilitasi dialog yang konstruktif.
4. Eksklusivisme, yang menganggap agama mereka sebagai satu-satunya kebenaran, seringkali berkontribusi pada konflik dan perpecahan.
5. Inklusivisme pluralistik adalah pendekatan yang mengakui perbedaan agama dan keyakinan, dan mencari harmoni dalam keragaman.
6. Kesadaran akan inklusivisme perlu meningkatkan dialog yang berkelanjutan di antara komunitas beragama.

## C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

### 1. Pembatasan Masalah

Dari masalah yang sudah teridentifikasi sebelumnya. Tesis ini hanya berfokus pada masalah diskursus relasi antaragama yang

---

<sup>34</sup> Nashrudin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 84. Ini merupakan salah satu definisi dari masalah penelitian yang paling umum didengar, yakni jarak atau ketidaksesuaian antara harapan dan realita, harapan atau idealitasnya begini namun yang terjadi di lapangan sebaliknya, itulah akar sesungguhnya masalah yang bisa digali lebih dalam dalam penelitian sehingga menemukan formulasinya untuk memecahkan kesenjangan tersebut.

konstruktif, ikhtiar penelitian ini berupaya mencari solusi dengan pendekatan wacana inklusif quranik perspektif Nurcholish Madjid.

## 2. Perumusan Masalah

Dengan fokus dalam diskursus permasalahan relasi antaragama di atas, dari latar belakang, identifikasi masalah maupun dari pembatasan masalah, maka perumusan masalah dapat dirumuskan dan menjadi bentuk pertanyaan sebagai berikut:

- a. Bagaimana pesan relasi antaragama yang konstruktif perspektif Nurcholish Madjid?
- b. Bagaimana tawaran inklusitas quranik Nurcholish Madjid dalam relasi antaragama?

## D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan perumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk mengetahui beberapa tujuan penelitian yaitu:

1. Menjelaskan diskursus permasalahan relasi antaragama yang konstruktif
2. Mencari solusi permasalahan konflik antaragama
3. Menjelaskan tuntunan Islam, dalam upaya mencitrakan Islam bahwa agama Islam adalah agama yang *rahmatan lil 'âlamîn*.
4. Menganalisis relasi antaragama yang konstruktif dengan pendekatan inklusivitas quranik Nurcholish Madjid.

## E. Signifikasi Penelitian

Manfaat penelitian ini, penulis bagi menjadi dua kategori, manfaat pertama secara teoritis yang mempunyai implikasi bagi pengembangan khazanah keilmuan tafsir, serta manfaat praktis untuk membantu masyarakat dalam mengurai konflik antaragama yang konstruktif.

1. Penelitian ini berupaya memberikan kontribusi dalam domain penafsiran agama dengan fokus pada bagaimana beragama dalam kerangka keberagaman. Dengan pendekatan inklusif berdasarkan ajaran Al-Qur'an, diharapkan dapat membentuk paradigma keberagaman yang harmonis, mengatasi ekspresi keberagaman yang eksklusif, dan mencegah eskalasi kekerasan atas nama agama.
2. Dalam praktiknya, tulisan ini berusaha memberikan kontribusi yang komprehensif mengenai pentingnya kedewasaan dalam beragama untuk membangun relasi antaragama yang harmonis dan inklusif. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan mencari solusi alternatif untuk mengatasi kesenjangan antara idealisme keagamaan dan realitas empiris. Dengan demikian, diharapkan dapat memperkuat persaudaraan dalam kerangka masyarakat yang beragam dan multikultural.

## F. Kerangka Teori

### 1. Teori tindakan komunikatif (relasi antaragama)

Dalam teori relasi antaragama merupakan sebuah konsep yang menawarkan dalam hubungan kehidupan keberagamaan. Teori ini untuk memudahkan dalam membangun komunikasi yang konstruktif yaitu bagaimana konteks relasi di antara umat beragama. Dengan demikian, teori ini menjadi pijakan dalam membangun relasi tersebut, keterhubungan teori ini menjadi analisis penting dalam penelitian ini.

Realitas yang terjadi di dalam tatanan kehidupan ini begitu sangat plural, fakta membuktikan bahwa pluralitas merupakan bukan hal baru dari dunia lain pada abad sekarang ini. Pluralitas adalah sebuah warisan sosial yang telah terjadi berabad-abad. Memang terjadi sebuah gesekan di antara umat beragama, dan itu memang kenyataan tantangan tersendiri dari adanya pluralitas, maka bagaimana tawaran hidup pada zaman pluralitas ini untuk memungkinkan menemukan titik temu atau berinteraksi langsung di antara sesama, termasuk di dalam hubungan beragama.

Arus globalisasi juga menerjang kenyataan, bahwa setiap komunitas suka atau tidak suka, mau atau tidak mau, harus bersamaan akan menghadapi perjumpaan antaragama yang lain, hal ini merupakan kenyataan yang tidak bisa dihalau. Dengan perjumpaan tersebut, dengan sendirinya akan membukakan gerbang utama untuk menciptakan sebuah relasi antaragama yang menarik di antara mereka. Keberadaan dalam tatanan dunia yang plural ini juga dialami oleh dua ajaran yakni Kristen dan Islam misalnya.<sup>35</sup>

Teori yang diusung untuk membahas relasi antaragama yaitu teori tindak komunikatif dari Jurgen Hebermas.<sup>36</sup> Teori ini merupakan

<sup>35</sup> Keberadaan ataupun eksistensi kedua agama samawi ini dalam dunia yang plural telah terjadi sejak keduanya “lahir”. Untuk Agama Kristen, dalam sebuah kajian Al-kitabiah mengenai orang Kristen mula-mula dan pluralisme agama mengungkapkan bahwa komunitas kristen perdana telah menghadapi pluralisme sejak awal, baik pada tataran umum ataupun pribadi. Menurut Bruce W. Winter, “Orang Kristen Mula-Mula dan Pluralisme Agama” dalam keberadaan ataupun eksistensi kedua agama samawi ini dalam dunia yang plural telah terjadi sejak keduanya “lahir”. Untuk Agama Kristen, dalam sebuah kajian Alkitabiah mengenai orang Kristen mula-mula dan pluralisme agama mengungkapkan bahwa komunitas kristen perdana telah menghadapi pluralisme sejak awal, baik pada tataran umum ataupun pribadi. Lihat Bruce W. Winter, *Orang Kristen Mula-Mula dan Pluralisme Agama*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995, hal. 75-97.

<sup>36</sup> Jurgen Habermas penganut Mazhab Frankfurt di Institut Penelitian Sosial Universitas Frankfurt. Habermas adalah seorang filsuf dan sosiolog ulung berkebangsaan Jerman tepatnya di Düsseldorf tanggal 18 Juni Tahun 1929. Secara akademik di Universitasnya, Habermas fokus pada kajian teori sosiologi filosofis dari yang taraf teori tradisional seperti Max Horkheimer sampai dengan Adorno dengan teori seninya, dan Axel Honneth dengan teori pengakuannya. Semuanya itu bermuara kepada sebuah teori kritis

sebuah pondasi dasar atau sebuah asas penting dalam normatif teori sosial, yaitu berkaitan dengan ruang lingkup komunikasi. Dalam teori ini juga merupakan sekaligus suatu bentuk pengkritikan terhadap bentuk-bentuk partikular organisasi sosial yang mana dengan menempatkan tindakan intersubjektif dalam pertemuan-pertemuan komunikatif tertentu.<sup>37</sup>

Teori tindakan komunikatif Habermas adalah ihwal konsepnya rasionalitas komunikatif dan etika diskursus dapat menjadi alternatif dalam menawarkan salah satu paradigma kritis dalam ilmu komunikasi. Pandangan Habermas tentang dasar rasionalitas mampu menjadi tawaran, karena dengan begitu pandangan rasionalitas itu mampu mencapai kesepakatan dan memiliki rasa saling pengertian di antara masyarakat beragama. Atas dasar apapun dan motivasi apapun komunikasi ini tidak dibangun oleh melalui kekuatan. Bagi Habermas, model komunikasi ini yaitu dengan menggunakan paradigmatis sebagai sumber dari koordinasi sosial adalah tindakan komunikatif, dengan menjalin interaksi yang dimediasi secara linguistik (bahasa).<sup>38</sup>

Dalam implementasinya teori tindakan komunikatif akan menggeser pada titik tumpu teori sosial ke dalam dialog dan sebagai dasar sosial yang satu dan yang lain, semua itu akan menghasilkan timbal balik secara bersamaan antara yang berbicara dan yang mendengarkan. Ini adalah inti dari inovasi Habermas. Dengan persinggungan interaksi komunikatif merupakan media yang di mana subjek berbicara dan bertindak menjalin satu kesatuan sebagai proses mencapai pemahaman. Bagi Habermas proses komunikasi tersebut dapat dikatakan bebas represi bila memenuhi klaim komprehensibilitas. Untuk itu, Habermas membagi bentuk klaim *komprehensibilitas*, ada tiga poin utama yaitu: 1) *Truth* (klaim kebenaran), merupakan dasar dari dunia objektif; 2) *Rightness* (klaim ketepatan), untuk *validitas* dunia intersubjektif atau sosial; 3) *Sincerity* (klaim kejujuran); untuk *validitas* dunia subjektif.<sup>39</sup>

Hemat penulis teori tindakan *komunikatif (communicative action)* ini sangat *relevan* untuk melihat cara pandang Nurcholish Madjid

yang hendak menjembatani untuk jalan keluar, sehingga teori ini banyak diminati sebagai pisau analisis dalam segala bidang keilmuan, seperti sastra, politik, hukum dan psikologi. Lihat, Fitzgerald Kennedy Sitorus, *Teori Kritis Mazhab Frankfurt: Dari Revolusi, Tindakan Komunikatif Hingga Teori Rekognisi*, Jakarta: Philosophy Underground, 2019, hal. 09–10

<sup>37</sup> Scott R. Stroud, *Communicative Action Theory*, USA: A Sage Publication, 2009, hal. 142.

<sup>38</sup> Barbara Fultner, *Communicative Action and Formal Pragmatics*, New York: Routledge, 2014, hal. 56.

<sup>39</sup> J.Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity* diterjemahkan oleh Frederic Lorenz, Cambridge Massacuset: MIT Press, 1987, hal. 120

dalam wacana *inklusifitas* quranik di ranah publik melalui gagasannya tentang relasi konstruktif antaragama.

## 2. Teori inklusivisme

Kerangka teori yang diusung pada penelitian ini adalah teori inklusivisme. Teori ini pertama kali dipopulerkan oleh Karl Rahner, adalah yang dikenal dengan istilah *Kristen anonim* (*the Anonymous Christian*) atau non-Kristiani. Pandangan Karl Rehner, memiliki pandangan bahwa mengenai orang-orang *non-Kristiani* atau orang yang beragama selain Kristen juga mempunyai peluang untuk mendapatkan keselamatan (*salvation*) selama dalam hatinya tertanam ketulusan terhadap Tuhan.<sup>40</sup> Pandangan serupa diperkuat oleh cendekiawan Muslim Indonesia Alwi Shihab, lahirnya sebuah teologi inklusif dikaitkan dengan pandangan Karl Rehner, seorang teolog Katolik, mempunyai intisari menolak asumsi bahwa Tuhan mengutuk mereka yang tidak berkesempatan meyakini Injil. Mereka yang mendapatkan anugerah cahaya Ilahi walaupun tidak melalui Yesus, tetap akan mendapatkan keselamatan.<sup>28</sup>

Sedangkan dalam konteks teologi inklusif Islam,<sup>41</sup> bagi Nurcholish Madjid menjelaskan, bahwa kebenaran itu tidak lagi menjadi monopoli suatu agama tertentu, melainkan menjadi hak semua penganut agama. Terdapat dua poin yang ditawarkan oleh Madjid dalam memaknai *inklusivisme* Islam yang mana hal tersebut dapat memberikan dampak yang baik, diantaranya: *Pertama*, pandangan terhadap agama-agama lain sebagai bentuk *implisit* dari agama tertentu. *Kedua*, sikap terbuka dan toleran terhadap penganut agama non-Islam.<sup>42</sup> Setidaknya *eksklusivisme* memiliki tiga gagasan utama yang saling berkaitan antara satu dengan yang lainnya: *Pertama*, substansi keimanan dan peribadatan lebih penting dari pada formalitas dan simbolisme keagamaan yang bersifat literal. *Kedua*, pesan-pesan agama yang bersifat abadi dalam esensinya dan universal dalam maknanya, harus selalu ditafsirkan ulang oleh masing-masing generasi

---

<sup>40</sup> Zain Abidin, "Islam Inklusif: Telaah Atas Doktrin dan Sejarah," dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 4 No. Tahun 2013 hal. 1277

<sup>41</sup> Di dalam teks Al-Qur'an, kata yang menjadi sebuah konsep paling inklusif adalah (*hudâ/hidâyah*) yang dimaknai sebagai "petunjuk". Idiom ini digunakan Al-Qur'an untuk menyarakan kehendak Tuhan bagi keselamatan manusia (*human's salvation*). Lihat, Mun'im Sirry, *Reformist Muslim Approaches to the Polemics of the Qur'an Against Other Religions*, Chicago: Dissertation Submitted to The Faculty of The Divinity School, The University of Chicago, 2012, hal. 94.

<sup>42</sup> Rofiq Nurhadi dan Syamsul Hadi, "Dialektika Inklusivisme dan Eksklusivisme Islam: Kajian Semantik Terhadap Tafsir Al-Qur'an Tentang Hubungan Antar Agama," dalam *Jurnal Kawistara*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2013, hal. 59.

umat sesuai dengan konteks zaman yang dihadapi.<sup>43</sup> *Ketiga*, kebenaran mutlak hanyalah milik Tuhan, maka tidak ada seorangpun yang dapat memastikan bahwa pemahamannya terhadap pesan Tuhan adalah paling benar, lebih benar atau lebih baik dari pada pemahaman orang lain.<sup>44</sup> Sedangkan kata inklusif berasal dari bahasa Inggris, “*inclusive*” yang bermakna “termasuk”, dalam konteks ini digunakan dalam sudut pandang agama. Jadi teologi inklusif ialah pandangan keberagamaan yang menganggap bahwa di luar agama yang dianutnya terdapat kebenaran-kebenaran dari Tuhan. Secara *substansial*, paham keberagamaan inklusif artinya percaya bahwa seluruh kebenaran agama lain ada juga dalam agama kita. Teologi inklusif dimaksudkan untuk memberikan pemahaman atau wawasan yang terbuka, luwes, dan toleran.<sup>45</sup>

### G. Tinjauan Pustaka

1. Gumilar Irfanullah dan Hasse J dengan judul *Dialog Sufistik: Membangun Relasi antar-Agama yang Konstruktif*, dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2016. Dalam jurnal ini, disajikan sebuah pendekatan baru dalam mendorong dialog antaragama, yaitu melalui konsep dialog sufistik. Konsep ini menekankan pada komunikasi yang terbuka antar pemeluk agama tanpa harus mengabaikan keyakinan masing-masing. Dalam dialog sufistik, tembok pemisah antar kelompok keagamaan diatasi. Jurnal ini tidak hanya menguraikan pedoman dan aturan saat berhadapan dengan perbedaan keyakinan, tetapi juga menjelaskan metodologi dialog serta urgensinya dalam menciptakan dialog yang produktif. Dialog ini didasarkan pada nilai-nilai sufistik yang mampu merangkul berbagai aspek keimanan. Tujuan utamanya adalah menghilangkan eksklusivisme dan memungkinkan pemahaman yang mendalam terhadap agama-agama lain tanpa mengorbankan identitas keagamaan

---

<sup>43</sup> Bagi para pemikir kontemporer, seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, dan Hasan Hanafi menegaskan, bahwa Al-Qur'an harus terus menerus ditafsirkan sebab tak satupun yang berhak menutup kemungkinan “pemaknaan baru” (*new possibilities*) di dalam menjelaskan Al-Qur'an. walaupun selama ini telah terdapat banyak produk penafsiran maka hal itu jangan menjadi penghalang untuk terus melakukan penafsiran yang kritis dan kreatif sesuai dengan tuntutan dan problem sosial-keagamaan kontemporer. Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 25.

<sup>44</sup> Ahsanul Khalikin & Zirwansyah, *Pandangan Pemuka Agama Tentang Eksklusivisme Beragama di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2013, hal. 18.

<sup>45</sup> Zainal Abidin, “Teologi Inklusif Nurcholish Madjid; Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan” dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2014, hal. 682.

masing-masing. Diharapkan dialog ini akan menciptakan lingkungan yang damai, memungkinkan setiap peserta untuk lebih memahami keyakinan agama lain dan memperkaya pemahaman dan keyakinan mereka sendiri.<sup>46</sup>

2. Buku *Konteks Berteologi di Indonesia*,<sup>47</sup> yang ditulis oleh cendekiawan Muslim Indonesia Azyumardi Azra membicarakan teologis yang digunakan oleh umat muslim dalam pelbagai sudut pandang dan juga dinamikanya. Azra secara khusus membahas *ihwal* kemungkinan besar hubungan atau relasi antaragama yang damai, argumen ini berpijak kepada konsep Islam. Dalam konteks ini, Azra memposisikan *fungsi*alisasi agama sebagai penjaga konsep teologis (*guardian the faith*) yang dipahami oleh umatnya. Azra melihat kesulitan yang sering dialami fungsionaris agama dalam memaknai konsep teologi Islam yang justru memposisikannya pada kondisi ambigu. Satu sisi, ia memiliki kerangka teologi yang mengakui keragaman dan keharusan toleransi, tetapi konsep teologi yang sampai di Indonesia dipenuhi dengan doktrin yang *incompatible* yang tidak kondusif untuk dialog pada sisi yang lain. Azra merumuskan beberapa dialog yang bisa ditawarkan sebagai relasi antaragama, model ini diinisiasi akademisi dan melibatkan fungsionaris agama. Terdapat 4 (empat) model yang dia sebutkan. *Pertama*, dialog parlementer yang melibatkan ratusan peserta yang fokus dalam menciptakan dan mengembangkan kerjasama yang lebih baik antarumat beragama. *Kedua*, dialog kelembagaan yang melibatkan sejumlah perwakilan institusi agama. *Ketiga*, dialog teologi yang dilakukan lembaga akademis dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang konsen pada isu teologi dan filsafat agama. *Keempat*, dialog dalam masyarakat dan kehidupan yang umumnya berkonsentrasi pada penyelesaian “hal-hal praktis” dan “*aktual*” dalam hubungan antaragama sehari-hari.
3. Ahmad Izzan menuliskan Disertasi dengan judul *Inklusivisme Tafsir: Studi Relasi Muslim Dan Non-Muslim dalam Tafsir Al-Mizan*. Disertasi ini diujikan di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2013. Izzan merespon relasi antaragama dengan bangunan tafsir Al-Mizan sebagai kajian fokus. Respon tersebut berkaitan dengan aspek pluralitas antaragama yang membahas *ihwal* ayat-ayat ketentuan Tuhan terhadap kemajemukan. Kemudian dikaitkan kepada aturan dan jalan masing-masing di antara umat beragama, serta jaminan

---

<sup>46</sup> Gumilar Irfanullah dan Hasse J, “Dialog Sufistik: Membangun Relasi antar-Agama yang Konstruktif,” dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2016, hal. 69.

<sup>47</sup> Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 57.

keselamatan bagi setiap umat beragama. Ahmad Izzan mengelaborasi pembahasannya dengan mempertanyakan bagaimana kebebasan beragama, dilandasi oleh ayat-ayat yang menyoal tidak ada paksaan bagi pemeluk agama tertentu. Dalam disertasinya, Ahmad Izzan ia mempertahankan argumentasi hak individu terhadap kebebasan berkeyakinan kemudian membahas mengenai respon tafsir al mizan di dalam melihat aspek toleransi di antara Muslim di antaranya adalah (1) larangan saling merendahkan antara penganut agama; (2) larangan intervensi terhadap urusan kepercayaan penganut agama lain; (3) penghargaan terhadap perbedaan *syariah* setiap umat beragama. Fokus yang dikaji di dalam disertasi ini juga, membahas penuh mengenai aspek-aspek dialog sosial di antara *Muslim* dan *non-Muslim*, sebagai satu fokus khusus yang kemudian dikembangkan menjadi pijakan di dalam mengaktualisasikan dialog tersebut dengan dialog yang beretika, adil serta tetap berbuat baik kepada *non-Muslim*.

## H. Metodologi Penelitian

### 1. Jenis Penelitian

Tesis ini merupakan penelitian yang memfokuskan kepada referensi kepustakaan (*library research*) yaitu jenis penelitian yang dilakukan secara bertahap dalam analisisnya, yang pertama kali dilakukan dalam penelitian ini dengan cara menghimpun dan menganalisis data-data dari berbagai rujukan, adapun rujukan tersebut adalah bahan-bahan yang tertulis dari berbagai sumber baik dari perpustakaan berupa buku-buku, jurnal-artikel, dan juga berbagai sumber pustaka lainnya yang menjadi rujukan penelitian.<sup>48</sup> Dengan demikian, sifat peneliti ini adalah deskriptif analisis yaitu dengan cara menggambarkan dan menganalisis. Pada penelitian ini, sangat bergantung pada data-data yang diperoleh dalam berbagai literatur, baik primer maupun sekunder, yang terdapat di perpustakaan. Dengan demikian metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif, yang salah satu cirinya, menekankan aspek kekuatan narasi, bukan kekuatan angka seperti pada metode kuantitatif.

### 2. Sumber Data

Adapun jenis Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini dapat diklasifikasikan dalam dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder. Adapun sumber utama dari penelitian ini adalah karya-karya Nurcholish Madjid yang berkaitan dengan relasi antaragama, seperti buku *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, (1998) *Islam, Kemodernan dan*

---

<sup>48</sup> Nasaruddin Baidan, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 28

*Keindonesiaan, Islam*, (1982) *Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (2018) serta himpunan buku-buku lengkap Nurcholish Madjid yang telah disunting dengan judul *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*. (2019).<sup>49</sup>

Buku-buku tersebut menjadi pijakan penulis dalam menggali sumber tema relasi antaragama dengan sebuah wacana konstruktif inklusif. Adapun sumber sekunder penelitian ini merupakan karya yang memiliki keterkaitan dengan pokok bahasan dalam penelitian ini. Seperti Jurnal, artikel, buku yang berkaitan tentang relasi antaragama Nurcholish Madjid, seperti buku *Teologi Inklusif Cak Nur*,<sup>50</sup> jurnal *Mencermati Inklusivisme Agama Nurcholish Madjid*,<sup>51</sup> dan artikel yang berhubungan langsung dengan wacana relasi antaragama dengan paradigma *inklusivitas* quranik berbasis Nurcholish Madjid.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Sebagaimana rujukan pertama dari penelitian ini yaitu karya Nurcholish Madjid, untuk mengetahui pesan quranik, penulis menganalisis dari setiap karya-karya yang membicarakan ayat-ayat relasi antaragama dengan landasan inklusivitas, yang kemudian oleh penulis analisis menjadi sebuah wacana segar dalam tawaran relasi antaragama. Dalam pencarian ayat-ayat tersebut, peneliti menggunakan metode *maudhû'i*.<sup>52</sup> Data yang dikumpulkan dari berbagai sumber, primer ataupun sekunder yang berkaitan dengan persoalan dan data-data penelitian kemudian dianalisis melalui pendekatan kontekstual Nurcholish Madjid yang kemudian menghubungkan teks dengan konteks masa kini.

## I. Sistematika Penulisan

Guna untuk mendapatkan gambaran yang global tentang penelitian ini, maka penulis membaginya menjadi 5 bab, yang susunan sistematikanya sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan. Dalam pendahuluan ini akan diuraikan tentang latar belakang pemikiran yang mendasari akan pentingnya penulisan tesis ini, juga akan dibahas tentang persoalan-

---

<sup>49</sup> Proyeksi karya ini dieditori oleh Budhy Munawar Rachman melalui karya-karya Nurcholish Madjid, dengan judul buku *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2019.

<sup>50</sup> Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Kompas, 2001, hal. 1

<sup>51</sup> Maria Ulfah, "Mencermati Inklusivisme Agama Nurcholish Madjid," dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 11, No. 2 Tahun 2013, hal. 1.

<sup>52</sup> Langkah ini merupakan langkah yang paling mendasar dari sebuah kajian tafsir *maudhû'i* untuk menentukan tema serta pengumpulan semua ayat yang memiliki tema sama meskipun dengan latar belakang turun yang berbeda Lihat, Abd. Muid Nawawi, "Hemeneutika Tafsir Maudhû'i," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016, hal. 9.

persoalan yang dapat diidentifikasi yang kemudian menjadi sebuah rumusan masalah, yang akhirnya menjadi fokus kajian dalam tesis ini. Dalam penelitian ini juga, penulis cantumkan kajian tinjauan pustaka terdahulu yang ada relevansinya dengan kajian ini, untuk membantu, dalam rangka penambahan kajian dari yang sebelum-sebelumnya.

Bab kedua adalah sebagai landasan teoritis, Pada bab ini akan dibahas diskursus konstruktif antaragama yang *holistik* dari berbagai pandangan. Meliputi banyak wacana, yaitu berbicara mengenai hakikat relasi agama, serta membahas landasan konstruktif antaragama. Dalam bab ini pula, diuraikan *ihwal problematika* umat beragama, hingga bagaimana diskursus penting tentang teoritis *inklusivisme* versus *eksklusivisme* antaragama, sehingga mendapat gambaran utuh bagaimana pijakan teori-teori tersebut.

Pada bab ketiga, penulis memaparkan latar kehidupan Nurcholish Madjid sebagai objek kajian, dan juga menjelaskan seputar karir serta produktifitas Nurcholish Madjid dalam berkarya dari masa ke masa, sehingga epistemologi paradigma pemikiran dalam menguraikan problem masalah dapat dibaca secara utuh. Dari karya-karya ini pula akan menjadi referensi bagi penulis yang ada kaitannya dengan tema relasi antaragama, yang kemudian *dielaborasi* sebagai tawaran paradigma inklusif dalam menguraikan problem.

Pada bab keempat ini merupakan inti dari penelitian tesis, mula-mula penulis menggambarkan bagaimana pesan *konstruktif* antaragama dari tema ini sebagai implementasi dari relasi antaragama. Pesen-pesan *konstruktif* antaragama terdiri dari teologi inkulsivitas yang membahas *konvergensi* antaragama dilanjutkan pesan yang ke dua yaitu islam inklusif yang terdiri dari islam *rahmatan lil 'alamîn*, Islam hanif, dan *al-hanafiyah as-samahah*. Pada penelitian ini juga, digambarkan bagaimana tawaran Nurcholish Madjid dalam menguraikan relasi antaragama yang inklusif sehingga dapat membangun sebuah paradigma baru dalam kerukunan yang harmonis. Sehingga penulis, dapat melihat keutuhan yang komprehensif terkait pandangan Nurcholish Madjid dalam bingkai inklusivitas quranik di tengah-tengah kemajemukan.

Pada bab akhir ini penulis menyimpulkan dari seluruh pembahasan-pembahasan yang dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, serta jawaban terhadap rumusan masalah yang menjadi fokus tesis ini. Kemudian penulis memberikan saran dan rekomendasi yang berguna bagi pengembangan relasi antaragama yang konstruktif dalam dimensi inklusivitas quranik perspektif Nurcholish Madjid, khususnya di Indonesia.

## **BAB II**

### **DIALOG KONSTRUKTIF**

### **INKLUSIVITAS ANTARAGAMA**

#### **A. Dialog Konstruktif Relasi Agama**

Hakikat definisi dialog sangat bermacam-macam. Adanya pembicaraan atau percakapan di antara dua orang bisa disebut dialog. Misalkan percakapan seseorang dengan orang lain melalui perantara media, melalui telepon dapat juga disebut dialog. Dialog tersebut ditandai dengan adanya interaksi atau komunikasi yang bersifat *monological*, *dialogal* dan *multi-arah*. Pandangan dari Save

M. Dagun, menjelaskan bahwa dialog selalu dihubungkan dengan sebuah pendekatan, atau disebut dengan pendekatan dialog (*dialogic approach*). Relasi yang terjalin di dalam dialog harus ada relasi di antara aku dan yang lainnya. Relasi ini membentuk *beziehung* atau dunia tempat orang-orang saling dialog dan saling menyapa.<sup>1</sup>

Bagi Adolf Heuken, sebuah dialog akan terjadi dengan *harmonis* apabila pihak-pihak yang bersangkutan atau dengan kata lain pelaku-pelaku yang terjun dalam bidang tersebut memiliki ketersediaan untuk mendengarkan dan mempertimbangkan uraian dan alasan pihak lain serta berusaha untuk menempatkan diri dalam posisi sebagai *partner* dialog untuk mencari kepentingan bersama bukan kepentingan kelompok.<sup>2</sup> Dialog seperti ini berbentuk dialog karya yang mencakup kerja sama dalam sebuah proyek

---

<sup>1</sup> Save M. Dagun, *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara, 2006, hal. 812.

<sup>2</sup> Adolf Heuken, *Ensiklopedi Gereja I, A-G*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1991, hal. 240-241.

kemanusiaan, dialog tematis yang membicarakan tema-tema yang disepakati semua pihak, dialog informal atau kehidupan yang mengandaikan adanya kerukunan, dan dialog formal yang mendalami pokok-pokok tertentu kehidupan beragama. Di sinilah, dialog sebagai pertukaran pikiran dengan maksud supaya pendapat/keyakinan masing-masing pihak semakin jelas, sehingga dapat dipahami (bukan hanya diketahui) dengan lebih tepat, keyakinan lain dihormati, meskipun tidak selalu dapat diterima. Berdasarkan pengertian dialog ini, maka dapat ditegaskan bahwa dialog terjadi antar manusia entah sebagai individu atau satu kelompok yang dibangun di atas landasan berpijak untuk saling hormat-menghormati.

Dialog yang dihadirkan adalah dialog yang membawa kepada titik temu keharmonisan, dialog seperti ini bersifat manusiawi dan terarah kepada pencapaian kesepakatan-kesepakatan bersama yang menjadi norma untuk menuntun kehidupan bersama. Dialog yang sesungguhnya dapat dibangun dengan *inklusif* serta sikap saling menghargai dan saling menghormati, di antara kedua belah pihak, mulai dari kelompok akar rumput sampai dengan para pengambil keputusan dan kebijakan yang ada dalam semua kelompok. Singkatnya, semua komponen yang terlibat dalam dialog harus menyadari pentingnya dialog sebagai pintu masuk terciptanya kedamaian dan kerukunan hidup bersama.

Berdasarkan pengertian dialog seperti ini, maka dapat dipetakan bahwa dialog antaragama merupakan komunikasi yang melahirkan hubungan antaragama yang inklusif, arif, positif, konstruktif, dan transformatif serta diarahkan untuk saling memahami dan saling memperkaya, dalam ketaatan kepada kebenaran, dan hormat terhadap kebebasan. Atas hakikat pemaknaan tersebutlah, bagi Ismail R. Faruqi menegaskan bahwa dialog antaragama yang sesungguhnya bukan hanya dilatarbelakangi oleh sekedar pertukaran informasi, seremonial, atau juga basa-basi, akan tetapi dialog yang konstruktif harus mempunyai sebuah norma keagamaan yang dapat mendamaikan berbagai perbedaan di antara agama-agama.<sup>3</sup> Dialog antaragama yang positif dan konstruktif harus didasarkan pada prinsip yang jelas serta alasan yang paling fundamental. Menurut Khotimah, dialog antaragama terjadi karena ada dua alasan pokok yaitu sosiologis dan teologis.<sup>4</sup> Dasar sosiologis perlunya dialog antaragama adalah dialog dapat membantu setiap peserta untuk tumbuh dalam kepercayaannya sendiri; saling memperkaya di antara agama-agama; membantu untuk meningkatkan kerja sama antaragama. Sedangkan alasan teologis pentingnya dialog antaragama adalah bahwa seluruh umat manusia hanya mempunyai satu asal, yaitu Tuhan, dan diciptakan untuk tujuan akhir yang sama, yaitu Tuhan sendiri;

---

<sup>3</sup> Khotimah, "Dialog dan Kerukunan Antar Umat Beragama," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2011, hal. 218.

<sup>4</sup> Khotimah, "Dialog dan Kerukunan Antar Umat Beragama, hal. 221-222.

umat manusia adalah satu. Kesatuan tersebut yang mendorong manusia untuk meningkatkan perdamaian universal. Dasar teologis seperti inilah yang mengharuskan agama-agama untuk bersikap positif terhadap agama-agama yang lain

Adanya perjumpaan di antara agama-agama bukanlah sebuah pertemuan jamak atau pertemuan pribadi saja, bukan juga perjumpaan di antara ahli hikayat sejarah. Bagi Raimundo Panikar, perjumpaan yang dimaksudkan di sini adalah suatu perjumpaan yang mengandung rahim dialog kehidupan yang ramah, serta kreatif di dalam melihat persoalan sehingga mampu menawarkan jalan-jalan baru secara imajinatif yang tidak memutuskan hubungan dengan masa lampau, namun secara berkelanjutan terus dikembangkan.<sup>5</sup>

Sedangkan hakikat relasi agama adalah sebuah hubungan yang mengikat harmonis di antara agama-agama, yang dapat menjadi pelampung perdamaian dengan dasar pikiran-pikiran yang konstruktif, adanya gesekan yang memunculkan api di antara pemeluk agama adalah rasa ketidakpercayaan di antara kelompok agama untuk bersinggungan secara halus, atau atas dasar doktrin itu agama itu sendiri yang tidak membuka ruang dalam relasi antaragama.

Yang menjadi alasan pentingnya dialog antaragama yang konstruktif adalah karena sebuah fakta yang menunjukkan bahwa adanya pluralitas agama. Untuk itu, keinginan berkomunikasi, pencapaian saling pengertian dan pertumbuhan, maupun penciptaan kerja sama dalam masyarakat.<sup>6</sup> Pendekatan dialogis dalam memandang keberagaman agama adalah cara kelompok inklusifis dalam mengkonseptualisasikan ajaran teologisnya. Pendekatan dialogis yang dimaksud adalah membiarkan agama lain membahas dan mempengaruhi teologi kita, begitupun kita membahas teologi mereka, sehingga kita maupun mereka dituntut untuk lebih jujur dan objektif dalam melakoni kehidupan rohani kita. Prasyarat dalam melakukan dialog bukan untuk penyelarasan semua keyakinan melainkan pengakuan bahwa tiap-tiap orang beragama memiliki keyakinan yang teguh dan mutlak secara beragam serta tidak dapat dinisbikan. Atau, dalam pendekatan dialogis ini, masing-masing agama harus dianggap mempunyai sesuatu yang bersifat mutlak yang tidak mungkin dilepaskan, juga dengan tanpa menghancurkan identitasnya yang paling pokok dari keimanan masing-masing pemeluk agama.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Raimundo Panikkar, *Dialog Intra Religius*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hal. 66.

<sup>6</sup> Ali Mukti, *Dialog Antar Umat Beragama: Membangun Pilar-pilar Keindonesiaan yang Kukuh*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994, hal.14-16.

<sup>7</sup> Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 75-76.

Berbicara mengenai relasi antaragama dan *inklusivitas* dibutuhkan sebuah teori yang bisa menawarkan dialog yang baik di antara agama, analisis teori itu adalah teori tindakan komunikatif dari seorang filsuf besar yaitu Hebermas. Secara teoretis, tawaran Hebermas memiliki relevansinya sebagai jalan alternatif dalam membaca diskursus konstruktif antaragama, dengan demikian, teori ini yang akan menjadi pijakan awal dalam melihat Nurcholish Madjid. Salah satu pesan-pesan dari Nurcholish adalah untuk menemukan titik temu (*kalimatun sawâ'*) di antara penganut agama, yaitu sebuah konvergensi yang mampu menjadi penekanan terhadap konstruktifitas keragaman agama. Memang sangat dibutuhkan kerendahhatian di dalam menjalin relasi antaragama, itu semua berangkat dari hakikat relasi itu sendiri sebagai jawaban dari nilai-nilai konstruktif antaragama.

### 1. Konstruktivisme Teori Tindakan Komunikasi

Jika dalam diskursus wacana keagamaan, Habermas mempunyai pandangan tentang keagamaan, bahwa ada tiga fase pemaknaan yang bisa disoroti yaitu, *Pertama* berkaitan dengan ketertutupan agama ihwal komunikasi atau disebut dengan (*lebenswelt*) sifat ketertutupan. *Kedua*, memiliki doktrin agama tertentu yang bersifat (*Good life*) atau partikular sehingga mengakibatkan doktrin yang harus dipisahkan dari sebuah masalah politik. *Ketiga*, yaitu tentang pemikiran Habermas dalam relasi agama serta kaitannya di ruang publik. Pola pemikiran Habermas pada poin ini adalah melihat sebuah agama yang harus membaur dalam ruang publik. Bagi Habermas rasionalitas kenyataan dalam hal ini, merupakan kegagalan dari sekularisme yang tidak bisa membendung agama untuk menerima peran yang strategis di ruang publik. Sejatinya dalam setiap agama merupakan sumber moralitas, dari sinilah Habermas berpandangan bahwa nilai-nilai yang dibangun dalam realitas keagamaan harus mengedepankan moralitas, sehingga dalam faktanya nilai-nilai tersebut dapat diterapkan untuk didialogkan ke ruang publik dalam kaitannya relasi antaragama di dalam masyarakat post sekular.

Pada fase ketiga inilah pemikiran Habermas sangat menarik untuk dikaji sebagai wacana dekonstruksi politik identitas agama. Yaitu agama dituntut harus hadir sebagai tawaran *etis* di ruang publik. Bagi Habermas, meyakini bahwa: "Tradisi-tradisi religius memiliki kekuatan artikulasi yang istimewa dengan institusi-institusi moral, secara khusus berkenaan dengan bentuk-bentuk kehidupan bersama yang manusiawi".<sup>8</sup>

Inilah yang pada akhirnya harus ada pemusatan di dalam sistem *kapitalis* birokrasi sebagai sebuah proses tawaran yang salah satu telaaahnya berkenaan dengan etos agama-agama dunia memperlihatkan

---

<sup>8</sup> Jurgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, diterjemahkan oleh Ciaran Kronin. Cambridge: Polity Press, 2008, hal. 131.

bagaimana peranan penghayatan nilai-nilai tertentu dalam transformasi sosial. Rasionalitas ini (rasionalitas sistem kapitalis) kemudian mengandaikan rasionalitas sebagai rasionalitas tujuan. Dalam hal ini, Habermas mencoba menjelaskannya dengan menggunakan “hubungan pragmatis-formal” (*Formal-Pragmatic Relations*) manusia yaitu kenyataan objektif, kenyataan sosial dan kenyataan subjektif yang dapat menghasilkan tiga macam sikap diantaranya mengobjektifkan (*objectivating*), konformatif-norma (*norm-conformative*) atau sikap kritis (*critical*) dan sikap ekspresif.<sup>9</sup>

Dalam perkembangan dialog antaragama, terdapat tiga landasan yang selalu melatarbelakanginya, yakni landasan ekspresi kebudayaan, identitas keagamaan, semisal kitab keagamaan dan gerakan sosial dalam menanggapi problematika sosial. Ketiga landasan tersebut sangat penting dalam mendorong masyarakat untuk lebih semangat dalam mengadakan dialog antaragama. Dialog antaragama dapat dibangun dengan melibatkan kitab keagamaan sebagai identitas masyarakat beragama di dalam proses-proses dialog tersebut.<sup>10</sup> Jika memang terjadi sebuah ketidakrukunan maka, nilai-nilai etika di dalam agama bisa menjadi tawaran sebagai peredam atas penetrasi konflik antaragama.

Bagi M. Amin Abdullah, sejak agama mulai tunduk pada salah satu fenomena sosiologis, hal tersebut menyangkut sebuah proses pembentukan identitas kelompok yang melahirkan identitas, dengan ragam kepentingan di dalam ekspresinya. Karena setiap kelompok mempunyai kepentingan, maka kepentingan itu untuk mempertahankan atau memperluas ruang bagi jaminan eksistensinya. Oleh karena itu eksistensi agama-agama sebagai kelompok-kelompok sosial dapat dilihat sebagai eksistensi kelompok-kelompok kepentingan. Konteks dan rentang kepentingan-kepentingan kelompok tersebut sangat bervariasi, mulai masalah ekonomi hingga masalah politik dan keamanan.<sup>11</sup>

Para penganut keagamaan memiliki tugas untuk bisa menemukan artikulasi yang tepat, baik dalam mengungkapkan bahasa agama maupun mencari titik persinggungan yang erat berupa tindakan-tindakan etis yang mengandung nilai universal. Dalam ungkapannya Habermas bahwa sebuah kebenaran religius seseorang harus bisa disetujui lewat pengakuan

---

<sup>9</sup> Anwar Nuris, “Tindakan Komunikatif; Sekilas tentang Pemikiran Jurgen Habermas,” dalam *Jurnal al-Balagh*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, hal. 43.

<sup>10</sup> Jovico Onis Samallo, “Tindakan Komunikatif Bagi Adi-Kaka: Implikasi Pemikiran Jurgen Habermas dalam Relasi Gandong Nusalaut dan Ambalau,” dalam *Jurnal Kenosis* Vol. 7 No. 1 Tahun 2021, hal. 98.

<sup>11</sup> M. Amin Abdullah, “Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama,” dalam Robert B. Baowollo, *Menggugat Tanggungjawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia* Yogyakarta: Kanisius, 2010, hal. 99.

publik yang berbasis pengetahuan sekuler, dan dipertahankan di hadapan klaim-klaim kebenaran agama lain di dalam semesta dalam diskursus yang sama.<sup>12</sup> Bagi Habermas, kebenaran religius yang bersifat teologismetafisik harus mampu dijabarkan secara reflektif dalam bentuk moralitas, yaitu: Suatu moral rasional mengacu pada proses sosialisasi yang menyongsong yang menghasilkan instansi hati nurani yang sesuai dengan moral rasional itu, yaitu pembentukan superego yang cocok dengan moral rasional itu.<sup>13</sup>

Adapun relasi antaragama di dalam kenyataan publik, bagi Habermas mempunyai pandangan untuk terus mendialogkan dalam sebuah nilai-nilai, di dalam kenyataannya nilai tersebut merupakan sebuah arus post sekularisme, di antaranya adalah kebebasan dan demokrasi.<sup>14</sup> Untuk itu, Syafi'i Ma'arif melihat persoalan konflik antar umat beragama di jagad bumi manusia, diantaranya mempunyai polemik komunikasi yang tidak jelas, atau disebut dengan "komunikasi yang tersumbat" sehingga tidak tercapainya suatu komunikasi relasi di antara umat beragama yang tidak berjalan secara tulus dan mulus. Selain itu, adanya rasa curiga yang berlebihan menjadi salah satu faktor yang cukup berperan dan tidak kalah pentingnya. Ia menegaskan bahwa konflik berlatar belakang agama, termasuk di Tanah Air, yang dilakukan oleh orang-orang yang mengaku "beragama" merupakan bukti kuat bahwa agama telah mengalami disfungsi dan kehilangan daya kritisnya. Fungsi agama sebagai institusi liberatif dan *rahmatan li 'alamîn* pun sirna.<sup>15</sup>

Habermas melihat, bahwa dengan cara mengajak penganut agama untuk lebih tergugah membuka diri di dalam ruang publik dengan cara saling mempelajari dan saling mengerti di antara penganut agama lain dengan cara kognitif, maka akan tercipta sebuah nilai yang saling menerima keterbukaan. Nila-nilai keterbukaan tersebut sangatlah dibutuhkan oleh umat-umat beragama dalam rangka merukunkan. Pandangan ini, merupakan arah menuju keterbukaan terhadap penganut agama untuk mengawinkan atau mengkombinasikan religiusitasnya

---

<sup>12</sup> Paul Budi Kleden dan Adrianus Sunarko, *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger dan Tanggapan*, Flores: Ledalero, 2010, hal. 219.

<sup>13</sup> F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009, hal. 70.

<sup>14</sup> Yang dinamakan dengan post sekularisme adalah sebuah fakta sosial yang memiliki arah dua kondisi, yaitu kenyataan sosial yang mempunyai dampak atas perubahan di dalam pola migrasi global dan sebuah kebangkitan polarisasi identitas politik dengan berpayung atas agama (agama politik) yang riuh di dunia global. Lihat James Bohman, "A Postsecular Global Order? The Pluralism of Form of Life and Communicative Freedom," dalam *Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, dan Jonathan Van Antwerpen (Eds.), Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2013, hal. 312-313.

<sup>15</sup> Muhammad Qorib, *Pluralisme Buaya Syafii Maarif Gagasan Pemikiran Sang Guru Bangsa*, Yogyakarta: Bildung Nusantara, 2019, hal. 237.

dengan keterbukaan terhadap negara, demi untuk saling menerima perbedaan di atas pandangan yang lain.<sup>16</sup>

Tawaran Habermas terhadap gagasan teori tindak komunikasi mempunyai perspektif ihwal agama. Habermas, menuliskan karyanya yang berjudul *Between Naturalism and Religion* di dalamnya mengungkap wacana keagamaan serta relasinya terhadap tidak komunikatif.<sup>17</sup> Bagi Habermas, melalui bahasa, teori tindakan komunikatif ini mempunyai formulasi yang khas di dalam tindak tutur kata, (konstatif, regulatif, dan ekspresif) dan klaim validitas (kebenaran, cara-cara yang benar, dan ketulusan) dinilai secara terbuka dan objektif melalui argumentasi yang rasional.<sup>18</sup> Hal tersebut berlaku pula dalam konteks wacana keagamaan sebagai fenomena sosial, yaitu agama dalam ruang publik yang mendapatkan perhatian Habermas secara serius.

Agama yang hadir dalam ruang publik, harus dihadirkan dengan bahasa yang konstruktif di dalam menjalani kehidupan di antara perbedaan yang ada, kontestasi ini berupaya untuk menjadikan seluruh elemen-elemen etis nilai agama. Untuk itu, Habermas berharap bahwa komunitas agama dapat memformulasikan dan menghadirkan dalam ruang publik sebagai mana yang Habermas katakan: “*a public language that is equally accesible to all citizens and that they must, in addition, be open to justification in secular terms*”<sup>19</sup>

Statemen Habermas di atas dapat ditafsirkan bahwa pemaknaan atas dasar ajaran ataupun pesan *religious* yang dimiliki oleh nilai etis agama harus mampu ditransformasikan ke dalam bentuk publik, sehingga firman Tuhan menjadi aktual dalam menjawab polemik tentang kehidupan.

Adanya kehidupan yang hadir di dalam ruang publik harus menjadi tempat belajar bersama, setiap elemen masyarakat dari komunitas sekuler maupun kaum agamawan untuk menyadari keterbatasannya masing-masing, sehingga dapat sama-sama menemukan titik temu kebersamaan dalam suasana dialog yang harmonis. Bagi Habermas, salah satu nilai religius yang masih belum mendapat tempat yang memadai dalam ruang publik adalah moralitas *religious*.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> James Bohman, “A Postsecular Global Order? The Pluralism of Form of Life and Communicative Freedom,” dalam *Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, dan Jonathan Van Antwerpen (Eds.), Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2013, hal. 314.

<sup>17</sup> Jurgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*. diterjemahkan oleh Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2008.

<sup>18</sup> David Goldblatt, *Teori-Teori Sosial Kontemporer Paling Berpengaruh* diterjemahkan oleh Chairil Anwar ZM. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 165.

<sup>19</sup> Paul Budi Kleden dan Adrianus Sunarko, *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger dan Tangapan*, hal. 3.

<sup>20</sup> Jurgen Habermas, *Teori Tindakan Komunikatif II: Kritik atas Rasio Fungsionalis* diterjemahkan oleh Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012, hal. 125.

Titik tumpu atas teori tindakan komunikasi adalah realitas sosial yang memberikan sebuah wacana dan dapat menjadi tawaran dialog yang komunikatif. Interaksi tersebut merupakan semacam pergeseran komunikasi yang harus mengalami timbal balik sebagai respon dari komunikasi untuk mencapai pemahaman yang harmonis. Dialektika yang terjadi di dalam ranah publik dibutuhkan rasionalitas etis di setiap dialognya, agar dapat menjadi dasar pijakan yang konstruktif terhadap relasi antaragama misalnya.

Pandangan Habermas, tentang proses kebebasan komunikasi yang terhindar dari represi apabila komunikasi tersebut memenuhi klaim komprehensibilitas. Habermas membagi bentuk klaim komprehensibilitas atas tiga bagian utama yaitu: 1) *Truth* (klaim kebenaran), merupakan dasar dari dunia objektif; 2) *Rightness* (klaim ketepatan), untuk validitas dunia intersubjektif atau sosial; 3) *Sincerity* (klaim kejujuran); untuk validitas dunia subjektif.<sup>21</sup> Capaian komunikasi bisa dibilang berhasil apabila komunikasi tersebut mengalami kriteria yang ada dalam melihat realitas dunia yang dirujuk ketika proses komunikasi terjadi. Adapun kegagalan di dalam proses komunikasi disebabkan oleh kerapuhan dalam merujuk realitas dari klaim-klaim yang bersangkutan.

Habermas mengukur dengan cara logis, bahwa dari tindakan komunikatif tidak serumit yang pernah dirumuskan pendahulunya dalam Mazhab Frankfurt, selama komunikasi yang dibangun itu dipahami oleh banyak subjek, maka itu sudah dianggap logis. Dari sini, sangat jelas, bahwa dalam menafsirkan tindakan komunikatif Habermas merumuskan sebuah teori berdasar pada realitas konkret di masyarakat modern. Oleh karena itu, pemikirannya sangat mudah diterima oleh banyak orang. Tidak hanya sampai di sini, dalam hal nilai-nilai moral, Habermas terkesan tidak memaksakan kehendaknya sebagai seorang pemikir besar. Sebagai bukti Habermas menyerahkan nilai moral tersebut pada sebuah keadilan, atau yang disebut dengan diskursus bebas.<sup>22</sup>

Dengan demikian, untuk mengetahui sejauh mana konsep teori tindakan komunikatif Habermas, menurut Sumaryono dilatarbelakangi oleh 4 (empat) jenis keadaan yaitu:<sup>23</sup> *Pertama*, dimensi tindakan teleologis, yaitu aktor mempertahankan tujuan khusus dengan sarana yang tepat dan sesuai, yaitu keputusan. Di sini dibutuhkan strategi untuk

---

<sup>21</sup> J. Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*. diterjemahkan oleh Frederic Lorenz. Cambridge Massacuset: MIT Press, 1987, hal. 120

<sup>22</sup> F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009, hal 23.

<sup>23</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, hal. 94-95.

memperhitungkan keberhasilan yang akan dicapai. Yang *kedua*, dimensi tindakan normatif, yaitu tindakan yang arahnya bukan pada aktor secara individual namun pada anggota-anggota kelompok atau komunitas. Hal tersebut merupakan kecenderungan manusia untuk selalu mengukur tindakan dengan parameter norma-norma yang ada pada kelompok atau komunitas sosial. Yang *ketiga*, sebuah tindakan dramaturgik, maksudnya adalah sebuah tindakan yang mempunyai orientasinya yaitu bukan individu atau kelompok namun, peserta yang bertindak ditujukan kepada masyarakat umum atau, pendengarnya. Aktor mencoba melakukan politik pencitraan di depan publik. Dan yang terakhir, *keempat*, yaitu tindakan komunikatif berorientasi kepada pola interaksi dua orang atau lebih melibatkan diri dalam pembicaraan dan tindakan secara setara demi mencapai suatu konsensus. Di sini setiap penafsiran atau 'interpretasi' didialogkan secara rasional melalui mekanisme yang disepakati bersama sebagai *konsensus*.

Pada intinya adalah rasionalitas diperlukan dalam membangun paradigma tindakan komunikatif yang dibangun Habermas. Sesuatu yang rasional akan mudah diterima oleh semua kalangan umat beragama. Hal tersebut merupakan penekanan serta pondasi di dalam menjawab rasionalitas keadaan yang berada di dalam ruang publik, dan ini merupakan, sebagai jawaban atas abad pencerahan untuk merasionalkan sebuah problematika yang dibangun atas akar-akar pengembangan *rasio* dewasa ini.<sup>24</sup>

## 2. Konsep Etika Diskursus

Sebagai landasan untuk menemukan konstruktif agama, diperlukan adanya kesadaran dalam berinteraksi, kesadaran itu merupakan kenyataan yang harus dimiliki dalam hal konsep etika diskursus. Konsep ini, merupakan sebuah tawaran dini, untuk membangun landasan yang konstruktif antaragama dengan sebuah paradigma relasi yang harmonis. Apabila etika diskursus ini diimplementasikan, maka akan ada antara realitas dan perbedaan dari bentuk kehadiran pluralitas, untuk itu hasil yang ditawarkan merupakan sebuah komunitas yang harmonis di dalam merasionalkan interaksi antaragama, ini juga merupakan sambutan menyambut dari adanya modernisasi.

Adanya arus modernisasi mengandung arti rasionalitas, dan menjadikan tonggak peradaban dari adanya modernitas. Bagi Habermas, di dalam menjawab realitas modernitas, maka manusia harus meyakini peran positif rasio sebagai pemandu moral dan politik melalui komunikasi yang *emansipatoris*. Meskipun di abad modern, menyuarakan semangat

---

<sup>24</sup> Supartiningsih, "Etika Diskursus bagi Masyarakat Multikultural: Sebuah Analisis dalam Perspektif Pemikiran Jurgen Habermas," dalam *Jurnal Filsafat* Vol. 17 No. 2 Tahun 2007, hal. 33.

emansipatif pencerahan tersebut telah digantikan oleh sebuah proses-proses pengontrolan dari pemikiran yang bersifat instrumental, positivistik-objektivistik, misalkan atas dasar ilmu sosial (sosiologi positivis) yang menjadi sasaran kritik Habermas dengan menawarkan semacam sosiologi, *verstehenden* (sosiologi berdasarkan pemahaman).<sup>25</sup>

Sebuah komunikasi yang baik di abad modern merupakan suatu cita-cita, namun adanya harmonisasi tersebut dilatarbelakangi karena adanya etika diskursus. Oleh karena itu, bagi Habermas kritik terhadap rasio modern harus kepada aspek yang persial, yaitu dengan cara menggunakan sebuah rasionalitas-instrumental yang bersifat *hegemonik* terhadap realitas kehidupan, namun demikian, tidak berarti menolak akan sebuah peran rasio secara keseluruhan.<sup>26</sup>

McCarthy mempertegas bahwa di dalam proses pembelajaran, harus mengedepankan pijakan pengetahuan dengan *moral-etis*, dengan demikian relasi praktis yang dilatarbelakangi oleh *moral etis*, dengan demikian, dalam kenyataan-realisis tindakan, tidak hanya dipicu oleh kekuatan produksi, akan tetapi mengalami sebuah bentuk-bentuk integrasi sosial dengan proses perantaraan gerakan sosial. Adapun rasionalitas ditunjukkan untuk meredam mekanisme konflik atas pandangan dunia ke dalam pembentukan identitas yang mengurai konflik lewat mediasi tindakan komunikatif.<sup>27</sup>

Dengan wacana diskursus etis ini, secara realitas akan membebaskan dari sifat ideologis yang dipayungi, maksudnya adalah etika diskursus memberi jalan untuk keluar dari berbagai patologi tersebut melalui penguatan solidaritas nilai-nilai universal yang dipraktekkan melalui komunikasi. Dan melalui tindakan komunikatif seluruh pluralitas norma, termasuk agama, harus terlibat dalam wacana etika diskursus sehingga tidak terjadi klaim secara sepihak sebagai pemilik tunggal kebenaran. Diskursus, secara epistemologis, harus dilandasi oleh rasionalitas, komunikasi dan bahasa. Melalui etika diskursus manusia dikembalikan secara mendasar sebagai makhluk sosial, maka, tujuannya adalah untuk mencari titik temu, serta mencapai saling pengertian.

Lewat teori kritisnya rasio modern Habermas akan terealisasikan sebagai hubungan intersubjektif melalui tindakan komunikatif yang disebutnya sebagai paradigma saling pengertian. Bagi Habermas, seperti dikutip Edkins dan Williams, saling pengertian di antara berbagai pihak menuntut kompetensi komunikasi, yaitu satu kemampuan seorang

---

<sup>25</sup> Thomas McCarthy, *Metodologi Teori Kritis Jurgen Habermas*, diterjemahkan oleh Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011, hal. 23-24.

<sup>26</sup> Irfan Afifi, *Jurgen Habermas: Senjakala Modernitas*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 53.

<sup>27</sup> Thomas McCarthy, *Metodologi Teori Kritis Jurgen Habermas*, hal. 221.

pembicara untuk memenuhi kewajiban-kewajiban tentang hal-hal yang diucapkan, yaitu: kelengkapan (*comprehensibility*), kebenaran (*truth*), kebenaran normatif (*normative, rightness*) dan terpercaya (*truthfulness*).<sup>28</sup>

Terkait dengan etika diskursus Habermas, Hoenisch mencatat dua ciri khusus dari etika diskursus tersebut, yaitu: (1) etika diskursus Habermas meletakkan nilai *fundamental* diskursus pada pentingnya partisipasi publik untuk memberikan argumentasinya sebagai alat untuk menguji sahnya suatu norma, (2) etika diskursus Habermas mentransformasikan gagasan etika imperatif kataegoris Kant dalam ruang publik kolektif sehingga bernilai praksis melalui pertukaran argumentasi secara publik. Kedua karakteristik tersebut Habermas rangkum dari pembacaannya atas proseduralisme teori moral John Rawls dan teori moral *imperatif* kategoris Immanuel Kant.<sup>29</sup>

Kompetensi komunikatif tersebut dapat menghasilkan suatu kebenaran berdasarkan konsensus (*consensus theory of truth*) melalui tindakan komunikatif. Konsensus yang dihasilkan dari tindakan komunikatif tersebut merupakan kesepakatan rasional yang bersifat intersubjektif-dialogis yang terbuka. Konsensus yang dihasilkan harus terhindar dari cara-cara yang menggunakan kekerasan dan intimidasi. Oleh karena itu, pencapaian tujuan yang antidemokrasi lewat revolusi sosial dan kekerasan ditolak oleh Habermas. Konsensus merupakan jalan rasional dan adil untuk dapat merangkul berbagai kelompok sehingga tidak menjurus pada konflik dalam masyarakat.

Yang terjadi dari interaksi tindakan komunikatif adalah sebuah kesadaran sosial komunikasi yang meningkat, serta mampu menumbuhkan sikap toleransi di tengah-tengah perbedaan yang ada, dalam perbedaan tersebut, akan menghasilkan sikap kedewasaan dalam bertindak, sehingga mampu mengurangi konflik atas pelbagai bentuk penindasan. Relasi ini merupakan bangunan dasar yang dibangun oleh *rasionalitas* komunikatif, dan juga bukan untuk dinikmati oleh keuntungan sepihak, atau ada pihak lain yang dirugikan.

Untuk itu, *rasionalitas* tindakan komunikatif yang digagas oleh Habermas membuka ruang bagi hadirnya *rasionalitas* relasi antaragama yang konstruktif, serta terus membuka ruang inklusif di dalam mendialogkan pandangan keyakinan. Bagi Habermas, pandangan tersebut merupakan cara pandang yang jernih untuk membangun dialog di atas kontestasi perbedaan dengan mengedepankan rasionalitas yang

---

<sup>28</sup> Jenny Edkins dan Nick Vaughan Williams, *Teori-Teori Kritis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 251

<sup>29</sup> S. Hoenisch dan Habermas "Theory of Discourse Ethics," dalam [www.criticism.com/philosophy/habermas-ethics.html](http://www.criticism.com/philosophy/habermas-ethics.html), Diakses pada 29 Desember 2021.

membangun. Jika dalam skala yang lebih luas, maka etika diskursus yang ditawarkan oleh Habermas mampu membuka jalan penerang di antara dialog yang terjadi, baik secara relasi antaragama ataupun relasi intragama

Dalam praktiknya, kemungkinan tersebut bisa ditarik menjadi sebuah landasan besar yaitu etika diskursus. Hal yang menarik yang bisa menjadi argumen penguat dalam ranah etika diskursus adalah datang dari Himmler, ia melandasi argumen etika diskursus dengan tiga nilai dasar, pertama nilai kognitif, (*kognitivisme*), kedua nilai keadilan, dan yang ketiga nilai universal. Jika dikaitkan, maka nilai kognitif dalam etika terkait dengan rasionalitas. Sementara itu, nilai keadilan terkait dengan kesadaran bahwa nilai-nilai etika harus transenden atas partikularitas. Dengan nilai etika, maka yang harus terjadi adalah sebuah nilai keadilan yang mengandung nilai-nilai yang *universal* yang melampaui norma-norma tertentu.<sup>30</sup>

## B. Konflik Umat Beragama

Vibrasi perbedaan dalam kehidupan di Indonesia, yang berlatar variabilitas bahasa, etnis (suku bangsa), dan keyakinan beragama, merupakan modal kekayaan masyarakat dan bangsa Indonesia. Inilah yang disebut dengan kemajemukan (*heterogen*) yang terlihat dari banyaknya perbedaan mengalami kekacauan yang terjadi, di satu sisi, kemajemukan atas perbedaan itu menjadi sebuah hal yang dibangga-banggakan, namun di sisi lain, hal tersebut menjadi sebuah ancaman, karena pada kenyataannya terjadi kerapuhan di dalam kemajemukan tersebut. Adanya keanekaragaman (budaya) yang dimiliki oleh bangsa Indonesia menjadikannya sebagai *khazanah* yang tidak tertaksir harganya, namun di lain sisi, memiliki potensi terjadinya *disintegrasi* atau perpecahan bangsa.

Ketersinggungan relasi antaragama merupakan wajah dari kemajemukan, dari situ terjadi sebuah pluralitas sebagai kontra posisi dari singularitas mengindikasikan adanya suatu situasi yang terdiri dari kejamakan bukan ketunggalan. Maksudnya adalah, dalam kehidupan bermasyarakat, khususnya di Indonesia, dapat dijumpai pelbagai kelompok masyarakat yang tidak bisa di satu kelompokkan dengan yang lainnya, pada akhirnya sering mengalami sebuah konflik, baik dalam tatanan internal maupun eksternal. Dalam realitas yang terjadi, ini menunjukkan adanya pluralitas yang harus terus diharmonisasi. Bagi Dawam Rahardjo, menegaskan bahwa pluralitas dalam pelbagai dimensi kultural seringkali dijadikan sebagai alat untuk memicu munculnya konflik suku, agama, ras dan antar golongan (SARA).<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Agustiono A, "Komunikasi dalam Dominasi Budaya Teori Kritis menurut Jurgen Habermas," dalam *Jurnal Ilmu Budaya*, Vol. 9, No. 2 Tahun 2013, hal. 82.

<sup>31</sup> M. Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah, dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2005, hal. 1.

Banyak hal yang melatarbelakangi adanya problematika dan adanya konflik, misalkan atas dasar persoalan ketidakadilan, kesenjangan ekonomi, bahwa kepada urusan agama.

Konflik merupakan sebuah keniscayaan yang tidak bisa terbantahkan dalam kehidupan masyarakat yang sedang berubah, hal itu terjadi karena berbagai kepentingan yang menyertai proses perubahan itu. Munculnya berbagai kepentingan dilatarbelakangi oleh perbedaan nilai yang diterapkan dalam proses perubahan. Konflik terjadi berakar pada kelangkaan (*scarcity*) pada berbagai ranah sosial, baik kekuasaan, posisi sosial maupun sumber daya.<sup>32</sup>

### 1. Konflik Agama

Konflik bermula dari sebuah kata dalam bahasa Latin yakni *confligere*,<sup>33</sup> kata tersebut mengandung arti saling memukul. Konflik juga dapat diartikan perselisihan atau pertentangan antar individu, ide, kepentingan dan lain-lain.<sup>34</sup> Arti kata ini juga menunjuk pada semua bentuk benturan, tabrakan, ketidaksesuaian, ketidakserasian, perkelahian, oposisi, dan interaksi yang antagonis.

Bagi Otomar J. Bartos, konflik adalah sebuah kondisi di mana para aktor berperilaku melawan atau adanya sikap pertentangan dengan yang lain dalam menyelesaikan tujuan yang berseberangan dengan mengekspresikan naluri permusuhan.<sup>35</sup> Jalinan konflik yang berlangsung juga merupakan sambut menyambut dari adanya interaksi yang terjadi, yaitu sebuah relasi yang dibangun tanpa ada solusi.

Hal tersebut lebih kepada interaksi yang terjadi secara *sentimental*, menurut Kamaludin konflik adalah segala sesuatu (interaksi) pertentangan atau antagonis antara dua pihak atau lebih. Konflik juga merupakan suatu interaksi yang antagonis mencakup tingkah laku lahiriah yang tampak jelas mulai dari bentuk-bentuk perlawanan halus, terkontrol, tersembunyi, tak langsung, sampai pada bentuk perlawanan terbuka. Secara sosiologis, konflik diartikan sebagai suatu proses sosial antara dua orang atau lebih (bisa juga kelompok) dimana salah satu pihak berusaha menyingkirkan pihak lain dengan menghancurkannya atau membuatnya tidak berdaya.

<sup>32</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama (Potret Agama Dalam Dinamika Konflik, Pluralisme Dan Modernitas)*, Bandung: Pustaka Setia, 2011, hal. 161.

<sup>33</sup> Martin Manser dan Megan Thomson, *Times Chambers Combined Dictionary Thesaurus*, Singapore: Chambers Harrap Publisher, 1995, hal. 267.

<sup>34</sup> Teuku Iskandar, *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986, hal. 264.

<sup>35</sup> Novri Susan, *Pengantar Sosiologi Konflik dan Isu-Isu Konflik Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 38.

Dalam kamus besar Bahasa Indonesia konflik diartikan sebagai perpecahan, perselisihan, dan bentrokan.<sup>36</sup>

Menurut Suharsimi faktor-faktor penyebab konflik adalah sebagai berikut: 1) adanya kesalahpahaman (kegagalan komunikasi); 2) keadaan pribadi individu yang saling konflik; 3) perbedaan nilai, pandangan dan tujuan; 4) perbedaan standar penampilan (*performance*); 5) perbedaan yang berkenaan dengan cara; 6) hal-hal yang berkaitan dengan pertanggung-jawaban; 7) kurangnya kemampuan berkom-unikasi; 8) hal-hal yang berhubungan dengan kekuasaan; 9) adanya frustrasi dan kekecewaan; 10) adanya kompetensi memperebutkan sumber yang terbatas; 11) tidak menyetujui butir-butir dalam peraturan atau kebijakan. Para ilmuwan banyak merumuskan tentang penyebab konflik antaragama. Pendapat lain dikatakan bahwa konflik dapat terjadi karena: 1) perbedaan pendapat atau tujuan; 2) salah paham; 3) salah satu atau dua pihak dirugikan; 4) perasaan selalu *sensitive*.<sup>37</sup>

Jika dalam konflik keagamaan, menurut Muhammad M. Basyuni bisa disebabkan oleh beberapa faktor penyebab, ada 2 (dua) poin yang disoroti terjadinya konflik keagamaan, yaitu *Pertama* faktor keagamaan dan *kedua* faktor non-keagamaan. Praktik keduanya dapat saling menjadi pemicu atau penguat potensi terjadinya konflik dan bisa jadi salah satu faktor tersebut bisa saling bertentangan dengan faktor lainnya. Jika dalam faktor keagamaan yang dapat memicu terjadinya konflik antara lain: 1) penyiaran agama; 2) Bantuan keagamaan dari luar negeri; 3) Perkawinan antara pemeluk agama; 4) Pengangkatan anak; 5) Pendidikan agama; 6) Perayaan hari besar keagamaan; 7) Perawatan dan pemakaman jenazah; 8) Penodaan agama; 9) Kegiatan kelompok sempalan; 10) Transparansi informasi keagamaan; 11) Pendirian rumah Ibadat. Sedangkan faktor non-keagamaan yang dapat menyebabkan konflik adalah; 1) Kesenjangan ekonomi; 2) Kepentingan politik; 3) Perbedaan nilai sosial budaya; 4) Kemajuan teknologi informasi dan transportasi.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Peter Salim & Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Modern English Press, 2002, hal. 761.

<sup>37</sup> Amri Darwis, *Manajemen Konflik Pengembangan Ilmu Berparadigma Islami*, Pekanbaru: Suska Pres, 2008, hal. 54.

<sup>38</sup> Bagi Basyuni sesungguhnya agama merupakan sebuah faktor bagi integrasi di dalam doktrin-doktrinya, karena di dalamnya terkandung tentang ajaran persaudaraan atas dasar iman, kebangsaan, dan kemanusiaan. Agama juga mengajarkan kedamaian dan kerukunan diantara manusia dan sesama makhluk hidup. Agama mengajarkan budi pekerti yang luhur, hidup tertib, dan kepatuhan terhadap aturan yang berlaku dalam masyarakat. Ajaran agama yang disebut tersebut, pada hakikatnya adalah bersifat universal. Namun sebaliknya, agama bisa menimbulkan adanya ancaman disintegrasi, apabila dipahami secara sempit dan kaku. Dengan pemikiran, bahwa setiap pemeluk agama meyakini agama yang dianutnya adalah jalan hidup yang benar, sehingga dapat menimbulkan prasangka negatif

Berbeda halnya dengan pandangan Muhammad M. Basyuni, Suwardi<sup>39</sup> yang dikutip oleh Made Sehu berpandangan bahwa faktor konflik keagamaan terjadi atas beberapa faktor *Pertama*, munculnya perbedaan prinsip yakni (perasaan individu). Inilah yang menjadi pemicu di dalam konflik agama, yang kemudian beriringan dengan adanya perubahan zaman yang disebabkan oleh adanya globalisasi, perbedaan perasaan dan prinsip menjadi sebuah perbedaan yang akan terus berlangsung apabila tidak ditangani akan mengakibatkan perubahan yang ada dan adanya globalisasi juga menjadi pemicu di dalam perubahan perasaan serta cara pandang terhadap keputusan-keputusan.

Pandangan seperti ini oleh Donald Michael diaminikan bahwa adanya semacam pengendalian kehidupan di dunia dapat dilakukan dengan banyak memanfaatkan arus informasi dan pengetahuan yang terbantahkan menunjukkan akan kebenaran. Meskipun pada kenyataannya terjadi semacam kerapuhan di dalam mengolah informasi yang akhirnya tidak dapat dibendung di dalam mengolah perasaan yang diakibatkan oleh ketidakmampuannya mengolah informasi.<sup>40</sup>

*Kedua*, adanya perbedaan budaya bisa memicu sebuah konflik atas nilai yang berlangsung, dan itulah yang akan menciptakan corak tersendiri dalam pembentukan pribadi-pribadi manusia. Perbedaan kebudayaan atas tata nilai kehidupan akan jelas nampak terlihat, apabila terjadinya interaksi masyarakat yang semakin mudah. Inilah yang kemudian oleh Anthony Giddens<sup>41</sup> sebagai transformasi ruang dan waktu, di mana globalisasi secara *masif* mendorong perubahan tata sosial budaya dan politik di seluruh negara. Sehingga jika terjadi kesalahan menempatkan diri dalam pergaulan dunia yang semakin terbuka, maka akan berpotensi menyulut adanya konflik sosial. *Ketiga*, pemicu atau pemantik terjadinya konflik dalam bidang agama juga dilatarbelakangi oleh kepentingan-kepentingan yang dimiliki oleh pelaku agama tersebut sehingga dapat memunculkan perbedaan-perbedaan, misalkan dalam dimensi politik, ekonomi, sosial, budaya bahkan agama.

atau sikap memandang rendah pemeluk agama lain. Secara internal teks-teks keagamaan dalam satu agama juga terbuka terhadap aneka penafsiran yang ada, sehingga dapat menimbulkan aliran atau kelompok keagamaan yang beragam, bahkan cenderung bertentangan satu dengan yang lainnya, sehingga dapat memicu terjadinya konflik. Muhammad M. Basyuni, *Esai-esai Keagamaan*, Jakarta: FDK Press, 2008, hal. 10-13.

<sup>39</sup> Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia: Potret Pendidikan Pluralisme Agama di Jembrana-Bali*, Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2019, hal. 58.

<sup>40</sup> Ziauddin Sardar, *Information and the Muslim World: A Strategy fo the Twenty-first Century*, diterjemahkan oleh A.E. Priyono dan Ilyas Hasan dengan judul *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*. Bandung: Mizan, 1988, hal. 15.

<sup>41</sup> Novri Susan, *Pengantar Sosiologi Konflik dan Isu-Isu Konflik Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 234.

*Keempat*, terjadi perubahan yang dialami dengan seketika di antara masyarakat. Ada juga yang menjadikan faktor lain yang kemudian dimanfaatkan oleh kelompok tertentu sebagai sebuah pemanfaatan praktis, sebut saja yang biasa memainkan peran pemanfaatan tersebut adalah kelompok yang mempunyai kepentingan politik, dalam bingkai radikalisme agama. Bagi Efendi, inilah konflik yang sering muncul atas nama agama, dan fenomena radikalisme ini telah lama terjadi di Indonesia dan dapat diamati Pasca Orde Baru.<sup>42</sup> Agama sebenarnya tidak bisa lepas dari persoalan yang, seharusnya dan apa yang senyatanya. Dua hal ini akan terus berkembang sehingga memungkinkan terjadinya dialog antar keduanya. Jika pada masa lampau, agama terlihat berdekatan dengan beberapa unsur dalam masyarakat, tetapi kini adanya kecenderungan untuk mengakui *diferensiasi* antara unsur-unsur.

Di dalam resolusi konflik beragama menurut Amin Abdullah, harus ada penekanan di dalam mencegah resolusi konflik itu sendiri, masing-masing penganut agama misalnya yang dipelopori oleh tokoh-tokoh agama harus menanamkan nilai-nilai yang dapat dipegang secara bersama (*communalities-shared value*) yaitu nilai-nilai kemanusiaan (*humanis*), bentuk ekspresinya seperti *plurality, democratin velue, tolerance, honesty, respect, impartiality, justice etc.* Apabila nilai-nilai tersebut telah menjadi budaya (*culture*) bersama untuk hidup damai dan hamoni. Terhadap konflik agama paling tidak terdapat tiga persoalan penting yang dapat dipertimbangkan secara arif, yaitu *conflic prevention, conflict resolution, dan conflict management*. Dari ketiga tipe konflik tersebut, dapat juga dipetakan apa yang seharusnya diselasaikan agar persoalan yang terjadi. Di antara yang dapat menjadi resolusinya adalah peranan *leaders* atau *actors* melalui *Complementary approach (political leaders, religious leaders, dan NGO leaders)*. Adapun skill yang harus dimiliki oleh masing-masing pemimpin yaitu harus menguasai keterampilan *negisiation, dialogue, reconciliation, consensus, mediation, compromi, and diplomacy*. Untuk menguasai skill tersebut tidak hanya memiliki skill doktrin keagamaan saja tetapi dibutuhkan *interdisiplinary approach*.<sup>43</sup>

Terjadi semacam kekalutan di dalam agama, dan faktanya seringkali menunjukkan bahwa agama dapat dan menjadi pemicu terjadinya kekerasan. Pemeluk agama menjadikan doktrin agama sebagai *main drive, primum mobile* dan *push factor* kekerasan yang mereka lakukan. Jangkauan tindak kekerasan atas nama agama dapat disaksikan pada hampir semua kawasan dunia misalnya di Arab Saudi yang berhadapan

---

<sup>42</sup> Bahtiar Efendi, *Agama dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: Nuqtah, 2007, hal. 149.

<sup>43</sup> Wira Hadi Kusuma, "Agama Dan Resolusi Konflik (Analisis Terhadap Konflik Kegamaan di Indonesia)," dalam *Jurnal Ilmiah Syi'ar* Vol. 15 No. 1 Tahun 2015, hal. 3.

dengan Yaman, dan Israel dengan Palestina, yang sekarang masih saja terus berlangsung). Konflik yang berkepanjangan atas nama agama ini memang sulit diselesaikan karena menurut Bhikhu Parekh karena agama yang dalam prakteknya bersifat *absolutist, self-righteous, arrogant, dogmatic and impatient of compromise*.<sup>44</sup>

Pencarian solusi atas problematika keagamaan perlu ditinjau ulang, sebagai bentuk dari rasa keterbukaan di antara umat beragama. Harmonisasi yang dibangun dari konstruktif antaragama itu merupakan hal yang perlu dikonstruksikan pola-pola dasarnya. Melalui agama menurut Abdurrahman Wahid harus memulai kembali merumuskan pandangan-pandangan mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan semua manusia di muka undang-undang dan solidaritas hakiki antara sesama umat manusia melalui upaya ini, tiap agama dapat berintegrasi dengan keyakinan-keyakinan lain dalam bentuk pencapaian sejumlah nilai-nilai dasar *universal* yang akan mendudukan hubungan antar-agama pada sebuah tataran baru. Tataran baru itu adalah tahap pelayanan agama kepada warga masyarakat tanpa pandang bulu dalam bentuknya yang paling konkret seperti penanggulangan kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum dan kebebasan menyatakan pendapat. Apabila sebuah agama telah memasuki tataran baru itu, barulah ia berfungsi melakukan pembebasan (*tahrîr, liberation*).<sup>45</sup>

Kajian dari Bromley bisa digunakan sebagai kerangka teoritik dalam mencermati konflik kekerasan sosial yang berbasis agama, karena konflik berbasis agama biasanya terjadi dalam eskalasi yang luas serta ditunjukkan dengan pelibatan pihak lain sebagai pelaku tindak kekerasan sosial dimaksud. Tetapi karena agama selalu berdialektika dengan kehidupan sosial, maka munculnya *paradoks* dengan dimensi normatif-teologis agama selalu terjadi. Konflik dan aksi kekerasan dalam wilayah agama merupakan salah satu paradoks yang dimaksud.<sup>46</sup> Hal yang lebih

---

<sup>44</sup> Bhikhu Parekh, *Politics, Religion & Free Speech in Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002, hal. 330

<sup>45</sup> Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute, hal. 287.

<sup>46</sup> Perbincangan menyoal studi keagamaan, termasuk dalam konteks konflik dan kekerasan sosial terjadi kesulitan apabila dipahami secara kasat mata saja, misalkan hanya dikaitkan dalam ukuran rasionalitas ekonomi dan politik atau kekuasaan. Pelbagai tindakan protes atau kekerasan terkait konflik keagamaan banyak berasal dari sumber-sumber kultural atau doktrin ideologis agama itu sendiri, serta rasionalitas yang mendasari konflik tersebut lebih bersifat ekspresif atau simbolik misalnya, sebagai ekspresi dari apa yang dipahami suatu komunitas agama sebagai semacam ketaatan terhadap ajaran agama atau sebagai simbol solidaritas terhadap komunitas. Bertrand, Jacques, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, hal. 34.

utama yang perlu diperhatikan adalah faktor *Precipitating factors* atau faktor pencetus yang menjadi motor penggerak dari adanya sebuah peristiwa yang terjadi atau desas-desus yang kemudian bisa mempercepat ketegangan konflik berlangsung yaitu sehingga muncul upaya kolektif atau gejala sosial yang dimobilisasi oleh aktor.<sup>47</sup>

Adanya sebuah teori konflik muncul disebabkan adanya hegemoni paradigma teori struktural-fungsional. Teori struktural-fungsional merupakan suatu teori yang menekankan adanya suatu ketertiban (order) dalam kehidupan masyarakat. Menurut teori ini, masyarakat dipandang sebagai suatu sistem sosial yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berkaitan dan menyatu dalam keseimbangan. Teori ini mempunyai asumsi bahwa setiap tatanan (struktur) dalam sistem sosial akan berfungsi pada yang lain, sehingga bila fungsional tidak ada, maka struktur itu tidak akan ada atau hilang dengan sendirinya.<sup>48</sup>

Jika ditarik ke dalam konteks Indonesia, menurut Made Saihu, konflik sosial yang berbasis agama, disebabkan oleh beberapa faktor yang melatarbelakangi, adapun faktor tersebut adalah *pertama*, adanya klaim kebenaran. Pluralitas manusia menyebabkan kebenaran diinterpretasi secara berbeda dan dipahami secara absolut. Dari sini adanya perbedaan pemahaman yang kemudian dijadikan sebagai landasan media dakwah yang kemudian menjadi sebuah konflik. Yang akhirnya rapuh karena adanya beberapa poin sifat yakni *absolutisme*, *eksklusivisme*, *fanatisme*, *ekstremisme* dan *agresivisme*, adalah beberapa ‘postulat’ yang biasanya menjangkiti aktivis gerakan keagamaan. *Absolutisme* dapat diartikan sebagai kesombongan intelektual eksklusivisme berarti kesombongan sosial, fanatisme, adalah kesombongan emosional, ekstremisme, merupakan aktivitas yang berlebih-lebihan dalam bersikap, dan agresivisme adalah suatu tindakan fisik secara berlebihan.

*Kedua*, kesalahpahaman tentang wilayah yang sentimental yaitu agama dan etis yang terkesan kabur, seperti adanya kekalutan antara kepentingan etis serta agama. *Ketiga* doktrin jihad yang kemudian disalahpahami dengan sempit, *keempat*, kehilangan sikap toleransi di antara pemeluk agama lain, dan yang terakhir *kelima*, sempitnya pengetahuan atau pemahaman tentang pluralisme.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Hidayatullah Rabbani, “Political Violence On The Name Of Religion And The Role Of Kyai In Regional Political Constelation: Tracking The Roots Of The Jepara Conflict 7 July 1998,” dalam *Jurnal Multikultural & Multireligius* Vol. 19 No. 2 Tahun 2019, hal. 317.

<sup>48</sup> Buyung Syukron, “Agama dalam Pusaran Konflik (Studi Analisis Resolusi Terhadap Munculnya Kekerasan Sosial Berbasis Agama di Indonesia),” dalam *Jurnal Ri’ayah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 5.

<sup>49</sup> Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia: Potret Pendidikan Pluralisme Agama di Jembrana-Bali*, hal. 61.

Menurut Muhammad Zuldin, untuk menyelesaikan sebuah konflik diperlukan campur tangan pihak ketiga, hal tersebut diperlukan sebagai *safety valve* atau katup penyelamat. Dalam hal ini, sama juga untuk penyelesaian konflik yang berbasis agama dalam masyarakat Indonesia, yaitu diperlukan intervensi pemerintah dengan membuat peraturan dalam rangka meresolusi konflik yang ada supaya tidak menjadi lebih destruktif dan menciptakan hubungan antar pemeluk dan inter pemeluk umat beragama yang lebih konstruktif dan harmonis. Negara berkewajiban menyelesaikan konflik-konflik umat beragama.<sup>50</sup>

Resolusi konflik juga bisa melalui litigasi dan non-litigasi, Jika di dalam sebuah proses non-litigasi yang sering digunakan adalah dengan cara negosiasi, mediasi, konsiliasi dan arbitrase. Sedangkan resolusi konflik litigasi atau peradilan adalah resolusi yang menggunakan proses hukum nasional dan dilakukan di pengadilan. Para pihak yang terlibat dalam konflik kekerasan tersebut diadili menurut ketentuan hukum nasional yang berlaku dan diselenggarakan di pengadilan. Hukum nasional disini adalah hukum yang ada pada negara tempat masyarakat itu menetap. Biasanya keputusan akan diambil oleh hakim setelah mempertimbangkan bukti-bukti hukum dari kedua pihak yang terlibat dalam suatu konflik itu.<sup>51</sup>

### C. Paradigma Eksklusivisme, Inklusivisme dan Pluralisme

Dalam ranah teologis, paradigma setiap penganut keagamaan memiliki ciri khas masing-masing dan tentu saja tidak akan seragam di dalam menentukan paradigmanya. Sebut saja pandangan dari Ninian Smart (1927-2001) yang memetakan beberapa paradigma. Yang pertama *eksklusivisme absolut*, paradigma yang melihat bahwa kebenaran hanya ada pada agamanya sendiri. Agama orang lain salah. Paradigma semacam ini merupakan cara pandang kebanyakan umat beragama di dunia. Kedua, mengenai *relativisme absolut*, yaitu paradigma yang melihat bahwa setiap agama memiliki kebenaran, tetapi tidak bisa diperbandingkan karena setiap akan membandingkan orang harus menjadi “orang dalam”, sehingga harus melebur menjadi penganut agama yang akan diamati dan dibandingkan. Ini sulit dilaksanakan bahkan nyaris tidak mungkin. Ketiga, *pluralisme hegemonik*, paradigma yang menyatakan bahwa terdapat kebenaran dalam setiap agama, tetapi kebenaran yang paling sempurna ada pada agamanya

---

<sup>50</sup> Muhammad Zuldin, “Konflik Agama dan Penyelesaiannya: Kasus Ahmadiyah di Kabupaten Tasikmalaya, Jawa Barat,” dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 32 No. 2 Tahun 2013, hal. 442.

<sup>51</sup> Yohanes Bahari, *Resolusi Konflik Berbasis Pranata Adat Pamakang dan Pati Nyawa pada Masyarakat Dayak Kanayatn di Kalimantan Barat*, Bandung: Program PPS Unpad, 2005, hal. 57.

sendiri. Agama lain memiliki kebenaran tetapi tidak sebagai dalam agamanya. Keempat, pluralisme realistik, paradigma yang menyatakan bahwa setiap agama memiliki posisi yang sama dalam kebenaran. Kelima, pluralisme regulatif, paradigma yang menyatakan bahwa pada suatu saat setiap agama akan mengalami evolusi.<sup>52</sup>

Secara lebih inti, paradigma tersebut menurut Alam Race terbagi menjadi 3 (tiga) arus utama, yaitu eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme. Dalam konteks kajian Islam, paradigma tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: *Pertama*, paradigma eksklusivisme menyatakan bahwa adanya kebenaran dan keselamatan hanya ada di dalam agama Islam. *Kedua*, paradigma inklusivisme yang menegaskan bahwa sebuah kebenaran atau keselamatan terbaik ada di dalam Islam, meskipun tidak bisa dipungkiri, adanya kebenaran serta keselamatan di dalam agama lain. Bagi Islam sendiri, telah menyempurnakan agama-agama lain itu untuk kemudian dilanjutkan kepada estafet ajaran keagamaan, dengan kata lain sesuai dengan apa yang tercantum dalam Surat Al-Kafirun dimana dalam surat tersebut dijelaskan bahwa antar umat beragama mempunyai hak masing-masing dalam menjalankan tatacara ibadah dalam masing-masing agamanya. *Ketiga*, paradigma pluralisme menyatakan bahwa kebenaran dan keselamatan tidak hanya terdapat di dalam Islam, melainkan juga terdapat di dalam agama-agama lain.<sup>53</sup>

Paradigma eksklusivisme merupakan satu kemapanan dalam cara pandang keagamaan, arus utama dalam paradigma ini merupakan mayoritas dari penganut agama. Pandangan ini menjadi paradigma yang banyak dianut dari zaman ke zaman, hingga pada abad ini. Hal tersebut dikarenakan oleh doktrinasi sebuah ayat-ayat di dalam Al-Qur'an. Sikap ini pula yang kemudian dikembangkan menjadi tolak ukur kemapanan kebenaran di dalam berteologis.

Adapun berkaitan tentang paradigma inklusivisme biasanya dimulai dari pemaknaan kata *Islâm* yang dimaknai sebagai *organized religion*, (agama terlembaga, akan tetapi dengan cara menjaganya dari perspektif rohani. Seperti biasa ditegaskan, bahwa dorongan teologis yang menyatakan inklusivisme di dalam hal ini adalah, pemaknaan istilah *Islâm* dengan konteks pemaknaan pasrah sepenuhnya kepada Tuhan. Untuk itu, pandangan paradigma ini, untuk mencapai ajaran serta inti ajaran agama hanyalah dengan kepasrahan kepada Allah SWT. Karena itu, pemaknaan yang lebih tepat di dalam menerangkan kata Islam menurut mazhab inklusivisme adalah dengan kepasrahan.

---

<sup>52</sup> Ninian Smart, Donald W. Musser dan Joseph L. Price, *A New Handbook of Christian Theology*, Nashville: Abingdon Press, 1992, hal. 362.

<sup>53</sup> Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangannya*, Jakarta: Grasindo, 2010, hal. 23-24.

Menurut para pendukung paradigma ini, kepasrahan tersebut merupakan inti ajaran agama yang benar di sisi Allah. Karena itu, semua agama yang benar disebut Islam. Al-Qur'an memang mengatakan bahwa Nabi Nuh mengajarkan Islam, dan mewasiatkan hal itu kepada anak turunannya termasuk kepada anak keturunan Ya'qub atau Israil.<sup>54</sup>

### 1. Konsep Eksklusivisme

Secara harfiah eksklusif berasal dari bahasa Inggris, "*exclusive*" yang berarti sendirian, dengan tidak disertai yang lain, terpisah dari yang lain, berdiri sendiri, semata-mata dan tidak ada sangkut pautnya dengan yang lain. Adapun secara umum, eksklusif merupakan sebuah sikap yang memandang bahwa keyakinan, pandangan pikiran dan diri yang paling benar, sementara yang lain dianggap sesat dan salah.<sup>55</sup>

Eksklusivisme dalam sikap keberagamaan adalah sikap yang lahir dari sebuah paradigma bahwa agama yang mereka anut adalah agama yang paling benar dan menganggap sesat agama lainnya. Eksklusifis biasanya cenderung menutup diri terhadap relasi sosial dengan pemeluk agama lain.<sup>56</sup>

Penjelasan lain tentang eksklusivisme hadir dari Jeroen De Ridder. Bagi Jeroen, seorang eksklusifis (*religious exclusivist*) adalah seorang yang sangat meyakini superioritas agama yang dipeluknya dan menganggap agamanyalah satu-satunya agama yang benar. Pada bangunan epistemologi Reformed, keyakinan eksklusivis (*exclusivis's religious beliefs*) memiliki dasar kebenaran rasional, atau dibenarkan melalui hakikat kebenaran yang dianutnya, tanpa harus didasarkan pada alasan atau argumen akan kepercayaan itu. Seperti dalam pandangan Plantinga, bahwa seseorang yang memiliki kepercayaan yang eksklusif tidak lantas dikatakan sebagai orang yang tidak bermoral, tidak beralasan dan tidak rasional. Ia tetap bisa dibenarkan atas kebenaran dasar kepercayaannya.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, hal. 25.

<sup>55</sup> Ahmad Fuadi, "Studi Islam (Islam Eksklusif Dan Inklusif)," dalam *Jurnal Wahana Inovasi* Vol. 7 No. 2 Tahun 2018, hal .1.

<sup>56</sup> Gavin D'Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions," dalam *Jurnal Religious Studies*, Vol. 32, No. 2 Tahun 1996, hal. 223-232. Kritik paradigma atas keberagamaan eksklusivisme dimungkinkan karena sulitnya mengidentifikasi dalam ranah teoritis, sehingga sulit menentukan instrumen sebagai standar dari tipologi tersebut.

<sup>57</sup> Epistemologi Reformed merupakan suatu gerakan yang bersumber dalam filsafat analitik, yang berkembang di pertengahan tahun 1980-an. Gerakan ini bermula disuarakan oleh para filsuf yang menunjukkan bahwa kepercayaan kepada Tuhan, khususnya pada kepercayaan Kristen, dinilai rasional, terjustifikasi serta terjamin di dalam kebenarannya. Mereka menyuarakan epistemologi rasionalitas kepercayaan religius khususnya pada kepercayaan Kristen yang mempunyai inpres epistemik yang positif. Di antara penggerak gagasan ini adalah William P. Alston (1921-2009), Nicholas Wolterstorff (1932), dan Alvin Plantinga (1932). Plantinga menyebut gerakan ini dengan epistemologi Reformed karena

Namun demikian, Erik Baldwin dan Michael Thune (2008) mengkritik klaim ini dengan berargumen bahwa seorang eksklusifis yang telah sepenuhnya sadar akan fakta pluralisme agama tidak dapat lagi rasional dalam memegang dasar keyakinan agamanya.<sup>58</sup>

Paradigma tentang eksklusivisme bagi Nurcholish Madjid merupakan sebuah pandangan bagi agama-agama lain sebagai jalan yang salah dan menyesatkan pengikutnya.<sup>59</sup> Kesalahan tersebut merupakan sebuah pandangan yang ada dalam diri penganut eksklusivisme. Pandangan serupa seperti ditegaskan oleh Jeroen De Ridder, bahwa seorang eksklusif (*religious exclusivist*) adalah seorang yang sangat meyakini superioritas agama yang dipeluknya dan menganggap agamanyalah satu-satunya agama yang benar.<sup>60</sup>

Misalkan di dalam tradisi Kristen, Alwi Sihab menuturkan eksklusivisme adalah klaim bahwa kebahagiaan abadi hanya bisa didapati melalui oleh Yesus, dan keselamatan hanya diperoleh oleh mereka yang mempercayainya.<sup>61</sup> Sesungguhnya pandangan eksklusif merupakan pandangan paradigma klasik jika ditarik ke dalam ranah agama, di dalam konteks agama-agama Abrahamik misalnya, menurut Yohan Friedmann menegaskan bahwa paradigma eksklusif umat Islam yang meyakini bahwa Islam merupakan satu-satunya agama yang benar telah ada pada generasi paling awal dalam sejarah Islam.<sup>62</sup> Maka dari itu, hal tersebut merupakan sebuah keniscayaan.

Selanjutnya, jika di dalam tradisi Kristen, Harold Coward menganggap bahwa doktrin-doktrin Kristologis yang dirumuskan di Nisea

para pendirinya, seperti Plantinga sendiri dan Wolterstorff, mengajar di Calvin College, Amerika Serikat, dan mereka banyak mendapatkan inspirasi dari John Calvin serta para teolog lain di dalam tradisi teologi Reformed. Epistemologi Reformed menolak pandangan fondasionalisme klasik dan evidensialisme bahwa kepercayaan religius tidak rasional dan tidak terjustifikasi. Mereka juga mengklaim bahwa kepercayaan religius memiliki status epistemik yang positif di dalam konteks epistemologi yang lebih memadai. Lihat Thio Christian Sulistio, "Epistemologi Reformed: Sebuah Upaya Filsuf-Filsuf Kristen Membela Status Epistemologis Kepercayaan Kristen," dalam *Jurnal Veritas* Vol. 13 No.2 Tahun 2012, hal. 217-229.

<sup>58</sup> Jeroen De Ridder, "Religious Exclusivism Unlimited," dalam *Jurnal Religious Studies*, Vol. 47, No. 4 Tahun 2011, hal. 449-463.

<sup>59</sup> Rofiq Nurhadi, dan Syamsul Hadi, "Dialektika Inklusifisme dan Eksklusivisme Islam: Kajian Semantik Terhadap Tafsir Al-Qur'an Tentang Hubungan Antar Agama," dalam *Jurnal Kawistara*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2013, hal. 60.

<sup>60</sup> Jeroen De Ridder, "Religious exclusivism unlimited", dalam *Jurnal Religious Studies*, Vol. 47, No. 4, Tahun 2011, hal. 449.

<sup>61</sup> Rofiq Nurhadi, dan Syamsul Hadi, "Dialektika Inklusifisme dan Eksklusivisme Islam: Kajian Semantik Terhadap Tafsir Al-Qur'an Tentang Hubungan Antar Agama," hal. 59-60.

<sup>62</sup> Yohan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relation in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, hal. 34.

dan Kalsedon menjadikan agama Kristen selama berabad-abad tertuntut untuk bersikap eksklusif atas keunikan dan keuniversalan Yesus, didasarkan pada doktrin yang disebut “kesatuan hipostatik” yang ditafsirkan oleh Kalsedon bahwa Yesus meskipun sesungguhnya manusia namun ia juga sesungguhnya adalah Allah, pribadi kedua dari tritunggal yang sama kedudukannya. Gereja Kristen diyakini sebagai kerajaan Allah yang sepenuhnya memiliki kebenaran tunggal dan tidak membutuhkan suara dari agama-agama lain atau dari dunia yang lebih luas. Paradigma eksklusif dalam tradisi Kristen disebut oleh Coward sebagai paradigma dengan pendekatan *kristosentris-partikularis*.<sup>63</sup>

Kemudian, pada abad pertengahan, terdapat seorang pemikir dari Yudaisme, Maimonides (1135-1204). ia mempelajari tradisi-tradisi Yahudi serta mendalami gagasan-gagasan Yunani dan kalam Islam. Dia adalah seorang Yahudi yang saleh sekaligus seorang pemikir yang rasional, secara eksklusif dia percaya bahwa agama Yahudi adalah satu-satunya iman keagamaan yang diwahyukan Allah dan yang paling benar dalam segala hal.<sup>64</sup> Pandangan Maimonides menunjukkan bahwa paradigma eksklusif juga ada pada tradisi agama Yahudi. Sebagai agama yang paling tua dibandingkan dengan Islam dan Kristen, dalam tradisi Yahudi menunjukkan bahwa paradigma eksklusif memiliki umur yang sangat tua, seumur dengan munculnya agama abrahamik di muka bumi ini.

Telah disebutkan di atas setidaknya, terdapat dua pandangan atau pendapat mendasar yang mana menjadi ciri khas atau karakteristik yang mendasar di dalam mengetahui ciri eksklusivisme dalam beragama yaitu. *Pertama* adalah *truth claim* (klaim kebenaran), dan kedua adalah *salvation claim* (klaim keselamatan). Unsur dalam klaim kebenaran dalam eksklusivisme dapat dilihat dari definisi-definisi yang telah dijabarkan oleh para pemikir atau pemikir-pemikir teologis di atas, seperti Nurcholish Madjid, Alwi Shihab, Jeroen De Ridder dan yang lainnya yang mana mereka semua selalu menyertakan *truth claim* ketika mendefinisikan eksklusivisme.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 33.

<sup>64</sup> Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, hal. 15.

<sup>65</sup> Pandangan Amin Abdullah menyikapi hal sikap keberagaman eksklusif, sebagai sebuah sikap atau pandangan keagamaan Islam yang bersifat *absolutely absolute*. Baginya, adanya sikap tersebut merupakan sebuah perjuangan tertentu dan juga memiliki kesulitan, yang akhirnya memandang bahwa ajaran agama merupakan seluruhnya tauqifi, (bukan-sebuah ijtihad) dari sinilah unsur wahyu lebih diutamakan daripada akal. Bahkan, hal-hal yang dicurigai sebagai produk akal cepat-cepat dicap sebagai bid'ah (mengada-ada). Sikap keagamaan eksklusif ini sangat *rigid*, kaku dan tidak bisa mengenal kompromi. Bagi mereka kelompok eksklusif, sungguh melupakan historisitas pemikiran keagamaan dan mudah terjebak pada proses pensakralan pemikiran keagamaan. Lihat, Amin Abdullah, *Islamic*

Adapun *salvation claim* merupakan konsekuensi logis dari paradigma *truth claim* itu sendiri dan *salvation claim* itu sendiri dapat ditemukan dalam kontruksi soteriologis agama-agama yang memiliki relasi sangat kuat dengan eksklusivisme.<sup>66</sup> *Truth claim* dan jaminan keselamatan (*salvation*) yang eksklusif dianggap sebagai ajaran inti dari eksklusivisme oleh sebagian filsuf teologi. Mayoritas umat beragama mempunyai klaim kebenaran terhadap ideologi agama mereka masing-masing. Pandangan Sachedina tentang sebuah fenomenologis sebuah klaim eksklusifitas menjadikan sebuah instrument paling penting bagi *self-identification* untuk membedakan dari kelompok yang lain, dan ini berfungsi sebagai alat legitimasi atau perlawanan dan menjadikan semacam efektifitas dari kelompok lain yang berbeda.<sup>67</sup>

Dari sini, sudah barang tentu bisa disimpulkan bahwa klaim kebenaran ini menjadi pandangan yang jamaknya digandrungi atau diminati oleh penganut agama-agama, karena hal tersebut merupakan suatu bentuk dari sebuah legitimasi kebenaran yang selama ini telah dianut oleh agamanya. Sebagaimana yang terjadi pada agama-agama lainnya, Islam juga mengandung klaim-klaim keeksklusifan, bahkan menurut Azyumardi Azra, keeksklusifan yang dikandung oleh Islam itu, dalam segi-segi tertentu bisa sangat ketat. Ketatnya keeksklusifan Islam tersebut membuat umat-umatnya harus ekstra berhati-hati dalam menjalankan perintah-perintah Allah SWT dan menjauhi segala bentuk larangannya yang dapat membuat umat-umat tersebut masuk neraka. Hal ini terlihat jelas, misalnya, dalam dua kalimat syahadat yang merupakan kesaksian dan pengakuan terhadap Kemahamutlakan Tuhan atau Keabsolutan Tuhan dan sekaligus keabsahan kerasulan Muhammad yang mana beliau merupakan rasul terakhir yang diutus Allah SWT.<sup>68</sup>

*Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 82- 83.

<sup>66</sup> Pandangan Eksklusivisme juga menurut Gavin D'Costa, sering dikritik oleh kaum pluralis, ada dua hal utama yang menjadi catatan, yaitu *pertama*, seluruh kebaikan ada di setiap agama dan yang *kedua*, kekeliruan kelompok eksklusif dalam memahami pesan-pesan kitab sucinya, Alasan *pertama* mengarah kepada paradigma eksklusifis yang partikularis, sedangkan alasan untuk kedua, Kimball panjang lebar menjelaskan tentang kerentanan teks suci agama adalah unsur yang paling mudah untuk diselewengkan. Klaim kebenaran yang didasarkan atas penafsiran teks suci yang kaku dan terpotong-potong menyebabkan berbagai penyelewengan dalam agama, meskipun tidak serta merta berujung pada kekerasan, namun klaim kebenaran mutlak yang sempit cenderung bersifat destruktif Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, hal. 105.

<sup>67</sup> Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York: Oxford University Press, 2001, hal. 29.

<sup>68</sup> Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*, 1999, Jakarta: Paramadina, hal. 19.

Jika di dalam Islam, klaim kebenaran (*truth claim*) menurut Mu'nim Sirry terdapat 3 (tiga) di antara ayatnya terdapat pada Surat Ali-Imrân/3:19 dan ayat 85 serta Surat Al-Mâidah/5:3.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ  
بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

*Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barangsiapa ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya.*

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٨٥﴾

*Dan barangsiapa mencari agama selain Islam, dia tidak akan diterima, dan di akhirat dia termasuk orang yang rugi.*

... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۗ ...

*... Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, dan telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu. Tetapi barangsiapa terpaksa karena lapar, bukan karena ingin berbuat dosa, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang...*

Mun'im Sirry memandang bahwa ketiga ayat tersebut perlu diperdebatkan kembali, karena ada kecenderungan pandangan eksklusif yang dianut oleh beberapa kalangan dalam Islam, baik itu kelompok ortodoks klasik maupun golongan reformis dalam abad ke-20, terutama dalam konteks pemahaman tentang keselamatan dalam Islam. Pandangan eksklusif yang dominan dalam sejarah Islam menegaskan bahwa hanya penganut Islam yang dapat mencapai keselamatan. Namun, pandangan yang lebih progresif dan cenderung reformis berusaha untuk memberikan penafsiran yang lebih inklusif. Mereka berpendapat bahwa keselamatan tidaklah semata-mata tergantung pada afiliasi keagamaan, melainkan juga pada iman dan perbuatan baik seseorang. Dengan kata lain, individu di luar Islam juga memiliki peluang untuk mencapai keselamatan, asalkan mereka memiliki iman yang kuat dan berperilaku baik.

Sejumlah pemikir Muslim, seperti Rashid Rida, yang dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad 'Abduh, mengadopsi pandangan ini. Mereka percaya bahwa ganjaran dan hukuman dari Tuhan adalah seimbang, dan keselamatan seseorang tidaklah sepenuhnya tergantung pada afiliasi

agama mereka. ‘Abduh mengatakan bahwa asal-usul etnis, agama, atau sekte seseorang tidak memengaruhi penerimaan dan penolakan Tuhan.<sup>69</sup>

Pandangan ini membuka jalan bagi interpretasi yang lebih inklusif dan mendukung gagasan bahwa setiap individu, terlepas dari latar belakang agama mereka, memiliki potensi untuk mencapai keselamatan jika mereka hidup dengan iman yang kuat dan melakukan perbuatan baik. Ini adalah pandangan yang mendukung pluralisme agama dan mencoba meredakan ketegangan antaragama, sehingga membawa kita menuju pemahaman yang lebih luas tentang keselamatan dalam konteks Islam yang berkembang di zaman yang semakin kompleks.

Jika mencermati dalam bentang sejarah penafsiran Al-Qur’an, pendekatan literal-tekstual merupakan pendekatan klasik-tradisional Islam yang kerap dikritik oleh para muslim reformis abad-20 dan dianggap tidak lagi relevan dengan konteks dunia modern. Inilah yang kemudian menjadikan *pendobrakan* oleh Muhammad ‘Abduh (1905) yang mencoba menyesuaikan Islam dengan modernitas dan bergeser dari paradigma sebuah penafsiran klasik, menuju paradigma penafsiran yang relevan dengan zaman, untuk bisa menyesuaikan zaman kemoderenan, dan inilah yang kemudian oleh Rashid Rida (1935) dilanjutkan sebagai rasa ketidakpuasan atas penafsiran klasik yang tidak mampu sepenuhnya menjawab tantangan zaman.<sup>70</sup>

Eksklusifitas dalam bidang sebuah penafsiran dalam keagamaan lebih digandrungi atau diminati oleh mayoritas umat Islam, hal tersebut sering diminati bahwa penganut-penganut agama non-muslim atau gama selain Islam tidak punya dasar yang jelas untuk mengklaim atas kebenaran agama mereka. Yohanan Friedmann dalam bukunya “*Tolerance and Coercion in Islam*”, menegaskan bahwa orang-orang Islam telah meyakini dan menyatakan sepenuhnya bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang paling benar diantara agama-agama lain, baik agama-agama langit maupun agama-agama bumi.<sup>71</sup> Kesimpulan yang sama juga dilakukan oleh Mahmoud Ayoub—ketika melakukan sebuah kajian yang ditujukan terhadap para mufassir Al-Qur’an *ortodoks*, baik pada masa klasik maupun modern atau kontemporer— bahwa mereka menggunakan adalah Surat al-Mâidah/5: 3 untuk membangun argumentasi finalitas dan

---

<sup>69</sup> Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013, hal. 86-99.

<sup>70</sup> Adanya semacam pandangan dari kalangan muslim progresif atau yang biasa disebut muslim reformis tentang sebuah tafsir Al-Qur’an, terkait responan mereka terhadap agama-agama lain. Lihat selengkapnya; Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.

<sup>71</sup> Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relation in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, hal. 34.

penggantian (*abrogation*) Islam atas semua agama lain.<sup>72</sup> Jika di dalam khazanah tradisi Kekristenan terdapat juga sebuah konsep *extra ecclesiam nulla salus* bahwa berkaitan dengan pandangan eksklusif Kristen yang mana mendapatkan dukungan yang kuat dari Konsensus pemahaman Gereja Katolik Roma pra-Vatikan II yang menyatakan *extra ecclesiam nulla salus* yang di luar dari Gereja Katolik tidak ada keselamatan di dalamnya. Doktrin tersebut dapat dilihat dalam teks Bibel, seperti:<sup>73</sup>

“Dan keselamatan tidak ada di dalam siapa pun juga selain di dalam Dia, sebab di bawah kolong langit ini tidak ada nama lain yang diberikan kepada manusia yang olehnya kita dapat diselamatkan” (Kisah Para Rasul 4, 12).<sup>74</sup>

Dalam konteks Kristen mengasumsikan bahwa hanya mereka yang mendengar Gospel diproklamasikan dan secara eksplisit mengakui Kristus yang diselamatkan (*only those who hear the gospel proclaimed and explicitly confess Christ are saved*).<sup>75</sup> Maksud inti dari eksklusivisme, sebagaimana yang dipaparkan oleh George Lindbeck, yaitu menetapkan solus Christus, sebagai keselamatan dan hanya melalui Kristus, dan juga *fides ex auditu*, keimanan melalui pendengaran.

Cara beragama yang eksklusif dianggap Rahman merupakan problem historis yang selalu diwarisi masyarakat beragama. Untuk itu, Rahman menekankan perlunya teologi yang ramah terhadap agama lain. Teologi seperti ini, menurutnya, dibangun dari kesadaran akan keberadaan diri sendiri di tengah agama-agama lain agar dapat dilakukan dialog antar umat beragama. Dengan demikian, pemeluk suatu agama dapat mencoba pemahaman cara baru yang lebih mendalam tentang bagaimana Tuhan memiliki jalan penyelamatan. Poin penting teologi ramah agama, menurut Rahman, terletak pada pertanyaan: “apakah terdapat kebenaran dan keselamatan dalam agama dan keyakinan lain?”. Pertanyaan-pertanyaan ini berakar pada satu pertanyaan pokok: “Apakah kita menyembah Tuhan yang sama?”<sup>76</sup> Secara lebih sederhana, Komaruddin Hidayat merumuskan

<sup>72</sup> Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters: The House of 'Imran*, New York: State University of New York, 1992, hal. 241.

<sup>73</sup> Joas Adiprasetya, *Mencari Dasar Bersama*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002, hal. 50. Namun oleh Konsili Vatikan II pernyataan ini telah direvisi.

<sup>74</sup> Doktrin ini telah melekat di dalam tradisi Kekristenan, di antara tokohnya adalah Karl Barth dan Hendrick Kraemer. Lihat Ahmad Khoirul Fata, “Diskursus dan Kritik Terhadap Teologi Pluralisme Agama Agama di Indonesia,” dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 42 No. 1 Tahun 2018, hal. 106-107.

<sup>75</sup> David F. Ford, *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, New York: Basil Blackwell, 1989, hal. 274.

<sup>76</sup> Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, diterjemahkan oleh Nurhadi. Bandung: Mizan, 2003, hal. 84-85.

pertanyaan untuk teologi model ini sebagai berikut: “Benarkah jalan keselamatan Tuhan hanya dimonopoli oleh satu tradisi agama?”<sup>77</sup>

Argumentasi yang telah dibangun menurut Gavin D’Costa atas doktrin teologis Kekristenan yang sangat eksklusif atau sangat mengunggulkan Kristen di atas agama lain pada kenyataannya telah mengakui perbedaan-perbedaan antar agama-agama, namun pengakuan itu ada pengecualian atau syaratnya, yakni dengan tanpa harus mengakui klaim kebenaran dari agama-agama tersebut. Lebih dari itu, usaha dan dialog berbagai kelompok eksklusifis ini dengan kelompok lain adalah dalam rangka untuk membuat orang atau kelompok tersebut bertaubat. Mereka menghendaki umat lain menjadi pemeluk agama Kristen, sebagai satu-satunya agama.<sup>78</sup>

Menurut Charles Kimball, *absolute truth claim* timbul secara alamiah dalam setiap agama dan menjadi pondasi kontruksi utuh sebuah agama. Eksklusivisme dalam beragama, terkadang menjadi alasan kuat dalam mempertahankan identitas dan eksistensi suatu agama. Ketika bangsa Yahudi dibebaskan dari perbudakan duniawi pada saat berada di Mesir, mereka terikat pada suatu hubungan pengabdian dan kepatuhan kepada Allah. Gagasan kesetiaan kepada Allah dalam perspektif Yahudi ini memberikan energi tersendiri untuk mereka sehingga mampu berjuang mempertahankan identitas dan eksistensinya, meskipun selama dua ribu lima ratus tahun<sup>79</sup> orang-orang Yahudi hidup sebagai suatu diaspora menjadi kelompok-kelompok keagamaan yang terpencar dan hidup sebagai kelompok minoritas di tengah-tengah masyarakat lain.<sup>80</sup>

Upaya untuk mempertahankan identitas dan eksistensi suatu agama juga dilakukan oleh para teolog ketika merespon wacana pluralisme. Karl Rahner, misalnya, dengan konsep Anonymous Christians (Kristen tanpa nama) yang dibangun di atas pemahaman bahwa Kristus ada di setiap agama, yang dinamakan Anonymous Christ (Kristus tanpa nama), secara sistematis ia berupaya menegaskan keeksklusifan dan universalitas

---

<sup>77</sup> Komaruddin Hidayat, “Membangun Teologi Dialogis dan Inklusifistik,” dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia, 2001, hal. 38.

<sup>78</sup> Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Mutli-Agama dan Tanggung Jawab Global*, diterjemahkan oleh Nico A. Likumahuwa. Jakarta: Gunung Mulia, 2003, hal. 38.

<sup>79</sup> Kondisi ini disebabkan oleh beberapa peristiwa yang mengharuskan bangsa Yahudi runtuh bahkan terusir. Peristiwa-peristiwa tersebut adalah; pembuangan Babel (587-538 SM), hancurnya Bait Allah Kedua di Yerusalem tahun 70 SM, dan emberontakan Bar-Kokhbah tahun 135 M. Lihat, Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 9-12.

<sup>80</sup> Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989), hal. 9-17.

Kristus, sekaligus menghormati kehendak Tuhan yang universal terkait keselamatan semua manusia yang sejatinya berasal dari Kristus.<sup>81</sup>

Corak dan bentuk eksklusif ini memiliki pandangan yang bermacam-macam, hal ini tentunya terbawa oleh pengalaman atau perspektif kebenaran manusia itu sendiri yang sangat rumit dan sulit untuk didefinisikan sehingga melahirkan konsep-konsep yang beragam. Pengetahuan manusia tentang Tuhan atau hal-hal yang transenden merupakan salah satu upaya manusia dalam memahami dan mengartikulasikan kedudukannya di dalam *kosmos*. Hal ini oleh Charles Kimball disebut sebagai faktor penting yang menjadi rintangan dalam memahami Tuhan *pertama*, terdapat banyak cara yang mungkin untuk mengetahui Tuhan; pengalaman, observasi, nalar, intuisi, wahyu, dan lainnya. *Kedua*, apapun yang difahami dan diketahui, sejauh apapun kebenaran yang diyakini, hanya dapat dikomunikasikan kepada orang lain dengan menggunakan simbol, salah satunya adalah simbol dari bahasa yang merupakan sistem tanda yang paling besar dan kompleks dalam mengkomunikasikan kebenaran.<sup>82</sup>

Ketika agama hadir, maka bagi pemeluknya sudah menjadi hal yang lumrah, apabila harus berkeyakinan yang kuat serta berpegangan teguh dalam hal ajaran kebenaran, kaitanya dengan agama yang berpegangan atas ajaran kebenaran yang telah ia teguhkan *eksklusif-partikularistik* adalah melahirkan simbolisasi yang kuat atas agama tersebut. Maka tidak heran andaikan pemeluk agama yang memegang teguh akan klaim kebenaran akan masing-masing menganggap kepada agama lain salah, atau dengan sentimental akan menyebutkan kesesatan kepada agama lain karena tidak sesuai dengan ajaran yang dianut oleh agama yang ia anut (*other religions are false paths, that misled their followers*).

## 2. Konsep Inklusifisme

Idiom kata inklusif mempunyai akar kata dari bahasa Inggris, yaitu *inclusive* yang berarti sampai dengan atau termasuk. Istilah ini digunakan untuk menunjukkan pada suatu keadaan atau sikap yang memandang kelompok lain sebagai bagian atau termasuk dari keadaan tersebut. Selain itu, *idiom* inklusif biasa digunakan untuk menyatakan bahwa sesuatu yang dimiliki seseorang boleh jadi juga terdapat pada orang lain, atau lebih

---

<sup>81</sup> Karl Rahner dapat dikatakan sebagai eksklusifis sekaligus inklusifis, klaimnya atas kebenaran dan keunikan Yesus menjadikan ia sebagai kelompok eksklusifis, akan tetapi pandangannya terkait keselamatan yang terbuka untuk komunitas lain di luar agamanya, ia dikelompokkan sebagai inklusifis. Lihat, Obet Nego, "Analisa Kritis Terhadap Konsep Anonymous Christians Menurut Karl Rahner", dalam *Ebenhaezer*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2015, hal. 53-53.

<sup>82</sup> Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, diterjemahkan oleh Nurhadi. Bandung: Mizan, 2003, hal. 91-92.

tepatnya kebenaran yang dimiliki oleh suatu agama, boleh jadi terdapat juga dalam agama yang lain.<sup>83</sup>

Menurut Alwi Shihab inklusivitas dipopulerkan oleh Karl Rahner, yaitu seorang teolog Katolik, yang intinya menolak *asumsi* atau pendapat bahwa Tuhan mengutuk mereka yang tidak mempunyai usaha dan kesempatan untuk meyakini Injil. Mereka yang mendapatkan anugerah berupa cahaya Ilahi tersebut walaupun tidak melalui Yesus, tetap akan mendapatkan keselamatan.<sup>84</sup> Istilah yang dipopulerkan oleh Karl Rahner adalah Kristen anonim (*the Anonymous Christian*) atau non-Kristiani. Maksudnya adalah orang-orang non-Kristiani tetap berhak mendapatkan keselamatan (*salvation*) selama dalam hatinya tertanam ketulusan terhadap Tuhan.<sup>85</sup>

Zuhairi Misrawi mempertegas, bahwa sikap inklusivisme dalam setiap komunitas agama atau masyarakat pada umumnya, lebih sedikit, dan yang memiliki sikap inklusivisme hanyalah minoritas. Hal tersebut, didasarkan pada sebuah kenyataan, bahwa pada umumnya komunitas agama-agama menganut paham Eksklusivisme, dan klaim kebenaran merupakan hal yang paling banyak dimiliki dalam lubuk hati pemeluk agama. Sebenarnya, klaim tersebut merupakan sebuah keniscayaan yang harus dan perlu tertanam dengan baik dalam setiap umat agama. Hanya saja, bagi Zuhairi, belajar dari pengalaman agama-agama, Eksklusivisme mempunyai dampak yang kurang baik karena paham keagamaan tersebut tidak terpisahkan dari arus besar pergulatan dengan realitas politik. Bahkan banyak politikus-politikus yang beragama mayoritas dalam negaranya memanfaatkan kondisi tersebut untuk mendulang suara rakyat dengan taktik politik identitas yang tak lain adalah identitas agama politikus tersebut yang notabene agama mayoritas. Yang terjadi justru kebalikannya, yaitu menjadikan pandangan keagamaan untuk membatasi pergaulan dan pergulatan dengan paham keagamaan dan agama lain. Klaim kebenaran kemudian menjadi tembok yang kuat untuk menolak pelbagai paham keagamaan. Umat agama-agama pada akhirnya terjebak dalam *monisme*, yaitu paham yang menganggap hanya ada satu jalan menuju kebenaran. Sedangkan jalan-jalan yang lain dianggap sebagai sebuah kemustahilan. Karena itu, menyoal paham Eksklusivisme mempunyai problematikanya tersendiri, misalkan tidak mampu berdialog-

---

<sup>83</sup> J. M. Echols, dan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 316.

<sup>84</sup> Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 2009, hal.84.

<sup>85</sup> Ed. David F. Ford, *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, UK: Blackwell Published, 1997, hal. 631-632.

budaya, jangankan untuk konteks antaragama, dalam intraagama pun menjadi batu penyandang.<sup>86</sup>

Jika dalam pandangan Nurcholish Madjid, sebuah kebenaran tidak lagi menjadi monopoli suatu agama tertentu, melainkan menjadi hak bagi semua penganut agama. Terdapat dua poin penting yang sudah ditawarkan oleh Madjid dalam rangka memaknai Inklusivisme Islam: *Pertama*, pandangan terhadap agama-agama lain sebagai bentuk implisit dari agama tertentu. Dan yang *kedua* adalah sebuah toleransi dan keterbukaan pandangan yang sangat terbuka kepada penganut agama lain, yang menjadikan penganut agama lain mendapat keselamatan, yang lebih memfokuskan pada keselamatan fisik dan keselamatan-keselamatan yang lainnya seperti keselamatan mental. Selain hal-hal tersebut juga mencakup sebuah pengakuan terhadap kebenaran kelompok agama lain. Bagi Nurcholish Madjid, ini merupakan sebuah konsep universalisme Islam dengan jargon yang populer yaitu satu tuhan banyak agama.<sup>87</sup>

Azyumardi Azra, menyebutkan bahwa sebuah teologi inklusif bisa disebut juga dengan istilah lain yaitu teologi kerukunan keagamaan. Bagi Azra, kerukunan ini mempunyai pandangan atas kerukunan di dalam agama sendiri ataupun agama yang lainnya. Sehingga, tema sentral dalam inklusifitas adalah sebuah pengembangan paham dan kehidupan keagamaan yang memperlihatkan *keluwesan*, toleran, dan respek terhadap pluralisme keagamaan, *outputnya* dari pandangan ini adalah sikap keterbukaan hidup di antara agama lain, dan berdampingan secara damai (*peaceful coexistence*).<sup>88</sup>

Namun menurut Zain Abidin, memahami sebuah inklusifitas tidak hanya berhenti pada suatu hubungan satu agama dengan agama lainnya, akan tetapi, lebih dari itu, inklusifitas berupaya untuk mengambil sebuah keputusan dengan mengedepankan sikap-sikap *luwes*, toleran, terbuka, dan mau menerima kebenaran lain selain kebenarannya sendiri.<sup>89</sup>

Paradigma ini, bagi Karl Rahner bermaksud untuk merangkul agama lain dengan cara halus. Jika dalam pandangan ini misalnya, orang-orang non-muslim dinyatakan berada dalam jalan yang benar selama yang bersangkutan memiliki ketulusan dan ketundukan kepada Tuhan.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil 'alamîn*, Jakarta: Oasis, 2010, hal. 176.

<sup>87</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000. Lihat juga Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Kompas, 2001.

<sup>88</sup> Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*, hal. 3.

<sup>89</sup> Zain Abidin, "Islam Inklusif: Telaah Atas Doktrin dan Sejarah," dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2013, hal. 1278.

<sup>90</sup> Karl Rahner, *Other Religions are Implicit Forms of Our Own Religion*, San Diego: Greenhaven Press, 1959, hal. 73.

Hemat penulis, inklusivisme akan mirip bahkan sama dengan teologi pluralis- hal ini sebagaimana yang telah ditawarkan oleh Nurcholish Madjid ihwal teologi inklusif-pluralisnya, yang mempunyai kecenderungan akan substansialis dalam memandang agama Islam sehingga melahirkan wajah universalitas Islam dalam gagasannya. Jika dilihat dari tiga tipologi keberagamaan; Eksklusivisme -inklusivisme pluralisme, Nurcholish Madjid akan sulit diposisikan, apakah ia seorang inklusifis atau pluralis, dalam hal ini penulis menyebutnya sebagai inklusif-pluralis, mengingat gagasannya tentang inklusivisme Islam lebih mengarah kepada konsepsi akan teologi pluralis.<sup>91</sup>

Mungkin saja, argumen tersebut dilatarbelakangi oleh sebuah keniscayaan kemajemukan dari kehidupan, untuk itu menurut John B. Cobb yang dikutip oleh Alwi Shihab, jika melihat konteks masyarakat majemuk, maka yang harus diberikan tawaran adalah teologi inklusif, bagi Cobb, teologi eksklusif tidak bisa menjadi tawaran dalam landasan kehidupan yang saling berdampingan secara damai dan rukun. Bagi Cobb, hal tersebut dilandaskan oleh fakta yang melihat bahwa semangat evangelisme Kristen yang menggebu-gebu pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, tidak sesuai lagi dengan kehidupan beragama masa kini yang lebih mengacu kepada dialog. Jika dalam konteks Indonesia dengan mayoritas penduduk umat Islam, maka Islam harus mampu memberi contoh pada umat agama lain bahwa teologi eksklusifis bagaikan tanaman asing yang tidak senyawa dengan bumi Indonesia. Pengalaman Hartford Seminary dalam menciptakan suasana dialogis dan saling membagi kearifan antarumat Kristen dan Islam sungguh sangat berguna untuk kita simak bersama lalu memetik buahnya.<sup>92</sup>

Jika melihat dialektika serta pandangan-pandangan di atas, maka dalam arus inklusivisme mengandung unsur utama yaitu *Pertama*, substansi keimanan dan peribadatan lebih penting dari pada formalitas dan simbolisme keagamaan yang bersifat literal. *Kedua*, pesan-pesan agama yang bersifat abadi dalam esensinya dan universal dalam maknanya, harus selalu ditafsirkan ulang oleh masing-masing generasi umat sesuai dengan konteks zaman yang dihadapi. Penafsiran tersebut sangat penting karena seiring berkembangnya waktu maka beberapa kebutuhan dan problematika

---

<sup>91</sup> Nurcholish Madjid, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.

<sup>92</sup> Al-Qur'an jauh sebelumnya telah menegaskan semangat saling menghormati demi tercapainya kehidupan keagamaan yang harmonis dalam Surah Saba'/34: 24-26. Oleh karena itu merupakan tanggung jawab suci pemuka-pemuka agama untuk memformulasikan teologi yang dapat menciptakan kehidupan imani dalam konteks kemajemukan agama di bumi Nusantara tercinta. Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, t.th, hal. 58.

yang dihadapi umat beragama akan berbeda, dalam arti lain hal ini merupakan suatu bentuk relevansi pedoman utama umat Islam. *Ketiga*, kebenaran mutlak hanyalah milik Tuhan, maka tidak ada seorangpun yang dapat memastikan bahwa pemahamannya terhadap pesan Tuhan adalah paling benar, lebih benar atau lebih baik dari pada pemahaman orang lain.<sup>93</sup>

Bagi Schillebeeckx, klaim akan adanya kebenaran pada satu agama juga bisa memicu adanya kekerasan di antara agama lain, karena agama lain dipandang sebagai sesuatu yang tidak boleh atau tidak pantas ada. Misalnya, pengakuan Kristen akan Yesus sebagai Kristus mestinya tidak dimengerti sedemikian sehingga pemeluk agama Kristiani berpandangan bahwa hanya agama Kristenlah satu-satunya agama yang benar.<sup>94</sup>

Pandangan akan eksklusivisme serta inklusivisme itu tergantung bagaimana cara tokoh keagamaan menafsirkan hal tersebut. Secara filosofis, menurut Muhsin Mahfudz pandangan akan kebenaran misalnya, sangat bergantung terhadap interpretasi akan kebenaran tersebut. Dalam tradisi agama, Kitab Suci memiliki posisi sakral sebagai dokumen suci yang dijadikan standar dan legalitas akan kebenaran, sehingga dalam rangka mempertahankan klaim kebenaran, terkadang dilandaskan kepada Kitab Suci untuk memberikan *justifikasi* terhadap hal-hal yang bersebrangan dengan kebenaran versi Kitab Suci tersebut.<sup>95</sup> Aktifitas penafsiran terhadap teks-teks keagamaan yang dilakukan secara tekstual-normatif lebih cenderung melahirkan faham eksklusif terhadap suatu agama, sedangkan penafsiran yang dilakukan secara kontekstual-substansialis cenderung melahirkan inklusif-pluralis. Melalui penafsiran teks keagamaan inilah wajah agama akan diperlihatkan kepada publik sebagai nilai kebenaran hasil produksi penafsiran.<sup>96</sup> Penafsiran-penafsiran

---

<sup>93</sup> Ahsanul Khalikin dan Zirwansyah, *Pandangan Pemuka Agama Tentang Eksklusivisme Beragama di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2013, hal. 18.

<sup>94</sup> Adrimanus Sunarko, "Kristianitas Inklusif Atau Pluralis? Diskusi Dengan Edward Schillebeeckx," dalam *Jurnal Melintas*, Vol. 31 No. 1 Tahun 2015, hal. 14.

<sup>95</sup> Menurut Peter Gomes, salah satu bentuk kekeliruan dalam menafsirkan teks suci agama adalah penafsiran literal-tekstual. Pada seorang Pendeta di Harvard Memorial Church ini berasumsi bahwa ada dua kesalahan dan bahaya pendekatan literalis dalam membaca Injil, *pertama*, pendekatan ini mengecoh pembaca dengan gagasan khayali, bahwa teks dalam kitab suci dapat langsung difahami dan dirasakan oleh indra. Dengan demikian, makna teks akan langsung ditentukan oleh pembaca yang dinisbatkan kepada penulisnya. *Kedua*, penilaian pribadi dapat mengaburkan makna teks jika hanya terfokus pada apa yang dikatakan. Lihat, Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, hal. 106-107.

<sup>96</sup> Muhsin Mahfudz, "Implikasi Pemahaman Tafsir Al-Qur'an Terhadap Sikap Keberagamaan," dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2016, hal. 122-148.

tersebut sangat membantu dalam menyebarkan pesan-pesan yang terkandung dalam agama.

Adanya sebuah penafsiran yang kemudian menjadikan hal tersebut paling mendasar dalam teks keagamaan, sehingga menghasilkan argumentasi dari adanya inklusivitas, misalkan hal tersebut ada dalam Surat Al-Baqarah/2: 62. Ayat tersebut merupakan argumentasi dari adanya jalan keselamatan tidak hanya diakuisisi oleh Islam. Meskipun, hal tersebut terdapat juga di dalam agama lain. Pada tahap selanjutnya, argumentasi yang mendasar atas interpretasi terhadap idiom kata Islam yang berperan dalam wacana tersebut. Misalkan saja hal tersebut disinggung dalam Surat Ali 'Imrân/ 3:19

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ  
بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعٌ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

*Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barangsiapa ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya.*

Maulânâ Muḥammad 'Ali memiliki pandangan unik tentang asal-usul istilah "*Islâm*" dalam konteks agama yang diajarkan oleh Al-Qur'an. Baginya, istilah ini berasal dari kata "aslama," yang secara harfiah berarti "berserah diri" atau "memasuki perdamaian." Menurut pandangannya, ini adalah akar dari nama agama yang diajarkan oleh Al-Qur'an, yaitu Islam.<sup>97</sup>

Lebih lanjut, Maulânâ Muḥammad 'Ali percaya bahwa menurut Al-Qur'an, Islam adalah agama semua para nabi. Ini berarti bahwa Islam bukanlah agama yang baru muncul dengan datangnya Nabi Muhammad, melainkan agama yang telah diajarkan oleh semua nabi sepanjang sejarah. Pandangan ini menekankan kesinambungan ajaran agama sepanjang waktu dan menghubungkan Islam dengan warisan nabi-nabi sebelumnya dalam pandangan Maulânâ Muḥammad 'Ali.<sup>98</sup>

Terjadi perbedaan argumentasi yang melatarbelakangi penyalinan ayat tersebut, sebagai Ulama ada yang berpendapat bahwa Surat Ali 'Imrân/3:85 telah disalin oleh Surat Al-Baqarah/2: 62. Namun Hamka, di dalam *Tafsîr Al-Azhâr*-nya menolak keberadaan itu. Bagi Hamka, Surat Ali 'Imrân/3:85 tidak menyalin (*me-nasakh*) Surat Al-Baqarah/2: 62. Baginya, makna Islam di dalam Surat Ali 'Imrân/3:85 dimaknai dengan

<sup>97</sup> Maulânâ Muḥammad 'Ali, *The Holy Qur'an: Arabic Text, English Translation and Commentary*, Lahore-Pakistan: The Ahmadiyya Anjuman Ishâ'ât Islâm, 1951, hal. 53.

<sup>98</sup> Maulânâ Muḥammad 'Ali, *The Holy Qur'an: Arabic Text, English Translation and Commentary*, hal. 140.

Islam yang memiliki sifat inklusif, yang mengandung arti agama seluruh Nabi. Pemaknaan atas Islam di dalam Surat Ali ‘Imrân/3:85 tidak bersifat eksklusif, bagi Hamka ayat tersebut bermakna ketundukan kepada Tuhan, keimanan kepada hari akhir, dan berbuat kebajikan. Kemudian Surat Al-Baqarah/2: 62, juga mengusung gagasan tentang inklusivitas dan bukan eksklusivitas. Gagasan yang menyatakan bahwa Surat Al-Baqarah/2: 62 telah disalin (*nasakh*) dengan Surat Ali ‘Imrân/3: 84 pada akhirnya akan berimplikasi pada sikap ‘eksklusivis soteriologis’ dan akan membangkitkan sikap fanatisme, yakni mengaku Islam hanya miliknya, sekalipun secara praktis tidak diamalkannya, dan mendaki surga hanya untuk dirinya sendiri. Namun, jika kedua ayat itu dipahami sebagai saling melengkapi, maka status Islam sebagai agama fitrah dapat dipertahankan.<sup>99</sup>

Pada ayat di atas, kata *Islam* oleh secara umum atau secara universal oleh kelompok inklusif dimaknai atau diartikan sebagai makna genetiknya, yaitu “berserah diri, patuh, dan tunduk” bukan dimaknai atau diartikan sebagai “*organized religion*”, dengan makna genetik tersebut, kemudian berpengaruh atas eksistensi keselamatan semua agama beserta semua pemeluknya, yang kemudian muncul sebuah *idiom* dari Nurcholish Madjid dengan idiom “Satu Tuhan Banyak Jalan”. Dalam pandangannya, agama-agama berbeda serta bermacam-macam adanya pada level eksoteriknya dan relatif sama pada level esoteriknya. Isyarat ini, seperti roda, yang mana pusat roda tersebut adalah Tuhan sedangkan jari-jari pada roda tersebut adalah berbagai jalan menuju keselamatan dari setiap agama.<sup>100</sup>

Hal ini, seperti ditegaskan oleh Budhy Munawar Rachman, bahwa terdapat konstruktifitas yang dapat membangun di antara agama-agama, yakni dengan dua model yaitu pandangan *eksoterik* dan *esoterik*. Jika dalam dimensi esoterik akan menghasilkan titik temu di antara agama secara tersendal, dan inilah yang disebut “*the heart of religions*”. Sedangkan jika pada aspek *eksoterik* maka kebenaran yang tunggal akan terfragmentasikan melalui spektrum penangkapan setiap personal melalui berbagai macam dimensi, bahasa dan paradigma. Hal inilah yang menjadikan pluralitas dalam agama.<sup>101</sup>

Ada sebuah pandangan sama yang dikemukakan oleh Ismail Ragi al-Faruqi, baginya asumsi tentang agama asal semua agama adalah satu merupakan sebutan lain dengan adanya *fitrah*, (*Ur-Religion*) sifat dari *fitrah* ini bersifat *meta-religion*, sebagaimana tercantum dalam Surat ar-

<sup>99</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pembimbing Masa, 1967, Jilid. 1, hal. 187.

<sup>100</sup> Nurcholish Madjid, *Tiga Agama Satu Tuhan*, Bandung: Mizan, 1999.

<sup>101</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 34-52.

Rûm/30: 30.<sup>102</sup> Kemudian agama *fitrah* tersebut berubah secara dinamis menjadi agama-agama historis-tradisi yang spesifik dan pluralis.<sup>103</sup> Pandangan inilah yang kemudian oleh Maulana Abdul Kalam Azad disebut dengan “kesatuan agama” argumentasi ini mempunyai asumsi bahwa sebuah kebenaran Tuhan hanyalah satu yang diberikan kepada seluruh agama tanpa ada pengecualian.

Kunci dari pesan ini adalah bahwa ketika seseorang mengabdikan diri kepada Tuhan dengan menjalani kehidupan yang baik, maka mereka akan mencapai keselamatan, tanpa memandang identitas agama mereka. Dalam praktiknya, pendekatan inklusif dapat diterjemahkan melalui dialog antaragama. Stanley Samartha, seorang Kristen yang gigih dalam mendukung upaya ini, memandang dialog sebagai sarana untuk saling memahami antarumat beragama. Baginya, dialog adalah cara untuk berbicara tentang perbedaan dalam sebuah konteks yang luas, yang melibatkan seluruh masyarakat.<sup>104</sup>

Stanley Samartha tidak melihat dialog sebagai bentuk pemaksaan teologis, tetapi sebagai tanggapan terhadap realitas dunia yang semakin pluralistik di mana berbagai agama dan keyakinan hidup bersama. Baginya, dialog adalah wujud dari kebutuhan masyarakat yang matang untuk berkomunikasi, memahami, dan menghormati satu sama lain, terlepas dari latar belakang agama mereka.

Dalam pandangan Samartha, dialog adalah cara untuk menjembatani kesenjangan antara tradisi agama, mempromosikan pemahaman yang lebih mendalam, dan merayakan keragaman dalam warisan rohani yang dimiliki oleh tetangga-tetangga kita dalam komunitas agama. Ini adalah langkah yang sangat relevan dalam dunia yang semakin pluralistik, di mana inklusivitas dan dialog dapat memainkan peran penting dalam memelihara kedamaian dan kerukunan antarumat beragama.<sup>105</sup>

Ada banyak para tokoh teolog yang mengaminkan pandangan dari Stanley Samartha ihwal pendekatan dialogis, tokoh-tokoh tersebut adalah John Dunne, John Taylor, Klaus Klostermaier, dan Donald Swearer. Bagi tokoh-tokoh semacam Stanley Samartha dan Raimundo Panikkar ini

---

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ٣٠

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) *fitrah* Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (*fitrah*) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui,

<sup>103</sup> Isma'il Raji al-Faruqi, *Islam dan Agama-agama Lain*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1982, hal. 102-105.

<sup>104</sup> Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 99-112.

<sup>105</sup> Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 76-78.

misalnya secara umum meletakkan cara dialog untuk sebuah inklusivitas, namun bukanlah dalam rangka menyamaratakan agama-agama partikular, tetapi dalam konteks kerohanian, untuk saling memahami di antara masing-masing agama, hal tersebut, hanya bermaksud untuk mengetahui sebuah pengetahuan ihwal realitas kenyataan dari bentuk transenden bersama. Sehingga, dengan pendekatan dialogis ini, akan membuka jalan bagi pertemuan orang-orang Kristen, Islam, Yahudi, dalam penganut agama lainnya. Akan tetapi, alasan teosentris dari masing-masing agama terkadang menghambat upaya dialog ini.<sup>106</sup>

Jika dilihat seksama, keberadaan inklusivisme berada di tengah-tengah di antara eksklusivisme dan pluralisme. Memang terkesan seperti abu-abu, dibandingkan dengan dengan eksklusivisme yang saklek dan pluralis yang nampak majemuk. Bagi Gavin D'Costa, inklusivisme seperti mencoba untuk memiliki keduanya, mereka berkomitmen untuk mengklaim bahwa satu wahyu atau agama adalah satu-satunya yang benar dan definitif, akan tetapi kebenaran dan jaminan keselamatan juga dapat ditemukan dalam berbagai bentuk fragmentaris yang tidak lengkap pada agama-agama lain. Kebenaran yang ada di pihak lain dianggap benar jika ia tidak bertentangan dengan normatifitas wahyu dan agamanya. Agama yang diyakininya bersifat pelengkap dari ketidak utuhan agama-agama lain.<sup>107</sup>

### 3. Konsep Pluralisme

Pluralisme sudah sering kita dengar dalam kehidupan sehari-hari. Yang perlu dipahami atau dimengerti dalam definisi pluralisme adalah sebuah kata yang berasal dari akar kata plural, jika dalam bahasa Inggris “*plurality*” dan “*pluralistic*”. Di dalam entri kamus besar *Oxford Learner Pocket Dictionary*, pluralisme mempunyai definisi yaitu mengenai lebih dari satu atau banyak *for referring to more than one*.<sup>108</sup> Pengertian lain dari *the Random House Dictionary of the English Language*, pluralisme mempunyai maksud sebagai teori yang menyatakan adanya realitas yang terdiri dari beberapa unsur, dua atau lebih. Pandangan yang menguatkan seperti yang dikatakan oleh Krisnanda Wijaya Mukti dalam *Wacana Budha Dharma* mendefinisikan pluralisme sebagai pemahaman atau kesatuan dan perbedaan, yaitu kesadaran mengenai suatu ikatan kesatuan

---

<sup>106</sup> Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, hal. 83-84

<sup>107</sup> D'Costa, Gavin, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions' Religious Studies*, Cambridge University Press, 1996, hal. 224.

<sup>108</sup> Martin H Manser, *Oxford Learner, Pocket Dictionary*, London: Oxford University Press, 1995, hal. 318.

dalam arti tertentu bersama-sama dengan kesadaran akan keterpisahan dan perpecahan kategoris.<sup>109</sup>

Sementara di dalam kamus filsafat, pluralisme memiliki karakteristik di dalam pemahamannya di antaranya adalah: *pertama*, sebuah realitas fundamental bersifat jamak, berbeda dengan dualisme yang menyatakan bahwa realitas fundamental ada dua dan monisme menyatakan bahwa realitas fundamental hanya satu. *Kedua* banyak tingkatan hal-hal dalam alam semesta yang terpisah tidak dapat direduksi dan pada dirinya independent. *Ketiga* alam semesta pada dasarnya tidak ditentukan dalam bentuk dan tidak memiliki kesatuan atau kontinuitas harmonis yang mendasar, tidak ada tatanan koheren dan rasional fundamental. Karakteristik-karakteristik tersebut sekaligus sebagai pembeda dari pluralisme dengan teori-teori yang lainnya.<sup>110</sup>

Pertama kali konsep pluralisme digaungkan pada masa abad-18 oleh Christian Wolf dan Emmanuel Kant, pada masa ini adalah masa abad pencerahan (*enlightenment*) dan pada abad ini pula merupakan titik mulai kebangkitan pemikiran modern, seperti pluralisme. Pada abad ke-19 kemudian bermunculan teori-teori tentang pluralisme sehingga berkembang pesat di dalam ruang lingkup para akademisi Barat pada abad ke-20. Selama dua dekade terakhir abad ke-20, gagasan pluralisme agama telah mencapai masa puncaknya, yang kemudian menjadi sebuah arah baru dalam perkembangan filsafat modern. Selanjutnya memasuki abad ke-21, kata pluralisme telah meluas ke masyarakat terpelajar, sehingga menghasilkan definisi yang beragam, baik secara eksplisit maupun implisit yang tentu saja memerlukan klarifikasi-klarifikasi secara akademik.<sup>111</sup>

Meskipun pluralisme berasal dari istilah asing yang cenderung negatif, fakta keragaman dan toleransi proeksistensi seperti menjaga hubungan bertetangga sudah dipraktekkan sejak lama dan menjadi tradisi sosial kehidupan antarumat beragama di Indonesia jauh sebelum kehadiran para penjajah dari Eropa. Menurut pandangan Mujamil Qomar menyatakan, bahwa setiap agama memiliki prinsip sendiri melaksanakan ajaran agamanya dengan tenang dan aman tanpa gangguan orang lain. Sesama agama berkumpul mengikuti upacara keagamaan, tetapi antarumat

---

<sup>109</sup> Krisnanda Wijaya Mukti, *Wacana Budha Darma*, Jakarta: Yayasan dharma Pembangunan, 2003, hal. 140.

<sup>110</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2006, hal. 853.

<sup>111</sup> O. Riis, "Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalization" dalam *Jurnal International Journal on Multicultural Societies*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 714.

beragama di kehidupan sosial tersebar untuk bekerjasama, berpartner, dan berkongsi berbagi keuntungan dan pengalaman.<sup>112</sup>

Fakta adanya kemajemukan membuat pluarlisme menjadi paham yang selalu ditawarkan di dalam kehidupan modern ini, adanya sebuah prinsip, serta macam-macam pikiran orang lain yang menghimpun realitas, harus dikontrol oleh sebuah pemahaman kehidupan yang plural, apalagi jika yang menjadi sorotan adalah perbedaan masalah agama.

Pluralisme dipandang sebagai fakta sosial dan juga sebagai perilaku komunikasi umat manusia, yang tidak dapat dimusnahkan. Akan tetapi perlu disampaikan kepada umat yang lainnya, bahwa pluralisme itu sebagai sebuah ruang yang padat terisi beranekaragam di dalam kehidupan.

Sebuah konsep dari Edward Craig, yang mendefinisikan pluralisme, menurutnya, pluralisme adalah istilah yang ingin menjelaskan bahwa adanya kesamaan serta kebenaran atau keyakinan di dalam setiap agama-agama. Bagi Edwar, definisi ini dinamakan dengan relativisme di dalam sebuah ajaran, hal tersebut mempunyai sorotan kepada 3 (tiga) relativisme yaitu 1) Pluralisme kognitif; 2) Pluralisme moral; 3) Pluralisme agama.<sup>113</sup>

Jika ditarik di dalam sebuah ruang keagamaan, pluralisme mempunyai bentuk yang harmonis di atas panggung perbedaan agama yang lainnya. Hal tersebut seperti ditegaskan oleh Eva Sadia Saad, yang mendefinisikan pluralisme agama adalah berupaya untuk merekonsiliasi sebuah kepercayaan yang berbeda. Dan inilah menunjukkan sebuah upaya untuk mengakomodasi kehidupan di dalam ruang keragaman religius yang penuh harmoni dan toleran. Akan tetapi pada kenyataannya, toleransi agama yang menjadi spirit pluralisme masih belum dimiliki kelompok minoritas.<sup>114</sup>

Menurut Franz Magnis-Suseno, yang memahami pluralisme agama bukan sinkretisme agama yang punya tendensi ke arah *relativisme* yang mengarah pada penyamaan dan membenaran semua agama. Sebab jika dikatakan semua agama itu sama dan benar, dimensi pluralitas justru tidak jelas posisinya. Baginya pluralisme yang benar justru mengakui perbedaan di antara agama-agama dan ada kesediaan untuk menerima perbedaan itu. Pluralisme justru menerima bahwa manusia punya kepercayaan yang berbeda, dan semuanya bisa disesuaikan antara yang satu dengan yang lain. Ini berbeda dengan relativisme yang menolak pluralitas dan tidak toleran karena menuntut agama-agama untuk melepaskan dulu keyakinan

---

<sup>112</sup> Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2012, hal. 16-17.

<sup>113</sup> Edward Craig, *Pluralism' in the shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 2005, hal. 814.

<sup>114</sup> Eva Sadia Saad, *Religious Pluralism: a critical review*, Bangladesh: Philosophy and progress, 2011, hal. 90-108.

bahwa mereka benar. Kaum pluralis tidak pernah merelatifkan ajaran agama masing-masing. Mereka tentu mempercayai kebenaran agamanya sendiri. Namun meskipun iman kita berbeda, kita tetap bisa bersatu dalam nilai-nilai yang kita miliki bersama.<sup>115</sup>

Bagi Abdul Aziz Sachedina, ruang lingkup pluralisme secara istilah adalah sebuah ikhtisar untuk melihat kehidupan baru dengan kemajemukan yang ada, yaitu seperti sistem budaya, kepercayaan atau pun nilai-nilai yang berasal dari rahim perbedaan, tujuannya adalah untuk membangkitkan gairah manusia yang beraneka ragam, serta untuk mengurai konflik yang tak terdamaikan.<sup>116</sup>

Pandangan praktis menyatakan, bahwa pluralisme sebagai suatu sikap yang saling menghormati, saling menghargai satu sama lain (antar masyarakat yang berbeda dalam hal tertentu). Perspektif ideologis merupakan suatu hal yang menyangkut keyakinan masing-masing orang. Misalnya saja memandang semua agama adalah benar, hal ini tentu sifatnya subjektif, yang berarti setiap orang dapat berbeda-beda. Hal yang sebenarnya tidak terlalu prinsipil namun tiap orang dapat melakukan interpretasi yang berbeda. Kendatipun sama dalam hal interpretasi, namun sama dalam hal esensi.<sup>117</sup>

Memang terjadi kerapuhan di dalam menjalankan kepatuhan di dalam agama, misalkan saja bagi William James, yang mengharapkan agar penganut agama mengevaluasi kebenaran sebuah agama dengan pemikiran kritis, bermoral, dan filosofis.<sup>118</sup> Adapun perbincangan mengenai pluralisme agama menurut Peter Byrne meliputi beberapa pengertian, yang pertama adalah semua tradisi di dalam keagamaan sama-sama harus menghormati di dalam penghormatan transenden tunggal, maksudnya adalah sebuah realitas suci. Kedua adalah seluruh tradisi keagamaan harus menghormati ritual ibadah masing-masing dengan tujuan kemaslahatan manusia, dan yang ketiga adalah melihat corak ajaran suci yang bisa berubah secara historis.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> M. Syafi’I Anwar, “Pluralisme dan Amanah Kecendekiawan: Belajar Bersama Dawam Ragardjo,” dalam *Demi Toleransi Demi Pluralisme Esai-Esai Untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*, Jakarta: Democracy Prokect, 2012, hal. 203.

<sup>116</sup> Abdul Aziz Sachedina, *Beda Tapi Setara: Pandangan Islam Terhadap Non-Islam*, diterjemahkan oleh Satrio Wahono. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004, hal. 48.

<sup>117</sup> Fahrul Razi, “Essence Pluralism In Indonesia By Nurcholish Madjid Perspective’s,” dalam *Jurnal Yaqzhan*, Vol. 06 No. 1 Tahun 2020, hal. 117.

<sup>118</sup> Williem James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Harmondsworth: Penguin Books, 1982, hal. 18.

<sup>119</sup> Peter Byne, *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, London: and New York: Macmillan Press and St. Martin’s Press, Vol. 12 No. 57, hal. 191.

Anggapan yang berbeda dari pendapat di atas, muncul dari Robert T. Lehe, baginya setiap agama memiliki konsep kesucian dan keselamatan yang berbeda-beda, meskipun seluruh agama menghormati akan adanya transenden tunggal.<sup>120</sup>

John Hick, dalam teori pluralisme agamanya mengatakan bahwa, seluruh agama di dunia memiliki irisan-irisan perbedaan, misalkan pada taraf tradisi, historis, spiritual dan juga sebuah tanggapan dari penganut agama itu sendiri atas *absolutisme*. Namun sejatinya realitas absolutisme ini hanyalah satu, namun pada sebuah pemahaman di antara agama-agama memiliki perbedaan di dalam merespon *absolutisme* itu. Bagi John Hick, perbedaan ini disinyalir oleh perbedaan pemahaman di antara agama-agama misalkan saja, Yahudi memahami realitas sebagai Yahweh, Kristen memahami realitas sebagai Tuhan Bapa, Muslim memahami realitas sebagai Allah, dan seluruh tradisi agama lainnya memahami realitas dengan cara mereka sendiri. Perbedaan realitas menjadi salah, jika dipahami secara *literalist*. Namun, semua itu bisa benar, jika dipahami secara *metaphor*. John Hick, hanya ingin menjawab bahwa tradisi-tradisi agama dunia hanyalah merupakan respons manusia terhadap kebaikan dalam suatu agama (*the Real*). Sebaliknya sesuatu yang tidak baik dapat dianggap di luar agama.<sup>121</sup>

Menurut Abdul Karim Soroush, kata kunci dari pluralitas adalah memahami agama dengan sebuah pengalamannya. Secara langsung pemahaman agama ini bisa diketahui oleh pemahaman atas teks-teks keagamaan yang secara komprehensif ihwal pluralistik dan segenap perbedaan dalam hal konsep, sehingga dalam melihat pluralistik juga tidak melihat sebagai satu konsep saja. Sebab sebuah teks keagamaan itu diam, maka yang harus diperlukan adalah sikap dalam memahaminya.<sup>122</sup>

Pandangan Nurcholish Madjid, mengenai pluralisme tidak saja mengisyaratkan adanya sikap bersedia mengakui hak kelompok lain untuk ada, namun mengandung arti kesediaan berlaku adil kepada kelompok lain atas dasar perdamaian dan saling menghormati.<sup>123</sup> Inilah sikap kedewasaan di dalam menjalankan realitas sosial dengan mengedepankan rasa kepedulian bersama. Bukan hanya itu, pluralisme juga bisa bermakna menghindari polarisasi iman dari semua perbedaan agama dengan

<sup>120</sup> Robert T. Lehe, *A Critique of Peter Byne's Religious Pluralism*, Religious Studies, 2014, hal. 505 -520.

<sup>121</sup> John Hick, *God Has Many Names*, Philadelphia: The Westminster Press, 1982, hal. 9.

<sup>122</sup> Soroush, Abdul Karim, *Contraction and Expansion of Religious Knowledge* Teheran: Serat, hal. 12.

<sup>123</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin & Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992, hal. 596.

mengembangkan relasi damai, yaitu peduli pada masalah kemanusiaan dan kepasrahan kepada Tuhan. Dari sikap kepedulian ini, akan memungkinkan adanya kerja sama antarumat beragama tanpa harus mempertukarkan keyakinan. Selama semua pihak yang berbeda melaksanakan kewajibannya untuk saling menghormati, maka tidak dibenarkan adanya permusuhan.<sup>124</sup>

Perbedaan atas agama merupakan sebuah fakta sosial yang tidak bisa dibantahkan, fakta tersebut bahkan telah menghidup macam-macam tradisi keagamaan. Kini kenyataan pluralitas umat beragama dapat dijumpai dimana-mana, mulai dalam masyarakat tertentu, kantor, pasar, sekolah, dan sebagainya. Adanya pluralitas agama ini tidak bisa ditolak atau dibantahkan, namun para agamawan dalam menyikapi hal tersebut tidak monolitik atau tunggal di dalam melihat hal tersebut. Sedangkan bagi Syafi'i Ma'arif *pluralism* dipahami sebagai sikap menerima berbagai kelompok di masyarakat atau menerima keragaman mazhab pemikiran dalam konteks intelektual maupun kultural. Pluralisme agama seperti yang dikemukakan Syafi'i Maarif lebih terfokus dalam ranah sosial.<sup>125</sup>

Riuhnya pandangan para agamawan terkait dengan gagasan pluralisme agama telah ditanggapi macam-macam diantaranya *Pertama*, kelompok yang menolak pluralisme agama, mereka biasanya disebut kelompok eksklusif. Argumen yang dibangun misalkan dalam ranah teologisnya, bahwa agama merakalah yang paling benar di antara agama yang lainnya, karena agamanya telah dianggap murni dari ajaran Tuhan yang suci, sementara agama yang lainya dianggap dari hasil rekonstruksi manusia saja, atau mungkin itu dari Tuhan, namun telah mengalami perubahan atau bisa dikatakan sebagai pemalsuan oleh penganutnya sendiri.<sup>126</sup>

Hal demikian itu seperti sebuah pandangan mainstream mayoritas umat Islam yang mengkampanyekan pendapat bahwa umat Yahudi dan Nasrani yang sekarang, sudah tidak lagi original atau dalam arti lain sudah tidak sesuai dengan ajaran-ajaran Nabi yang diutus di tengah-tengah nenek moyang mereka baik dari sisi ritual maupun sosial, karena telah mengalami perubahan di dalam ajarannya.<sup>127</sup> Begitu juga penelusuran yang dilakukan oleh Muhammad Amin Suma terhadap teks teks Al-

---

<sup>124</sup> Aris Kristianto, "Pluralisme Agama Di Indonesia (Studi Tentang Tipologi Pluralisme Agama Nonindifferent Pada Keputusan Fatwa Mui Nomor 7 Tahun 2005)," dalam *Disertasi*, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2018, hal. 41.

<sup>125</sup> Muhammad Qorib, *Pluralisme Buya Syafii Maarif: Gagasan Dan Pemikiran Sang Guru Bangsa*, Yogyakarta: CV. Bildung Nusantara, 2019, hal. 64.

<sup>126</sup> Hugh Goddard, *Menepis Standar Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*. Yogyakarta: Qalam, 2000, hal. 47.

<sup>127</sup> Al-Syahrastāni, *Al-Milal Wa Al-Nihāl*. Beirut: Dār al-Fikr 2002, hal. 169.

Qur'an, menurutnya, Al-Qur'an tidak mengakui Yahudi dan Nasrani sebagai agama.<sup>128</sup>

*Kedua*, adalah datang dari kelompok yang menerima pluralitas agama, dan pluralitas agama merupakan sebuah kenyataan yang tidak bisa ditolak. Bagi kelompok ini berpandangan, bahwa semua Nabi adalah satu. Mereka umumnya meyakini pandangan tentang adanya titik pertemuan—sebagai benang merah—yang mempertemukan seluruh ketentuan doktrinal yang dibawa oleh setiap Nabi. Bagi kelompok ini cukup jelas menyuarakan, bahwa yang membedakan ajaran masing-masing adalah dimensi-dimensi yang bersifat teknis-operasional seperti tentang mekanisme atau tata cara ritual peribadatan dan sebagainya, bukan yang *substansial-esensial*.<sup>129</sup>

Dari sinilah muncul dualitas wajah keagamaan yang sama-sama mempertahankan pendapatnya masing-masing untuk keberlangsungan kehidupan keagamaan, meskipun pada taraf tertentu kewajiban orang beragama adalah harmonisasi yang baik terhadap pemeluk agama lain, namun yang terjadi malahan polemik yang ada di internal menjadi sebuah malapetaka di dalam menjalankan keberagaman.

#### **D. Nilai-Nilai Universal Agama**

Menurut Kemendikbud, nilai yang universal maksudnya adalah pemberlakuan untuk semua orang atau untuk seluruh dunia, yang memiliki sifat melingkup. Sedangkan universal berasal dari kata bahasa Inggris *universe* yang artinya adalah alam semesta. Beberapa sinonim dari universal seperti global, internasional, mendunia, mondial dan semesta.

Dapat dipahami bahwa kata universal adalah yang sifatnya berlaku secara umum, secara menyeluruh dan mendunia. Antonim dari kata universal sendiri adalah lokal atau terbatas. Lokal artinya yang mempunyai kekhasan atau sifatnya yang khusus, terbatas dan tertentu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa yang dimaksud dengan nilai universal dalam tulisan ini adalah sesuatu yang bernilai dan berharga yang bersifat menyeluruh dan mendunia. Kebaikan dan manfaatnya dapat diterima oleh seluruh umat manusia di dunia karena kebaikan-kebaikan tersebut dianggap sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan yang mana nilai-nilai tersebut akan berlaku sepanjang masa. Sedangkan yang dimaksud nilai lokal adalah sesuatu yang bernilai atau berharga secara terbatas dan khusus pada orang-orang tertentu, tempat-

---

<sup>128</sup> Muhammad Amin Suma, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an Telaah Aqidah Dan Syari'ah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 71–80.

<sup>129</sup> Saihu, "Al-Qur'an and Pluralism: Study of Religious Text and Scholarship Literature in Responding Religious Plurality in Indonesia," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2020, hal. 199.

tempat tertentu dan waktu tertentu saja. Dengan demikian nilai lokal ini belum tentu sesuai dengan semua orang di tempat dan waktu yang berbeda.<sup>130</sup>

Sebuah nilai merupakan hal yang paling mendasar di dalam keagamaan, apa jadinya jika agama tidak mengandung nilai-nilai yang universal, itu sebabnya universalitas agama mempunyai dorongan dalam membangun tatanan kehidupan yang lebih baik. Kemunculan agama merupakan sebuah *dogma*, karena pada hakikatnya, manusia membutuhkan sandaran kepercayaan yang *irasional*. Namun pada tahap tertentu juga agama merupakan pencarian atas kebenaran.<sup>131</sup>

Melalui doktrin agama, seharusnya agama mampu menawarkan nilai-nilai yang baik di dalam kehidupan, sehingga agama hadir dalam rahim nilai yang kebaikan. Berbicara tentang agama, sudah barang tentu mengandung nilai-nilai yang mempunyai *impact* baik dalam tatanan kebaikan serta ketulusan atas kehidupan. Seluruh agama mengajarkan akan hal kebaikan, itulah yang kemudian dimaksud dengan universal nilai-nilai agama. Andaikan saja, agama dirawat dengan mempertahankan etika sebagai sesuatu yang ditawarkan ke dalam ruang publik, sudah barang tentu, harmonisasi di dalam keberlangsungan di antara umat beragama terjalin dengan baik. Jika anggapannya bahwa seluruh agama mengajarkan kebaikan di taraf etis, maka di situ kecanggihan agama yang harus bisa meredam seluruh komponen permasalahan, baik di dalam agama itu, maupun di luar dari agama itu.

Terwujudnya interaksi sosial yang baik di antara individu-individu dalam masyarakat, sebenarnya karena didorong oleh ajaran-ajaran agama, sebab ajaran agama senantiasa mewajibkan kepada penganutnya untuk senantiasa berbuat baik dan terbaik bagi orang lain, ajaran agama mewajibkan kepada penganutnya untuk senantiasa mewujudkan perdamaian, kenyamanan dan ketentraman hidup, mencintai, menyayangi dan menghargai orang lain sebagai mana ia mencintai, mengasihi dan menghargai dirinya sendiri. Artinya ajaran-ajaran agama kebanyakan selalu menuntut penganutnya untuk senantiasa mampu berbuat segala sesuatu yang terbaik pada lingkungan dimana ia berada. Agama menjadi garda terdepan sekaligus mempunyai peran penting dalam menciptakan dan mewujudkan kedamaian, ketenangan, kebahagiaan dan ketentraman dalam kehidupan bermasyarakat, sebab “agama pada umumnya menerangkan dan memberikan penjelasan tentang sebuah fakta bahwa nilai-nilai yang ada sudah dimiliki hampir semua masyarakat bukan hanya sekedar kumpulan nilai yang bercampur aduk, tetapi

---

<sup>130</sup> Mira Fauziah dan Muhammad Zaini, “Internalisasi Nilai Universal Islam Dalam Dakwah Di Era Revolusi Industri 4.0,” dalam *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol.1 No. 2 Tahun 2021, hal. 170.

<sup>131</sup> Emha Ainun Nadjib, *Anggukan Ritmis Kaki Pak Kiai*, Jakarta: Benteng Pustaka, hal. 78.

membentuk tingkatan (hikarki). Dalam hikarki ini agama menetapkan nilai-nilai yang tertinggi.<sup>132</sup>

Universalitas pesan agama merupakan sikap untuk membangun di dalam kehidupan bernegara. Universal nilai-nilai yang terkandung dari komunitas Budha di Indonesia misalnya, mempunyai pandangan beberapa poin di antaranya adalah: *Pertama*, semua agama dapat membawa kebahagiaan hidup bagi yang percaya dan meyakini kebenaran agamanya *Kedua*, semua ajaran agama merupakan satu disiplin ajaran yang utuh dan dapat membawa kebahagiaan hidup bagi orang yang percaya dan meyakini kebenaran agamanya. *Ketiga*, tidak secara otomatis orang menyatakan beragama lalu hidupnya bahagia, melainkan harus hidup sesuai ajaran agamanya.<sup>133</sup> Berdasarkan ajaran adwita Sosial, maka dalam agama Hindu dikembangkan ajaran etika atau tata susila yang berdasarkan kepada ajaran “*Tattawam Asi*”, yaitu mengasihi orang lain seperti diri sendiri, dengan dasar ajaran ini (*Tattawam Asi*), maka dalam agama Hindu etika berkedudukan sebagai pengetahuan tata susila, mengatur tingkah laku umat manusia agar tidak bertindak hal-hal yang menyimpang dari sabda Tuhan.<sup>134</sup>

Jika di dalam agama Islam, menurut Abd. Muid N., ajaran agama Islam begitu universal sebagai pesan kemanusiaan yang damai, Islam tidak hanya menjadi sebuah komunitas yang mempertahankan dominasi, akan tetapi, Islam juga mengandung pesan-pesan kemanusiaan, yang bersifat universal, dengan misi kemanusiaan.<sup>135</sup> Adanya Islam tidak membedakan warna kulit, bahasa, bangsa, pangkat, derajat. Inti ajaran islam bukanlah terletak pada kesukuan atau leluhur, melainkan keesaan Allah SWT. (*tauḥîd*) suatu implikasi yang sangat penting dari ajaran tauḥîd tersebut adalah kesatuan umat manusia. Di segi hukum, keuniversalan Islam itu juga terlihat pada prinsip-prinsip hukum yang dimilikinya. Berdasarkan prinsip kesatuan umat manusia tersebut, hukum Islam memberikan jaminan dan perlindungan terhadap setiap orang, tanpa diskriminasi. Islam sangatlah menentang adanya diskriminasi diantara umat-umatnya, yang mana diskriminasi tersebut dalam prakteknya dapat menimbulkan berbagai reaksi-reaksi masyarakat yang negatif dan tidak berperikemanusiaan. Dengan demikian, pandangan

---

<sup>132</sup>Kamaluddin, “Konsep Agama-Agama Dalam Membina Kerukunan Antar Umat Beragama,” dalam *Jurnal Sudi Sosial Religia*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, hal. 12.

<sup>133</sup> Nilai Universal Agama (Sumber: Materi Pengarahan Dirjen Bimas Buddha) Lihat J. Effendie Tanumihardja, *Buku Ajar Mata Kuliah Wajib Umum Pendidikan Agama Buddha*, Direktorat Jenderal Pembelajaran dan Kemahasiswaan Kementerian Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi Republik Indonesia 2016, hal. 190

<sup>134</sup> Swabodhi Harsa, *Upamana Pramana Buddha Dharma dan Hindu Dharma*, Yayasan Perguruan Budaya, 1980, hal. 99.

<sup>135</sup> Abd. Muid Nawawi, “Da’wah of Moderate Islam and the Reality of Political Identity in Society of Memes,” dalam *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2019, hal. 81.

sebagian orang yang mengatakan bahwa Islam hanya sesuai untuk bangsa Arab saja, tidak mempunyai dasar yang kuat.<sup>136</sup>

Pandangan Islam tentang universalitas Islam terlihat pada pesan kemanusiaan,<sup>137</sup> itu semua terjadi karena dalam pandangan Islam yang penting pada manusia ialah alam atau nature kemanusiaan itu sendiri.<sup>138</sup> Menurut Nurcholish Madjid, sumber inspirasi ide tentang universalisme Islam terletak pada sebuah kata Islam itu sendiri, yang memiliki arti pasrah, oleh sebab itu, sikap pasrah tersebut akan berimplikasi terhadap kepasrahan kepada Tuhan. Sikap pasrah kepada Tuhan tidak saja merupakan ajaran Tuhan kepada hamba-Nya. Karena sikap pasrah kepada Tuhan Yang Maha Esa itu merupakan tuntutan alami manusia, maka agama (*al-dîn*, secara harfiah muara lain berarti “ketundukan”, “kepatuhan”, atau “ketaatan”) yang ah tidak bisa lain dari sikap pasrah kepada Tuhan (*al-islâm*).<sup>139</sup> Oleh sebab itu, tidak ada agama tanpa sikap itu, yakni keagamaan tanpa kepasrahan kepada Tuhan adalah tidak sejati. karena prinsip-prinsip atau dasar-dasar itu maka semua agama yang bisa dikatakan sebagai agama yang benar pada hakikatnya adalah “*al-islâm*”, yakni agama yang mengajarkan sikap pasrah

---

<sup>136</sup> Rusmala Dewi, “Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban,” dalam *Jurnal Nurani*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2013, hal. 50.

<sup>137</sup> Pandangan tentang universal pada prinsip umumnya bagi Rahman merupakan sebuah tata nilai keadilan sosial dan juga kesetaraan di antara manusia, hal tersebut sangat jelas di dalam pesan-pesan awal Al-Qur’an. Semua legislasi Al-Qur’an dalam bidang kehidupan pribadi dan masyarakat, bahkan “lima rukun Islam” yang dipandang sebagai ajaran Islam yang *excellence*, mempunyai tujuan keadilan sosial dan pembangunan masyarakat egalitarian. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas : tentang Transformasi Intelektual*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985, hal. 21.

<sup>138</sup> Kata kemanusiaan adalah sebuah kata yang paling tinggi nilainya dalam perbendaharaan bahasa Indonesia kita. Tanpa kemanusiaan maka manusia lebih tepat menjadi seekor hewan atau binatang. Rasa kemanusiaanlah yang membedakan seseorang dengan binatang. Namun perlu dicermati karena rasa dan sifat kemanusiaan ini menyebabkan manusia menempuh perjalanan hidupnya dengan cara fluktuatif. Berbeda dengan kehidupan makhluk biologis lainnya, termasuk binatang dan tumbuh-tumbuhan, bahkan termasuk bangsa jin dan malaikat. Satu-satunya manusialah yang dapat kategori sebagai makhluk eksistensial. Lihat Nasaruddin Umar, “Karakter Khusus Nilai Universal Islam: Islam sebagai Agama Kemanusiaan,” dalam <https://news.detik.com/berita/d-5176267/karakter-khusus-nilai-universal-islam-islam-sebagai-agama-kemanusiaan> Diakses pada 29 Desember 2021.

<sup>139</sup> Bagi Nurcholish Madjid, Islam yang dipegang teguh oleh mayoritas masyarakat Indonesia perlu diposisikan sebagai elan vital harmoni umat beragama. Madjid menekankan apa yang disampaikan Bertrand Russel, seorang yang dikenal karena kritiknya yang sangat tajam terhadap agama-agama, mengakui akan konsep toleransi Islam seraya menyatakan bahwa toleransi inilah pada hakikatnya menjadi sumber kekuatan Muslim dalam hubungannya dengan orang-orang non-Muslim. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hal. 10.

kepada Sang Maha Pencipta, Tuhan Yang Maha Esa.<sup>140</sup> Maka dari itu, dari kepasrahan tadi, Al-Qur'an mengajarkan pesan damai, dan Islam itu sendiri adalah rahmat bagi seluruh alam, sebagaimana Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an Surat al-Anbiyâ'/21: 107.<sup>141</sup>

Dalam agama lain, nilai-nilai universal di dalam umat Kristen juga ada. Wujudnya adalah sebuah konsep tentang perdamaian, dan juga tentang menghargai manusia, serta kasih sayang antarsesama. Konsep ini ada di dalam ayat Injil dengan menjelaskan untuk membangun terwujudnya kerukunan umat beragama. Misalkan terdapat pada Injil Matius/22:36-39.<sup>142</sup>

*Guru, hukum manakah yang terutama dalam hukum Taurat, jawab Yesus kepadanya; "Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu, dan dengan segenap akal budimu. Itulah hukum yang terutama dan pertama. Dan hukum yang kedua, yang sama dengan itu, ialah: kasihilah sesamamu, sesama manusia seperti dirimu sendiri.*

Merujuk pada kutipan ayat-ayat Injil di atas, maka dapat dikatakan bahwa Injil sebagai sumber hukum umat Kristiani dalam menentukan pola dan sikap umat Kristiani dalam bertindak dan bertingkah laku, yang mana sebenarnya sangat mendukung terwujudnya sikap toleransi antar umat beragama, sebab ayat-ayat Injil di atas menuntut umatnya untuk melihat umat lain, sama seperti diri mereka, melihat diri orang lain sama seperti dirinya, dan mengasihi orang lain sama halnya seperti mengasihi diri mereka sendiri, bahkan dalam ayat itu menandakan dan menegaskan kendatipun kepada seorang musuh sekalipun.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Nurcholsih Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Gramedia Pusat Utama, 2019, hal. 495.

<sup>141</sup> وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

*Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam. (al-Anbiyâ'/21:107).*

Ayat ini oleh M. Quraish Shihab ditafsirkan bahwa *rahmatan lil 'âlamîn* dengan menyatakan bahwa Nabi Muhammad merupakan bentuk rahmat dari Tuhan, bukan saja sebagai pembawa ajaran, namun sosok dan kepribadiannya adalah rahmat yang dianugerahkan Allah SWT kepada beliau, lanjutnya. Ayat ini tidak menyatakan, Kami mengutus engkau untuk membawa rahmat tetapi sebagai rahmat atau agar engkau menjadi rahmat bagi seluruh alam". Menurut M. Quraish Shihab tidak ditemukan dalam Al-Qur'an seorang pun yang dijuluki dengan rahmat, kecuali Nabi Muhammad dan tidak juga satu makhluk yang disifati dengan Allah SWT *Ar-rahîm* kecuali Nabi Muhammad. Siapakah yang mendapatkan rahmat-Nya? Menurut Quraish Shihab yang memperoleh kasih sayang dan belas kasihnya bukan hanya manusia tapi juga makhluk seluruh alam semesta, dalam artian seluruh spesies makhluk Allah SWT termasuk di dalamnya tumbuh-tumbuhan, hewan, bahkan benda mati sekalipun. M. Quraish Shihab, *Lentera Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2013, hal. 28.

<sup>142</sup> Lembaga Al-Kitab Indonesia, *Al-Kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*. Jakarta: Lembaga Al-Kitab Indonesia, 1982, hal. 33.

<sup>143</sup> Kamaluddin, "Konsep Agama-Agama Dalam Membina Kerukunan Antar Umat Beragama," *dalam Jurnal Sudi Sosial Religia*, hal. 10.

Ketika suatu agama gagal menerapkan nilai-nilai universal yang terkandung dalam ajarannya atau bahkan digunakan untuk tujuan kekerasan, wajar jika kesucian agama tersebut dipertanyakan. Namun, perlu diingat bahwa masalahnya seringkali terletak pada interpretasi nilai-nilai universal yang mungkin belum sepenuhnya dipahami oleh penganut agama. Sebagai contoh, nilai-nilai universal yang telah disebutkan di atas adalah hal yang harus diadopsi dan diterapkan dengan rasa persatuan oleh semua umat beragama. Keberhasilan dalam merealisasikan nilai-nilai universal ini terletak pada kemauan bersama untuk memahami dan mengaktualisasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini merupakan langkah penting menuju terwujudnya peradaban yang harmonis di dalam kerangka keberagaman agama.

### **BAB III**

## **LATAR SOSIAL DAN INTELEKTUAL NURCHOLISH MADJID**

#### **A. Biografi Nurcholish Madjid**

Adalah Nurcholish Madjid sosok intelektual pemikir Indonesia,<sup>1</sup> sebelum menjadi nama besar sebagai Nurcholish Madjid, ia terlahir dengan nama Abdul Malik, yang mempunyai arti hamba Allah, sedangkan Malik adalah nama sebutan Allah dalam urutan ke tiga Asmaul Husna), pergantian dari Abdul Malik ke Nurcholish Madjid pada usia 6 tahun. Konon, nama itu

---

<sup>1</sup> Nurcholish Madjid, yang pada masa kecilnya bercita-cita menjadi seorang masinis kereta api, muncul sebagai salah satu sosok yang paling berpengaruh dalam perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Dalam konteks masyarakat Indonesia yang sering kali diwarnai oleh ketegangan antar kelompok, terutama dalam hubungan antara Islam dan Keindonesiaan, Islam dan Kemodernan, serta relasi Islam dan Ilmu Pengetahuan, pemikiran-pemikiran penting mendapatkan perhatian. Nurcholish Madjid memainkan peran penting dalam menemukan titik pertemuan (*kalimatun sawâ'*) di antara beragam pandangan. Konsep *kalimatun sawâ'* ini muncul sebagai hasil dari keyakinan bahwa Islam memegang konsep kesatuan kenabian (*the unity of prophecy*) dan kesatuan kemanusiaan (*the unity of humanity*), yang keduanya adalah lanjutan dari keesaan Tuhan (*the unity of God*). Melalui pemikirannya yang inklusif, Nurcholish Madjid berhasil membawa berbagai pandangan dan pemahaman yang berbeda dalam masyarakat Indonesia untuk berkumpul pada titik pertemuan ini. Dengan demikian, pemikiran Nurcholish Madjid memainkan peran kunci dalam meredakan ketegangan dan mempromosikan pemahaman yang lebih inklusif tentang Islam, Keindonesiaan, kemodernan, dan ilmu pengetahuan. Budhy Munawar-Rachman, *Membaca Nurcholish Madjid*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 2008, hal. 34.

diganti karena sering sakit-sakitan, oleh sebab itu diganti dengan Nama Nurcholish Madjid. Nama Nurcholish sendiri, tidak jelas asal-usulnya. Diketahui bahwa nama Nurcholish berasal dari bahasa Arab, Nur yang berarti cahaya dan Cholish yang berarti murni atau bersih. Sedangkan nama dari Madjid, diambil dari nama belakang sang Ayah.<sup>2</sup> Nurcholish Madjid mempunyai sapaan akrabnya yaitu Nurcholish Madjid, ia lahir di lingkungan santri, menurut penjelasannya sendiri, Nurcholish berarti cahaya murni atau cahaya laser yang mampu menembus segala sesuatu dibalik suatu benda. Nama kecilnya ‘Abdul al-Malik (*‘Abdul Mâlik*, berarti ‘hamba Sang Raja’). Karena sering sakit-sakitan tadi, akhirnya orang-orang kampungnya bilang bahwa ia “keberatan nama”. Oleh karena itu, kedua orangtuanya mengganti namanya menjadi Nurcholish.

Dari pasangan Abdul Madjid dan Fathanah itu,<sup>3</sup> lahirlah anak yang bernama Nurcholish Madjid, dengan sapaan karib Cak Nur, dilahirkan pada 17 Maret 1939 di kampung kecil desa Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur. Anak pertama dari lima bersaudara. Setelah Nurcholish Madjid, adalah dua perempuan dan dua laki-laki. Adiknya langsung (pertama) bernama Mukhlisah, tinggal di Surabaya sebagai guru agama. Adik perempuannya yang lain bernama Khani’ah, meninggal saat kelas dua SMP. Saudara kandung laki-lakinya yang lain bernama Saifullah, tinggal di Jakarta. Ia bisnis di bidang tekstil dan punya pabrik terpal di Bandung, alumnus Pondok Pesantren Gontor seperti Nurcholish Madjid. Adik bungsunya bernama Muhammad Adnan, bekerja di bagian distribusi Semen Gresik. Ia juga pernah belajar di Gontor, namun hanya empat tahun. Saat Nurcholish Madjid lahir, Ayahnya berusia 32 tahun, usia yang dianggap tua menurut ukuran orang desa untuk punya anak pertama. Kelahiran Nurcholish Madjid disambut sangat gembira, itulah sebabnya Nurcholish Madjid sangat dimanja oleh sang Ayah. Untungnya kemandirian itu disalurkan secara positif, kalau ada tanda-tanda Nurcholish Madjid ingin bekerja, Ayahnya segera melarang dengan mengatakan, “Kamu nggak usah bekerja. Pokoknya, mau sekolah di mana pun Bapak akan biayai”.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid; Jalan Hidup Seorang Visioner*, Jakarta: Kompas, 2010, hal. 1

<sup>3</sup> Fathanah merupakan putri dari Kiai Sadjad, seorang tokoh penting yang mendirikan Pondok Pesantren Gringging Kediri. Kiai Sadjad juga menjalin persahabatan dekat dengan KH. Hasyim Asyari. Selain Fathanah, dalam keluarga ini juga terdapat seorang kakak bernama Imam Bachri, yang merupakan santri di Pesantren Tebu Ireng di bawah bimbingan KH. Hasyim Asyari. Melalui Imam Bachri, terjalin suatu perjodohan yang kemudian menghubungkan antara Ayah dan Ibu Nurcholish Madjid. Dengan demikian, peran Imam Bachri tidak hanya sebagai santri, tetapi juga sebagai perantara dalam perjodohan yang mengawali perjalanan keluarga Nurcholish Madjid. Lihat, Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid; Jalan Hidup Seorang Visioner*, hal. 2.

<sup>4</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 8.

Nurcholish Madjid mempunyai kakek yang bernama Abdurrahman Madjid, ia adalah seorang tokoh masyarakat dan ulama di Mojoanyar, Jombang.<sup>5</sup> Hal ini terbukti dengan sebutan terhadap Abdurrahman Madjid yang dipanggil “Kiai Haji” sebagai ungkapan penghormatan bagi ketinggian ilmu-ilmu keislamannya dan yang paling berperan dalam membesarkan dan mengawasi Madrasah Wathaniyah di wilayah tempat tinggalnya. Ia adalah murid Hasyim Asy'ari seorang Tokoh NU dan mematakannya di Sekolah Rakyat.<sup>6</sup>

Sedangkan kakeknya bernama Ali Syukur, yang kebetulan memiliki kedekatan dengan pendiri Nahdlatul Ulama (NU) yaitu Hadhrat al-Syaikh Hasyim Asy'ari. Kedekatan sang kakek dengan pendiri NU karena sama-sama memiliki bisnis di bidang urusan tanah, dulu umumnya Kiai merangkap sebagai tuan tanah. Sumbangan penting Ali Syukur adalah ia berhasil meminta kepada pemerintah agar di desanya didirikan sekolah rakyat (SR), di zaman ini merupakan prestasi yang luar biasa. Sedangkan Ibunda Nurcholish Madjid bernama Fathanah, putri dari Kiai Abdullah Sajjad. Sang kakek (Kiai Abdullah Sajjad) dari jalur ibu juga punya kedekatan dengan pendiri NU, Kiai Sajjad berasal dari Yogyakarta, yang kemudian pindah ke desa Gringing berjarak sekitar 10 KM sebelah barat Kediri. Di desa itu, ia mendirikan masjid, masjid yang masih berdiri dan dianggap kuno. Yang menarik adalah saat genting masjid sudah tipis, masyarakat sekitar meminta Nurcholish Madjid untuk menggantinya. Sebab, ada satu kepercayaan di masyarakat bahwa yang berhak mengganti genting masjid adalah keturunan dari yang mendirikan masjid tersebut. Peristiwa itu terjadi sekitar tahun 1997.<sup>7</sup>

Semasa kanak-kanak, dalam hal ini kemungkinan usia beliau masih sekitar usia anak-anak yang menduduki Sekolah Dasar, Nurcholish Madjid mempunyai keinginan menjadi seorang insinyur di bidang kereta api dan mendalami ilmu-ilmu fisika serta teori-teori matematika, sehingga mata pelajaran elektronika merupakan salah satu hobinya dan sangat disukainya.

---

<sup>5</sup> Wawasan keagamaan beliau banyak dipengaruhi oleh Hasyim Asy'ari sebagai guru dan pembimbingnya. Bahkan Abdul Madjid pernah dinikahkan dengan cucu Hasyim Asy'ari, yaitu Nyai Kiai Adlan Ali; walaupun kemudian bercerai dan dinikahkan dengan gadis lain, yaitu ibu Nurcholish Madjid, atas pilihan Hasyim Asy'ari. Karena penghormatan beliau terhadap Hasyim Asy'ari, maka Abdul Madjid mengikuti langkah Kiai Hasyim Asy'ari untuk bergabung ke dalam partai Masyumi. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, Jakarta: Pustaka Antara, 1999, hal. 73.

<sup>6</sup> Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Walid, dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina Pustaka Antara, 1999, hal. 72

<sup>7</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, Jakarta: Kompas, 2014, hal. 3-5.

Dan dia juga berhasrat atau berkeinginan besar mengejar karir di bidang ilmu-ilmu terapan.<sup>8</sup> Semasa ia kecil, Nurcholish sering bermain dipematangan sawah dan permainan yang sangat disukai Nurcholish ialah membuat saluransaluran air di sawah, menyusuri kereta, dan membuat pesawat terbang.<sup>9</sup>

Adapun dengan latar belakang sosialnya, Nurcholish Madjid dianggap memiliki kelebihan yang dimiliki *elit* pedesaan saat itu. Nur Khalik Ridwan menyatakan kelebihan latar belakang sosial Nurcholish dalam beberapa hal, yaitu: *pertama*, Nurcholish lahir dari keluarga haji atau Kiai Haji; *Kedua*, Nurcholish lahir dari keluarga yang terdidik; *ketiga*, Nuurcholish berasal dari keluarga yang cukup mampu. Sehingga, Nurcholish tidak mengalami kesulitan untuk mendapatkan kesempatan menempuh pendidikan yang layak dari anak yang biasanya.<sup>10</sup>

### 1. Perjalanan Intelektualitas Nurcholish Madjid

Menurut Barton dalam mempersiapkan tatanan pendidikan yang diberikan oleh Ayahnya, Nurcholish Madjid mencatat. Meskipun pendidikan resmi Abdul Madjid hanya tamatan SR, tetapi Ayahnya adalah seorang intelektual dengan pengetahuan yang luas. Jadi, sudah barang pasti jika Ayahnya sangat fasih juga dalam berbahasa Arab, karena sudah mengakar di dalam tradisi pesantren.<sup>11</sup> Ayahnya adalah seorang Kiai,

---

<sup>8</sup> Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, Jakarta: Pustaka Antara, 1999, hal. 72.

<sup>9</sup> Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid; Jalan Hidup Seorang Visioner*, hal. 8.

<sup>10</sup> Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*, Yogyakarta, Galang Press, 2002, hal 39

<sup>11</sup> Nurcholish Madjid memulai pendidikannya saat berusia 9 tahun, yang bisa dianggap agak terlambat karena masa revolusi yang tengah berlangsung. Meskipun demikian, kecerdasan Nurcholish Madjid begitu luar biasa sehingga ia selalu menempati peringkat pertama di kelasnya. Saat bersekolah di Sekolah Rakyat (SR) yang didirikan oleh kakeknya, Nurcholish Madjid sering mendapatkan teguran dari pamannya, Ahmad Zaini. Pamannya tersebut kerap marah karena Nurcholish Madjid bersekolah di SR yang mayoritas guru-gurunya beragama Kristen. Ironisnya, putra pamannya, Chairul Anam, juga bersekolah di SR dan bahkan sekelas dengan Nurcholish Madjid. Nurcholish Madjid menjalani dua waktu belajar yang berbeda dalam sehari. Di pagi hari, ia bersekolah di SR, sedangkan di sore hari, ia belajar ilmu-ilmu agama di Madrasah al-Wathaniyah yang didirikan oleh Ayahnya pada tanggal 12 Maret 1946. Nama "al-Wathaniyah" diambil dari bahasa Arab dan memiliki arti "Sekolah Patriotisme," yang mencerminkan suasana revolusi pada masa itu. Di Madrasah al-Wathaniyah, para pengajar termasuk Ayah dan ibu Nurcholish Madjid sendiri, yaitu Kiai Madjid dan Nyai Fathanah, serta paman Nurcholish Madjid, Ahmad Zaini. Di madrasah ini, Nurcholish Madjid fokus pada pelajaran "*ilmu al-Nahwu*" dan "*Sharaf*." Melalui sekolah sore tersebut, Nurcholish Madjid berhasil menghafal beberapa kitab pelajaran agama, seperti '*Aqidatul 'Awwâm*' dan '*Imriti*', dan sejumlah kitab lainnya. Nurcholish Madjid menyelesaikan pendidikannya di SR dalam waktu lima tahun dan lulus

kendatipun beliau tidak ingin disebut sebagai Kiai dan tidak pernah secara resmi bergabung dengan kalangan ulama. Dan meskipun ia tetap menyebut diri sebagai orang biasa, namun hal itu tidaklah membendung keinginannya untuk mendirikan sebuah madrasah. Bahkan ia menjadi pengelola utama pada pembangunan madrasah yang ia kelola sendiri dan juga yang paling berperan dalam membesarkan Madrasah al-Wathaniyah di Mojoanyar Jombang.<sup>12</sup>

Nurcholish Madjid sebagai anak sulung yang memiliki empat adik menjadikan Nurcholish kecil jauh lebih dewasa daripada yang lainnya. Ia sendiri memiliki keinginan untuk menjadi sukses serta menjadi teladan bagi adik-adik yang lainnya. Ia memiliki dua adik perempuan dan dua adik laki-laki. Sebagai putra dari seorang santri, Nurcholish Madjid mendapatkan pendidikan kepesantrenan sejak dari rumahnya. Sejak usia enam tahun, Nurcholish Madjid mendapatkan pendidikan membaca Al-Qur'an langsung dari Ayahnya yang di kalangan tetangganya waktu itu dikenal sebagai "Kiai Haji" dikarenakan keluasan ilmu agama yang dimilikinya. Di pagi hari, Nurcholish Madjid belajar di Sekolah Rakyat dan untuk sore harinya belajar agama di madrasah yang didirikan Ayahnya, yaitu Madrasah al-Wathaniyyah.<sup>13</sup>

Di madrasah itulah, Nurcholish Madjid menunjukkan prestasi akademik yang mengagumkan. Ia berkali-kali menjadi juara kelas dengan raihan nilai tertinggi di madrasahnyanya. Oleh karena itu, pada usia 14 tahun, Ayah Nurcolish Madjid mengirimnya untuk studi lanjut di Darul Ulum, Rejoso di Jombang.<sup>14</sup> Di pesantren itulah Nurcholish Madjid menunjukkan prestasi yang juga gemilang. Meski ia memiliki nilai yang tinggi, namun ia hanya bertahan belajar di pesantren itu selama dua tahun. Secara batin, ia merasa terganggu karena banyak dari kawan-kawannya yang mencemoohnya disebabkan pilihan politik Ayahnya yang terlibat di Masyumi. Sejak saat itulah, Nurcholish Madjid pindah pesantren ke

pada tahun 1953, ketika usianya baru 14 tahun. Lihat, Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 11-15.

<sup>12</sup> Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, hal. 72.

<sup>13</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 7.

<sup>14</sup> Pesantren Darul Ulum merupakan salah satu dari empat pesantren besar di Jombang; yakni Tebuireng di Cukir dengan KH Hasyim Asyari sebagai pengasuhnya, Manbaul Maarif di Denanyar dan Bahrul Ulum di Tambak Beras dan Darul Ulum di Rejoso. Ketika Nurcholish nyantri, Darul Ulum diasuh oleh tiga Kiai kharismatik, Kiai Tamim Ramli, Kiai Dahlan Khalil dan Kiai Ma'sum Khalil yang membuat pesantren ini berada pada masa kejayaan. Saat itu, pesantren Darul Ulum sudah memiliki pendidikan diniyah tingkat ibtida' dan Muallimin serta memiliki kegiatan tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah. Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*, hal. 45-48.

Pondok Modern Gontor di Ponorogo, Jawa Timur, yang mana masyarakat mengenal pondok tersebut sebagai pondok berbasis Bahasa.<sup>15</sup>

Bersekolah di Pesantren Gontor memberikan bekas yang sangat kuat bagi karir intelektual Nurcholish Madjid. Ia mulai masuk pesantren di sana pada usia 16 tahun dan keluar tepat ketika berusia 21 tahun. Selepas lulus dari Gontor, ia sempat mengabdikan di pesantren almamaternya itu selama beberapa tahun. Di pesantren inilah, Nurcholish Madjid mendapatkan banyak pencerahan di mana ia mengalami langsung model pendidikan yang menggabungkan tradisi belajar klasik dengan gaya modern Barat. Di pesantren inilah, Nurcholish Madjid mendapatkan pelatihan berbahasa Arab dan Inggris secara massif yang kelak akan mempengaruhi karir intelektualnya di kemudian hari.<sup>16</sup>

Di dunia akademis, Madjid memperlihatkan grafik prestasi akademik yang luar biasa khususnya selama belajar di madrasah. Selama tiga tahun lebih Madjid memperoleh nilai tertinggi dan juara kelas di madrasah, sehingga menimbulkan rasa malu dan kagum ayahnya. Hal ini disebabkan kedudukan sang Ayah yang menempati posisi jabatan penting dan staf pengajar di madrasah itu. Kemudian memasuki usia keempat belas tahun, Madjid belajar ke Pondok Pesantren Darul Ulum Rejoso di Jombang dan di pesantren ini ia pun memperoleh prestasi yang mengagumkan. Madjid belajar di pesantren hanya bertahan 2 tahun meskipun berhasil secara akademis, namun di sisi lain menderita karena menjadi sasaran cemoohan santri lainnya.<sup>17</sup> Hal ini dikarenakan kegiatan politik. Ayahnya terlibat dalam perpolitikan yang ada di Partai Masyumi, walau secara kultur sama-sama dalam budaya NU. Hal inilah yang menjaring ayahnya memindahkan Madjid ke Pondok Modern Gontor Ponorogo Jawa Timur.<sup>18</sup> Ada beberapa pertimbangan tentang perpindahan Nurcholish Madjid ke Pondok Modern Gontor yang akhirnya menurut Nurcholish Madjid, membuatnya hanya bertahan selama dua tahun di Darul Ulum, Peterongan, Jombang. Pertama, karena alasan kesehatan yang menyimpannya dan kedua, karena alasan ideologi atau politik yang dianutnya.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 11.

<sup>16</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 16.

<sup>17</sup> Pada masa itu, karena Pesantren Darul Ulum merupakan Pesantren yang berbasis NU, sedangkan Ayah Nurcholish Madjid adalah aktivis partai Masyumi, sehingga Nurcholish mendapatkan banyak kritik oleh teman-temannya. Oleh karena itu, pada tahun 1955, kemudian ayahnya memindahkan Nurcholish Madjid ke Pesantren Modern Darussalam Gontor di Ponorogo, Jawa Timur.

<sup>18</sup> Adian Husaini, *Nurcholish Madjid: Kontroversi Kematian dan Pemikirannya*, Jakarta: Khairul Bayan Press, 2005, hal. 75.

<sup>19</sup> Seperti dituturkan sendiri oleh Nurcholish Madjid, begitu tamat SD, sesuai tradisi keluarga, saya dimasukkan ke pesantren Darul Ulum Jombang. Waktu itu NU cakar-cakaran

Nurcholish Madjid mengalami iklim atau kurikulum pendidikan di dua tradisi yang berbeda, yang pertama pendidikan model madrasah atau yang lebih banyak memberikan pelajaran agama, dan pendidikan umum, yang menggunakan metode pengajaran modern.<sup>20</sup>

Selama menjadi santri di Pondok Pesantren Darul Ulum, Madjid lebih dikenal secara mendalam tentang kondisi pesantren dan sistem pendidikan yang diterapkan yaitu *salaf*. Sedangkan memalui pendidikan Pesantren di Gontor inilah yang menjadi andalan bagi kelanjutan belajar Nurcholish, di mana ia memiliki wawasan yang luas dan menjadi bekal pergi ke Jakarta untuk meneruskan pendidikannya ke jenjang yang lebih tinggi.

Ada sebuah tawaran dari para kiai Gontor kepada Nurcholish Madjid, karena, melihat kecerdasan dan otaknya yang cermerlang rupanya tidak disia- siakan oleh pimpinan pesantren Gontor, KH. Zarkasyi. ini dibuktikan oleh keinginan KH. Zarkasyi untuk mengirimkan Nurcholish Madjid ke Universitas al-Azhar, Kairo, setelah menamatkan studinya di Gontor. Tetapi karena di Mesir pada saat itu tengah terjadi krisis terusan Suez yang cukup *kontroversial*, keberangkatan Nurcholish Madjid tertunda. Maka sambil menunggu keberangkatannya ke Mesir, beliau memanfaatkan untuk mengajar di Gontor selama satu tahun. Namun waktu yang ditunggu-tunggu untuk berangkat ke Mesir tidak kunjung tiba.<sup>21</sup>

Sebelum ke IAIN Syarif Hidayatullah, Nurcholish Madjid sempat berkeinginan untuk kuliah di Fakultas Keguruan Ilmu Pendidikan (FKIP) Muhammadiyah Solo. Waktu itu cita-citanya ingin menjadi guru. Sayangnya, Nurcholish tidak bisa diterima di FKIP tersebut karena institusi itu mensyaratkan harus memiliki ijazah SMA. Nurcholish akhirnya berangkat ke Jakarta pada tahun yang sama, atas saran Kiai Zarkasy. Dan, itulah kali pertama ia injakkan kaki di Jakarta. Nurcholish Madjid pertama-tama mendatangi rumah salah seorang alumnus Gontor, Arifuddin. Ayahnya, H. Manaf, waktu itu adalah seseorang yang memiliki

dengan Masyumi. Saya masuk pesantren NU, sehingga jadi ejekan santri lain. —ini anak Masyumi kesasar, saya sedih sekali. Lihat, Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 161.

<sup>20</sup> Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, Jakarta: Rajawali Pers. 1999, hal. 21.

<sup>21</sup> Akhirnya terbetik berita bahwa kala itu Mesir sulit memperoleh visa, sehingga tidak memungkinkan Nurcholish Madjid melanjutkan studi ke Al-Azhar, Kairo. Tetapi K.H Zarkasyi bisa menghibur dan tidak kehilangan akal. Lalu ia mengirimkan surat ke IAIN Jakarta dan meminta agar murid kesayangannya itu bisa diterima di Lembaga Tinggi Islam yang bergengsi itu. Berkat bantuan salah seorang alumni Gontor yang berada di IAIN Syarif Hidayatullah, kemudian dan ia diterima sebagai mahasiswa tanpa dengan ijazah Negeri. Lihat, Dedy Djamiluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amin Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998, hal. 123-124.

kedudukan cukup tinggi, saat awal pembangunan Stadion Asean Games, H. Manaf-lah yang menjadi penyalur semennya. Ia tergolong sangat kaya untuk ukuran waktu itu, ia juga yang kemudian ikut mendirikan Pondok Pesantren Darunnajah di Ulujami, Kebayoran Lama. Di rumah orangtua Arifuddin inilah Nurcholish Madjid menginap, di seberang Stasiun Palmerah. Nurcholish Madjid tinggal di sana hanya sebentar karena harus kembali ke Gontor untuk mengurus berbagai macam keperluan pendaftaran ke IAIN, dan pada tahun 1961 Nurcholish Madjid resmi menjadi mahasiswa IAIN Jakarta.<sup>22</sup>

Kemudian pada tahun 1961 itu, ia diterima di fakultas Adab Jurusan Bahasa dan Sastra Arab IAIN Syarif Hidayatullah, Ciputat. Dari sinilah ia semakin jelas bahwa karir pendidikan tersebut tidak untuk menunjukkan bahwa ia sedang menuju kedudukan alim dalam pengertian tradisional. Nurcholish memilih apa yang secara substansial menjadi watak dasar dari pada mengkaji fiqih atau teologi.<sup>23</sup>

Dengan masuk ke IAIN Syarif Hidayatullah Nurcholish Madjid memilih jurusan yang sangat relevan dengan latar belakang pendidikan yang telah diterimanya. Ia mengambil Fakultas Adab jurusan Sastra Arab dan Sejarah Pemikiran Islam. Nurcholish Madjid berhasil menyelesaikan program sarjana lengkapnya pada tahun 1968, dengan menulis skripsi dengan judul berbahasa Arab: “*Al-Qur’an Arabiyyan Lughatan Wa ‘Alamiyyan Ma’nan*”, jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi “*Al-Qur’an Dilihat Secara Bahasa Bersifat Lokal Dan Dilihat Secara Istilah Bersifat Global*”.<sup>24</sup> Nurcholish Madjid menuliskan skripsinya dengan menggunakan bahasa Arab, karena baginya bahasa Arab merupakan bahasa sehari-sehari semasa ia di Pesantren Gontor.<sup>25</sup>

Karir intelektual Nurcholish Madjid sebagai seorang pemikir dimulai pada saat beliau berada di IAIN Jakarta, terutama pada saat beliau menjabat ketua umum PB HMI selama dua periode pada tahun 1966-1968 dan 1969-1971.<sup>26</sup> Memang Nurcholish Madjid sangat aktif di dunia keorganisasian dan pada ada masa ini juga Nurcholish Madjid menjadi presiden pertama PEMIAT (Pesatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara),

<sup>22</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 26.

<sup>23</sup> Adian Husaini, *Nurcholish Madjid: Kontroversi Kematian dan Pemikirannya*, Jakarta: Khairul Bayan Press, 2005, hal. 77.

<sup>24</sup> Nurcholish berusaha untuk menjelaskan bahwa bahasa Al-Qur’an itu memiliki unsur budayanya yaitu budaya Arab sedangkan untuk pesannya itu sendiri universal sehingga dapat diterima oleh siapapun yang berasal dari berbagai budaya manapun di dunia.

<sup>25</sup> Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, hal. 24.

<sup>26</sup> Budhy Munawwar Rachman, *Membaca Nurcholish Madjid*, Jakarta : Studi Agama dan Filsafat, 2008, hal. 4.

dan wakil sekjen IFSO (International Islamic Federation of Student Organizations) 1969-1971.<sup>27</sup>

Sambil mengemban amanat sebagai Ketua Umum PB HMI, Nurcholish Madjid diminta Adam Malik selaku Menteri Luar Negeri waktu itu untuk membentuk Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara (Pemat). Ada tiga organisasi yang tergabung di dalamnya, HMI dari Indonesia, Persatuan Kebangsaan Pelajar-pelajar Islam Malaysia (PKPIM) dari Malaysia, dan University of the Singapore Moslem Society (USMS) dari Singapura. Nurcholish Madjid dan beberapa kawannya dari PB HMI pergi ke Kuala Lumpur, pertemuan untuk membentuk Pemat bertempat di Petaling Jaya. Di tempat itu baru saja berdiri University Malaya, di sanalah proses pembentukan Pemat berlangsung, dan Nurcholish Madjid terpilih menjadi ketua. Sekretaris dijabat Ismail Daud, ketua PKPIM. Adapun yang lainnya seperti Muhammad bin Abdullah dari USMS terlibat juga dalam kepengurusan Pemat. Programnya berupa *training* yang diadakan di Indonesia, materinya ialah seputar tema-tema yang ditulis Nurcholish Madjid dalam Dasar-dasar Islamisme, *trainer*-nya Nurcholish Madjid sendiri, berlangsung sekitar tahun 1967-1968.<sup>28</sup>

Dalam masa sebagai aktivis mahasiswa inilah, Nurcholish membangun citra dirinya sebagai seorang pemikir muda Islam. Di masa ini pada 1968, ia menulis karangan yang sangat terkenal di lingkungan aktivis HMI pada waktu itu, yaitu “Modernisasi ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi”<sup>11</sup> Karangan ini dibicarakan di kalangan HMI seluruh Indonesia, yang menjadikannya dijuluki “Natsir Muda”. Setahun kemudian, 1969, ia menulis sebuah buku pedoman ideologis HMI, yang disebut Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP) yang sampai sekarang masih dipakai sebagai buku dasar keislaman HMI, dan bernama Nilai-nilai Identitas Kader (NIK) HMI. Buku kecil ini, merupakan pengembangan dari artikel Nurcholish yang pada awalnya dipakai sebagai bahan *training* kepemimpinan HMI, yaitu Dasar-dasar Islamisme. NDP ini ditulis Nurcholish setelah perjalanan panjang keliling Amerika Serikat selama sebulan sejak November 1968, beberapa hari setelah lulus sarjana lengkap IAIN Jakarta, yang kemudian dilanjutkan perjalanan ke Timur Tengah, dan pergi haji, selama tiga bulan.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Budhy Munawwar Rachman dan Elza Peldi Taher, *Satu Menit Pencerahan*, Jakarta: Imania, 2013, hal. XV.

<sup>28</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 48-49.

<sup>29</sup> Nurcholish Madjid menuliskan tentang pengalamannya sewaktu menulis NDP ini menurutnya “Setelah pulang haji pada bulan Maret 1969, saya mempersiapkan segala sesuatu yang terkait dengan tugas-tugas saya di HMI, karena pada bulan Mei berikutnya akan dilangsungkan Kongres HMI kesembilan di Malang. Sebagai Ketua Umum PB HMI, saya tentu harus mempersiapkan laporan pertanggungjawaban. Tetapi selang waktu antara pulang haji sampai kongres itu juga saya pergunakan untuk menyusun risalah kecil berjudul

Saat itu (1963), karier Nurcholish Madjid di HMI dimulai sebagai Sekretaris Umum HMI Cabang Ciputat, hingga menjadi Ketua Umum di tahun yang sama. Waktu menjadi Ketua Umum HMI Cabang Ciputat, dengan sendirinya ia mengikuti training-training di banyak tempat dan daerah. Dalam salah satu training di Asrama Sunan Giri 1963, pematerinya adalah Mar'ie Muhammad, Mar'ie memaparkan Sosialisme Islam berdasarkan buku Tjokroaminoto. Sebagai peserta, Nurcholish Madjid sangat terkesan dengan isi ceramah Mar'ie tersebut. Sepulangnya training, Nurcholish Madjid kemudian mempelajari sosialisme Tjokroaminoto lebih mendalam, menurutnya buku tersebut sebatas dan hanya menjurus pada masalah-masalah sosialisme, tidak mencakup weltanschaaung yang lebih luas. Saat itu, terpikir oleh Nurcholish Madjid harus ada format yang lebih sistematis untuk mahasiswa, atas dasar pemikiran itulah, Nurcholish Madjid yang waktu itu Ketua Umum HMI Cabang Ciputat membuat tulisan tentang Dasar-dasar Islamisme. Yang kemudian diceramahkan di setiap kesempatan, di hampir seluruh wilayah Jawa Barat. Hal yang dilakukan Nurcholish Madjid itu kemudian diketahui PB HMI, PB HMI segera menarik Nurcholish Madjid untuk melakukan tugas yang sama, menceramahkan Dasar-dasar Islamisme, dengan cakupan wilayah hampir seluruh Indonesia. Sangat mungkin karena kegitan inilah salah satu yang menyebabkan Nurcholish Madjid—tanpa terduga dan tanpa rencana—terpilih menjadi Ketua Umum PB HMI di kongres Solo pada September 1966,<sup>30</sup> Dan perlu diketahui,<sup>31</sup> Nurcholish juga terpilih kembali secara aklamasi menjadi Ketum PB HMI untuk kedua kalinya (periode 1969-1971).<sup>32</sup>

---

Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP). Risalah kecil ini sebetulnya merupakan penyempurnaan dari Dasar-dasar Islamisme yang sudah saya tulis sebelumnya, pada tahun 1964-an, yang saya sempurnakan dengan bahan-bahan yang saya kumpulkan terutama dari perjalanan ke Timur Tengah. Jadi dapatlah dikatakan, risalah kecil ini memuat ringkasan seluruh pengetahuan dan pengalaman saya mengenai ideologi Islam. Dan alhamdulillah, dua bulan kemudian, yaitu pada bulan Mei 1969, kongres HMI kesembilan di Malang menyetujui risalah saya itu sebagai pedoman bagi orientasi ideologis anggota anggota HMI". Budhy Munawar-Rachman, (Editor) *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2019, hal. xxxvii.

<sup>30</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 34-36.

<sup>31</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 68.

<sup>32</sup> Nurcholish Madjid tidak hanya memegang peran penting di tingkat nasional sebagai Ketua Umum PB HMI, tetapi juga aktif di arena internasional. Selama periode 1967 hingga 1969, ia menjabat sebagai Ketua Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara (PEMIAT), yang melibatkan tiga organisasi besar, yakni HMI dari Indonesia, Persatuan Kebangsaan Pelajar-pelajar Islam Malaysia (PKPIM) dari Malaysia, dan University of the Singapore Moslem Society (USMS) dari Singapura. Salah satu kegiatan penting dari PEMIAT adalah penyelenggaraan pelatihan tentang berbagai isu terkait dengan Islamisme. Pada tahun 1968, Nurcholish Madjid menerima undangan dari Council for Leaders and

Pada masa-masa inilah Nurcholish Madjid membangun citra dirinya sebagai seorang pemikir muda Islam. Pada masa ini sekitar tahun 1968 Nurcholish Madjid juga menulis artikel yang sangat menarik dan memancing kritikan dari beberapa tokoh, di antaranya H.M. Rasyidi,<sup>33</sup> judul artikel tersebut adalah “Modernisasi ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi”, artikel ini sangat terkenal sekali dan bahkan banyak sekali para aktifis HMI yang mendiskusikan artikel ini sampai pada pelosok-pelosok. Dari artikel inilah kemudian Nurcholish Madjid dijuluki sebagai “Natsir Muda”.

Satu tahun setelah artikel “Modernisasi ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi” di cetuskan, Nurcholish Madjid membuat satu pegangan khusus dalam organisasi HMI, yaitu NIK (Nilai Identitas Kader) yang kemudian dirubah menjadi NDP (Nilai-nilai Dasar Perjuangan), buku kecil inilah yang sampai saat ini masih menjadi sebah pegangan khusus bagi seluruh kader HMI di seluruh Indonesia. Buku kecil ini juga sebagai pengembangan dari Dasar-dasar Islamisme yang pernah beliau sampaikan pada training kepemimpinan. Buku kecil terbentuk setelah perjalanan beliau ke Amerika setelah beliau lulus lengkap di IAIN Jakarta, yang kemudia dari perjalanan itu beliau lanjutkan ke Timur Tengah, dan pergi haji selama tiga bulan.<sup>34</sup>

Jika berbicara mengenai Nurcholish Madjid, maka yang tersirat adalah pemikiran-pemikiran serta trobosan yang luas terkait dengan isu keislaman dan modernisasi. Misalkan saja pada periode I Nurcholish Madjid menerbitkan artikel dengan judul “Modernisasi ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi”, sebab pada masa inilah Nurcholish Madjid menunjukkan bahwa beliau sebagai pemikir nasional,<sup>35</sup> serta pada masa ini pula Nurcholish Madjid terlihat sebagai pemikir yang modern yang sekaligus sosialis religius. Dan pada masa ini pula banyak para golongan tua merasa kecewa pada Nurcholish Madjid, dengan cara mempromosikan sekularisasi yang telah beliau sajikan di depan organisasi-organisasi

Specialist (CSL) yang berbasis di Washington untuk melakukan kunjungan ke Amerika Serikat selama lebih dari satu bulan. Setelah itu, ia melanjutkan perjalanannya ke sejumlah negara di Timur Tengah, termasuk Turki, Libanon, Suriah, Irak, Kuwait, Arab Saudi, Sudan, Mesir, dan Pakistan, selama dua bulan. Pengalaman ini menginspirasi Nurcholish untuk mulai merumuskan gagasan tentang pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, yang akan menjadi bagian penting dari peran dan kontribusinya dalam kerangka global.. Lihat Muhammad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 68.

<sup>33</sup> Budhy Munawwar Rachman, *Membaca Nurcholish Madjid*, hal. 5.

<sup>34</sup> Budhy Munawwar Rachman dan Elza Peldi Taher, *Satu Menit Pencerahan*, hal. xvi.

<sup>35</sup> Budhy Munawwar Rachman dan Elza Peldi Taher, *Satu Menit Pencerahan*, hal. xix.

mahasiswa pada 03 Januari 1970 yang berjudul “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat”.

Sebenarnya jika di analisis kembali, artikel Nurcholish Madjid yang beliau terbitkan pada tahun 1970 merupakan sebuah keanjutan dari artikel yang pernah beliau terbitkan pada tahun 1968 tentang “Modernisasi ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi”. Di dalam makalah yang di presentasikan pada tahun 1970-an, Nurcholish Madjid menjelaskan tentang perpecahan yang sangat mendesak untuk di pecahkan, khususnya dalam hubungan integrasi ummat akibat perpecahan yang sebabkan oleh paham-paham dan kepertaian politik. Dalam periode pertama ini Nurcholish Madjid memperkenalkan jargon sekularisasinya yang berbunyi “Islam Yes; Partai Islam No”.<sup>36</sup>

Kemudian ide-ide Nurcholish Madjid, tentang sekuler semakin riuh disuarakan olehnya, Nurcholish memunculkan beberapa artikel selanjutnya yang muncul pada 1972 yang berjudul “*Beberapa Catatan Sekitar Masalah Pembaharuan Pemikiran Islam*”, “*Sekali Lagi tentang Sekularisas*”, “*Menyegarkan Faham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia*” dan “*Persepektif Pembaharuan Pemikiran dalam Islam*”.<sup>37</sup>

Istilah *sekularisasi* ini, sangat melekat pada sosok Nurcholish Madjid, yang juga menjadi pangkal kehebohan, serta sebab dari istilah ini pula Nurcholish dianggap sebagai atau di cap “kaum sekularis”, karena banyak yang beranggapan bahwa Nurcholish telah mempromosikan sekularisme, padahal beliau telah menjelaskan secara rinci, bahwa sekularisasi bukanlah sekularisme.<sup>38</sup> Persoalan kata sekularisasi ini menjadi seolah lebih sulit lagi ketika H.M. Rasjidi membuat koreksi terhadap tulisan Nurcholish dengan judul artikel yang berjudul “Sekularisme dalam Persoalan: Suatu Koreksi terhadap Tulisan Nurcholish Madjid” yang di terbitkan oleh Yayasan Bangkit pada tahun 1972, dan koreksi H.M. Rasjidi keduanya di terbitkan oleh DDII pada tahun 1973, yang berjudul “Suatu Koreksi Lagi Bagi Drs. Nurcholish Madjid”, dua artikel inilah

<sup>36</sup> Budhy Munawwar Rachman, *Membaca Nurcholish Madjid*, hal. 11

<sup>37</sup> Kalau kita melihat gagasan pemikiran Nurcholish mengenai sekularisasi ini, ide sekularisasi, yang kemudian dimaksudkan sebagai “devaluasi” atau “demitologisasi” atas apa saja yang bertentangan dengan ide tawhîd, yaitu pandangan yang paling asasi dalam Islam menyangkut ketuhanan, pada hakekat awalnya berkaitan dengan politik. Jargon Nurcholish yang terkenal, “Islam, Yes, Partai Islam, No,” misalnya mau mengatakan, bahwa partai Islam itu (sekarang) bukan hal yang esensial, dan (sama sekali) tidak berhubungan dengan esensi keislaman. Itulah makna “sekularisasi”, yaitu mengembalikan mana yang sakral, sebagai sakral, dan yang profan, sebagai profan. Politik Islam (dengan cita-cita mendirikan negara Islam) yang tadinya dianggap “sakral”, yaitu merupakan bagian dari perjuangan Islam, sekarang “didesakralisasi”. Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987, hal. 262.

<sup>38</sup> Budhy Munawwar Rachman, *Membaca Nurcholish Madjid*, hal. 30.

yang kemudian di terbitkan oleh Bulan Bintang menjadi sebuah buku yang berjudul “sekularisasi ditinjau Kembali”.<sup>39</sup>

Kemudian setelah lulus di IAIN Nurcholish Madjid pada bulan Maret 1978, Nurcholish Madjid berangkat kembali ke AS untuk meneruskan belajar pada program pascasarjana di University of Chicago. Dua tahun pertama Nurcholish Madjid belajar ilmu politik di bawah bimbingan Leonard Binder, yang menurut dia, ilmu tersebut bersifat instrumental. Karena bersifat instrumental, ilmu politik tidaklah menjadi tujuan utama. Ia perlu dipelajari dan dikuasai demi kepentingan efektivitas dan strategi mempertahankan hal yang dianggap substansi. Setelah merasa cukup menguasai dan mengerti ilmu politik, Nurcholish Madjid pindah ke filsafat atau pemikiran Islam di bawah bimbingan Fazlur Rahman, yang ia lebih terpanggil kepadanya, karena menurutnya, ilmu tersebut bernilai lebih intrinsic. Dari sini ia mendapatkan tugas belajar di The University of Chicago (Universitas Chicago) Amerika Serikat, di mana ia menyelesaikan pendidikannya pada tahun 1984, dengan mempertahankan disertasi doktoralnya dalam bidang ilmu kalam dan falsafah yang berjudul “*Ibn Taymiyah on Kalam and Falsafah, Problem of Reason and Revelation in Islam*” dengan yudisium *Camlaude*.<sup>40</sup>

Yang jika dibahasakan Indonesiakan menjadi “*Ibn Taymiyah tentang Kalam dan Falsafah: Masalah Akal dan Wahyu dalam Islam*,” di bawah bimbingan Fazlur Rahman, perlu diketahui, judul ini diadopsi dari hasrat ingin mengisi dan mewujudkan “isi proposal” yang tertuang dalam makalah “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”. Bagi Nurcholish, Ibn Taymiyah tergolong tokoh yang cukup unik, ia sering dipandang banyak ahli sebagai leluhur *doktrinal* bagi banyak sekali gerakan pembaruan Islam zaman modern, baik yang berhaluan fundamentalistik maupun liberalistik. Kritik Ibn Taymiyah terhadap kalam dan falsafah memiliki tingkat kompetensi yang sangat mengesankan, karena ia benar-benar menguasai disiplin keilmuan Islam yang hellenistik itu. Ia adalah tokoh dalam sejarah pemikiran Islam yang terakhir dan berusaha membendung hellenisme meskipun pemahannya sendiri tentang metode *qiyas* tetap bersifat Aristotelian.<sup>41</sup>

Sepulang dari Chicago tanggal 4 Juli 1984, Nurcholish Madjid disambut oleh rekan-rekannya. Kepulangan Nurcholish Madjid ke Indonesia mendapat sambutan yang sangat luar biasa, dengan lebih seratus orang yang menyabut kehadiran kembali ke Indonesia di Bandara Halim Perdana Kusuma, Jakarta, diantaranya adalah Sugeng Sarjadi, A.M.

---

<sup>39</sup> Budhy Munawwar Rachman, *Membaca Nurcholish Madjid*, hal. 32.

<sup>40</sup> Iqbal Abdurrauf Saiman, *Polemik Reaktulisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988, hal. 194.

<sup>41</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 96-97.

Fatwa, Nono Anwar Makarim, Abdul Latif, Mar'ie Muhammad, Sugiati, Dawam Raharjo, dan beberapa tokoh lainnya. Kemudian, sekitar dua hari setelahnya, Nurcholish Madjid diajak diskusi oleh teman sewaktu menjadi aktifis di HMI yaitu Utomo. Sambil berdiskusi dan bertukar pikiran di sebuah warung sate, pada saat itu, Utomo mengingatkan pada Nurcholish Madjid tentang hal yang pernah di capai 15 tahun yang lalu, tepatnya pada periode pertama pemikiran beliau yang di presentasikan di depan 4 organisasi Islam pada tahun 70-an. Utomo mendorong Nurcholish Madjid untuk membuat satu wadah sebagai tempat untuk melanjutkan pembaharuan yang pernah terjadi ada tahun 1970-an. Namun, Nurcholish Madjid belum menangkap secara jelas maksud dari apa yang dikatakan Utomo itu, malah Nurcholish Madjid hanya bercerita mengenai karyanya yang paling awal, *Khazanah Intelektual Islam*.<sup>42</sup>

Dari sebuah diskusi ini, mulailah gagasan ihwal pembentukan satu wadah tentang pembaharuan dengan membentuk Paramadina.<sup>43</sup> Pada tahun 1986, Nurcholish Madjid bersama beberapa tokoh pembaharu Islam mendirikan Yayasan Wakaf Paramadina, yang dilatarbelakangi adanya tuntutan dari umat muslim di Indonesia untuk menampilkan diri dan ajaran agamanya sebagai konsep “*rahmatan lil ‘âlamîn*” atau membawa kebaikan untuk semua, dan untuk itu diperlukan adanya keterlibatan yang nyata dari seluruh pihak termasuk melalui Yayasan Paramadina.<sup>44</sup>

Paramadina merupakan sebuah sarana ruang diskusi berawal dari sebuah Majelis Reboan, sehingga dari diskusi forum ini, muncul sebuah dorongan dalam memperjuangkan pemikiran lewat Paramadina. ini menjadi benar-benar terbentuk pada tahun 1986, pada awalnya, terbentuknya Paramadina ini disebut sebagai “gang HMI”, karena banyaknya aktifis HMI masuk kedalamnya. Tetapi, tak bisa di lupakan begitu saja bahwa di dalam Paramadina ada juga tokoh yang bernama Sugiati Ahmad Sumadi (NU) dan Ahmad Rifa’i, Moosolly Noer,

---

<sup>42</sup> Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid; Jalan Hidup Seorang Visioner*, hal. 149-150.

<sup>43</sup> Ada dasar filosofi mengenai asal nama Paramadina, yang merupakan gabungan dua kata, “*parama*” yang berasal dari bahasa Sanskerta bermakna utama atau unggul dan “*dina*” merupakan bahasa arab bermakna agama. Paramadina juga bisa dipenggal menjadi “*para*” yang berasal dari kata latin “*par*”, bermakna serasi, sejajar dan sejiwa, serta kata “*madina*” (arab) yang berarti kota atau tempat peradaban. Secara etimologis, Paramadina adalah agama pertama dan utama yang merujuk pada agama Islam. Nama Paramadina dimaksudkan sebagai perlambangan kepasrahan kepada tuhan (Islam), untuk membangun peradaban yang akan membawa kebahagiaan bagi semua. Lihat Dedy Djamiludin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Zaman Wacana Mulia, 1998, hal. 137.

<sup>44</sup> Dedy Djamiludin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Zaman Wacana Mulia, 1998, hal. 137.

Mohammad Yahya dan Utomo (yang mana merupakan bagian dari penggagas terbentuknya Paramadina), mereka semua ini merupakan aktifis PII.<sup>45</sup>

Kemudian pada tanggal 28 Oktober 1986, Paramadina resmi di-launching secara resmi. Acara di Hotel Sari Pan Pacific itu diisi dengan ceramah dari Emil Salim dan pidato dari Nurcholish Madjid yang berjudul “Integrasi Keislaman dan Keindonesiaan: Menatap Masa Depan Bangsa”. Pidato Nurcholish tersebut dianggap sebagai manifesto Paramadina untuk bangsa Indonesia.

Keberhasilan Nurcholish Madjid, tentu tidak terlepas dari dorongan sang perempuan, tentu ingin ada seorang perempuan yang mengerti akan kepribadiannya yang kelak menjadi istrinya namanya adalah Omi Komariah, yang kelak menjadi pendamping Nurcholish sampai akhir hayat. Pada saat Nurcholish menjadi seorang aktivis dan juga pemikir, nyaris tak menyisakan waktu untuk Nurcholish Madjid memikirkan apalagi berusaha mencari calon istri yang sesuai pilihan. Sewaktu Nurcholish Madjid di Tanah Suci Mekkah akhir 1968, ia memohon kepada Allah SWT agar sepulangnya ke Tanah Air diberikan jodoh yang membuat hidupnya lebih dan tenang. Nurcholish teringat seorang perempuan yang pernah ia temui. Ia berdoa di hadapan Ka’bah Suci, jika perempuan yang pernah dilihatnya itu memang baik untuk hidupnya dan jodoh untuknya, maka mudahkanlah.

Dari situlah Nurcholish mulai mengirimkan sebuah surat lamaran untuk memastikan apakah perempuan itu belum ada yang meminang, karena Nurcholish Madjid ingin segera bertemunya sepulang pergi dari Mekkah. Alamat surat itu ditujukan kepada ustadznya sewaktu di Gontor, Abdullah Mahmud. Mahmud pun segera meluncur menyampaikan sepucuk surat itu kepada orang tua si perempuan. Dan, gadis muda nan cantik itu pun kaget ketika membaca isi surat itu. Ternyata surat tersebut dari Nurcholish Madjid yang pernah muncul dalam beberapa kali istikharahnya. Pada saat itu, Omi sebagai pinangan Nurcholish Madjid, membaca surat dari Nurcholish Madjid, dan saat itu pula Omi berpikir dan menarik nafas dalam-dalam, yang akhirnya menjawab, “Ya sudah Bu, terima saja”<sup>46</sup>

Dari sinilah kisah percintaan Nurcholish Madjid dimulai, yang kemudian Omi mendampingi Nurcholish Madjid, sebagai istrinya. Dan, dapat dipastikan bahwa semua perjalanan kesuksesan dan keberhasilan dari sosok Nurcholish Madjid di balik itu semua ada sosok perempuan yang selalu setia dalam mengisi ruang kosong yang Nurcholish Madjid

---

<sup>45</sup> Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid; Jalan Hidup Seorang Visioner*, hal.151.

<sup>46</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 70.

tidak mampu mengisinya, yang mana beliau selalu bekerja melengkapi berbagai kebutuhan kecil tapi menentukan yang tak bisa dikerjakan Nurcholish Madjid. Dialah sang Istri beliau yang bernama Omi Komaria, yang selau tulus menerima hidupnya yang sering meraskan kesepian ditinggal sendiri di rumah, karena Nurcholish Madjid harus memenuhi banyak lawatan dan ziarah ke pelosok ruang dan kekosongan peradaban. Sang istri, Ibu Omi Komaria, bagi Nurcholish Madjid, adalah benar-benar menjadi *the secret weapon* bagi keberhasilan intelektual Nurcholish Madjid sepanjang hidupnya.<sup>47</sup>

Nurcholish Madjid bukanlah sekadar seorang intelektual, melainkan juga seorang tokoh besar yang berperan penting dalam sejarah Indonesia. Gelarnya sebagai "Guru Bangsa" pantas dipegang, mengingat perjalanan intelektual dan spiritualnya yang telah mengubah pandangan banyak orang tentang Islam. Selama hidupnya, ia gigih mempromosikan Islam sebagai agama yang inklusif, penuh kedamaian, penuh toleransi, dan humanis. Di tengah kompleksitas kehidupan modern dan dinamika sosial di Indonesia, Nurcholish selalu berjuang untuk mewujudkan visinya ini.

Dalam upayanya untuk menghadirkan Islam yang inklusif dan bersahabat, Nurcholish Madjid tidak hanya merenungkan konsep-konsep teologis, tetapi juga menerapkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Dia berbicara secara terbuka dan mendorong dialog antaragama untuk mempromosikan pemahaman yang lebih baik antara berbagai kelompok keagamaan. Melalui pidato-pidato, tulisan-tulisan, dan aktivitas-aktivitas sosialnya, dia membawa gagasan-gagasan keharmonisan antarumat beragama ke masyarakat Indonesia. Melalui usahanya yang gigih, Nurcholish Madjid telah memainkan peran penting dalam memperkaya dan memperdalam pemahaman agama di Indonesia. Kontribusinya melampaui kerangka sekadar seorang intelektual, dan dia meninggalkan warisan berupa pesan inklusivitas dan kerukunan antaragama yang sangat berharga bagi bangsa Indonesia.<sup>48</sup>

Pada hari Senin, 29 Agustus 2005, sang "Lokomotif Pemikir Pembaharu Islam Indonesia" wafat, ribuan pelayat mendatangi-silih berganti, mulai dari presiden, wakilnya, menteri, anggota DPR, politisi, artis, seniman, sampai orang-orang yang tidak jelas kehormatan sosialnya berdatangan penuh haru dan menengadahkan memohonkan ampun dan perkenan Tuhan untuknya. Pelayat itu bukan hanya secara formal beragama Islam, melainkan juga Katolik, Protestan, Hindu, Buddha, Konghucu, hingga kelompok yang tidak diketahui apa agama yang diyakininya. kemudian pada pukul 14.05 WIB Esoknya, Selasa 30

---

<sup>47</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 74.

<sup>48</sup>Kautsar Azhari Noer, "Kata Pengantar," dalam *Junal Titik Temu Jurnal Dialog Peradaban* Vol. 8 No. 1 Tahun 2015, hal. 10.

Agustus 2005, ribuan manusia yang berdesak-desakan di bawah terik matahari setia menanti jenazah Nurcholish Madjid tiba di Taman Makam Pahlawan Kalibata. Mereka ingin melihat dan mendengar langsung ucapan “selamat tinggal” sekaligus sebuah pesan “tolong dilanjutkan dan diperjuangkan apa-apa yang telah dirintisnya”. Diiringi tembakan salvo, upacara kemiliteran dan tembang “Gugur Bunga”, sang pemikir yang sepanjang hidupnya nyaris penuh kontroversi itu dimakamkan. Kita semua telah kehilangan pahlawan pejuang Islam yang *rahmatan lil ‘ālamīn* dalam pengertian yang sesungguhnya. Untuk itu, penting kiranya, idenya dikaji, jalan hidupnya dibaca, teladannya diteruskan, dan kekurangannya dikritik secara kreatif dan adil untuk kemanfaatan kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara.<sup>49</sup>

## B. Produktifitas Karya Nurcholish Madjid

Sebagai seorang pemikir kontemporer, sekaligus cendekiawan Muslim, Nurcholish Madjid dapat dikatakan mempunyai produktivitas yang tinggi di dalam tulis menulis. Keterlibatannya dalam dunia tulis menulis ini, merupakan hasil dari olahan pemikirannya. Keterlibatannya pada wilayah intelektual tampak serius, sungguh-sungguh dan sepenuhnya. Ia menyatakan bahwa tugas utamanya adalah membaca, menulis dan mengajar. Bisa dimengerti jika produktivitas karya tulis dan intelektual Nurcholish Madjid sangat tinggi. Dalam hal ini sedikit saja intelektual di Indonesia yang mampu mengejar produktivitasnya. Sebagai seorang tokoh pembaharu, Nurcholish Madjid selalu mengekspresikan pemikirannya di segala bidang disiplin keilmuan, misalkan ihwal keislaman, politik Islam, moral dan kemasyarakatan, keindonesiaan, hal ini dapat dilihat dari kiriman tulisannya ke dalam berbagai media antara lain Kompas, Panji Masyarakat, Pelita, Suara Pembaharuan, Republika, Majalah Ulumul Qur’an, Prisma dan Amanah. tulisannya juga selalu menghiasi lembaran majalah politik, misalnya Adil, Forum, Gatra, Matra, Tempo dan lain-lain.<sup>50</sup>

Sosok Nurcholish Madjid memiliki peran yang signifikan dalam memberikan arah serta orientasi pembaruan Islam di Indonesia.<sup>51</sup> Berbagai konflik yang terjadi pada masa-masa sebelumnya, misalkan saja seperti persoalan relasi Islam dan demokrasi, Islam dan Pancasila coba diatasi oleh pemikiran Nurcholish Madjid. Secara garis besar, ide Nurcholish Madjid dapat diringkaskan kepada tiga pokok pemikiran yaitu terkait dengan

---

<sup>49</sup> Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, hal. 1-3.

<sup>50</sup> Fahdi Batara Harahap. *Pluralisme dan Inklusivisme Islam: Pemikiran Politik Nurcholish Madjid*. Yogyakarta: UGM Press, 2003. hal. 45.

<sup>51</sup> Nurcholish Madjid, “Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience”, dalam *Jurnal Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 1 No. Tahun 1994, hal. 55.

pembaruan pemikiran Islam, persoalan Islam dan masyarakat *modern-industrial* dan terakhir seputar persoalan Islam dan hubungan antara iman dan ilmu pengetahuan. Ketiga pokok pemikiran Nurcholish tersebut tersebar di hampir seluruh karya-karyanya. Keseluruhan buku Nurcholish berasal umumnya dari kumpulan makalah-makalah yang disampaikan di dalam berbagai forum ilmiah, kecuali untuk buku Indonesia Kita yang memang secara sengaja dibuat buku secara utuh ketika dirinya mencalonkan diri sebagai calon presiden. Meski demikian, buku-buku tersebut tetap merupakan buku-buku yang berpengaruh serta memiliki kesatuan ide yang utuh.

Produktivitas Nurcholish Madjid di dalam hal tulis menulis, adalah hasil dari pembelajarannya yang telah ia tekuni bertahun-tahun. Prestasi menulis itu bukanlah diraihnya secara spontan dan dalam waktu yang singkat. Semua hasil pemikirannya merupakan dari pergumulan—serta kontemplasi intelektualitas Nurcholish Madjid yang telah ia tekuni secara mendalam. Pemikiran-pemikirannya yang mencerahkan dan berani menerobos lintas zaman itu dipengaruhi oleh pemikir kontemporer yaitu Fazlur Rahman. Dari sinilah Nurcholish Madjid memperoleh inspirasi yang utama di dalam proses kematangan Nurcholish Madjid sebagai intelektual Muslim. Nurcholish Madjid merupakan seorang dari sedikit intelektual muslim Indonesia dan menjadi orang nomor satu di Paramadina. Lahir dari rahim dua kutub pendidikan, klasik dan modern melahirkan pemikiran yang progresif. Sehingga sejak memperoleh pemikiran di Pesantren Gontor ia selalu mempunyai jargon bahwa “berpikir bebas setelah berbudi tinggi, berbadan sehat dan berpengetahuan luas”. Sehingga sangat mempengaruhi pemikirannya untuk tidak memihak pada salah satu mazhab Islam.<sup>52</sup>

Menurut Budhy Munawar Rachman, keaktifan Nurcholish Madjid sebagai pemikir Islam itu terjadi pada tahun 1996 hingga wafatnya pada tahun 2005. Tema-tema yang diangkatpun bermacam-macam. Khususnya menyangkut isu-isu besar, seperti penafsiran Islam atas sekularisasi, demokrasi, *civil society*, hak asasi manusia dan pluralisme, yang menjadikannya sebagai “pembaru Islam”, dan dengan demikian memberi pengaruh pada generasi pemikir Islam di Indonesia belakangan ini. Isu besar tersebut merupakan latarbelakang pemikiran yang ia kembangkan dalam mewujudkan apa yang ia sebut integrasi “Keislaman, Kemodernan, Keindonesiaan”.

Meminjam hipotesis dari Budhy Munawar Rachman, bahwa ada 2 arus besar pergumulan pemikiran Nurcholish Madjid semasa hidupnya, hal ini bisa dilihat bagaimana Nurcholish Madjid membagi pemikirannya ke dalam dua periode. *Pertama* adalah pemikiran keislaman-keindonesiaan pada tahun

---

<sup>52</sup> Ahmad A. Sofyan dan Roychan Madjid, *Gagasan Cak Nur tentang Negara dan Islam*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003, hal. 73.

1965-1978). Hal ini bisa diketahui adanya sebuah tanda dengan disahkannya Nilai-Nilai Dasar Perjuangan (NDP) HMI, dan diskursus ihwal sekularisasi serta pembaharuan Islam. *Kedua* adalah pemikrain ihwal keislaman kemoderenan yang muncul pada tahun 1984-2005. Periode pemikiran ini, bisa ditandai dengan adanya konsep pemikiran neo-modernisme Islam atau yang kemudian populer dengan idiom Islam Liberal, paham Islam Inklusif dan Pluralisme, serta pemikiran terkait dengan humanism Islam, hingga pemikiran ihwal reformasi (demokrasi dan *civil society*). Inilah pemetaan arus besar pemikiran Nurcholish Madjid, yang kemudian pada tahun 1978-1984 adalah masa transisi di mana Nurcholish Madjid ketika itu kuliah dan menulis tugas akhirnya di Chicago.<sup>53</sup>

Ada sekitaran 20 buku yang telah Nurcholish terbitkan dari tahun pertengahan 1960-an, sampai menjelang akhir hayatnya, Buku-buku tersebut, merupakan sebagian besar terbit sejak Nurcholish kembali dari Chicago. Berikut ini adalah daftar karya-karya Nurcholish Madjid yang dimuat dalam buku ini:

1. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987.<sup>54</sup>
2. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Budhy Munawwar Rachman dan Elza Peldi Taher, *Satu Menit Pencerahan*, hal. x dan xi.

<sup>54</sup> Buku ini adalah sebuah karya yang mencakup pemikiran Nurcholish Madjid mengenai sekularisasi, yang kemudian menjadi terkenal dengan slogan "Islam Yes, Partai Islam No," serta penolakan terhadap negara Islam. Dalam buku ini, Nurcholish Madjid berusaha menggabungkan nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai kemodernan dan keindonesiaan. Buku ini sangat diminati di pasaran dan telah dicetak ulang beberapa kali, mencerminkan bahwa tulisan-tulisan Nurcholish Madjid menarik perhatian dari berbagai kalangan umat Islam, termasuk mereka yang mendukung maupun yang menentangnya. Buku ini adalah hasil perenungan Nurcholish Madjid selama dua dasawarsa, dan melalui buku ini kita dapat melihat perkembangan pemikirannya yang matang. Sebagai contoh, dalam buku ini, Nurcholish Madjid mempertimbangkan penggunaan kata "sekularisasi." Ketika penggunaan kata ini menimbulkan perlawanan yang kuat, Nurcholish Madjid berusaha menjelaskan konsep tersebut dalam tulisan-tulisannya. Meskipun dia berusaha menjelaskan maknanya, penolakan terhadap kata "sekularisasi" tetap kuat. Untuk menghindari potensi perlawanan yang bisa merugikan umat Islam atau citranya sendiri, Nurcholish Madjid akhirnya memilih untuk tidak lagi menggunakan kata "sekularisasi" dan menggantinya dengan "desakralisasi."

<sup>55</sup> Buku ini merupakan buku yang lahir dari hasil dari kumpulan makalah Klub Kajian Agama disingkat menjadi (KKA) di Yayasan Paramadina Jakarta. Pembahasan dalam buku ini adalah terkait dengan beberapa isu-isu tertentu, terdapat beberapa bagian di dalam buku ini, yang *pertama* membahas tentang *tauḥîd* dan emansipasi harkat manusia, *kedua* membahas disiplin ilmu keislaman tradisional, *ketiga* membangun masyarakat etika, *keempat*, universal Islam dan kemodernan. Bagi Nurcholish Madjid, pendekatan topikal ini menurut Nurcholish Madjid diperlukan untuk mempertajam pemusatan pembahasan, sehingga dapat diperoleh hasil yang maksimal. Dengan tulisan-tulisan dalam buku ini

3. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1994.
4. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.
5. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.<sup>56</sup>
6. *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1997.
7. *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997.
8. *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 1997.
9. *Ibrahim, Bapak Para Nabi dan Panutan Ajaran "Ibrahim, Bapak Para Nabi dan Panutan Ajaran Keĥanĥfan dalam Seri KKA ke-124/Tahun XII/1997*, Jakarta: Paramadina, 1997.
10. *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
11. *30 Sajian Ruhani: Renungan di Bulan Ramadhan*, Bandung: Mizan, 1998.
12. *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 1998.
13. *Cendekiawan dan Relijiusita Masyarakat*, Jakarta: Tekad dan Paramadina, 1999.
14. *Demi Islam-Demi Indonesia: Wawancara dengan Nurcholish Madjid*, Jakarta: Paramadina, 1999.<sup>57</sup>
15. *Pesan-pesan Takwa: Kumpulan Khutbah Jum'at di Paramadina*, Jakarta: Paramadina, 2000.
16. *Perjalanan Religius 'Umrah dan Haji*, Jakarta: Paramadina, 2000.
17. *Fatsoen Nurcholish Madjid*, Jakarta: Penerbit Republika, 2002.
18. *Atas Nama Pengalaman: Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi, Kumpulan Dialog Jumat di Paramadina*, Jakarta: Paramadina, 2002.

---

diharapkan pembaca mampu memahami Islam secara lebih komprehensif. Buku ini berusaha menawarkan konsep Islam kultural yang produktif dan konstruktif, serta mampu menyatakan diri sebagai pembawa kebaikan untuk semua, *rahmatan lil 'ālamīn*. Islam sebagai sebuah ajaran yang universal harus mampu diterapkan kepada masyarakat agar Islam dapat membangun peradaban sebagaimana yang pernah terjadi pada masa Islam klasik dahulu. Buku ini ditulis sebagai bagian dari usaha membangun dialog keterbukaan dengan mengembangkan tradisi menyatakan yang benar dan baik secara bebas dan tanpa prasangka, untuk kepentingan bersama yang diharapkan dapat mendorong tumbuhnya wawasan jauh ke depan dengan tetap berpegang teguh kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Dikarenakan keluasan dan kedalaman pembahasannya, buku ini dianggap sebagai magnum opus-nya Nurcholish Madjid.

<sup>56</sup> Buku ini berisi seputar pemikiran Nurcholish Madjid mengenai pendekatan sejarah dalam memahami doktrin Islam, persoalan ahl al-kitab, neo-sufisme, tarekat, mesianisme, kultus, ateisme termasuk seputar makna kejatuhan manusia di bumi.

<sup>57</sup> Manuskrip untuk rencana otobiografi (tidak diterbitkan)

19. *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*, Jakarta: Voice Center Indonesia, 2003.
20. *Indonesia Kita*, Jakarta: Gramedia, 2004.

Terjadi sebuah polemik besar di dalam karya-karyanya, di antaranya tentang polemik pada priode pertama, yaitu gagasan pembaruan Nurcholish Madjid yang paling kontroversial, yang kemudian menyebabkan polemik berlarut-larut bahkan masih sampai sekarang menyoal, “Islam, Yes; Partai Islam, No” dan khususnya soal sekularisasi.

Pandangannya mengenai sebuah partai-partai Islam yaitu, jika Islam bisa dikatakan merupakan sebuah wadah yang ditampung dari sekian banyak ide-ide yang hendak diperjuangkan, maka, jelaslah bahwa sekian banyak ide-ide tersebut untuk waktu sekarang ini tidak lagi menarik. Gagasan-gagasan pemikiran Islam yang relevan itu pada saat sekarang menurut Nurcholish Madjid sudah kehilangan banyak momentum-momentum dinamikannya. Partai-partai Islam tidak lagi bisa membangun dan memperbaiki satu imej yang positif serta simpatik. Untuk itu, Nurcholish hendak membuat pemisahan atau dikotomi antara pengertian “Islam” dan “partai Islam”. Perjuangan Islam melalui partai Islam, hanyalah satu kemungkinan. Dan masih ada kemungkinan lain. Karena itu tidak *absolut* sebagai satu dasar pijakan.<sup>58</sup>

Adapun menyoal sekularisasi untuk memisahkan mana yang betul-betul sakral, mana yang profan saja. Dari sini, penggunaan idiom sekularisasi dalam sosiologi mempunyai makna “pembebasan” dari sikap “penyucian” yang tidak pada tempatnya. Maka dari itu pemaknaan tersebut mengandung makna desakralisasi, yaitu pencopotan ketabuan dan kesakralan dari objek-objek yang semestinya tidak tabu dan tidak sakral. Jika diproyeksikan kepada situasi modern Islam saat ini, maka itu akan mengambil bentuk pemberantasan *bid'ah*, *khurafat* dan juga praktik syirik lainnya. Jika dalam bahasa Nurcholish, “sekularisasi merupakan konsekuensi dari penanaman *tauḥîd*”.<sup>59</sup>

Dari idiom “sekularisasi” yang digunakan inilah yang akhirnya menjadi keriuhan di tengah-tengah masyarakat. Karenanya, banyak yang mengecam Nurcholish Madjid dengan sebutan “antek sekularis” karena dianggap mempromosikan sekularisme, walaupun Nurcholish berpendapat bahwa “sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, dan mengubah kaum Muslim sebagai sekularis”.

Jika dilihat dari sudut pandang sosiologis, sekularisasi merupakan manifestasi dari sebuah pandangan manusia sebagai *khilâfah* Allah SWT

---

<sup>58</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta: Mizan 1987, hal. 68.

<sup>59</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hal. 87.

yang terhampar di muka bumi. Maka dari itu, sekularisasi merupakan sebuah pengakuan bahwa dunia adalah otonom. Dunia dan alamnya diserahkan pada kebebasan dan tanggungjawab manusia untuk menggarap dan membangunnya. Untuk itu, Nurcholish menegaskan bahwa “sekularisasi adalah pembebasan dari *tutelage* (asuhan) agama, sebagai cara beragama secara dewasa, beragama dengan penuh kesadaran dan penuh pengertian serta kedewasaan, tidak sekedar konvensional belaka”.<sup>60</sup>

Dalam kiprahnya, gagasan yang dicetuskan dan dikenalkan oleh Nurcholish Madjid terus berkembang, setelah Nurcholish mendirikan satu wadah yang dinamai Paramadina beserta kawan-kawannya. Adanya Paramadina sengaja didesain elit secara intelektual. Untuk mendapatkan atensi serta ketertarikan Nurcholish Madjid menguraikan gagasannya dengan pola-pola serta model ilmiah– akademik. Karena memang *audiens* Paramadina kebanyakan dari kelas menengah. Jadi kekelasmenengahan Paramadina itu bukanlah tujuan, tapi efek dari pendekatan yang digunakan Nurcholish.

Dengan membangun sebuah bangunan teori, Nurcholish Madjid merubah secara perubahan sosial dengan mengedepankan satu pijakan di kelas menengah. Di antaranya teori-teori tersebut menyoal *strategic elites*, *opinion makers*, *trend makers*, dan lain sebagainya”. Dari sinilah, sejak Paramadina didirikan, Nurcholish mempunyai wadah besar dalam menaungi pemikirannya, maka tidak heran jika setiap bulannya, Nurcholish Madjid beserta kawan-kawannya menggelar kajian diskusi.

Adanya diskusi tersebut, membuat Nurcholish Madjid, menyajikan sebuah tulisan paper yang kemudian didiskusikan dengan Klub Kajian Agama (KKA), yang telah mencapai pertemuan ke-200 dalam 17 tahun (ketika Nurcholish mengisinya terakhir kali, 2004). Peper-peper tersebut dihimpun dan akhirnya menjadi sebuah buku.<sup>61</sup> Dalam buku-buku Nurcholish Madjid tersebut, menggambarkan substansi pemikirannya yang mutakhir

---

<sup>60</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hal. 45.

<sup>61</sup> Peper-peper tersebut kemudian disajikan menjadi sebuah buku, seperti *Islam: Doktrin dan Peradaban* (1992), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (1994), *Islam Agama Peradaban* (1995), *Islam Agama Kemanusiaan* (1995), dan beberapa buku lain yang tidak terkait dengan KKA itu, tetapi merupakan pengisian lebih detail ide-ide dalam KKA itu, seperti *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (1987), *Islam, Kerakyatan dan Keindonesiaan* (1993), *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (1994), *Kaki Langit Peradaban Islam* (1997), *Dari Bilik-Bilik PPesantren* (1997), *Perjalanan Religius Umrah dan Haji* (1997) dan *Dialog Keterbukaan* (1997), *Cita-cita Politik Islam* (2000), *Indonesia Kita* (2003). Buku-buku ini memberikan rekaman atas gagasan-gagasan Nurcholish sejak acara KKA tersebut 1986, sampai menjelang Nurcholish wafat 2005, selama hampir 20 tahun. Dan dari buku buku inilah kita mendapatkan kesadaran, betapa kayanya pemikiran tentang Islam, demokrasi, hak asasi manusia, dan terutama.

yang pada intinya adalah sebuah usaha mencari argumentasi legitimasi atau keabsahan umat Islam dalam memasuki dunia modern. Dan dalam merumuskan legitimasi itu Nurcholish Madjid berhasil menunjukkan bahwa “kemodernan sekarang ini adalah barang umat Islam yang hilang”. Dengan buku-buku itu—sejalan dengan watak universalisme dan kosmopolitanisme ajaran dan peradaban Islam Nurcholish mencoba menghadirkan sosok Islam (ideal) yang terbuka, demokratis dan berkeadilan sosial. Dari sinilah kita mendapatkan arus pemikiran besar dari sosok Nurcholish Madjid, tentang pemikiran tentang Islam, demokrasi, hak asasi manusia, dan terutama menyoal inklusivisme.

### C. Paradigma Inklusivitas Pemikiran Nurcholish Madjid dalam Sorotan

Gerakan intelektual yang digagas Nurcholish Madjid pada tahun 1970-an dikenal dengan “Gerakan Pembaharuan Pemikiran Keagamaan”. Bangkitnya gerakan ini dinilai sebagai suatu gerakan yang paling radikal dalam pemikiran religio-politik di Indonesia hingga saat ini. Makna penting dari gerakan ini terletak pada upayanya untuk mereformulasikan postulat doktrin Islam yang paling pokok berkaitan dengan masalah ketuhanan, kemanusiaan, dan dunia, dan bentuk hubungan di antara semua aspek tersebut dalam realitas politik dan kebangsaan. Berdasarkan reformulasi inilah Nurcholish dianggap oleh Kamal Hasan sebagai akomodasionis. Menyerap beberapa ide-ide pembaharuan Nurcholish telah merefleksikan suatu elaborasi yang cemerlang tentang konsepsi Islam sejalan dengan upaya modernisasi yang sedang digalakkan oleh bangsa Indonesia saat itu.<sup>62</sup>

Gagasan tersebut dihadirkan dengan sajian keagamaan dalam sebuah format yang rasional dan juga memasukan sebuah konsep-konsep keagamaan dengan gagasan pembaharuan. Dari sinilah, hemat penulis, munculnya inklusivisme dalam benak pikiran Nurcholish Madjid. Semangat keterbukaan di tubuhnya sebangun dengan gagasan yang hendak ia tawarkan.

Kedatangan Nurcholish Madjid pada tahun 1970-an, menjelma sebagai sebuah fenomena besar sekaligus membuat heboh lantaran dengan kontroversi dalam hal pemikirannya. Sejak kemunculannya dalam hal gagasan pembaharuan pemikiran, Nurcholish Madjid banyak mendapat apresiasi sekaligus resistensi, terutama konsep inklusivismenya yang muncul di tengah arus utama eksklusivisme. Jika dikategorisasikan secara sederhana, maka ada 3 (tiga) pandangan dan kecenderungan masyarakat dalam menanggapi pemikiran dan sosok Nurcholish. *Pertama*, pandangan yang apresiatif-empatik yang memosisikannya sebagai teman dialog bagi

---

<sup>62</sup> Nasitotul Janah, “Nurcholish Madjid dan Pemikirannya (Di antara Kontribusi dan Kontroversi),” dalam *Jurnal Cakrawala* Vol. 21 No.1 Tahun 2017, hal. 48.

kegelisahan-kegelisahan teologis yang sama. Implikasinya, semua pemikiran Nurcholish diterima tanpa *reserve*, tanpa sikap kritis.

Jika melihat konteks pemikiran-pemikiran Nurcholish menghasilkan proses transformasi yang cukup signifikan, terutama dalam mendorong perubahan aspek berpikir dan sikap keberagamaan. Mereka adalah kelompok pemikir muda Islam. Bagi kelompok ini Nurcholish adalah figur pembaharu yang patut dihargai dan bola salju pemikirannya mesti harus terus menerus digelindingkan. *Kedua*, pandangan kritis, yang menempatkan Nurcholish dan pemikirannya tersebut berada di luar bingkai mainstream pemikiran umat Islam. Implikasinya adalah apologi dan sekaligus resistensi atas pemikiran Nurcholish. Reaksi keras dan bahkan muncul vonis-vonis teologis yang disematkan kepadanya, seperti sesat. Ketiga, adalah pandangan simpati yang menempatkan Nurcholish dan pemikirannya secara objektif dan independen. Kelompok ini melihat ada banyak sisi positif dan manfaat dari gagasan Nurcholish, namun juga bersikap kritis dan objektif bahwa ada sisi kelemahan.<sup>63</sup>

Sebagai seorangan pemikir, Nurcholish Madjid, mempunya dasar pijakan pemikiran, misalkan saja, ia menggunakan pisau analisis sosio-historis, sebagai kacamatan kajiannya. Jika dilihat, dalam seuruh gagasannya termasuk pandangan inklusivismenya, Nurcholish seringkali menggunakan perangkat analisis ilmu-ilmu sosial, terutama analisis sosio-historis.<sup>64</sup> Walaupun tidak semua ajaran agama itu bersifat historis, akan tetapi analisis sosio historis dapat digunakan untuk menganalisis dan membedah doktrin agama, teks dan ajaran-ajaran wahyu untuk menemukan kembali kebenaran konteks sesuai kondisi yang terus berubah. Oleh karenanya konsep *asbâbun nuzûl*, praktik kesejarahan Nabi dan lainnya menjadi sangat signifikan sebagai pisau analisis karena dengan itu dapat dipahami makna dan implikasi langsung dari sebuah wahyu tuhan melalui konteks aslinya, alasan mula yang mendasari suatu hukum, bermakna umum ataukah khusus. Oleh karenanya cara induksi jelas lebih ditekankan dari pada deduksi.

Melihat pendekatan Nurcholish Madjid dalam usaha memahami ajaran Islam lebih bersifat kultural normatif ketimbang formal legalistik, sehingga ia lebih mementingkan komunitas dan integralistik umat dari pada substansi sektarian individual. Nurcholish meracik ide-idenya tantang Islam kultural sebagai agama yang mempunyai peran utama dalam sumber nilai, hal tersebut menjadi pedoman perilaku etika Islam di Indonesia. Dengan demikian pemahaman keagamaan Nurcholish lebih bersifat global, seperti umat harus menegakkan prinsip-prinsip ijtihad, berpegang pada fiqih rasional dan bebas madzhab, memahami *tauhi'd* lebih berorientasi kepada masa depan

---

<sup>63</sup> Ahmad Wahib, *Pergulatan, Doktrin dan Realitas Sosial*, Yogyakarta: 2004, hal, 78.

<sup>64</sup> Husain Usman, *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta: Bumi Aksara, 2002, hal. 46-49.

dan tidak sempit pada satu teologi tertentu saja.<sup>65</sup> Gerakan yang dipelopori Nurcholish Nurcholish inipun sering disebut William A. Liddle sebagaimana sebagai gerakan Islam Substansialis sebagai antitesa dari Islam.<sup>66</sup>

Peradaban selalu menjadi kata kunci dalam output pemikiran Nurcholish Madjid, kata kunci tersebut, memiliki arus tema besar dalam dua diskursus keindonesiaan dan kemodernan, dengan sorotan keislaman. Upaya ini merupakan satu instrumental dalam mengepakan sayap peradaban di Indonesia, yang mempunyai pijakan di atas payung besar Islam inklusif. Nurcholish Madjid sangat meyakini besar, bahwa sebuah perubahan Indonesia, bisa dibungan atas dasar kontribusi agama-agama yang solid. Karena itu, Nurcholish Madjid banyak menyelam berbagai macam tradisi keilmuan, baik filsafat maupun khazanah klasik agama yang inklusif, untuk kembali diaktualisasikan serta dicari relevansinya.

Pemikir termasyhur yang mengkampanyekan Islam inklusif adalah Nurcholish Madjid, dari situ, ia menjelaskan bahwa dari sudut ajaran Islam, kerukunan umat beragama merupakan akibat wajar dari pada sistem keimanannya. Dengan adanya dogma keimanan, otomatis melahirkan satu konsekuensi teologis atas pengakuan bahwa Allah yang mempunyai otoritas kebenaran mutlak. Sikap tiranik atau klaim kebenaran ini dipertentangkan dengan adanya iman. Sikap beriman berarti menganggap potensi yang sama untuk benar dan salah.<sup>67</sup>

Menurut Nurcholish dengan menggunakan paradigma Islam inklusif, maka problematika keumatan akan cepat terurai dengan segala solusinya. Inklusivisme juga merupakan sendi dalam menunjang peradaban Indonesia yang adil, demokratis, dan terbuka. Dengan memiliki sifat inklusivisme tadi, akan terwujud peradaban Indonesia yang demokratis, karena tanpa sikap inklusif tadi tidak mungkin ada sikap demokratis. Maka dari itu, Nurcholish Madjid, membangun terlebih dahulu dasar normatif teologis tentang demokrasi, kemudian disebut dengan (*common word*, titik temu) yang di dalam Al-Qur'an disebut dengan *kalimatun sawā'* (konvergensi) agama-agama.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Ahmad Taufik, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada 2005, hal. 154-156.

<sup>66</sup> Shaleh, Fauzan, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, Jakarta: Serambi 2001, hal. 322.

<sup>67</sup> Budhy Munawar-Rachman dan Elza Peldi Taher, *Satu Menit Pencerahan Nurcholish Madjid; Buku Pertama A-C*, Bandung: Mizan, 2013, hal. 2.

<sup>68</sup> Pemahaman kepada Islam adalah pemahaman yang terbuka, bersikap inklusif dan mampu menjadi rahmat bagi seluruh alam. Bagi Nurcholish Madjid sikap inklusif merupakan satu dasar konsep itun menentukan arah keberhasilan Indonesia untuk membentuk satu tatanan yang solid. Yaitu membangun peradaban yang adil, terbuka dan demokratis. Lihat Budhy Munawar-Rachman, "Titik Temu Agama-Agama Analisis Atas

Wacana inklusivisme Nurcholish Madjid telah menjadi sebuah basis dari toleransi agama, dengan menggunakan perspektif Islam dalam kajiannya Nurcholish Madjid telah membuka jalan tentang perspektif pluralisme agama. Nurcholish, mengambil pijakan Islam inklusif-nya, sebagai pemikiran keagamaan yang menguntungkan semua orang. Termasuk mereka yang bukan Muslim, pandangan inklusif ini, diperkuat oleh dukungan dari sosio—historis Islam itu sendiri.

Masalah inklusivitas ini adalah kelanjutan pemikiran dalam Islam dari pemikiran neo-modernisme ke arah yang spesifik sesudah pluralisme, lebih jelasnya pada tataran teologi.<sup>69</sup> Dengan membuka ruang-ruang toleransi, saling berempati dan simpati terhadap kelompok lain. Dalam hal ini, seperti sudah *taken for granted* kelompok umat beragama yang satu melihat, menilai dan secara sepihak men-*judge* kelompok agama lain dengan pandangan teologis agama yang dianutnya. Begitupun juga sebaliknya, saling menilai dan menghakimi satu sama lain. Ini menjadi suatu hal yang mustahil untuk membuka ruang toleransi, apalagi sekedar berdialog.

Gagasan utama Nurcholish Madjid mengenai teologi inklusif adalah seluruh Kitab Suci baik Taurat, Injil, Zabur dan Al-Qur'an merupakan sebuah pesan dari Tuhan. Dari pesan inilah titik tekan Nurcholish Madjid dalam membangun paradigma tentang inklusivitas quranik. Di antara ajaran Tuhan yang paling dasar adalah pesan takwa, hal tersebut sesuai dengan Al-Qur'an Surat An-Nisâ/4:131. Bagi Nurcholish Madjid, takwa di sini, bukan hanya sekedar dari tafsiran klasik, yaitu sikap patuh atas kehadiran Tuhan, yang idiom Muhammad Asad "*God Consciousness*" yang bermaksud, "kesadaran akan ketuhanan" dari kesadaran inilah muncul bahwa Tuhan Maha Hadir (*omnipresent*) dalam kehidupan keseharian kita.<sup>70</sup>

---

Islam Inklusif Nurcholish Madjid," dalam *Sinopsis Disertasi*. Jakarta, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara 2014, hal. 20.

<sup>69</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 2013, hal. 70.

<sup>70</sup> Misalkan saja, Nurcholish Madjid mencontohkan pembebasan yang dimulai oleh sikap inklusif, itu terjadi pada saat partisipasi kaum Yahudi dan Kristen dalam masyarakat Islam klasik yang terbuka dan bebas pada saat itu. Telah dikemukakan tentara Islam, ketika mereka keluar dari Jazirah Arabia, melakukan ekspedisi militer dan ekspansi politik bukanlah tujuan "penaklukan", melainkan untuk "pembebasan" (*fath futuhat*) Karena itu, mereka di mana-mana disambut rakyat tertindas, dan inilah yang menjadi salah satu rahasia kemenangan demi kemenangan yang mereka peroleh dengan cepat luar biasa. Berkat toleransi, keterbukaan, dan inklusivisme mereka, kaum Muslim yang minoritas kecil itu diterima sebagai penguasa oleh semua pihak. Termasuk di antara para menyambut kedatangan tentara Islam itu salah kaum Kristen Nestorian di Syria, yang selama ini mereka ditolak. Lihat, Nurcholish Madjid, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, hal. 171.

Bangunan pesan Tuhan ini, melahirkan yang namanya universalitas kesatuan semua agama samawi, yang mewarisi *Abrahamic Religion*, yakni himpunan agama Yahudi yang dibawakan oleh Nabi Musa, Kristen oleh Nabi Isa dan Islam dibawakan oleh Nabi Muhammad). Bagi Nurcholish Madjid, lewat firman-Nya, kita harus berpegang teguh kepada agama, karena pada hakikatnya dasar agama-agama tersebut merupakan pesan dari Tuhan yang satu dan sama. Kesamaan ini, menurut Nurcholish Madjid, terletak pada kesamaan dalam pesan besar yang dalam Al-Qur'an disebut *washiyyah*, yaitu paham Ketuhanan Yang Maha Esa. atau monisme. Pada akhirnya inilah titik berangkat yang kemudian akan bertumpu pada satu "titik temu" (konvergensi) yang kemudian disebutkan di dalam Al-Qur'an *kalimatun sawâ'*.<sup>71</sup>

Agama yang merupakan sebuah sistem kepercayaan yang tidak boleh dijadikan sebagai alat pembatas untuk selalu berkomunikasi serta berinteraksi dengan sesama manusia. Begitu pentingnya kerukunan dan kedamaian agar terwujudnya persatuan dan kesatuan pandangan untuk selanjutnya menciptakan kesatuan dalam tindakan dan perbuatan. Dalam pandangan Nurcholish Madjid, iman membangun dan menciptakan kesadaran mengemban amanat ilahi, kesadaran itu yang tak lain sebagai sesama mahluk akan menciptakan rasa saling menghargai, saling mengingatkan dalam kebaikan dan kebenaran tentunya tanpa memaksakan pendapat sendiri. Dengan sikap inilah kemudian memperlihatkan kualitas budi dan kemuliaan seseorang.<sup>72</sup>

Paradigma agama dalam makna intinya sebagai kepatuhan (*dîn*) yang total kepada Tuhan, menuntut sikap pasrah kepada-Nya yang total (*islâm*) pula, sehingga tidak ada kepatuhan atau *dîn* yang sejati tanpa sikap pasrah atau *Islâm*. Inilah sesungguhnya makna firman *Ilahi* dalam Al-Qur'an Ali Imrân/3:19 yang amat banyak dikutip dalam berbagai kesempatan, yaitu (*Innaddîna 'indallâhil Islâm*), "Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam". Bila diterjemahkan mengikuti makna asal kata-kata di situ, artinya menjadi "Sesungguhnya kepatuhan bagi Allah ialah sikap pasrah (kepada-Nya)."<sup>73</sup>

Redaksi lain di dalam Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan ini, dan yang juga banyak dikutip, adalah Surat Ali Imrân/3:85, "*Dan barang siapa mengikut agama selain al-islâm* (sikap pasrah kepada Tuhan), maka ia tidak akan diterima, dan di akhirat ia akan termasuk golongan yang merugi".

---

<sup>71</sup> Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Kompas, 2001, hal. xvi.

<sup>72</sup> Dede Ari Sopandi, "Konsep Teologi Inklusif Nurcholish Madjid," dalam *Jurnal JAQFI Aqidah dan Filsafat*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019, hal. 69.

<sup>73</sup> Nurcholish Madjid, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Gramedia, 2019, hal. 48.

Ini adalah sebetulnya penegasan bahwa beragama tanpa sikap pasrah itu tak bermakna apa-apa.

Bangunan epistemologi teologi inklusif Nurcholish Madjid diawali dengan tafsir *al-Islâm* yang berarti pasrah. Teori teologi Inklusif dari Nurcholish Madjid ini, berupaya mendekonstruksi makna *Islâm* yang sesungguhnya, Islam sebagai sebuah agama (*Ad-dîn*) yang sudah diridhai Allah sebagai agama yang benar, didekonstruksi maknanya sehingga agama yang benar di sisi Tuhan bukanlah agama Islam saja, akan tetapi semua agama di sisi Tuhan sama kedudukannya, dan orang yang pasrah (*al-Islâm*) kepada ajarannya ia akan masuk surga, baik ia beragama Kristen, Yahudi, Budha, Hindu.<sup>74</sup>

Menurut Nurcholish Madjid, manusia adalah makhluk yang berketuhanan atau dalam arti lain manusia mempunyai fitrah yang wajib dijaga yakni mempunyai Tuhan. Manusia adalah makhluk yang menurut hakikatnya sendiri, sejak masa primordialnya selalu mencari dan merindukan Tuhan. Inilah fitrah atau kejadian asal sucinya dan dorongan alaminya untuk senantiasa merindukan, mencari, dan menemukan Tuhan. Agama menyebutnya sebagai kecenderungan yang *hanîf*, yaitu sikap mencari kebenaran secara tulus dan murni atau Nurcholish menyebutnya sebagai semangat mencari kebenaran yang lapang, toleran, tidak sempit, tanpa kefanatikan dan tidak membelenggu jiwa.<sup>75</sup>

Bagi Nurcholish, keadaan umat Islam sebagai penengah merupakan keadaan yang pernah dibuktikan dalam sejarah peradaban Islam, yang sangat menghargai minoritas non-Muslim (Yahudi, Kristiani, Hindu). Sikap inklusivis dan pluralis ini ada karena Al-Qur'an mengajarkan paham kemajemukan beragama (*religious plurality*). Sikap inklusivis dan plurali inilah yang telah menjadi prinsip pada masa jaya Islam, dan telah mendasari kebijaksanaan politik kebebasan beragama. Meskipun tidak sepenuhnya sama dengan yang ada di zaman modern ini, namun prinsip-prinsip kebebasan beragama di zaman modern adalah pengembangan lebih lanjut, yang lebih konsisten dengan yang ada dalam zaman Islam klasik.<sup>76</sup>

Islam sebenarnya adalah agama yang sangat inklusif dan mengakui keberadaan dari kelompok agama lain. Hal ini terlihat dari ajaran-ajarannya yang termaktub dalam Al-Qur'an. Sikap terbuka dan mengakui eksistensi kelompok lain menjadi aspek penting dalam membangun sebuah peradaban

---

<sup>74</sup> Cahaya Khaerani, "Nurcholish Madjid (1939-2005) (Gagasan-Gagasan Pembaruan Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia)," dalam *Jurnal At-Tajdid*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2020, hal. 183

<sup>75</sup> Budhy Munawar Rachman, *Membaca Nurcholish Madjid*, Jakarta: Democracy Project, 2011, hal. 127.

<sup>76</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2019, hal. xxxix.

yang harmonis dan saling menghargai. Sebagaimana dijelaskan oleh Nurcholish, bahwa sikap ini sudah dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW ketika beliau berada di Madinah. Hal pertama yang dilakukannya adalah pengakuan atas hak eksistensi masing-masing kelompok di Madinah yang plural. Semua dokumen ini termaktub dalam “Konstitusi Madinah.”<sup>77</sup> Hal tersebut dipertegas oleh Zuhairi Misrawi, adalah benar bahwa pandangan Nurcholish Madjid tentang Madinah sebagai sumber inspirasi, harus dicontoh dengan baik, untuk itu perlunya meneladani Piagam Madinah di zaman modern ini, demi menjunjung tinggi kebhinekaan.<sup>78</sup>

Dalam tradisi keislaman, konsep toleransi sudah diperlihatkan oleh Nabi Muhammad. Momentum ini tertuang dalam Piagam Madinah, yang eksplisit mengamanatkan penduduk Madinah untuk memprioritaskan toleransi dalam interaksi mereka dengan siapa pun. Dalam pandangan Nurcholish Madjid, toleransi merupakan aspek ajaran dan kewajiban dalam menerapkan ajaran tersebut. Jika toleransi menghasilkan hubungan yang harmonis di antara kelompok yang beragam, hal tersebut harus dilihat sebagai hasil positif dari penerapan ajaran yang benar. Namun, Nurcholish Madjid menganggap manfaat atau hasil positif ini sebagai sesuatu yang sekunder, sedangkan yang utama adalah penerapan ajaran yang benar itu sendiri. Toleransi, sebagai hal yang mendasar, harus diwujudkan dalam masyarakat, meskipun pelaksanaannya mungkin tidak selalu menghasilkan hasil yang menyenangkan, terutama karena adanya perbedaan di tengah-tengah masyarakat.<sup>79</sup>

Adanya paradigma inklusivisme dinyatakan relevan dengan kondisi modernisme sekarang, dan inklusivisme ini merupakan wajah dari nilai-nilai Islam yang universal, dengan cara mengaktualisasikannya pada era modern. Dengan adanya inklusivisme, menjadikan sebuah dorongan bagi jaminan terhadap keharmonisan di antara umat beragama, untuk tetap eksis dalam sebuah bingkai pluralitas. Kenyataan adanya pluralitas merupakan tantangan lebih lanjut tentang keragaman, dan diskursus adanya pluralisme sebagai *sunnatullâh*, juga tidak berhenti pada sebuah pengakuan eksistensinya saja di dalam realitas, melainkan harus berani menganalisa dan membentuk sebuah formulasi yang matang, agar menciptakan tatanan masyarakat beragama yang harmonis, yang mampu hidup berdampingan secara damai, bersahabat, dan kooperatif dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara.

---

<sup>77</sup> Nurcholis Madjid, Nurcholish Madjid, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Gramedia, 2019, hal. 68.

<sup>78</sup> Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: PT. Media Nusantara, 2009, hal. 72.

<sup>79</sup> Nurcholish Madjid, “Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan” dalam *Koran Republika*, 10 Agustus 1999, hal. 4.

Dari pemikiran Nurcholish di atas, menurut Budhy Munawar Rachman, dapat ditekankan di sini—dan masih akan dielaborasi lebih lanjut bahwa inti pemikiran Nurcholish ada pada tafsir tentang *al-islâm* yang pluralis dan mendukung ide-ide demokrasi dan hak asasi manusia. Sebagai suatu konsep untuk mencapai *common platform*—yaitu tafsir *al-islâm* sebagai “sikap tunduk kepada Allah,” atau “sikap pasrah kepada Kebenaran” adalah tafsir yang sangat ideal, yang menurut Nurcholish dapat menjadi suatu titik temu agama-agama (yang sekarang secara internasional dikenal dengan istilah *common word*). Karena dalam pandangan ini, semua agama yang benar, adalah agama yang membawa kepada sikap pasrah kepada Tuhan itu. Yang lain adalah palsu. Dalam konteks ini, Nurcholish menjadi pelopor yang mengingatkan kembali pentingnya paham inklusivisme dalam beragama, yang membuka diri pada paham pluralisme agama, yang dewasa ini cenderung terlupakan.<sup>80</sup>

Dari sudut pandang yang menganggap hanya “agama sendiri yang paling benar” (eksklusif) pandangan Nurcholish ini memang membuat *shock*, karena itu berarti kebenaran bukan monopoli suatu kelompok, bahkan tidak berhubungan dengan kelompok tapi pada sikap pasrah itu. Di sinilah terletak sumbangan Nurcholish, karena ia telah memberikan suatu kerangka orientasi bentuk keberagamaan yang tepat, sejalan dengan perubahan masyarakat di masa depan, termasuk bentuk-bentuk hubungan agama-agama yang baru yang tidak terelakkan lagi, akibat pluralisme yang menjadi gejala sosial masyarakat modern. Keberadaan suatu agama dewasa ini harus mempertimbangkan keberadaan agama lain. Karena kita sekarang hidup dalam suatu lingkungan yang plural.

Sebuah konsep yang diawarkan oleh Nurcholish Madjid tentang kesatuan kebenaran agama juga merupakan dasar epistemologi dari sebuah paradigma ajaran Islam yang universal untuk seluruh umat Muslim. Tanpa mengurangi keyakinan seorang Muslim akan kebenaran agamanya (hal yang dengan sendirinya menjadi tuntutan dan kemestian seorang pemeluk suatu sistem keyakinan), sikap-sikap unik Islam dalam hubungan antaragama itu ialah toleransi, kebebasan, keterbukaan, kewajaran, keadilan, dan kejujuran (*fairness*). Prinsip-prinsip itu tampak jelas pada sikap dasar sebagian besar umat Islam sampai sekarang, namun lebih-lebih lagi sangat fenomenal pada generasi kaum Muslim klasik (*salaf*).<sup>81</sup>

Landasan prinsip-prinsip itu ialah berbagai nuktah ajaran dalam Kitab Suci bahwa “Kebenaran Universal,” dengan sendirinya, adalah tunggal, meskipun ada kemungkinan *manifestasi* lahiriahnya beragam. Ini juga menghasilkan pandangan antropologis bahwa pada mulanya umat manusia

---

<sup>80</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, hal. xcii

<sup>81</sup> Nurcholish Madjid, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, hal. 210.

adalah tunggal, karena berpegang kepada kebenaran yang tunggal. Tetapi kemudian mereka berselisih sesama mereka, justru setelah penjelasan tentang kebenaran itu datang dan mereka berusaha memahami setaraf dengan kemampuan mereka. Maka terjadilah perbedaan penafsiran terhadap kebenaran yang tunggal itu, yang perbedaan itu kemudian menajam berkat masuknya *vested interests* akibat nafsu memenangkan suatu persaingan. Kesatuan asal umat manusia itu digambarkan dalam firman Ilahi Al-Qur'an Surat Yûnus/10:19

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِي مَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾

*Dan manusia itu dahulunya hanyalah satu umat, kemudian mereka berselisih. Kalau tidak karena suatu ketetapan yang telah ada dari Tuhanmu, pastilah telah diberi keputusan (di dunia) di antara mereka, tentang apa yang mereka perselisihkan itu.*

Hal demikian tersebut juga telah dipertegas dengan firman Allah SWT dalam ayat lain dengan redaksi yang berbeda dalam Surat Al-Baqarah/2:213.

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾

*Manusia itu (dahulunya) satu umat. Lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Dan diturunkan-Nya bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Dan yang berselisih hanyalah orang-orang yang telah diberi (Kitab), setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepada mereka, karena kedengkian di antara mereka sendiri. Maka dengan kehendak-Nya, Allah memberi petunjuk kepada mereka yang beriman tentang kebenaran yang mereka perselisihkan. Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus.*

Bagi Nurcholish Madjid, sebuah pokok pangkal kebenaran universal yang tunggal itu adalah paham Ketuhanan Yang Mahaesa atau *tauhid* (secara harfiah berarti “memahaesakan”, yakni memahaesakan Tuhan). Bahwa

manusia sejak dari semula keberadaannya menganut *tauḥîd* juga dilambangkan dalam diri dan keyakinan Adam, yang dalam agama-agama Semit (Yahudi, Kristen, dan Islam) dianggap sebagai manusia pertama, sekaligus nabi dan rasul pertama. Kebenaran empirik proposisi ini tentu menghendaki penelitian ilmiah yang komprehensif dalam antropologi.<sup>82</sup>

Konsekuensi dari *tauḥîd* ini yang murni dan tidak terkontaminasi oleh apapun dan siapapun ialah pemutusan sikap pasrah sepenuhnya hanya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa itu, tanpa kemungkinan memberi peluang untuk melakukan suatu sikap atau tindakan serupa kepada sesuatu apa pun dan siapa pun selain kepada-Nya. Inilah *al-islâm*, yang menjadi intisari atau yang menjadi pokok bagi semua agama yang benar. Nurcholish Madjid sendiri di dalam memaknai dan mengartikan kata *al-islâm* meminjam dari istilah yang dicetuskan oleh Syaikhul Islam Ibn Taimiyah merupakan tokoh pembaharu. Bahwa kata *al-islâm* di dalam perkataan Arab mengandung makna *al-istislâm* yakni berserah diri dan *al-inqiyâd* (tunduk patuh).<sup>83</sup>

Hal tersebut kemudian kesemuanya itu mengacu kepada sikap penuh pasrah dan berserah diri serta tunduk dan patuh kepada Zat Yang Mahaesa, yang tiada serikat bagi-Nya. Dari segi kewajiban formal keagamaan, sikap-sikap itu diwujudkan dalam tindakan tidak beribadat kepada siapa atau apa pun selain Zat Yang Mahaesa, yaitu Allah SWT. Maka dapat diringkaskan bahwa ajaran *al-islâm* dalam pengertian generik seperti ini adalah inti dan saripati semua agama para nabi dan rasul. Lebih jelasnya tunduk dan patuh kepada Allah SWT adalah dengan menjalankan perintah-perintah-Nya, baik perintah wajib seperti shalat lima waktu dalam sehari, menunaikan zakat mal dan fitrah, puasa di bulan Ramadhan dan menunaikan ibadah haji maupun perintah sunnah seperti shalat sunnah *Rawâtib*, shalat *Dhuḥâ*, shalat *Tahajjud*, puasa di hari senin dan kamis, *puasa tarwiyah* dan *arafah* dan lain sebagainya. Selain menjalankan perintah-perintah-Nya, seorang hamba Allah juga diuntut untuk meninggalkan semua larangan-Nya, seperti menyekutukan Allah, berzina, membunuh orang tanpa sebab yang dibolehkan, merugikan orang lain, memiliki akhlak-akhlak yang jelek dan lain sebagainya.

Dari penjelasan tentang keuniversalan Islam, Nurcholish Madjid mampu meracik sebuah konsep yang dapat menjadi tawaran. Jika di dalam konsep sosial-politik Islam disebut Nurcholish “sangat modern” itu, justru disebabkan oleh sifat universal dan kosmopolitannya ajaran Islam. Sumber universalisme Islam dapat dilihat dari perkataan generik *al-islâm* itu sendiri, yang berarti sikap pasrah kepada Tuhan. Dengan pengertian tersebut, semua

---

<sup>82</sup> Nurcholish Madjid, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, hal. 211.

<sup>83</sup> Nurcholish Madjid, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, hal. 212.

agama yang benar pasti bersifat *al-islâm* (karena mengajarkan kepasrahan kepada Tuhan). Hingga *al-islâm* pun, tersebut menjadi konsep kesatuan kenabian (*the unity of prophecy*), kesatuan kemanusiaan (*the unity of humanity*), yang keduanya merupakan kelanjutan dari konsep kemahaesaan Tuhan (*the unity of God/tauḥîd*). Semua konsepsi kesatuan itulah yang menjadikan Islam, menurut Nurcholish, bersifat kosmopolit, sejalan dengan hakikat kemanusiaan (*humanisme*) yang bersifat ilahi, (*al-ḥanîfiyah al-samḥah*).<sup>84</sup>

Sebuah pengertian (*al-ḥanîfiyah al-samḥah*) inilah, yang menjadi satu konsep yang dimiliki oleh sosok Nurcholish Madjid di dalam menjelaskan sebuah teori Islam inklusif. Bagi Nurcholish, sikap dan tindakan dalam mencari Kebenaran secara tulus dan murni (*al-ḥanîfiyah*) kehanifan adalah sikap keagamaan yang benar, yang menjanjikan kebahagiaan sejati, dan yang tidak bersifat *palliative* atau menghibur secara semu dan palsu seperti halnya kultus dan fundamentalisme. Maka Nabi pun menegaskan bahwa sebaik-baik agama di sisi Allah SWT. ialah *al-ḥanîfiyah al-samḥah*, yaitu semangat mencari Kebenaran yang lapang, toleran, tidak sempit, tanpa kefanatikan, dan tidak membelenggu jiwa. Beberapa hadis, yang menyangkut beberapa sahabat Nabi yang berkecenderungan fanatik dan ekstrem dalam kehidupan keagamaannya, memberi gambaran tentang apa yang dimaksudkan dengan *al-ḥanîfiyah al-samḥah*

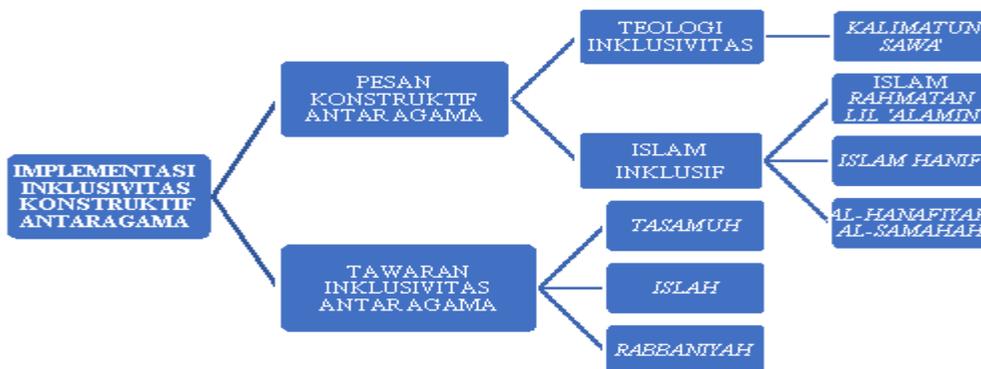
Sebagai konklusi, kita kembali kepada penegasan Nabi Saw. bahwa sebaik-baik agama di sisi Allah ialah *al-ḥanîfiyah al-samḥah*, semangat kebenaran yang lapang dan terbuka. Harapan kepada agama yang bersemangat kebenaran yang lapang dan terbuka itu sungguh besar untuk menolong manusia mengatasi persoalan alienasinya di zaman modern ini, yaitu persoalan bagaimana menaklukkan kembali ciptaan tangannya sendiri, dan bagaimana agar manusia tidak terjerembab ke dalam praktik penyembahan berhala modern, dan bagaimana agar manusia selamat dari cengkeraman thâghûṭ bentuk baru. Nurcholish Madjid menegaskan keterbukaan itu, dengan mengutip pendapat dari Emile Dermenghem, bahwa Islam sebagai agama terbuka akan berkembang dan ikut menjawab tantangan zaman. Bagi Emile Dermenghem, khazanah Islam sangat mengat menekankan keterbukaan, dan unsur-unsur ajaran tersebut, namun itu semua, bergantung kepada penganutnya, untuk senantiasa menemukan satu konsep dalam mengembangkannya.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Budhy Munawar Rachman, "Kata Pengantar" dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2019, hal. lxxxix.

<sup>85</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2019, hal. 2173

**Gambar. III. 1**  
**KONSEP INKLUSIVITAS**  
**KONSTRUKTIF ANTARAGAMA**



Gambaran inklusivisme Nurcholish Madjid di atas menunjukkan satu posisi di dalam menjelaskan relasi konstruktif antaragama yang dapat menjadi tawaran, yang pertama, tentang pesan-pesan di dalam menjelaskan konstruktif, hal tersebut dapat dielaborasi di dalam menjelaskan teologi inklusif, yang berisi nilai-nilai titik temu (*kalimatun sawâ*), kemudian menerangkan dasar Islam *rahmatan lil 'âlamîn*, serta menerapkan jargon *Islâm Hanîf*, dan *al-hanîfiyah al-samahah*. Adapun yang kedua, terkait tawaran inklusivitas antaragama, untuk itu Nurcholish Madjid memetakan beberapa tawaran yang dapat menjembatani inklusivitas relasi antaragama di antaranya adalah: *tasâmuh*, *hanîf*, dan nilai-nilai *rabbâniyah*.

Jika nilai-nilai ini digabungkan dan dielaborasi bagi realitas kehidupan, maka akan menghasilkan konstruktifitas yang harmonis di antara pemeluk agama. Merawat kemajemukan, merupakan sebuah keniscayaan yang ada. Namun, bagaimana caranya agar tercipta keharmonisan di dalam kemajemukan tersebut. Untuk itu, pada bab selanjutnya penulis akan menjabarkan bagaimana caranya menghadapi tantangan pluralitas agama yang ada dengan membangun relasi yang konstruktif.

## **BAB IV**

### **INKLUSIVITAS QURANIK**

#### **NURCHOLISH MADJID DAN KONSTRUKTIF ANTARAGAMA**

Bab 4 ini akan secara khusus membahas implementasi konsep inklusivitas antaragama. Untuk memulai, penulis akan mengulas pesan inklusivitas antaragama yang dipegang oleh Nurcholish Madjid, dan kemudian membahas tawaran implementasi inklusivitas yang bersumber dari Al-Qur'an.

Pesan inklusivitas antaragama yang diusung oleh Nurcholish Madjid dapat dilihat dari dua sudut pandang utama. Pertama, dari segi teologis, dimana setiap agama memiliki kesamaan teologis, dan bahwa Islam dan agama-agama lain memiliki titik temu yang dalam Al-Qur'an disebut sebagai *kalimatun sawâ'*. Konsep ini memberikan dasar bagi pesan inklusivitas antaragama, dan Al-Qur'an telah memberikan petunjuk untuk mencari titik temu guna mengatasi kontroversi dan intoleransi yang muncul akibat eksklusivitas dan fanatisme dalam doktrin Islam. Pesan ini memastikan bahwa Islam tidak hanya dianggap sebagai agama komunal dan formal tanpa memberikan kontribusi konstruktif dalam dialog antaragama.

Pesan inklusivitas antaragama yang kedua berkaitan dengan konsep Islam yang inklusif. Masing-masing agama menerima inklusivitas melalui konsep Islam sebagai *rahmatan lil 'âlamîn* (rahmat bagi seluruh alam), *Islam hanîf* (Islam yang lurus), dan *al-hanifiyyah as-samahah* (jalan yang benar). Islam sebagai "*rahmatan lil'âlamîn*" menegaskan bahwa ajaran Islam adalah

untuk seluruh ciptaan Tuhan, tidak hanya bagi orang-orang Islam. Islam *ḥanîf* mencabut pandangan bahwa Islam adalah agama yang berbeda, dan menggambarkannya sebagai agama yang komunal dan formal. Selain itu, *al-ḥanifiyyah as-samahah* menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang adaptif terhadap perkembangan zaman, terbuka terhadap kebenaran, dan mempromosikan kehidupan yang inklusif.

Kedua pesan ini, baik dari segi teologi maupun dalam konteks Islam yang inklusif, memiliki peran penting dalam perkembangan masyarakat modern dan demokratis. Namun, pesan ini hanya akan menjadi kenyataan jika diimplementasikan dalam kehidupan sosial masyarakat. Implementasi yang penulis tawarkan sesuai dengan konsep inklusivitas antaragama meliputi *at-tasâmuh* (toleransi), *al-ishlâh* (perbaikan), dan *al-fitrah* (keselarasan).

### A. Pesan Inklusivitas Konstruktif Antaragama

Pesan-pesan yang di bangun atas dasar konstruktif bertujuan untuk mengedepankan nilai yang baik dan bijak di dalam berhubungan antaragama. Dalam kaitan ini, yaitu Islam sebagai agama yang ajarannya universal, maksudnya adalah membumikan Islam sebagai agama langit yang mampu memberikan payung damai dalam bingkai keberagaman agama-agama. Dilihat dari implikasi pemikiran-pemikirannya, Nurcholish Madjid adalah seorang yang mampu membangunkan gerak dimanis tradisi berfikir kritis di tengah jumudnya dinamika pemikiran Islam di Indonesia.

Diharapkan pesan-pesan konstruktif Nurcholish Madjid, mampu membuang sekat-sekat dogmatisme, kekakuan dan eksklusivisme yang menjadi faktor terhambat cita-cita hidup konstruktif dengan agama-agama lain. Pesan inklusivitas konstruktif antaragama secara garis besar dibagi menjadi dua pesan yaitu yang pertama dari sisi teologis yang mana masing-masing agama memiliki kesamaan dari sisi teologis bahwa islam dan agama-agama lain memiliki titik temu yang dalam Bahasa Al-Qur'an adalah *kalimatun sawâ'*. Pesan yang ke dua mengenai Islam inklusif. Di mana, masing-masing agama menerima inklusivitas dari sisi Islam yang *rahmatan lil 'âlamîn*, islam *ḥanîf*, dan *al-ḥanafiyyah as-samahah*. Berikut ini, akan diuraikan pesan-pesan inklusivitas konstruktif antaragama.

#### 1. Teologi Inklusivitas

Tiap agama mempunyai persamaan dan perbedaan secara teologis. Perbedaan dan persamaan bukanlah penghalang untuk menjalin kerukunan hidup beragama. Justru dari perbedaan tersebut, dicari konvergensi yang membangun sehingga menghasilkan kekuatan kolektif antaragama. Menurut Nurcholish, kerukunan hidup beragama dapat dicapai dengan mencari pertemuan bersama, yang disebut dengan *Kalimatun Sawâ'*. Sebagaimana Allah SWT berfirman dalam Surat Ali-'Imrân/3: 64:

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

*Katakanlah olehmu (Muhammad): Wahai Ahli Kitab! Marilah menuju ke titik pertemuan (kalimah sawâ') antara kami dan kamu: yaitu bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan tidak memperserikatkan-Nya kepada apa pun, dan bahwa sebagian dari kita tidak mengangkat sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah. (Surat Ali-'Imrân/3: 64).*

Berdasarkan ayat tersebut, menurut hemat penulis Nurcholish Madjid menggarisbawahi beberapa hal sebagai berikut: *Pertama*, adanya perintah mencari titik temu antara para penganut berbagai agama kitab suci; *kedua*, titik temu itu ialah *tauḥîd* atau paham ketuhanan Yang Maha Esa (*monoteisme*); *ketiga*, *tauḥîd* itu menuntut konsekuensi tidak adanya pemitosan sesama manusia atau sesama makhluk; *keempat*, jika usaha menemukan titik temu itu gagal atau ditolak, maka masing-masing harus diberi hak untuk secara bebas mempertahankan sistem keimanan yang dianutnya.<sup>1</sup> Dengan kata lain, Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai *common platform*, atau dalam bahasa Al-Qur'an disebut *kalimatun sawâ'* (kalimat atau ajaran yang sama) antara semua kitab suci.<sup>2</sup>

Secara singkat, penafsiran ayat tersebut berbicara bahwa Allah SWT memberikan komando kepada Nabi Muhammad Saw untuk mengajak agama-agama lain dalam hal ini *ahl al-kitâb* menuju kepada konvergensi antaragama, yaitu secara prinsip menuju kepada ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa atau *Tauḥîd*. Namun, Allah menegaskan bahwa jika *ahl al-kitâb* menolak ajakan menuju kepada kalimat kesamaan tersebut, Nabi dan kaum beriman harus bertahan sebagai orang-orang yang berserah diri kepada Allah (*muslimûn*).<sup>3</sup>

Argumen Nurcholish Madjid yang menyatakan bahwa persamaan di antara berbagai agama adalah ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa dijelaskan sebagai berikut dalam bukunya:

*“Segi perbedaan sudah sangat umum diketahui, dan kini adalah saatnya untuk mengembangkan secara positif segi persamaan antar kitab suci itu, demi suatu teologi baru yang lebih kontekstual dengan semangat paham pluralisme dan toleransi agama yang sekarang sangat penting dikembangkan, bukan hanya dari segi proseduralnya hanya karena kita*

<sup>1</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 2307.

<sup>2</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat 2013, hal. 139.

<sup>3</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 92.

*adalah bangsa yang majemuk tapi justru dari dasar iman kita karena begitulah ajaran kitab suci. Persamaan yang sangat asasi antara semua kitab suci itu adalah ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa (tauḥîd).’’<sup>4</sup>*

Ajaran terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa dalam kutipan tulisan Nurcholish Madjid memiliki arti tunduk kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sikap tunduk dalam segi teologi disebut dengan *Islâm*. Yaitu Islam yang berarti sikap tunduk kepada Tuhan adalah suatu konsep untuk mencapai *common platform* agama-agama. Dalam pandangan Islam, semua agama yang benar adalah agama yang membawa kepada sikap pasrah kepada Tuhan.<sup>5</sup> Bagi Nurcholish, dalam ajaran Islam, pencarian titik temu antara berbagai agama yang berkitab suci (agama-agama samawi) seharusnya tidak merupakan hal baru, karena hal itu, telah menjadi perintah Allah kepada Rasul-Nya, Muhammad Saw.<sup>6</sup>

Nurcholish Madjid melanjutkan bahwa semua agama pada mulanya menganut prinsip yang sama, yaitu keharusan manusia untuk berserah diri kepada Yang Maha Esa (*Islâm*). Maka agama-agama tersebut secara berangsur-angsur akan menemukan kebenaran asalnya sendiri, sehingga semuanya akan bertumpu dalam suatu titik pertemuan (*common platform*) atau dalam istilah Al-Qur’an *kalimatun sawâ’*.<sup>7</sup> Implikasi dari *kalimatun sawâ’* ini, bagi Nurcholish, ialah bahwa siapa pun dapat memperoleh keselamatan asalkan memiliki iman kepada Allah, kepada hari kemudian, dan berbuat baik, tanpa memandang keturunan atau umat tertentu.<sup>8</sup>

Oleh karena itu kata *al-islâm* yang mana pada awal dan atau akhirnya merupakan titik temu semua ajaran yang benar, maka di antara sesama penganut yang tulus akan ajaran tersebut harus dibina hubungan dan pergaulan yang sebaik-baiknya, kecuali dalam keadaan terpaksa, seperti jika salah satu dari mereka bertindak zalim terhadap yang lain.<sup>9</sup>

Penganut semua agama juga harus bersedia mengakui, menerima dan mempercayai hikmah, kearifan ataupun kebajikan dalam agama manapun. Hal ini karena semua nabi, sebagai pengajar kearifan di tiap gama, pada dasarnya memiliki kesamaan ajaran, yakni *kalimatun sawâ’*. Oleh karena itu, menurut Nurcholish, menolak atau membedakan salah seorang

---

<sup>4</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 1534.

<sup>5</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. xcii.

<sup>6</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 2307.

<sup>7</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina, 1992, hal. 184.

<sup>8</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. ccxx.

<sup>9</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 1059.

atau lebih utusan Tuhan adalah perbuatan ingkar kepada hikmah Ilahiah dan kearifan kemanusiaan universal.

Sebab Tuhan telah membangkitkan seorang rasul atau pengajar kearifan di semua umat, maka semua orang harus menerima, mempercayai dan bersedia mengakui, kemudian mengambil sebagai milik sendiri, *hikmah*, kearifan atau *wisdom* di mana pun mereka temukan. Adanya kearifan lokal atau regional harus dipandang dan diterima sebagai kelanjutan ajaran penganjur kebenaran (*teacher of righteousness*), yang tokoh itu dalam bahasa Arab dan Ibrani disebut *nabî* (nabi), orang yang mendapatkan *naba'*, berita, yakni, berita Ilahi. Kearifan di mana saja merupakan kelanjutan nyata fitrah sucikemanusiaan universal. Karena itu manusia dianjurkan untuk mencari ilmu dan kearifan di mana saja, "*meskipun di negeri Cina*". Titik-titik pusat berbagai kearifan lokal terhubung oleh garis-garis kesamaan prinsipil yang disebut *Kalimatun Sawâ'*, yaitu kalimat kesamaan ajaran dalam kitab-kitab suci. Tuhan memerintahkan untuk mengajak para penganut kitab suci menuju titik temu itu. Menolak salah seorang atau lebih dari para utusan Tuhan, atau membeda-bedakan antaramereka, adalah perbuatan ingkar kepada hikmah Ilahiah dan kearifan kemanusiaan universal.<sup>10</sup>

Setiap agama di dunia ini, memiliki nilai khas masing-masing yang disebut dengan nilai partikular. Setiap agama juga memiliki nilai umum yang dipercaya oleh semua agama, yang disebut nilai universal. Nilai particular tiap agama, hanya diperuntukkan bagi pemeluk agama itu sendiri dan tidak boleh dipaksakan kepada pemeluk agama lain. Sedangkan kepada pemeluk agama yang berbeda, nilai-nilai universal seperti keadilan, kemanusiaan, kesetaraan, berbuat baik pada sesama, kejujuran dan sebagainya harus dikedepankan.<sup>11</sup>

Persamaan antara berbagai agama juga diungkapkan Ainul Yaqin. Menurutnya, tiap-tiap agama memiliki nilai-nilai universal. Pada agama Hindu, nilai universal tersebut berwujud pada ajaran-ajaran yang menekankan pada peningkatkan moral dan etika. Agama Budha menekankan pada anjuran menegakkan kebenaran, keadilan dan kesejahteraan manusia. Dalam ajaran Konfusius, terdapat sebanyak lima ajaran yang dinilai bijaksana, yakni saling menghormati antar sesama manusia, berbudi luhur, berhati tulus dan ikhlas, tekun dan bersifat ramah kepada siapapun. Agama Yahudi dan Katolik memiliki sepuluh perintah Tuhan yang berbicara mengenai kebenaran, keadilan dan kesejahteraan manusia. Kristen Protestan juga mengajarkan untuk berbuat dan

---

<sup>10</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 1547.

<sup>11</sup> M. Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*. Yogyakarta: Pilar Media, 2005, hal. xiv.

menghindari berbuat buruk. Kesemuanya merupakan nilai-nilai universal yang menjadi titik persamaan antaragama.<sup>12</sup>

Namun, disamping ada hal yang secara prinsip dijalankan oleh semua agama, ada pula hal-hal yang secara praktis dijalankan berbeda oleh masing-masing agama. Perbedaan tersebut tidak perlu dijadikan halangan untuk berbagi dan mempertahankan prinsip, keragaman tersebut justru dijadikan sarana untuk berlomba dalam menyempurnakan yang prinsip untuk mewujudkan seluruh kebaikan (*al-Khairât*) bagi kemaslahatan umum dengan tetap menyadari bahwa buka tugas manusialah untuk mengungkap dasar perbedaan dan keragaman jalan, dan menyerahkannya kepada hak prerogative tuhan. Karena nabi sebagai guru kebaikan dimunculkan di tiap umat, hikmah Tuhan menjadi universal yang tidak boleh dibatasi untuk satu umat pada waktu dan tempat tertentu.<sup>13</sup>

Adanya persamaan dari sumber agama yang berbeda itu tentunya tidak mengejutkan. Sebab, semua yang benar berasal dari sumber yang sama, yaitu Allah, Yang Maha Benar (*al-Haqq*). Semua nabi dan Rasul membawa ajaran yang sama. Perbedaan yang ada hanyalah dalam bentuk perubahan pola perilaku (responsi) sesuai tuntutan zaman dan tempatnya. Maka perbedaan itu tidaklah prinsipil, sedangkan ajaran prinsip, berupa syariat yang dibawa para nabi adalah sama.<sup>14</sup>

Kata *islâm* sebagai titik temu semua agama, menurut Nurcholish diwujudkan dalam bentuk *al-Khayr*, *amar ma'rûf* dan *nahî munkar*.<sup>15</sup> *Al-Khayr* berarti kebaikan universal: suatu nilai yang menjadi titik temu semua agama yang benar, yaitu agama Allah yang disampaikan kepada

<sup>12</sup> M. Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan...*, hal. 41-45.

<sup>13</sup> Nurcholish Madjid, *Prinsip-prinsip Al-Qur'an tentang Pluralism dan Perdamaian*, dalam Azhar Arsyad, *Islam dan Peradaban Global*, Yogyakarta: Madyan Press, 2002, hal. 34.

<sup>14</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan...*, hal. 142

<sup>15</sup> Mengenai definisi dari ketiga term tersebut, Nurcholish memilih untuk tidak melakukan terjemah. Hal ini menurutnya karena proses penerjemahan hanya akan mereduksi makna. Penjelasan lebih lengkap sebagai berikut; kebaikan dalam bahasa Arab (*al-khayr*), dan amar ma'ruf bahasa Arabnya: (*amr ma'rûf*), yang terakhir nahi munkar bahasa Arab: (*nahy munkar*) sarat dan padat dengan makna yang tidak mudah dipindahkan ke dalam bahasa lain. Setiap usaha pemindahannya kepada bahasa lain melalui penerjemahan, akan terjadi ketidaktepatan dalam pemilihan makna. Misalnya saja di dalam *Tafsir Departemen Agama* menerjemahkan (*al-khayr*) dengan "kebajikan", *Tafsir Mahmud Yunus* dengan "kebaikan", atau di dalam *Tafsir Al-Furqân* dimaknai dengan "bakti". Masing-masing mempunyai keabsahannya sendiri, namun tidak secara sempurna telah membawakan makna *al-khayr*. Rasyid Ridla dalam *Tafsîr Al-Manâr* yang sangat terkenal menjelaskan bahwa *al-khayr* dalam firman itu, yang dimaksud adalah *al-islâm* dalam makna generiknya yang umum dan universal, yaitu agama semua nabi dan rasul sepanjang zaman. Lihat, Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 1311.

umat manusia lewat wahyu Ilahi. Perkataan *al-ma'rûf* dapat berarti kebaikan yang diakui atau diketahui hati nurani sebagai kelanjutan dari kebaikan universal. *al-Munkar* berarti apa saja yang diingkari yakni diingkari oleh fitrah, atau ditolak oleh hati nurani.<sup>16</sup>

Ada tiga hal yang mendasar dan berkaitan, yaitu menyerukan kebaikan universal, *amar ma'rûf* (memerintahkan kebaikan kontekstual), dan *nahî munkar* (mencegah kemungkaran).<sup>17</sup> Keunggulan manusia ialah dikarenakan iman dan ilmu atau dikarenakan *al-khayr* dan *al-ma'rûf*-nya. Sebab hal ini terkait dengan kesadaran tentang kebaikan universal dan pengetahuan tentang bagaimana menerjemahkan kebaikan universal itu dalam konteks ruang dan waktu, sehingga konsep-konsep itu menjadi efektif dan berpengaruh konkret dalam masyarakat.<sup>18</sup> Menjalankan *al-ma'rûf* di suatu daerah, misalnya di Afrika, dalam beberapa hal berbeda dengan di Indonesia, tetapi *al-khayr*-nya sama. Sebab *al-khayr* itu bersifat universal, *perennial*, dan normatif.<sup>19</sup> Hal ini, sesuai dengan firman Allah:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

*Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.* (Surat Ali-'Imrân/3: 104).

Nurcholish melanjutkan, bahwa karena masing-masing agama memiliki titik temu yang sama, tiap-tiap umat beragama, harusnya dapat memiliki kesadaran pluralisme yang inklusif dan terbuka. Trauma-trauma yang terjadi di masa lalu akibat sejarah yang sudah kelam, seperti pertikaian umat beragama harus dihilangkan demi masa depan karagaman yang harmonis.

Karena baik Islam maupun Kristen pada dasarnya berasal dari satu keluarga yang memiliki titik temu (menurut istilah Al-Qur'an, *kalimatun sawâ'*), maka selalu ada kemungkinan rekonsiliasi. Hal ini pun sudah pernah terjadi antara agama-agama Yahudi, Kristen, dan Islam dalam suatu fase sejarah yang dipimpin oleh Islam di zaman keemasannya. Tetapi, untuk rekonsiliasi itu memang diperlukan suatu transendensi dari beban-beban sejarah faktisitas sejarah dan trauma-trauma yang dibentuknya yang bisa terus membelenggu dalam pikiran kita mengenai masa depan. Hanya dengan cara ini, masa depan bisa dirancang

<sup>16</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 1311-1312.

<sup>17</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 1498.

<sup>18</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 1026.

<sup>19</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 842.

secara lebih baik, dengan kesadaran pluralisme yang sekarang makin kita sadari tidak terelakkan, yang harus kita letakkan dalam kerangka ajaran keagamaan yang inklusif dan terbuka.<sup>20</sup>

Menurut Hasan Hanafi, esensi agama Islam merupakan basis bagi sifat universal yang dimilikinya dan ini merupakan basis bagi etika global Islam. Islam hanya merupakan tahap final dalam perjalanan wahyu semenjak nabi Adam sampai Isa. Semua tahap pewahyuan yang terdahulu memiliki tujuan yang sama yakni membebaskan manusia dari semua penindasan manusia, sosial dan alam agar mampu menemukan trandensi tuhan, yakni bergabungnyasemua manusia dalam satu prinsip universal.<sup>21</sup>

Al-Qur'an mengajarkan paham kemajemukan keagamaan (*religious pluralism*). Ajaran ini tidak perlu diartikan sebagai pengakuan langsung akan kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata sehari-hari (dalam hal ini, bentuk-bentuk nyata keagamaan orang-orang Muslim pun banyak yang tidak benar, karena secara prinsipil bertentangan dengan ajaran dasar Kitab Suci Al-Qur'an, seperti sikap pemitosan kepada sesama manusia atau makhluk yang lain, baik yang hidup atau yang mati), tetapi ajaran kemajemukan keagamaan itu menandakan pengertian dasar bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup, dengan risiko yang akan ditanggung oleh para pengikut agama itu masing-masing, baik secara pribadi maupun secara kelompok. Sikap demikian dapat ditafsirkan sebagai suatu harapan kepada semua agama yang ada.<sup>22</sup>

Setiap agama mempunyai prinsip-prinsip atau dasar-dasar perilaku universal sebagai landasan kepercayaan. Perilaku universal didasarkan pada keinginan tuhan; tujuh komandan yang ada dalam agama Yahudi, khotbah di atas gunung yang ada dalam agama Kristen, enam pengasingan dalam agama Budha. Semua hal tersebut merupakan contoh dari perilaku baik. Perilaku yang baik juga merupakan nilai universal. Harapan dalam agama Yahudi, kedemerwanan dalam agama Kristen, dan keimanan dalam agama Islam juga merupakan bentuk dasar dari perilaku baik.<sup>23</sup>

Dalam konteks Indonesia, kesadaran inklusif berparadigma *kalimah sawâ'* merupakan hal penting untuk diperjuangkan. Hal ini menurut Nurcholish, karena *pertama*, Islam adalah agama terbesar di Indonesia dan

<sup>20</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 2865.

<sup>21</sup> Hasan Hanafi, *Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan; Sebuah Pendekatan Islam*, dalam *Islam dan Humanisme; Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanism Universal*, terj. Dedi M. Siddiq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 2-3.

<sup>22</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan...*, hal. 184.

<sup>23</sup> Hasan Hanafi, *Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan; Sebuah Pendekatan Islam*, dalam *Islam dan Humanisme; Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanism Universal*, terj. Dedi M. Siddiq..., hal. 9.

*kedua*, negara Indonesia telah bersepakat untuk tunduk pada ideologi dasar negara, yakni Pancasila.<sup>24</sup>

Dari sudut pandang Islam, menurut Nurcholish, Pancasila dapat dinilai melalui kias atau analogi sebagai kalimat persamaan (*kalimah sawâ'*) yang mana Allah, melalui teladan Nabi-Nya, memerintahkan umat Islam untuk mengajak golongan-golongan lain menuju kepadanya. Sedangkan Pancasila bersama UUD 1945 dapat dipandang sebagai "*social contract*" atau '*aqd* yang mengikat seluruh masyarakat untuk mendirikan sebuah negara. Pancasila merupakan titik temu (*common platform* atau *Kalimah sawâ'*) antara berbagai komunitas kemasyarakatan (*societal community*) dalam bangsa Indonesia, terutama komunitas keagamaan.<sup>25</sup>

## 2. Islam Inklusif

### a. Islam *Rahmatan lil 'âlamîn*

Islam *rahmatan lil 'âlamîn* merupakan salah tema dari Islam Inklusif menurut Nurcholish Madjid dan sudah diterapkan serta diajarkan oleh Rasulullah Saw. Secara harfiah, *rahmatan* berakar pada kata *al-rahmân* yang mengandung arti *riqqat taqtadlî al-ihsân ilâ al-marhûm wa qad tusta'malu târatan fi al-riqqah al-mujarrodah, wa târatan fi al-ihsân al-mujarradah an al-riffah*. Yaitu suatu sikap kasih simpati yang mendorong untuk berbuat kebaikan kepada orang yang patut dikasihani, dan terkadang digunakan pada sikap simpati saja, dan terkadang digunakan untuk melakukan kebaikan yang tidak disertai sikap simpati.<sup>26</sup> Sedangkan kata '*âlamîn*, menurut Anwar al-Baaz adalah *jami'u al-khalâiq*. Artinya semua makhluk ciptaan Allah SWT.<sup>27</sup>

Islam *rahmatan lil 'âlamîn* dapat diintegrasikan dan memiliki arti sebagai Islam yang mengemban misi terwujudnya kehidupan manusia yang penuh dengan kehangatan, saling pengertian, simpati, berbuat baik dan saling memuliakan. Islam itulah yang akan mendatangkan banyak manfaat bagi umat Islam maupun umat dari agama lainnya, bahkan bagi golongan makhluk hidup lain.<sup>28</sup> Islam sebagai agama *rahmatan lil 'âlamîn* memiliki perspektif yang konstruktif terhadap perdamaian dan kerukunan hidup. Islam *rahmatan lil 'âlamîn* sering

<sup>24</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 3060.

<sup>25</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 2508.

<sup>26</sup> al-Raghib al-Ashfahany, *Mu'jam Mufradat Alfaadz al-Qur'an*, Beirut Dar al-Fikr, tp. th., hal. 196.

<sup>27</sup> Anwar al-Baaz, *al-Tafsir al-Tarbawoy li al-Qur'an al-Karim, Jilid I*, Mesir: Dar al-Nasyr lil al-Jami'ah, 2007, hal. 2.

<sup>28</sup> Abudin Nata, *Studi Islam Komprehensif*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011, hal. 528.

dihubungkan dengan misi kerasulan nabi. Sebagaimana dalam Surat Al-Anbiyâ/2: 107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

*Tidaklah Kami mengutus engkau (wahai Muhammad), melainkan sebagai rahmat untuk seluruh alam,”.*

Nurcholish Madjid menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan: “Maka jika Muhammad Rasulullah Saw itu disebut sebagai rahmat bagi seluruh alam, dengan sendirinya manfaat serta hikmah dari kehadiran beliau tidak hanya dinikmati oleh mereka yang kebetulan percaya kepada beliau, yang dalam bahasa Al-Qur’an selalu diidentifikasi sebagai orang-orang yang beriman. Tetapi bahwa diakui atau tidak, beliau juga membawa rahmat bagi seluruh umat manusia.<sup>29</sup>

Oleh karena itu, Islam *rahmatan lil ‘alamîn* dapat terwujud dalam bentuk masyarakat atau corak hidup yang beragam. Dalam corak hidup yang homogen tadi, pesan yang disampaikan adalah agar umatnya menjadi *ummatah wasathan* yaitu umat yang eksis dan menjadi poros di tengah-tengah pluralitas. Oleh sebab itu, seorang muslim dituntut untuk mampu mengoperasionalkan nilai-nilai Islam yang universal ke dalam aneka konteks geografis, kultur, sosial ekonomi, politik dan lain-lain.

Lebih lanjut, Nurcholish Madjid menjelaskan tentang ayat tersebut dari segi politik bahwa Rasulullah Saw telah berhasil membentuk peradaban Madinah di mana masyarakat yang cirinya ialah tunduk kepada hukum, dan tidak kepada penguasa. Berbeda dengan dengan Fir’aun sebagai contoh dari seorang penguasa yang menuntut rakyatnya untuk tunduk kepadanya.<sup>30</sup> Rasulullah diikuti oleh sahabatnya hanyalah berkenaan dengan hal-hal yang murni keagamaan. Di luar itu beliau bermusyawarah. Itulah bukti Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam adalah dengan diutusnya seorang Rasul dan diturunkannya Al-Qur’an sebagai sumber hukum yang dapat membantu manusia dalam menjawab berbagai masalah yang tidak dapat dijawab oleh akal pikiran sehingga masyarakat tunduk kepada hukum bukan kepada penguasa.

Islam sebagai *rahmatan lil ‘alamîn* ini secara normatif dapat dipahami dari ajaran Islam yang berkaitan dengan akidah, ibadah dan akhlak. Akidah atau keimanan yang dimiliki manusia harus melahirkan tata *rabbânî* (sebuah kehidupan yang sesuai dengan aturan Tuhan),

<sup>29</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 4494.

<sup>30</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 4493.

tujuan hidup yang mulia, taqwa, tawakkal, ikhlas, ibadah. Aspek akidah ini, harus menumbuhkan sikap emansipasi, mengangkat harkat dan martabat manusia, penyadaran masyarakat yang adil, terbuka, demokratis, harmoni dalam pluralisme.<sup>31</sup>

Praktek Islam *rahmatan lil 'âlamîn* secara normatif dapat dijumpai dalam perilaku dan hubungan antara orang Muhajirin dan Anshar. Di dalam Surat al-Hayr/59: 9 dinyatakan, bahwa orang-orang Anshar yang telah beriman kepada ajaran Nabi Muhammad Saw sangat mencintai orang-orang Muhajirin, mereka memberikan berbagai kebutuhan orang Muhajirin, dengan ikhlas, walaupun mereka hidup dalam kekurangan. Berkaitan dengan ayat ini, Ahmad Musthafa al-Maraghi menghubungkannya dengan hadis riwayat Bukhari, Muslim, Turmudzi dan al-Nasai dari Abi Hurairah yang menceritakan kisah orang Anshar bernama Abu Thalhah yang menjamu tamunya orang Muhajirin dengan makanan bayinya, karena ia tidak punya makanan lain (karena miskinnya) kecuali makanan bayi.<sup>32</sup>

Selain itu sebagaimana segala sesuatu yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw dan para pengikutnya generasi pertama. Nabi Muhammad Saw senantiasa berpihak kepada kaum *mushtadh'afîn*, fakir, miskin dan orang-orang yang terkena musibah. Kepribadian Nabi Muhammad Saw yang mulia itu tentu saja telah menjadi rahmat atau berkah tersendiri bagi orang yang meneladaninya, memahami, menghayatinya dalam kehidupannya sehari-hari. Yaitu bagi orang yang berakhlak dengan akhlak rasulullah (*al-takhalluq bi akhlâqi al-Rasûl 'alâ thâqa al-basyariyah*). Hal ini sejalan dengan apa yang telah difirmankan Allah SWT dalam Surat Al-Ahzâb /33: 21 sebagai berikut:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَءَآخِرَ  
وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

*Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah. (Surat Al-Ahzâb /33: 21)*

Berkaitan dengan ini, terdapat beragam perilaku yang ditampilkan pengikutnya guna meneladani Nabi Muhammad Saw. Perilaku yang sangat jelas ditampilkan oleh Nabi Muhammad Saw

<sup>31</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban...*, hal. 38.

<sup>32</sup> Ahmad Mushthafa al-Maraghy, *Tafsir al-Maraghy*, Jilid X, Juz XXVIII, Beirut: Dar al-Fikr, tp. th., hal. 44.

adalah perilaku kemanusiaan (*humanisme*). Karena dalam Islam, *humanisme* itu adalah religius atau *humanisme* itu berdasarkan takwa kepada Allah SWT.

Islam sebagai *rahmatan lil 'ālamîn* secara komprehensif mengajarkan hak asasi manusia. Inilah yang kemudian juga dikembangkan oleh para pemikir di Barat, termasuk John Lock, ketika dia merumuskan dan mengatakan bahwa hak asasi manusia itu tiga, yaitu *life, liberty, and property*, sedikit berbeda dengan apa yang dikemukakan Nabi Muhammad dengan *life, property, and dignity*. Sebagaimana khutbah perpisahan Rasulullah SAW atau yang *masyhur* dengan *khuthbah al-wadā'* yang sudah termaktub dalam hadis berikut ini:

عَنْ أَبِي بَكْرَةَ. ذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ - قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا. أَلَّا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ ". وَكَانَ مُحَمَّدٌ يَقُولُ صَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ ذَلِكَ " أَلَّا هَلْ بَلَغْتُ " مَرَّتَيْنِ.<sup>33</sup>

Dari *Abū Bakrah Nabi shallallāhu 'alaihi wa sallam* menyebutkan: "Sesungguhnya darah kalian, harta kalian, Muhammad berkata: menurutku beliau mengatakan: "dan kehormatan kalian adalah haram atas kalian sebagaimana haramnya hari kalian ini di bulan kalian ini. Hendaklah yang hadir menyampaikan kepada yang tidak hadir." Dan Muhammad berkata: "Benarlah Rasūlullāh shallallāhu 'alaihi wa sallam seperti apa yang disabdakannya: "Bukankah aku telah menyampaikannya?" beliau ulangi hingga dua kali.

Hadis mutawattir ini menjelaskan bahwa darah, atau nyawa yaitu hidup manusia, begitu pula hartanya dan kehormatannya adalah suci, karena itu mutlak dilindungi dan tidak boleh dilanggar. Nurcholish menyebut ini adalah prinsip hak asasi manusia yang paling mendasar. Hadis ini menjadi dasar bahwa Islam sebagai ajaran keagamaan yang sangat menghargai manusia, yang menghargai individu atas dasar prinsip egalitarianisme, demokratis, partisipatif, dan keadilan.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Al-Bukhari, *Shahih Bukhari: Bab al-'Ilmi*, Juz I, No. 105, Bairut: Dar al-Fikr, tth, hal. 33.

<sup>34</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. xxviii.

Ajaran hak asasi manusia yang diterapkan sebagai implementasi konsep Islam rahmatan lil ‘âlamîn dikembangkan oleh pemikir Barat, terutama oleh John Locke. Pengaruh pemikiran Locke kemudian meluas hingga mencapai para pendiri Amerika Serikat, seperti Thomas Jefferson, John Quincy Adams, Franklin Roosevelt, dan George Washington. Meskipun mayoritas dari mereka bukan pemeluk Kristen, mereka mengakui konsep Deisme, yaitu keyakinan kepada Tuhan melalui proses alamiah, serupa dengan konsep fitrah dalam Islam, serta menerima keberadaan kebenaran universal.

Para pendiri Amerika Serikat merujuk pada Kitab Suci mereka, yaitu Alkitab, dalam merumuskan dasar-dasar hak asasi manusia. Mereka melihat Isa (Yesus) sebagai "Pengajar Kehidupan Kosmis dan Moral," seorang guru kebenaran dan akhlak yang mulia, tanpa mengakui aspek ketuhanan Isa. Pemikiran ini menjadi landasan bagi penyusunan Declaration of Independence Amerika yang ditandatangani pada 4 Juli 1776.

Dalam Declaration of Independence, mereka mengakhiri deklarasi tersebut dengan pernyataan yang mencerminkan semangat pengorbanan, mirip dengan pesan yang disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw., "Dan untuk mendukung deklarasi kemerdekaan ini dengan keimanan yang kokoh, kami, para pendukung kemerdekaan ini, bersedia mengorbankan hidup, harta, dan kehormatan kami."

Selain itu, pada konteks Indonesia, kehadiran Islam juga memberikan dampak positif dalam pengembangan bahasa, tradisi, budaya, dan seni di berbagai daerah. Pengaruh Islam sangat kuat dalam budaya Melayu, yang juga mempengaruhi perkembangan bahasa Melayu. Bahasa Melayu, yang kemudian diangkat sebagai bahasa nasional, yaitu bahasa Indonesia, memiliki akar dalam bahasa Arab, terutama dalam kosakata seperti majelis, kursi, musyawarah, izin, daftar, adil, makmur, hakim, adat, kertas, dan sejumlah kosakata lainnya. Ini adalah bukti bagaimana Islam telah memberikan kontribusi signifikan dalam perkembangan budaya dan bahasa di Indonesia.<sup>35</sup> Selanjutnya Islam juga mempengaruhi Kerajaan Pagaruyung yang mana pada saat itu kerajaan tersebut dipimpin oleh Tigo Selo: Raja Alam Pagaruyung, Raja Adat di Buo, dan Raja Ibadat di Sumpur Kudus. Selain itu di setiap nagari di Minangkabau harus memiliki masjid, pasar, sawah ladang, jalan, tempat pemandian dan balai adat. Agama di Minangkabau benar-benar telah menyatu dan

---

<sup>35</sup> Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan, 2006, hal. 238.

bersinergi dengan budaya lokal, sebagaimana terdapat dalam ungkapan: Adat basandi *syara'*, *syara'* basandi kitabullah.<sup>36</sup>

Lebih lanjut Islam juga telah menjadi rahmat bagi tegaknya pilar-pilar Negara Kesatuan Republik Indonesia. Selain ikut serta mengusir para penjajah dengan mengangkat senjata dan berperang mengorbankan jiwa dan raga, Islam juga telah menyemangati para tokohnya untuk berkontribusi dalam merumuskan Pancasila, Undang-undang Dasar 1945 dan Bhineka Tunggal Ika. Umat Islam dengan jiwa besarnya rela mengorbankan semangat ideologisnya dengan menerima Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945 sebagai falsafah dan dasar negara; serta tidak memaksakannya menjadikan Islam sebagai dasar negara.<sup>37</sup> Berkaitan dengan Bhineka Tunggal Ika Abdurrahman Wahid pernah berkata: “Orang justeru harus bangga dengan pikiran-pikirannya sendiri yang berbeda dengan orang lain. Selain itu, Gus Dur juga menolak ideologisasi Islam, karena tidak sesuai dengan perkembangan Islam di Indonesia yang dikenal dengan menerima kaum Muslim moderat. Islam di Indonesia muncul dalam keseharian kultural yang tidak berbaju ideologis. Ideologisasi Islam mudah mendorong umat Islam kepada upaya-upaya politis yang mengarah pada penafsiran tekstual dan radikal terhadap teks-teks keagamaan.”<sup>38</sup>

Dalam konteks dunia, Islam *rahmatan lil ‘alamîn* nampak dalam bentuk ilmu pengetahuan, kebudayaan dan peradaban Islam yang dibangun oleh umat Islam berabad-abad yang dimanfaatkan oleh Barat guna membangun kejayaan bangsanya. Dalam buku *Influence of Islam on World Civilization*, Ziauddin Ahmad mengatakan, bahwa Islam mempengaruhi para pemikir politik tentang Hak-hak asasi manusia, pemikiran Rousseau tentang Trias Politica (Kekuasaan Legislatif, Eksekutif dan Yudikatif) konsep tentang Tuhan, agama alam, dan pemikiran filsafat John Lock. Islam juga mempengaruhi konsep pemerintahan yang adil (*trusted*). Demikian pula pemikiran sosiologi dari Ibn Khaldun misalnya mempengaruhi pemikiran John Dewey, kehidupan yang terang benderang, konsep tentang pragmatismenya. Ajaran Islam juga mempengaruhi pemikiran Rabendranat Tagore, literatur berbahasa Inggris, kemajuan ilmu

---

<sup>36</sup> Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara...*, hal. 210.

<sup>37</sup> Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Group, hal. 233-241.

<sup>38</sup> Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita, Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006, hal. 13-14.

pengetahuan, kemajuan angka Arab, kedokteran, ilmu bedah, dan sejumlah tenaga medik terkemuka lainnya.<sup>39</sup>

Ini patut direnungkan agar dapat dipahami bahwa Rasulullah Muhammad Saw disebutkan Allah dalam Al-Qur'an:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

*Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui. (Surat Saba'/34: 28).*

Atas dasar ayat inilah, Nurcholis Madjid menafsirkan bahwa ajaran Islam memberikan efek positif bagi manusia seluruhnya terlebih kaum di luar Islam. Sehingga, banyak sekali ilmu pengetahuan dan nilai-nilai Islam yang kemudian diambil oleh bangsa-bangsa lain. Pada akhirnya, sebagian orientalis yang jujur<sup>40</sup> berkata bahwa Barat seharusnya berterima kasih kepada dunia Islam yang telah memberikan sumbangan yang luar biasa bagi kemajuan bangsa dan negaranya, bahkan di antara mereka seharusnya berkata: andaikata Barat mengambil ilmu, kebudayaan dan peradaban Islam lebih awal, maka kemajuan Eropa dan Barat akan lebih maju lagi dibandingkan dengan masa sekarang.

Dengan mengemukakan fakta-fakta tersebut di atas, dapat diketahui, bahwa Islam *rahmatan lil 'alamîn* telah memiliki jasa dan kontribusi yang besar dalam menyatukan hati, pikiran dan gerak langkah umat Islam yang menghasilkan kemajuan dalam berbagai bidang kehidupan yang manfaatnya bukan hanya dirasakan oleh ummat Islam sendiri, melainkan untuk seluruh umat manusia. Islam *rahmatan lil 'alamîn* tidak hanya telah membawa kemajuan dunia Islam, tetapi juga dunia Eropa dan Barat. Islam *rahmatan lil 'alamîn* lebih lanjut telah pula ditransformasikan dan dipraktekkan dalam kehidupan bangsa Indonesia yang menerima kesatuan dalam keragaman, moderasi, toleransi, rukun, aman dan damai.

b. Islam *hanîf*

Islam *hanîf* sebagai bagian dari Islam inklusif menurut Nurcholis Madjid. Islam *hanîf* memiliki dua term yang terpisah. Pertama-tama term Islam diartikan secara harfiah oleh Nurcholish

<sup>39</sup> Ziauddin Ahmad, *Influence of Islam in World Civilization*, Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1996, First Edition, hal. 18-119. Lihat pula Akbar Ahmed, *Discovering Islam Making Sense of Muslim History and Society*, London: Routledgem 1988, hal. 227.

<sup>40</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 4498.

Madjid dengan pasrah dan tunduk kepada Tuhan. Islam memandang manusia secara alamiah berorientasi kepada kebenaran (*hanîf*), maka kaum Muslim harus bersikap terbuka. Ini berarti, mereka juga harus bersedia menerima dan menyerap gagasan-gagasan apa pun, tanpa menghiraukan asal-usulnya, asal saja gagasan-gagasan tersebut secara objektif menyampaikan kebenaran.<sup>41</sup> Dan konsep *hanîf* ini, merupakan ajaran yang dibawakan oleh Nabi Ibrahim, yaitu berkaitan dengan sebuah kebenaran *hanîf*.

Sedangkan agama Nabi Ibrahim yang otentik dan asli itu disebut agama “ke-*hanîf*-an”, dan Nabi Ibrahim adalah seorang yang *hanîf* artinya bersemangat kebenaran, dan muslim, dan juga bersemangat pasrah dan taat kepada Allah Tuhan Seru Sekalian Alam. Maka ketika Rasulullah terlibat dalam polemik dengan para penganut agama Yahudi (muncul lewat kerasulan Nabi Musa sekitar lima abad sesudah Nabi Ibrahim) dan penganut agama Nasrani (yang muncul sekitar tiga belas abad setelah Nabi Ibrahim), wahyu Ilahi kepada beliau menegaskan demikian: “*Ibrahim bukanlah seorang Yahudi atau seorang Nasrani, melainkan seorang hanîf dan muslim*”. Pernyataan tersebut, tersirat di dalam Al-Qur’an Surat Ali-Imrân/3:67. Ketersambungan agama ajaran Nabi Ibrahim yang *hanîf* dengan Nabi Muhammad juga ditegaskan di dalam Surat An-Nahl/16:123 “*Katakan (olehmu, Muhammad) ‘Sesungguhnya Tuhanku telah menunjukkan aku ke jalan yang lurus, yaitu agama yang tegak, agama Ibrahim yang hanîf’*” Dalam konteks ini, Nurcholish Madjid menekankan “kesinambungan” bahwa pesan Tuhan menyoal agama Ibrahim yang hanif perlu sekali direnungkan dengan kesadaran yang dalam.<sup>42</sup>

Secara historis dijelaskan dalam kitab suci bahwa yang pertama kali menyadari “*al-islâm*” atau sikap pasrah kepada Tuhan itu sebagai inti agama ialah Nabi Nuh, Rasul Allah urutan ketiga dalam deretan dua puluh lima Rasul (seperti dipercayai umum), setelah Adam dan Idris. Nabi Nuh AS adalah seorang nabi yang dikenal dengan perahu yang dibuatnya di atas gunung dan mempunyai istri dan seorang anak yang durhaka kepada Allah SWT. Diturunkan bahwa Nabi Nuh mendapat perintah Allah untuk menjadi salah seorang yang *muslim*,

---

<sup>41</sup> Oleh karena itu, nilai-nilai Islam ialah setiap nilai yang sejalan dengan kemanusiaan, atau fitri, atau hanîf, dengan dilandasi takwa kepada Allah. Nilai-nilai akan Islami apabila ia, secara asasi tidak bertentangan dengan iman dan takwa, dan adalah baik menurut kemanusiaan, sesuai dengan perkembangannya. Lihat Budhy Munawar Rachman (editor), *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, hal. IV.

<sup>42</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 1759.

yakni pelaku yang bersifat “*al-islâm*”, pasrah kepada Tuhan. Allah berfirman dalam Surat Yûnus/10: 71-72:

وَإِثْلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَتَقَوْمِهِ لِقَوْمِهِ إِنَّ كَانَ كَبَرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ  
 اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ  
 اقضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى  
 اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾

*Dan bacakanlah kepada mereka berita penting (tentang) Nuh ketika (dia) berkata kepada kaumnya, “Wahai kaumku! Jika terasa berat bagimu aku tinggal (bersamamu) dan peringatanku dengan ayat-ayat Allah, maka kepada Allah aku bertawakal. Karena itu bulatkanlah keputusanmu dan kumpulkanlah sekutu-sekutumu (untuk membinasakanku), dan janganlah keputusanmu itu dirahasiakan. Kemudian bertindaklah terhadap diriku, dan janganlah kamu tunda lagi. Maka jika kamu berpaling (dari peringatanku), aku tidak meminta imbalan sedikit pun darimu. Imbalanku tidak lain hanyalah dari Allah, dan aku diperintah agar aku termasuk golongan orang-orang Muslim (berserah diri).” (Yûnus/10: 71-72).*

Secara historis, kesadaran akan “*al-islâm*” berawal dari ucapan Nuh mengenai “*muslimîn*”.<sup>43</sup> Kesadaran akan “*al-islâm*” itu lebih-lebih lagi tumbuh dengan kuat dan tegas pada Nabi Ibrahim. Seperti halnya dengan Nuh, Ibrahim juga diperintah untuk ber-“*islâm*”. Sebagaimana firman Allah dalam Surat Al-Baqarah/2: 131:

إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ

*Ingatlah, ketika Tuhannya (yakni, Tuhan Nabi Ibrahim) berfirman kepadanya, ‘Pasrahlah engkau (aslim)!’ Ia menjawab, ‘Aku pasrah (aslamtu) kepada Tuhan Seru sekalian alam,’ (Al-Baqarah/2: 131)*

Pada ayat tersebut, Ibrahim telah mengaku menjadi orang Islam dengan inti ajaran pasrah kepada Tuhan. Kemudian ajaran tersebut

<sup>43</sup> “*Muslimin*” berbentuk isim fail jamak yang memiliki arti orang-orang yang “*islam*”. Dalam ayat tersebut, Nabi Nuh Mengaku sebagai bagian dari orang-orang yang “*islam*” karena diikuti dengan awalan “*minal*” yang memiliki faidah *min li al-tab’idh* (sebagian).

diwasiatkan Ibrahim kepada keturunannya. Salah satu garis keturunan itu ialah Nabi Ya‘qub atau Israel (artinya, hamba Allah) dari jurusan Nabi Ishaq, salah seorang putra Ibrahim. Wasiat Ibrahim dan Ya‘qub itu kemudian menjadi dasar agama-agama Israel, yaitu (yang sekarang bertahan), agama-agama Yahudi dan Nasrani.

Jadi, agama-agama Yahudi dan Nasrani berpangkal kepada “*al-islâm*”, karena merupakan kelanjutan agama Nabi Ibrahim. Tapi tidaklah berarti Ibrahim seorang Yahudi atau Nasrani, melainkan seorang yang pasrah kepada Tuhan (*muslîm*). Sebab mengatakan Ibrahim seorang Yahudi atau Nasrani akan merupakan suatu anakronisme, karena Ibrahim muncul jauh sebelum agama-agama itu.

Islam yang dikategorikan oleh Nurcholish Madjid masih lebih luas lagi. Bukan hanya ajaran pasrah kepada Tuhan yang diikuti oleh anak cucu Ibrahim dari kaum Yahudi dan Nasrani, melainkan Sabian juga dikategorikan sebagai Islam sebagaimana firman Allah SWT di dalam Surat Al-Baqarah/2: 62:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

*Sesungguhnya mereka kaum yang beriman (kaum Muslim), kaum Yahudi, kaum Nasrani, kaum Sabian, siapa saja yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian serta berbuat kebaikan, maka tiada rasa takut menimpa mereka dan mereka pun tidak perlu khawatir,” (Al-Baqarah/2: 62)*

Menurut Muhammad Asad, firman Allah itu diturunkan untuk menegaskan bahwa siapa pun dapat disebut *islâm*, asalkan dia beriman kepada Allah, kepada Hari Kemudian, dan berbuat baik, tanpa memandang apakah dia itu keturunan Nabi Ibrahim seperti kaum Yahudi (dan kaum Quraisy di Makkah) atau bukan.<sup>44</sup>

Berkaitan dengan ini, Yusuf Ali, misalnya, meragukan apakah orang-orang yang menyebut dirinya sebagai kaum Sabian, yang tinggal di Harran sebuah kota di Mesopotamia Utara betul-betul bisa digolongkan sebagai ahli kitab. Soalnya, mereka itu adalah orang-orang Syria penyembah bintang dan berkebudayaan Yunani dengan keahlian dalam filsafat. Namun ia berpendapat bahwa konsep ahli kitab itu dapat diperluas hingga “meliputi mereka yang tulus dari

<sup>44</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, London: E.J. Brill, 1980, hal. 14.

kalangan para pengikut Zoroaster, Kitab Veda, Budha, Konghucu, dan pada Guru budi pekerti yang lain".<sup>45</sup>

Pandangan di atas itu sejalan dengan pandangan Muhammad Rasyid Ridla, salah seorang tokoh pembaruan Islam dari Mesir yang terkenal, yang pendapatnya dikutip oleh Abdul Hamid Hakim: Dan bahwa kaum Majusi, Sabian, para penyembah berhala dari kalangan orang India, Cina, dan Jepang adalah pengikut kitab-kitab yang mengandung *tauḥīd* sampai sekarang.<sup>46</sup> Dalam artian mereka menjalankan ajaran islam. Pendapat ini walaupun mengundang banyak kontroversi dari sebagian ahli, Nurcholish Madjid memperkuat pendapat ini dengan dasar Al-Qur'an bahwa Allah telah mengutus rasul untuk setiap umat, sebagian dari rasul-rasul Allah itu ada yang diceritakan dan sebagian lain tidak diceritakan kepada beliau dan tugas para rasul itu ialah menyampaikan ajaran *islām*.

Meskipun Nurcholish Madjid mengungkapkan bahwa pada dasarnya semua agama adalah *islām*, dia tidak mengingkari bahwa pemeluk agama-agama tersebut tidak semuanya bersifat tunduk dan pasrah. Ada pula yang disebut dengan *ahl al-kitâb*, yakni pemeluk agama lain yang tidak percaya kepada Nabi Muhammad dan ajarannya. Mereka yang tidak percaya kepada Nabi Muhammad dan ajarannya tidak bisa disebut *muslim*, yang juga berarti bahwa mereka bukanlah orang yang pasrah kepada Tuhan (*islām*).

Sebutan *ahl al-kitâb* dengan sendirinya tertuju kepada golongan *bukan* Muslim, dan tidak ditujukan kepada kaum Muslim sendiri, meskipun mereka ini juga menganut Kitab Suci, yaitu Al-Qur'an. *Ahl al-kitâb* tidak tergolong kaum Muslim, karena mereka tidak mengakui, ataupun menentang, kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad Saw. Dan ajaran yang beliau sampaikan. Oleh karena itu dalam terminologi Al-Qur'an, mereka disebut *kâfir*, yakni, yang menentang atau yang menolak, dalam hal ini menentang atau menolak Nabi Muhammad Saw. dan ajaran beliau, yaitu ajaran agama Islam.<sup>47</sup>

Agama Yahudi dan Nasrani, yang mana pada awalnya bersifat pasrah kepada Allah SWT kemudian mengalami berbagai penyimpangan demi penyimpangan yang penyimpangan ituberkembang dari masa ke masa. Sehingga membentuk agama

---

<sup>45</sup> A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, Translation and Commentary, Jeddah: Dar al-Qiblah, 1403 H, hal. 33.

<sup>46</sup> Abdul Hamid Hakim, *Al-Mu'în al-Mubîn*, jilid 4, Bukittinggi: Nusantara, 1955, hal. 48.

<sup>47</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, Jakarta: Mizan, 2006, hal. 90.

Kristen dan Yahudi yang dianut oleh sebagaian pengikutnya sekarang.

Polemik Al-Qur'an terhadap orang Yahudi sebetulnya bukan menyangkut ketuhanan tetapi manusia, bahwa mereka sombong sekali dan mengklaim diri sebagai *the choosen people*, umat pilihan Tuhan. Klaim seperti ini kemudian mengakibatkan universalisme ajaran Tuhan dikebiri untuk hanya menjadi suatu ajaran nasional, bahkan *tribal* (kesukuan). Agama Kristen, mungkin sudah sejak Nabi Isa, dengan sedikit ekses melalui Paulus membuat penyimpangan yang sangat serius, yakni hendak menguniversalkan ajaran Tuhan. Akibatnya, agama yang semula diperuntukkan intern Yahudi, oleh Paulus diuniversalkan sehingga bisa menjadi agamanya kaum Gentiles (orang Yunani, Romawi, dan sebagainya).

Respon Al-Qur'an terhadap Kristen yang utama adalah mengenai teologinya, sedangkan kemanusiaannya banyak mendapat pujian. Dalam skema Al-Qur'an, Nabi Isa tampil untuk menetralisasi kekakuan orientasi hukum pada agama Yahudi yang sudah pada tingkat menjadi ekksesif sehingga mengancam orientasi kemanusiaan. Maka maksud kedatangan Nabi Isa dilambangkan dalam firman- Nya, *Dan untuk menghalalkan bagi kamu apa yang sebagian diharamkan kepada kamu*, dan kemudian dikompensasi dengan ajaran kasih. Dengan adanya unsur kasih, maka konsep kemanusiaan dalam Kristen lebih universal dibanding dengan Yahudi. Pada perkembangan lebih lanjut, Paulus memperkenalkan doktrin kejatuhan Adam dan konsep tentang Isa sebagai juru selamat. Untuk mendukung ini, kemudian ditekankan konsep manusia sebagai makhluk yang pada dasarnya jahat, sebuah pesimisme kepada kemanusiaan.<sup>48</sup>

Wawasan Ibrahim menjadi dasar ajaran agama-agama yang amat berpengaruh pada umat manusia. Wawasan Ibrahim merupakan wawasan kemanusiaan berdasarkan konsep dasar bahwa manusia dilahirkan dalam kesucian, yaitu konsep yang terkenal dengan istilah *fithrah*. Karena *fitrahnya*, manusia memiliki sifat dasar kesucian, yang kemudian harus dinyatakan dalam sikap-sikap yang suci dan baik kepada sesama. Sifat dasar dari sebuah kesucian tersebut disebut dengan *hanîfiyah*, karena pada asalnya atau hakikatnya manusia adalah makhluk yang *hanîf*. Sebagai makhluk yang *hanîf*, manusia memiliki dorongan naluri ke arah kebaikan dan kebenaran atau kesucian.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban...*, hal. 260.

<sup>49</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama kemanusiaan...*, hal. 175

Islam sebagai ajaran kepasrahan hanya kepada Tuhan sebagai suatu universalisme untuk mencari dan menemukan prinsip-prinsip yang mendasari kemungkinan diadakannya suatu tali kesinambungan agama Ibrahimiyah, adalah juga sangat penting. Karena premisnya ialah bahwa Tuhan telah membangkitkan pengajar dan penganut kebenaran (nabi, rasul) kepada semua umat manusia tanpa kecuali, dan bahwa inti ajaran mereka semuanya adalah sama dan satu, yaitu ajaran tunduk-patuh dan taat-pasrah kepada Tuhan (*al-islâm*) dalam makna generiknya. Millat Ibrahim yang *hanîf* dan muslim itu. Yaitu suatu ajaran mencari dan berpegang kepada kebenaran secara tulus dan lapang (*samḥah*), yang *all inclusive* dengan memberi tempat dan pengakuan kepada agama, semua Kitab Suci, dan semua Nabi dan rasul. Semangat keseluruhan agama Muhammad Saw. adalah ke-*hanîfan* yang lapang ini, yang diajarkan Nabi dalam berbagai saluran dan cara. Islam adalah sebuah agama terbuka yang mendorong umatnya untuk bersikap kehanîf-an yang *samḥah*, bersemangat mencari kebenaran yang lapang: sebuah cara beragama yang sekarang semakin diperlukan, berlawanan dengan cara beragama yang fanatik dan tertutup.

Agama Nabi Ibrahim yang otentik dan asli itu disebut agama *hanafiyah* atau “ke-*hanîf*-an”, dan Nabi Ibrahim adalah seorang yang *hanîf*, artinya bersemangat kebenaran, dan *islâm*, artinya bersemangat pasrah dan taat kepada Allah Tuhan Seru Sekalian Alam.

Dengan penjabaran prinsip-prinsip di atas kiranya menjadi jelas bahwa *islâm hanîf* mengajarkan sikap-sikap yang lebih inklusivistik dalam bermasyarakat, yang mengakui kemajemukan masyarakat itu antara lain disebabkan kemajemukan keagamaan para anggotanya. Sehingga semua agama dapat disebut islam di satu sisi, dan tidak dapat disebut islam terlebih islam hanif di sisi yang lain.

c. *Al-hanafiyah as-samḥah*

Sikap dari sebuah agama yang benar menurut Nurcholish, adalah *al-hanafiyah as-samḥah*, yaitu selalu bersemangat mencari agama yang lapang atau terbuka, toleran atau saling menghargai, tidak sempit, tanpa kefanatikan dan tidak terbelenggu jiwa.<sup>50</sup> Nurcholish kemudian menjelaskan tentang sikap yang diwakilkan dengan kata *al-hanafiyah as-samḥah* sebagai agama yang benar yang diisyaratkan oleh nabi dengan mengutip makna hadis sebagai berikut:

---

<sup>50</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama kemanusiaan...*, hal. 155.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ<sup>51</sup>

*Dari Ibnu 'Abbas, ia berkata: Ditanyakan kepada Rasulullah saw. "Agama manakah yang paling dicintai oleh Allah?" maka beliau bersabda: "Al-hanifiyyah As-Samḥah (yang lurus lagi toleran).*

Pada dasarnya semua agama mengajarkan nilai-nilai yang positif, namun tetap yang paling utama adalah agama yang (*al-hanafiyyah*) dan lapang (*as-samḥah*). Pengertian agama di sini adalah semua syariat yang diterapkan pada zaman dahulu sebelum terjadinya perubahan atau penghapusan. *Hanif* adalah sebutan agama yang dibawa oleh Nabi Ibrahim. Nabi Ibrahim dijuluki *al-hanif*, yang berarti orang yang cenderung kepada kebenaran.<sup>52</sup>

Sedangkan *as-samḥah* artinya mudah dalam artian agama yang didasarkan pada kemudahan. Nabi melarang orang yang beragama dalam memahami dan mengaplikasikannya untuk: *tasyaddud* (berlebihan), perfeksionis, pesimistik, dan beribadah sepanjang waktu tanpa menimbang waktu yang telah dijadwalkan oleh Tuhan. Padahal, Tuhan telah memilah waktu yang memang secara kondisi fisik dan psikologis, mendukung untuk beribadah, di antaranya waktu pagi, siang, dan malam hari. Mengenai tasamuh ini, terdapat derivasi kata yang sangat umum di dalam Al-Qur'an yaitu "*haraj*" berdasarkan Firman Allah SWT Al-Hajj/22 :78:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً  
أَيُّكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّكُمُ الْمُسْلِمِينَ<sup>٥</sup> مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا  
عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا  
بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿٧٨﴾

*Dan berjihadlah kamu di jalan Allah dengan jihad yang sebenarnya. Dia telah memilih kamu, dan Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama. (Ikutilah) agama nenek moyangmu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamakan kamu orang-orang muslim*

<sup>51</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, Jilid 2, Jakarta: Pustaka al-Nur Asiya, 1981, hal. 236.

<sup>52</sup> Al-Asqalani Ibnu Hajar, *Fathul Baari*, Jilid 7, Jakarta: Pustaka Azzam, 2013, hal. 168 .

*sejak dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur'an) ini, agar Rasul (Muhammad) itu menjadi saksi atas dirimu dan agar kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia. Maka laksanakanlah salat; tunaikanlah zakat, dan berpegang teguhlah kepada Allah. Dialah Pelindungmu; Dia sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.*

Dari ayat di atas dipahami bahwa menyusahkan diri dalam menjalankan agama menjadikan seseorang tidak sempurna dalam beragama. Orang yang beragama untuk mengejar nilai spritual saja tanpa memperhatikan aspek lain juga tidak bisa menjalankan agama secara sempurna. Fakta menerangkan bahwa konservatisme agama menjadikan seseorang tidak sempurna menjalankan agama.

Narasi ini bukanlah melemahkan atau menghalangi bagi orang yang ingin menyempurnakan ibadahnya. Akan tetapi persoalan ibadah bukan saja berkaitan dengan shalat atau spritual, akan tetapi juga berkaitan dengan hubungan sosial yang mana di dalam tatanan sosial juga terdapat perintah Allah. Berbuat kebajikan antara sesama manusia juga merupakan perintah Allah. Salah satu cara dalam menyempurnakan ibadah melalui interaksi hubungan sosial.

Jadi berdasarkan ayat Al-Qur'an dan hadist Nabi Muhammad Saw. Yang telah dipaparkan di atas. Memberikan penjelasan kepada manusia bahwa, *hanafiyah as-samhah* sejatinya adalah agama yang mudah dan megandung manfaat yang begitu banyak bagi ummat. Sebagaimana definisi toleransi berarti mudah dan berlapang dada. Yaitu mudah bergaul dengan siapapun baik dengan non Muslim maupun dengan Muslim itu sendiri.

Diskursus *al-hanîfiyah al-samhah* lebih luas lagi sebagaimana yang ditafsirkan oleh Nurcholish Madjid dengan tafsir sebagai sikap mencari kebenaran secara tulus dan murni. Sikap tersebut adalah sikap keagamaan yang benar, lapang, toleran, dan terbuka. Berikut penjelasan Nurcholish mengenai hal tersebut: Sikap mencari Kebenaran secara tulus dan murni (*hanîfiyah*) adalah keagamaan yang benar, yang menjanjikan kebahagiaan sejati, dan yang tidak bersifat *palliative* atau menghibur secara semu dan palsu seperti halnya kultus dan fundamentalisme. Maka Nabi pun menegaskan bahwa sebaik-baik agama di sisi Allah ialah *al-hanîfiyah al-samhah* yaitu semangat mencari kebenaran yang lapang, toleran, tidak sempit, tanpa kefanatikan, dan tidak membelenggu jiwa.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban...*, hal. 1342.

Bagi Nurcholish, *al-hanîfiyah al-samḥah* adalah ikatan yang menghubungkan agama-agama Ibrahimiyah. *al-hanîfiyah al-samḥah* adalah inti ajaran *islâm* (sikap pasrah) yang menghubungkan semua ajaran Ibrahimiyah menjadi satu, yaitu ajaran kepasrahan dan ketundukan kepada Tuhan. *islâm* (dengan i kecil) ataupun Islam (dengan I besar sebagai sebuah agama) adalah ajaran terbuka yang mendorong umatnya untuk bersikap ke-*hanîf*-an yang *samḥah*, bersemangat mencari kebenaran yang lapang: sebuah cara beragama yang sekarang semakin diperlukan, berlawanan dengan cara beragama yang fanatik dan tertutup. Dijelaskan oleh Nurcholish seperti berikut:

*“Al-islâm sebagai ajaran kepasrahan hanya kepada Tuhan, sebagai suatu universalisme untuk mencari dan menemukan prinsip-prinsip yang mendasari kemungkinan diadakannya suatu tali kesinambungan agama Ibrâhîmîyah ini, adalah juga sangat penting. Karena premisnya ialah bahwa Tuhan telah membangkitkan pengajar dan penganut kebenaran (nabi, rasul) kepada semua umat manusia tanpa kecuali, dan bahwa inti ajaran mereka semuanya adalah sama dan satu, yaitu ajaran tunduk-patuh dan taat-pasrah kepada Tuhan al-islâm (sikap pasrah) dalam makna generiknya. Maka, dialog antaragama menyangkut pokok-pokok keimanan yang sekarang dikenal dengan istilah dialog teologis adalah sesuatu yang tidak saja dimungkinkan, tetapi diperlukan, jika bukan diharuskan. Inilah maknanya mengapa dalam Al-Qur’an terdapat berbagai seruan, langsung atau tidak langsung, kepada Nabi Muhammad Saw. dan melalui beliau kepada seluruh umat manusia untuk menangkap millat Ibrahim yang hanîf dan muslim itu. Yaitu suatu ajaran mencari dan berpegang kepada kebenaran secara tulus dan lapang (samḥah), yang all inclusive dengan memberi tempat dan pengakuan kepada agama, semua Kitab Suci, dan semua nabi dan rasul. Semangat keseluruhan agama Muhammad Saw. adalah ke-hanîfan yang lapang ini, yang diajarkan Nabi dalam berbagai saluran dan cara. Islam adalah sebuah agama terbuka yang mendorong umatnya untuk bersikap ke-hanîf-an yang samḥah, bersemangat mencari kebenaran yang lapang: sebuah cara beragama yang sekarang semakin diperlukan, berlawanan dengan cara beragama yang fanatik dan tertutup”.*<sup>54</sup>

*Al-Hanîfiyah al-samḥah* adalah pangkal dari sikap multikultural. *Al-Hanîfiyah al-samḥah* sebagai semangat pencari

---

<sup>54</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban...*, hal. 176.

kebenaran yang tulus dan murni ini akan megajarkan manusia untuk bersikap lapang dan terbuka terhadap berbagai keragaman yang ada. Sikap ini adalah sikap alami manusia yang dimaksud Al-Qur'an sebagai sikap memihak yang benar dan yang baik. Hal ini dijelaskan oleh Nurcholish Madjid, bahwa *Al-Hanîfiyah al-samḥah* adalah semangat mencari kebenaran yang akan membawa pada sikap toleran, tidak sempit, tanpa kefanatikan, dan tidak membelenggu jiwa. *Al-Hanîfiyah al-samḥah* adalah pangkal yang menumbuhkan keberagaman yang terbuka, yang secara diametral bertentangan dengan semangat komunal dan sektarian. Adalah pencarian akan kebenaran secara tulus dan murni ini yang dimaksud Al-Qur'an sebagai sikap alami manusia yang memihak kepada yang benar dan yang baik, sebagai pancaran dari fitrahnya yang suci bersih. Itu sebabnya pada dasarnya kelapangan dalam beragama akan memberi makna hidup, karena kita tidak lagi terbelenggu oleh kepentingan tertanam (*vested interest*, Arab: *hawâ al-nafs*) yang bisa termuat dalam keberagaman kita yang menjadikan kita tertutup, dan hanya mau mencari jalan pintas yang mudah.<sup>55</sup>

Sehingga dialog antaragama menyangkut pokok-pokok keimanan yang sekarang dikenal dengan istilah “dialog teologis” adalah sesuatu yang tidak saja dimungkinkan, tetapi diperlukan, jika tidak malah diharuskan. Inilah maknanya, mengapa dalam Al-Qur'an terdapat berbagai seruan, langsung atau tidak langsung, kepada Nabi Muhammad Saw dan melalui beliau kepada seluruh umat manusia untuk menangkap kepada millat Ibrahim yang *hanîf* dan muslim itu. Yaitu suatu ajaran mencari dan berpegang kepada kebenaran secara tulus dan lapang (*samḥah*), yang *all inclusive* dengan memberi tempat dan pengakuan kepada agama, semua Kitab Suci, dan semua nabi dan rasul. Semangat keseluruhan agama Muhammad saw adalah ke-*hanîf*-an yang lapang ini, yang diajarkan Nabi dalam berbagai saluran dan cara. Islam adalah sebuah agama terbuka yang mendorong umatnya untuk bersikap ke-*hanîf*-an yang *samḥah*, bersemangat mencari kebenaran yang lapang: sebuah cara beragama yang sekarang semakin diperlukan, berlawanan dengan cara beragama yang fanatik dan tertutup.<sup>56</sup>

Pernyataan ini menggambarkan pentingnya dialog antaragama, khususnya dalam konteks dialog teologis yang berfokus pada prinsip-prinsip keimanan. Al-Qur'an memberikan seruan, baik secara langsung maupun tidak langsung, kepada Nabi Muhammad dan

---

<sup>55</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban...*, hal. 957.

<sup>56</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 4115.

seluruh umat manusia untuk mengikuti ajaran keimanan yang terkandung dalam millat Ibrahim, yang mencakup sifat hanif (mencari kebenaran dengan tulus) dan muslim (berserah diri kepada Tuhan). Ajaran ini mencakup kesediaan untuk menerima dan mengakui tempat bagi berbagai agama, Kitab Suci, nabi, dan rasul, sehingga menciptakan suasana yang inklusif dan terbuka terhadap kebenaran dari berbagai sumber. Seluruh pesan dalam ajaran Nabi Muhammad SAW mengilhami sikap hanif dan samah, yaitu sikap terbuka, lapang, dan inklusif dalam mencari kebenaran. Hal ini menjadikan Islam sebagai agama yang mendorong umatnya untuk bersikap hanif dan samah, yang sangat diperlukan dalam dunia yang semakin kompleks, berlawanan dengan sikap fanatisme dan tertutup dalam menjalani keyakinan agama.

## B. Tawaran Inklusivitas Antar Agama

### 1. *At-Tasâmuh*/Toleransi

Salah satu tawaran inklusivitas antaragama adalah toleransi. Sejauh ini di berbagai negara, toleransi merupakan kata kunci yang senantiasa menjadi isu yang perlu mendapat perhatian. Tetapi dalam realitas masyarakat, hubungan ras dan agama masih belum terselesaikan, bahkan pada kawasan tertentu hal ini semakin meningkat intensitas konfliknya, bahkan sampai kepada peperangan.<sup>57</sup>

Secara etimologi toleransi berasal dari bahasa Inggris, *tolerance* yang berarti sikap membiarkan, mengakui dan menghormati keyakinan orang lain tanpa memerlukan persetujuan. Di dalam bahasa Arab kata toleransi diidentikkan dengan *tasâmuh*, yang berarti saling mengizinkan, saling memudahkan.<sup>58</sup> Toleransi diartikan sebagai pemberian kebebasan kepada sesama manusia atau kepada sesama warga masyarakat untuk menjalankan keyakinannya atau mengatur hidupnya dan menentukan nasibnya masing-masing, selama di dalam menjalankan dan menentukan sikapnya itu tidak bertentangan dengan syarat-syarat atas terciptanya ketertiban dan perdamaian dalam masyarakat.<sup>59</sup>

Bagi Nurcholish Madjid, mengembangkan ide-ide keterbukaan merupakan sebuah keharusan bagi setiap manusia. Hal tersebut prinsip yang amat penting, yaitu keharusan seseorang senantiasa dan bersedia

---

<sup>57</sup> Nurcholish Madjid, (ed.), *Pluralitas Agama, Kerukunan dan Keragaman*, Himpunan dari berbagai tulisan para pakar di media Kompas yang dihimpun oleh Nur Achmad, Jakarta: Kompas, 2001, hal. 12.

<sup>58</sup> Said Agil Husin Al-Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciputat Press, 2005, hal.13.

<sup>59</sup> Umar Hasyim, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1979, hal. 22.

mendengarkan pendapat orang lain dengan hati terbuka. Sikap tersebut di dalam Kitab Suci menurut Nurcholish Madjid, merupakan indikasi adanya hidayah dari Allah SWT. Dan karena menerima keterbukaan itu akan menghasilkan prinsip musyawarah dalam semangat memberi dan menerima, saling berperan tentang kebenaran dan saling berpesan kepada ketabahan dalam menegakkan kebenaran.<sup>60</sup>

Kenyataan yang terjadi bahwa manusia selalu berbeda adalah keputusan dan kehendak Tuhan.<sup>61</sup> Sebagaimana firman Allah SWT Surat Hûd/11:118:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرِ الْأُونَ مُخْتَلِفِينَ

*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat. (Hûd/11:118)*

Kalimat *ummatan wâhidatan* (umat yang satu) merupakan sesuatu yang nisbi. Dalam artian, perbedaan manusia merupakan sebuah keniscayaan. Karena perbedaan manusia itulah, manusia senantiasa saling berselisih pendapat dengan bekal hawa nafsu yang dimilikinya, sehingga diantara mereka ada yang bersifat melebihi sifat Tuhan, menginginkan agar manusia satu pendapat, pandangan, aliran dan satu agama. Semangat yang menggebu-gebu ini membuat manusia memaksakan pandangannya untuk dianut orang lain, padahal Tuhan sendiri telah memberikan kebebasan kepada setiap orang untuk memilih jalannya. Sebagaimana firman Allah di dalam Surat Al-Kahfi/18:29:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَلْيُؤْمِنُوا وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ  
بِهِمْ سَرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يَعْثُبُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ  
مُرْتَقِفًا ﴿١٩﴾

*Dan katakanlah (Muhammad), “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; barangsiapa menghendaki (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa menghendaki (kafir) biarlah dia kafir.” Sesungguhnya Kami telah menyediakan neraka bagi orang zalim, yang gejolaknya mengepung mereka. Jika mereka meminta pertolongan (minum), mereka akan diberi air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan wajah. (Itulah) minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.*

<sup>60</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina dan Dian Rakya, 2013, hal. 65.

<sup>61</sup> Muhaimin dkk, *Dimensi-Dimensi Studi Islam*, Surabaya: Karya Abditama, 1994, hal. 80.

*Al-Haq* pada ayat tersebut ditafsirkan oleh Hamka dengan arti kebenaran. Hamka menambahkan, kebenaran itu datang dari Tuhan, bukan dari aku (Muhammad), bukan dari kamu dan bukan dari siapapun di atas dunia ini kecuali hanya dari Allah SWT yang kebenaran-Nya adalah di atas kita semuanya.<sup>62</sup> Oleh karena itu, bagi seorang yang beragama tidak boleh menvalidasi kebenaran dirinya atas orang lain terlebih kepada agama yang berbeda. Ini lah ajaran toleransi yang merupakan ajaran inti Islam. Kepada orang-orang yang berbeda dalam hal agama tidak boleh menyalahkan atau menjelekkan ajarannya terlebih mencaci maki terhadap agama lain. Islam sendiri yang mana pada prinsipnya selalu melarang kepada umat-umat Muslim untuk menghina kepercayaan agama yang dianut oleh umat lain, dan hal ini tertulis di dalam Al-Qur'an pada Surat al-An'am/6:108:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ  
عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

*Janganlah kamu memaki (sesembahan) yang mereka sembah selain Allah karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa (dasar) pengetahuan. Demikianlah, Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan. (Al-An'am/6: 108).*

Dalam pandangan Hamka menanggapi ayat di atas bahawasanya sebagai orang Mukmin dilarang keras untuk mengolok-ngolok kepada sesembahan orang non Muslim, dikarenakan mereka akan membalasnya dengan cacian terhadap Allah SWT.<sup>63</sup> Karena *asbâb an-nuzûl* ayat ini sesuai dengan konteksnya yang sangat relevan di dalam relasi etika antaragama.<sup>64</sup> Sedangkan dalam kitab *Tafsîr Ibnu Katsîr* menyampaikan, bahwa ayat ini melarang Nabi Muhammad dan orang-orang yang beriman untuk menghina Tuhan-Tuhan orang Musyrik meskipun hal tersebut secara internal akidah umat Islam dianggap benar dan terdapat

<sup>62</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz XV, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992, hal.198.

<sup>63</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, hal. 2134.

<sup>64</sup> Mengenai *asbâbu an-nuzûl* ayat tersebut, pada mulanya disebabkan karena beberapa sahabat Nabi Muhammad, dalam proses menyebarkan agama Islam, ada yang menghina sesembahan kaum musyrik, hingga kaum musyrik merasa terganggu dengan hinaan itu, pada akhirnya kaum musyrik mengancam akan mencaci balik kepada Allah. Dengan begitu Allah menurunkan QS. al-An'am/6:108: guna melarang kaum Muslimin menyiarkan agama Islam dengan cara demikian. Lihat, Muchlis M Hanafi, *Asbabun Nuzul*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, hal. 235.

kemaslahatan dalam menguatkan akidah Islam. Sebab konsekuensinya dari menghina agama tuhan-tuhan orang Musyrik, maka orang Musyrik akan melakukan hal yang sama yaitu menghina kepada Tuhan umat Islam.<sup>65</sup> Ayat tersebut sekaligus menunjukkan bahwa larangan umat Islam untuk menghina tuhan atau agama lain pada hakikatnya melindungi harkat martabat Allah dan Rasul-Nya. Sudah sangat jelas, bagaimana Al-Qur'an merespon caci makian, dan langsung memberikan larangan untuk memaki sesembahan-sesembahan orang lain. Larangan atas sesuatu memiliki arti perintah sebaliknya yaitu perintah untuk menghormati dan memberikan kebebasan kepada seorang pemeluk agama untuk melaksanakan peribadatnya sesuai dengan tuntunan agama yang dianutnya masing-masing. Karakteristik ajaran Islam yang toleran dapat dilihat dari pernyataan dalam Al-Qur'an bahwa agama yang paling benar di sisi Allah adalah Islam. Namun pada sisi lain Islam juga menghormati eksistensi agama lain, bersikap toleran, tidak menyalahkan atau mengolok-olok, serta hidup berdampingan dengan agama lain.<sup>66</sup> Sebagaimana firman Allah di dalam Surat Al- Kâfirûn/109:6

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

*Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.*

Ayat tersebut bermakna bahwa Islam mengandung ajaran tentang pluralitas keagamaan dan karenanya, Islam membenarkan toleransi dan kebebasan beragama serta penghormatan kepada penganut agama lain. Semua komunitas manusia, sekalipun berbeda agama dan keyakinan diakui eksistensinya oleh Islam dan berhak hidup sesuai dengan keyakinannya.<sup>67</sup> Bagi Nurcholish Madjid, ajaran pluralitas agama menandakan pengertian dasar bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup, dengan resiko yang ditanggung oleh para pengikut agama itu masing-masing, baik secara pribadi maupun secara kelompok.<sup>68</sup>

Perbedaan antara berbagai agama merupakan *raison d'être* kehadiran Islam. Islam bertugas melengkapi dan meluruskan agama-agama sebelumnya. Namun tidak dibenarkan memaksakan kebenaran

<sup>65</sup> Ibnu Katsir, *Lubaabut Tafsir Min Ibnu Katsir*, Juz VII, Jakarta, Imam Syafi'i, hal. 272.

<sup>66</sup> Abudin Nata, *Studi Islam Komprehensif*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011, cet. I, hal. 120

<sup>67</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Universalisme Islam*, Jakarta: Moyo Segoro Agung, 2002, hal. 152.

<sup>68</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan...*, hal. 184.

kepada orang lain. Tugas masing-masing umat adalah menjalankan ajaran agama dengan penuh kebebasan.<sup>69</sup>

Dari sudut ajaran Islam, kerukunan umat beragama merupakan akibat wajar dari sistem keimanannya. Nabi Muhammad Saw. diperintahkan Allah untuk menegaskan bahwa beliau bukan pertama di kalangan para utusan Allah. Juga ditegaskan bahwa Nabi Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang Rasul, yang sebelumnya telah ada rasul-rasul lain. Oleh karena itu, Nabi Saw. menegaskan bahwa semua agama para rasul adalah satu dan sama, sekalipun syariatnya berbeda-beda.<sup>70</sup>

Jadi, sudah seharusnya kita menghormati keberadaan agama-agama itu tanpa membeda-bedakannya. Justru perasaan berat untuk bersatu dalam agama itu disebutkan sebagai sikap kaum musyrik, penyembah berhala, sedangkan perbedaan antar berbagai agama itu hanyalah dalam bentuk-bentuk jalan (*syir'ah* atau *syari'ah*) dan cara (*manhaj*) untuk menempuh jalan itu. Tetapi menjadi pangkal untuk berlomba-lomba menuju kebaikan. Oleh karena itu, manusia tidak perlu mempersoalkan perbedaan tersebut.<sup>71</sup>

Menurut Nurcholish, salah satu bentuk toleransi ialah melaksanakan prinsip kebebasan beragama, dengan mengesampingkan sikap emosional dan mendahulukan kepentingan akal. Hal ini diuraikan sebagai berikut:

*“Prinsip kebebasan beragama menyangkut hal-hal yang cukup rumit, karena berkaitan dengan segi-segi emosional dan perasaan mendalam kehidupan kita. Pelaksanaan prinsip kebebasan beragama akan berjalan dengan baik jika masing-masing kita mampu mencegah kemenangan emosi atas pertimbangan akal yang sehat. Dan kemampuan itu menyangkut tingkat kedewasaan tertentu serta kemantapan kepada diri sendiri, baik pada tingkat individual maupun pada tingkat kolektif. Dalam Al-Qur'an, prinsip kebebasan beragama itu dengan tegas dihubungkan dengan sikap tanpa emosi, pertimbangan akal sehat dan kemantapan kepada diri sendiri tersebut, karena percaya akan adanya kejelasan kriteria mana yang benar dan mana pula yang palsu.”*

---

<sup>69</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan...*, hal. 605

<sup>70</sup> Untuk hal ini, Nurcholish memberikan komentar sebagai berikut: para pemimpin Islam sering mengemukakan: Islam adalah agama toleran, yang menghargai agama-agama lain. Banyak dukungan ajaran untuk pandangan ini. Tetapi, yang amat diperlukan dewasa ini apalagi di tengah banyak *amuk* massa yang sering mengatasnamakan agama untuk konflik-konflik sosial ialah sosialisasi pandangan toleransi tersebut sehingga diketahui, dimengerti, dihayati, dan diamalkan oleh semua lapisan umat Islam. Sekalipun ajaran tersebut lebih berat pada segi keharusan normatif, dalam banyak hal pelaksanaannya sangat tergantung pada kenyataan, dan kesadaran mengenai hal tersebut akan menghasilkan tindakan yang berbeda daripada jika orang tidak menyadarinya sama sekali.

<sup>71</sup> Nurcholish Madjid, *Fatsoen Nurcholish Madjid*, Jakarta: Republika, 2002, hal. 77.

Oleh sebab itu, ikut campur seseorang dalam urusan kesucian orang lain yang berbeda agama adalah hal yang tidak rasional dan *absurd*. Islam melarang pemeluknya untuk berbantahan dengan pemeluk agama lain, kecuali dengan cara sebaik-baiknya. Bahkan biarpun sekiranya kita mengetahui dengan pasti bahwa orang lain menyembah yang tidak semestinya, kita tetap berlaku adagium bagiku agamaku dan bagimu agamamu. Ungkapan ini bukan wujud sikap putus asa, melainkan kesadaran bahwa agama tidak dapat dipaksakan. Dan setiap orang, lepas dari soal jenis agamanya tetap harus dihormati sebagai sesama makhluk tuhan.<sup>72</sup>

Ketika Nabi Muhammad hijrah ke Yastrib, kondisi masyarakat Yastrib sangat beragam (*plural*) dalam kesukuan, budaya, dan agama. Pluralitas tersebut terlihat pada komposisi penduduk Yastrib yang terdiri dari berbagai golongan, suku dan agama dan kepercayaan yang berbeda. Setidaknya ada empat golongan besar ketika Islam datang ke Yastrib, yakni Muhajirin, Anshar, Kaum munafik dan musyrik, dan Kaum Yahudi Madinah.<sup>73</sup> Beragamnya suku, agama, dan kepercayaan masyarakat Yastrib menyebabkan sering terjadi peperangan diantara penduduk Yastrib. Kedatangan Nabi Muhammad Saw. beserta pengikutnya diharapkan dapat meredakan peperangan yang sering terjadi. Langkah pertama yang Nabi Muhammad saw. ambil adalah dengan membuat sebuah perjanjian yang dikenal dengan "Piagam Madinah" (*mîtsâq al-Madînah*).<sup>74</sup>

Piagam Madinah tersebut terdiri dari 47 pasal dan pada intinya menggarisbawahi lima hal pokok sebagai dasar bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara. *Pertama*, prinsip persaudaraan dalam Islam (*ukhuwah Islâmiyah*), semua umat Islam dari berbagai latar belakang dan dari berbagai melindungi, penduduk Madinah yang terdiri dari beragam suku, agama, dan bahasa harus saling membantu dalam menghadapi lawan. *Ketiga*, prinsip melindungi yang teraniaya. *Keempat*, prinsip saling kontrol. *Kelima*, prinsip kebebasan beragama.<sup>75</sup>

Menurut Fazlur Rahman, Piagam itu menjamin kebebasan beragama orang Yahudi sebagai suatu komunitas, dengan menekankan kerjasama

<sup>72</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama kemanusiaan...*, hal. 92.

<sup>73</sup> Marzuki Wahid, *"Islam dan Pluralisme: Angan-angan Sosial-Politik Demokratik Piagam Madinah dalam Sururin, Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam; Bingkai Gagasan yang Berserak*, Bandung: Nuansa, 2005, hal. 98.

<sup>74</sup> Marzuki, Wahid, *"Islam dan Pluralisme: Angan-angan Sosial-Politik Demokratik Piagam Madinah dalam Sururin, (ed.), Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam; Bingkai Gagasan yang Berserak*, Bandung: Nuansa, 2005, hal. 98.

<sup>75</sup> Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993, hal. 16.

seerat mungkin dengan kaum *muslimin* dan menyerukan kepada orang Islam dan Yahudi untuk bekerja sama demi keamanan keduanya.<sup>76</sup>

Apa yang dilakukan Nabi Muhammad di Madinah ini menginspirasi Umar ibn Khattab untuk membuat traktat serupa di Yerusalem, dikenal dengan “Piagam Aelia”, ketika Islam menguasai Yerusalem. Secara garis besar, isi Piagam Aelia adalah berupa jaminan keamanan untuk jiwa, harta, gereja salib, dan untuk agama mereka secara keseluruhan. Sehingga secara pasti mereka tidak akan dipaksa untuk meninggalkan agamanya, bahkan mereka memperoleh kebebasan di bidang ekonomi sekaligus membayar pajak.<sup>77</sup> Salah satu penggalan paragrafnya berbunyi:

*“Inilah jaminan keamanan yang diberikan Abdullah, Umar, Amirul Mukminin kepada penduduk Aelia: Ia menjamin keamanan mereka untuk jiwa dan harta mereka, dan untuk gereja-gereja dan salib-salib mereka, dalam keadaan sakit maupun sehat, dan untuk agama mereka secara keseluruhan. Gereja-gereja mereka tidak akan diduduki dan tidak pula dirusak, dan tidak akan dikurangi sesuatu apapun dari gereja-gereja itu dan tidak pula dari lingkungannya, serta tidak dari salib mereka, dan tidak sedikitpun dari harta kekayaan mereka (dalam gereja-gereja itu).”*

Mereka tidak akan dipaksa meninggalkan agama mereka, dan tidak seorang pun dari mereka boleh diganggu”.<sup>78</sup> Semangat saling mengormati yang tulus dan saling menghargai yang sejati adalah pangkal bagi adanya pergaulan kemanusiaan dalam sistem sosial dan politik yang demokratis. Semangat itu dengan sendirinya menuntut toleransi, tenggang rasa dan keserasian hubungan sosial.<sup>79</sup>

Salah satu hadis nabi juga mengajarkan bagaimana bertoleransi kepada pemeluk agama lain untuk menjaga kerukunan dalam hal berucap salam sebagai berikut:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ  
الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ (رواه البخاري)

<sup>76</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 2000, hal. 12.

<sup>77</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan...*, hal. 193-194.

<sup>78</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan...*, hal. 193-194.

<sup>79</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Kemoderenan dan Keindonesiaan...*, hal. 78.

*Dari Anas Ibn Malik RA, dia berkata: Nabi Shalâllahu Alaihi Wa sallâm bersabda: Apabila Ahlul Kitâb (Yahudi dan Nasrani) mengucapkan salam untukmu maka katakanlah (jawablah) Wa'alâikum".<sup>80</sup>*

Sikap toleransi bukan saja untuk agama yang berbeda, sikap toleransi kepada sesama muslim juga mutlak diperlukan. Nurcholish menganggap bahwa sikap-sikap tidak toleran dan fanatik kepada mazhab atau golongan sendiri itulah yang menyebabkan umat Islam mundur. Tidak saja karena sikap-sikap itu menyedot energi masyarakat, tapi juga memalingkan perhatian orang dari hal-hal yang lebih mendasar dan menentukan perkembangan dan kemajuan peradaban.<sup>81</sup>

Dalam konteks Indonesia, persatuan tidak mungkin terwujud tanpa adanya sikap saling menghargai perbedaan. Dan persatuan yang akan membawa kemajuan ialah persatuan yang dinamis, yaitu persatuan dalam kemajemukan, persatuan dalam semboyan Bhineka Tunggal Ika. Sebab, sekalipun prinsip kemanusiaan adalah satu, terdapat kebhinekaan dalam persatuan itu.<sup>82</sup>

## 2. *Al-Ishlâh* (Perdamaian)

Tawaran inklusivitas yang ke-dua yaitu *al-Ishlâh/al-Salâm* (perdamaian) Dalam Islam perdamaian dikenal dengan *al-Ishlâh* yang berarti memperbaiki, mendamaikan dan menghilangkan sengketa atau kerusakan, berusaha menciptakan perdamaian, membawa keharmonisan, menganjurkan orang untuk berdamai antara satu dan lainnya melakukan perbuatan baik berperilaku sebagai orang suci.<sup>83</sup>

Bentuk kata kerja derivasi yang paling umum dari perdamaian adalah "*aslama*". Secara etimologis, bentuk ini berarti tunduk kepada

---

<sup>80</sup> HR. Bukhari no. 6258. Hadis semisal juga diriwayatkan oleh Muslim No. 4024, Tirmidzi No. 3223, Abu Daud No. 4531, Ibnu Majah No. 3687 dan Ahmad No. 11510. Lihat Abi Isa Muhammad bin Isa al-Turmudzi, *Jami' al-Kabir li al-Turmudzi*, Beirut: Dar al-Gharab al-Islami, 1996, al-Hafidz Abi Abdillah Muhammad bin Yazid al Qawaini ibn Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tth.

<sup>81</sup> Nurcholish kemudian mengutip perkataan dari Syaikh Muhammad Rasyid Ridha, bahwa: mereka yang fanatik kepada mazhab itu mengingkari bahwa perbedaan adalah rahmat, semuanya bersikeras dalam sikap pastinya bertaqlid kepada mazhabnya, dan mengharamkan para penganutnya untuk mengikuti yang lain sekalipun untuk suatu keperluan yang membawa kebaikan. Sikap saling menjatuhkan satu sama lain sudah dikenal dalam buku-buku sejarah dan buku-buku lain, sehingga dapat terjadi bahwa sebagian orang Islam, jika mereka dapati penduduk suatu negeri bersikap fanatik kepada mazhab selain mazhab mereka sendiri. Mereka pandang penduduk negeri itu bagaikan memandang ontang yang penyakit. Nurcholis Madjid, *Kaki Langit Perdaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 2009, hal. 83.

<sup>82</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan...*, hal. 77-78

<sup>83</sup> Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Intermansa, 1997, hal. 740.

kehendak-Nya menundukkan kepala atau menyerahkan diri. Pada saat yang sama, *aslama* juga berarti masuk ke dalam Islam. Jadi, menyetujui Islam berarti menyerahkan segala kehendak manusia kepada kehendak mutlak Tuhan, menaati semua perintah-Nya dan melaksanakana semua anjuran-Nya. Tidak mungkin ada perdamaian sepanjang kehendak manusia tidak bersandar kepada Tuhan.<sup>84</sup>

Bentuk kata kerja derivasi *salâm*, bermakna bebas menerima keputusan yang adil dan tanpa paksaan. Tidak ada perdamaian yang mungkin bagi dua negara yang sedang berperang tanpa menanti dan menaati keputusan yang adil dari pengadilan yang juga adil. Perdamaian adalah persetujuan antara individu, masyarakat dan bangsa untuk melaksanakan perintah Tuhan dan perwujudan dari perdamaian universal.<sup>85</sup>

Bentuk kata kerja derivasi lain dalam Al-Qur'an adalah *sallama*, yang berarti selamat. Tidak ada perdamaian dalam ketidakamanan dan ketidaktentraman situasi. Surga sebagai simbol kedamaian hidup adalah juga merupakan tempat ketentraman dan kedamaian. Tunduk dalam setiap melaksanakan shalat adalah simbol kedamaian, ketenangan, dan keamanan internal. Sujud, rukuk, dan semua gerakan shalat bukan hanya menandakan kerendahan hati tetapi juga menandakan danya kedamaian dan keamana internal dan eksternal.<sup>86</sup>

Cara memberi salam antara sesama Muslim dalam Islam adalah *al-salâmu 'alaikum*, yang berarti keselamatan atas kamu. Sapaan ini berasal dari penggunaan dalam Al-Qur'an, yaitu dari kata kerja *sallâm*, yang berarti memberi hormat. Perdamaian bukan hanya masalah hukum internasional dan hubungan internasional di antara bangsa-bangsa berdaulat, tetapi perdamaian dimulai dari diri seseorang yang terus berkembang kepada keluarga dan kehidupan sosial. Islam adalah citra tentang sebuah negara yang ideal dimana setiap orang dapat hidup dengan kedamaian. Surga disebut sebagai rumah perdamaian (*dâr al-salâm*).

Bagi orang yang mendapat rahmat dari Allah SWT, perbedaan tidak akan menjadi irisan pertentangan. Allah menyeru untuk kita selalu melakukan *al-Ishlâh*, perdamaian antara sesama manusia itu dinamakan rahmat:

<sup>84</sup> Hasan Hanafi, *Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup Secara Damai*, dalam Azhar Arsyad, *Islam dan Peradaban Global...*, hal. 58.

<sup>85</sup> Hasan Hanafi, *Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup Secara Damai*, dalam Azhar Arsyad, *Islam dan Peradaban Global...*, hal. 59.

<sup>86</sup> Hasan Hanafi, *Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup Secara Damai*, dalam Azhar Arsyad, *Islam dan Peradaban Global...*, hal. 60-61.

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾<sup>٤</sup>

*Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat. (Al-Hujurât/49:10)*

Bagi Nurcholish Madjid, pemaknaan ayat tersebut adalah hanya orang-orang yang mendapat rahmat dari Allah SWT sajalah yang bisa mendamaikan orang-orang yang berselisih. Maka karena keadaan kita sekarang ini yang mana dalam situasi sedang berada dalam serba-permusuhan, sehingga ada orang mengatakan kita ini adalah masyarakat dengan tingkat saling percaya yang rendah, *low truth society*. Itu berarti ada sesuatu yang hilang. Dan ini sangat prinsipil, yaitu rahmat Allah tidak ada. Kata kuncinya adalah sebuah perintah Allah yang disejajarkan dengan perintah untuk bertakwa itu, ialah memelihara cinta kasih sesama manusia. Yang istilahnya sudah kita kenal yaitu silaturahmi. Tapi biasanya suatu istilah banyak sekali digunakan sehari-hari, lalu mengalami inflasi, nilainya turun tapi tidak terasa. Silaturahmi adalah persoalan yang sangat prinsipil, yaitu menciptakan hubungan saling-kasih antara sesama manusia.<sup>87</sup>

Tuntutan manusia, sebagai khalifah adalah bertanggung jawab mengemban amanah di bumi, yaitu membangun bumi tempat hidupnya, dengan membangun kehidupan maka istilah (*al-Ishlâh al-ardh*), adalah tugas utama kekhilafahan manusia. Yaitu tugas melaksanakan program mengembangkan kehidupan yang layak, yang berkenan pada Tuhan atau diridhai-Nya. Untuk dapat melaksanakan tugas itu, manusia dilengkapi Allah dengan petunjuk-petunjuk dan hidayah-hidayah. Petunjuk dan hidayah itu dimulai dengan adanya fitrah dalam diri manusia sendiri, yaitu kejadian asalnya yang suci dan baik. Manusia, pada dasarnya, adalah makhluk yang suci dan baik. Sebab, manusia dilengkapi oleh Penciptanya dengan kemampuan dan bakat alami untuk mengenali sendiri mana hal-hal yang buruk, yang bakal menjauhkannya dari Kebenaran, dan mana hal-hal yang baik, yang bakal mendekatkan dirinya kepada Kebenaran. Maka, dengan fitrahnya itu manusia menjadi makhluk yang *hanîf* yaitu yang secara alami cenderung dan memihak kepada yang benar, yang baik, dan yang suci.

Problem ketimpangan dalam kehidupan manusia dalam bermasyarakat itu merupakan tanggung jawab manusia. Usaha itu menjadi inti dari program kemanusiaan “membangun kembali dunia” (*al-Ishlâh al-*

---

<sup>87</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 4562

*ardl, world reform*), yang harus dilakukan manusia “atas nama Tuhan” dengan penuh rasa tanggung jawab kepada-Nya, karena sesungguhnya manusia ini bertindak di bumi sebagai wali pengganti (*khalifah*) Tuhan. Maka, baik dan buruk dunia ini diserahkan sepenuhnya kepada manusia, dan manusia harus dengan penuh kesungguhan memperhitungkan tindakan-tindakan yang dipilihnya di hadapan Tuhan.<sup>88</sup>

Kelaziman ajaran Kitab Suci, sebagaimana sebuah prinsipnya adalah untuk menjaga harmonisasi bahwa semua orang yang beriman adalah bersaudara. Kemudian diperintahkan agar antara sesama orang beriman yang berselisih selalu diusahakan *al-Ishlâh* (rekonsiliasi) dalam rangka takwa kepada Allah dan usaha mendapatkan rahmat-Nya. Pengajaran tentang persaudaraan itu kemudian langsung dilanjutkan dengan petunjuk tentang prinsip utama dan pertama bagaimana memelihara *ukhuwah Islâmîyah* yang sangat disayangkan agaknya bagian cukup besar kaum beriman sendiri tidak banyak memperhatikan yaitu hendaknya tidak ada suatu kelompok di antara kaum beriman, pria maupun wanita, yang merendahkan kelompok yang lain, jika mereka yang direndahkan itu lebih baik daripada mereka yang merendahkan.

Dan prinsip utama dan pertama itu kemudian diteruskan dengan beberapa petunjuk yang lain untuk memperkuat dan mempertegas maknanya, dengan menjelaskan secara konkret hal-hal yang akan merusak persaudaraan, seperti saling merendahkan, memanggil sesama orang beriman dengan panggilan yang tidak simpatik, banyak berprasangka, suka mencari kesalahan orang lain, dan mengumpat (melakukan *ghîbah*, yaitu membicarakan keburukan seseorang yang ketika itu tidak ada di tempat). Sebagaimana Allah SWT menyeru agar ber-*Ishlâh* dalam Surat Al-A'râf /7: 56:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

*Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan.*

Bagi Nurcholish Madjid, ayat kata *Ishlâh* dimaknai dengan makna reformasi yang arti literalnya adalah perbaikan. Ayat ini menggambarkan bahwa sebenarnya dilarang membuat kerusakan ketika dunia itu sudah

<sup>88</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 226

diperbaiki, oleh Allah sendiri maupun oleh manusia.<sup>89</sup> Tidak mempan rasanya seruan kepada semua yang terlibat untuk bertobat, dan kembali yang dalam ayat di atas disebut *Ishlâh* perbaikan. Yang terpenting adalah hati nurani di dalam menyelesaikan konflik.

Keprihatinan antaragama sering diserukan bersama dengan jalan *ishlâh*. Namun masih tetap tersisa perasaan khawatir yang amat kuat, jika masih ada ketimpangan di tengah-tengah masyarakat, yang akan menghancurkan martabat kemanusiaan dan juga bangsa, untuk itu, diperlukan keadaban masyarakat (*civility*)<sup>90</sup> untuk menuju perdamaian.

Islam adalah agama perdamaian. Ketika Islam sudah dipeluk sebagai sebuah sistem hidup oleh individu atau kelompok, Islam akan menjadi aksi dan model hidup, tunggal atau jamak, laki-laki atau wanita.<sup>91</sup> Islam sebagai agama perdamaian juga terkait erat dengan misi Islam, yakni pembawa kedamaian dan kesejahteraan bagi kehidupan umat manusia.<sup>92</sup> Kedamaian dan kesejahteraan dalam segala bidang inilah yang menjadi impian semua umat beragama. Karena memang segala kebahagiaan dan kesejahteraan yang kita dapat baik yang bersifat materi atau immateri akan selalu membuat hati kita tenang.

Islam sebagai agama *rahmatan lil 'âlamîn* memiliki perspektif yang konstruktif terhadap perdamaian dan kerukunan hidup.<sup>93</sup> Sejak masa awal perkembangannya, Islam telah menjadi agama dan peradaban yang senantiasa bersentuhan dengan agama dan peradaban lain. Pada awal dakwah, Islam berhadapan dengan budaya masyarakat Jahiliyah yang menganut kepercayaan paganism. Nabi Muhammad sebagai pembawa ajaran Islam berusaha meluruskan akidah masyarakat pada jalan yang lurus, tetapi tetap dengan menjalin hubungan yang baik dengan mereka. Meskipun masyarakat jahiliyah bersikap memusuhi dan memberikan banyak kesulitan, nabi tetap berdakwah dengan jalan damai. Hal ini menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang cinta dan mengajarkan perdamaian.<sup>94</sup>

Menurut Nurcholish, salah satu indikasi adanya hidayah (*rahmat*) Allah pada seseorang ialah kalau orang bersedia terbuka. Maka *ishlâh*

<sup>89</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 4077

<sup>90</sup> Budhy Munawar Rachman, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid...*, hal. 4078

<sup>91</sup> Hasan Hanafi, *Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup Secara Damai*, Yogyakarta: Madyan Press, 2002, hal. 52.

<sup>92</sup> Abudin Nata, *Studi Islam Komprehensif*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011, hal. 12.

<sup>93</sup> Ngainum Naim, *Teologi Kerukunan: Mencari Titik Temu dalam Keragaman*, Yogyakarta: Teras, 2011, hal. 31.

<sup>94</sup> Ngainum Naim, *Teologi Kerukunan: Mencari Titik Temu dalam Keragaman...*, hal. 30.

(perdamaian) dikaitkan dengan takwa dan rahmat Allah SWT.<sup>95</sup> Oleh karena itu, diserukan agar kaum beriman masuk ke dalam perdamaian secara menyeluruh, tidak setengah-setengah, dan tidak menumbuhkan rasa permusuhan antara sesama manusia.<sup>96</sup>

Karena Allah SWT telah mengajak kepada perdamaian, maka semua orang yang menerima ajaran-Nya, yaitu kaum beriman, juga harus selalu mengajak kepada perdamaian. Kaum beriman atau dalam pada konteks ini khusus orang-orang yang beragama Islam, yang berjuang untuk perdamaian tidak boleh merasa rendah diri atau hina, karena mereka adalah kelompok manusia yang unggul yang mana keunggulan tersebut bias membawa mereka kepada kebahagiaan dan akan selalu dilindungi Allah SWT dan yang amal perbuatannya tidak akan sia-sia.<sup>97</sup> Hal ini sesuai dengan apa yang difirmankan Allah SWT dalam Surat Muḥammad/47:35 sebagai berikut:

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكَكُمْ أَعْمَلَكُمْ

*Janganlah kamu lemah dan minta damai padahal kamulah yang di atas dan Allah pun bersamamu dan Dia sekali-kali tidak akan mengurangi pahala amal-amalmu. (Muḥammad/47: 35)*

Islam memberikan rekomendasi kuat agar segala bentuk usaha dan perjuangan yang dilakukan tidak bertentangan dengan misi Islam sebagai agama perdamaian. Penggunaan cara-cara yang melukai, meresahkan, atau merusak dalam usaha yang mengatasnamakan ajaran Islam tidak diperbolehkan. Dalam Islam, kekerasan, terorisme, dan tindakan biadab tidak disetujui. Islam menekankan bahwa perdamaian adalah nilai yang sangat penting, dan tindakan kekerasan hanya boleh digunakan sebagai jalan terakhir setelah upaya perdamaian telah gagal.<sup>98</sup>

Islam juga mengajarkan kerja sama, toleransi, dan hubungan yang baik dengan individu dan kelompok lain, tanpa memandang suku, agama, ras, atau latar belakang lainnya. Agama Islam sebenarnya mendorong pemeluknya untuk menjalin hubungan yang harmonis dengan semua

---

<sup>95</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban...*, hal. 347.

<sup>96</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban...*, hal. 452.

<sup>97</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban...*, hal. 453.

<sup>98</sup> Abudin Nata, *Studi Islam Komprehensif*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011, cet. I, hal. 12.

pihak, dengan tujuan membangun peradaban yang lebih baik bagi seluruh umat manusia.<sup>99</sup>

Maksudnya adalah bahwa dalam Islam, ada ajaran dan nilai-nilai yang mendorong pemeluknya untuk bekerja sama, berhubungan dengan toleransi, dan membangun hubungan yang baik dengan individu dan kelompok lain, tanpa memandang perbedaan suku, agama, ras, atau latar belakang lainnya. Islam mendorong pemeluknya untuk menjalin hubungan yang harmonis dan damai dengan semua pihak, termasuk mereka yang memiliki keyakinan atau latar belakang yang berbeda. Tujuannya adalah untuk membangun peradaban yang lebih baik, damai, dan harmonis yang menguntungkan seluruh umat manusia tanpa memandang perbedaan mereka.

Sebagai ilustrasi, hadits Nabi Muhammad Saw. menyampaikan pesan penting tentang pentingnya menciptakan perdamaian dan rasa aman bagi seluruh umat manusia tanpa memandang perbedaan suku, agama, ras, atau golongan. Hadits ini menekankan pesan universal tentang perdamaian dan kerja sama antarumat manusia, yang merupakan nilai fundamental dalam ajaran Islam. Berikut ini hadits Nabi Muhammad saw yang mengajarkan untuk menciptakan perdamaian dan rasa aman bagi kehidupan seluruh umat manusia tanpa membedakan suku, agama, ras, dan antar golongan adalah sebagai berikut:

مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

*Barang siapa yang menyakiti (kâfir) dzimmi maka aku adalah musuhnya, dan barang siapa menjadi musuhku di dunia maka aku memusuhinya di hari kiamat nanti.*

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قَتَلَ

مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنْ رِيحَهَا تُوْجِدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا

*Dari Abdullah bin Umar, nabi bersabda: Orang yang membunuh non muslîm maka dia tidak akan pernah merasakan bau harumnya surga, padahal bau harumnya surga itu sudah bisa dicium dari jarak perjalanan empat puluh tahun. (HR. Ibnu Majah).<sup>100</sup>*

<sup>99</sup> Ngainum Naim, Naim, *Teologi Kerukunan: Mencari Titik Temu dalam Keragaman...*, hal. 30.

<sup>100</sup> al-Hafidz Abi Abdillah Muhammad bin Yazid al Qawaini ibn Majah, *Sunan Ibnu Majah*, juz II, tth, hal. 97.

Islam bukanlah agama satu-satunya yang berbicara tentang perdamaian karena konsep perdamaian adalah sebuah agama universal.<sup>101</sup> Perdamaian, sebelum terjadinya persoalan-persoalan sosial, ekonomi, atau politik adalah reduksi dari kepercayaan kepada tuhan yang universal.<sup>102</sup> Prinsip ketegaran hukum dan kelembutan memaafkan, menurut Nurcholish, pada dasarnya sejalan dengan semangat pesan kemanusiaan universal yang terkandung dalam syariat asasi agama-agama, yakni ajaran dasar kemanusiaan.<sup>103</sup> Islam hadir untuk mengungkap kembali perdamaian dunia (Yahudi) dan perdamaian dalam jiwa (Nasrani) kepada sifat alamiah manusia sebagai pengalaman hidup untuk memperkuat wahyu di alam semesta.<sup>104</sup>

Ibn Taimiyah mengatakan, *al-I'tibâr fî al-jâhiliyah bi al-ansâb, wa al-I'tibâr fî al-Islâm bi al-'amal* (penghargaan dalam jahiliyah berdasarkan keturunan, dan penghargaan dalam Islam berdasarkan kerja). Maka, Nabi Saw. memperingati bahwa *barang siapa mati berdasarkan semangat kesukuan maka dia telah mati secara jahiliyah*. Itulah sebabnya, maka Islam kemudian berhasil menghapuskan berbagai permusuhan antara suku di kalangan bangsa Arab, dan mendorong masing-masing pribadi mereka untuk berlomba-lomba berbuat berbagai kebaikan. Bertitik tolak kepada semangat itu, maka kaum Muslim Arab berhasil membangun energi yang sedemikian hebatnya. Maka tidak seberapa lama setelah Nabi wafat terjadi apa yang dikatakan orang Barat sebagai ledakan Arab (*Arab-Explosion*), yaitu ketika bangsa Arab yang semula hampir tidak dikenal dunia luar itu tiba-tiba tampil sebagai kekuatan dahsyat yang mengalahkan negeri-negeri adidaya pada zamannya, yaitu Persiadan Bizantium.

### 3. Tata Nilai *Rabbâniyah*

Berkaitan dengan sebuah tawaran inklusivitas yang terakhir yaitu tata nilai *rabbâniyah*. *Rabbâniyîn* kata ini diambil dari kata *rabbâniyîn* yang terdapat pada ayat Al-Qur'an Surat Ali 'Imrân sebagai berikut:

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِينَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾

<sup>101</sup> Hasan Hanafi, *Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup Secara Damai*, dalam Azhar Arsyad, *Islam dan Peradaban Global...*, hal. 53.

<sup>102</sup> Hasan Hanafi, *Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup Secara Damai*, dalam Azhar Arsyad, *Islam dan Peradaban Global*, hal. 55.

<sup>103</sup> Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban...*, hal. 1148-1149..

<sup>104</sup> Hasan Hanafi, *Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup Secara Damai...*, hal. 57.

*Tidak mungkin bagi seseorang yang telah diberi kitab oleh Allah, serta hikmah dan kenabian, kemudian dia berkata kepada manusia, “Jadilah kamu penyembahku, bukan penyembah Allah,” tetapi (dia berkata), “Jadilah kamu pengabd-pengabd Allah, karena kamu mengajarkan kitab dan karena kamu mempelajarinya!” (Ali ‘Imrân/3: 79).*

Dalam ayat tersebut, terdapat kata "*rabbâniyîn*," yang dapat diartikan sebagai orang-orang yang memiliki ketuhanan yang mendalam dan kuat. Sementara itu, "*rabbâniyah*" mencerminkan semangat ketuhanan yang merupakan esensi dari semua ajaran para nabi dan rasul Tuhan. Lebih lanjut, "*rabbâniyah*" mengacu pada tata nilai yang berakar pada keyakinan akan Ketuhanan Yang Maha Esa, yang mendasari kesadaran bahwa kehidupan manusia berasal dari Tuhan dan menuju kepada-Nya (*Innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji‘ûn*). Oleh karena itu, Tuhan adalah asal-usul dan tujuan akhir dari kehidupan seluruh makhluk. Konsep Ketuhanan Yang Maha Esa ini adalah inti dari semua agama samawi yang benar.

Setiap kelompok manusia telah menerima ajaran tentang Ketuhanan Yang Maha Esa melalui para rasul Tuhan, seperti yang dinyatakan oleh firman Allah SWT dalam Surat an-Nahl/16:36. Ayat ini menyiratkan bahwa konsep Ketuhanan Yang Maha Esa adalah inti dari pesan yang disampaikan oleh para rasul kepada berbagai komunitas manusia. Pesan universal ini adalah landasan yang menghubungkan seluruh umat manusia dalam keyakinan akan Tuhan yang Maha Esa.

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ ﴿٣٦﴾

*Dan sungguh, Kami telah mengutus seorang rasul untuk setiap umat (untuk menyerukan), “Sembahlah Allah, dan jauhilah tagut”, kemudian di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula yang tetap dalam kesesatan. Maka berjalanlah kamu di bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang yang mendustakan (rasul-rasul) (an-Nahl/16:36)*

Kalimat "*ani'budullâha*" memiliki tafsir untuk menyembah Tuhan Yang Maha Esa menurut Nurcholish Madjid. Tuhan Yang Maha Esa merupakan ajaran semua agama samawi untuk disembah dan sebagai titik pertemuan antar agama. Karena itu, orang-orang Muslim diperintahkan

untuk sama-sama menyembah Tuhan Yang Maha Esa dan Mutlak.<sup>105</sup> Karena kemahaesaan dan kemutlakan-Nya, wujud Tuhan adalah wujud kepastian. Justru Tuhanlah satu-satunya wujud yang pasti. Semua selain Tuhan adalah wujud tak pasti, yang nisbi. Termasuk manusia sendiri, betapa pun tingginya kedudukan manusia sebagai puncak ciptaan Tuhan. Oleh karena itu, Nurcholish Madjid melanjutkan penafsiran kalimat “*wajtanibu at-Thâgû*” dengan menjauhi sikap memutlakkan nilai manusia, baik yang dilakukan oleh seseorang kepada dirinya sendiri maupun kepada orang lain, adalah bertentangan dengan prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa, atau *tauḥîd*, monoteisme. Beribadat yang tulus kepada Tuhan harus diikuti dengan meniadakan sikap memutlakkan sesama makhluk, termasuk manusia. Makhluk pada umumnya, dan manusia, pada khususnya, yang mengalami pemutlakan itu, disebut “*thâgû*”, yang berarti tiran, dan makhluk atau orang itu akan menjelma menjadi *nidd* (jamak: *andâd*, saingan Tuhan atau tuhan-tuhan palsu).

Tata nilai *rabbâniyah* ini sesungguhnya sudah secara lengkap dijelaskan dalam ayat tersebut yang mencakup sikap pasrah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa (*islâm* dalam makna generiknya), dan menjunjung tinggi persamaan manusia.

a. Ber-*Islâm* (Pasrah Kepada Tuhan Yang Maha Esa)

Semua agama yang benar, yang dibawa oleh para nabi, khususnya seperti dicontohkan oleh agama atau *millat* Nabi Ibrahim, mengajar manusia untuk berserah diri dengan sepenuh hati, tulus, dan damai (*islâm*) kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sikap berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan itu menjadi inti dan hakikat agama dan keagamaan yang benar. Allah berfirman dalam Surat Ali-‘Imrân/3: 19:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ  
الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

*Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barangsiapa ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya. (Ali-‘Imrân/2: 19)*

Kalimat “*al-Islâm*” memiliki arti yaitu sifat berserah diri kepada Tuhan bukan Islam yang dikenal dengan agama formal dan komunal.

---

<sup>105</sup>Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban...*, hal. 532.

Semua agama samawi mengajarkan *islâm* yang dalam artian semuanya mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan. Secara alami, semua makhluk telah tunduk kepada Tuhan. Mengenai cara kepasrahan dan berserah diri kepada Tuhan, Allah telah menjelaskan di dalam firman-Nya Surat Ali-‘Imrân/3: 83-85:

أَفْغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ  
يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ  
وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ رَبِّهِمْ<sup>ط</sup> لَا نَفَرِقُ بَيْنَ أَحَدٍ  
مَنْهُمْ<sup>ط</sup> وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ  
مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾

*Maka mengapa mereka mencari agama yang lain selain agama Allah, padahal apa yang di langit dan di bumi berserah diri kepada-Nya, (baik) dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan? Katakanlah (Muhammad), “Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub, dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa, Isa dan para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka dan hanya kepada-Nya kami berserah diri.” Dan barangsiapa mencari agama selain Islam, dia tidak akan diterima, dan di akhirat dia termasuk orang yang rugi. (Ali-‘Imrân/3: 83-85)*

Ibn Katsir dalam tafsirnya menjelaskan orang yang pasrah kepada Tuhan ialah “mereka dari kalangan umat ini yang percaya kepada semua nabi yang diutus, kepada semua kitab suci yang diturunkan, mereka tidak mengingkarinya sedikit pun, melainkan menerima kebenaran segala sesuatu yang diturunkan dari sisi Tuhan dan dengan semua nabi yang dibangkitkan oleh Tuhan.”<sup>106</sup> Dari penafsiran Ibnu Katsir tersebut, dapat ditegaskan dan disimpulkan bahwa beragama atau memeluk suatu agama tanpa sikap pasrah kepada Tuhan, betapa pun seseorang mengaku sebagai “*Muslim*” atau penganut “*Islâm*”, adalah tidak benar dan “tidak akan diterima” oleh Tuhan.

<sup>106</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1984, hal. 308.

Sikap berserah diri kepada Tuhan (ber-*islâm*) itu secara inheren mengandung konsekuensi. Konsekuensi dalam bentuk pengakuan yang tulus bahwa Tuhanlah satu-satunya sumber otoritas yang serba mutlak dan perlu adanya mengetahui Tuhan. Mengetahui Tuhan adalah kontradiksi *interminus*, yaitu kontradiksi antara mengetahui Tuhan yang berarti berkuasa. Sedangkan Tuhan itu Mutlak dan tak terbatas. Ke-*Islâm*-an seperti ini pernah terjadi kepada bani israil sebagaimana dijelaskan Allah dalam Surat Al-Baqarah/2: 55:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

*Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: "Hai Musa, kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami melihat Allah dengan terang, karena itu kamu disambar halilintar, sedang kamu menyaksikannya".*(Al-Baqarah/2: 55)

Dalam keadaan tidak mungkin mengetahui Tuhan, yang harus dilakukan manusia ialah usaha terus-menerus dan penuh kesungguhan (*mujâhadah, ijtihâd*) untuk mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada-Nya. Ini diwujudkan dengan merentangkan garis lurus antara diri manusia dan Tuhan. Garis lurus itu merentang sejajar secara berhimpitan dengan hati nurani. Berada di lubuk yang paling dalam pada hati nurani itu ialah kerinduan kepada Kebenaran, yang dalam bentuk tertingginya ialah hasrat bertemu Tuhan dalam semangat berserah diri kepada-Nya. Inilah alam, tabiat atau *fithrah* manusia. Alam manusia ini merupakan wujud perjanjian primordial antara Tuhan dan manusia. Maka sikap berserah diri kepada Tuhan dengan batas-batas tertentu itulah jalan lurus menuju kepada-Nya dilanjutkan dengan berbuat baik kepada sesama manusia, disertai sikap menunggalkan tujuan hidup kepada-Nya, tanpa kepada yang lain apa pun juga.

#### b. Paham Persamaan Manusia

Salah satu kelanjutan logis prinsip ketuhanan (*Rabbâniyah*) itu ialah paham persamaan manusia. Yakni seluruh umat manusia, dari segi harkat dan martabat dasarnya, adalah sama. Tidak seorang pun dari sesama manusia berhak merendahkan atau menguasai harkat dan martabat manusia lain, misalnya dengan memaksakan kehendak dan pandangannya kepada orang lain.<sup>107</sup> Bahkan seorang utusan Tuhan

---

<sup>107</sup> Prinsip tidak memaksakan paham ataupun agama sendiri kepada orang lain merupakan sesuatu yang telah mapan dalam agama Islam, karena penegasan dalam Kitab Suci sendiri: “Tidak boleh ada paksaan dalam agama, sebab telah jelas berbeda kebenaran dari kesesatan...,” (Surat Al-Baqarah/2: 256). Jadi karena telah jelas mana kebenaran dan

tidak berhak melakukan pemaksaan itu. Seorang utusan Tuhan mendapat tugas hanya untuk menyampaikan kebenaran kepada umat manusia, bukan untuk memaksakan kebenaran kepada mereka.

Berdasarkan prinsip-prinsip itu, masing-masing manusia mengasumsikan kebebasan diri pribadinya. Dengan kebebasan itu manusia menjadi makhluk moral, yakni makhluk yang bertanggung jawab sepenuhnya atas segala perbuatan yang dipilihnya dengan sadar, yang saleh maupun yang jahat. Tuhan pun tetap memberi kebebasan kepada manusia untuk menerima atau menolak petunjuk-Nya, tentu saja dengan risiko yang harus ditanggung manusia sendiri sesuai dengan pilihannya itu.<sup>108</sup> Justru manusia mengada melalui dan di dalam kegiatan amalnya. Dalam amal itulah manusia mendapatkan eksistensi dan esensi dirinya, dan di dalam amal yang ikhlas manusia menemukan tujuan penciptaan dirinya, yaitu kebahagiaan karena “pertemuan” (*liqâ’*) dengan Tuhan, dengan mendapatkan ridha-Nya.

Karena manusia tidak akan mungkin mengetahui dan mengerti tentang Kebenaran Mutlak atau absolut, pengetahuan manusia itu, betapa pun tingginya dan banyaknya, tetap terbatas. Karena itu, setiap orang dituntut untuk bersikap rendah hati guna bisa mengakui adanya kemungkinan orang lain yang mempunyai pengetahuan lebih tinggi.<sup>109</sup> Dia harus selalu menginsafi dan memastikan diri bahwa senantiasa ada Dia Yang Mahatahu, yang mengatasi setiap orang yang tahu. Maka manusia dituntut untuk bisa saling mendengar sesamanya, dan mengikuti mana saja dari banyak pandangan manusiawi itu paling baik.<sup>110</sup> Dengan begitu *tauhid* menghasilkan bentuk hubungan sosial-

mana kepalsuan, manusia dipersilakan mempertimbangkan sendiri ketika hendak mengikuti jalan hidup yang mana dari yang ada di hadapannya itu.

<sup>108</sup> Karena tidak dibenarkan memaksa seseorang untuk menerima bahkan kebenaran sekalipun, dan karena manusia telah dibekali kemampuan bawaan (instink, *fitrah*) untuk mengetahui mana kebenaran dan mana kepalsuan, manusia diberi kebebasan sepenuhnya untuk menentukan sendiri pilihannya itu, dengan risiko yang tentunya harus ditanggung sendiri pula: “Katakan (wahai Muhammad), ‘Kebenaran itu berasal dari Tuhanmu sekalian. Maka barang siapa mau percaya, silakan percaya, dan barang siapa mau menolak, silakan menolak. ‘Sesungguhnya Kami (Tuhan) menyediakan bagi orang-orang yang zalim (menolak Kebenaran) api neraka yang nyalanya meliputi segala penjuru ... Sedangkan sesungguhnya mereka yang percaya (kepada Kebenaran) dan berbuat baik, benar-benar Kami tidak akan mengabaikan balasan baik siapa saja yang berbuat kebaikan,” (Al-Kahfi/18: 29-30).

<sup>109</sup> Perlunya keinsafan bahwa di atas setiap orang selalu ada kemungkinan orang lain yang lebih unggul dilukiskan dalam kisah antara Nabi Musa dan seorang hamba Tuhan yang dikaruniai-Nya rahmat dan ilmu pengetahuan (menurut setengah ulama dia itu Nabi Khidir), yang menggambarkan betapa Nabi Musa harus mengakui kelebihan hamba Allah yang misterius itu.

<sup>110</sup> Inilah salah satu dasar argumen perlunya menciptakan masyarakat yang terbuka, adil, dan demokratis, yang di dalamnya terdapat kemungkinan bertukar pandangan dan

kemasyarakatan yang menumbuhkan kebebasan menyatakan pikiran dan kesediaan mendengar pendapat,<sup>111</sup> sehingga terjadi pula hubungan saling mengingatkan apa yang benar dan baik, serta keharusan mewujudkan yang benar dan baik itu dengan tabah dan sabar.

Hubungan antarmanusia yang demokratis itu juga menjadi keharusan dalam tatanan hidup manusia, karena pada diri manusia terdapat kekuatan dan kelemahan sekaligus. Kekuatannya diperoleh karena hakikat kesucian asalnya berada dalam *fithrah*, yang membuatnya senantiasa berpotensi untuk benar dan baik, dan kelemahannya diakibatkan oleh kenyataan bahwa ia diciptakan Tuhan sebagai makhluk yang lemah, tidak tahan menderita, pendek pikiran dan sempit pandangan, serta gampang mengeluh.<sup>112</sup> Manusia dapat meningkatkan kekuatannya dalam kerjasama, dan dapat memperkecil kelemahannya juga melalui kerjasama. Karena itu manusia menemukan kekuatan sosialnya dalam persatuan dan penggalangan kerjasama. Kerjasama dan gotong-royong itu dilakukan demi kebaikan semua dan peningkatan kualitas hidup yang hakiki, kehidupan atas dasar takwa kepada Tuhan.

Gotong-royong itu sendiri berakar dalam sikap saling menghormati dan memuliakan. Manusia adalah makhluk yang dimuliakan Tuhan di muka bumi, baik di daratan maupun di lautan. Maka dituntut agar manusia saling menghargai sesamanya. Sikap saling menghargai ini, bersama dengan semua prinsip di atas, melahirkan kewajiban saling bermusyawarah dalam segala perkara.

---

pikiran, sehingga dimungkinkan pula tampil pandangan atau pikiran yang terbaik dan diikuti bersama: “Dan mereka yang menjauhi *thâghûl* (tiran, atau sistem tiranik) sehingga tidak menyembah (tunduk) kepadanya, dan mereka semuanya kembali kepada Tuhan, mereka itu mendapat kabar gembira (kebahagiaan hidup abadi). Maka sampaikanlah kabar gembira kepada hamba-hamba-Ku, yaitu mereka yang suka mendengarkan perkataan (al-qaul, ide, pandangan, dan lain-lain), kemudian mengikuti mana yang terbaik. Mereka itulah orang-orang yang diberi hidayah oleh Allah, dan mereka itulah orang-orang yang berakal-budi,” (Az-Zumar/39: 17-18).

<sup>111</sup> Jadi, masyarakat yang dibangun berdasarkan *tauhid* tidak bisa lain daripada masyarakat yang memungkinkan adanya saling tukar pikiran dan saling menyampaikan pesan tentang kebenaran dan kebaikan, yakni terbuka, sedangkan kebalikannya ialah masyarakat tiranik yang tertutup dan tidak adil.

<sup>112</sup> Selain manusia mempunyai segi positif berupa *fitrah* yang menjadi pangkal kebajikannya, ia juga mempunyai segi negatif yang menjadi pangkal kejahatannya, yakni pandangannya yang pendek, yang membuatnya mudah tertipu oleh kesenangan sesaat meskipun kesenangan itu akan membawa bencana, dan melupakan kebahagiaan lebih besar atau lebih abadi: “Ketahuilah, kamu (manusia) menyenangi hal-hal segera (al-‘âjilah) dan melupakan hal-hal di belakang hari (al-akhirah),” (Al-Qiyâmah/75: 20-21), serta, karenanya, mudah mengeluh, kurang berterima kasih dan menghargai karunia Allah: “Sesungguhnya manusia diciptakan mudah mengeluh: jika ditimpa kemalangan ia berkeluh-kesah, dan jika mendapatkan keberuntungan ia menjadi kikir,” (Al-Ma’ârij/70: 19-21).

Musyawaharah menjadi keharusan karena manusia mempunyai kekuatan dan kelemahan yang tidak sama dari individu ke individu yang lain. Kekuatan dan kelemahan dalam bidang yang berbeda-beda membuat individu-individu manusia berlebih dan berkurang. Adanya kelebihan dan kekurangan itu tidak mengganggu kesamaan manusia dalam hal harkat dan martabat. Tetapi ia melahirkan keharusan adanya penyusunan masyarakat melalui organisasi (*jamâ'ah*), dengan kejelasan pembagian kerja antara para anggotanya. Wujud organisasi itu dapat beraneka ragam, tergantung pada jenis dan tingkat kegiatan yang disusun serta tujuan yang hendak dicapai. Wujud organisasi itu ada sejak dari yang paling sederhana, seperti adanya imam dan makmum antara dua orang dalam salat, sampai kepada susunan kenegaraan yang kompleks.

Musyawaharah juga merupakan sisi lain dari kenyataan masyarakat manusia yang majemuk. Manusia terbagi-bagi antara sesamanya tidak saja dalam cara menempuh hidup, tapi juga dalam cara mencari dan menemukan kebenaran. Jalan umat manusia menuju kebenaran dan merealisasikan aliran tentang kebenaran itu amat banyak dipengaruhi oleh ruang dan waktu, dan setiap kelompok manusia telah mendapatkan petunjuk dari Tuhan melalui para utusan-Nya.

Mereka berhak atas kesempatan melaksanakan ajaran mereka itu, selama hal itu bukan bentuk pengingkaran kepada prinsip keharusan pasrah penuh ketulusan dan kedamaian kepada Tuhan. Karena manusia makhluk fitrah, manusia harus berbuat *fitri* (suci asasi) kepada yang lain. Salah satu sikap *fitri* ialah mendahulukan baik sangka kepada sesama. Sebaliknya, sebagian dari prasangka sendiri adalah kejahatan (*dosa*), karena tidak sejalan dengan asas kemanusiaan yang *fitri*. Lagi pula prasangka tidak akan membawa seseorang kepada kebenaran. Karena itu setiap orang harus mampu menilai sesamanya secara adil, dengan memberikan kepadanya apa yang menjadi haknya. Rasa keadilan adalah sikap jiwa yang paling diridai Tuhan, karena rasa keadilan itu paling mendekati realisasi pandangan hidup yang bertakwa kepada-Nya.



## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Kesimpulan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa diskursus mengenai relasi antaragama yang bersifat konstruktif memerlukan inklusivitas yang harus diintegrasikan dalam kehidupan masyarakat yang beragam. Dalam realitas kehidupan beragama, diperlukan pemahaman yang menyeluruh untuk membangun kembali relasi antaragama yang konstruktif. Pesan inklusif atau pesan keterbukaan dalam Al-Qur'an, menurut Nurcholish Madjid, menjadi fondasi bagi menemukan titik temu dalam menjalankan harmonisasi dalam beragama.

Pesan inklusivitas konstruktif antaragama secara umum dapat dibagi menjadi dua pesan. Pertama, dari perspektif teologis, di mana setiap agama memiliki kesamaan teologis, yaitu bahwa Islam dan agama-agama lain memiliki titik temu yang dijelaskan dalam Al-Quran sebagai *kalimatun sawâ'* Ali-'Imrân/3: 64. Hal ini memberikan landasan bagi pesan-pesan konstruktif antaragama untuk menjalankan inklusivitas antaragama. Al-Qur'an memberikan petunjuk untuk mencari titik temu yang dapat menghilangkan kontroversi dan intoleransi yang mungkin timbul akibat eksklusivitas dan fanatisme dalam doktrin Islam.

Pesan inklusivitas konstruktif antaragama yang kedua berkaitan dengan konsep Islam Inklusif. Dalam konteks ini, setiap agama menerima inklusivitas dari Islam yang mengusung pesan rahmat bagi alam semesta, Islam yang *hanif*, dan *al-hanafiyah as-samahah*. Pesan-pesan ini menekankan bahwa ajaran Islam bukan hanya untuk pemeluk Islam, melainkan untuk

seluruh makhluk Tuhan. Islam *hanif* membalikkan pandangan bahwa Islam adalah agama yang berbeda dengan agama lain, dengan menekankan bahwa agama Nabi Ibrahim adalah agama yang hanif, bukan Islam yang formal dan komunal. *Al-hanafiyah as-samahah* menggambarkan Islam sebagai agama yang adaptif dengan zaman, terbuka pada kebenaran, dan membawa pada kelapangan hidup.

Menurut Nurcholish Madjid, Islam inklusif adalah manifestasi dari Islam yang berperan sebagai rahmat bagi alam semesta, seperti yang tersirat dalam Surat Al-Anbiyâ/2: 107. Ini merupakan landasan untuk membangun relasi antaragama yang harmonis dengan berbagai cara, termasuk sikap pasrah atau tunduk kepada kebenaran yang tercantum dalam Surat Ali-Imrân/3:67.

Sikap keberagaman yang dianggap benar oleh Nurcholish Madjid adalah *al-hanafiyah as-samahah*, yang mengartikan bahwa mencari kebenaran secara tulus dan murni. Ini merupakan sikap keagamaan yang benar, lapang, toleran, dan terbuka. Tawaran inklusivitas antaragama adalah sikap toleransi atau *at-tasâmuh*, yang dianggap kunci dalam menjalin relasi antaragama yang konstruktif di tengah masyarakat plural. Menerima keterbukaan akan menghasilkan semangat musyawarah, memberi, menerima, dan saling mendukung dalam menegakkan kebenaran.

Selain itu, Nurcholish Madjid menganjurkan upaya damai atau *al-Ishlâh*, yang diilustrasikan dalam Al-Qur'an Surat Al-Hujuât/49:10 yang mengharuskan mendamaikan perselisihan antara dua saudara. Ini menciptakan hubungan kasih sayang di antara sesama manusia dan menjaga stabilitas. Melalui *al-Ishlâh*, agama-agama dapat membangun relasi yang harmonis tanpa merugikan pihak lain.

Dua pesan konstruktif ini, baik dari perspektif teologi maupun konsep Islam inklusif, memainkan peran kunci dalam pengembangan masyarakat yang modern dan demokratis. Namun, pesan-pesan tersebut harus diimplementasikan dalam kehidupan sosial masyarakat agar benar-benar menciptakan inklusivitas antaragama. Implementasi melibatkan sikap toleransi (*at-tasâmuh*), upaya damai (*al-Ishlâh*), dan pengembangan nilai-nilai *rabbâniyah*. *Rabbâniyah* mencerminkan semangat ketuhanan yang berlandaskan kesadaran bahwa hidup berasal dari Tuhan dan menuju Tuhan, sehingga menciptakan kedalaman pemahaman agama dan inklusivitas yang lebih besar.

## **B. Saran**

Pendekatan terhadap diskursus relasi antaragama, khususnya yang berlandaskan pada sudut pandang Al-Quran, masih memiliki potensi penelitian yang luas dan mendalam. Terutama, kita perlu menjelajahi lebih dalam tawaran inklusivitas yang terdapat dalam Al-Quran untuk membangun relasi antaragama yang konstruktif. Selama ini, seringkali relasi antaragama

dijelaskan melalui dialog yang terasa konvensional dan terkadang hanya menjadi retorika kosong, tanpa benar-benar menginspirasi inklusivitas di kalangan pemeluk agama.

Pesan-pesan inklusivitas dalam Al-Quran seringkali disampaikan oleh para pemimpin agama, tetapi belum sepenuhnya mencapai kesadaran masyarakat yang beragam dalam membangun relasi agama yang kokoh di antara anggotanya. Oleh karena itu, dibutuhkan upaya nyata untuk memperkuat pemahaman dan implementasi inklusivitas ini dalam konteks relasi antaragama. Ini dapat mencakup aspek praktis dalam menjalankan inklusivitas serta pemahaman teoritis yang lebih mendalam tentang konsep ini.



## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ali, Maulânâ Muḥammad. *The Holy Qur’an: Arabic Text, English Translation and Commentary*, Lahore-Pakistan: The Ahmadiyya Anjuman Ishâ’ât Islâm, 1951.
- A., Agustiono. “Komunikasi dalam Dominasi Budaya Teori Kritis menurut Jurgen Habermas,” dalam *Jurnal Ilmu Budaya*, Vol. 9, No. 2 Tahun 2013.
- Abdullah, M. Amin. “Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama,” dalam Robert B. Baowollo, *Menggugat Tanggungjawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia* Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Abidin, Zain. “Islam Inklusif: Telaah Atas Doktrin dan Sejarah”, dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2013.
- Abidin, Zainal. “Teologi Inklusif Nurcholish Madjid; Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan” dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2014.
- Adiprasetya, Joas. *Mencari Dasar Bersama*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002.
- AF., Ahmad Gaus. *Api Islam Nurcholish Madjid; Jalan Hidup Seorang Visioner*, Jakarta: Kompas, 2010.
- Afifi, Irfan. *Jurgen Habermas: Senjakala Modernitas*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Ahmad, Ziauddin. *Influence of Islam in World Civilization*, Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1996, First Edition, hal. 18-119. Lihat

- pula Akbar Ahmed, *Discovering Islam Making Sense of Muslim History and Society*, London: Routledgem 1988.
- al-Ashfahany, al-Raghib, *Mu'jam Mufradat Alfaadz al-Qur'an*, Beirut Dar al-Fikr, tp. th.
- al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Fathul Baari*, Jilid 7, Jakarta: Pustaka Azzam, 2013.
- al-Baaz, Anwar. *al-Tafsir al-Tarbawoy li al-Qur'an al-Karim, Jilid I*, Mesir: Dar al-Nasyr lil al-Jami'ah, 2007.
- al-Bukhari, Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il, *Shahih Bukhari: Bab al-Ilmi*, Juz I, No. 105, Bairut: Dar al-Fikr, tth.
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Sahih Bukahri*, Jilid 2, Jakarta: Pustaka al-Nur Asiya, 1981.
- al-Faruqi, Isma'il Raji. *Islam dan Agama-agama Lain*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1982.
- al-Hafidz Abi Abdillah Muhammad bin Yazid al Qawaini Ibn Majah, *Sunan Ibnu Majah*, juz II, tth.
- al-Hafidz, Abi Abdillah Muhammad bin Yazid al Qawaini ibn Majah. *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tth.
- al-Maraghy, Ahmad Mushthafa. *Tafsir al-Maraghy*, Jilid X, Juz XXVIII, Beirut: Dar al-Fikr, tp. th.
- Al-Munawar, Said Agil Husin. *Fikih Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Al-Syahrastāni, *Al-Milal Wa Al-Nihāl*. Beirut: Dār al-Fikr 2002.
- Ali, A. Yusuf. *The Holy Qur'an*, Translation and Commentary, Jeddah: Dar al-Qiblah, 1403 H.
- Ammerman, Nancy T. *Introduction: Observing Religious Modern Lives' In Every day Religion* New York: Oxford University Press, 2007.
- Anwar, M. Syafi'i. "Pluralisme dan Amanah Kecendekiawan: Belajar Bersama Dawam Ragardjo," dalam *Demi Toleransi Demi Pluralisme Esai-Esai Untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*, Jakarta: Democracy Prokect, 2012.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Quran*, London: E.J. Brill, 1980.
- Ayoub, Mahmoud. *The Qur'an and Its Interpreters: The House of 'Imran*, New York: State University of New York, 1992.
- Azra, Azyumardi. *Konflik Baru Antar Peradaban*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*, 1999, Jakarta: Paramadina.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2006.
- Bahari, Yohanes. *Resolusi Konflik Berbasis Pranata Adat Pamakang dan Pati Nyawa pada Masyarakat Dayak Kanayatn di Kalimantan Barat*, Bandung: Program PPS Unpad, 2005.

- Baidan, Nasaruddin. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- \_\_\_\_\_. dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, Jakarta: Pustaka Antara, 1999.
- Baso, Ahmad. *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia*, Jakarta: Pustaka hidayah, 1999.
- Bohman, James. "A Postsecular Global Order? The Pluralism of Form of Life and Communicative Freedom," dalam *Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, dan Jonathan Van Antwerpen (Eds.), Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2013.
- Byne, Peter. *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, London: and New York: Macmillan Press and St. Martin's Press, Vol. 12 No. 57.
- Casram, "Membangun Sikap Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural," dalam *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016.
- Coward, Harold. *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Craig, Edward. *Pluralism' in the shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 2005.
- D'Costa, Gavin. "The Impossibility of a Pluralist View of Religions," dalam *Jurnal Religious Studies*, Vol. 32, No. 2 Tahun 1996.
- Dagun, Save M. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara, 2006.
- Darwis, Amri. *Manajemen Konflik Pengembangan Ilmu Berparadigma Islami*, Pekanbaru: Suska Pres, 2008.
- Dewi, Rusmala. "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban," dalam *Jurnal Nurani*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2013, hal. 50.
- Echols, J. M. dan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Edkins, Jenny. dan Nick Vaughan Williams, *Teori-Teori Kritis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Efendi, Bahtiar. *Agama dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: Nuqtah, 2007.
- el-Fadl, Khaled Abou. *The Place of Tolerance in Islam*, Boston: Beacon Press, 2002.
- Fauzan, Shaleh. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, Jakarta: Serambi 2001.

- Fauziah, Mira. dan Muhammad Zaini, "Internalisasi Nilai Universal Islam Dalam Dakwah Di Era Revolusi Industri 4.0," dalam *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol.1 No. 2 Tahun 2021.
- Ford, David F. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, New York: Basil Blackwell, 1989.
- Ford, Ed. David F. *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, UK: Blackwell Published, 1997.
- Friedmann, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relation in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Fuadi, Ahmad. "Studi Islam (Islam Eksklusif Dan Inklusif)," dalam *Jurnal Wahana Inovasi* Vol. 7 No. 2 Tahun 2018.
- Fultner, Barbara. *Comunicative Action and Formal Pragmatics*, New York: Routledge, 2014.
- Gavin, D'Costa. *The Impossibility of a Pluralist View of Religions' Religious Studies*, Cambridge University Press, 1996.
- Gazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Depok: Kata Kita, 2009.
- Goddard, Hugh. *Menepis Standar Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*. Yogyakarta: Qalam, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Teori-Teori Sosial Kontemporer Paling Berpengaruh* diterjemahkan oleh Chairil Anwar ZM. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Habermas, J. *Philosophical Discourse of Modernity* diterjemahkan oleh Frederic Lorens, Cambridge Massacuset: MIT Press, 1987.
- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion*, diterjemahkan oleh Ciaran Kronin. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Teori Tindakan Komunikatif II: Kritik atas Rasio Fungsionalis* diterjemahkan oleh Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012.
- Hakim, Abdul Hamid. *Al-Mu'în al-Mubîn*, jilid 4, Bukittinggi: Nusantara, 1955.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pembimbing Masa, 1967, Jilid. 1.
- Hanafi, Hasan. *Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan; Sebuah Pendekatan Islam*, dalam *Islam dan Humanisme; Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanism Universal*, terj. Dedi M. Siddiq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Hanafi, Hasan. *Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup Secara Damai*, dalam Azhar Arsyad, *Islam dan Peradaban Global*.
- Harahap, Fahdi Batara. *Pluralisme dan Inklusivisme Islam: Pemikiran Politik Nurcholish Madjid*. Yogyakarta: UGM Press, 2003.

- Hardiman, F. Budi. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hasyim, Umar. *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1979.
- Heuken, Adolf *Ensiklopedi Gereja I, A-G*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1991.
- Hick, John. *God Has Many Names*, Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- Hidayat, Komaruddin. dan Ahmad Gaus AF, *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan, 2006.
- Hoenisch, S. dan Habermas “Theory of Discourse Ethics,” dalam [www.criticism.com/philosophy/habermas-ethics.html](http://www.criticism.com/philosophy/habermas-ethics.html), Diakses pada 29 Desember 2021.
- Huda, Nor. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Group.
- Husaini, Adian. *Nurcholish Madjid: Kontroversi Kematian dan Pemikirannya*, Jakarta: Khairul Bayan Press, 2005.
- Irfanullah, Gumilar. dan Hasse J, “Dialog Sufistik: Membangun Relasi antar-Agama yang Konstruktif,” dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2016.
- Iskandar, Teuku. *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986.
- Izzan, Ahmad. *Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsir al-Mizan*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2013.
- James, Williem. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Harmondsworth: Penguin Books, 1982.
- Janah, Nasitotul. “Nurcholish Madjid dan Pemikirannya (Di antara Kontribusi dan Kontroversi),” dalam *Jurnal Cakrawala* Vol. 21 No.1 Tahun 2017.
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama (Potret Agama Dalam Dinamika Konflik, Pluralisme Dan Modernitas*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Kamaluddin, “Konsep Agama-Agama Dalam Membina Kerukunan Antar Umat Beragama,” dalam *Jurnal Sudi Sosial Religia*.
- Katsir, Ibnu. *Lubaabut Tafsir Min Ibnu Katsir*, Juz VII, Jakarta, Imam Syafi'i.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Ibn Katsir*, jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- Khaeroni, Cahaya. “Nurcholish Madjid (1939-2005) (Gagasan-Gagasan Pembaruan Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia),” dalam *Jurnal At-Tajdid*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2020.

- Khalikin, Ahsanul. & Zirwansyah, *Pandangan Pemuka Agama Tentang Eksklusifisme Beragama di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2013.
- Khotimah, “Dialog dan Kerukunan Antar Umat Beragama,” dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2011.
- Kimball, Charles. *Kala Agama Jadi Bencana*, diterjemahkan oleh Nurhadi. Bandung: Mizan, 2003.
- Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil*, Canada: Harper Collins, 2008.
- Kleden, Paul Budi. dan Adrianus Sunarko, *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger dan Tanggapan*, Flores: Ledalero, 2010.
- Knitter, Paul F. *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Mutli-Agama dan Tanggung Jawab Global*, diterjemahkan oleh Nico A. Likumahuwa. Jakarta: Gunung Mulia, 2003.
- Kristianto, Aris. “Pluralisme Agama Di Indonesia (Studi Tentang Tipologi Pluralisme Agama Nonindifferent Pada Keputusan Fatwa Mui Nomor 7 Tahun 2005),” dalam *Disertasi*, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2018.
- Kusuma, Wira Hadi. “Agama Dan Resolusi Konflik (Analisis Terhadap Konflik Kegamaan di Indonesia),” dalam *Jurnal Ilmiah Syi’ar* Vol. 15 No. 1 Tahun 2015.
- Lehe, Robert T. *A Critique of Peter Byne’s Religious Pluralism*, Religious Studies, 2014.
- Lembaga Al-Kitab Indonesia, *Al-Kitab Perjanjian Lama dan Perjajian Baru*. Jakarta: Lembaga Al-Kitab Indonesia, 1982.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi, 2010.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Gramedia, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience”, dalam *Jurnal Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 1 No. Tahun 1994.
- \_\_\_\_\_. “Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan” dalam *Koran Republika*, 10 Agustus 1999.
- \_\_\_\_\_. (ed.), *Pluralitas Agama, Kerukunan dan Keragaman*, Himpunan dari berbagai tulisan para pakar di media Kompas yang dihimpun oleh Nur Achmad, Jakarta: Kompas, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fatsoen Nurcholish Madjid*, Jakarta: Republika, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat 2013.
- \_\_\_\_\_. *Islam Doktrin & Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta: Mizan 1987.
- \_\_\_\_\_. *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000. Lihat juga Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Kompas, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan*, Jakarta: PT. Mizan, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Prinsip-prinsip Al-Qur'an tentang Pluralism dan Perdamaian*, dalam Azhar Arsyad, *Islam dan Peradaban Global*, Yogyakarta: Madyan Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Tiga Agama Satu Tuhan*, Bandung: Mizan, 1999.
- Mahfudz, Muhsin. "Implikasi Pemahaman Tafsir Al-Qur'an Terhadap Sikap Keberagamaan," dalam *Jurnal Tafsere*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2016.
- Malik, Dedy Djamaludin. dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Manser, Martin H. *Oxford Learner, Pocket Dictionary*, London: Oxford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. dan Megan Thomson, *Times Chambers Combined Dictionary Thesaurus*, Singapore: Chambers Harrap Publisher, 1995.
- McCarthy, Thomas. *Metodologi Teori Kritis Jurgen Habermas*, diterjemahkan oleh Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil 'alamîn*, Jakarta: Oasis, 2010.
- Misrawi, Zuhairi. *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: PT. Media Nusantara, 2009.
- Muhaimin dkk, *Dimensi-Dimensi Studi Islam*, Surabaya: Karya Abditama, 1994.
- Mukti, Ali. *Dialog Antar Umat Beragama: Membangun Pilar-pilar Keindonesiaan yang Kukuh*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Mukti, Krisnanda Wijaya. *Wacana Budha Darma*, Jakarta: Yayasan dharma Pembangunan, 2003.
- Nadjib, Emha Ainun. *Anggukan Ritmis Kaki Pak Kiai*, Jakarta: Bentang Pustaka.
- Nadroh, Siti. *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, Jakarta: Rajawali Pers. 1999.
- Nafis, Muhamad Wahyuni. *Cak Nur Sang Guru Bangsa*
- Nafis, Muhamad Wahyuni. *Cak Nur Sang Guru Bangsa*, Jakarta: Kompas, 2014.

- Naim, Ngainum. *Teologi Kerukunan: Mencari Titik Temu dalam Keragaman*, Yogyakarta: Teras, 2011.
- Nata, <sup>1</sup> Abudin. *Studi Islam Komprehensif*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011, hal. 528.
- Nawawi, Abd. Muid. "Da'wah of Moderate Islam and the Reality of Political Identity in Society of Memes," dalam *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2019.
- \_\_\_\_\_. Abd. Muid. *Islam Vs Barat Merajut Identitas Yang Terkoyak*, Jakarta: Nutqah, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Hemeneutika Tafsir Maudhû'i," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016.
- \_\_\_\_\_. dan Ach. Jamiluddin, "Qur'anic Social Transformation In Al-Azhar Interpretation," dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020.
- Nurhadi, Rofiq. dan Syamsul Hadi, "Dialektika Inklusifisme dan Eksklusivisme Islam: Kajian Semantik Terhadap Tafsir Al-Qur'an Tentang Hubungan Antar Agama,".
- Nurhadi, Rofiq. dan Syamsul Hadi, "Dialektika Inklusifisme dan Eksklusivisme Islam: Kajian Semantik Terhadap Tafsir Al-Qur'an Tentang Hubungan Antar Agama," dalam *Jurnal Kawistara*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2013.
- Nuris, Anwar. "Tindakan Komunikatif; Sekilas tentang Pemikiran Jurgen Habermas," dalam *Jurnal al-Balagh*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016.
- Panikkar, Raimundo. *Dialog Intra Religius*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Pannikar, Raimondo. *The Intra Religious Dialogue*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Universalisme Islam*, Jakarta: Moyo Segoro Agung, 2002.
- Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, *Policy Paper Potret Kerukunan Masyarakat Indonesia 2020: Tantangan Dan Solusi*, Jakarta: Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, 2020.
- Qomar, Mujamil. *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2012.
- Qorib, Muhammad. *Pluralisme Buya Syafii Maarif Gagasan Pemikiran Sang Guru Bangsa*, Yogyakarta: Bildung Nusantara, 2019.
- Rabbani, Hidayatullah. "Political Violence On The Name Of Religion And The Role Of Kyai In Regional Political Constelation: Tracking The Roots Of The Jepara Conflict 7 July 1998," dalam *Jurnal Multikultural & Multireligius* Vol. 19 No. 2 Tahun 2019.

- Rachman, Budhy Munawar. "Kata Pengantar" dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2019.
- \_\_\_\_\_. *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Satu Menit Pencerahan Nurcholish Madjid; Buku Pertama A-C*, Bandung: Mizan, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Satu Menit Pencerahan Nurcholish Madjid; Buku Pertama A-C*, Bandung: Mizan, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid Vol. 2*, Jakarta: Paramadina, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2019.
- \_\_\_\_\_. *Membaca Nurcholish Madjid*, Jakarta: Democracy Project, 2011.
- Rahardjo, M. Dawam. *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah, dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2005.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, Bandung: Pustaka, 2000.
- Rahner, Karl. *Other Religions are Implicit Forms of Our Own Religion*, San Diego: Greenhaven Press, 1959.
- Razi, Fahrul. "Essence Pluralism In Indonesia By Nurcholish Madjid Perspective's," dalam *Jurnal Yaqzhan*, Vol. 06 No. 1 Tahun 2020.
- Ridder, Jeroen De. "Religious Exclusivism Unlimited," dalam *Jurnal Religious Studies*, Vol. 47, No. 4 Tahun 2011, hal. 449-463.
- Ridwan, Nur Khalik. *Pluralisme Borjuis Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*, Yogyakarta, Galang Press, 2002.
- Riis, O. "Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalization" dalam *Jurnal International Journal on Multicultural Societies*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.
- Saad, Eva Sadia. *Religious Pluralism: a critical review*, Bangladesh: Philosophy and progress, 2011.
- Sachedina, Abdul Aziz. *Beda Tapi Setara: Pandangan Islam Terhadap Non-Islam*, diterjemahkan oleh Satrio Wahono. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004, hal. 48.
- Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Saihu, Made. "Al-Qur'an and Pluralism: Study of Religious Text and Scholarship Literature in Responding Religious Plurality in Indonesia," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2020, hal. 199.

- Saihu, Made. *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia: Potret Pendidikan Pluralisme Agama di Jembrana-Bali*, Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2019.
- Saiman, Iqbal Abdurrauf. *Polemik Reaktulisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Salim, Peter. & Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Modern English Press, 2002.
- Samallo, Jovico Onis. "Tindakan Komunikatif Bagi Adi-Kaka: Implikasi Pemikiran Jurgen Habermas dalam Relasi Gandong Nusalaut dan Ambalau," dalam *Jurnal Kenosis* Vol. 7 No. 1 Tahun 2021.
- Sardar, Ziauddin. *Information and the Muslim World: A Strategy fo the Twenty-first Century*, diterjemahkan oleh A.E. Priyono dan Ilyas Hasan dengan judul *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*. Bandung: Mizan, 1988.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 2009.
- Sirry, Mun'im. *Polemik Kitab Suci*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Smart, Ninian. Donald W. Musser dan Joseph L. Price, *A New Handbook of Christian Theology*, Nashville: Abingdon Press, 1992.
- Sofyan, Ahmad A. dan Roychan Madjid, *Gagasan Cak Nur tentang Negara dan Islam*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003.
- Sopandi, Dede Ari. "Konsep Teologi Inklusif Nurcholish Madjid," dalam *Jurnal JAQFI Aqidah dan Filsafat*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.
- Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, diterjemahan oleh Abdullah Ali dari judul *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdulkarim Soroush*. Bandung: Mizan, 2002.
- Soroush. Abdul Karim, *Contraction and Expansion of Religious Knowledge* Teheran: Serat.
- Stroud, Scott R. *Communicative Action Theory*, USA: A Sage Publication, 2009.
- Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Kompas, 2001.
- Suma, Muhammad Amin. *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an Telaah Aqidah Dan Syari'ah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Sunarko, Adrimanus. "Kristianitas Inklusif Atau Pluralis? Diskusi Dengan Edward Schillebeeckx," dalam *Jurnal Melintas*, Vol. 31 No. 1 Tahun 2015.
- Supartiningsih, "Etika Diskursus bagi Masyarakat Multikultural: Sebuah Analisis dalam Perspektif Pemikiran Jurgen Habermas," dalam *Jurnal Filsafat* Vol. 17 No. 2 Tahun 2007.

- Susan, Novri. *Pengantar Sosiologi Konflik dan Isu-Isu Konflik Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2010.
- Suseno, Franz Magnis. *Agama dalam Dialog: Pencerahan, Perdamaian dan Masa Depan*, Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2003.
- Swabodhi Harsa, *Upamana Pramana Buddha Dharma dan Hindu Dharma*, Yayasan Perguruan Budaya, 1980.
- Syadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Syukron, Buyung. "Agama dalam Pusaran Konflik (Studi Analisis Resolusi Terhadap Munculnya Kekerasan Sosial Berbasis Agama di Indonesia)," dalam *Jurnal Ri'ayah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- Taher, Elza Peldi. *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Johan Effendi*, Jakarta: ICRP, 2009.
- Taufik, Ahmad. *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada 2005.
- The Wahid Institute, "Laporan Tahunan KKB" dalam [Laporan Tahunan KKB \(wahidinstitute.org\)](http://wahidinstitute.org). Diakses pada 29 November 2021.
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Intermansa, 1997.
- Ulfah, Maria. "Mencermati Inklusivisme Agama Nurcholish Madjid," dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 11, No. 2 Tahun 2013.
- Usman, Husain. *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta: Bumi Aksara, 2002.
- Wahib, Ahmad. *Pergulatan, Doktrin dan Realitas Sosial*, Yogyakarta: 2004.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita, Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wahid, Marzuki. "Islam dan Pluralisme: Angan-angan Sosial-Politik Demokratik Piagam Madinah dalam Sururin, Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam; Bingkai Gagasan yang Berserak," Bandung: Nuansa, 2005.
- Yaqin, M. Ainul. *Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Yewangoe, A. A. *Agama dan Kerukunan*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002.
- Zuldin, Muhammad. "Konflik Agama dan Penyelesaiannya: Kasus Ahmadiyah di Kabupaten Tasikmalaya, Jawa Barat," dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 32 No. 2 Tahun 2013.



## LAMPIRAN



### YAYASAN PENDIDIKAN AL-QUR'AN INSTITUT PTIQ JAKARTA PROGRAM PASCASARJANA

Jalan Lebak Bulus Raya No. 2 Cilandak, Lebak Bulus, Jakarta Selatan 12440  
Telp. 021-75916961 Ext.102 Fax. 021-75916961, www.pascasarjana-ptiq.ac.id, email: pascaptiq@gmail.com  
Bank Syariah Mandiri : Rek. 7013903144, BNI : Rek. 000173.779.78, NPWP : 01.399.090.8.016.000

#### SURAT PENUGASAN PEMBIMBING

Nomor : PTIQ/332/PPs/C.1.1/VII/2022

Atas dasar usulan Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.  
Maka Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ menugaskan kepada:

1. N a m a : Dr. Abd. Muid N., M.A.  
NIDN : 2125097601  
Jabatan Akademik : Lektor  
Pembimbing I,
2. N a m a : Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.  
NIDN : 2103046501  
Jabatan Akademik : Lektor  
Sebagai Pembimbing II,

Untuk melaksanakan bimbingan Tesis sebagai pembimbing mahasiswa(i) berikut ini:

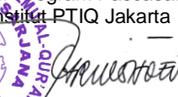
- N a m a : Ade Abdul Jalal  
Nomor Induk Mahasiswa : 192510027  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an  
Judul Tesis : Relasi Konstruktif Antaragama Sebuah Inklusifitas Quranik Perspektif Nurcholish Madjid

Waktu bimbingan kepada yang bersangkutan diberikan jangka waktu selama 1 (satu) tahun atau masa bimbingan kurang dari 1 (satu) tahun apabila masa studi akan berakhir.

Demikian, atas kerjasamanya dihaturkan terima kasih.

Jakarta, 22 Juli 2022

Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.  
NIDN. 2127035801



## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ade Abdul Jalal  
TTL : Sukabumi, 25 Agustus 1978  
Alamat : Jl. Kapt. Samadikun, Gg. Belpagas, No. 47, Kel.  
Kebonbaru, Kec. Kejaksan, Kota Cirebon. 45121  
Jenis kelamin : Laki-laki  
Agama : Islam  
Status perkawinan : Menikah  
Email : [adeabduldjalal@yahoo.com](mailto:adeabduldjalal@yahoo.com)

### **Riwayat Pendidikan Formal**

SDN Pasirkuntul Sukabumi 1989  
MTs SI Parakansalak 1994  
SMA Negeri 1 Cicurug 1997  
Politeknik BBC Sukabumi 2004  
STAI Palabuhan Ratu 2011  
S2 PTIQ Jakarta 2022

### **Riwayat Pekerjaan**

Sales Executive PT. Bursa Equity Berjangka 1998  
Supervisor SPBU PT. Kujang Mas Permas Sukabumi 2005  
Kepala SPBU PT. Kujang Mas Permas Sukabumi 2008  
Bag. Accounting UPK Kec. Bojonggenteng 2011



## RELASI KONSTRUKTIF ANTAR AGAMA SEBUAH INKLUSIVITAS QURANIK PERSPEKTIF NURCHOLISH MADJID

### ORIGINALITY REPORT

<b>21</b> %	<b>20</b> %	<b>4</b> %	<b>7</b> %
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

### PRIMARY SOURCES

<b>1</b>	<b>etheses.uin-malang.ac.id</b> Internet Source	<b>6</b> %
<b>2</b>	<b>repository.ptiq.ac.id</b> Internet Source	<b>2</b> %
<b>3</b>	<b>dokumen.pub</b> Internet Source	<b>2</b> %
<b>4</b>	<b>Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta</b> Student Paper	<b>1</b> %
<b>5</b>	<b>repository.radenintan.ac.id</b> Internet Source	<b>1</b> %
<b>6</b>	<b>docplayer.info</b> Internet Source	<b>1</b> %
<b>7</b>	<b>www.scribd.com</b> Internet Source	<b>1</b> %
<b>8</b>	<b>journal.uinsgd.ac.id</b> Internet Source	<b>1</b> %
<b>9</b>	<b>business-law.binus.ac.id</b> Internet Source	<b>1</b> %

