

KONSISTENSI KEBEBASAN  
BERAGAMA DENGAN PENDEKATAN ANTROPOLOGI  
DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

TESIS

Diajukan Kepada Program Studi Magister Ilmu Agama Islam  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.A.)



Oleh:  
ACHMAD FAUZIE  
NIM: 13.04.2010.399

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2015 M./1437 H.



## ABSTRAK

Dari hasil penelitian ini dapat diuraikan bahwa konsistensi kebebasan beragama mempunyai makna ketetapan dan kemantapan seseorang dalam memilih agama dan menjalankan ajaran sesuai dengan agama yang dianutnya, yang diimplementasikan melalui ketaatan individu maupun kelompok terhadap norma-norma agama, keseimbangan antara hak dan kewajiban beragama yang dibuktikan melalui perilaku kesolehan sosial dengan mengedepankan sikap saling menghormati dan menghargai terhadap berbagai perbedaan sebagai manifestasi dari bentuk ketahanan terhadap perpecahan.

Kajian konsistensi kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur'ân ini dilakukan melalui pendekatan antropologi dengan tiga teori antropologi yang digunakan yaitu evolusi agama, fenomenologi agama dan paradigma relasi agama dan budaya. Teori Evolusi pada awalnya merupakan hak paten Charles Darwin, namun dalam perkembangannya, teori ini terus berkembang dalam ranah antropologi yang dikemukakan oleh E.B. Taylor, Robert N. Bellah, Wallace dan Dadang Kahmad, sementara teori fenomenologi agama pertama kali diperkenalkan oleh seorang filosof Jerman Edmund Husserl dan Hegel. Sedangkan teori paradigma relasi agama dan budaya dicetuskan oleh Clifford Geertz dan dikembangkan oleh Koentjaraningrat. Penggunaan ketiga teori ini dilakukan agar dapat memberikan penjelasan makna yang terkandung dalam Al-qur'an secara kontekstual tentang kebebasan beragama, sehingga Al-qur'ân *sohîh likulli az-zamân wa al-makân*.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analitis dengan pendekatan kualitatif. Sumber primer dari penelitian tesis ini adalah ayat – ayat Al-qur'ân yang berkaitan dengan konsistensi kebebasan beragama. Karena itu, dalam pembahasannya menggunakan metode tafsir *maudhû'i* (tematik) yang dikembangkan dengan metode kontekstual *Double Movement* yang dirintis Fazlur Rahman, Metode hermeneutika Hasan Hanafi dan pendekatan linguistik, antropologis, historis M.Arkoun. Sedangkan kaidah tafsir yang digunakan adalah tafsir *qur'an bil qur'an*, *al-'ibrah bi 'ulum al- lafzh la bi khusus al-sabab* dan *al-ibrah bi Maqâshid al-syari'ah*. Untuk memperkuat pembahasan ini, sebagai sumber skunder, penulis uraikan pandangan para mufassir dari berbagai referensi kitab tafsir, diantaranya kitab tafsir Al-Maraghi, Ibnu Katsir, Al-Misbah, Al-Manar, Mafatih ghaib, Al-Azhar, Al-Kassiyaf, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, *Al-khazin*, *At-thabari*, *Tafsir ibnu Mas'ud* dan kitab *Lubâb at-Ta'wîl fî Ma'ânî at-Tanzîl*.

Dari Penelitian ini ditemukan beberapa pemikiran yaitu perlu adanya kesadaran esoterik dalam keberagamaan manusia dan keseimbangan antara kesolehan vertikal dengan kesolehan horizontal dalam memahami dan

mengimplementasikan makna kebebasan beragama yang merupakan sebuah keniscayaan yang harus terjadi sebagai fitrah manusia sebagaimana yang terkandung dalam QS. QS. Al-A'râf/7: 172, QS. Al-Kahfi/18 : 29, QS.Al-Baqarah/2 : 256, QS.Al-Hujrât/49 : 256, QS.Al-Kâfirûn/109 : 1-6, QS. Al-Mumtahanah/60 : 8-9 dan QS. Al-An'âm/6: 108.

## ABSTRACT

From the results of this study, it can be explained that the consistency of religious freedom has the meaning of a person's determination and steadfastness in choosing a religion and practicing teachings according to the religion they believe in, which is implemented through individual and group obedience to religious norms, a balance between religious rights and obligations which is proven through social piety behavior by prioritizing an attitude of mutual respect and appreciation for various differences as a manifestation of a form of resistance to division. The study of the consistency of religious freedom in the perspective of the Qur'an is carried out through an anthropological approach with three anthropological theories used, namely the evolution of religion, the phenomenology of religion and the paradigm of religious and cultural relations. The Theory of Evolution was originally Charles Darwin's patent, but in its development, this theory continued to develop in the realm of anthropology put forward by E.B. Taylor, Robert N. Bellah, Wallace and Dadang Kahmad, while the theory of the phenomenology of religion was first introduced by a German philosopher Edmund Husserl and Hegel. While the theory of the paradigm of religious and cultural relations was initiated by Clifford Geertz and developed by Koentjaraningrat. The use of these three theories is carried out in order to provide a contextual explanation of the meaning contained in the Al-Qur'an regarding religious freedom, so that Al-Qur'ân is *sohîh likulli az-zamân wa al-makân*.

The method used in this study is descriptive analytical with a qualitative approach. The primary source of this thesis research is the verses of the Qur'an related to the consistency of religious freedom. Therefore, in the discussion using the *maudhû'i* (thematic) interpretation method developed with the Double Movement contextual method pioneered by Fazlur Rahman, Hasan Hanafi's hermeneutic method and M. Arkoun's linguistic, anthropological, historical approach. While the rules of interpretation used are the interpretation of the Qur'an *bil Qur'an*, *al-'ibrah bi 'umum al- lafzh la bi khusus al-sabab* and *al-ibrah bi Maqâshid al-syari'ah*. To strengthen this discussion, as a secondary source, the author describes the views of the interpreters from various references to the interpretation books, including the interpretation books of Al-Maraghi, Ibn Kathir, Al-Misbah, Al-Manar, Mafatih ghaib, Al-Azhar, Al-Kassiyaf, Tafsir Fi Zhilalil Quran, Al-khazin, At-thabari, Tafsir ibnu Mas'ud and the book *Lubâb at-Ta'wîl fî Ma'ânî at-Tanzîl*. From this research, several thoughts were found, namely the need for esoteric awareness in human religiosity and a balance between vertical piety and horizontal piety in understanding and implementing the meaning of religious freedom which is an inevitability that must occur as

human nature as contained in QS. QS. Al-A'râf / 7: 172, QS. Al-Kahf / 18 : 29, QS. Al-Baqarah/2 : 256, QS. Al-Hujrât/49 : 256, QS. Al-Kâfirûn/109 : 1-6, QS. Al-Mummlahanah/60 : 8-9 and QS. Al-An'âm/6 : 108.

## خلاصة

ومن خلال نتائج هذه الدراسة يمكن توضيح أن ثبات الحرية الدينية يعني عزم الإنسان وثباته في اختيار دينه وممارسة تعاليمه وفق الدين الذي يعتنقه، والذي يتجسد من خلال الطاعة الفردية والجماعية للمعايير الدينية، والتوازن بين الحقوق والواجبات الدينية والذي يتجلى من خلال السلوك الاجتماعي التقي من خلال إعطاء الأولوية لموقف الاحترام المتبادل وتقدير الاختلافات المختلفة كمظهر من مظاهر مقاومة الانقسام.

لقد أجريت هذه الدراسة حول اتساق الحرية الدينية من منظور القرآن الكريم من خلال منهج أنثروبولوجي باستخدام ثلاث نظريات أنثروبولوجية وهي تطور الدين، وظاهرات الدين، ونموذج العلاقة بين الدين والثقافة. كانت نظرية التطور في الأصل براءة اختراع تشارلز داروين، ولكن في تطورها، استمرت هذه النظرية في التطور في مجال الأنثروبولوجيا الذي طرحه إي. بي. هوفمان. تايلور، روبرت ن، بيلاه، والاس ودادانج كاهماد، في حين أن نظرية الظاهرات الدينية تم تقديمها لأول مرة من قبل الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل وهيجل. وفي الوقت نفسه، بدأ كليفورد جيرتز في وضع نظرية النموذج للعلاقة بين الدين والثقافة، ثم طورها كوينتجارا نينجرات. ويتم استخدام هذه النظريات الثلاث من أجل تقديم تفسير سياقي للمعنى الوارد في القرآن فيما يتعلق بالحرية الدينية، بحيث يكون القرآن صحيحاً لكل الزمان والمكان.

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي ذو المنهج الكيفي. المصدر الأساسي لبحث هذه الرسالة هو آيات القرآن الكريم المتعلقة بثبات الحرية الدينية. ولذلك، استخدمنا في المناقشة المنهج التفسيري الموضوعي، الذي تم تطويره باستخدام المنهج السياقي للحركة المزدوجة الذي ابتكره فضل الرحمن، والمنهج التأويلي لحسن حنفي، والمنهج اللغوي والأنثروبولوجي والتاريخي لمصطفى أركون. أما قواعد التفسير المستخدمة فهي تفسير القرآن بالقرآن، والعبرة بأم اللفظ لا بخاص السبب، والعبرة بمقاصد الشريعة. وتعزيزاً لهذا البحث، كمصدر ثانوي، يعرض المؤلف آراء المفسرين من مختلف كتب التفسير، بما في ذلك كتب تفسير المراغي، وابن كثير، والمصباح، والمنار، ومفاتيح غيب،

والأزهر، والكساف، وتفسير في ظلال القرآن، والخازن، والطبري، وتفسير ابن مسعود، وكتاب الباب. التأويل في معاني التنزيل.

ومن خلال هذا البحث ظهرت عدة أفكار أهمها ضرورة الوعي الباطني في التدين الإنساني والتوازن بين التدين العمودي والتدين الأفقي في فهم وتطبيق معنى الحرية الدينية وهي حتمية لا بد أن تحدث في الطبيعة البشرية كما وردت في القرآن الكريم. كيو إس. الأعراف/٧: ١٧٢. الكهف/٢٩: ١٨، سورة الكهف. البقرة/٢: ٢٥٦. الحجرات/٤٩: ٢٥٦، سورة الحجرات. الكافرون/١٠٩: ١-٦، سورة الكافرون. المَلْحَنَة/٦٠: ٨-٩ و سورة المائدة. الأنعام/٦: ١٠٨.



## SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : ACHMAD FAUZIE  
Nomor Induk Mahasiswa : 13.04.2010.399  
Program Studi : Ilmu Agama Islam  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Konsistensi Kebebasan Beragama dengan Pendekatan  
Antropologi dalam perspektif Al-Qur'an

Menyatakan bahwa :

1. Tesis ini adalah murni hasil karya saya 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 Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang undangan yang berlaku.

Jakarta, 2 November 2015

Yang Membuat Pernyataan



Achmad Fauzie



## **LEMBAR PERSETUJUAN TESIS**

### **KONSISTENSI KEBEBASAN BERAGAMA DENGAN PENDEKATAN ANTROPOLOGI DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN**

**Tesis**

Diajukan kepada Pascasarjana Program Institut PTIQ Jakarta untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Magister Ilmu Tafsir

Disusun Oleh

**ACHMAD FAUZIE  
NIM. 13.04.2010.399**

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

**Jakarta, 3 November 2015**

**Menyetujui  
Pembimbing**



**Dr. Abdul Muid Nawawi, M.A**

**Mengetahui  
Ketua Program Studi Ilmu Agama Islam  
Konsentrasi Ilmu Tafsir**



**Dr. Abdul Muid Nawawi, M.A**



## TANDA PENGESAHAN TESIS

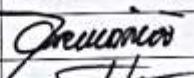
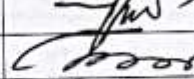
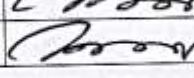
### KONSISTENSI KEBEBASAN BERAGAMA DENGAN PENDEKATAN ANTROPOLOGI DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Disusun Oleh

Nama : Achmad Fauzie  
Nomor Induk Mahasiswa : 13.04.2010.399  
Program Studi : Ilmu Agama Islam  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diuji pada sidang munaqasyah pada tanggal 17 November 2015

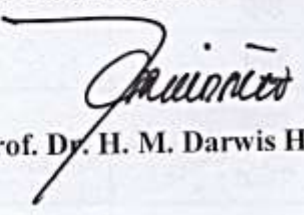
#### TIM PENGUJI

| No | Nama Penguji                      | Jabatan dalam Tim   | Tanda Tangan                                                                          |
|----|-----------------------------------|---------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| 1  | Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si | Ketua               |  |
| 2  | Dr. Muhammad Hariady, M.A         | Penguji I           |  |
| 3  | Dr. Mulawarman Hannase, MA.Hum    | Penguji II          |  |
| 4  | Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A         | Pembimbing          |  |
| 5  | Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A         | Panitera/Sekretaris |  |

Jakarta, 05 Januari 2015

Mengetahui

Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

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



## PEDOMAN TRANSLITERASI

| NO | ARAB | LAFAL | LATIN |
|----|------|-------|-------|
| 1  | ا    | Alif  | ‘     |
| 2  | ب    | ba    | b     |
| 3  | ت    | ta    | t     |
| 4  | ث    | tsa   | ts    |
| 5  | ج    | ja    | j     |
| 6  | ح    | ha    | h     |
| 7  | خ    | kha   | kh    |
| 8  | د    | dal   | d     |
| 9  | ذ    | dzal  | dz    |
| 10 | ر    | ra'   | r     |
| 11 | ز    | zei   | z     |
| 12 | س    | sin   | s     |
| 13 | ش    | syin  | sy    |
| 14 | ص    | shod  | sh    |
| 15 | ض    | dhod  | dh    |
| 16 | ط    | tho   | th    |
| 17 | ظ    | tzo   | zh    |
| 18 | ع    | 'ain  | ‘     |
| 19 | غ    | ghain | g     |
| 20 | ف    | fa    | f     |
| 21 | ق    | qof   | q     |
| 22 | ك    | kaf   | k     |
| 23 | ل    | lam   | l     |
| 24 | م    | mim   | m     |
| 25 | ن    | nun   | n     |

|    |   |    |   |
|----|---|----|---|
| 26 | و | wa | w |
| 27 | ي | ya | y |

Catatan :

- Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap , contoh *rabba*
- Vokal panjang (*mad*) : *fathah* (baris atas) ditulis dengan **â** atau **ā**, *kasrah* (baris di bawah) ditulis dengan **î** atau **ī**, serta *dhammah* (baris di depan) ditulis dengan **û** atau **ū**.
- Kata sandang *alif* dan *lam* ( ا ل ) apabila diikuti dengan huruf *qamariyah* ditulis al, contoh *al-kâfirûn*, sedangkan bila diikuti dengan huruf lam *syamsiyah*, maka huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, contoh *ar-rijâl*.
- Ta marbûthah* apabila terletak di akhir kalimat, maka ditulis dengan huruf h, contoh *al-baqarah*. Apabila di tengah kalimat ditulis dengan huruf **t**, contoh *zakât mâl*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Panduan Penyusunan Proposal, tesis dan Desertasi*. (Jakarta ; PTIQ, 2013), h. 44



## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah, dengan memanjatkan puji dan syukur kehadiran Allah SWT yang telah memberikah rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Sholawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan sahabat – sahabatnya.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan tesis ini sangat jauh dari kesempurnaan dan masih banyak kekurangannya, baik dari segi tehnik penulisan maupun dari sistematika pembahasannya. Penulis juga sadari bahwa penulisa tesis ini tidak lepas dari bimbingan dan motivasi berbagai pihak, oleh karena itu penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar – besarnya, terutama kepada:

1. Prof. Dr. Nasarudin Umar, M.A. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta
2. Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
3. Dr. Muhammad Yusril, M.Sc, selaku Asisten Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
4. Dr. Abdul Muid Nawawi, M.A selaku Selaku Ketua Program Studi Ilmu Agama Islam Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta sekaligus sebagai Pembimbing tesis yang telah meluangkan waktu, pemikiran dan tanaganya untuk memberikan bimbingan, arahan dan kritik konstruktif kepada penulis penyusunan tesis ini.
5. Ayahanda Drs. KH. M. Sastro yang senantiasa memberikan motivasi kepada penulis, khususnya buat ibunda tercinta Hj. Rt.Suknaiyah (alm) yang dimasa hidupnya senantiasa tak kenal lelah untuk memberikan

arahan, bimbingan serta motivasi yang kuat kepada penulis untuk mempelajari ilmu – ilmu Al-Qur'an.

6. Istri Tercinta Eva Mutmaini Soraya, S.Ag, yang senantiasa membantu penulis dalam menyusun tesis ini sekaligus sebagai motivator bagi penulis dalam penyelesaian tesis ini.
7. Ananda Tercinta Zidni Rizqiyah dan Zidna Khazinatal Faizah, yang dengan wajah-wajahnya memberikan semangat kepada penulis untuk menyelesaikan tesis ini dan melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi.
8. Teman dan sahabat seperjuangan di Institut PTIQ Jakarta
9. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah Swt memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan tesis ini. Akhirnya hanya kepada Allah SWt penulis serahkan segalanya dengan mengharapkan ridha-Nya, semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya serta bagi penulis khususnya.

Jakarta, 2 November 2015

Achmad Fauzie

## DAFTAR ISI

|                                                               |           |
|---------------------------------------------------------------|-----------|
| Judul .....                                                   | i         |
| Abstrak .....                                                 | iii       |
| Pernyataan Keaslian Tesis .....                               | ix        |
| Tanda Persetujuan Tesis .....                                 | xi        |
| Tanda Pengesahan Tesis .....                                  | xiii      |
| Pedoman Transliterasi .....                                   | x v       |
| Kata Pengantar .....                                          | xvii      |
| Daftar Isi .....                                              | xix       |
| <b>BAB I    PENDAHULUAN.....</b>                              | <b>1</b>  |
| A. Latar Belakang Masalah .....                               | 1         |
| B. Permasalahan .....                                         | 9         |
| 1. Identifikasi Masalah.....                                  | 9         |
| 2. Pembatasan Masalah.....                                    | 10        |
| 3. Perumusan Masalah .....                                    | 10        |
| C. Tujuan Penelitian.....                                     | 10        |
| D. Manfaat Penelitian.....                                    | 11        |
| E. Penelitian Terdahulu yang Relevan .....                    | 11        |
| F. Metode Penelitian .....                                    | 16        |
| G. Sistematika Penulisan .....                                | 17        |
| <b>BAB II    KAJIAN    TEORITIS    TENTANG    KONSISTENSI</b> |           |
| <b>KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PERFEKTIF ISLAM</b>               |           |
| <b>DAN ANTROPOLOGI.....</b>                                   | <b>19</b> |
| A. Pengertian Konsistensi .....                               | 19        |

|                                                                                                            |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| B. Diskursus tentang Agama .....                                                                           | 20         |
| 1. Kajian Antropologi .....                                                                                | 20         |
| 2. Kajian Islam .....                                                                                      | 33         |
| C. Kebebasan Beragama dengan Pendekatan Antropologi .....                                                  | 49         |
| 1. Teori Evolusi Agama .....                                                                               | 52         |
| 2. Fenomenologi Kebebasan beragama .....                                                                   | 60         |
| 3. Paradigma Relasi Agama dan Budaya .....                                                                 | 63         |
| D. Kebebasan Beragama dalam Perspektif Islam .....                                                         | 63         |
| E. Kebebasan beragama dalam Perspektif Hak Asasi Manusia (HAM) .....                                       | 67         |
| F. Perlindungan Negara terhadap Kebebasan Beragama .....                                                   | 70         |
| 1. Perspektif Piagam Madinah .....                                                                         | 72         |
| 2. Perspektif Deklarasi Cairo .....                                                                        | 75         |
| <b>BAB III DISKURSUS TAFSIR MODERN KONTEMPORER.....</b>                                                    | <b>89</b>  |
| A. Pengertian Tafsir Modern Kontemporer.....                                                               | 89         |
| B. Sejarah Perkembangan Tafsir Modern Kontemporer .....                                                    | 91         |
| C. Kajian Tafsir Kontemporer.....                                                                          | 96         |
| 1. Corak Tafsir Modern Kontemporer .....                                                                   | 96         |
| 2. Metode Tafsir Kontemporer .....                                                                         | 99         |
| 3. Metode Muqarin ( <i>Komparatif</i> ). .....                                                             | 104        |
| 4. Metode Tematik ( <i>Maudhu'i</i> ).....                                                                 | 105        |
| D. Problematika Tafsir Kontemporer .....                                                                   | 111        |
| 1. Persoalan Makna Teks Ayat dengan Makna Konteks Ayat.....                                                | 112        |
| 2. Persoalan latar belakang Mufassir dalam menafsirkan ayat.....                                           | 118        |
| 3. Persoalan Hermeneutika dalam Tafsir .....                                                               | 118        |
| E. Identifikasi Ayat Al-Qur'an tentang Konsistensi Kebebasan Beragama dengan Pendekatan Antropologis ..... | 125        |
| <b>BAB IV KONSISTENSI KEBEBASAN BERAGAMA DENGAN PENDEKATAN ANTROPOLOGI DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN.....</b> | <b>129</b> |
| A. Evolusi Agama dan Keberagamaan.....                                                                     | 129        |
| 1. Perjanjian Primordial Sebuah Fitrah Manusia untuk Beragama QS. Al-A'râf /7: 172 .....                   | 129        |
| 2. Hak Asasi Beragama QS. Al-Kahfi/18 : 29 .....                                                           | 139        |
| 3. Kontektualisasi Makna Ayat .....                                                                        | 144        |
| B. Fenomenologi Agama.....                                                                                 | 147        |
| 1. Pluralitas dan akulturasi budaya, QS. Al-Hujrât/49: 13. ....                                            | 147        |
| 2. Hak untuk Memilih Agama Tanpa Paksaan .....                                                             | 152        |

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| 3. Kontekstualisasi makna Ayat.....                               | 162 |
| C. Konsistensi Keberagamaan QS. Al-Kâfirûn/109: 1- 6 .....        | 165 |
| 1. Ayat dan terjemahan .....                                      | 165 |
| 2. Arti Kalimat/ <i>Mufrâdât</i> .....                            | 166 |
| 3. Asbâbun An-nuzûl .....                                         | 166 |
| 4. Tafsir Ayat dan Pembahasan .....                               | 167 |
| D. Toleransi Antar Umat Beragama .....                            | 170 |
| 1. Pergaulan Antar Umat Beragama QS. Al-Mumtahanah/60 ; 8 -9..... | 170 |
| 2. Larangan Penistaan Agama QS. Al-An'âm/6; 108.....              | 174 |
| 3. Kontekstualisai makna Ayat .....                               | 178 |
| BAB V PENUTUP .....                                               | 181 |
| A. Kesimpulan.....                                                | 181 |
| B. Saran .....                                                    | 184 |
| DAFTAR PUSTAKA .....                                              | 195 |
| LAMPIRAN                                                          |     |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP                                              |     |



## **BAB I**

### **PENDAHULUAN**

#### **A. Latar Belakang Masalah**

Diskursus tentang kebebasan beragama yang digagas oleh John Locke menegaskan adanya pemaksaan baik secara individu maupun kelompok dan bahkan lewat institusi untuk memeluk satu agama. Sejalan dengan Locke, keprihatinan Leibniz terhadap konflik Katolik- Kristen yang berujung perang selama kurang lebih 30 tahun (1618-1645) mendorongnya untuk berpikir secara plural.<sup>2</sup> Kaum pluralis memandang bahwa kebebasan beragama ialah kebebasan seseorang untuk memeluk atau tidak memeluk suatu agama sepanjang pemahamannya atas ajaran agama. Namun, dari pihak lain memandang kebebasan agama bukan kebebasan menodai keyakinan suatu agama dengan menafsirkan sumber ajaran agama sesuai pemahamannya sendiri yang berbeda dari mayoritas.

Di Indonesia, kebebasan beragama telah diatur dalam Undang-Undang Dasar 1945, pasal 29, ayat 2 yang berbunyi, “*Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya*”. Undang-undang ini mempunyai makna bahwa setiap warga negara Indonesia mempunyai hak untuk memilih dan menentukan agama dan kepercayaannya sesuai dengan keyakinannya serta bebas untuk mengamalkan kepercayaan yang dianutnya. Namun di sisi lain

---

<sup>2</sup> Haryatmoko, *Pluralisme Agama dalam Perspektif Filsafat*. (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999), h. 99

Pemerintah belum mampu bertindak tegas dalam menyelesaikan berbagai macam pelanggaran hak kebebasan beragama.<sup>3</sup>

Dalam konteks Antropologi, undang-undang tersebut ternyata menimbulkan satu polemik tentang pemaknaan agama dalam perspektif agama – agama yang diakui di Indonesia, karena ada komunitas agama yang lain yang tidak terakomodir dalam peraturan yang ada di Indonesia tentang keberadaan agama.

Dalam pandangan antropologi, agama di Indonesia tidak hanya lima atau enam agama,<sup>4</sup> tetapi masih banyak lagi agama yang tumbuh dan berkembang di Indonesia, seperti agama Malim di tanah Batak, agama Kaharingan di Daya Kalimantan, agama orang Bukit di Kalimantan Selatan, agama To-Lotang di Kabupaten Sidrap Sulawesi Selatan,<sup>5</sup> Agama yang lahir di tengah-tengah suku bangsa lazim disebut sebagai agama asli.<sup>6</sup>

Dengan istilah agama asli yang dimaksudkan adalah kerohanian khas dari suatu bangsa atau suku bangsa sejauh itu berasal dan dikembangkan di tengah-tengah bangsa itu sendiri dan tidak dipengaruhi oleh kerohanian bangsa lain atau menirunya.<sup>7</sup> Namun belakangan, agama-agama asli (yang dalam beberapa aspek juga dipandang sebagai agama kebudayaan), dan aliran kepercayaan lainnya mendapatkan pengakuan eksistensi di bawah pengawasan BAKORPAKEM (Badan Koordinasi Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat).<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Editorial, *Menimbang Refleksi Kebebasan Beragama Tahun 2006*, dalam Suhadi Cholil, (ed) *Resonansi Dialog Agama dan Budaya ; Dari Kebebasan Beragama, Pendidikan Multikultural sampai RUU Anti Pornografi*, (Yogyakarta : Center of Religious and Cross Cultural Studies (CRCCS), 2008), h. 183

<sup>4</sup> Dalam Peraturan Presiden No. 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan atau Penodaan Agama yang dikukuhkan menjadi UU.No. 5/1969 hanya mengakui 5 (lima) Agama yang tumbuh dan berkembang di Indonesia yaitu Agama Islam, Protestan, Katolik, Hindu dan Buddha, namun pada masa Pemerintahan Abdurrahman Wahid (Gusdur) bertambah menjadi enam agama yaitu agama Kong Hu Cu.

<sup>5</sup> Gultom, Ibrahim, “*Agama Malim di tanah Batak: suatu kajian tentang sistem kepercayaan, ritual dan ajarannya*” (Tesis PhD, Fakultas Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia. 2002) h.6. dan A.B. Takko, *Kerangka Memahami Fenomena Agama dalam Perspektif Antropologi*, (Jurnal Al-Fikr Volume 15 Nomor 3 Tahun 2011), h. 423.

<sup>6</sup> Gultom, Ibrahim, 2002, hal ; 6 dan Katimin. *Relasi Etno Religius di Sumatera Utara*, dalam: (Buletin *Multikultural*, edisi IV/November, 2008), h. 12-15

<sup>7</sup> Rahmat Subagya, *Agama asli Indonesia*. (Jakarta: Djaya Pirusa. 1981).h.1

<sup>8</sup> Eksistensi BAKORPAKEM sebagai institusi yang memberikan pengawasan pada aliran kepercayaan bagi beberapa kalangan masih dianggap bermasalah. Sebuah penelitian menarik yang dilakukan tim peneliti *The Indonesian Legal Resource Center* yang diterbitkan beberapa waktu lalu, misalnya, menyebutkan eksistensi BAKORPAKEM kerap dimanfaatkan oleh kelompok agama tertentu sebagai alat untuk meniadakan kelompok lain yang tidak sama dengan kelompoknya. BAKORPAKEM yang dibentuk dan diformalkan



Kajian tentang kebebasan beragama tidak dapat dipisahkan dari diskursus tentang agama dan budaya, sehingga pemahaman tentang kebebasan beragama harus bisa diarahkan pada pemahaman tentang aspek – aspek sosial (*social context*). Karena itu, memahami konteks keberagamaan manusia dalam perspektif antropologi, setidaknya terdapat tiga pandangan untuk menjelaskan hubungan antara agama dengan budaya yaitu agama merupakan bagian dari budaya, agama dapat melahirkan budaya dan agama terpisah dengan budaya. Kaum antropolog pada umumnya dapat diposisikan pada kategori yang pertama (agama merupakan bagian dari budaya), banyak berlawanan dengan agamawan dan teolog yang pada umumnya dapat diposisikan pada kategori ketiga (agama terpisah dari budaya). Sementara posisi untuk kategori yang kedua (agama melahirkan budaya) agaknya ditempati oleh antropolog yang religius.<sup>9</sup>

Kajian agama dalam perspektif teologi akan berbeda dengan kajian agama dalam perspektif antropologi. Scharf mengemukakan bahwa ahli teologi mengawali kajian dengan kepercayaan terhadap adanya tuhan dan berusaha melaksanakan berbagai implikasi dari keyakinan itu terhadap kehidupan manusia. Sementara ahli antropologi cenderung mengkajinya dari sudut amalan-amalan agama itu sendiri. Para teolog membuat dua kategori agama yaitu agama wahyu dan agama dunia, sedangkan antropolog tidak membedakannya antara satu agama dengan agama lainnya.<sup>10</sup>

Dalam perspektif antropologi, pengertian agama yang dikemukakan para ahli juga menunjukkan pengertian yang beragam, bahkan hampir berbeda satu sama

lain. Betty R. Scharf dalam bukunya *The Sociological Study of Religion* mengemukakan beberapa pengertian agama yang coba dibatasi beberapa ahli, semisal E. B. Taylor, dalam bukunya *Primitive Culture*,

berdasarkan SK Kejaksaan Agung No.Kep 004/J.A/01/1994 juga dipandang bermasalah karena tidak memiliki dasar hukum yang berlandaskan filosofis dan sosiologis, secara yuridis juga tidak memenuhi syarat formal prosedural dan materil substansial. Lihat: Uli Parulian Sihombing, dkk. 2008. *Menggugat Bakorpakem: Kajian Hukum terhadap Pengawasan Agama dan Kepercayaan di Indonesia*. (Jakarta: ILRC, 2008) h. 16

<sup>9</sup> Hampir seluruh pandangan antropologi menganggap agama merupakan bagian dari kebudayaan. Edward Norbeck, menyebutkan agama sebagai buatan manusia dan karenanya agama merupakan bagian dari kebudayaan. Namun demikian, pandangan ini bukanlah satu-satunya pandangan terkait hubungan antara agama dan budaya. Hilman Hadikusuma misalnya, mengemukakan pembedaan antara istilah agama, agama budaya, dan kebudayaan agama. Lihat: Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*. (Jakarta: Rajawali Perss, 2006), h. 33

<sup>10</sup> Scharft, Betty R. *The sociological study of religion*”, Terjemah: Machnun Husein, *Sosiologi Agama*. (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 11

yang mendefinisikan agama sebagai “kepercayaan terhadap adanya wujud-wujud spiritual”. Scharf menyebutkan bahwa definisi yang diberikan Taylor ini berimplikasi pada sikap keagamaan berupa wujud personal, padahal bukti antropologik yang semakin banyak jumlahnya menunjukkan wujud spiritual sering dipahami sebagai kekuatan impersonal. Radcliffe-Brown kemudian menawarkan definisi yang berusaha memperbaiki ketidaksempurnaan definisi sebelumnya, bahwa agama merupakan “ekspresi suatu bentuk ketergantungan pada kekuatan di luar diri kita sendiri, yakni kekuatan yang dapat kita katakan sebagai kekuatan spiritual atau kekuatan moral.”<sup>11</sup>

Pendapat lain tentang agama dikemukakan oleh Geertz yang menyatakan bahwa agama adalah (1) sistem yang terdiri dari berbagai simbol yang bertindak untuk (2) mewujudkan dalam diri manusia suatu perasaan dan ransangan yang kuat, menyeluruh dan berpanjangan melalui (3) pembentukan kesadaran terhadap kewujudan satu bentuk aturan umum yang tertib dan teratur yang berkaitan dengan

kehidupan, serta (4) menyelubungi kesadaran tersebut dengan satu bentuk aura yang kelihatan betul-betul berwibawa, sehinggalah (5) perasaan dan ransangan tersebut seolah-olah mempunyai kebenaran yang sangat unik dan istimewa.<sup>12</sup>

Berdasarkan pengertian tersebut di atas, kajian tentang agama dalam konteks antropologi dilakukan dengan pendekatan fenomenologi agama yaitu mempelajari agama dengan cara pemerhatian, deskripsi dan perbandingan asas-asas kehidupan agama, seperti doa, iman, kurban, objek yang kudus, dosa, upacara, keterlibatan, harapan, makna penderitaan, pembebasan, sakral dan *profane*, mistis dan sebagainya.<sup>13</sup> Hal tersebut dilakukan karena agama merupakan fenomena universal manusia. Agama sering dipersepsikan sebagai suatu bentuk keyakinan manusia terhadap sesuatu yang bersifat individu maupun dalam hubungannya dengan kehidupan bermasyarakat baik secara vertical maupun horizontal. Selain itu, agama dapat memberikan pengaruh yang sangat kuat dalam kehidupan sehari-hari, sehingga agama memiliki kekuatan yang mengagumkan dan sulit ditandingi oleh keyakinan di luar agama, baik doktrin maupun ideologi yang bersifat profan.

Pengaruh keberadaan agama dalam perubahan sosial didasarkan pada pemikiran bahwa perubahan sosial merupakan suatu fakta sosial yang sedang berlangsung, yang disebabkan oleh kekuatan-kekuatan yang

---

<sup>11</sup> Betty R, Scharf. “*The Sociological Study of Religion*”. h. 33

<sup>12</sup> Clifford, Geertz.. *Interpretation of cultures*. (New York : Basic Books, Inc. 1973), hal;90

<sup>13</sup> Rahmat Subagya. *Kepercayaan kebatinan, kerohanian, kejiwaan dan agama*. (Yogyakarta : Yayasan Kanisius, 1976), h. 40

sebagian besar berada di luar kontrol manusia dan tidak ada kemungkinan untuk menghentikannya. Pada konteks ini, posisi agama berada pada dua sisi yang berbeda, di satu sisi agama dapat menjadi penentang perubahan, dan di sisi yang lain dapat menjadi pendorong terjadinya perubahan sosial.

Dalam konteks sosiologi, agama adalah gejala sosial yang umum dan dimiliki oleh seluruh masyarakat yang ada di dunia ini, tanpa kecuali. Agama dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu.<sup>14</sup> Agama merupakan salah satu aspek dalam kehidupan sosial dan bagian dari sistem sosial suatu masyarakat. Agama juga bisa dilihat sebagai unsur dari kebudayaan suatu masyarakat, di samping unsur-unsur yang lain, misalnya kesenian, bahasa, sistem mata pencaharian, dan sistem organisasi sosial.

Berdasarkan hasil studi ahli Sosiologi, dapat diketahui bahwa agama merupakan suatu pandangan hidup yang harus diterapkan dalam kehidupan individu ataupun kelompok. Keduanya mempunyai hubungan saling mempengaruhi dan saling bergantung (*interdependence*) dengan semua faktor yang ikut membentuk struktur sosial di masyarakat mana pun. Tidak seperti yang digambarkan oleh Karl Marx yang menganggap bahwa agama merupakan salah satu faktor bangunan atas, yang pembentukannya dipengaruhi oleh bangunan pokok, yaitu struktur ekonomi.<sup>15</sup>

Teori keagamaan menurut Emile Durkheim bahwa fungsi agama sebagai pemersatu masyarakat. Agama adalah sebuah kekuatan kolektif dari masyarakat yang mengatasi individu-individu dalam masyarakat. Selain itu, agama juga turut menjawab masalah, persoalan dan kebutuhan hidup pribadi atau individu tertentu. Dalam agama, manusia dikuatkan dalam menghadapi derita, frustrasi dan kemalangan. Melalui upacara keagamaan, individu dapat membangun hubungan yang khusus dengan Yang Ilahi. Ritual-ritual itu memberi jaminan akan hidup, kebebasan dan tanggung jawab atas nilai-nilai moral dalam masyarakat. Tidak hanya itu, agama juga berfungsi untuk menjalankan dan menegakkan serta memperkuat perasaan dan ide kolektif yang menjadi ciri persatuan masyarakat.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Lihat paparan Henry L. Tischler dalam bukunya *Introduction To Sociology* (Chicago : Holt, Rinehart and Winston, 1990) h.380. Lebih jauh Tischler juga merinci elemen-elemen agama yang terdiri atas sistem ritual, emosi keagamaan, kepercayaan, dan kelembagaan agama.

<sup>15</sup> Hotman Siahaan, *Pengantar Ke Arah Sejarah Dan Teori Sosiologi* (Jakarta: Erlangga, 1996), h. 189

<sup>16</sup> Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*, (Newyork : A Free Press Paperback, Macmillan Publishing Cop.Inc, 1980), h. 89

Persoalan yang muncul kemudian adalah perbedaan mendasar tentang agama yang sering disebut-sebut sebagai fakta dari kebudayaan manusia. Perbedaan yang kemudian melahirkan perdebatan ini pada prinsipnya bukan sesuatu yang baru, akan tetapi telah menjadi perdebatan klasik yang sejak lama diperbincangkan banyak kalangan. Hal ini dapat dimaklumi mengingat agama kerap dipersepsikan sebagai kebenaran tunggal yang datang dari Tuhan, bersifat pasti dan mutlak, pada saat yang sama, fakta sejarah juga menunjukkan bahwa agama tidak dapat dilepaskan dari daya kreativitas manusia yang dengan sendirinya masuk pada wilayah budaya.

Perbedaan pendapat tersebut berimplikasi pada konteks keberagamaan manusia, satu sisi ada kelompok agama yang mempersepsikan agama sebagai kebenaran mutlak yang berasal dari Tuhan, sehingga agama tidak dapat diinterpretasikan sesuai dengan pemahamannya dan tidak dapat disesuaikan dengan perkembangan sosial, di sisi lain, terdapat kelompok agama yang mempersepsikan bahwa agama bukanlah barang mati yang tidak bisa dilakukan interpretasi dalam memahami ajaran agama agar dapat sesuai dengan perkembangan sosial yang terjadi. Dari fenomena ini, maka munculah kelompok-kelompok yang memperjuangkan aspirasi tentang kebebasan beragama, baik pada konteks memeluk agama, memahami ajaran agama dan mengamalkannya maupun melakukan interpretasi terhadap pemaknaan ajaran agama.

Gerakan untuk kebebasan beragamapun muncul di Indonesia diantaranya disuarakan oleh para aktivis dan pendukung Liberalisme yang tergabung dalam Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB) AKKBB pada tanggal 27 Januari 2010 lalu mengajukan usulan ke Mahkamah Konstitusi (MK) agar Peraturan Presiden No 1/PNPS/1965 yang sudah di-undangkan menjadi UU No 1/PNPS/1969 tentang larangan penistaan agama itu dicabut. Gugatan itu diajukan oleh 11 (sebelas) Pemohon yang terdiri dari 7 (tujuh) Pemohon LSM yakni Imparsial, Elsam, PBHI, Demos, Setara, Desantara, YLBHI dan 4 (empat) Pemohon perorangan yakni Abdurahman Wahid, Musdah Mulia, Dawam Rahardjo, dan Maman Imanul Haq yang diwakili oleh 56 advokat dan aktifis bantuan hukum yang tergabung dalam Tim Advokasi Kebebasan Beragama.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Usulan ke Mahkamah Konstitusi dalam bentuk perkara *judicial review* Peraturan Presiden No. 1/PNPS/1965 diregistrasi dengan Nomor 140/PUU-VII/ 2009. Dalam Permohonannya, Pemohon meminta kepada Mahkamah Konstitusi untuk mencabut keberadaan lima norma dalam UU Penodaan Agama yakni Pasal 1 mengenai larangan untuk menyebarkan agama yang berbeda dengan penafsiran agama yang dianut di Indonesia. Pasal 2 ayat (1) dan ayat (2), Pasal 3 dan Pasal 4a UU Penodaan Agama juga memungkinkan untuk dilakukannya hukuman terhadap orang-orang yang dianggap menyebarkan ajaran

Fenomena kebebasan beragama pun semakin nampak mengerikan dengan banyak terjadinya konflik horizontal antar pemeluk agama seperti yang terjadi di Poso tahun 1998, di Ambon tahun 1999, Cikeusik Pandeglang Banten tahun 2011, sampang Madura Tahun 2012 dan diperbagai tempat lainnya. Kasus pelanggaran terhadap hak untuk beribadah dan hak kebebasan beragama seperti intimidasi dan ancaman kekerasan, penyerangan serta larangan untuk mendirikan tempat beribadah mengalami peningkatan dalam tiga tahun terakhir. Setara Institute mencatat 216 kasus pada 2010, 244 kasus tahun 2011 dan 264 kasus tahun 2012.<sup>18</sup>

Persoalan yang muncul kemudian adalah Agamakah yang salah yang menjadi penyebab dalam konflik tersebut, atau pemeluk agama itu yang salah dalam menafsirkan nilai-nilai yang terkandung dalam agama dengan mengabaikan nilai – nilai universal dalam agama. Salah satu efek negative dari pelaksanaan Hak Kebebasan Beragama adalah intepretasi yang dilakukan oleh pemeluk agama sesuai dengan kepentingannya sendiri tidak melihat aspek yang lain. Karena menjadi suatu argumentasi yang tepat jika diperlukan kritik dan redefinisi ulang tentang kebebasan beragama dan peran sosialnya.<sup>19</sup>

---

menyimpang tersebut dengan hukuman pidana selama 5 tahun. Secara Tematik, alasan yang diajukan pemohon diantaranya terdiri dari ; (1) Dalil Histori Islam yaitu aliran-aliran keagamaan berbeda juga dikenal dalam sejarah Islam. Aliran ini bukan saja menyangkut masalah furuiyyah melainkan juga mengenai ma-salah ushuli. Sehingga dalam Islam pun dikenal antara Sunni (Asy'ariyah dan Maturidiyah), Mu'tazilah, Syiah, Khawarij dll. serta dikenal pula mazhab dalam Sunni yakni Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali. (2) Dalil Filsafat yaitu Relativisme Kebenaran; bahwa apa yang dianggap benar oleh suatu kelompok/aliran belum tentu benar bagi kelompok lain. Bahwa apa yang pada masa lampau benar belum tentu akan terus menjadi sebuah ke-benaran pada masa kini. (3). Dalil Hukum, Bahwa Peraturan Presiden No 1/PNPS/1965, secara historis merupakan sebuah undang-undang yang dibentuk pada keadaan darurat. Hal ini ditujukan untuk membendung aliran-aliran keagamaan yang menentang pemerintah pada masa tersebut. Dalam penjelasan umumnya disebutkan bahwa UU Penodaan Agama ditujukan untuk mengamankan negara dan masyarakat dimana penyalahgunaan atau penodaan agama dipandang se-bagai ancaman revolusi. Bahwa pembatasan tentang penafsiran sebuah agama, dan pelarangan terhadap keyakinan seseorang telah bertentangan dengan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia khususnya dalam hal hak asasi untuk beragama. Hal ini dianggap bertentangan dengan pasal 27, pasal 28D, pasal 28E, pasal 28I dan pasal 29 UUD 1945 serta pula bertentangan dengan Deklarasi Hak Asasi Manusia, Kovenan Internasional Sipil dan Politik serta instrument hukum lainnya. Lihat : Adian Husaini, dkk, *Islam Versus Kebebasan/Liberalisme*, (Jakarta, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, cetakan pertama, 2010), h.10-18.

<sup>18</sup> Laporan Penelitian International NGO Forum on Indonesian Development (INFID) No.2/2013, *Kebebasan Beragama di Indonesia 2010 – 2012*, ( Jakarta, Yayasan Tifa, 2013 ),h.ix

<sup>19</sup> Nurcholis Madjid, *Pluralitas Agama kerukunan dalam keragaman*, ( Jakarta : Kompas, 2001), h. 91

Salah satu untuk menghentikan konflik horizontal atas nama agama pada masyarakat plural adalah dengan cara membangun konsistensi kebebasan beragama dengan pendekatan hak dan kewajiban manusia. Kebebasan beragama tidak hanya diartikan sebagai hak manusia untuk memilih, memeluk dan mengamalkan agama sesuai dengan keyakinannya saja, tetapi lebih dari itu harus juga dipahami tentang kewajiban manusia secara individu maupun kelompok ketika telah milih suatu agama, sehingga kebebasan beragama bisa berjalan secara konsisten dengan memperhatikan keseimbangan antara hak dan kewajiban.

Dalam Konsepsi Islam, Al-Qur'an yang diturunkan secara evolutif (*tadrij*) selama kurang lebih 23 tahun lamanya memberikan gambaran adanya hubungan dialogis antara Kholiq yaitu Allah SWT dengan Makhluqnya yaitu Nabi Muhammad SAW melalui pelantara Malaikat Jibril. Manifestasi dari komunikasi antara Kholiq dan Makhluq tersebut yang dilakukan dengan menggunakan Bahasa Arab adalah berupa ajaran dan norma-norma Islam serta sejarah masa lalu. Bahkan menurut M.Faruq Al-Nabhan, komunikasi dialogis tersebut merupakan kritik sosial terhadap kehidupan manusia saat itu.<sup>20</sup>

Sejak adanya komunikasi antara Kholiq (Allah SWT) dan Makhluq (Muhammad SAW) itulah maka Islam lahir sebagai agama, tetapi ini bukan hanya sebagai fakta historis, melainkan sebuah kehadiran Tuhan dalam bentuk "kalam". Karena itu, seluruh kebudayaan Islam memulai langkahnya dengan fakta sejarah bahwa manusia disapa Tuhan dengan bahasa yang Dia ucapkan sendiri yaitu Bahasa Arab.

Dari sisi motif pewahyuan, pada mulanya manusia (Muhammad) adalah obyek dari kitab suci (Al-qur'an). Al-qur'an diwahyukan Tuhan untuk menyapa manusia dan mengajaknya ke jalan keselamatan. Tetapi dalam perjalanannya, ketika wahyu telah menjelma menjadi sebuah teks, maka wahyu berubah menjadi obyek, sementara manusia berperan sebagai subyek dalam memahami arti, makna dan kandungan wahyu tersebut, baik secara tekstual (mantuq) maupun kontekstual (mafhum).

Berdasarkan pemahaman tersebut, maka manusia harus mampu mengartikulasikan nilai – nilai dan makna yang terkandung dalam Al-qur'an dalam memberikan penjelasan tentang fenomena yang terjadi, termasuk tentang kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi dalam perspektif Al-qur'an. Karena itu penulis tertarik untuk mengkaji tentang konsistensi kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi dalam perspektif Al-Qur'an dan Tafsir dengan harapan mampu memberikan jawaban secara ilmiah dan humanis tentang fenomena

---

<sup>20</sup> M. Faruq Al-Nabhan, *Al-Madkhal Li al-Tasyri' al-Islami*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1981), h.83

kebebasan beragama agar tidak lagi terjadi konflik horizontal karena perbedaan dalam memahami agama dan mengamalkannya.

## **B. Permasalahan**

### **1. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan uraian latar belakang masalah tersebut di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah penting dalam kaitannya dengan konsistensi kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi dalam perspektif Al-Qur'an, yaitu :

- a. Apa Makna kebebasan beragama dalam perspektif Antropologi dan Al-Qur'an?
- b. Adakah batasan – batasan tertentu tentang makna kebebasan beragama ?
- c. Bagaimana pandangan kaum antropolog dalam memahami fenomena agama?
- d. Bagaimana pandangan para mufassir tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kebebasan beragama ?
- e. Apa makna tentang “kebebasan” dan implikasinya dalam kehidupan sehari – hari ?
- f. Apa indikator kebebasan beragama dalam masyarakat yang plural ?
- g. Mampukah Al-Qur'an menjawab tentang problematika kebebasan beragama?
- h. Bagaimana problematika tafsir dalam menjelaskan ayat – ayat al-qur'an tentang kebebasan beragama?
- i. Bagaimana corak dan karakteristik kitab – kitab tafsir?
- j. Bagaimana perdebatan para mufassir dalam menjelaskan tentang fenomena kebebasan beragama?
- k. Bagaimana teori antropologi dalam menjelaskan tentang fenomena kebebasan beragama?
- l. Apakah kebebasan beragama akan mampu menciptakan perdamaian di dunia atau justru akan menambah terjadinya konflik horizontal?
- m. Adakah nilai – nilai universal dalam setiap agama terhadap pemahaman perbedaan agama?
- n. Adakah nilai – nilai konsistensi kebebasan beragama bagi pemeluknya ?
- o. Adakah norma atau aturan yang menjamin tentang keselamatan dan kenyamanan pemeluk agama dalam menjalani ajarannya?
- p. Bagaimana konsekuensi logis dari kebebasan beragama?
- q. Bagaimana hak dan kewajiban dalam konteks kebebasan beragama?

## 2. Pembatasan Masalah

Agar kajian tentang konsistensi kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi dalam perspektif Al-Qur'an ini menjadi lebih fokus, maka tesis ini dibatasi pada 3 (tiga) masalah sebagai berikut :

- a. Pandangan kaum antropolog tentang kebebasan beragama dalam menjalankan hak dan kewajiban pada aktifitas sosial keagamaan.
- b. Penjelasan Para Mufassir dalam menafsirkan ayat – ayat Al-Qur'an tentang kebebasan beragama dan konsistensinya dalam perilaku sehari-hari dalam menjalankan aktifitas sosial keagamaan.
- c. Konsistensi kebebasan beragama dalam perspektif antropologi dan Al-qur'an dari sisi persamaan maupun perbedaannya.

## 3. Perumusan Masalah

Dari uraian tersebut di atas maka dapat dirumuskan permasalahan dalam tesis ini yaitu ; Bagaimana konsistensi kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi dalam perspektif Al-Qur'an ?

Pertanyaan tersebut muncul dengan dua asumsi yaitu *pertama*, kebebasan beragama hanya dilihat dan dipahami dari perspektif hak asasi manusia saja tanpa memahami kewajiban dari hak tersebut, karena setiap hak pasti ada kewajiban, karena itu kebebasan beragama harus dilihat dari perspektif hak dan kewajiban yang merupakan konsistensi dari kebebasan beragama. *Kedua*, bahwa konsistensi kebebasan beragama dapat berjalan secara harmonis jika adanya keseimbangan antara hak dan kewajiban dalam memilih, menentukan, memeluk dan mengamalkan agama sesuai dengan keyakinannya.

## C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini dapat diuraikan sebagai berikut :

1. Untuk mengetahui sejauhmana konsistensi manusia dalam memilih, menentukan, memeluk dan mengamalkan agama sesuai dengan keyakinannya dalam perspektif antropologi dan Al-Qur'an, sehingga kebebasan beragama tidak menimbulkan konflik horizontal antar pemeluk agama.
2. Untuk memahami makna kebebasan dalam perspektif antropologi dan Al-qur'an agar tidak menjadi bias, sehingga makna kebebasan tidak diartikan sebebaskan – bebasnya tanpa adanya norma atau aturan yang mengikat atau disepakati oleh para pemeluk agama.
3. Untuk memahami fenomena kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi dalam perspektif tafsir, sehingga diharapkan mampu menjadi antropolog yang religius dengan cara mencari titik persamaan dan perbedaan pendekatan antropologi dan al-qur'an dalam menjelaskan keberadaan agama dalam masyarakat yang plural.



4. Untuk mengetahui nilai – nilai universal dalam memahami arti dan makna kebebasan beragama dengan menyeimbangkan penjelasan antara hak dan kewajiban dalam memilih, menentukan, memeluk dan mengamalkan agama sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya.
5. Untuk mengetahui teori – teori antropologi tentang agama dan mengetahui ayat – ayat Al-qur'an dan tafsirnya yang berkaitan dengan kebebasan beragama.

#### **D. Manfaat Penelitian**

Secara teoritis penelitian ini merupakan upaya untuk memperkaya khazanah intelektual dalam bidang ilmu al-qur'an dan tafsir dengan pendekatan antropologi atau sebaliknya untuk mengetahui teori – teori antropologi dengan pendekatan Al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan kajian tentang kebebasan beragama. Dengan penelitian ini diharapkan dapat menggugah dan memberikan motivasi bagi para akademisi dan peminat studi Al-qur'an dan Antropologi termasuk para pembaca tesis ini untuk menyadari pentingnya konsistensi dalam kebebasan beragama dengan mengedepankan keseimbangan nilai antara hak dan kewajiban dalam memilih, menentukan, memeluk dan mengamalkan agama sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya.

Secara praktis, penelitian ini berguna untuk memudahkan para pengkaji ilmu – ilmu Al-qur'an dan Antropologi dalam memahami fenomena agama. Salah satu kelemahan para pengkaji ilmu – ilmu Al-qur'an adalah tidak memahami disiplin ilmu yang lain, begitu juga kelemahan antropolog adalah tidak memahami secara utuh tentang ayat – ayat Al-qur'an sehingga dapat menyimpulkan penafsiran yang kurang tepat.

#### **E. Penelitian Terdahulu yang Relevan**

Kajian tentang kebebasan beragama telah banyak dilakukan penelitian oleh para Ahli, namun sepanjang pengetahuan penulis penelitian yang dilakukan secara terpisah, tidak menggabungkan antara konsep antropologi dengan Al-qur'an. Banyaknya kajian tentang kebebasan beragama oleh para ahli, menunjukkan bahwa diskursus tentang kebebasan beragama merupakan sesuatu yang terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman karena menyangkut sesuatu yang sakral dalam kehidupan manusia. Sesuatu yang sakral itu berkaitan dengan keyakinan manusia terhadap sesuatu yang dianggapnya mempunyai daya tarik dan kekuatan yang mendorong manusia untuk berbuat sesuatu sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya.

Penelitian yang pernah dilakukan oleh INFID tentang kebebasan beragama tahun 2010 – 2012 menunjukkan adanya pola pelanggaran

terhadap kebebasan beragama dilakukan dengan cara pidato kebencian oleh tokoh agamawan, pembentukan forum, pelanggaran/kekerasan dan kebijakan yang diskriminatif.<sup>21</sup> Hasil dari penelitian INFID menunjukkan beberapa hal yang dibahas yaitu jumlah kasus pelanggaran kebebasan beragama,<sup>22</sup> pelaku pelanggaran kebebasan beragama dari kalangan Negara dan non Negara, tifologi pelanggaran terhadap kebebasan beragama, kerugian ekonomi akibat pelanggaran kebebasan beragama, respon pemerintah terhadap pelanggaran kebebasan beragama dan evaluasi atas respon pemerintah terhadap pelanggaran kebebasan beragama.

Berbeda dengan penelitian yang dilakukan Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum dan HAM R.I Tahun 2011 tentang penelitian hukum eksistensi Surat Keputusan Bersama (SKB)<sup>23</sup> dalam penyelesaian konflik antar dan intern agama menyebutkan bahwa (1) Eksistensi/ kedudukan S.K.B perihal penyelesaian konflik antar dan intern

---

<sup>21</sup> Laporan Penelitian International NGO Forum on Indonesian Development (INFID) No.2/2013, *Kebebasan Beragama di Indonesia 2010 – 2012*, ( Jakarta, Yayasan Tifa, 2013 ), h. 5.

<sup>22</sup> Korban pelanggaran kebebasan beragama Ahmadiyah dan Syiah adalah kelompok yang menjadi korban dari mayoritas Muslim di Indonesia yang menganut pada pemahaman Islam Sunni. Sementara itu, kelompok Kristen menjadi korban sengketa pendirian gereja di Bekasi, Bogor dan Depok dimana mayoritas penduduknya beragama Islam. Baca ; Laporan INFID, *Kebebasan Beragama Tahun 2010 – 2012*, h. 5-16

<sup>23</sup> Tim penelitian hukum tentang “Eksistensi Surat Keputusan Bersama Dalam Penyelesaian Konflik Antar dan Intern Agama” ini dibentuk berdasarkan Keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia RI Nomor: PHN - 20.LT.01.05 Tahun 2011 tentang Pembentukan Tim Penelitian Hukum Eksistensi Surat Keputusan Bersama Dalam Penyelesaian Konflik Antar dan Intern Agama Badan Pembinaan Hukum Nasional Tahun Anggaran 2011 tgl. 01April 2011. Salah satu upaya pemerintah untuk menyelesaikan berbagai konflik tersebut adalah dengan mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (S.K.B), yang dalam tata hukum di Indonesia masih menjadi polemik. Salah satu contoh S.K.B ini adalah Keputusan Bersama Menteri Agama No 3 tahun 2008, Jaksa Agung Nomor Kep-033/A/JA/6/2008, dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 199 Tahun 2008 tentang Peringatan Dan Perintah Kepada Penganut, Anggota, Dan/Atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (J.A.I) Dan Warga Masyarakat yang ditetapkan 9 Juni 2008. Selain S.K.B ini terdapat juga beberapa SKB lain meski dengan penamaan yang berbeda-beda, seperti Peraturan Bersama Menteri Agama Nomor : 9 Tahun 2006 Dan Menteri Dalam Negeri Nomor : 8 Tahun 2006 Tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, Dan Pendirian Rumah Ibadat; Keputusan Bersama Menteri Agama Dan Menteri Dalam Negeri No. 1 Tahun 1979 Tentang Tatacara Pelaksanaan Penyiaran Agama Dan Bantuan Luar Negeri Kepada Lembaga Keagamaan Di Indonesia; dan Keputusan Bersama Menteri Agama Dan Menteri Dalam Negeri No. 01/ BER/ Mdn-Mag/ 1969 Tentang Pelaksanaan Tugas Aparatur Pemerintahan Dalam Menjamin Ketertiban Dan Kelancaran Pelaksanaan Pengembangan Dan Ibadat Agama Oleh Pemeluk-Pemeluknya.

agama dilihat dari segi kebutuhan (utility) sangat dibutuhkan masyarakat, dan berkedudukan penting dalam sistem hukum di Indonesia. Surat Keputusan Bersama perihal penyelesaian konflik antar dan intern agama terbit karena tuntutan akan perlunya aturan hukum yang dapat mengatasi terjadinya konflik, sehingga tetap terpelihara hubungan harmonis antar dan intern agama. Karena realitas penganut agama rawan konflik akibat dari aneka ragam dalam hal kepentingan dan agama yang dianutnya. Disisi lain S.K.B sebagai hukum tertulis masih merupakan andalan untuk sumber hukum tertulis untuk penyelesaian konflik antar dan intern agama, tetapi untuk kedudukannya dalam sistem perundang-undangan di Indonesia masih mengalami pro dan kontra baik secara yuridis maupun strategis.

Dilihat dari sifatnya Surat Keputusan Bersama beraneka ragam dan dapat dibedakan menjadi: (a) Surat Keputusan Bersama Yang bersifat beschiking; (b) Surat Keputusan Bersama yang bersifat regeling; dan (c) Surat Keputusan Bersama yang bersifat bleidregel (2) Efektifitas implementasi Surat Keputusan Bersama (S.K.B) bagi penyelesaian konflik intern dan antar umat beragama dirasakan masih kurang, hal ini terbukti dari masih bermunculannya gejala-gejala sosial yang menunjukkan adanya indikasi konflik.

Selain Penelitian tersebut di atas, kajian – kajian tentang kebebasan beragamapun banyak di lakukan oleh para ahli, baik dalam perspektif sosiologi, antropologi maupun agama. Dalam litelatur tentang agama dapat ditemukan beberapa kajian kebebasan beragama diantaranya ditemukan dalam buku karya Gultom Ibrahim yang menyebutkan bahwa di Indonesia tidak hanya enam agama yang ada, tetapi masih banyak agama – agama yang lain tumbuh dan berkembang di Indonesia, salah satunya adalah agama Malim di Tanah Batak.<sup>24</sup>

David Letle dalam buku yang berjudul *Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia* memberikan penekanan tentang perlu adanya perhatian terhadap pola hubungan antara agama dengan hak asasi manusia, cara dan tradisi agama , serta problem klaim tentang hak - hak asasi manusia di dunia yang berbeda secara kultural.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Gultom, Ibrahim..*Agama Malim di tanah Batak: suatu kajian tentang sistem kepercayaan, ritual dan ajarannya*. (Tesis PhD, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia. 2002), h. 6.

<sup>25</sup> David Letle, Kelsay J, Sachedina A, *Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia ; Kajian Lintas Kultural Islam – Barat*, Terjemahan Riyanto (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997)

*Islam Madzhab Kritis ; Menggagas Keberagaman Liberatif* karya Ahmad Fuad Fanani <sup>26</sup> mengungkapkan prinsip keterbukaan Islam terhadap agama dan faham yang lain yang juga berorientasi pada kebenaran. Sikap Kritis yang terdapat dalam keberislaman yang berani menentang dan melawan semua bentuk ketidakadilan, baik ketidakadilan interpretasi agama, persoalan politik maupun penindasan sesama manusia.

Buku *Melampaui Dialog Agama* yang ditulis oleh Abdul A'la <sup>27</sup> mengangkat persoalan – persoalan yang berkaitan dengan kekerasan secara kritis sebagai dampak dari akibat hilangnya komunikasi antar umat beragama dalam mensikapi makna kebebasan beragama serta mencari solusi yang lebih humanis dan bersifat transformatif sehingga dapat mengembalikan nilai – nilai kemanusiaan dalam keragaman beragama.

Nurcholis Madjid <sup>28</sup> dalam bukunya yang berjudul *Pluralitas Agama Kerukunan dalam Keragaman* menjelaskan bagaimana etika dalam beragama dari perbedaan menuju persamaan. Buku ini menggambarkan suatu upaya untuk memperkaya dan memperluas wacana pluralitas agama dan kerukunan antar umat beragama.

Definisi Geertz tentang agama dalam melihat aktivitas beragama masyarakat Mojokerto di Jawa Indonesia dalam bukunya *The Religion of Java* menyebutkan bahwa keberagamaan orang Jawa diklasifikasikan menjadi tiga varian yaitu abangan, santri, dan priyayi.<sup>29</sup> Abangan disimbolkan sebagai masyarakat pedesaan yang menekankan pentingnya aspek-aspek anismistik atau mereka beragama Islam, tetapi mereka tidak taat menjalankan syariat Islam, sedangkan priyayi yang aktivitas berpusat di pejabat pemerintahan menekankan pada aspek-aspek Hindhu. Geertz dalam bukunya ini menjelajahi keterjalinan yang kompleks antara tradisi keagamaan Muslim, Hindhu, dan animistic penduduk asli. Geertz melihat agama sebagai fakta budaya saja, bukan semata-mata sebagai ekspresi keperluan sosial atau ketegangan ekonomi. Melalui simbol, ide, ritual dan adat kebiasaan, ditemukan adanya pengaruh agama dalam setiap aktivitas masyarakat jawa.

Buku *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan* <sup>30</sup> yang di tulis oleh Ahmad

<sup>26</sup> Ahmad Fuad Fanani, *Islam Madzhab Kritis ; Menggagas Keberagaman Liberatif*, (Jakarta : Kompas, 2004).

<sup>27</sup> Abdul A'la, *Melampaui Dialog Agama*, (Jakarta : Kompas, , 2002 ).

<sup>28</sup> Nurcholis Madjid, *Pluralitas Agama kerukunan dalam Keragaman*, (Jakarta : Kompas, 2001)

<sup>29</sup> Clifford, Geertz,. *The religion of Java*. (London : The Free Press of Glencoe. 1960), h.75

<sup>30</sup> Ahmad Suaedy (et.al), *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia ; Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, (Jakarta : The Wahid Institute, 2009)

Suedy (editor) merupakan hasil penelitian yang di bukukan. Buku ini mencoba menguak terjadinya aksi-aksi kekerasan dalam masyarakat atas nama agama, seperti kasus penutupan tempat ibadah dan isu aliran sesat, dimana telah terjadi “politik pembiaran” baik oleh negara maupun aparat keamanan secara mencolok. Buku ini juga melihat bahwa pada level masyarakat muncul kecendrungan radikalisasi paham keagamaan dan semakin tidak toleran dengan orang yang berbeda. Proses radikalisasi ini mendapat ruang yang cukup lebar sejak masa reformasi di Indonesia. Berbagai kelompok mendirikan organisasi yang lebih tepat disebut milisi sipil yang cenderung menjadi ancaman bagi kebebasan beragama dan berkeyakinan. Hal ini di sebabkan karena kesalahan pemahaman tugas negara untuk melindungi hak-hak rakyatnya bersikap netral dan objektif atau disebabkan oleh lemahnya komitmen para aparat dalam menjamin, melindungi dan menciptakan rasa damai antar penghayat agama.

Robert W.Hefner, Ihsan Ali Fauzi dalam karyanya yang berjudul *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia ; Sejarah, Teori dan Advokasi* <sup>31</sup> menguraikan tentang memetakan masalah dan advokasi untuk keragaman agama, Negara mengelola keragaman beragama ; kajian mengenai kebebasan beragama di Indonesia, Pluralisme keagamaan dan advokasi pluralism keagamaan.

Buku *Antropologi Agama; Wacana – wacana mutakhir dalam kajian religi dan budaya* penyunting Tony Rudyansjah <sup>32</sup> adalah buku yang menguraikan tentang kajian agama dalam sudut pandang antropologi. Dalam buku ini, para penulis membahas aspek – aspek antropologi dalam memahami agama serta Kesalehan dan *Agency*: Perspektif Antropologis dalam Mendekati Subjek Beragama. Buku ini sangat menarik untuk dikaji dalam memahami kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi, karena dalam buku ini, sebelum membahas kajian tentang agama, yang didahulukan adalah pembahasan tentang manusia dalam konteks *Anthropometamorphosis*: Konseptualisasi atas Materialitas Tubuh dalam Studi Antropologi. Dengan demikian memahami Agama yang telah berproses dalam sejarah dan budaya tidak akan lengkap tanpa memahami manusia. Karena realitas keagamaan sesungguhnya adalah realitas kemanusiaan yang mengejutkan dalam dunia nyata. Terlebih dari itu, makna hakiki dari keberagaman adalah terletak pada interpretasi dan pengamalan agama.

---

<sup>31</sup> Robert W.Hefner, Ihsan Ali Fauzi dalam karyanya yang berjudul *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia ; Sejarah, Teori dan Advokasi* (Yogyakarta : Program Studi Agama dan Lintas Budaya, UGM, 2014)

<sup>32</sup> Tony Rudyansjah, *Antropologi Agama ; Wacana – wacana mutakhir dalam kajian religi dan budaya* (Jakarta : Universitas Indonesia, 2012).

Buku *Islam versus Kebebasan/Liberalisme ; Menjawab Gugatan terhadap UU Penodaan Agama, UU.No.1/PNPS/1965* yang disusun oleh Adian Husaini<sup>33</sup> (dkk) adalah buku yang menguraikan tentang kebebasan beragama sekaligus menjawab gugatan dari para aktifis kebebasan beragama terhadap UU penodaan agama. Dalam buku ini diuraikan tentang makna kebebasan menurut Islam, Kebebasan menista atau menista kebebasan, Amar makruf Nahi Munkar, Blasphemy, Tiga Makna kebebasan dalam Islam dan lain sebagainya. Buku ini lebih mengarah pada pemaknaan arti kebebasan beragama dalam sudut pandang Islam.

Berdasarkan data – data tersebut di atas, kajian kebebasan beragama terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman, ini menunjukkan bahwa kebebasan beragama menjadi fokus perhatian bagi para akademisi, cendekiawan, Ulama maupun Pemerintah. Banyaknya persoalan dan konflik horizontal yang terjadi merupakan akibat dari kebebasan beragama yang dipahami tanpa batas yang jelas.

Menurut penulis kajian tentang konsistensi kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi dalam perspektif Al-Qur'an belum ada yang membahasnya, Karena dalam berbagai kajian yang sudah ada tentang kebebasan beragama lebih mengarah pada persoalan hak asasi manusia, pluralisme, liberalisme, dialog dan kerukunan antar umat beragama, kekerasan dan konflik horizontal antar pemeluk agama, berbeda dengan penelitian tesis yang penulis lakukan tentang kebebasan beragama yang melihat tidak hanya pada aspek hak asasi manusia saja tetapi juga kewajiban asasi manusia dalam beragama, sehingga ada konsistensi dalam kebebasan beragama dalam bentuk hak dan kewajiban asasi manusia. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan antropologi yang dikombinasikan dalam perspektif tafsir, sehingga diharapkan adanya kajian kebebasan beragama secara komprehensif.

## **F. Metode Penelitian**

Penelitian tentang Konsistensi Kebebasan Beragama dengan Pendekatan Antropologi dalam Perspektif Al-Qur'an menggunakan metode studi kepustakaan (*library research*). Studi kepustakaan yaitu usaha untuk memperoleh data dengan cara mendalami, mencermati, menelaah dan mengidentifikasi pengetahuan yang ada dalam kepustakaan (sumber bacaan, buku, referensi atau hasil penelitian lain).<sup>34</sup> Sumber

---

<sup>33</sup> Adian Husaini, dkk, *Islam versus Kebebasan/Liberalisme ; Menjawab Gugatan terhadap UU Penodaan Agama, UU.No.1/PNPS/1965* (Jakarta : DDII, 2010).

<sup>34</sup> M. Iqbal Hasan, *Pokok – pokok materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003) hal ; 45.

rujukan yang digunakan oleh penulis adalah Al-Qur'an, kitab – kitab tafsir dan buku – buku yang berkaitan dengan tema yang dibahas.

Adapun metode Tafsir yang digunakan dalam mengungkapkan penelitian ini adalah metode *Tafsir Maudhu'i (tematik)*. *Tafsir Maudhu'i* adalah metode tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'an tentang tema tertentu,<sup>35</sup> maka tafsir ini juga dinamakan tafsir tematik. Dalam hal ini, penelitian didasarkan pada data-data yang ada dalam ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema tersebut, di mana ayat-ayat tersebut dikumpulkan dahulu, kemudian dicari penjelasan para mufasir dalam kitab – kitab tafsir dan mengumpulkan hadits-hadits yang mendukung tema tersebut. Selanjutnya, penulis mempelajari dan membaca data-data dari kitab-kitab tafsir dan buku-buku lain yang relevan dengan masalah yang penulis teliti.

Sumber utama yang dikaji adalah kebebasan beragama, hak dan kewajiban asasi manusia, teori – teori antropologi yang berkaitan dengan tema yang dibahas, identifikasi ayat – ayat al-qur'an yang berkaitan dengan metode Deskriptif Analitis. Dengan metode ini, penulis akan mendeskripsikan dan menganalisis sumber – sumber yang diperoleh dari berbagai kepustakaan/referensi, agar diperoleh makna yang mendalam dari suatu fenomena secara kualitatif.<sup>36</sup>

## G. Sistematika Penulisan

Penulisan tesis ini terdiri dari lima bab sebagai berikut :

Bab I berisi Pendahuluan yang mengemukakan Latar Belakang Masalah, Permasalahan yang meliputi Identifikasi Masalah, Pembatasan Masalah dan Perumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian, Penelitian Terdahulu yang relevan, Metode Penelitian dan Sistematika Penulisan.

Bab II menjelaskan Kajian Teoritis Tentang Kebebasan Beragama dalam perspektif Islam dan Antropologi yang terdiri dari Pengertian konsistensi, Diskursus tentang Agama dan Kebebasan Beragama meliputi Kajian Antropologi dan Kajian Islam, Kebebasan beragama dengan Pendekatan Antropologi meliputi Teori Evolusi Agama, Fenomenologi Kebebasan Beragama, Paradigma Relasi Agama dan Budaya, Kebebasan Beragama Dalam Perspektif Hak Asasi Manusia, Perlindungan Negara terhadap Kebebasan Beragama terdiri dari Perspektif Piagam Madinah dan Perspektif Deklarasi Cairo. Uraian dalam bab ini dimaksudkan untuk

---

<sup>35</sup> Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudhû'i*, (Kairo: Al-Maktabah al-Jumhûriyah, 1977), hal ; 23

<sup>36</sup>W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods Qualitative and quantitative Approaches*, (Boston ; Ally & Bacon, 2000) hal ; 16.

mengetahui dan menganalisa teori – teori yang berkaitan dengan teori kebebasan beragama dalam perspektif Islam dan Antropologi, termasuk perlindungan Negara terhadap kebebasan beragama dengan dua indikator sejarah yaitu perspektif Piagam Madinah dan Deklarasi Cairo.

Bab III menguraikan Diskursus Tentang Tafsir Modern Kontemporer yang terdiri dari Pengertian Tafsir Modern Kontemporer, Sejarah Perkembangan Tafsir Modern Kontemporer, Kajian Tafsir Modern Kontemporer terdiri dari corak dan metode tafsir modern kontemporer, Problematika Tafsir Kontemporer meliputi Persoalan Makna teks Ayat dengan makna Konteks Ayat, Persoalan Latar Belakang Mufassir dan Persoalan Hermeneutika Tafsir serta identifikasi ayat Al-qur'an yang berkaitan dengan kebebasan beragama. Uraian dari bab ini sangat diperlukan karena mempunyai tujuan untuk mengkaji lebih konprehensif tentang diskursus tafsir modern kontemporer yang akan menjadi bahan referensi dalam penelitian tesis ini, karena ayat – ayat Al-qur'an yang akan dikaji dalam penelitian ini menggunakan metode tafsir modern kontemporer.

Bab IV membahas tentang Konsistensi Kebebasan Beragama Menurut Al-Qur'an yang terdiri dari Evolusi Agama dan keberagamaan meliputi perjanjian primordial dalam agama dan Hak Asasi Beragama, Fenomenologi Agama meliputi Pluralitas dan akulturasi budaya, Hak untuk memilih agama tanpa paksaan, Konsistensi keberagamaan dan Toleransi Antar Umat Beragama. Uraian dalam bab ini merupakan pokok bahasan dari penelitian tesis ini tentang ayat – ayat Al-qur'an dan pendapat para mufasir tentang konsistensi kebebasan beragama. Pandangan mufasir tentang ayat – ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan konsistensi kebebasan beragama ini dikaji dengan pendekatan antropologi.

Bab V Penutup, merupakan bagian akhir dari sebuah rangkaian tulisan karya ilmiah ini. Dalam bab ini, penulis akan menarik kesimpulan dan saran dari keseluruhan pembahasan.



## **BAB II**

### **KAJIAN TEORITIS**

#### **TENTANG KONSISTENSI KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PERFEKTIF ISLAM DAN ANTROPOLOGI**

##### **A. Pengertian Konsistensi**

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, konsistensi berasal dari kata konsisten yang berarti tetap (tidak berubah – rubah), selaras atau sesuai. Berdasarkan arti kata tersebut, konsistensi berarti ketetapan dan kemantapan (dalam bertindak), ketaatan, ketahanan suatu material terhadap perubahan bentuk atau perpecahan.<sup>1</sup>

Untuk mempermudah pemahaman tentang makna konsistensi, maka penulis membuat sebuah landasan operasional dalam kajian kebebasan beragama tentang arti dan makna konsistensi. Kata konsistensi dalam konteks kebebasan beragama mempunyai makna ketetapan dan kemantapan dalam memilih agama dan menjalankan ajaran sesuai dengan agama yang dianutnya, yang diimplementasikan melalui ketaatan individu maupun kelompok terhadap norma – norma agama, keseimbangan antara hak dan kewajiban beragama yang dibuktikan melalui perilaku kesolehan sosial dengan mengedepankan sikap saling menghormati dan menghargai terhadap berbagai perbedaan sebagai manifestasi dari bentuk ketahanan terhadap perpecahan.

---

<sup>1</sup>Kamus Besar Bahasa Indonesia

## B. Diskursus tentang Agama

### 1. Kajian Antropologi

Manusia merupakan makhluk sosial (*Zoon Politicon*) yang selalu berinteraksi dengan lingkungannya. Dalam terminologi sosiologi, interaksi sosial merupakan hubungan – hubungan sosial yang dinamis yang menyangkut hubungan antara orang perorangan dengan kelompok, kelompok dengan perorangan, maupun antara kelompok yang satu dengan kelompok yang lainnya.<sup>2</sup>

Keberlangsungan suatu proses interaksi sosial dalam masyarakat didasarkan pada berbagai faktor, antara lain faktor imitasi, sugesti, identifikasi dan simpati. Faktor – factor tersebut dapat bergerak sendiri – sendiri secara terpisah maupun terjadi secara bersamaan. Faktor imitasi dalam proses interaksi sosial adalah upaya peniruan terhadap suatu masyarakat dari sisi baik maupun buruknya suatu masyarakat. Sedangkan faktor sugesti berlangsung apabila seseorang memberi suatu pandangan atau suatu sikap yang berasal dari dirinya yang kemudian diterima oleh pihak yang lain. Bedanya dengan faktor imitasi, faktor sugesti lebih mengarah pada emosi yang sifatnya tidak rasional.<sup>3</sup>

Faktor identifikasi merupakan kecenderungan – kecenderungan atau keinginan – keinginan seseorang atau kelompok tertentu terhadap sesuatu yang terjadi di sekitarnya setelah melalui proses asimilasi dan analisa. Sedangkan faktor simpati sebenarnya merupakan suatu proses dimana seseorang merasa tertarik kepada pihak lain. Di dalam proses ini, perasaan mempunyai peranan yang sangat penting, walaupun dorongan utama pada simpati adalah keinginan untuk memahami pihak lain dan untuk bekerja sama dengannya.<sup>4</sup>

Setidaknya dari keempat faktor interaksi sosial tersebutlah terjadinya keanekaragaman dalam masyarakat yang didasarkan pada pola budaya dan cara berfikir masyarakat yang berbeda – beda. Namun kemudian, bagaimana perbedaan – perbedaan yang terjadi dalam masyarakat tersebut bisa berjalan secara baik dan harmonis, karena kemajmukan dalam masyarakat merupakan keniscayaan yang harus terjadi yang merupakan fitrahnya sebagai makhluk sosial.

Persoalan yang muncul kemudian adalah, ketika kemajmukan dalam masyarakat dengan berbagai perbedaan – perbedaan yang terjadi

---

<sup>2</sup> Kimball Young dan Raymond, W. Mack, *Sociology and social life*. (Newyork : American Book Company, 1959), h. 137.

<sup>3</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi suatu pengantar*. (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1990), h. 69

<sup>4</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi suatu pengantar*. (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1990), h. 70

dalam masyarakat tersebut tidak bisa berjalan dengan baik dan harmonis, maka akan terjadi konflik horizontal antara perorangan maupun kelompok – kelompok dalam masyarakat, bahkan disadari ataupun tidak, konflik horizontal yang terjadi dalam masyarakat sering mengatasnamakan agama yang mempunyai sensitifitas yang tinggi dalam masyarakat.

Diskursus tentang agama merupakan kajian yang tidak pernah berhenti dan selalu dinamis, sehingga pemahaman tentang pemaknaan agama akan selalu berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Sebagaimana sering disebutkan dalam kajian – kajian tentang agama, terdapat perbedaan, bahkan perdebatan yang sangat mendasar ketika agama disebut-sebut sebagai fakta dari kebudayaan manusia.<sup>5</sup> Perbedaan yang kemudian melahirkan perdebatan ini pada prinsipnya bukan sesuatu yang baru, akan tetapi telah menjadi perdebatan klasik yang sejak lama dibincangkan banyak kalangan. Hal ini dapat difahami mengingat agama kerap dipersepsikan sebagai kebenaran tunggal yang datang dari Tuhan, bersifat pasti dan mutlak. Namun, pada saat yang sama, fakta sejarah menunjukkan bahwa agama tidak dapat dilepaskan dari daya kreativitas manusia yang dengan sendirinya masuk pada wilayah budaya.

Thomas F. O'DEA dalam bukunya *The Sociology of Religion* menyebutkan bahwa agama sebagai unsur sentral dan fundamental kebudayaan dalam arti keseluruhan. Thomas menganggap bahwa agama, seperti halnya kebudayaan, merupakan transformasi simbolis pengalaman yang lebih dalam. Kebudayaan itu sendiri dalam arti total merupakan keunggulan dari penemuan manusia, oleh karenanya – Thomas menegaskan, jika bukan karena campur tangan kepentingan

---

<sup>5</sup> Sungguhpun dalam faktanya definisi agama masih bermakna bias, kabur dan multitafsir, namun demikian berbagai macam definisi yang dikemukakan para teoretis agama setidaknya mengisaratkan "kata kunci" yang dapat menghubungkan antara definisi yang satu dengan definisi lainnya. Berdasarkan "kata kunci" tersebut dapat disimpulkan bahwa agama merupakan keyakinan spiritual terhadap kekuatan di luar kemampuan manusia yang menghendaki ketundukkan manusia terhadap kekuatan dimaksud, dan sikap ketundukan tersebut diekspresikan dalam berbagai bentuk kegiatan ibadah. Kesimpulan sederhana yang dibuat dari definisi ini tentu belum cukup memadai untuk memberikan sebuah gambaran terminologi agama yang demikian kompleks. Sebab, seperti yang sebelumnya telah disinggung, agama lebih dari sekedar menyangkut masalah-masalah pokok, sementara kesimpulan yang dikedepankan di atas agaknya masih bersifat pokok. Namun demikian kesimpulan tersebut menjadi pembuka jalan untuk melihat agama sebagai fakta dari kebudayaan manusia.

manusia, maka berubahnya alam dan bergesernya waktu akan terlihat tanpa arti dan tanpa arah.<sup>6</sup>

Berkaitan dengan penjelasan tersebut, kajian agama dalam pendekatan antropologi memposisikan agama sebagai bagian yang tak dapat dipisahkan dalam sistem kebudayaan. Meminjam istilah yang digunakan Clifford Geertz, agama merupakan bagian dari kebudayaan yang meresap dan menyebar luas dalam perilaku sosial masyarakat.<sup>7</sup> Dengan demikian maka praktek penghayatan dan pengamalan keberagamaan seseorang dalam derajat tertentu bisa menimbulkan budaya tersendiri. Antropologi, sebagai salah satu disiplin ilmu yang mempelajari manusia, menjadi sangat penting untuk memahami agama. Antropologi mempelajari tentang manusia dan segala perilaku mereka untuk dapat memahami perbedaan kebudayaan manusia. Dibekali dengan pendekatan yang holistik dan komitmen antropologi akan pemahaman tentang manusia, maka sesungguhnya antropologi merupakan ilmu yang penting untuk mempelajari agama dan interaksi sosialnya dengan berbagai budaya.

Istilah “antropologi” berasal dari bahasa Yunani asal kata “*anthropos*” berarti “manusia”, dan “*logos*” berarti “ilmu”, dengan demikian secara harfiah “antropologi” berarti ilmu tentang manusia. Para ahli antropologi (antropolog) sering mengemukakan bahwa antropologi merupakan studi tentang umat manusia yang berusaha menyusun generalisasi yang bermanfaat tentang manusia dan perilakunya, dan untuk memperoleh pengertian ataupun pemahaman yang lengkap tentang keanekaragaman manusia.<sup>8</sup>

Berdasarkan pengertian tersebut, antropologi adalah ilmu yang membahas tentang manusia. Antropologi berusaha untuk mengkaji sistem-sistem yang berkaitan dengan kehidupan manusia, masyarakat, serta budayanya. Mengkaji agama dengan menggunakan pendekatan antropologi membuahkan ilmu yang dikenal dengan istilah antropologi agama. Kajian agama dengan pendekatan antropologi dapat diartikan sebagai salah satu upaya untuk memahami agama dengan melihat wujud praktik keagamaan (tindakan, perilaku) yang tumbuh dan

---

<sup>6</sup> Thomas F. O'DEA. 1992. *The Sociology of Religion*, Terjemah: Tim Penerjemah Yasogama, *Sosiologi Agama Suatu Pengantar Awal*, cetakan keempat. (Jakarta: Rajawali Perss, 1992), h.216.

<sup>7</sup> Pals, Daniel L, *Seven Theories of Religion*, terjemahan Ali Noer Zaman, (Yogyakarta : Qolam,1996) hal ; 397, bandingkan pula dengan Juhaya S Praja, *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam*. (Bandung : Mizan : 2002), h.59

<sup>8</sup> Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi, Jilid 1*. (Jakarta: Univesitas Indonesia Press, 1987), h.1-2. Wiiliam, A, Haviland, *Antopologi, Jilid 1*, Alih Bahasa: R.G. Soekadijo. (Jakarta: Erlangga, 1999), h.7

berkembang di masyarakat. Kajian agama dengan antropologi ini diperlukan karena elemen-elemen agama bisa dijelaskan dengan tuntas melalui pendekatan antropologi dan juga ilmu sosial lainnya. Artinya, dalam memahami ajaran agama manusia dapat dijelaskan melalui bantuan ilmu antropologi dengan menggunakan (bantuan) teori-teori di dalamnya. Hal ini bertujuan untuk mendeskripsikan bahwa agama mempunyai fungsi, melalui simbol-simbol atau nilai-nilai yang dikandungnya dan “hadir di mana-mana”. Oleh karenanya, agama ikut mempengaruhi, bahkan membentuk stuktur sosial, budaya, ekonomi, politik dan kebijakan umum. Dengan pendekatan antropologi ini kajian studi agama dapat dikaji secara komprehensif melalui pemahaman atas makna terdalam dalam kehidupan beragama di masyarakat.

Dengan demikian memahami Agama yang telah berproses dalam sejarah dan budaya tidak akan lengkap tanpa memahami manusia. Karena realitas keagamaan sesungguhnya adalah realitas kemanusiaan yang mengejawantah dalam dunia nyata. Terlebih dari itu, makna hakiki dari keberagamaan adalah terletak pada interpretasi dan pengamalan agama. Oleh karena itu, antropologi sangat diperlukan untuk memahami Agama, sebagai alat untuk memahami realitas kemanusiaan dan memahami agama yang telah dipraktikkan oleh manusia.

Kajian agama dapat dalam terminologi antropologi dikategorikan dalam 2 (dua) hal, yaitu ; *pertama, what is religion* dan *kedua, what does religion do for other*. Hal pertama terkait dengan makna agama bagi manusia, sedangkan hal kedua terkait dengan peran atau fungsi agama bagi manusia. Melalui kategorisasi ini sesungguhnya yang dijadikan sebagai sasaran penelitian agama adalah agama yang hidup di dalam kehidupan manusia.<sup>9</sup>

Para ilmuwan berpendapat bahwa agama juga merupakan obyek kajian/penelitian, karena agama merupakan bagian dari kehidupan sosial kultural. Penelitian agama dalam pendekatan antropologi bukanlah meneliti hakekat agama dalam arti wahyu, melainkan meneliti manusia sebagai pelaku yang menghayati, meyakini, dan menjalankan perintah (berperilaku) terhadap (ajaran) agama. Penelitian agama dalam pandangan ilmu antropologi adalah mengkaji bagaimana

---

<sup>9</sup> Corak penelitian seperti ini adalah penelitian yang berada di dalam disiplin ilmu antropologi agama, sosiologi agama dan psikologi Agama. Di sisi lain didapati juga penelitian dalam disiplin ilmu-ilmu agama, seperti ilmu tafsir, ilmu hadits, ilmu kalam, ilmu tasawuf dan sebagainya. Jika yang pertama berhubungan dengan agama yang hidup di dalam kehidupan manusia atau masyarakat, maka yang kedua terkait dengan teks-teks yang berisi ajaran tentang agama dalam berbagai interpretasinya. Nur Syam, *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam*. (Surabaya: Pustaka Eureka, 2005), h.56.

agama itu ada dalam kebudayaan dan sistem sosial, berdasarkan fakta atau realitas sosio-kultural.<sup>10</sup> Hal ini senada dengan yang diungkapkan Fazlur Rahman, bahwa apabila agama dipandang sebagai doktrin, suci dan tabu, maka hal itu berarti menutup pintu kajian/penelitian. Sebaliknya, apabila agama dipandang sebagai kajian-kajian yang diarahkan pada elemen-elemen agama, maka terbuka pintu untuk melakukan penelitian.<sup>11</sup>

Hilman Hadikusuma mengungkapkan, untuk menjawab persoalan dalam antropologi agama kita bisa melalui empat macam metode ilmiah<sup>12</sup>. *Pertama*, metode historis, yakni menelusuri pikiran dan perilaku manusia tentang agamanya yang berlatarbelakang sejarah; sejarah perkembangan budaya agama sejak budaya masyarakat manusia masih sederhana sampai budaya agama yang sudah maju. Misalnya, proses bagaimana timbul dan berkembangnya sebuah agama. *Kedua*, metode normatif, yaitu mempelajari norma - norma (kaidah, patokan, atau sastra suci agama) maupun yang merupakan perilaku adat kebiasaan tradisional yang masih berlaku, baik dalam hubungan manusia dengan alam gaib ataupun dalam hubungan antara sesama manusia yang bersumber dan berdasarkan ajaran agama. *Ketiga*, metode deskriptif, yakni metode yang berusaha mencatat, melukiskan, menguraikan dan melaporkan segala sesuatu yang ditemukan di masyarakat berkaitan dengan obyek yang diteliti, seperti yang dilakukan oleh para etnografer. *Keempat*, metode empirik yang mempelajari pikiran sikap dan perilaku agama manusia yang ditemukan dari pengalaman dan kenyataan di lapangan. Artinya memerhatikan segala sesuatu yang dipikirkan, diyakini, dirasakan, dan dikerjakan oleh masyarakat yang bersangkutan. Dengan demikian, metode yang tepat untuk ini adalah dengan wawancara mendalam (in-depth interview), serta observasi partisipatoris (participant observation).

Untuk memahami lebih lanjut tentang agama, maka perlu diuraikan tentang definisi agama.<sup>13</sup> Secara etimologi, pengertian agama

---

<sup>10</sup> Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama*. (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1989), h.1.

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad. (Bandung : Pustaka, 1985), h.2.

<sup>12</sup> Hilman Hadikusuma, *Antropologi Agama*, Jilid I. (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), h.13.

<sup>13</sup> Kata agama dalam bahasa Indonesia sama dengan “*diin*” (dari bahasa Arab), dalam bahasa Eropa disebut “*religi*”, *religion* (bahasa Inggris), *la religion* (bahasa Perancis), *the religie* (bahasa Belanda), *die religion*, (bahasa Jerman). Kata “*diin*” dalam bahasa Semit berarti undang-undang (hukum), sedang kata *diin* dalam bahasa Arab berarti menguasai, menundukkan, patuh, hutang, balasan, kebiasaan.

terdapat perbedaan pendapat, di antaranya ada yang mengatakan bahwa kata agama berasal dari bahasa sansekerta yang terdiri dari dua suku kata yaitu : “a” berarti tidak dan “gama” berarti kacau, jadi agama berarti tidak kacau.<sup>14</sup> Karena itu, dalam berbagai literature, kata agama juga biasa diberi arti *tidak kacau* atau *teratur*. Dimaksudkan bahwa orang yang beragama tentu memiliki pedoman yang dapat membuat hidupnya teratur dan tidak kacau. Agama dipahami sebagai keadaan atau sifat kehidupan orang-orang yang beragama. Pengertian ini lebih menunjuk pada hasil atau dampak dari keberagamaan, bukan pada agama itu sendiri. Dengan agama, seseorang atau suatu masyarakat akan hidup tertib dan teratur. Namun, pengertian ini dipandang tidak sesuai dengan kaidah bahasa asalnya.

Pendapat Rangkuti tentang agama menegaskan bahwa kata agama ini berasal dari bahasa Sanskerta, *a-gama* (dengan a panjang). *A* berarti cara (*the way*), dan *gama* berarti *to go*, yaitu berjalan atau pergi.<sup>15</sup> Bertolak dari pengertian itu, ditegaskan lebih jauh bahwa agama berarti cara-cara berjalan untuk sampai kepada keridhaan Tuhan. Dari sini, dapat dipahami bahwa agama merupakan jalan hidup (*the way to go*) yang mesti ditempuh atau pedoman yang harus diikuti seseorang.

Meskipun terdapat perbedaan makna secara etimologi antara *diin* dan agama, namun pada umumnya kata *diin* sebagai istilah teknis diterjemahkan dalam pengertian yang sama dengan “agama”.<sup>16</sup> Kata agama selain disebut dengan kata *diin* dapat juga disebut *syara*, *syari’at/millah*. Terkadang *syara* itu dinamakan juga *addiin/millah*. Karena hukum itu wajib dipatuhi, maka disebut *addin* dan karena hukum itu dicatat serta dibukukan, dinamakan *millah*. Kemudian karena hukum itu wajib dijalankan, maka dinamakan *syara’*.<sup>17</sup> Pengertian ini sejalan dengan makna kata Arab *syari’ah*, yang secara harfiah berarti jalan menuju sumber mata air.<sup>18</sup> Air merupakan sumber

---

<sup>14</sup> Taib Thahir Abdul Mu’in, *Ilmu Kalam*. (Jakarta : Wijaya, 1992), h.112 dan Cf Nasrudin Razak, *Dienul Islam*. (Bandung : PT al-Ma’arif, 1973), h.76.

<sup>15</sup> Pendapat ini dikemukakan oleh Bahrum Rangkuti, seorang cendekiawan dan ahli bahasa. Ia mengemukakan lebih lanjut bahwa orang yang mengartikan kata agama dengan *tidak kacau* adalah orang yang tidak mengerti bahasa. Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat, dan Agama*, (Surabaya: Penerbit PT. Bina Ilmu, 1985), h.123.

<sup>16</sup> Abdul Aziz Dahlan, et.al, *Ensiklopedi Hukum Islam*. ( Jakarta ; PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), h.63.

<sup>17</sup> Taib Thahir Abdul Mu’in, *Ilmu Kalam*. ( Jakarta : Wijaya, 1992), h.112 dan Cf Nasrudin Razak, *Dienul Islam*. (Bandung : PT al-Ma’arif, 1973), h.121.

<sup>18</sup> Al-Raghib al-Ashfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, (Bairut: Dar al-Ma’rifat, tt.), h.258.

kehidupan bagi manusia. Kata syariah dipakai dalam pengertian jalan menuju sumber kehidupan atau jalan hidup (*way of life*).

Secara garis besar kajian agama dalam perspektif antropologi dapat dikategorikan ke dalam empat kerangka teoritis; *intellectualist*<sup>19</sup>, *structuralist*<sup>20</sup>, *fungsiionalist*<sup>21</sup> dan *symbolist*.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Tradisi kajian agama dalam antropologi diawali dengan mengkaji agama dari sudut pandang intelektualisme yang mencoba untuk melihat konsep agama yang dipegang teguh dalam setiap masyarakat dan kemudian melihat perkembangan agama tersebut dalam praktek ritual masyarakat yang bersangkutan. Termasuk dalam tradisi ini adalah misalnya, E.B. Taylor, yang berupaya untuk mendefinisikan agama sebagai kepercayaan terhadap adanya kekuatan supranatural. Walaupun definisi agama ini sangat minimalis, tetapi setidaknya definisi ini menunjukkan kecenderungan generalisasi realitas agama dari animisme sampai kepada agama monotheis. Oleh karena itu kecenderungan tradisi intelektualisme ini kemudian secara epistemologis meneliti sudut perkembangan agama dari konsep agama primitif animisme sampai dengan monotheisme Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion: An Introduction Text*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), h.145

<sup>20</sup> Selain itu, Durkheim juga mengungkapkan bahwa masyarakat dikonseptualisasikan sebagai sebuah totalitas yang diikat oleh hubungan sosial. Dalam pengertian ini maka *society* (masyarakat) bagi Durkheim adalah “struktur dari ikatan sosial yang dikuatkan dengan konsensus moral”. Pandangan ini menginspirasi para antropolog untuk menggunakan pendekatan struktural dalam memahami agama dan masyarakat. Salah satunya adalah Levi Strauss, salah seorang murid Durkheim yang terus mengembangkan pendekatan strukturalisme, terutama untuk mencari jawaban hubungan antara individu dan masyarakat. Menurutnyanya agama, baik dalam bentuk mitos atau magis, adalah model bagi kerangka bertindak bagi individu dan masyarakat. Jadi, pandangan sosial Durkheim dikembangkan oleh Levi Strauss—baik secara hubungan sosial juga dalam ideologi dan pikiran—sebagai struktur sosial Nasrullah Nazsir, *Teori-Teori Sosiologi*, (Bandung: Widya Padjadjaran, 2008), h. 38

<sup>21</sup> Sementara pandangan Durkheim tentang fungsi dalam masyarakat, mengasumsikan bahwa masyarakat selalu dalam keadaan equilibrium dan saling terikat satu dengan yang lain. Hal ini telah mendorong para antropolog melihat fungsi agama dalam masyarakat yang seimbang. Oleh karena itu, psikologi agama berfungsi sebagai penguat dari ikatan moral masyarakat sementara fungsi sosial agama sebagai penguat solidaritas manusia menjadi dasar dari perkembangan teori fungsionalisme. Bronislaw K. Malinowski, sebagai tokoh fungsionalis dalam antropologi, mengatakan bahwa fungsi agama dalam masyarakat adalah “memberikan jawaban-jawaban terhadap permasalahan yang tidak dapat diselesaikan dengan *common sense* rasionalitas dan penggunaan teknologi”. Nasrullah Nazsir, *Teori-Teori Sosiologi*, (Bandung: Widya Padjadjaran, 2008), h. 39

<sup>22</sup> Teori simbolisme juga mengambil akar pemikiran dari Durkheim, walaupun tidak secara eksplisit Durkheim membangun teori ini. Pandangan Durkheim mengenai makna dan fungsi ritual dalam masyarakat sebagai suatu aktivitas untuk mengembalikan kesatuan masyarakat mengilhami para antropolog untuk menerapkan pandangan ritual sebagai simbol. Salah satunya adalah Victor Turner, ketika ia melakukan kajian ritual (upacara keagamaan) di masyarakat Ndembu di Afrika. Ia melihat bahwa ritual adalah simbol yang dipakai oleh masyarakat untuk menyampaikan kebersamaannya. Ritual bagi masyarakat Ndembu adalah tempat mentrandensikan konflik keseharian kepada nilai-nilai spiritual agama. Oleh karenanya, ia meng-interpretasiakan fungsi ritual menjadi empat fungsi sosial



Dalam pandangan Durkheim agama itu tidak ada yang salah. Secara realitasnya semua agama itu benar dalam modelnya sendiri-sendiri, sekalipun dengan cara yang berbeda-beda, semuanya menjawab kondisi-kondisi eksistensi manusia yang sudah ada. Mengikut Durkheim lagi bahwa apabila kembali membincangkan agama primitive, maka bukan berarti gagasan itu untuk menurunkan nilai agama pada umumnya, karena agama-agama tersebut tidak kurang terhormat berbanding dengan agama-agama lainnya. Setiap agama menjawab dan mencoba menyelesaikan masalah yang sama, bergantung kepada sebab yang sama, ia juga dapat berfungsi untuk menunjukkan sifat kehidupan keagamaan dengan baik. Selain dari itu agama memainkan peranan untuk menunjukkan sifat kehidupan yang teratur.<sup>23</sup>

Berbeda dengan Durkheim, E.B. Taylor dalam bukunya yang berjudul *Primitive Cultures* menyebutkan bahwa Menurut Taylor, asal mula agama adalah kesadaran manusia akan faham jiwa.<sup>24</sup> Melalui faham jiwa ini, agama mengalami evolusi menuju monotheisme.<sup>25</sup>

---

yang penting. Pertama, ritual sebagai media untuk mengurangi permusuhan (*reduce hostility*) di antara warga masyarakat. Kedua, ritual digunakan untuk menutup jurang perbedaan yang disebabkan friksi di dalam masyarakat. Ketiga, ritual sebagai sarana untuk memantapkan kembali hubungan yang akrab. Keempat, ritual sebagai medium untuk menegaskan kembali nilai-nilai masyarakat. Turner melihat ritual tidak hanya sebagai kewajiban (*prescribed*) saja, melainkan sebagai simbol dari apa yang sebenarnya terjadi dalam masyarakat. Ketiga teori, (strukturalis, fungsionalis dan simbolis) sesungguhnya lahir dari Emile Durkheim. Buku Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, telah mengilhami banyak orang dalam melihat agama. Melalui buku tersebut Durkheim ingin melihat agama dari bentuknya yang paling sederhana yang dianut oleh suku Aborigin di Australia sampai ke agama yang *well-structured* dan *well-organised* seperti yang dimanifestasikan dalam agama monotheis. Durkheim menemukan bahwa aspek terpenting dalam pengertian agama adalah adanya distingsi antara yang *sacred* dan yang *profan*. Namun demikian ia tidak setuju dengan pendapat yang menyatakan bahwa yang *sacred* itu selalu bersifat spiritual. Dalam agama sederhana suku Aborigin ditemukan bahwa penyembahan kepada yang *sacred* ternyata diberikan kepada hal-hal yang profan semisal binatang Kanguru. Morris, Brian, *Antropological Studies of Religion: An Introduction Text*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), h.145.

<sup>23</sup> Emile, Durkheim, *The elementary forms of the religious life*. Terj. Joseph Ward Swain (London : George Allen & Unwin. 1976), h. 3.

<sup>24</sup> Kesadaran akan faham itu disebabkan karena dua hal yaitu ; *pertama*, perbedaan yang tampak kepada manusia antara hal-hal yang hidup dan hal-hal yang mati. Suatu makhluk pada suatu saat bergerak-gerak, artinya hidup; tetapi tak lama kemudian makhluk tadi tak bergerak lagi, artinya mati. Demikian manusia lambat laun mulai sadar bahwa gerak dalam alam itu, atau hidup itu, disebabkan oleh suatu hal yang ada di samping tubuh-jasmani dan kekuatan itulah yang disebut jiwa. *Kedua*, Peristiwa mimpi. Dalam mimpinya manusia melihat dirinya di tempat-tempat lain daripada tempat tidurnya. Demikian manusia mulai membedakan antara tubuh jasmaninya yang ada di tempat tidur, dan suatu bagian lain

Menurut Geertz, agama adalah (1) sistem yang terdiri dari berbagai simbol yang bertindak untuk (2) mewujudkan dalam diri manusia suatu perasaan dan ransangan yang kuat, menyeluruh dan berpanjangan melalui (3) pembentukan kesadaran terhadap kewujudan satu bentuk aturan umum yang tertib dan teratur yang berkaitan dengan kehidupan, serta (4) menyelubungi kesadaran tersebut dengan satu bentuk aura yang kelihatan betul-betul berwibawa, sehinggalah (5) perasaan dan ransangan tersebut seolah-olah mempunyai kebenaran yang sangat unik dan istimewa.<sup>26</sup>

Definisi yang dikemukakan Geertz ini dapat dimaknai bahwa dalam kehidupan sosial beragama ada berbagai simbol yang wujud. Simbol-simbol ini sebagai suatu konsep yang hidup dalam pikiran setiap pengikut agama. Dengan simbol itu suasana hati terasa tenang, nikmat, merasa stabil, khidmad dan rasa keterarahan dengan penuh bhakti, menimbulkan motivasi-motivasi yang kuat. Suatu motivasi adalah suatu kecenderungan yang tahan lama, suatu kecondongan yang terus menerus muncul untuk menampilkan jenis tindakantindakan

---

dari dirinya yang pergi ke lain tempat. Bagian lain itulah yang disebut jiwa. Romdhon, et. al, *Agama-agama di Dunia*. (Yogyakarta ; IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988) h.18-19

<sup>25</sup> Tahapan evolusi agama menurut E.B. Tylor terdiri dari ; *pertama*, pada tingkat tertua di dalam evolusi religinya manusia percaya bahwa makhluk-mahluk halus itulah yang menempati alam sekeliling tempat tinggal manusia. Makhluk-makhluk halus tadi, yang tinggal dekat sekeliling tempat tinggal manusia, yang bertubuh halus sehingga tidak dapat tertangkap panca indera manusia, yang mampu berbuat hal-hal yang tak dapat diperbuat manusia, mendapat suatu tempat yang amat penting di dalam kehidupan manusia sehingga menjadi obyek daripada penghormatan dan penyembahannya, dengan berbagai upacara berupa doa, sajian, atau korban. Agama serupa itulah yang disebut oleh Tylor *animism*. *Kedua*, Pada tingkat kedua di dalam evolusi agama, manusia percaya bahwa gerak alam hidup itu juga disebabkan oleh adanya jiwa yang ada di belakang peristiwa dan gejala alam itu. Sungai-sungai yang mengalir dan terjun dari gunung ke laut, gunung yang meletus, gempa bumi yang merusak, angin taufan yang menderu, jalannya matahari di angkasa, tumbuhnya tumbuh-tumbuhan dan sebagainya, semuanya disebabkan oleh jiwa alam. Kemudian jiwa alam tadi itu dipersonifikasikan, dianggap oleh manusia seperti makhluk-makhluk dengan suatu pribadi, dengan kemauan dan pikiran. Makhluk-makhluk halus yang ada di belakang gerak alam serupa itu disebut dewa-dewa alam. *Ketiga*, Pada tingkat ketiga di dalam evolusi religi, bersama-sama dengan timbulnya susunan kenegaraan di dalam masyarakat manusia, timbul pula kepercayaan bahwa alam dewa-dewa itu juga hidup di dalam suatu susunan kenegaraan, serupa dengan di dalam dunia makhluk manusia. Demikian ada pula suatu susunan pangkat dewa-dewa mulai dari raja dewa sebagai yang tertinggi, sampai pada dewa-dewa yang terendah. Suatu susunan serupa itu lambat laun akan menimbulkan suatu kesadaran bahwa semua dewa itu pada hakekatnya hanya merupakan penjelmaan saja dari satu dewa yang tertinggi itu. Akibat dari kepercayaan itu adalah berkembangnya kepercayaan kepada satu Tuhan yang Esa, dan timbulnya agama-agama *monotheisme*.

<sup>26</sup> Clifford, Geertz.. *Interpretation of cultures*. (New York : Basic Books, Inc. 1973), h.90.

tertentu dan mengalami perasaan tertentu dalam situasi-situasi tertentu. Geertz menyatakan bahwa simbol-simbol sakral itu membentuk iklim dunia dengan menarik si penyembah ke seperangkap disposisi-disposisi khusus tertentu, seperti kecenderungan - kecenderungan, kemampuan - kemampuan, kewajiban - kewajiban dan kebiasaan - kebiasaan yang memberi satu ciri tetap pada arus kegiatannya dan pada kualiti pengalamannya. Suasana-suasana hati yang disebabkan oleh simbol-simbol keramat, pada masa dan tempat yang berbeda-beda, berturut-turut dari kegembiraan yang meluap luap sampai ke kesedihan yang mendalam, dari keyakinan diri sampai ke rasa kasihan terhadap diri sendiri.<sup>27</sup>

Menurut Koentjaraningrat seorang antropolog terkenal di Indonesia, agama mempunyai lima komponen penting di dalamnya, yaitu (1) emosi keagamaan; (2) sistem keyakinan; (3) sistem ritus dan upacara; (4) peralatan ritus dan upacara; (5) umat agama.<sup>28</sup> Komponen pertama adalah emosi keagamaan yaitu suatu keinginan dalam jiwa manusia yang dapat memotivasi diri manusia itu untuk melakukan aktivitas keberagamaan. Emosi keagamaan ini tidak selalu ada dalam diri setiap manusia, terkadang hanya sekejap saja. Untuk dapat bertahan, maka harus dipelihara dengan cara melakukan kontraksi masyarakat, berupa upacara. Upacara menurut Durkheim merupakan cara bertindak yang wujud di tengah-tengah kelompok yang berkumpul itu dan dipersiapkan untuk membangkitkan, melestarikan atau menciptakan kembali keadaan mental tertentu dalam kelompok

---

<sup>27</sup> Definisi Geertz tentang agama sebagaimana tersebut di atas telah diterapkan dalam melihat aktivitas beragama masyarakat Mojokerto di Jawa Indonesia. Geertz (1960) dalam bukunya *The Religion of Java* menyebutkan bahwa keberagamaan orang Jawa diklasifikasikan menjadi tiga varian yaitu abangan, santri, dan priyayi. Abangan disimbolkan sebagai masyarakat pedesaan yang menekankan pentingnya aspek-aspek animistik atau mereka beragama Islam, tetapi mereka tidak taat menjalankan syariat Islam, sedangkan priyayi yang aktivitas berpusat di pejabat pemerintahan menekankan pada aspek-aspek Hindhu. Geertz dalam bukunya ini menjelajahi keterjalinan yang kompleks antara tradisi keagamaan Muslim, Hindhu, dan animistic penduduk asli. Geertz melihat agama sebagai fakta budaya saja, bukan semata-mata sebagai ekspresi keperluan sosial atau ketegangan ekonomi. Melalui simbol, ide, ritual dan adat kebiasaan, ditemukan adanya pengaruh agama dalam setiap aktivitas masyarakat Jawa. Geertz juga menjelaskan bagaimana hubungan antara struktur sosial yang ada dalam suatu masyarakat dengan penyusunan dan kewujudan simbol-simbol dan juga bagaimanakah anggota masyarakat mewujudkan integrasi dan disintegrasi dengan simbol-simbol tersebut. Geertz umumnya melihat agama sebagai suatu sistem kebudayaan. Kebudayaan tidak didefinisikan sebagai pola kelakuan tetapi sebagai pola bagi kelakuan itu yang terbina atas rangkaian aturan-aturan dan petunjuk yang digunakan oleh manusia untuk mengatur tingkah laku. Clifford, Geertz, *The religion of Java*. (London : The Free Press of Glencoe. 1960), h.75.

<sup>28</sup> Koentjaraningrat. *Sejarah teori antropologi I*. (Jakarta, UI, 1987), h.80.

tersebut. Yang paling penting adalah gairah yang ditimbulkan oleh kehidupan kolektif di dalam diri seorang individu.<sup>29</sup>

Komponen kedua dalam suatu agama adalah sistem kepercayaan. Sistem kepercayaan agama dapat mendorong orang berperilaku serba-agama. Pikiran dan gagasan manusia, yang menyangkut keyakinan dan konsepsi manusia tentang sifat-sifat Tuhan, tentang wujud alam gaib (kosmologi), tentang terjadinya alam dan dunia (kosmogoni), tentang zaman akhirat, tentang wujud dan ciri-ciri kekuatan sakti, roh nenek moyang, roh alam, dewadewa, roh jahat, hantu, dan mahluk-mahluk halus lainnya. Dalam pengertian bahwa tidak satu pun disebut agama jika tidak memiliki kepercayaan terhadap kekuatan yang bersifat supernatural dan mewujudkan upacara amal sebagai manifestasi dari suatu kepercayaan. Radcliffe-Brown menyatakan bahwa sistem kepercayaan merupakan perkara yang utama dalam setiap agama, karena yang disebut agama atau pemujaan keagamaan biasanya melibatkan idea atau kepercayaan tertentu di suatu pihak dan beberapa amalan tertentu di pihak lain.<sup>30</sup>

Komponen ketiga dalam suatu agama adalah ritus atau upacara amal. Sistem ritus atau upacara amal dalam suatu agama berwujud aktivitas dan tindakan manusia dalam melaksanakan kebaktiannya terhadap Tuhan, Dewa-dewa, roh-roh nenek moyang, atau mahluk halus lainnya, dan dalam usahanya berkomunikasi dengan Tuhan dan penghuni gaib lainnya. Semua kelakuan agama tergambar dengan nampak jelas dalam ritual-ritual. Begitu juga halnya dengan nilai keyakinan terhadap suatu agama dinampakkan dalam upacara amal atau ritual agama itu sendiri. Menurut Gill (1982: 77-89) semua upacara amal keagamaan itu dapat digolongkan kepada tiga bahagian, pertama adalah ritus peralihan yang terjadi sepanjang lingkaran hidup manusia, misalnya upacara pada masa kelahiran, perkawinan, kematian dan lain-lain sebagainya. Kedua, ritus dan upacara yang terjadi pada masa perputaran satu tahun yang berasaskan pada perhitungan kalender suku bangsa tertentu, misalnya upacara pemujaan kepada dewa-dewa,

---

<sup>29</sup> Koentjaraningrat mengikut Rudolf Otto dan Soderblom menguraikan bahwa emosi keagamaan itu berupa “sikap kagum-terpesona terhadap hal-hal yang gaib serta keramat”, yang pada hakikatnya tak dapat dijelaskan dengan akal manusia karena berada di luar jangkauan kemampuannya. Emosi keagamaan adalah sikap “takut bercampur percaya” kepada hal-hal yang gaib dan keramat. Koentjaraningrat menegaskan bahwa komponen emosi keagamaan inilah yang merupakan komponen utama dari suatu gejala agama yang membesarkan suatu sistem agama dengan semua sistem sosial budaya yang lain dalam masyarakat manusia Koentjaraningrat. *Sejarah teori antropologi I*. (Jakarta, UI, 1987), h.10.

<sup>30</sup> Radcliffe-Brown, A.R. *Structure and function in primitive society*. (London: Routledge

& Kegan Paul, 1986), h.155.

leluhur dan lain sebagainya. Ketiga, upacara amal tentang persembahan kurban kepada dewa-dewa (*sacrificial rituals*).<sup>31</sup>

Komponen keempat adalah peralatan ritus dan upacara yaitu adalah peralatan – peralatan yang digunakan dalam upacara keagamaan. Koentjaraningrat menjelaskan bahwa suatu upacara keagamaan seringkali dikupas menjadi beberapa unsur dan yang terpenting, diantaranya adalah: (1) bersaji, (2) berkorban, (3) berdoa, (4) makan bersama, (5) menari dan menyanyi, (6) berprosesi, (7) memainkan seni drama, (8) berpuasa, (9) *intoxication* (kemabukan), (10) bertapa dan (11) bersemedi.<sup>32</sup>

Sedangkan komponen kelima Komponen terakhir dalam suatu agama adalah adanya kaum atau ummat sebagai pengikut suatu agama. Koentjaraningrat mengemukakan bahwa secara antropologi atau sosiologi, kesatuan sosial yang bersifat ummat beragama dapat berwujud sebagai ; 1) keluarga inti atau kelompok-kelompok kekerabatan yang lain, 2) kelompok kekerabatan yang lebih besar, seperti keluarga luas klan, gabungan klan, suku, marga dan lain-lain, 3) kesatuan komunitas, seperti desa, gabungan desa, dan lain-lain, serta 4) organisasi atau gerakan agama, seperti organisasi penyiaran agama, organisasi sangha, organisasi gereja, partai politik yang berideologi agama, gerakan agama, dan lain-lain.<sup>33</sup>

Hampir senada dengan pendapat Koentjaraningrat, menurut C.Y. Glock dan R Stark dalam bukunya *American Piety: The Nature of Religion Commitmen*, menyebutkan ada lima dimensi agama dalam diri manusia, yakni dimensi keyakinan (*ideologis*), dimensi peribadatan dan praktek keagamaan (*ritualistic*), dimensi penghayatan (*eksperensial*), dimensi pengamalan (*konsekuensial*) dan dimensi pengetahuan agama (*intelektual*).<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Gill, Sam D. *Beyond "the primitive" the religions of non-literate peoples*. (Englewood

Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc. 1982), h.77-89.

<sup>32</sup> Koentjaraningrat. *Beberapa pokok antropologi sosial*. ( Jakarta: Dian Rakyat. 1981), h.251.

<sup>33</sup> Koentjaraningrat. *Beberapa pokok antropologi sosial*. ( Jakarta: Dian Rakyat. 1981), h.82

<sup>34</sup> C.Y. Glock dan R Stark memberikan penjelasan lima dimensi dalam agama. *Pertama*, Dimensi ideologis (*ideological involvement*) yaitu berkenaan dengan seperangkat kepercayaan keagamaan yang memberikan penjelasan tentang Tuhan, alam manusia dan hubungan diantara mereka. Kepercayaan dapat berupa makna dari tujuan atau pengetahuan tentang perilaku yang baik yang dikehendaki Tuhan. Dimensi ini berisi pengakuan akan kebenaran doktrin-doktrin dari agama. Seorang individu yang religius akan berpegang teguh pada ajaran teologis tertentu dan mengakui kebenaran doktrin agamanya, misalnya keyakinan akan adanya malaikat, surga-neraka, dan lain sebagainya. *Kedua*, Dimensi

Semua definisi agama dan analisis tentang agama yang telah dibuat oleh pakar antropologi dan sosiologi yang telah diuraikan sebelumnya sependapat bahwa ciri utama suatu agama adalah memiliki kepercayaan terhadap yang *supernatural* dan memiliki amalan-amalan tertentu. Radcliffe-Brown menyatakan bahwa kebanyakan ahli antropologi mempunyai kecenderungan untuk menganggap kepercayaan sebagai asas dan upacara amal dianggap sebagai akibat dari kepercayaan itu.<sup>35</sup> Kemudian Smith juga berpendapat bahwa dalam tiap-tiap agama baik purba atau pun modern, di satu pihak kita dapati beberapa kepercayaan dan di pihak lain beberapa institusi, amalan upacara dan peraturan tingkah laku. Kebiasaan modern melihat agama ialah dari segi kepercayaan dan bukan dari sudut amalannya.<sup>36</sup>

Kajian agama dalam perspektif teologi berbeda dengan kajian agama dalam perspektif antropologi. Scharf mengemukakan bahwa ahli teologi mengawali kajian dengan kepercayaan terhadap adanya tuhan dan berusaha melaksanakan berbagai implikasi dari keyakinan itu terhadap kehidupan manusia. Sementara ahli antropologi cenderung mengkajinya dari sudut amalan-amalan agama itu sendiri. Para teolog membuat dua kategori agama yaitu agama wahyu dan agama dunia,

---

intelektual (*intellectual involvement*) dapat mengacu pada pengetahuan tentang ajaran-ajaran agama, pada dimensi ini dapat diketahui tentang seberapa jauh tingkat pengetahuan agama (*religioliteracy*) dan tingkat ketertarikan mempelajari agama dari penganut agama, dalam dimensi ini bahwa orang-orang beragama paling tidak memiliki sejumlah pengetahuan mengenai dasar-dasar keyakinan, ritus-ritus kitab suci dan tradisi-tradisi. *Ketiga*, Dimensi eksperensial (*experiential involvement*) adalah bagian keagamaan yang bersifat efektif, yakni keterlibatan emosional dan sentimental pada pelaksanaan ajaran (*religion feeling*). Dimensi ini berkaitan dengan pengalaman perasaan-perasaan, persepsi-persepsi dan sensasi-sensasi yang dialami seseorang atau didefinisikan oleh kelompok keagamaan saat melaksanakan ritual keagamaan. *Keempat*, dimensi ritualistic (*ritual involvement*) merujuk pada ritus-ritus keagamaan yang dianjurkan dan dilaksanakan oleh penganut agama dan sangat berkaitan dengan ketaatan penganut suatu agama. Dimensi ini meliputi pedoman pokok pelaksanaan ritus dan pelaksanaannya, frekuensi prosedur dan makna ritus penganut agama dalam kehidupan sehari-hari seperti penerapan rukun Islam, dzikir, sholat lima waktu dan lain-lain. *Kelima*, dimensi konsekuensi atau dimensi sosial (*consequential involvement*) meliputi segala implikasi sosial dari pelaksanaan ajaran agama, dimensi ini memberikan gambaran apakah efek ajaran agama terhadap etos kerja, hubungan interpersonal, kepedulian kepada penderitaan orang lain dan sebagainya. Djamaluddin Ancok, Fuat Nashori Suroro, *Psikologi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal ; 77

<sup>35</sup> Smith, W. Roberson.. *Lectures of religion on the Smites*. ( London : Edinburgh, A & C Black. 1907), h.16

<sup>36</sup> Smith, W. Roberson.. *Lectures of religion on the Smites*. ( London : Edinburgh, A & C Black. 1907), h.155

sedangkan antropolog tidak membedakannya antara satu agama dengan agama lainnya.<sup>37</sup>

Pemaknaan atas agama sebagaimana dikemukakan beberapa tokoh yang disebutkan di atas, meskipun tampak berbeda namun boleh disebut saling melengkapi. Agama bermula dari munculnya keyakinan pada kekuatan-kekuatan yang berada di luar jangkauan manusia, atau meminjam istilah “Durkheim ” benda-benda yang sakral”. Keyakinan pada "kekuatan super" yang berada di luar jangkauan manusia menghendaki ketundukan manusia terhadap kekuatan dimaksud yang kemudian dimanifestasikan melalui berbagai bentuk kegiatan peribadatan. Tentu pemaknaan agama pada batasan ini belum dirasa cukup, sebab pemaknaan agama sebagai "ketundukan pada kekuatan super yang dimanifestasikan lewat berbagai bentuk peribadatan" hanya menampakkan sisi agama menyangkut hal-hal yang pokok yang berkaitan dengan masalah hati. Padahal, ketika agama menjadi salah satu objek kajian (penelitian), ditemukan berbagai macam aspek-aspek lain yang juga perlu dipertimbangkan. Michael Pye misalnya, menyebutkan empat aspek utama dalam agama yang seringkali diabaikan para teoretis terkenal bidang agama pada salah satu aspek tertentu maupun aspek lainnya. Empat aspek utama dalam agama yang perlu dipertimbangkan dalam setiap kasus, adalah: konseptual atau simbolis, subjektif atau afektif, behavioural, dan sosial.<sup>38</sup>

## 2. Kajian Islam

Agama merupakan salah satu bidang yang tidak dapat terpisahkan dalam perikehidupan susila manusia, hidup beragama sudah menjadi kewajiban erat bagaikan hubungan makhluk dengan udara, melalui ajaran-ajaran agama orang dituntun untuk mengenal azas ketuhanan, mengerti ketuhanan dan melaksanakan hidup sesuai norma-norma ketuhanan, tidak terhitung banyaknya harta dan tenaga telah dikerahkan untuk keperluan agama demi tujuan satu agar semua manusia menuntut hidup berketuhanan.<sup>39</sup>

Agama merupakan suatu ciri kehidupan sosial manusia yang universal, dalam arti bahwa semua masyarakat mempunyai cara-cara berpikir dan pola - pola perilaku yang memenuhi syarat untuk disebut

---

<sup>37</sup> Scharft, Betty R. *The sociological study of religion*. (London, Hutchinson. . 1970), h.11

<sup>38</sup> Michael Pye. 2002. “Studi Agama dan Dialog Agama: Transendensi dan Unifikasi Agama - agama Dunia”, dalam: Pradana Boy ZTF (ed). *Agama Empiris: Agama dalam Pergumulan Realitas Sosial*. cetakan 1. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,2002), h.14.

<sup>39</sup> Depag RI, *Tata Cara Peribadatan dan Peristiwa Keagamaan* (Jakarta : Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, 1981), h.66

“agama” (*religious*).<sup>40</sup> Secara teologis, ulama Islam membagi agama-agama yang ada di dunia ini menjadi dua kelompok. *Pertama* adalah “agama wahyu”, yakni agama yang diwahyukan Tuhan kepada Rasul-Nya yang banyak, seperti Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Nabi Daud, Nabi Isa dan terakhir kepada Nabi Muhammad. Keyakinan sentral dalam agama wahyu adalah *tauhidullah* (mengesakan Allah) yaitu mengakui tidak ada Tuhan selain Allah dan hanya kepada-Nya saja *ubudiah* serta ketaatan ditujukan secara langsung. *Kedua*, adalah “agama bukan wahyu” yakni agama-agama yang muncul sebagai hasil budaya khayal, perasaan atau pikiran manusia. Agama-agama yang mempunyai akidah yang bertentangan dengan akidah *tauhidullah* dapat ditegaskan sebagai agama bukan wahyu.<sup>41</sup> Berdasarkan penjelasan ini, agama dibagi menjadi dua yakni agama wahyu (agama *samawi*) dan agama budaya (agama *‘ardli*).

Ensiklopedi Islam Indonesia menyebutkan, bahwa agama berasal dari kata Sansekerta, yang pada mulanya masuk ke Indonesia sebagai nama kitab suci golongan Hindu Syiwa (kitab suci mereka bernama “Agama”). Kata itu kemudian menjadi dikenal luas dalam masyarakat Indonesia, akan tetapi dalam penggunaannya sekarang, kata “agama” tidak mengacu kepada kitab suci tersebut, tetapi dipahami sebagai nama jenis bagi keyakinan hidup tertentu yang dianut oleh masyarakat, sebagaimana kata *dharma* (juga berasal dari bahasa Sansekerta). terlepas dari masalah pendapat mana yang benar, masyarakat beragama pada umumnya memang memandang agama itu sebagai jalan hidup yang dipegang dan diwarisi turun-temurun oleh masyarakat, agar hidup mereka menjadi tertib, damai dan tidak kacau.<sup>42</sup> Dengan demikian,

---

<sup>40</sup> Ada berbagai macam definisi agama. Ada kata *agama*, *din* (bahasa Arab), *religion* (bahasa Inggris), dan ada *religie* (bahasa Belanda). Ada yang berpendapat bahwa kata *agama* berasal dari bahasa Sansekerta : “*a*” berarti tidak, dan “*gama*” berarti kacau, kocar-kacir, jadi *agama* berarti tidak kacau, kocar-kacir, melainkan teratur. Pendapat lain, walaupun dari segi asal-usul kata sependapat, berbeda pendapat dari segi akar katanya. *Agama* berasal dari akar kata *gam* yang berarti pergi, kemudian diberi awalan *a* sehingga menjadi *agam* yang berarti kebalikan dari pergi, yaitu datang, kalau diberi akhiran *a* maka menjadi *agama* yang mempunyai arti kedatangan. Pendapat lain lagi mengatakan bahwa agama berasal dari kata “*a*” yang berarti tidak, dan *gam* yang berarti pergi. Jadi *agama* berarti tidak pergi. Agama dalam bahasa Arab adalah *din* yang menurut seorang ulama Islam berarti : “aturan-aturan yang berasal dari Tuhan yang harus ditaati dan dikerjakan oleh manusia demi kebahagiaan manusia itu sendiri baik di dunia maupun di akhirat nanti”. Jadi mesti merupakan aturan Tuhan. Lihat : Endang Sarfuddin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama* (Surabaya : Bina Ilmu, 1987), h.122-123

<sup>41</sup> Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi Agama* (Jakarta : Ghalia Indonesia & UMM Press, 2002), h.31 – 32.

<sup>42</sup> Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi Agama* (Jakarta : Ghalia Indonesia & UMM Press, 2002), h.30.



agama itu adalah peraturan, yaitu peraturan yang mengatur keadaan manusia, maupun mengenai sesuatu yang gaib, mengenai budi pekerti dan pergaulan hidup bersama.<sup>43</sup>

Dalam literatur Islam, kata agama mendapatkan padanan dengan kata "*ad- dīn*" dalam al-Qur'ān. Sebagian kalangan memandang padanan kata agama dengan kata "*ad- dīn*" memunculkan beberapa problem mendasar, antara lain misalnya, paham eksklusif yang muncul di kalangan umat Islam akibat pemaknaan kata "*ad- dīn*" sebagai agama, karena al-Qur'ān menyebutkan "Islam" agama yang diterima dan diridhai di sisi Tuhan (Q.S. Ali Imran/3:19, 85), sementara pada saat yang sama al-Qur'ān juga mengakui eksistensi Yahudi, Nasrani, dan Shabiīn sebagai yang mendapatkan pahala dari Tuhan selama mereka beriman kepada Allah, hari kiamat dan beramal shaleh (Q.S. 2:62 ).

Secara etimologi, *dīn* berasal dari bahasa Arab yang mempunyai arti menguasai, tunduk, patuh, hutang, balasan, dan kebiasaan.<sup>44</sup> *Dīn* memang menguasai diri seseorang dan membuat ia tunduk dan patuh kepada Allah dengan menjalankan ajaran-ajaran agama. *Dīn* lebih lanjut lagi membawa kewajiban-kewajiban yang kalau tidak dijalankan akan menjadi hutang bagi pemeluknya. Faham kewajiban dan kepatuhan membawa pula pada paham balasan, yaitu yang taat akan mendapat balasan yang baik dari Allah, sedangkan yang ingkar akan mendapat balasan yang buruk.

Dalam bahasa Arab, agama di kenal dengan kata *ad-din* dan *al-milāh*. Kata *ad-din* sendiri mengandung berbagai arti. Dapat diartikan al mulk (kerajaan), *al-khidmat* (pelayanan), *al-'izz* (kejayaan), *al-dzull* (kehinaan), *al-ikrah* (pemaksaan), *al-ihsan* (kebajikan), *al-ibadat* (pengabdian), *al-qahr wa al-sulthan* (kekuasaan dan pemerintahan), *al-tadzallul wa al khudhu* (tunduk dan patuh), *al-islam at-tauhid* (penyerahan dan mengesakan Tuhan).<sup>45</sup>

Sedangkan secara terminologi seperti yang dinyatakan oleh Abū Hanīfah, *dīn* merupakan keyakinan dan perbuatan. Dalam menjelaskan

<sup>43</sup> Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam ; Studi Kritis dan Refleksi Historis*. (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1997), h.28.

<sup>44</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1989), h.133. Dalam kamus al-Munjid dapat ditemukan keterangan tentang arti *dīn* yaitu; *dīn* sebagai jama', *adyan'*, pertama, *al-Jaza wal wal-mukafaah*, kedua, *al-Qadha*, ketiga, *al-Malik/al-muluk was-Sulthan*, keempat, *at-Tadbir*, kelima, *al-Hisab*. Louis Ma'luf, *al-Munjid, Fi'l Lughoh*, al-Matba'ah al Katsulikiyah, (Beirut: TT),h. 231. Balasan, Ketentuan, kekuasaan, pengurusan, perhitungan.

<sup>45</sup> Dadang kahmad, *Sosiologi Agama*. ( Bandung : PT. Remaja Rosda Karya, 2002), h.13

makna *dīn*, al-*Bāqillānī*, salah seorang murid dari ‘Asy’ari membedakan beberapa kemungkinan pengertian, yaitu pertama, pembalasan berhubungan dengan pemberian ganjaran; kedua, perhitungan dalam makna keputusan hukum; ketiga, keimanan, kepatuhan; dan keempat, *dīn al-haq*, dimana Islam membiarkan dirinya sendiri dipimpin oleh Tuhan dan menyerahkan diri sepenuhnya kepada-Nya. Al-Jurjānī, disisi lain, mendefinisikan *dīn* sebagai sebuah adat-kebiasaan yang bersifat ketuhanan dimana makhluk yang dianugerahi akal menerimanya dari Nabi Saw. Definisi serupa diulang lagi dalam karya-karya aliran asy’arī. Sementara dalam pandangan Bājūrī, *dīn* merupakan peraturan dimana Tuhan telah menyampaikan melalui suara Nabi Muhammad SAW.<sup>46</sup> Dijelaskan juga oleh Moenawar Chalil yang mengatakan, kata *dīn* itu *masdar* dari kata kerja ‘*daana-yadinu*’, menurut bahasa kata *dīn* itu mempunyai arti bermacam-macam antara lain; cara atau adat kebiasaan, peraturan, undang-undang, taat atau patuh, mengesakan Tuhan, pembalasan, perhitungan, hari kiamat, nasehat, agama.<sup>47</sup>

Secara umum ada tiga kata yang digunakan didalam Al-Qur’an untuk istilah *religion* atau agama, yakni *dīn*, *millah* dan *ummah*. Term pertama, *dīn*, menunjukkan makna *religion* dalam artian dasarnya; kedua, *millah*, bermakna tradisi keagamaan atau peradaban; dan ketiga, *ummah*, berkonotasi dengan komunitas sosial-politik dan moral agama.<sup>48</sup> Ketiga-tiganya juga teridentifikasi dalam Al-Qur’an dengan istilah Islam.

Kata *ad-dīn* dalam bahasa Arab lazim diterjemahkan sebagai Agama, seperti dalam terjemahan al-Qur’an Departemen Agama RI. Dari sudut ajaran, agama memang mengajarkan tentang pentingnya penyerahan diri secara total kepada Tuhan, sebagaimana salah satu makna dari kata *ad-dīn* adalah penyerahan diri, penyerahan diri itu tidak hanya tersimpan dalam hati, melainkan juga diekspresikan dalam tindakan atau mengajarkan konsep penyerahan diri.<sup>49</sup> Mukti Ali membatasi pengertian agama pada dimensi kepercayaan dan hukum.

---

<sup>46</sup> Abū Hanīfah, *al-Fiqh al-Akbar*, (Hyderabad), 10-11. Lihat Fatimah Abdullah, “Konsep

*Islam Sebagai Dīn: Kajian terhadap Pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas*,” *Islamia*, No. 3

Tahun I, (Jakarta: INSISTS, September-November 2004), h.51-52.

<sup>47</sup> Moenawar Cholil, *Definisi dan Sendi Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), h.13

<sup>48</sup> Fatimah Abdullah, “Konsep Islam Sebagai Dīn: Kajian terhadap Pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas,” *Islamia*, No. 3 Tahun I, (Jakarta: INSISTS, September-November 2004), h.51.

<sup>49</sup> M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: al-Qur’an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h.21

Mukti Ali menyatakan, agama adalah percaya akan adanya Tuhan yang Maha Esa dan hukum-hukum yang diwahyukan kepada utusan-Nya untuk kebahagiaan hidup manusia di dunia dan di akhirat.<sup>50</sup> Sedangkan definisi agama yang dikenal dalam kalangan ulama Islam, agama adalah undang-undang ketuhanan yang berfungsi untuk membimbing manusia kepada kebenaran dalam akidah dan kebajikan dalam perilaku dan muamalat.<sup>51</sup> Lebih lanjut, Mukti Ali menjelaskan : “Barangkali tidak ada kata yang paling sulit diberi pengertian dan definisi selain dari kata agama. Ada tiga alasan untuk hal itu. *Pertama*, karena pengalaman agama merupakan soal bathini yang subjektif dan sangat individualis. *Kedua*, karena pembahasan agama selalu melibatkan emosi yang kuat sekali. *Ketiga*, konsepsi seseorang tentang agama selalu dipengaruhi oleh tujuan orang itu memberikan arti terhadap agama itu. Orang yang suka pergi ke tempat ibadah cenderung untuk menganggap bahwa agama adalah identik dengan pergi ke mesjid, gereja, candi dan sebagainya; sedang ahli antropologi yang mempelajari agama cenderung untuk menganggap agama sebagai kegiatan dan adat kebiasaan yang bisa diamati.”<sup>52</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, Agama merupakan sebuah kebutuhan fitrah manusia, fitrah keagamaan yang ada dalam diri manusia. Naluri beragama merupakan fitrah sejak lahir di samping naluri-naluri lainnya, seperti: untuk mempertahankan diri dan mengembangkan keturunan, maka agama merupakan naluri (fitrah) manusia yang dibawa sejak lahir.<sup>53</sup> Agama memiliki peraturan yang mutlak berlaku bagi segenap manusia dan bangsa, dalam semua tempat dan waktu, yang dibuat oleh Sang Pencipta alam semesta sehingga peraturan yang dibuat-Nya itu betul-betul adil, secara terperinci, agama memiliki peranan yang bisa dilihat dari aspek keagamaan (*religius*), kejiwaan (*psikologis*), kemasyarakatan (*sosiologis*), hakekat kemanusiaan (*human nature*), dan asal-usulnya (*anthropologies*) dan moral (*ethics*). Aspek religius agama menyadarkan manusia, siapa pencipta-Nya faktor keimanan dalam hal ini sangat menentukan.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> A. Mukhtar, *Tunduk Kepada Allah: Fungsi dan Peran Agama dalam Kehidupan Manusia*, (Jakarta: Khazanah Baru, 2001), h.10

<sup>51</sup> Tim Sembilan, *Tafsir Maudhu'i al-Muntaha*, vol.I (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), h. 33

<sup>52</sup> H.A. Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, (Jakarta: Penerbit Rajawali Pers, 1987), h. 173. Lihat juga Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat, dan Agama*, (Surabaya: Penerbit PT. Bina Ilmu, 1985), h.118

<sup>53</sup> Ahmad Norman P. (ed.), *Metodologi Studi Agama* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000),h.9

<sup>54</sup> M. Amin Syukur, *Studi Islam*. Cet.IV ( Semarang: CV. Bima Sejati, 2000), h. 25

Pondasi dalam beragama adalah iman, maka tanpa iman, perilaku kehidupan manusia tidak akan tertata, keberagamaan yang kuat mampu mewujudkan hidup yang damai dan sejahtera

Dari pengertian agama dalam berbagai bentuknya itu maka terdapat bermacam-macam definisi agama. Harun Nasution<sup>55</sup> telah mengumpulkan delapan macam definisi agama yaitu:

- a. Pengakuan terhadap adanya hubungan manusia dengan kekuatan gaib yang harus dipatuhi.
- b. Pengakuan terhadap adanya kekuatan gaib yang menguasai manusia.
- c. Mengikatkan diri pada suatu bentuk hidup yang mengandung pengakuan pada suatu sumber yang berada di luar diri manusia dan yang mempengaruhi perbuatan-perbuatan manusia.
- d. Kepercayaan pada suatu kekuatan gaib yang menimbulkan cara hidup tertentu.
- e. Suatu sistem tingkah laku yang berasal dari suatu kekuatan gaib.
- f. Pengakuan terhadap adanya kewajiban-kewajiban yang diyakini bersumber pada suatu kekuatan gaib.
- g. Pemujaan terhadap kekuatan gaib yang timbul dari perasaan lemah dan perasaan takut terhadap kekuatan misterius yang terdapat dalam alam sekitar manusia.
- h. Ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui seorang Rasul.

Berdasarkan pengertian tersebut di atas, dapat dipahami bahwa agama merupakan suatu wujud yang berdiri sendiri dan berada di luar diri manusia. Misalnya, agama Islam bukanlah secara otomatis sama dengan sikap dan amalan orang yang mengaku sebagai penganut Islam. Belum tentu, seorang yang mengaku beragama Islam sudah mencerminkan agama Islam yang sesungguhnya. Begitu pula, agama Kristen boleh jadi tidak seperti yang dipraktikkan oleh mereka yang mengaku sebagai penganut Kristen. Sikap dan amalan setiap penganut agama adalah wujud keberagamaan, yang menggambarkan sifat dan tingkat keyakinan, pemahaman dan kesetiaan mereka terhadap agamanya masing-masing. Justru itu, bila ada penganut agama yang tampak berperilaku baik, belum tentu, agamanya benar dan baik. Sebaliknya, bila ada penganut agama yang berperilaku tidak baik, juga tidak berarti bahwa agama yang dianutnya pasti salah.

Dalam sejarah lahirnya agama – agama samawi, Islam diturunkan ke bumi oleh Dzat Yang Maha Adil melalui para rasul-Nya,

---

<sup>55</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta : UI Press, 1985), h.10.

risalah Islam datang sebagai akumulasi dari ajaran-ajaran yang telah ada yang disampaikan oleh para rasul sebelum Muhammad SAW. Salah satu ajaran yang fundamental dalam Islam adalah prinsip keadilan. Prinsip keadilan dinyatakan secara tegas dalam banyak ayat al-Qur'an, seperti prinsip keadilan dalam kehidupan keluarga berupa perintah menegakkan keadilan, kebaikan, berbuat baik kepada keluarga. Islam adalah agama Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW supaya beliau dapat menyerukan kepada seluruh manusia agar manusia dapat mempercayai wahyu itu dan mengamalkan segala ajaran dan peraturan-peraturannya.<sup>56</sup> Inti dari ajaran Islam sendiri adalah keyakinan terhadap adanya Dzat yang maha segalanya, Allah Azza wa Jalla. Oleh karenanya, istilah agama tauhid memang layak disematkan pada Islam.

Islam Sebagai agama tauhid, selain mengajarkan tentang keimanan (kepercayaan) kepada Allah, Islam juga mengajarkan tentang moralitas. Setiap pemeluk Islam (Muslim) dituntut memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan. Setiap perilaku harus senantiasa dilandasi kaidah etika, mawas diri, serta pandai dalam membawa dan memperhatikan diri dalam lingkungan sekitar. Al-Qur'an sebagai dasar utama ajaran Islam dan sumber hukum dalam Islam, menunjukkan bahwa Islam tidak dapat menemukan jalannya ke dalam lubuk hati dan pikiran tanpa penerimaan dua lubuk utama, yaitu iman dan syari'ah. Dan yang pertama-tama diwajibkan oleh Islam adalah kepercayaan yang mendalam kepada Allah tanpa keraguan maupun kesangsian.<sup>57</sup>

Pengakuan terhadap keberadaan Allah sebagai penguasa segala yang ada di dunia dan akhirat (iman) memiliki beberapa peran yang vital bagi dan dalam kehidupan manusia. Iman dapat berfungsi sebagai pengatur, pembimbing, motivator, dan sarana pelindung kehidupan manusia. Salah satu dari indikasi tersebut dapat terlihat dari adanya nilai-nilai ajaran Islam yang berhubungan dengan tata cara pola pergaulan dan kehidupan manusia, baik dengan sesama manusia maupun dengan makhluk Allah yang lain yang pada intinya senantiasa berisi tentang segala apa yang harus dikerjakan dan ditinggalkan, serta imbalan (pahala) dan ancaman yang akan menjadi konsekuensi dari kepatuhan tersebut. Apabila nilai-nilai tersebut dilaksanakan dengan benar yang berlandaskan pada keimanan, maka kehidupan yang

---

<sup>56</sup> Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terj. Abu Salamah dan Chaidir Anwar. (Jakarta : Pustaka Jaya, 1963), h. 98

<sup>57</sup> Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terj. Abu Salamah dan Chaidir Anwar. (Jakarta : Pustaka Jaya, 1963), h. 100

dijalani oleh manusia akan menjadi teratur dan terlindungi yang tentunya akan berakhir pada terjaga dan terbimbingnya manusia pada jalan (agama) Allah. Keseimbangan yang harmonis antara unsur rohani dan jasmani akan terwujud dalam keindahan atau kebaikan akhlak, karakter dan mentalitas manusia.<sup>58</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, pemaknaan Islam sebagai agama dan doktrin selalu berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Dalam artikel di Harian Kompas (18/11/2001) yang berjudul "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", mantan Koordinator Jaringan Islam Liberal, Ulil Abshar Abdalla mengawali tulisannya dengan kata-kata sebagai berikut: "Saya meletakkan Islam pertamanya sebagai sebuah "organisme" yang hidup; sebuah agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia. Islam bukan sebuah monumen mati yang yang dipahat pada abad ke-7 Masehi, lalu dianggap sebagai patung indah yang tak boleh disentuh tangan sejarah."<sup>59</sup> Mereka inilah menurut Kurzman yang disebut Islam liberal. Sementara tradisi Islam liberal (*liberal Islam*) adalah tradisi Islam yang menghadirkan masa lalu dalam konteks modern, dan menyatakan bahwa Islam jika dipahami secara benar maka ia akan sejalan dengan liberalisme Barat.<sup>60</sup>

Kaum fundamentalis dan ortodoks biasanya menolak paham liberal ini dengan mengatakan bahwa liberalisme adalah paham yang menganut asas kebebasan tanpa batas, dengan tidak menghiraukan nilai

---

<sup>58</sup> M. Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam*. Cet.I . ( Semarang : Duta Grafika, 1991), h.123

<sup>59</sup> Ulil Abshar Abdalla, *Mengegarkan kembali Pemahaman Islam*. Harian Kompas, tanggal 18/11/2001. Pernyataan ini menimbulkan berbagai perbedaan pandangan di kalangan umat Islam. Penulis artikel tersebut telah menggariskan sebuah hukum baku dalam proses "liberalisasi agama", yakni menjadikan agama sebagai bagian dari sejarah. Agama harus tunduk kepada perubahan sejarah. Agama apa pun. Islam tidak terkecuali. Sebab, menurut pandangan liberal, tidak ada yang tetap di dunia ini, kecuali perubahan itu sendiri – satu pandangan yang tentu saja sangat berbeda dengan pandangan Islam, yang telah menegaskan bahwa Islam adalah agama wahyu, agama yang telah sempurna sejak awal, dan agama yang tidak tunduk oleh sejarah. (QS 5:3). Istilah "liberal" merujuk kepada keadaan atau sikap orang atau gerakan tertentu yang bersedia menghargai gagasan atau perasaan orang lain, yang juga mendukung perubahan-perubahan sosial, politik dan keagamaan melalui "pembebasan" pemikiran dari pandangan dunia dan sikap literal, dogmatis, reaksioner atau pro status quo. Manakala istilah "radikal" menurut pengertian kamus secara sederhana merujuk kepada keadaan atau orang dan gerakan tertentu yang menginginkan perubahan sosial, politik secara cepat dan menyeluruh yang sering dilakukan dengan menggunakan cara-cara tanpa kompromi atau bahkan kekerasan bukan dengan cara yang damai. Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar peradaban: Globalisasi, Radikalisme dan Pluralitas*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 113

<sup>60</sup> Zuly Qodir. 2003. *Islam Liberal: Paradigma Baru dan Wacana Aksi Islam Indonesia*, ( Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003). h. 73

moral dan orang lain. Padahal kaum liberal itu berfikir bahwa agama itu harus ditransformasikan menjadi penalaran moral (*moral reasoning*). Kaum liberal justru membatasi kebebasan, sepanjang tidak melanggar hukum dan hak orang lain. Dengan kata lain, kaum liberal berorientasi pada kebebasan dalam kerangka hak-hak sipil dan hak-hak asasi manusia pada umumnya. Kaum liberal menjadikan hak-hak asasi manusia sebagai ukuran dan orientasi. Dengan demikian jika ada penafsiran wahyu yang bertentangan dengan asas itu maka akan ditolak oleh kaum liberal.<sup>61</sup>

Istilah “liberal” merujuk kepada keadaan atau sikap orang atau gerakan tertentu yang bersedia menghargai gagasan atau perasaan orang lain, yang juga mendukung perubahan-perubahan sosial, politik dan keagamaan melalui “pembebasan” pemikiran dari pandangan dunia dan sikap literal, dogmatis, reaksioner atau pro *status quo*. Manakala istilah “radikal” menurut pengertian kamus secara sederhana merujuk kepada keadaan atau orang dan gerakan tertentu yang menginginkan perubahan sosial, politik secara cepat dan menyeluruh yang sering dilakukan dengan menggunakan cara-cara tanpa kompromi atau bahkan kekerasan bukan dengan cara yang damai.<sup>62</sup>

Bagi kalangan tertentu, penyebutan Islam liberal dipandang sebagai wacana yang cenderung disifatkan dengan dunia Barat. Oleh itu, Islam liberal dipandang dengan penuh kecurigaan kerana dianggap dapat membawa kesan buruk bagi kelangsungan ontentiti ajaran Islam. Azyumardi Azra mengatakan bahwa, pandangan negatif ini wajar muncul kerana istilah liberal dalam kaitannya dengan konteks kehidupan agama terlanjur dipahami *pejoratif* yakni digunakan untuk menyatakan atau menyebut “lawan,” bukan untuk menyebut diri sendiri, misalnya ada yang memahami istilah liberal sebagai cara pandang agnostik yang ragu terhadap kebenaran agama. Bahkan dalam sejarah kebudayaan Barat sendiri pernah muncul sebuah *epoch* yang ditandai dengan menguatnya paham liberalisme yang melakukan kritik-kritik terhadap agama kerana memasung potensi nalar manusia dalam memahami hukum kausaliti alam semesta.<sup>63</sup>

Dalam konteks historis, perkembangan pemikiran Islam telah memperlihatkan perkembangan yang sangat signifikan, dinamis dan

---

<sup>61</sup> Dawan Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*. (Jakarta: Kencana, 2010), h. 277

<sup>62</sup> Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar peradaban: Globalisasi, Radikalisme dan Pluralitas*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002). h. 113

<sup>63</sup> Syamsul Arifin. *Islam Indonesia: Sinergi Membangun Civil Islam dalam Bingkai Keadaban Demokrasi*, (Malang: UMM Press, 2003). h.24

kreatif dalam mengatasi persoalan-persoalan baru. Hal ini dapat dilihat dengan berbagai macamnya pendekatan-pendekatan yang muncul dalam memahami teks-teks Islam, seperti pendekatan kontekstual, Deskriptif, Intuitif, Normatif dan pendekatan lainnya yang membantu untuk memahami Islam

Pemahaman Islam sebagai agama dan juga doktrin akan menjadi banyak perbedaan, hal ini dikarenakan persoalan perbedaan metodologi dalam memahami agama itu sendiri. Setidaknya Untuk mengkaji setiap aktifitas religius dalam masyarakat, baik yang berlaku di kalangan agama-agama primitif, agama-agama *ardī* maupun *samāwī*, maka problematika utama yang harus dikedepankan adalah masalah metodologi. Masalah yang satu ini merupakan problem epistemologis yang signifikan dalam pencapaian tujuan atau sasaran yang diinginkan. Hal tersebut semakin dirasakan signifikansi dan eksistensinya, mengingat selama ini, sudah terjadi polarisasi dikotomis dalam memahami ajaran-ajaran agama, khususnya Islam dalam tataran konsep dan praksis, antara pendekatan tekstual pada satu sisi dan kontekstual pada sisi lain.

Pendekatan tekstual menekankan signifikansi teks-teks sebagai fokus kajian dengan merujuk pada sumber-sumber primer -- Yang dalam hal ini sudah menjadi konsensus para ulama -- dari ajaran Islam, yakni al- Qur'an dan Hadis.<sup>64</sup> Pendekatan ini sangat penting ketika kita ingin melihat realitas Islam normatif yang dipresentasikan secara tertulis, baik secara eksplisit maupun implisit dalam kedua sumber suci di atas. Selain dari itu, kajian tekstual juga tidak menafikan eksistensi teks-teks lainnya sebagaimana tertuang dalam karya-karya para intelektual dan ulama' besar muslim terdahulu dan kontemporer.

Dalam aplikasinya, pendekatan tekstual barangkali tidak menemui kendala yang cukup berarti ketika dipakai untuk melihat dimensi Islam normatif yang bersifat *qaṭ'ī*, seperti masalah *ibadah mahdah* dan masalah tawhid. Persoalan baru akan muncul ketika pendekatan ini dihadapkan pada realitas ritual umat Islam yang tidak tertuang secara eksplisit, baik dalam al-Qur'an maupun Hadis, namun kehadirannya diakui dan, bahkan diamalkan oleh komunitas muslim tertentu secara luas dan sudah mentradisi secara turun temurun. Bagi pendekatan tekstual, memang cukup dilematis untuk sekedar menjustifikasi bahwa ritual-ritual tersebut merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak. Sebagai bagian dari diskursus akademis, tujuan

---

<sup>64</sup> Richard Martin, "Islamic Textuality in Light of Poststructuralist Criticism," dalam *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, (New York: New York University Press, 1988), h. 116-131



mengkaji ritual-ritual populer dalam Islam memang bukan untuk membuktikan apakah hal itu merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak. Diskursus semacam ini tentu saja *out of date* untuk dapat tetap dikedepankan dalam konteks analisis ilmiah–akademis dan oleh karenanya, tidak perlu dipertahankan dalam tradisi intelektual. Sebaliknya, yang menjadi *concern* akademis di sini adalah bagaimana menempatkan ritual populer tersebut dalam kerangka proposional yang tidak berbuntut *truth claim* (klaim dan pembenaran sepihak).

Dari Penjelasan tersebut, dapat ditangkap suatu sinyal bahwa pendekatan tekstual terkesan tidak memiliki batasan yang jelas untuk memferifikasi mana hal-hal yang Islami dan mana yang bukan. Ketidakjelasan batasan mengenai Islam yang diperankan oleh pendekatan tekstual ini telah menjadikannya ini kurang valid, karena tidak menawarkan jawaban yang pasti terhadap diskursus keislaman tertentu. Inilah kelemahan yang dimiliki oleh pendekatan tekstual. Namun demikian, dalam tataran akademis, batasan definitif untuk menarik garis demarkasi antara mana yang Islami dan mana yang tidak, bukan merupakan persoalan mendasar. Justru yang menjadi persoalan penting dalam konteks ini adalah bagaimana sebuah fenomena ritual dalam Islam bisa dipahami secara proporsional, sehingga tidak memunculkan klaim kebenaran sepihak.

Solusi yang ditawarkan dalam pemecahan masalah yang tidak bisa diselesaikan dalam memahami agama dengan pendekatan tekstual yaitu melalui pendekatan kontekstual. Pendekatan kontekstual merupakan perangkat komplementer yang dapat menjelaskan motif-motif kesejarahan dalam Islam untuk memperkuat asumsi bahwa Islam merupakan entitas konprehensif yang melingkupi elemen normatif dan elemen praksis. Pendekatan ini penting untuk memahami Islam dalam kerangka konteksnya, baik ruang maupun waktu.

Pembaharuan merupakan hal yang penting dalam kehidupan masyarakat sebagai karakter yang dinamis dan tidak tetap, perubahan dari hal yang lama menjadi baru merupakan sesuatu yang tidak bisa dielakkan. Pembaharuan sebagai gerakan untuk menyesuaikan pemahaman keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Salah satu dari pembaharuan tersebut adalah pendekatan kontekstual yang mana pendekatan ini berorientasi kepada situasi atau keadaan yang yang sebelumnya berasal dari teks.

Kontekstual berasal dari bahasa Inggris yaitu *context* yang diindonesiakan dengan kata "konteks" yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata ini setidaknya memiliki dua arti, Bagian suatu

uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, dan Situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.<sup>65</sup> Adapun secara istilah Noeng Muhadjir menegaskan bahwa kata kontekstual setidaknya memiliki tiga pengertian, yaitu <sup>66</sup>:

- a. Upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identic dengan situasional
- b. Pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang atau memaknai kata dari segi historis, fungsional, serta prediksinya yang dianggap relevan.
- c. Mendudukan keterkaitan antara teks al Qur'an dan terapannya. Dengan demikian pendekatan kontekstual dapat diartikan suatu pendekatan yang digunakan memahami wahyu yang kemudian dihubungkan dengan konteksnya. Dengan kata lain, istilah "kontekstual" secara umum berarti kecenderungan suatu aliran atau pandangan yang mengacu pada dimensi konteks yang tidak semata-mata bertumpu pada makna teks secara lahiriyah (literatur), tetapi juga melibatkan dimensi sosio-historis teks dan keterlibatan subjektif penafsir dalam aktifitas penafsirannya. Jadi, kontekstual adalah memahami Islam dengan menghubungkan teks-teks islam dengan keadaan social.

Pendekatan Islam secara kontekstual berarti memahami Islam sesuai dengan keadaan, dalam hal ini tentu saja keadaan akan selalu berubah, keadaan dulu dengan sekarang pasti memiliki perbedaan, maka dari itu pendekatan kontekstual ini muncul untuk menyesuaikan keadaan-keadaan. Kontekstualisasi pemahaman teks-teks Islam menurut Fazlur Rahman, dilakukan melalui tiga langkah.<sup>67</sup> *Pertama*, memahami teks-teks Islam untuk menemukan dan mengidentifikasi antara legal spesifiknya dan moral idealnya, dengan cara melihat kaitannya dengan konteks lingkungan awalnya yaitu Makkah, Madinah dan sekitarnya pada saat teks-teks tersebut turun. *Kedua*, memahami lingkungan baru yang padanya, teks-teks Islam akan diaplikasikan, sekaligus membandingkan dengan lingkungan awalnya untuk menemukan perbedaan-perbedaan dan persamaan-persamaannya. *Ketiga*, jika ternyata perbedaan-perbedaannya bersifat lebih esensial dari pada persamaan-persamaannya, dilakukan penyesuaian pada

---

<sup>65</sup> Ahmad A.K Muda, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*. (Jakarta : Reality Publisher, 2006), h. 274

<sup>66</sup> U. Safrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual Usaha Memahami Kembali Pesan Al-Qur'an*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 48

<sup>67</sup> M. Saad Ibrahim, *Menyaring Dimensi Tasyri' Hadits* (Malang : Jurnal Online Metodologi Tarjih Muhammadiyah, Edisi 1, No. 1, 2012 (PSIF-UMM), h. 56

legalspesifik teks-teks tersebut dengan konteks lingkungan barunya sambil tetap berpegang pada moral idealnya. Namun jika ternyata sebaliknya, diaplikasikan nash-nash tersebut tanpa diperlukan penyesuaian-penyesuaian dengan lingkungan barunya.

Fazlur Rahman mengemukakan sebuah teori yang berhubungan dengan pendekatan kontekstual dalam rangka memahami Al Quran yaitu gerakan ganda (*Doble Movement*),<sup>68</sup> yaitu:

a. Dari situasi kini kepada situasi pewahyuan

Dalam gerakan kembali kepada konteks Al Quran sewaktu diturunkan, ada dua langkah yang diperlukan. Yang pertama penafsir harus memahami makna sebenarnya sesuatu ayat dengan mengkaji latar belakan sejarah atau persoalan yang menyentuh sebab-sebab turunnya ayat. Di dalam rangka ini, kajian umum terhadap situasi makro kehidupan sosial arab menjelang dan sekitar penurunan wahyu harus dilaksanakan. Kedua, penafsir harus prinsip-prinsip dasar dari ayat-ayat yang menyentuh persoalan khusus itu, dalam arti kata tujuan sosio-moral di balik setiap ayat.

b. Dari konteks pewahyuan kepada konteks kekinian

Dengan prinsip-prinsip dasar yang digarap dari ayat spesifik itu, sang penafsir haruslah memaknai ayat-ayat itu kembali dan mengaplikasikannya pada konteks dan situasi sosial masa kini, langkah ini juga memiliki penelitian secukupnya akan kondisi masa kini supaya prinsip-prinsip Al Quran dapat diterapkan sesuai dengan keperluan masyarakat.

Melalui pendekatan tekstual dan kontekstual ini, keberagaman umat Islam terbagi menjadi dua, yaitu Islam inklusif dan Islam Eklusif. Tidak jelas secara pasti, apakah kedua sisi tersebut lahir secara bersamaan atau yang satu merupakan implikasi logis dari yang lainnya. Inklusivistik muncul karena adanya paham eksklusivistik, atau sebaliknya, eksklusivitas merupakan akibat langsung dari paham inklusivitas. Yang jelas keduanya merupakan dua entitas yang saling berkorelasi sebagai sebuah dialektika sejarah, yang dalam bahasa Hegel; tesis-antitesis-sintesis.<sup>69</sup> Artinya, pemahaman keagamaan kita seringkali dihadapkan pada munculnya dua arus utama yang berlawanan.

Dewasa ini pembicaraan terhadap Islam inklusif memasuki wilayah istimewa dalam konstelasi pemikiran ke-Islaman di Indonesia.

---

<sup>68</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1982), h.2-3

<sup>69</sup> Ahmad Tafsir. *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Rosdakarya, 2003), h.153.

Setelah beberapa lama, umat dihadapkan pada suatu perdebatan panjang tentang “Islam Rasional”, kemudian “Islam Peradaban” dan akhirnya “Islam Transformatif”.<sup>70</sup> kini percaturan dan pergolakan pemikiran umat Islam memasuki fase baru dengan dikampanyekannya Islam inklusif sebagai bentuk perlawanan atas pemahaman keagamaan yang eksklusif dan tertutup. Meskipun harus diakui pemaknaan Islam inklusif tidak begitu saja bisa disejajarkan dengan ketiga pemaknaan atas Islam di atas, tetapi pemikiran Islam inklusif sedikit banyak diberi pijakan oleh ketiganya. Bahwa tokoh-tokoh dalam “Islam Rasional”, “Islam Peradaban” dan “Islam Transformatif” di Indonesia pada umumnya merepresentasikan awal dibukanya “kran” liberalisasi pemikiran Islam yang selama ini terkungkung oleh dogma-dogma.<sup>71</sup> dan mitologi<sup>72</sup>. Di tengah masyarakat yang hanya menghargai rasio dan kebenaran yang dibuktikan secara ilmiah, dogma menjadi masalah. Teologi dapat dengan mudah menjadi obsesi dan idola dengan nilai tertinggi bagi dirinya sendiri, ketimbang sebagai simbol dari realitas yang tidak menggambarkan,<sup>73</sup>

Sebagai keniscayaan sejarah, maka lahirnya pemikiran Islam inklusif pada dasarnya merupakan pendobrakan atas realitas eksklusivitas keagamaan yang diperankan oleh umat Islam. Penganut Islam inklusif seolah memperoleh suatu pencerahan setelah lama terlelap oleh tidur dogmatisnya. Betapa tidak? Liberalisasi pemikiran Islam inklusif dalam banyak hal sanggup melakukan “dekonstruksi”<sup>74</sup> atas bahasa-bahasa agama yang selama ini terlembaga secara kaku. Liberalisasi Islam inklusif dalam arti sederhana diletakkan pada upaya untuk melakukan pendekonstruksian atas wacana keislaman yang selama ini telah melembaga menjadi dogma yang tidak boleh disentuh.

---

<sup>70</sup> Terminologi ini digunakan oleh Budhy Munawar Rachman. Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah, Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia, dalam Edi A Effendi, 1999, ibid. 99-133. Budhy MR, menyebut Islam Rasional direpresentasikan oleh Harus Nasution dan Djohan Effendi, Islam Peradaban oleh Nurcholish Madjid dan Kuntowijoyo, sedangkan Islam Transformatif diwakili oleh M. Dawam Rahardjo dan Adi Sasono dll

<sup>71</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), h.172-173. Dogma suatu ajaran (doktrin, keyakinan, ideologi, pendapat) yang telah diumumkan secara resmi dan otoritatif. Atau sesuatu kebenaran yang tidak dapat diperdebatkan, dan menolak terhadap pengujian apapun terhadap ide dan pernyataan

<sup>72</sup> Dalam pandangan strukturalisme Levi Strauss mitos diartikan sebagai dongeng atau cerita yang lahir dari imajinasi manusia, walaupun unsur-unsur imajinasi tersebut berasal dari apa yang ada dalam kehidupan manusia sehari, karena manusia memiliki kebebasan yang mutlak. Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra. *Strukturalisme Levi-Strauss Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), h.77

<sup>73</sup> Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan* (Bandung: Mizan, 2001), h.267

<sup>74</sup> Pemaknaan dekonstruksi disini lebih diletakkan sebagai upaya untuk membaca ulang bahasa-bahasa agama, dan harus dibedakan dengan terminologi destruksi

Namun, dekonstruksi yang dilakukan, sepertinya bukan untuk menihilkannya, melainkan untuk menuju apa yang disebut Komaruddin Hidayat sebagai rekonstruksi konseptual dan pendakian rohani menuju realitas absolut.<sup>75</sup>

Bagi penganut Islam inklusif, liberalisasi pemikiran dalam penafsiran atas Islam akan mendorong terciptanya suasana kehidupan keberagamaan yang damai dan toleran atas agama lain di tengah pusaran pluralitas keagamaan. Inklusivitas pemaknaan agama menjadi suatu keharusan di tengah realitas kemajemukan agama. Agama Islam yang Inklusif memberikan makna mendalam bagi terciptanya suasana dialog antar agama di tengah derasnya arus fanatisme sempit dalam beragama.

Disadari betapa lahirnya Islam Inklusif merupakan antitesa dari adanya pemahaman keagamaan selama ini yang kaku, yang cenderung hitam-putih; bahwa kita benar, mereka salah, kita lurus mereka sesat. Kekakuan pemahaman keagamaan menimbulkan suatu persoalan besar tatkala dihadapkan pada realitas kemajemukan, karena berakibat fatal timbulnya berbagai bentuk konflik berkepanjangan. Sejarah menjadi bukti betapa pemahaman keagamaan seperti ini seringkali menjadi penyulut utama terjadi konflik berdarah atas nama agama. Kekakuan pemahaman keagamaan ini menghadirkan claim truth tafsiran dengan memberikan stigma kesalahan pada tafsiran lain, apalagi atas agama lain. Maraknya konflik antar agama misalnya, acapkali bermuara pada semangat untuk memberikan stigma bagi agama lain.

Islam inklusif merupakan sebuah pandangan yang mengajarkan tentang sikap terbuka dalam beragama dan dengan berhubungan dengan agama non muslim. Sikap terbuka akan berdampak pada relasi sosial yang bersifat sehat dan harmonis antar sesama warga masyarakat. Teologi inklusifisme ini dilandasi dengan toleransi, itu tidak berarti bahwa semua agama dipandang sama. Sikap toleran hanyalah suatu sikap penghormatan akan kebebasan dan hak setiap orang untuk beragama, perbedaan beragama tidak boleh menjadi penghalang dalam upaya saling menghormati, menghargai, dan kerjasama. Menurut pemahaman inklusif, bahwa sesungguhnya ajaran Islam lebih bersemangat mengandung unsur inklusif daripada eksklusif. Bahkan Islam melarang pemaksaan dalam beragama, artinya keberagamaan seseorang harus dijamin. Umat Islam harus memberikan kesempatan dan kebebasan yang seluas-luasnya kepada orang lain

---

<sup>75</sup> Komarudin Hidayat, *"Melampui Nama-nama, Islam dan Postmodernisme"*, dalam Edi A. Effendi (ed), *Dekonstruksi Mazhab Ciputat* (Bandung: Wacana Mulia, 1999), h. 91-100

untuk memeluk agama yang diyakininya. Ini berarti inklusif menghormati dan menghargai kemajemukan agama.

Sedangkan sikap eksklusif yaitu yang menganut pandangan tentang sikap tertutup dalam beragama, dan tidak mau menerima klaim kebenaran dari agama lain. Sebagai contoh dalam agama Islam, hanya mengakui bahwa hanya Islam yang menjadi agama paling benar dibandingkan dengan agama lain. Teologi eksklusif mendorong penganutnya untuk menutup diri terhadap relasi sosial dengan pemeluk agama lain. Teologi ini didasari bahwa agama non muslim itu sesat, jahat, dan ingin merusak agama Islam, pandangan seperti ini mereka ambil dari QS. Al-baqarah (2):113:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

*"Dan orang Yahudi berkata: "Orang-orang Nasrani itu tidak memiliki sesuatu (pegangan)", dan orang-orang Nasrani (juga) berkata, "orang-orang Yahudi tidak memiliki sesuatu (pegangan)," Padahal mereka membaca Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak berilmu, berkata seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili mereka pada hari kiamat, tentang apa yang mereka perselisihkan.(QS.Al-baqarah/2 ; 113)<sup>76</sup>*

Secara umum ada dua pola keberagaman yang menggambarkan sikap keberagaman umat manusia selama ini, yaitu pola keberagaman elitis dan pola keberagaman populis. *Pertama*, pola Keberagaman Elitis Adalah suatu model keberagaman dengan menomorsatukan aspek eksoterik, formal, dan simbol dari agama yang dianut. Paradigma yang digunakan adalah agama untuk agama. Agama merupakan tujuan dari kehidupan, karena itu ia harus mencakup semua aspek kehidupan manusia. Berbagai permasalahan yang ada di dunia ini akan diselesaikan dengan caracara agama dan berbagai aktivitas hidup manusia juga diberi label dengan simbol-simbol agama. Jelasnya, semua mau diagamakan, karena ada satu keyakinan bahwa agama bisa menyelesaikan permasalahan manusia. Dengan kata lain, pola keberagaman seperti ini menjadikan Tuhan sebagai orientasi teologinya yang dikenal dengan teologi "teosentris" (Tuhan

---

<sup>76</sup> Departemen Agama RI. "Al-Qur'an dan terjemahnya". ( Jakarta : CV. Nala Dana, 2006), h. 32

*oriented*).<sup>77</sup> Tuhan adalah pusat segala sesuatu, karenanya urusan dunia dianggap bagai urusan Tuhan. Sekali lagi, model keberagamaan ini, dalam dataran keyakinan dan pemahaman, ia tidak bisa disalahkan karena ia adalah hak otonom

*Kedua*, pola Keberagamaan Populis adalah suatu model keberagamaan yang ditandai dengan kecenderungan untuk mengedepankan substansi dari ajaran agama atau dimensi esoteric dari agama itu sendiri. Paradigma yang digunakan adalah agama untuk manusia (kemanusiaan) dan karena untuk manusia, maka agama bukanlah tujuan tetapi cara (baca: salah satu cara) untuk mencapai tujuan yaitu kesejahteraan hidup dan keridhaan Tuhan. Dengan kata lain, paradigma ini ingin menggeser fokus teologi yang terlalu “Tuhan oriented”, terlalu berpihak kepada Tuhan (teosentris) menjadi teologi yang lebih berpihak kepada manusia (*antrophosentris*). Hal ini bukan berarti mengurangi derajat ketinggian Tuhan (karena tanpa ditinggikan pun Tuhan sudah Maha Tinggi), tetapi lebih sebagai upaya “memanusiakan teologi” dan “menteologikan manusia”. “Memanusiakan teologi” berarti menjadikan teologi mempunyai visi kemanusiaan dan “menteologikan manusia” berarti menjadikan manusia sebagai basis pemahaman teologis.<sup>78</sup>

### C. Kebebasan Beragama dengan Pendekatan Antropologi

Kata kebebasan sering diartikan sebagai suatu keadaan tiadanya penghalang, paksaan, beban atau kewajiban.<sup>79</sup> Seorang manusia disebut bebas kalau perbuatannya tidak mungkin dapat dipaksakan atau ditentukan dari luar.<sup>80</sup> Manusia yang bebas adalah manusia yang memiliki secara sendiri perbuatan-perbuatannya. Kebebasan adalah suatu kondisi tiadanya paksaan pada aktivitas saya.<sup>81</sup> Manusia disebut bebas kalau dia sungguh-sungguh mengambil inisiatif dan bertanggung jawab atas perbuatannya. Dengan demikian kata bebas menunjuk kepada manusia sendiri yang mempunyai kemungkinan untuk memberi arah dan isi kepada perbuatannya. Hal itu juga berarti bahwa kebebasan mempunyai kaitan yang erat dengan kemampuan internal definitif penentuan diri, pengendalian diri, pengaturan diri dan pengarahan diri.

---

<sup>77</sup> Rumadi, *Masyarakat Post-Teologi* (Jakarta: CV. Mustika Bahmid, 2002), hlm. 12.

<sup>78</sup> Rumadi, *Masyarakat Post-Teologi* (Jakarta: CV. Mustika Bahmid, 2002), hlm. 12.

<sup>79</sup> Nico Syukur Dister, *Filsafat Kebebasan*. ( Yogyakarta :Kanisius, 1993), h.44

<sup>80</sup> Peter King, *Towards A Theory Of The General Will*, dalam *History Of Philosophy Quarterly*, Vol.4, No.1, Januari, 1987, h. 42

<sup>81</sup> Richard Taylor, *Metaphysics, (third edition)* ( USA : Prentice-Hall, Inc., Englewood, 1983), h.41

Kebebasan adalah suatu keadaan atau situasi di mana manusia benar-benar merasa diri sebagai seorang pribadi yang berdiri sendiri dan tidak diasingkan dari diri sendiri. Kebebasan adalah keadaan dan cara hidup yang stabil, yaitu suatu keadaan bebas, yang olehnya manusia menjadi tuan atas hidupnya sendiri dan memiliki diri sendiri. Di dalam keadaan seperti itu diandaikan manusia bisa mengambil dan mengatur tanggung jawabnya sendiri. Kondisi ideal seperti itu dalam kenyataan ternyata belum dialami oleh manusia secara penuh. Manusia masih harus berhadapan dengan pelbagai hal yang tidak sempurna. Manusia masih harus berhadapan dengan aneka pembatasan-pembatasan yang selalu menghalangi proses pengembangan Manusia hidup dalam ruang dan waktu. Manusia adalah makhluk yang bertubuh dan dinamis, maka pada hakekatnya kebebasan itu selalu terbatas.<sup>82</sup>

Antropologi sebagai sebuah ilmu yang mempelajari manusia, menjadi sangat penting untuk memahami agama. Antropologi mempelajari tentang manusia dan segala perilaku mereka untuk dapat memahami perbedaan kebudayaan manusia. Dibekali dengan pendekatan yang holistik dan komitmen antropologi akan pemahaman tentang manusia, maka sesungguhnya antropologi merupakan ilmu yang penting untuk mempelajari agama dan interaksi sosialnya dengan berbagai budaya.

Dalam buku *Seven Theories of Religion*, Pals<sup>83</sup> menyatakan bahwa pada awalnya orang Eropa menolak anggapan adanya kemungkinan meneliti agama, sebab antara ilmu dan nilai, antara ilmu dan agama tidak bisa disinkronkan. Kasus seperti ini juga terjadi di Indonesia pada awal tahun 70-an, di mana penelitian agama masih dianggap sesuatu yang tabu. Kebanyakan orang berkata: mengapa agama yang sudah begitu mapan mau diteliti lagi, agama adalah wahyu Allah yang tidak bisa diutak-atik. Namun seiring dengan perkembangan zaman, akhirnya sebagian besar orang dapat memahami bahwa agama bisa diteliti tanpa merusak ajaran atau esensi agama itu sendiri. Kini, penelitian terhadap agama bukanlah hal yang asing lagi, malah orang “berlomba-lomba” melakukannya dengan berbagai pendekatan. Salah satunya adalah dengan pendekatan antropologi.

Perkembangan agama dalam sebuah masyarakat-baik dalam wacana dan praktis sosialnya menunjukkan adanya unsur konstruksi manusia. Walaupun tentu pernyataan ini tidak berarti bahwa agama semata-mata ciptaan manusia, melainkan hubungan yang tidak bisa

---

<sup>82</sup> Antonio Maher Lopes, *Konsep Kebebasan Menurut Jean Paul Sartre*, (Malang, STFT Widya Sasana, 1991), h. 23-25

<sup>83</sup> Daniel L. Pals (ed), *Seven Theories of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1996), h.1



dielakkan antara konstruksi Tuhan seperti yang tercermin dalam kitab-kitab suci dan konstruksi manusia. Terjemahan dan interpretasi dari nilai-nilai suci agama yang direpresentasikan pada praktek ritual keagamaan. Pada saat manusia melakukan interpretasi terhadap ajaran agama, maka mereka dipengaruhi oleh lingkungan budaya-primordial-yang telah melekat di dalam dirinya. Hal ini dapat menjelaskan kenapa interpretasi terhadap ajaran agama berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya.

Dengan menggunakan pendekatan dan perspektif antropologi tersebut di atas dapat diketahui bahwa doktrin-doktrin dan fenomena-fenomena keagamaan ternyata tidak berdiri sendiri dan tidak pernah terlepas dari jaringan institusi atau kelembagaan sosial kemasyarakatan yang mendukung keberadaannya. Dengan demikian, perilaku keberagaman seseorang pada dasarnya juga tidak terlepas dari interaksi simbolik yang dilakukan oleh individu. Inilah makna dari penelitian antropologi dalam memahami gejala-gejala keagamaan.

Seorang antropolog muslim Ahmad S Akbar, menggambarkan tipe masyarakat muslim menjadi lima model.<sup>84</sup> *Pertama*. Model “primordial”, tipe atau model ini direlasikan dengan sejarah Islam awal yang sekarang masih eksis. Mereka adalah kelompok suku-suku dalam Islam, seperti suku Badui, Barbar dan Pakhto. *Kedua*. Model “ottoman” / “Cantonment” (model wilayah Islam). Model ini kontras dengan model yang pertama. *Ketiga*. model “peradaban Islam dipesisir sungai besar” yang hidup di Indus, Tigris dan Nil. Model ini menghasilkan masyarakat dan dinasti-dinasti yang megah dan mewah yang dilengkapi dengan pasukan yang kuat dan birokrasi yang memadai. *Keempat*. Model “Islam di bawah imperialisme Barat” yang menjadikan dunia Islam stagnan dan mundur. *Kelima*. “Islam kontemporer”. Yaitu kebangkitan Islam seperti munculnya Pakistan dan juga revolusi Iran (1979). Model yang oleh Bourdieu disebut sebagai model simbolis inilah yang sering dipakai oleh Arkoun dan dikaitkan dengan angan-angan sosial masyarakat muslim. Selain itu model yang terakhir ini juga sering dijadikan sebagai simbol yang hidup dari kebangkitan Islam dan kekuatan yang menggerakkan pemeluknya.

Untuk memahami fenomena kebebasan beragama dalam perspektif antropologi, maka penulis uraikan beberapa teori antropologi yang berkaitan dengan hal tersebut, yang diharapkan bisa menjawab problematika kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi dalam

---

<sup>84</sup> Akhmad S Akbar, *Antropologi Islam dalam Pengetahuan Modern Dalam Al-Qur'an* (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1990). h. 130. Lihat Juga Baidhowi, *Antropologi Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2009). h. 14

perfektif Islam. Teori – teori yang digunakan dalam penyusunan tesis ini adalah sebagai berikut:

### 1. Teori Evolusi Agama

Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa pemaknaan agama terdapat perbedaan pendapat bahkan terjadi perdebatan yang mendasar ketika agama disebut-sebut sebagai fakta dari kebudayaan manusia. Hal ini dapat dipahami mengingat agama kerap dipersepsikan sebagai kebenaran tunggal yang datang dari Tuhan, bersifat pasti dan mutlak. Namun, pada saat yang sama fakta sejarah juga menunjukkan bahwa agama tidak dapat dilepaskan dari daya kreativitas manusia yang dengan sendirinya masuk pada wilayah budaya. Kendati demikian, untuk membicarakan "Evolusi Agama" sebagai fokus bahasan dalam penyusunan tesis ini, perlu dipahami bahwa pada konteks pembahasan ini mempersepsikan agama sebagai bagian dari budaya itu sendiri. Hal ini dilakukan karena ketika berbicara mengenai evolusi berarti membicarakan sebuah organisme yang mengalami perubahan dari bentuknya yang paling sederhana menuju bentuk yang kompleks karena pengaruh-pengaruh tertentu. Dengan demikian, evolusi agama hanya dapat dibicarakan dalam konteks budaya karena budaya, termasuk di dalamnya agama, senantiasa mengalami evolusi<sup>85</sup> yang

---

<sup>85</sup> Teori evolusi diperkenalkan oleh Charles Darwin lewat karyanya *The Origin of Species*, di mana Darwin mengungkapkan – bahkan meyakinkannya dengan klaim dapat menjelaskan faktor-faktor penyebab – bahwa jenis organisme senantiasa berubah dari jenis-jenis yang sederhana ke jenis-jenis yang lebih canggih menyesuaikan diri dengan lingkungannya (lihat: Charles Darwin. 2003. "*The Origin of Species, by Means of Natural Selection or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*". Terjemah: Pusat Penerjemah Nasional Universitas Nasional dan Yayasan Obor Indonesia. *The Origin of Species: Asal-usul Species*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia). Teori yang mampu mendobrak pemikiran ilmiah dan dunia intelektual modern ini kemudian mendapat pertentangan keras dari kalangan agamawan, termasuk Islam. Menurut Islam, teori Darwin yang mengasumsikan manusia berasal dari seekor kera sangat lah bertentangan dengan sejarah Nabi Adam dan Hawa sebagai manusia pertama yang ada di muka bumi ini. Teori evolusi tentu tidak selamanya harus dipahami sebagai teori yang diperkenalkan Darwin; manusia dari kera. Teori evolusi juga dapat ditarik pada wilayah pembicaraan mengenai budaya, meskipun dalam kenyataannya teori evolusi Darwin cukup mengilhami teori evolusi budaya. Dalam kajian antropologi mengenai teori budaya misalnya, *Evolusionisme* merupakan salah satu aliran (mazhab) yang banyak dibicarakan dan menjadi perhatian besar kalangan antropolog. Budaya yang mengalami perkembangan setapak demi setapak sebagaimana yang dicetuskan mazhab evolusionisme abad ke 19, merupakan kemajuan yang diciptakan spesies ini karena kapasitasnya sebagai makhluk sosial, meski dalam kenyataannya cara pandang semacam ini mendapatkan pertentangan dari pihak pihak yang menyatakan: jika manusia itu berasal dari kera, maka dalam harkatnya manusia niscaya adalah binatang juga. David Kaplan dan Robert A. Manners. "*The Theory of Culture*". Terjemahan: Landung Simatupang. *Teori Budaya*. (cetakan ke 3), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2002), h.53.

dipengaruhi oleh tuntutan alamiah dalam kehidupan manusia. Jika setiap organisme – menurut teori Darwin mengalami evolusi, maka manusia pada hakikatnya mengalami evolusi karena manusia merupakan salah satu bentuk organisme tersebut. Oleh karenanya, evolusi dalam budaya dengan sendirinya menjadi niscaya sebagai organisme yang berubah secara bertahap dikarenakan perkembangan pemikiran dan ilmu pengetahuan manusia yang kemudian diposisikan pada wilayah budaya.

Dalam perspektif ontologis, teori evolusi memang merupakan kajian dalam ranah biologi yang menjadi "hak paten" Charles Darwin. Namun demikian, pada tahap perkembangan berikutnya teori ini mengilhami kelahiran mazhab evolusionisme dalam kajian antropologi.

Secara sederhana, budaya sering diartikan sebagai hasil dari cipta, rasa dan karya manusia. Dalam pengertian yang lebih luas, budaya pada prinsipnya meliputi sistem ide atau gagasan yang terdapat dalam pikiran manusia, sehingga pada tataran ini budaya bersifat abstrak (karena menyangkut ide). Sedangkan perwujudan kebudayaan adalah perilaku dan benda-benda yang diciptakan manusia seperti: pola perilaku, bahasa, peralatan hidup, religi, seni, sistem sosial, dan lain sebagainya.

Kembali pada persoalan agama sebagai bagian dari kebudayaan manusia, paparan sederhana tentang pengertian budaya di atas agaknya sudah cukup jelas menunjukkan pandangan ini (agama merupakan budaya). Jika budaya merupakan perwujudan dari hasil cipta, rasa, dan karya yang menyangkut sistem ide dan perilaku manusia, maka agama juga merupakan bagian dari komponen-komponen tersebut. Thomas F. O'DEA dalam bukunya *The Sociology of Religion* bahkan menyebutkan agama sebagai unsur sentral dan fundamental kebudayaan dalam arti keseluruhan. Thomas menganggap bahwa agama, seperti halnya kebudayaan, merupakan transformasi simbolis pengalaman yang lebih dalam.<sup>86</sup>

Ada sebuah ungkapan menarik yang dapat ditemukan dalam buku *Sosiologi Agama* yang ditulis Dadang Kahmad, dan menjadi penting dikemukakan untuk mengawali pembahasan pada bagian ini. Dalam buku ini disebutkan "tingkat perkembangan agama dan kepercayaan di suatu masyarakat dipengaruhi oleh tingkat

---

<sup>86</sup> Thomas F. O'DEA. "*The Sociology of Religion*". Terjemah: Tim Penerjemah Yasogama. *Sosiologi Agama Suatu Pengantar Awal* (cetakan keempat). ( Jakarta: Rajawali Perss,1992), h:216

perkembangan peradaban masyarakat tersebut."<sup>87</sup> Ungkapan ini secara eksplisit menunjukkan bahwa agama tumbuh dan berkembang sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan pengetahuan manusia yang secara langsung mempengaruhi proses evolusi agama. Oleh karenanya, proses evolusi agama sesungguhnya dimulai ketika manusia mengenal agama.<sup>88</sup>

Dadang Kahmad menyebutkan, tingkat paling dasar dari evolusi agama adalah ketika manusia percaya bahwa makhluk-makhluk halus menempati alam sekeliling tempat tinggal manusia. Pandangan ini dikemukakan oleh E. B Taylor sebagai tokoh yang memperkenalkan "teori jiwa" sebagai salah satu teori asal mula manusia beragama. Dalam teori ini disebutkan, agama yang paling awal datang bersamaan dengan pertama kali manusia mengetahui bahwa dunia ini tidak hanya dihuni oleh makhluk materi, tetapi juga makhluk immateri yang disebut jiwa (*anima*). E. B. Taylor berpendapat, agama muncul dari kesadaran manusia akan adanya roh atau jiwa, keyakinan ini disebutnya *animisme*.<sup>89</sup> Masih menurut pandangan E. B. Taylor, evolusi agama pada tingkat selanjutnya ditunjukkan dengan keyakinan bahwa gerak alam disebabkan oleh jiwa yang ada di belakang peristiwa dan gejala alam tersebut. Tingkat kedua dari evolusi agama ini disebut Taylor *polytheisme* yang merupakan perkembangan dari pemujaan terhadap roh nenek moyang (*manisme*). Sementara tingkat terakhir dari evolusi agama dalam pandangan Taylor lahir bersamaan dengan timbulnya susunan kenegaraan di dalam masyarakat manusia.

Stephen K. Sanderson dalam buku *Macrosociology* menegaskan bahwa kajian ilmiah tentang evolusi agama telah tertinggal jauh di belakang kajian mengenai evolusi berbagai ciri kehidupan sosial-budaya lainnya.<sup>90</sup> Namun demikian, pada buku tersebut Sanderson tetap menyebutkan tokoh-tokoh seperti Robert N. Bellah dan Wallace yang dipandang memiliki skema evolusi agama dan cukup berharga untuk dikemukakan mengingat penelitian tentang masalah ini kurang menjadi perhatian dan sangat sedikit dilakukan. Sanderson menyebutkan, skema evolusi agama yang diperkenalkan Bellah dibagi

---

<sup>87</sup> Dadang Kahmad. 2006. *Sosiologi Agama*. cetakan keempat. (Bandung: Remadja Rosdakarya, 2006), h.24.

<sup>88</sup> Dadang Kahmad – mengutip Koentjoroningrat, menyebutkan enam teori asal mula agama, yaitu: teori jiwa, teori batas akal, teori krisis dalam hidup individu, teori kekuatan luar biasa, teori sentiment masyarakat, dan teori wahyu Tuhan.

<sup>89</sup> Dadang Kahmad. 2006. *Sosiologi Agama*. cetakan keempat. (Bandung: Remadja Rosdakarya, 2006), h.24.

<sup>90</sup> Stephen K. Sanderson. "Macrosociology". Terjemah: Farid Wajdi dan S. Menno. *Sosiologi Makro, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*. cetakan kedua. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h.521

ke dalam lima tahap, yaitu: primitif, purbakala, historis, modern awal, dan modern. Bellah memandang agama primitif terisi dengan mitos dan makhluk spiritual, sementara agama purbakala dikarakteristikan oleh munculnya dewa-dewa, padri-padri, ibadah kurban, dan konsepsi tentang kerajaan Tuhan. Agama historis dipandang Bellah sebagai agama-agama besar dunia yang timbul satu saat selama atau sesudah masa seribu tahun (millenium) pertama sebelum Kristus. Agama modern awal dalam pandangan Bellah timbul dengan adanya Reformasi Protestan yang meneruskan pembedaan yang dilakukan agama-agama historis antara dunia sekular dan dunia yang lain (spiritual, *pen*). Sedangkan pada tahap agama modern, Bellah meyakini bahwa abad kedua puluh sedang mengalami timbulnya agama modern secara gradual, ia memaknai agama modern sebagai suatu bentuk kehidupan keagamaan di mana konsep-konsep dan ritual-ritual agama tradisional digantikan dengan kekhawatiran etik humanistik dari berbagai hal yang sekuler. Pada tahap ini, persoalan-persoalan tentang penderitaan akhir manusia semakin banyak dijawab dalam arti yang nonteistik.

Sementara itu, Wallace memandang agama suatu masyarakat sebagai pranata pemujaan (*cult institutions*), yaitu: seperangkat "spiritual yang semuanya mempunyai tujuan umum yang sama, semuanya secara eksplisit dirasionalkan oleh seperangkat kepercayaan yang serupa atau yang berkaitan, dan semuanya didukung oleh kelompok sosial yang sama." Wallace mengidentifikasikan empat tipe agama evolusioner yang didasarkan pada gabungan pranata-pranata pemujaan tersebut, yaitu: pertama, agama-agama shaman yang hanya terdiri dari pranata pemujaan individual dan shamanik; kedua, agama-agama komunal, yang mengandung pranata pemujaan komunal, shamanik dan individualistik; ketiga, agama-agama Olympian, yang mengandung pranata pemujaan individual, shamanik dan komunal, maupun pranata pemujaan eklesiastikal yang terorganisasi sekeliling rumah-rumah pemujaan dewa-dewa tinggi yang politeistik; dan keempat, agama-agama monoteistik, yang mengandung pranata pemujaan individualistik, shamanik, dan komunal, sejalan dengan pranata pemujaan eklesiastikal yang terorganisasi sekitar konsep suatu dewa tinggi tunggal.<sup>91</sup>

Evolusi agama – sebagaimana evolusi budaya, dapat dipahami sebagai perubahan secara bertahap yang dialami dalam setiap agama.

---

<sup>91</sup> Stephen K. Sanderson. "Macrosociology". Terjemah: Farid Wajdi dan S. Menno. *Sosiologi Makro, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*. cetakan kedua. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h.524

Perubahan tersebut menjadi sebuah keniscayaan, mengingat agama merupakan unsur sentral dari kebudayaan itu sendiri. Meskipun demikian, pandangan yang menganggap bahwa agama bukan merupakan bagian dari kebudayaan manusia menjadi penekanan yang cukup penting dalam literatur kajian sosiologi maupun kajian antropologi, akan tetapi pandangan ini dengan sendirinya menjadikan kajian evolusi agama sebagai salah satu bahasan dalam antropologi agama hampir tidak memiliki nilai. Sebab padangan ini menganggap bahwa agama bukan merupakan bagian dari kebudayaan, meskipun tidak menafikan ada agama-agama yang dilahirkan oleh budaya, dan kebudayaan yang dilahirkan oleh agama. Namun demikian, untuk membicarakan evolusi agama secara total, menyandarkan asumsi pada pandangan bahwa agama merupakan bagian dari kebudayaan manusia agaknya menjadi pilihan tepat, sebab evolusi hanya dapat diterangkan pada wilayah tersebut.

Untuk memperjelas pembahasan, penulis akan uraikan beberapa teori antropologi tentang asal mula agama, yaitu :

- a. Teori Jiwa. Teori ini pada mulanya berasal dari seorang sarjana antropologi Inggris, E.B.Tylor, dan diajukan dalam kitabnya yang terkenal berjudul *Primitive Cultures* (1873). Menurut Tylor, asal mula agama adalah kesadaran manusia akan faham jiwa.<sup>92</sup> Kesadaran akan faham itu disebabkan karena dua hal, yaitu *pertama*, Perbedaan yang tampak kepada manusia antara hal-hal yang hidup dan hal-hal yang mati. Suatu makhluk pada suatu saat bergerak-gerak, artinya hidup; tetapi tak lama kemudian makhluk tadi tak bergerak lagi, artinya mati. Demikian manusia lambat laun mulai sadar bahwa gerak dalam alam itu, atau hidup itu, disebabkan oleh suatu hal yang ada di samping tubuh-jasmani dan kekuatan itulah yang disebut jiwa. *Kedua*, Peristiwa mimpi. Dalam mimpinya manusia melihat dirinya di tempat-tempat lain daripada tempat tidurnya. Demikian manusia mulai membedakan antara tubuh jasmaninya yang ada di tempat tidur, dan suatu bagian lain dari dirinya yang pergi ke lain tempat. Bagian lain itulah yang disebut jiwa.
- b. Teori Batas Akal. Teori berasal dari sarjana besar J.G. Frazer, dan diuraikan olehnya dalam jilid I dari bukunya yang terdiri dari 12 jilid berjudul *The Golden Bough* (1890). Menurut Frazer, manusia memecahkan soal-soal hidupnya dengan akal dan sistem pengetahuannya; tetapi akal dan sistem pengetahuan itu ada

---

<sup>92</sup> Romdhon, et. al, *Agama-agama di Dunia*. (Yogyakarta ; IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988) h.18-19

batasnya. Makin maju kebudayaan manusia, makin luas batas akal itu; tetapi dalam banyak kebudayaan, batas akal manusia masih amat sempit. Soal-soal hidup yang tak dapat dipecahkan dengan akal dipecahkannya dengan *magic*, ialah ilmu gaib. *Magic* menurut Frazer adalah segala perbuatan manusia (termasuk abstraksi-abstraksi dari perbuatan) untuk mencapai suatu maksud melalui kekuatan-kekuatan yang ada dalam alam, serta seluruh kompleks anggapan yang ada di belakangnya. Pada mulanya kata Frazer, manusia hanya mempergunakan ilmu gaib untuk memecahkan soal hidupnya yang ada di luar batas kemampuan dan pengetahuan akalnya. Agama waktu itu belum ada dalam kebudayaan manusia. Lambat laun terbukti bahwa banyak dari perbuatan *magic*nya itu tidak ada hasilnya juga, maka mulailah ia percaya bahwa alam itu didiami oleh mahluk-mahluk halus yang lebih berkuasa daripadanya, maka mulailah ia mencari hubungan dengan makhluk-mahluk halus yang mendiami alam itu. Demikianlah timbul agama.

<sup>93</sup>

- c. Teori Krisis dalam hidup individu. Pandangan ini berasal antara lain dari sarjana-sarjana seperti M. Crawley dalam bukunya *Tree of Life* (1905), dan diuraikan secara luas oleh A. Van Gennep dalam bukunya yang terkenal, *Rites de Passages* (1909). Menurut sarjana-sarjana tersebut, dalam jangka waktu hidupnya manusia mengalami banyak krisis yang menjadi obyek perhatiannya, dan yang sering amat menakutinya. Betapapun bahagianya hidup orang, ia selalu harus ingat akan kemungkinan-kemungkinan timbulnya krisis dalam hidupnya. Krisis-krisis itu yang terutama berupa bencana-bencana sakit dan maut, tak dapat dikuasainya dengan segala kepandaian, kekuasaan, atau kekayaan harta benda yang mungkin dimilikinya. Dalam jangka waktu hidup manusia, ada berbagai masa di mana kemungkinan adanya sakit dan maut itu besar sekali, yaitu misalnya pada masa kanak-kanak, masa peralihan dari usia muda ke dewasa, masa hamil, masa kelahiran, dan akhirnya maut. Dalam hal menghadapi masa krisis serupa itu manusia butuh melakukan perbuatan untuk memperteguh imannya dan menguatkan dirinya. Perbuatan-perbuatan serupa itu, yang berupa upacara-upacara pada masa-masa krisis tadi itulah yang merupakan pangkal dari agama dan bentuk-bentuk agama yang tertua.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Dadang Kahmad, *Metode Penelitian Agama Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*. (Bandung : CV Pustaka Setia, 2000), h.40-41.

<sup>94</sup> Koenjtaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. ( Jakarta : Dian Rakyat, 1972), h.222-223.

- d. Teori Kekuatan luar biasa. Teori ini diajukan oleh sarjana antropologi bangsa Inggris, R.R. Marett dalam bukunya *The Threshold of Religion* (1909). Sarjana ini mulai menguraikan teorinya dengan suatu kecaman terhadap anggapan-anggapan Tylor mengenai timbulnya kesadaran manusia terhadap jiwa. Menurut Marett kesadaran tersebut adalah hal yang bersifat terlampau kompleks bagi pikiran makhluk manusia yang baru ada pada tingkat-tingkat permulaan dari kehidupannya di muka bumi ini. Sebagai lanjutan dari kecamannya terhadap teori animisme Tylor itu, maka Marett mengajukan sebuah anggapan baru. Katanya, pangkal dari segala kelakuan keagamaan ditimbulkan karena suatu perasaan rendah terhadap gejala-gejala dan peristiwa-peristiwa yang dianggap sebagai biasa di dalam kehidupan manusia. Alam tempat gejala-gejala dan peristiwa-peristiwa itu berasal, dan yang dianggap oleh manusia dahulu sebagai tempat adanya kekuatan-kekuatan yang melebihi kekuatan-kekuatan yang telah dikenal manusia di dalam alam sekelilingnya, disebut Supernatural. Gejala-gejala, hal-hal, dan peristiwa-peristiwa yang luar biasa itu dianggap akibat dari suatu kekuatan supernatural, atau kekuatan luar biasa, atau kekuatan sakti. Adapun kepercayaan kepada suatu kekuatan sakti yang ada dalam gejala-gejala, hal-hal dan peristiwa-peristiwa yang luar biasa tadi, dianggap oleh Marett suatu kepercayaan yang ada pada makhluk manusia sebelum ia percaya kepada makhluk halus dan ruh; dengan kata lain, sebelum ada kepercayaan animisme. Itulah sebabnya bentuk agama yang diuraikan Marett itu sering disebut *praeanimisme*.<sup>95</sup>
- e. Teori Sentimen Kemasyarakatan. Teori berasal dari seorang sarjana ilmu filsafat dan sosiologi bangsa Perancis bernama E. Durkheim, dan diuraikan olehnya dalam bukunya *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* (1912). Menurut Durkheim, Makhluk manusia pada waktu ia pertama kali timbul di muka bumi, mengembangkan aktivitas religi itu bukan karena ia mempunyai bayangan-bayangan abstrak tentang jiwa atau roh dalam alam pikirannya, yaitu suatu kekuatan yang menyebabkan hidup dan gerak di dalam alam, melainkan karena suatu getaran jiwa, suatu emosi keagamaan, yang timbul di dalam alam jiwa manusia dahulu, karena pengaruh suatu rasa sentimen kemasyarakatan. Sentimen kemasyarakatan itu dalam batin manusia dahulu berupa suatu kompleks perasaan yang

---

<sup>95</sup> Hilman Hadi Kusuma, *Antropologi Agama Bagian I (Pendekatan Budaya Terhadap Aliran kepercayaan, Agama Hindu, Buddha, Kong Hu Chu, di Indonesia)*. (Bandung : PT Citra Aditya Bakti, 1993), h. 32-33.



mengandung rasa terikat, rasa bakti, rasa cinta dan sebagainya terhadap masyarakatnya sendiri, yang merupakan seluruh alam dunia di mana ia hidup. Sentimen kemasyarakatan yang menyebabkan timbulnya emosi keagamaan, yang sebaliknya merupakan pangkal daripada segala kelakuan keagamaan manusia itu<sup>96</sup>

- f. Teori Wahyu Tuhan. “Teori Firman Tuhan”, pada mulanya berasal dari seorang sarjana antropologi bangsa Austria bernama W. Schmidt. Sebelum Schmidt sebenarnya ada sarjana lain yang pernah mengajukan juga pendirian tersebut. Sarjana lain ini adalah seorang ahli kesusasteraan bangsa Inggris bernama A. Lang. A. Lang berkesimpulan bahwa kepercayaan kepada dewa tertinggi adalah suatu kepercayaan yang sudah amat tua, dan mungkin merupakan bentuk religi manusia yang tertua. Adapun pendiriannya itu diumumkannya dalam beberapa karangan, antara lain dalam buku yang berjudul *The Making of Religion* (1898). Anggapan A. Lang terurai di atas, tak lama kemudian diolah lebih lanjut oleh W. Schmidt. Tokoh besar dalam kalangan ilmu antropologi ini adalah guru besar pada suatu perguruan tinggi yang pusatnya mula-mula di Austria, kemudian di Swiss, untuk mendidik calon-calon pendeta penyiara agama Khatolik dari organisasi *Societas Verbi Divini*. Di dalam suatu kedudukan serupa itu maka mudah dapat dimengerti bagaimana anggapan akan adanya kepercayaan kepada dewa-dewa tertinggi di alam jiwa bangsa-bangsa yang masih amat rendah tingkat kebudayaannya, adalah suatu anggapan yang amat cocok dengan dasar-dasar cara berpikir W. Schmidt dan juga dengan filsafatnya sebagai seorang pendeta agama Khatolik. Di dalam hubungan itu beliau percaya bahwa agama itu berasal dari titah Tuhan yang diturunkan kepada makhluk manusia pada masa permulaan.<sup>97</sup>

Berdasarkan teori evolusi agama itu, keberagamaan manusia sangat ditentukan dari cara pertama kali memahami agama. Dengan perbedaan cara pandang terhadap agama, maka manusia memilih agama berdasarkan pada keyakinannya setelah dia mempelajari sesuatu yang sacral dalam agamanya. Dari konteks inilah lahir perbedaan agama, sehingga kebebasan beragama merupakan sebuah keniscayaan dalam kehidupan manusia. Karena itu, Perkembangan kepercayaan

---

<sup>96</sup> Koenjtaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. ( Jakarta : Dian Rakyat, 1972), h.223-224.

<sup>97</sup> Romdhon, et. al, *Agama-agama di Dunia*. (Yogyakarta ; IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988) h.22-23.

manusia terhadap Tuhan berlangsung dari fase ke fase secara evolutif.<sup>98</sup>

## 2. Fenomenologi Kebebasan beragama

Fenomenologi berasal dari bahasa Yunani, “phainein,” yang berarti “memperlihatkan,” yang dari kata ini muncul kata phainemenon yang berarti “sesuatu yang muncul.” Atau sederhananya, fenomenologi dianggap sebagai “kembali kepada benda itu sendiri” (back to the things themselves). Istilah ini diduga pertama kali diperkenalkan oleh seorang filosof Jerman, Edmund Husserl. Namun, menurut Kockelmas, istilah fenomenologi digunakan pertama kali pada tahun 1765 dalam filsafat dan kadang-kadang disebut pula dalam tulisan-tulisannya Kant namun hanya melalui Hegel makna teknis yang didefinisikan dengan baik tersebut dibangun.<sup>99</sup>

Bagi Hegel, fenomenologi berkaitan dengan pengetahuan sebagaimana ia tampak kepada kesadaran, sebuah ilmu yang menggambarkan apa yang dipikirkan, dirasa dan diketahui oleh seseorang dalam kesadaran dan pengalamannya saat itu. Proses tersebut mengantarkan pada perkembangan kesadaran fenomenal melalui sains dan filsafat “menuju pengetahuan yang absolut tentang Yang Absolut”. Filsafat Hegel memberikan dasar bagi studi agama nantinya. Dalam bukunya, *The Phenomenology of Spirit* (1806), Hegel mengembangkan tesis bahwa esensi (*Wesen*) dipahami melalui penyelidikan terhadap tampilan-tampilan dan perwujudan perwujudan. Maksud Hegel adalah ingin memperlihatkan bagaimana ini mengantarkan kepada suatu pemahaman bahwa semua fenomena, dalam keberagamannya, berakar pada esensi atau kesatuan yang mendasar (*Geist* atau *Spirit*). Permainan tentang hubungan antara esensi dan manifestasi ini memberikan dasar bagi pemahaman tentang bagaimana agama, dalam keberagamannya, dapat dipahami sebagai entitas yang berbeda. Ia juga, berdasarkan pada realitas transenden yang tidak terpisah, namun dapat dilihat dalam dunia, memberikan kepercayaan kepada pentingnya agama sebagai sebuah obyek studi karena kontribusi yang bisa diberikan kepada pengetahuan “saintifik”.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> K. Sukardji, *Agama-agama yang Berkembang di Dunia dan Pemeluknya*, Cet.X. (Bandung: Angkasa, 1993), h. 38

<sup>99</sup> Manifestasi agama menurut W.C. Smith dapat dikelompokkan menjadi ajaran, simbol, praktek, dan lembaga. W.C. Smith, “*Comparative Religion, Whither and Why*”, dalam Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (Ed), *The History of Religions* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1973), h. 35.

<sup>100</sup> Jacques Waardenburg (ed), *Classical Approaches to the Studies of Religions*, Vol. I (Paris: Mouton – The Hague, 1973), h.13 -17

Untuk lebih jelas dan singkatnya, akan diringkas beberapa karakteristik fenomenologi filosofis yang memiliki relevansi dengan fenomenologi agama,<sup>101</sup> yaitu:

- a. *Watak deskriptif*. Fenomenologi berupaya untuk menggambarkan watak fenomena, cara tentang tampilan mewujudkan dirinya, dan struktur-struktur esensial pada dasar pengalaman manusia.
- b. *Antireduksionisme*. Pembebasan dari prakonsepsi-prakonsepsi tidak kritis yang menghalangi mereka dari menyadari kekhususan dan perbedaan fenomena, lalu memberikan ruang untuk memperluas dan memperdalam pengalaman dan menyediakan deskripsi-deskripsi yang lebih akurat tentang pengalaman ini.
- c. *Intensionalitas*. Cara menggambarkan bagaimana kesadaran membentuk fenomena. Untuk menggambarkan, mengidentifikasi, dan menafsirkan makna sebuah fenomena, seorang fenomenolog perlu memperhatikan struktur-struktur intensional dari datanya, dan struktur-struktur intensional dari kesadaran dengan rujukan dan maknanya yang diinginkan.
- d. *Pengurangan (epoché)*. Diartikan sebagai penundaan penilaian. Hanya dengan mengurung keyakinan-keyakinan dan penilaian-penilaian yang didasari pada pandangan alami yang tidak teruji, seorang fenomenolog dapat mengetahui fenomena pengalaman dan memperoleh wawasan tentang struktur-struktur dasarnya.
- e. *Eidetic vision*. Adalah pemahaman kognitif (intuisi) tentang esensi, seringkali dideskripsikan juga sebagai *eidetic reduction*, yang mengandung pengertian “esensi-esensi universal”. Esensiesensi ini mengekspresikan “esensi” (*whatness*) dari sesuatu, ciri-ciri yang penting dan tidak berubah dari suatu fenomena yang memungkinkan kita mengenali fenomena sebagai fenomena jenis tertentu.

Fenomenologi Husserl menekankan pentingnya suatu metode yang tidak memalsukan fenomena, melainkan dapat mendeskripsikan seperti penampilannya. Fenomena yang dimaksud oleh Husserl adalah kehadiran data dalam kesadaran, atau hadirnya sesuatu tertentu dengan cara tertentu dalam kesadaran kita. Fenomena dapat berupa hasil rekaan atau sesuatu yang nyata, gagasan maupun kenyataan. Dalam pencarian kesadaran murni sebagai esensi, Husserl sendiri mengemukakan tiga macam reduksi, yaitu :<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion*, (New York and Columbia University, 1966), h.9.

<sup>102</sup> Hadiwijono Harun. *Sari Filsafat Sejarah Barat 2*. (Yogyakarta: Kanisius, 1980). h.143.

- a. Reduksi fenomenologis; yaitu menyaring pengalaman-pengalaman kita, dengan maksud mendapatkan fenomena dalam wujud murni.
- b. Reduksi eidetic; yaitu penyaringan atau penempatan sesuatu yang bukan eidos (inti sari atau hakekat gejala)
- c. Reduksi transendental; yaitu menempatkan eksistensi diantara yang bukan hakekat, yang tidak memiliki hubungan timbale balik dengan kesadaran murni, agar obyek tersebut akhirnya sampai kepada subyek sendiri.

Fenomenologi agama muncul berupaya untuk menjauhi pendekatan-pendekatan sempit, etnosentris dan normatif ini. Ia berupaya mendeskripsikan pengalaman-pengalaman agama seakurat mungkin dengan cara penggambaran, analisa dan interpretasi makna, fenomenologi berupaya untuk menunda penilaian tentang apa yang riil atau tidak riil dalam pengalaman orang lain. Ia berupaya menggambarkan, memahami dan berlaku adil kepada fenomena agama seperti yang muncul dalam pengalaman keberagamaan orang lain.

Pendekatan yang digunakan dalam kajian kebebasan beragama dalam perspektif antropologi adalah pendekatan fenomenologi agama. Kajian fenomenologi agama adalah sebahagian dari kajian keseluruhan kebudayaan manusia yang muncul sepanjang sejarah manusia di dunia.<sup>103</sup> Fenomenologi mempelajari agama dengan cara pemerhatian, deskripsi dan perbandingan asas-asas kehidupan agama, seperti doa, iman, kurban, objek yang kudus, dosa, upacara, keterlibatan, harapan, makna penderitaan, pembebasan, sakral dan *profane*, mistis dan sebagainya.<sup>104</sup> Berdasarkan penjelasan ini, mengkaji kebebasan agama dari segi fenomenologi bertujuan untuk mengetahui gejala-gejala kepercayaan dan ritus suatu agama dan membandingkannya dengan agama lain. Oleh karena itu yang dapat diperoleh dari fenomenologi adalah hakikat yang sama dari gejala yang berbeda.

Fenomenologi agama bukanlah bermaksud untuk menunjukkan atau memaparkan kelebihan dan kekurangan sebuah agama berbanding dengan agama lain melainkan menunjukkan bahwa semua agama pada asasnya adalah sama.<sup>105</sup> Dalam mengkaji asas-asas agama, ada tiga pendekatan yang boleh digunakan; *pertama*, pendekatan yang berorientasi kepada keyakinan agama. *Kedua*, pendekatan yang berorientasi kepada sikap manusia terhadap yang gaib-gaib dan *Ketiga*,

---

<sup>103</sup> Dupre, Wilhelm. *Religion in primitive cultures; a study in ethnophilosophy*. (Paris: Mouton & Co. 1975).h.55

<sup>104</sup> Rahmat Subagya. *Kepercayaan kebatinan, kerohanian, kejiwaan dan agama*. (Yogyakarta, Yayasan Kanisius, 1976). h.40

<sup>105</sup> Kristensen, W. Brede. The phenomenology of religion. Dalam Bettis, Joseph D.(peny). *Phenomenology of religion*. (London : SCM Press. 1969), h.. 32- 33.

pendekatan yang berorientasi kepada upacara agama.<sup>106</sup> Berdasarkan uraian ini dapat diambil penjelasan bahwa kebebasan beragama merupakan sebuah fenomena yang harus diakui keberadaannya.

### 3. Paradigma Relasi Agama dan Budaya

Dialektika agama dan budaya dalam masyarakat pada umumnya melahirkan penilaian subyektif pejoratif. Sebagian masyarakat bersemangat untuk mensterilkan agama dari kemungkinan akulturasi budaya, sementara sebagian yang lain justru fokus membahas pola dialektika antara agama dan budaya. Terlepas dari perbedaan kedua kelompok tersebut, faktanya menunjukkan bahwa potret keberagamaan semakin menunjukkan adanya semangat akulturasi budaya, bahkan sinkretisasi lintas agama. Indikasi terjadinya proses dialektika agama dan budaya tersebut terlihat pada fenomena perubahan pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan<sup>107</sup>.

Pendekatan paradigma relasi agama dan budaya ini menunjukkan bahwa kebebasan beragama juga sangat tergantung pada akulturasi dan asimiliasi budaya dalam masyarakat. Bagi masyarakat heterogen, kebebasan beragama mungkin suatu hal yang biasa dan tidak terlalu dipermasalahkan, namun bagi masyarakat homogen, bisa jadi tidak adanya toleransi terhadap aktifitasnya munculnya agama lain.

### D. Kebebasan Beragama dalam Perspektif Islam

Secara substansial, agama tidak bisa hilang dari kehidupan manusia, karena agama merupakan kebutuhan manusia. Sebagaimana dalam Islam dinyatakan bahwa sejak dalam kandungan, manusia sudah terikat suatu “perjanjian primordial” dengan Tuhan.<sup>108</sup> walaupun faktanya, keberagamaan manusia lebih banyak sebagai “warisan keluarga”.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Koentjaraningrat. *Sejarah teori antropologi, I..* (Jakarta, UI press, 1987). h 57-65

<sup>107</sup> Amin Abdullah, *pendekatan kajian islam dalam studi agama*. (Jakarta, Muhammadiyah university press, 2001), h.iii

<sup>108</sup> Nurcholis Madjid, “*Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam*”, dalam *Passing Over melintasi batas agama*, editor ; Qomarudin Hodayat dan Ahmad gaus AF, (Jakarta : Gremedia Pustaka Utama, 1998), h. 13

<sup>109</sup> Dikatakan “warisan keluarga”, karena pemeluk seseorang terhadap suatu agama hanya didasarkan pada pemeluk orang tuanya terhadap agama tersebut. Misalnya, karena lahir dari rahim seorang muslimah dalam lingkungan yang taat secara ritual dan simbolik Islam, maka si A mengaku seorang muslim yang meyakini kebenaran al-Qur’an, kerasulan Muhammad, dan elemen-elemen dogmatis lainnya. Ini niscaya berbeda, jika saja si A tersebut lahir dalam keluarga Kristen, atau lainnya. Dengan demikian, keislaman si A di atas, sama sekali tidak memiliki kohrensi spiritualistis dengan faktor pemahaman kebenaran esoteric yang dijastifikasinya. Kebenaran religiusnya hanya sebatas “kulit luar” khas simbol-simbol ritual yang bersifat rutinitas, elementer, dan fisiologis. Elemen-elemen esoteriknya terbentuk secara taken for granted dari permukaan itu, yang menyebabkan keterbalikan

Manusia mempunyai fitrah ketuhanan di samping fitrah kemanusiaan (*vertikal-horizontal*). Manusia sudah mengakui adanya Tuhan semenjak manusia masih dalam kandungan. Oleh karena itu, sangat tidak beralasan jika ada yang mengatakan bahwa ada orang yang tidak beragama (ber-Tuhan).<sup>110</sup> Dengan demikian, manusia yang menyatakan dirinya anti agama (Tuhan), pada hakikatnya ia hanya anti terhadap satu persepsi keagamaan (ketuhanan) dan pada saat yang sama ia telah pindah kepada persepsi keagamaan (ketuhanan) lainnya.

Dalam Al-qur'an Qs. Al-A'râf/7;172 disebutkan tentang surat "perjanjian primordial" tersebut adalah:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap ruh mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini". (Qs. Al-A'râf/7;172)<sup>111</sup>

Karena agama merupakan fitrah (perjanjian primordial) manusia, maka secara otomatis agama harus diposisikan sebagai hak otonom individu, yaitu setiap individu bebas dan mempunyai wewenang penuh untuk menghayati dan menjalankan agama sesuai dengan keyakinan pribadinya. Agama merupakan keyakinan yang terdalam, sehingga tidak boleh ada pemaksaan dari pihak mana pun dan dengan dalih apa pun. Konsep kebebasan atau kemerdekaan (*al-hurriyah*) adalah konsep yang memandang semua manusia pada hakekatnya hanya hamba Tuhan saja, sama sekali bukan hamba sesama manusia. Berakar dari konsep ini, maka

---

hierarkis yang pada gilirannya amat memungkinkan lahirnya kesenjangan ideologis dan praksisnya. Aly Harb, *Relativitas Kebenaran Agama*, terj. Umar Bukhari dan Ghazi Mubarak (Yogyakarta: IRCiSoD, 2001), h.vi.

<sup>110</sup> Sudah sejak awalnya, manusia mengakui dan meyakini adanya satu kekuatan yang mampu mengatasi segala permasalahan yang diyakininya telah menciptakan dan menguasai kehidupan alam raya ini. Ini artinya bahwa pengetahuan tentang adanya Tuhan telah secara sadar dimiliki oleh setiap manusia. Inilah kemudian yang menjadikan manusia disebut sebagai homo religious. Muhammad Wahyuni Nafis, "Referensi Historis Bagi Dialog Antar Agama", dalam *Passing Over, melintasi batas agama*, editor ; Qomarudin Hodayat dan Ahmad gaus AF, (Jakarta : Gremedia Pustaka Utama, 1998), h.80

<sup>111</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.232

manusia dalam pandangan Islam mempunyai kemerdekaan dalam memilih profesi, dalam memilih wilayah hidup, bahkan dalam menentukan pilihan agama pun tidak dapat dipaksa sebagaimana yang tercantum dalam Al-qur'an QS.Al-baqarah ; 256, yaitu:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدْ  
اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui. (QS. Al-Baqarah/2 : 256)*<sup>112</sup>

Berdasarkan pemahaman ayat tersebut, agama merupakan kebebasan individual yang harus dijamin oleh siapa pun sebagaimana setiap orang juga ingin dijamin, dihargai, dan dihormati keyakinannya. Karenanya, (dalam konteks ini) menjadi tidak beralasan jika seseorang menuduh kafir (*ateis*) kepada lainnya hanya gara-gara beragama beda. Sudah jelas bahwa semua orang beragama, maka menuduh orang lain tidak beragama sama halnya mengingkari kodrat ia sebagai manusia, karena melanggar “perjanjian primordial” di atas. Bahkan lbih lanjut, dalam konsepsi Islam, kepemelukan agama merupakan hak prerogatif manusia, karena sesungguhnya, bisa saja Allah SWT menjadikan seluruh umat manusia beriman kepada-Nya, hal ini sebagaimana tercantum dalam Al-qur'an surat Yunus/10 ; 99 yaitu :

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا  
مُؤْمِنِينَ

*Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?. (QS. Yûnus / 10 : 99).*<sup>113</sup>

<sup>112</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.53

<sup>113</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.295

Menurut M. Tholhah Hasan, kurang lebih ada enam macam konsep kebebasan atau kemerdekaan dalam Islam, yaitu ; *Pertama*, kemerdekaan beragama. *Kedua*, kemerdekaan dalam berumah tangga. *Ketiga*, kemerdekaan melindungi diri. *Keempat*, kemerdekaan berfikir dan berbicara. *Kelima*, Hak memperoleh pekerjaan dan kebebasan memiliki hasil kerjanya. *Keenam*, kemerdekaan berpolitik.<sup>114</sup>

Menurut Syamsudin Arif,<sup>115</sup> kebebasan mengandung tiga makna sekaligus. *Pertama*, kebebasan identik dengan ‘fitrah’ –yaitu tabiat dan kodrat asal manusia sebelum diubah, dicemari, dan dirusak oleh sistem kehidupan disekelilingnya. Seperti kata Nabi saw: ‘*kullu mawlûdin yûladu ‘ala l-fitrah*’. Setiap orang terlahir sebagai mahluk dan hamba Allah yang suci bersih dari noda kufur, syirik dan sebagainya. Namun orang-orang disekelilingnya kemudian mengubah statusnya tersebut menjadi ingkar dan angkuh kepada Allah. Maka orang yang bebas ialah orang yang hidup selaras dengan fitrahnya, karena pada dasarnya ruh setiap manusia telah bersaksi bahwa Allah itu Tuhannya. Sebaliknya, orang yang menyalahi fitrah dirinya sebagai abdi Allah sesungguhnya tidak bebas, karena ia hidup dalam penjara nafsu dan belenggu syaitan.

*Kedua*, makna dari kebebasan adalah daya kemampuan (*istitha’ah*) dan kehendak (*masyi’ah*) atau keinginan (*iradah*) yang Allah berikan kepada kita untuk memilih jalan hidup masing-masing. Apakah jalan yang lurus (*as-shirath al-mustaqim*) ataukah jalan yang lekuk. Apakah jalan yang terjal mendaki ataukah jalan yang mulus menurun. Apakah jalan para nabi dan orang-orang sholeh, ataukah jalan syaitan dan orang-orang sesat. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam Al-qur’an QS. Al-kahfi/18 ; 29 yaitu :

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا  
أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ  
وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Dan katakanlah (Muhammad), “Kebenaran itu datangnnya 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

<sup>114</sup> M. Tholchah Hasan, *Islam dalam perspektif Sosio Kultural* (Jakarta: Lantabora Press, 2000), h.145-146.

<sup>115</sup> Syamsudin Arif, *Tiga Makna kebebasan dalam Islam*, dalam “*Islam versus kebebasan/liberalisme*” (menjawab gugatan terhadap undang undang penodaan agama, UU.No.1/PNPS/1965). (Jakarta : Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 2010), h.57-61.



*air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan wajah. (Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek. (QS. Al-Kahfi/18 : 29)<sup>116</sup>*

Kebebasan dalam konteks ayat tersebut mengandung makna kehendak, kemauan, keinginan diri sendiri untuk memilih dan menetapkan jalan yang diambil oleh dirinya, beriman kepada Allah SWT atau justru menjadi kafir. Apapun keputusan yang diambil oleh manusia pasti mempunyai konsekwensinya yang harus dipertanggungjawabkan. *Ketiga*, kebebasan dalam Islam berarti ‘memilih yang baik’ (*ikhtiyar*). Sebagaimana dijelaskan oleh Profesor Naquib al-Attas, sesuai dengan akar katanya, *ikhtiyar* menghendaki pilihan yang tepat dan baik .

Kebebasan beragama dalam konteks Islam menyiratkan bahwa non-muslim tidak dipaksa untuk masuk Islam, mereka juga tidak dihalangi untuk menjalankan ritus keagamaannya. Baik muslim dan nonmuslim dapat mengembangkan agamanya, di samping melindunginya dari serangan atau fitnah, tak peduli apakah hal ini berasal dari kalangan sendiri atau dari yang lain.

#### **E. Kebebasan beragama dalam Perspektif Hak Asasi Manusia (HAM)**

Salah satu isu yang dihadapi hukum Islam dewasa ini adalah berkaitan dengan persoalan hak-hak asasi manusia universal (*human rights*). Seperti diketahui, artikel 1 s.d. 29 piagam PBB tentang HAM telah merekomendasikan untuk mempromosikan dan memperjuangkan hak-hak asasi dan kebebasan bagi seluruh umat manusia, tanpa membedakan ras, jenis kelamin, bahasa maupun agama. Sebagai sumber hukum yang mengatur *hablu min an-nas*, baik yang bersifat internal maupun eksternal, oleh karena itu hukum Islam ditantang untuk memberikan jawaban sekaligus konstribusinya terhadap implementasi hak-hak asasi manusia universal tersebut.

Hak asasi manusia adalah hak-hak yang dimiliki manusia semata-mata karena ia manusia. Umat manusia memilikinya bukan karena diberikan kepadanya oleh masyarakat atau berdasarkan hukum positif, melainkan semata-mata berdasarkan martabatnya sebagai manusia.<sup>117</sup> Dalam arti ini, maka meskipun setiap orang terlahir dengan warna kulit, jenis kelamin, bahasa, budaya dan kewarganegaraan yang berbedabeda, ia tetap mempunyai hak-hak tersebut. Inilah sifat universal dari hak-hak

---

<sup>116</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.40

<sup>117</sup> Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*. (London : Cornell University Press,, 2003), h. 7-21. Juga Maurice Cranston, *What are Human Rights?* ( Newyork : Taplinger, 1973), h. 70.

tersebut. Selain bersifat universal, hak-hak itu juga tidak dapat dicabut (*inalienable*). Artinya seburuk apapun perlakuan yang telah dialami oleh seseorang atau betapapun bengisnya perlakuan seseorang, ia tidak akan berhenti menjadi manusia dan karena itu tetap memiliki hak-hak tersebut. Dengan kata lain, hak-hak itu melekat pada dirinya sebagai makhluk insani.

Kebebasan beragama dalam kacamata Hak Asasi Manusia (HAM) mempunyai posisi yang kompleks, agama sering dipandang sebagai fasilitator bagi kepentingan proteksi manusia sebagai *Homo Sapiens*. Agama memungkinkan manusia mengembangkan kepribadian intelektual dan moralnya sendiri, menentukan sikap terhadap kekuatan-kekuatan alam dan supranatural, dan membentuk hubungannya dengan sesama makhluk.<sup>118</sup>

Secara normatif, dalam perspektif HAM, hak kebebasan beragama atau berkeyakinan dapat disarikan ke dalam delapan komponen, yaitu:<sup>119</sup>

1. Kebebasan Internal Setiap orang mempunyai kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri termasuk untuk berpindah agama atau kepercayaannya.
2. Kebebasan Eksternal. Setiap orang memiliki kebebasan, secara individu atau di dalam masyarakat, secara publik atau pribadi, untuk memmanifestasikan agama atau kepercayaannya di dalam pengajaran, pengalamannya clan peribadaannya.
3. Tidak ada Paksaan Tidak seorangpun dapat menjadi subyek pemaksaan yang akan mengurangi kebebasannya untuk memiliki atau mengadopsi suatu agama atau kepercayaan yang menjadi pilihannya.
4. Tidak Diskriminatif. Negara berkewajiban untuk menghormati dan menjamin kebebasan beragama atau berkepercayaan semua individu di dalam wilayah kekuasaannya tanpa membedakan suku, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama dan keyakinan, politik atau pendapat, penduduk asli atau pendatang, asal-usul.
5. Hak dari Orang Tua dan Wali Negara berkewajiban untuk menghormati kebebasan orang tua, dan wali yang sah (jika ada) untuk

---

<sup>118</sup> Ildhal Kasim, *Hak Sipil dan Politik, Esai-Esai Pilihan*, (Jakarta: ELSAM, 2001), h.238

<sup>119</sup> Candra setiawan dan Asep mulyana (ed), *Kebebasan beragama atau berkepercayaan di Indonesia*.(Jakarta : komnas HAM, 2006), h. 3-4. Kedelapan komponen ini disarikan dari berbagai instrumen internasional yang memuat tentang kebebasan beragama atau berkepercayaan seperti Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia, pasal 18; Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Polik pasal 18.1. s.d. 18.4. dll. Lihat. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr. Bahia G. Tahzib-Lie (ed), *Facilirating Freedom of Religion orSelfef*. ( Netherfand : Marlinus Nijhoff Publishen, 2004), h.. xxxvii- xxxix

menjamin bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anaknya sesuai dengan keyakinannya sendiri.

6. Kebebasan Lembaga dan Status Legal. Aspek yang vital dari kebebasan beragama atau berkeyakinan, bagi komunitas keagamaan untuk berorganisasi atau berserikat sebagai komunitas. Oleh karena itu, komunitas keagamaan mempunyai kebebasan dalam beragama atau berkeyakinan, termasuk di dalamnya hak kemandirian di dalam pengaturan organisasinya.
7. Pembatasan yang diijinkan pada Kebebasan Eksternal. Kebebasan untuk memanifestasikan keagamaan atau keyakinan seseorang hanya dapat dibatasi oleh undang-undang dan kepentingan melindungi keselamatan dan ketertiban publik, kesehatan atau kesusilaan umum atau hak-hak dasar orang lain.
8. Non-Derogability. Negara tidak boleh mengurangi kebebasan beragama atau kepercayaan dalam keadaan apa pun.

Pengaturan mengenai hak kebebasan beragama dalam UDHR diatur dalam Pasal 18 yaitu; “Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama, dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaannya dengan cara mengajarkannya, mempraktikkannya, beribadah dan mentaatinya baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum maupun tersendiri.” Pasal ini merupakan pasal utama dalam pengaturan mengenai hak kebebasan beragama. Pasal ini memberikan pengertian mengenai hak kebebasan beragama. Hak kebebasan beragama dalam pasal tersebut meliputi hak untuk beragama, hak untuk berpindah agama, hak untuk beribadah sesuai dengan keyakinan, hak untuk mengajarkan agamanya. Hak-hak tersebut dapat dilaksanakan baik secara individu ataupun kelompok dan pelaksanaan hak tersebut dapat dilakukan baik di tempat umum maupun tempat pribadi. Dengan demikian hak atas kebebasan beragama dan berkeyakinan pada dasarnya meliputi dua dimensi individual dan kolektif.

Dimensi individual tercermin dalam perlindungan terhadap keberadaan spiritual seseorang (*forum internum*) termasuk di dalam dimensi ini adalah memilih mengganti, mengadopsi dan memeluk agama dan keyakinan. Sedangkan dimensi kolektif tercermin dalam perlindungan terhadap keberadaan seseorang untuk mengeluarkan keberadaan spiritualnya dan mempertahankannya di depan publik (*forum eksternum*). Dengan kata lain Pasal 18 membedakan kebebasan berkeyakinan, dan beragama atau kepercayaan dari kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaannya. Pembedaan ini secara legal sangat penting untuk

membedakan di wilayah mana negara diperbolehkan untuk membatasi dan wilayah mana Negara dilarang untuk melakukan pembatasan.

#### **F. Perlindungan Negara terhadap Kebebasan Beragama**

Bangsa Indonesia adalah bangsa majemuk yang terdiri dari aneka ragam suku, bahasa, budaya, adat istiadat, dan agama. Salah satu bentuk keanekaragaman yang ada di Indonesia adalah adanya lebih dari satu agama yang dianut warga negara di Indonesia. Jaminan akan kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia dijamin oleh konstitusi UUD 1945 dalam Pasal 28E ayat (1) dan ayat (2) yang berbunyi sebagai berikut:

1. Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.
2. Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap sesuai dengan hati nuraninya

Adanya jaminan perlindungan hak setiap orang untuk berkeyakinan, baik memeluk maupun mengekspresikan serta mempraktikkan keyakinannya merupakan salah satu hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan tidak boleh mendapatkan perlakuan yang diskriminatif. Namun demikian dalam Pasal 28J UUD 1945 dijelaskan pula bahwa setiap orang harus menghormati hak asasi orang lain, dan oleh karenanya harus bisa menerima jika ada restriksi oleh hukum yang ditujukan untuk pengakuan hak menghormati hak asasi orang lain dan dengan mempertimbangkan moralitas, nilai-nilai religius, keamanan dan ketertiban umum di masyarakat demokratis.

Dengan demikian kebebasan setiap orang dibatasi oleh hak asasi orang lain. Ini berarti bahwa setiap orang mengemban kewajiban mengakui dan menghormati hak asasi orang lain. Kewajiban ini juga berlaku bagi setiap organisasi pada tataran manapun, terutama negara dan pemerintah. Dengan demikian, negara dan pemerintah bertanggung jawab untuk menghormati, melindungi, membela, dan menjamin hak asasi manusia setiap warga negara dan penduduknya tanpa diskriminasi.

Jaminan akan kebebasan beragama kemudian dinyatakan dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia dalam Pasal 22, yaitu:

1. Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu
2. Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”.

Berdasarkan ketentuan tersebut di atas, maka nyatalah bahwa kebebasan beragama adalah hak asasi manusia yang mengandung kewajiban untuk dihormati sebagai hak asasi manusia yang melekat kewajiban dasar bagi manusia lainnya. Kewajiban dasar untuk menghormati kebebasan beragama harus diimplementasikan dengan benar-benar menghormati, melindungi, dan menegakkan hak asasi manusia tersebut. Untuk itu pemerintah, aparatur negara, dan pejabat publik lainnya mempunyai kewajiban dan tanggung jawab menjamin terselenggaranya penghormatan, perlindungan, dan penegakan hak asasi manusia, sebagaimana ditegaskan dalam ketentuan Pasal 8 Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 yang menegaskan bahwa “Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia menjadi tanggung jawab negara, terutama pemerintah.

Pengaturan tentang tindak pidana penodaan agama dan kehidupan beragama menurut Muladi merupakan refleksi bahwa Indonesia merupakan „*Nation State*“ yang religius, di mana semua agama (*religion*) yang diakui sah di Indonesia merupakan kepentingan hukum yang besar yang harus dilindungi dan tidak sekedar merupakan bagian dari ketertiban umum yang mengatur tentang rasa keagamaan atau ketenteraman hidup beragama.<sup>120</sup>

Meskipun, kebebasan beragama di Indonesia dijamin oleh konstitusi bukanlah berarti kebebasan tanpa batas. Karena dalam setiap pelaksanaan kebebasan tetap terikat dengan kewajiban hak asasi manusia. Dalam Pasal 28 J UUD NRI Tahun 1945 dinyatakan bahwa :

1. Setiap orang wajib menghormati hak asasi manusia orang lain dalam tertib kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara;
2. Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.

Berdasarkan pengertian tersebut, bahwa pembatasan hak asasi manusia di Indonesia mengartikan bahwa tidak ada kebebasan yang mutlak, sehingga perlu campur tangan pemerintah untuk menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban agar tidak ada hak yang tercederai. Pembatasan tersebut ditetapkan dalam sebuah undang-undang guna menjaga ketertiban umum.

---

<sup>120</sup> Muladi, *Beberapa Catatan Berkaitan Dengan RUU KUHP Baru*, Makalah Disampaikan pada Seminar Nasional RUU KUHP Nasional Diselenggarakan oleh Universitas Internasional Batam, Batam 17 Januari 2004, hal. 7

## 1. Perpektif Piagam Madinah

Istilah “Piagam Madinah” adalah sebutan bagi *as-shahifah* (yang berarti lembaran tertulis) dan al-kitab (yang berarti buku) yang dibuat oleh Nabi Saw bersama warganya. Kata “Madinah” menunjuk pada tempat dibuatnya naskah. Sementara kata “piagam” berarti “surat resmi.... yang berisi pernyataan pemberian hak , ... atau berisi pernyataan dan pengukuhan mengenai sesuatu”.<sup>121</sup> Sumber lain menyebutkan bahwa “piagam” (charter) adalah dokumen tertulis yang dibuat oleh penguasa atau badan pembuat undang-undang yang mengakui hak-hak rakyat, dan hak-hak kelompok sosial maupun hak-hak individu.<sup>122</sup>

Dalam sejarah Islam, ketika Rasulullah SAW datang ke Yasthrib (sebutan kota Madinah sebelum Islam), di mana beliau mendirikan dan merintis sebuah negara pertama dan pemerintahan yang konstitusional dengan membuat landasan konstitusional masyarakat kota tersebut yang kemudian dikenal dengan “Piagam Madinah” atau “Konstitusi Madinah”. Piagam ini memberikan teladan tentang keadilan dan toleransi yang luar biasa indah bagi pola hubungan bermasyarakat yang pluralistik yang sangat modern untuk ukuran zamannya.

Pengakuan ini seperti yang termaktub dalam salah satu klausul teks piagam madinah yang berbunyi. “Bahwa bangsa Yahudi dari Bani Auf merupakan sebuah umat bersama orang-orang yang beriman (Muslim), bagi bangsa Yahudi agama mereka (sendiri) dan bagi umat Islam juga agama mereka (sendiri)...Bangsa Yahudi harus menanggung biaya perang bersama-sama umat islam selama mereka semuanya berperang bersama-sama. Selain dalam perang bersama, masing-masing kaum Yahudi dan Muslim harus menanggung biaya mereka sendiri-sendiri. Dan di antara mereka harus saling membantu dalam menghadapi pihak-pihak yang menyerang para penandatanganan piagam ini, dan juga harus saling mengingatkan serta menjunjung tinggi kebaikan selain kejahatan dan dosa.”<sup>123</sup>

Piagam Madinah tersebut memang hanya mengatur hubungan umat Islam dan umat yahudi, karena komposisi masyarakat kota yasthrib pada saat itu hanya terdiri dari dua golongan ini. Ketika kekuasaan negara Islam di bawah pimpinan Rasulullah saw, mulai meluas daerah wilayahnya, maka negara ini menjadi lebih pluralistik

---

<sup>121</sup> Tim Penyusun Kamus, Pusat pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan kebudayaan , Kamus Besar Bahasa Indonesia, cet. 10, (Jakarta: Balai Pustaka, 1999), h.680

<sup>122</sup> James, A.H Murray, et.ell, The Oxford English dictionary, Vol II (London: Oxford at the Clarendon Press, 1978), h.294

<sup>123</sup> Ibnu Hisyam, *Sirah An-Nabawiyah*, ( Mesir, Darul Hadits, 2006), h.501-504.

sehingga mencakup umat kristen Arab dari Nejran<sup>124</sup>, maka ketika mereka tetap bersikukuh memilih kekristenannya,<sup>125</sup> Rasulullah SAW kemudian memperlakukan mereka dengan perlakuan yang sama seperti yang di berikan kepada umat Yahudi yakni keadilan, toleransi, dan status otonomi untuk mengatur urusan mereka sendiri, sebagaimana termaktub dalam perjanjian yang ditanda tangani Rasulullah saw kepada mereka.

Terlepas dari polemik historitas penyusunan dan otentisitas naskah Piagam Madinah, tampak dari berbagai studi yang dilakukan para ahli.<sup>126</sup> Piagam Madinah yang digunakan adalah yang telah disistematiskan menjadi 47 pasal. Piagam ini tidak saja menggambarkan komposisi penduduk Madina saat itu, melainkan menjadi bukti historis situasi sosial-politik komunitas Madinah yang menjalani perjanjian aliansi (Treaty of Alliance). Sebagai perjanjian aliansi segi tiga antara Muhajirin, Anshar, dan Yahudi bisa dilihat karena dua alasan. *Pertama*, karena perjanjian itu merupakan suatu usaha Nabi Saw untuk mengadakan rekonsiliasi antara suku-suku sebagai perjanjian persahabatan untuk meleburkan (fusi) semua pluralitas dalam satu komunitas yang integrated. Untuk itu, Nabi bekerja keras menumbuhkan sikap loyal mereka kepada agama dan komunitas baru itu. *Kedua*, perjanjian itu sebagai aliansi antara suku-suku Yahudi sebagai satu golongan lain. Setiap suku dari Yahudi adalah satu bangsa dengan orang-orang beriman, sekalipun mereka (Yahudi) tetap dalam agama mereka.

Oleh karena itu, diakui bahwa dengan penetapan (*arremgement*) itu, Nabi Muhammad berhasil membangun masyarakat yang bersatu dari keragaman agama: Muslim, Yahudi, dan penganut Paganisme. Ini tidak lain karena Nabi Muhammad Saw tatkala membuat Piagam

---

<sup>124</sup> Suku Najran dan sekitarnya mendapat perlindungan Allah dan tanggungan Nabi Muhammad Rasulullah, atas diri mereka, agama, tanah, harta, yang hadir dan tidak hadir, rumah-rumah peribadatan dan salat-salat mereka. Mereka tidak berhak merubah seseorang uskup dari keuskupannya dan seorang pewakaf dari wakafnya, juga segala sesuatu yang ada dibawah kekuasaan mereka, sedikit maupun banyak. Apabila di antara mereka ada yang menuntut sesuatu hak, maka di antara mereka berlaku keadilan tidak ada yang menzalimi ataupun dizalimi. Tidak seorang pun di antara mereka dapat dituntut atas kesalahan pihak lain. Perjanjian ini menjadi tanggungan Allah dan Rasul-Nya selamanya hingga Allah memutuskan ketentuan-Nya, dengan syarat jika mereka tulus dan *committed* terhadap kewajiban mereka. Abu Jusuf, Ja'qub Ibn Ibrahim, *Kitab Al-Kharaj*, Cet. 5, (Cairo: Al-Matha'ah al-Salafiyyah, TT), h.78

<sup>125</sup> Abu Jusuf, Ja'qub Ibn Ibrahim, *Kitab Al-Kharaj*, Cet. 5, (Cairo: Al-Matha'ah al-Salafiyyah, TT), h.78

<sup>126</sup> Ahmad Sukarja, Piagam Madinah dan UUD 1945; *Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Yang Majemuk*. (Jakarta: UI Press, 1995), h.209

tersebut bukan hanya memperhatikan kepentingan dan kemaslahatan masyarakat Muslim, melainkan juga memperhatikan kemaslahatan masyarakat Non-Muslim. Dengan kata lain, paradigma sosial yang digunakan Nabi, baik dalam membaca realitas maupun mengambil keputusan politik, adalah inklusifisme-egalitarianisme. Hal ini juga diperkuat dengan kenyataan adanya pengakuan bahwa kebiasaan-kebiasaan (tradisi, konvensi) masyarakat Madinah sepenuhnya diakui sebagai hukum yang hidup oleh Piagam Madinah. Oleh karenanya, ketetapan-ketetapan Piagam Madinah menjamin hak semua kelompok sosial dan persamaan hukum dalam segala urusan publik. Fakta historis ini, menurut Phillip K.Hitti, merupakan bukti nyata kemampuan Nabi Muhammad melakukan negosiasi dan konsolidasi dengan berbagai golongan masyarakat Madinah.<sup>127</sup>

Perlindungan negara terhadap hak kebebasan dalam Islam dapat mengacu pada konsep politik Islam yang secara historis pernah dipraktikkan pada masa awal pemerintahan Islam di bawah kendali Nabi Muhammad saw. Realitas politik pada masyarakat awal Islam (masa *as-salaf asshalih*), menurut Nurcholish Madjid, memiliki bangunan kenyataan politik yang demokratis dan partisipatoris yang menghormati dan menghargai ruang publik, seperti kebebasan hak asasi, partisipasi, keadilan sosial, dan lain sebagainya. Wujud historis dari sistem sosial politik yang kemudian dikenal sebagai Piagam Madinah ini merupakan prinsip-prinsip rumusan kesepakatan mengenai kehidupan bersama secara sosial-politik antara sesama kaum Muslim dan antara kaum Muslim dengan kelompok-kelompok lain di kota Madinah di bawah pimpinan Nabi Muhammad SAW.<sup>128</sup>

Dalam Piagam Madinah, kata *ummah* terulang dua kali, yaitu dalam pasal 1 dan pasal 25. Ali Syari'ati mengartikan kata *ummah*<sup>129</sup> dengan "jalan yang lurus", yakni sekelompok manusia yang bermaksud menuju "jalan" yang tidak lepas dari arti kata akarnya, *amma*. Kata ini ia artikan menuju dan berniat yang mengandung tiga arti, yaitu gerakan, tujuan, dan ketetapan kesadaran. Rumusan pengertian *ummah* oleh Syariati tersebut sesuai dengan langkah yang dilakukan Nabi Muhammad SAW untuk mempersatukan umat Islam, sesuai dengan muatan pasal 1 Piagam Madinah, yang isinya yaitu : *innahum ummatun wahidah min duni an-nas* (sesungguhnya mereka adalah

---

<sup>127</sup>Phillip K. Hitti, *Capital Cities of Arab Islam*, (Minneapolis: University of Minnesota, 1973), h.35-36

<sup>128</sup>Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam di Era Reformasi*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999), h. 24

<sup>129</sup>Ali Syari'ati, *Ummah wa al-Umamah*, terj. M. Faishol Hasanuddin, (Jakarta: Penerbit Yapi, 1990), h. 36-38



umat yang satu, tidak termasuk golongan lain). Ketetapan (pasal 1) ini merupakan pernyataan yang mempersatukan orang-orang mukmin dan muslim yang berasal dari dua golongan besar, Muhajirin dan Anshar, dari berbagai suku dan golongan sebagai umat yang satu. Dasar yang mengikat mereka adalah akidah Islam, yang membedakan mereka dari umat lain.

Ketetapan pada pasal 1 itu tidak berarti menunjukkan bahwa konsep *ummah* yang dikehendaki oleh Piagam Madinah adalah umat Islam saja sebab di pasal lain kaum Yahudi dan sekutunya disebut sebagai anggota umat. Hal ini dibuktikan dalam pasal 25 yang menyatakan “Kaum Yahudi Bani ‘Auf bersama dengan warga yang beriman adalah satu umah. Kedua belah pihak, kaum Yahudi dan kaum Muslimin, bebas memeluk agama masing-masing. Demikian pula halnya dengan sekutu dan diri mereka sendiri. Bila di antara mereka ada yang melakukan aniaya dan dosa dalam hal ini, maka akibatnya akan ditanggung oleh diri dan warganya.”

Pasal 25 Piagam Madinah merupakan perwujudan jaminan kebebasan beragama dan beribadat menurut ajaran agama masing-masing. Pada pasal 25 juga dinyatakan bahwa kaum Yahudi adalah satu umat bersama kaum mukminin. Penyebutan demikian, mengandung arti bahwa dilihat dari kesatuan dasar agama orang-orang Yahudi merupakan satu komunitas yang parallel dengan komunitas kaum mukminin. Dalam kehidupan bersama tersebut, komunitas Yahudi bebas dalam melaksanakan agama mereka.<sup>130</sup> Pasal 25 pada Piagam Madinah itu telah memberi jaminan kebebasan beragama bagi orang-orang Yahudi sebagai suatu komunitas dan mewujudkan kerja sama yang erat dengan kaum muslimin dan membuktikan bahwa Islam memiliki sikap toleran terhadap agama lain.

## 2. Perspektif Deklarasi Cairo

Deklarasi Kairo (1990) merupakan instrumen pengaturan hak asasi manusia yang berlandaskan hukum Islam. Pengaturan mengenai hak kebebasan beragama dalam Deklarasi Kairo diatur dalam pasal khusus. Namun untuk memahami pengertian mengenai hak kebebasan beragama dalam Deklarasi Kairo harus melihat bagian-bagian lain dari

---

<sup>130</sup> Ahmad Sukarja, Piagam Madinah dan UUD 1945; *Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Yang Majemuk*. (Jakarta: UI Press, 1995), h. 125. Di sini terlihat bahwa Nabi Muhammad saw tidak memaksa rakyat Madinah untuk mengubah agama. Nabi hanya mendakwahkan Islam dengan seruan untuk mengesakan Allah. Soal konversi ke agama Islam tergantung pada kesadaran dan keinginan masing-masing tanpa adanya paksaan

deklarasi yang akan membantu pemahaman tentang hak kebebasan beragama.

Pembukaan Deklarasi Kairo mengatur sebagai berikut: “*Wishing to contribute to the efforts of mankind to assert human rights, to protect man from exploitation and persecution, and to affirm his freedom and right to a dignified life in accordance with the Islamic Shari’ah.*”<sup>131</sup>

Prinsip-prinsip Deklarasi Kairo yang dijabarkan dalam 25 pasal menegaskan bahwa hak-hak asasi dan kemerdekaan universal dalam Islam merupakan bagian integral agama Islam dan bahwa tak seorang pun pada dasarnya berhak untuk menggoyahkan baik keseluruhan maupun sebagian atau melanggar atau mengabaikannya karena hak-hak asasi dan kemerdekaan itu merupakan perintah suci mengikat yang termaktub dalam wahyu Allah SWT yang diturunkan melalui nabi-Nya yang terakhir. Pembukaan Deklarasi Kairo menjelaskan bahwa tujuan dibentuknya Deklarasi Kairo adalah untuk memberikan sumbangan terhadap perlindungan hak asasi manusia yang sesuai dengan syariat Islam. Hal ini dapat dipahami sebab Deklarasi Kairo dikeluarkan oleh OKI (Organisasi Kerjasama Islam), yang merupakan organisasi internasional antarnegara yang beranggotakan negara Islam atau penduduknya mayoritas beragama Islam.

Deklarasi Kairo terbentuk dikarenakan adanya satu perdebatan yang mendapatkan perhatian terjadi antara blok Islam dan blok lain tentang pasal 18 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, yaitu tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan. Blok Islam pada awalnya menentang pasal tersebut karena terdapat klausul “kebebasan berpindah agama” yang bertentangan dengan doktrin Islam tentang murtad (*apostasy*), meski pada akhirnya hanya Saudi Arabia yang benar-benar menentang pasal itu. Namun pada perkembangannya, Saudi Arabia mampu mempengaruhi opini negara-negara Islam terutama di bawah organisasi OKI (Organisasi Kerjasama Islam) yang berpusat di Jeddah, di mana Saudi Arabia sebagai tuan rumah. Respon terhadap Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia terus mengalami perkembangan di dunia Islam. Pada tahun 1981 muncul *Universal Islamic Declaration of Human Rights* oleh beberapa tokoh pemikir Islam terkemuka dari berbagai negara. Pada tahun 1990 lahir Deklarasi Kairo (*Cairo Declaration of Human Rights in Islam*) oleh negara-negara OKI.<sup>132</sup>, yang ditandatangani 54 negara anggota OKI pada 5

---

<sup>131</sup> Lihat : draft deklarasi Cairo, 1990.

<sup>132</sup> Dari pertemuan Komisi Hak Asasi Manusia Organisasi Kerjasama Islam (IPHRC OIC) 20-24 Februari 2012 di Jakarta diketahui bahwa negara anggota OKI banyak yang belum memiliki standar instrumen dalam konteks hak asasi manusia. Bahkan, beberapa

Agustus 1990. Inti dari deklarasi tersebut adalah meskipun Islam menerima hak-hak asasi manusia, tetapi memiliki batasan dan tafsirnya sendiri dalam hal-hal tertentu, salah satunya adalah tentang kebebasan beragama, khususnya kebebasan berpindah agama.<sup>133</sup>

Hak Asasi Manusia Islam, menurut Deklarasi Kairo, mengakui otoritas dan peran Tuhan, dan karena itu tidak mentolerir anti-agama, ateisme, dan pindah agama (dari Islam). Misalnya, dalam pasal 1 Deklarasi Kairo, dinyatakan:

*“all human beings form one family whose members are united by their subordination to Allah and descent from Adam. All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the basis of race, colour, language, belief, sex, religion, political affiliation, social status, or other considerations. True faith is the guarantee for enhancing such dignity along the path to human perfection.”*

Di sini manusia diposisikan sejajar tapi di bawah Tuhan. Sementara itu, pada pasal 10 Deklarasi Kairo, yaitu : (*Islam is the religion of unspoiled nature. It is prohibited to exercise any form of compulsion on man or to exploit his poverty or ignorance in order to convert him to another religion or to atheism*) juga memberikan pembatasan tentang kebebasan beragama. Pasal ini memisahkan diri dari Deklarasi Universal 1948 khususnya Pasal 18, bahwa setiap orang memiliki hak berpikir, berkeyakinan, dan beragama, hak yang mencakup kebebasan mengganti agama atau keyakinannya, dan kebebasan, sendiri atau dalam masyarakat, publik dan pribadi, untuk melaksanakan agamanya atau kepercayaannya dalam pengajaran, praktek, ibadah, dan pengamalan.

Perlindungan kebebasan beragama dalam Deklarasi Kairo menjadi sangat terbatas bila diimplementasikan di Negara negara “Islam” yang ikut menandatangani, karena adanya konsep syariah yang dimasukkan dalam Deklarasi Kairo, dan banyak diformalisasikan pada negara-negara timur tengah. Lebih jauh lagi, Deklarasi Kairo menegaskan bahwa hak hak dasar fundamental dan kebebasan

---

negara tidak memiliki Komisi Nasional Hak Asasi Manusia di negaranya. Pertemuan tersebut memberi rekomendasi kepada dewan Menlu agar negara-negara anggota OKI juga meratifikasi instrumen internasional hak asasi manusia dan bekerja sama menegakkan hak asasi manusia, dan menghasilkan beberapa kesepakatan. Kesepakatan tersebut berisi tugas-tugas yang harus dilakukan oleh negara anggota OKI. Lihat Republika co.id, “*Negara OKI Harus Ratifikasi Aturan HAM*”, Jumat, 24 Pebruari 2012

<sup>133</sup> Ahmad Suaedy (et.al), *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia ; Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, (Jakarta : The Wahid Institute, 2009), h.56. .

universal di Islam adalah bagian integral yang harus dipatuhi dalam agama Islam. Oleh karena itu, tidak ada seorang pun yang berhak mengingkari atau bahkan menghentikan untuk sementara waktu perintah Tuhan. Hal ini dikarenakan semua ajaran agama di dalam Islam bersifat mengikat seperti termaktub di dalam kitab suci (al-Qur'an) yang telah diwahyukan kepada nabi terakhir-Nya.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup>Al Khanif, *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, (Yogyakarta: LaksBang Grafika, 2010), h. 181.

### BAB III

#### DISKURSUS TAFSIR MODERN KONTEMPORER

##### A. Pengertian Tafsir Modern Kontemporer

Tafsir dalam pengertian bahasa والتبيين<sup>1</sup> artinya menjelaskan atau menerangkan. Kata Tafsir merupakan bentuk Masdar dari *Fassara*, *Yufassiru*, *Tafsiron* yang berarti penjelasan. Menurut Hasbi Ash-Shidiqi, Tafsir menurut Lughot ialah “Menerangkan dan Menyatakan”. Sedangkan menurut Istilah, para ahli tafsir mendefinisikan tafsir sebagai berikut:<sup>2</sup>

Menurut Al-Kilby dalam Kitab At-Tashiel, tafsir yaitu:

التفسير شرح القرآن وبيان معناه والافصاح بما يقتضيه بنصه او اشارته او نجواه

*Tafsir yaitu mensarahkan Al-Qur'an, menerangkan maknanya dan menjelaskan apa yang dikehendaknya dengan nashnya atau dengan isyaratnya ataupun dengan najuannya.*

Menurut Az-Zarkasi dalam Kitab Al-Burhan, Tafsir yaitu:

التفسير بيان معاني القرآن واستخراج احكامه وحكمه

---

<sup>1</sup>Muhammad Husain al-Dzzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, I (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadis, 1976), h 13.

<sup>2</sup>M. Hasbi Ash-Shidiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir* (Jakarta : Bulan Bintang, 1980), h. 192-193

*Tafsir yaitu menerangkan makna – makna Al-Qur'an dan mengeluarkan hukum-hukumnya serta hikmah – hikmahnya.*

Menurut Al-Jurjany:

التفسير في الاصل الكشف والاظهار وفي الشرع توضيح معنى الآية شأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة

*Tafsir pada asalnya ialah membuka dan melahirkan. Menurut Istilah Syara' yaitu menjelaskan makna ayat, urusannya, kisahnya dan sebab yang karenanya diturunkan ayat dengan lafadz yang menunjuk kepadanya secara terang.*

Definisi tafsir secara etimologi tersebut, sesuai dengan firman Allah (QS.Al-furqân/25 ; 33), yaitu :

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

*Dan mereka (orang-orang kafir itu) tidak datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, melainkan Kami datangkan kepadamu yang benar dan penjelasan yang paling baik. ( QS.Al-Furqân/25 : 33)<sup>3</sup>*

Menurut pendapat Manna' Khalil al-Qatthan<sup>4</sup> menjelaskan bahwa arti *tafsir* secara bahasa adalah menyingkap. Sedangkan menurut istilah *tafsir* adalah ilmu untuk memahami kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, menjelaskan makna-maknanya, serta mengeluarkan hukum dan hikmahnya. sedangkan Abu Hayyan<sup>5</sup> dalam *al-Bahrul Muhith* menjelaskan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara menjelaskan lafazh-lafazh al-Qur'an, maksud-maksudnya, berbagai hukumnya dan makna yang terkandung di dalamnya.

Dari pengertian tersebut di atas, ulama tafsir mempunyai perbedaan pendapat dalam memberikan pengertian tafsir. Hal itu disebabkan antara lain adanya perbedaan dalam menggunakan pendekatan, al-Zarkasyi memandang tafsir sebagai ilmu alat, sedangkan al-Zarqani melihat tafsir sebagai pengetahuan tentang petunjuk Alquran. Pada sisi lain ulama tafsir

<sup>3</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.506

<sup>4</sup> Manna' Khalil Al-Qatthan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Terj. Aunur Rafiq El-Mizani (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2008), h.457.

<sup>5</sup> Al-Hafizh al-Imam Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Itqan* (Kairo: Dar At-Turath, 1431 H/ 2010 M),h. 925

tampaknya sependapat bahwa tafsir adalah kegiatan ilmiah yang bertujuan untuk kebaikan hidup umat manusia.<sup>6</sup>

Kontemporer berarti sezaman atau sewaktu.<sup>7</sup> Di dalam kamus *Oxford Learner's Pocket Dictionary* dijelaskan, ada dua pengertian dari *contemporary*. Pertama *belonging to the same time* (termasuk waktu yang sama), dan yang kedua, *of the present time; modern* (waktu sekarang atau modern).<sup>8</sup> Sedangkan dalam bahasa Indonesia, kontemporer adalah pada masa kini atau dewasa ini.<sup>9</sup> Menurut Ahmad Syirbasyi yang dimaksud dengan periode kontemporer adalah yaitu sejak abad ke 13 hijriah atau akhir abad ke-19 Masehi sampai sekarang ini.<sup>10</sup>

Dari berbagai definisi dan pendapat para pakar di atas dapat disimpulkan bahwa tafsir kontemporer adalah penafsiran al-Qur'an yang muncul dan berkembang dimulai semenjak akhir abad ke-19 sampai saat ini. Pengertian ini sejalan dengan pendapat az-Zahabi dalam *Tafsir wa al-Mufasssirun* yang menyebutkan tafsir kontemporer dengan *at-Tafsir fi al-'Ashr al-Hadits* yaitu tafsir di masa modern.<sup>11</sup>

Berdasarkan pengertian tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Tafsir Modern atau Tafsir Kontemporer adalah mempunyai pengertian yang sama yaitu 'Tafsir atau penjelasan ayat Al-Qur'an yang disesuaikan dengan kondisi kekinian atau saat ini'. Pengertian seperti ini sejalan dengan pengertian *tajdid* yakni 'usaha untuk menyesuaikan ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan jalan mentakwilkan atau menafsirkan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial masyarakat.<sup>12</sup>

## B. Sejarah Perkembangan Tafsir Modern Kontemporer

Kajian tentang Al Qur'an dalam khazanah intelektual Islam hampir tidak pernah mengalami stagnasi. Setiap generasi pada zamannya memiliki tanggung jawab masing-masing untuk mengaktualisasikan kajian-kajian tafsir pada periode sebelumnya, yang di anggap *out date* sehingga

<sup>6</sup> Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir, Sebuah Rekonstruksi Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir sebagai Disiplin Ilmu* (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1999), h. 7.

<sup>7</sup> John M. Echols dan Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2003), h. 143.

<sup>8</sup> Anonim, *Oxford Learner's Pocket Dictionary, New Edition* (New York: Oxford University Press, 2006), h. 90

<sup>9</sup> Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta: Gramedia, 2003), h. 591

<sup>10</sup> Ahmad Syirbasyi, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'anul Karim* (Jakarta: Kalam Mulia, 1999), h. 242.

<sup>11</sup> Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Dar al-Maktab al-Hadithah, 1976), h. 346.

<sup>12</sup> M. Quraisy Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*. (Bandung: Mizan, 1998) h. 93

menjadi kajian tafsir yang *up to date*. Kemunculan metode tafsir modern dan kontemporer diantaranya dipicu oleh kekhawatiran para mufasssir ketika penafsiran Al-qur'an dilakukan secara tekstual, dengan mengabaikan situasi dan latar belakang turunnya suatu ayat sebagai fakta sejarah yang penting.

Al-Qur'an yang diturunkan secara evolutif (*tadrij*) selama kurang lebih 23 tahun lamanya memberikan gambaran adanya hubungan dialogis antara Kholiq yaitu Allah SWT dengan Makhluqnya yaitu Nabi Muhammad SAW melalui pelantara Malaikat Jibril. Manifestasi dari komunikasi antara Kholiq dan Makhluq tersebut yang dilakukan dengan menggunakan Bahasa Arab adalah berupa ajaran dan norma-norma Islam serta sejarah masa lalu. Bahkan menurut M.Faruq Al-Nabhan, komunikasi dialogis tersebut merupakan kritik sosial terhadap kehidupan manusia saat itu.<sup>13</sup>

Sejak adanya komunikasi antara Kholiq (Allah SWT) dan Makhluq (Muhammad SAW) itulah maka Islam lahir sebagai agama, tetapi ini bukan hanya sekedar sebagai fakta historis, melainkan sebuah kehadiran Tuhan dalam bentuk "kalam". Karena itu, seluruh kebudayaan Islam memulai langkahnya dengan fakta sejarah bahwa manusia disapa Tuhan dengan bahasa yang Dia ucapkan sendiri yaitu Bahasa Arab.

Dari sisi motif pewahyuan, pada mulanya manusia (Muhammad) adalah obyek dari kitab suci (Al-qur'an). Al-qur'an diwahyukan Tuhan untuk menyapa manusia dan mengajaknya ke jalan keselamatan. Tetapi dalam perjalanannya, ketika wahyu telah menjelma menjadi sebuah teks, maka wahyu berubah menjadi obyek, sementara manusia berperan sebagai subyek dalam memahami arti, makna dan kandungan wahyu tersebut, baik secara tekstual (mantuq) maupun kontekstual (mafhum), di sinilah peranan tafsir dalam memberikan interpretasi makna yang terkandung dalam Al-qur'an.

Sejarah penafsiran al-Qur'an sebenarnya sudah dimulai oleh Nabi sendiri,<sup>14</sup> kemudian dilanjutkan para Sahabat,<sup>15</sup> terutama Ibnu Abbas<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> M. Faruq Al-Nabhan, *Al-Madkhal Li al-Tasyri' al-Islami*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1981), h.83

<sup>14</sup> Bukti yang dapat diajukan di sini adalah tentang makna "*ad-Dzulm*" dalam QS. al-An'am/06:82 yang berbunyi:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan syirik, mereka itulah orang-orang yang mendapat rasa aman dan mereka mendapat petunjuk. (QS.Al-An'am/6:82)

Kata "*Ad-Dzulm*" kemudian diartikan sebagai syirik, sesuai dengan QS. Luqman (31):13.

وَإِذْقَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يُعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ



sebagai orang yang berpengaruh dalam perkembangan tafsir selanjutnya. Aktifitas menafsirkan terus bergejolak hingga era tabi'in hingga tabi'it-tabi'in.<sup>17</sup> Dinamika ilmu pengetahuan berkembang pesat, cabang-cabang penafsiran al-Qur'an mulai Nampak kepermukaan. Perbedaan pendapat semakin meningkat dan fanatisme madzhab menjadi ancaman serius yang tak terbantahkan. Ilmu filsafat yang bercorak rasional pun bercampur baur dengan ilmu-ilmu *naqli*. Setiap golongan berupaya mendukung madzhabnya masing-masing.<sup>18</sup> Satu hal yang menonjol dari perkembangan tafsir dengan berbagai coraknya itu ialah muncul

*Dan (ingatlah) ketika Lukman berkata kepada anaknya, ketika dia memberi pelajaran kepadanya, "Wahai anakku! Janganlah engkau mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.*

Meski demikian Nabi tidak menafsirkan semua ayat yang ada dalam al-Qur'an. Sebaliknya, beliau hanya memberikan interpretasi terhadap beberapa ayat saja, dan bahkan menurut penuturan Aisyah R.A, apa yang dilakukan Nabi juga berdasarkan petunjuk malaikat Jibril. Lihat: Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir At-Thabariy, *al-Jami al-Bayan Fi Tafsiri al-Qur'an*, Jilid.I (Kairo : al-Maktabah al-Amiriyyah, 1312), h. 21.

<sup>15</sup> Para sahabat yang dikenal dalam pengembangan disiplin tafsir ini ada sepuluh sahabat yang terbagi dalam dua kelompok. Kelompok pertama adalah empat kholifah, dimana Ali ibn Abi Thalib menduduki peringkat pertama, mengingat kepaiwaan dan keaktifannya dalam memberikan penjelasan-penjelasan ayat. Sementara kelompok kedua adalah Ubay ibn Ka'ab (w. 23/643), Abdullah ibn Mas'ud (w. 32/652), Abu Musa al-Asy'ari (w.50/670), Abdullah ibn Abbas (w.68/686), Zaid ibn Tsabit (w. 45/665), Abdullah ibn Zubair (w.94/712). Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, IV, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1979) h. 204-205; dan Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, I (t.tp.,t.p.,1976) h. 63.

<sup>16</sup> Rasulullah pernah berdoa untuk Ibn Abbas, "*Ya Allah, limpahkan ilmu agama yang mendalam kepadanya dan ajarkanlah ilmu takwil (tafsir) kepadanya.*" Al-Zarkasyi, *Burhan fi Ulum al-Qur'an*, jilid II (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi,1972), h.161, Ibn Abbas juga terkenal dengan sebutan "*Turjuman al-Qur'an*" Lihat: al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, IV, h. 319

<sup>17</sup> Kegiatan untuk melakukan upaya interpretasi menjadi perhatian dalam abad ini (akhir dari dinasti Bani Umayyah dan awal dinasti Bani Abbasiyyah), karena di era inilah terdapat geliat untuk mengkodifikasikan kitab-kitab tafsir. Pergumulan ini menciptakan ruang studi tafsir hingga mengkategorikan istilah *Tafsir Bil Ma'tsur* dan *Tafsir Bi-Ra'yi*. Al-Zarkasyi, *Burhan fi Ulum al-Qur'an*, jilid II (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi,1972),h. 159,

<sup>18</sup> Terdapat tiga kelompok yang memberanikan diri berkonsentrasi untuk melakukan penafsiran al-Qur'an. *Pertama*, para ahli bahasa berusaha melakukan penafsiran atas al-Qur'an untuk sampai pada rahasia kemukjizatan bahasa al-Qur'an. Mereka berusaha mengkaji struktur dan jalinan bahasanya yang indah dan unik, dan menganalisis struktur kalimat al-Qur'an untuk sampai pada keutuhan pengaruh dan keindahan bunyinya. *Kedua*, kaum sekertarian atau pengikut madzhab tertentu berusaha mengukuhkan madzhab ataupun keyakinan mereka. *Ketiga*, para pewarta (*al-Akhbariyun*) berusaha mengkonsentrasikan diri pada penafsiran peristiwa-peristiwa yang sempat diceritakan al-Qur'an, seperti kisah penciptaan Adam, cerita tentang hari kiamat, dan peristiwa yang lain. Gamal al-banna, *Evolusi Tafsir*, terj. Novrianto Kahar, (Yogyakarta: Qisthi Press, 2004) h.37

fanatisme madzhab (*al-Ta'assub bi al-Madzhab*), tidak hanya pada kalangan *fuqaha* tetapi juga di kalangan *mufasssirin* (ahli-ahli tafsir).

Dinamika pergulatan metodologi tafsir kontemporer menjadi salah satu fenomena yang menarik untuk dikaji seiring akselerasi kondisi budaya dan peradaban manusia. Sejak turunnya al-Qur'an hingga sekarang, semangat memperbaharui tafsir menjadi tradisi para *mufasssirr* untuk mempertegas bahwa al- Qur'an *Shahih li Kulli Zaman wa Makan*. Para *mufasssirr* berlomba-lomba mencari formula terbaik untuk mendialogkan antara al-Qur'an sebagai teks (*nash*) yang tak terbatas, dengan problematika manusia di era sekarang sebagai konteks (*waqa'i*).

Diskursus tentang tafsir modern dan kontemporer merupakan kajian tentang problematika kemanusiaan beserta alam dan lingkungan yang menafsirkan ayat-ayat Al-qur'an secara konteksnya agar dapat menjawab semua problematika kemanusiaan tersebut, sehingga Al-Qur'an dapat merefleksi dalam setiap ruang dan waktu, inilah yang kemudian menjadikan Al-Qur'an sebagai *Rahmatan lil A'lamîn*.

Seiring dengan perkembangan zaman, kajian tentang metode dan pemikiran tafsir Al-Qur'an terus berkembang. Salah satu dari perkembangan tersebut adalah pada corak pemikiran tafsir modern

Tafsir kontemporer mulai muncul berkenaan dengan istilah *pembaharuan* yang sangat gencar dipopulerkan oleh beberapa ulama yang menginginkan Islam sebagai agama yang sudah sejak 14 abad silam. Pemahaman al-Qur'an yang terkesan "jalan di tempat"<sup>19</sup> ini sungguh menghilangkan ciri khas al-Qur'an sebagai kitab yang sangat sempurna dan komplit sekaligus dapat menjawab segala permasalahan klasik maupun modern.<sup>20</sup>

Akhir abad 19 adalah abad dimana dunia Islam mengalami kemajuan di berbagai bidang. Termasuk diantaranya adalah bidang tafsir, banyak karya-karya tafsir yang terlahir dari ulama Islam di abad itu.<sup>21</sup> Shah Waliyullah (1701-1762 ) seorang pembaharu Islam dari Delhi, merupakan orang yang berjasa dalam memprakarsai penulisan tafsir "modern", dua karyanya yang monumental, yaitu, *Hujjah al balighah* dan *Ta'wil al Hadits fi rumuz Qishash al Anbiya*, adalah karya yang memuat tentang pemikiran modern. Pemikiran Shah Waliyullah ini melahirkan pembaru lainnya, diantaranya Muhammad Abduh yang dalam segala pemikirannya mengandung unsur *tajdid*. Dalam sebuah kesempatan studinya bersama gurunya di Mesir Sayyid Jamaluddin al-Afghani

---

<sup>19</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, Edisi Kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), h.6.

<sup>20</sup> Muhammad Sayyid Thanthawi, *Mabahits Fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: Azhar Press, 2003), h.12.

<sup>21</sup> Rosikhun Anwar, *Samudra Al Qur'an* ( Bandung : Pustaka Setia, 2001 ),h. 282

menyatakan reformasi terhadap metode klasik menuju metode modern.<sup>22</sup> Ada dua poin penting seruan Muhammad Abduh tentang penafsiran modern (kontemporer) yaitu: pertama, membebaskan pikiran manusia dari belenggu *taqlid* dan yang kedua, mereformasi susunan bahasa Arab dalam redaksi.<sup>23</sup>

Tidak sia-sia usaha ini telah merangsang para pembaharu lainnya untuk berbuat hal serupa, maka di Mesir, munculah tafsir Rasyid Ridha, Ahmad Khalaf, dan Muhammad Kamil Husain. Di belahan Indo-Pakistan, kita mengenal tokoh seperti Abu Azad, Al Masriqqi, G.A Parws, dan sederetan tokoh lainnya.<sup>24</sup> Di penjuru Timur Tengah, semisal Amin Al Khuli (w. 1978), Bitas Shathi (w. 2000), Nasr Abu Zayd (lahir. 1942), Hasan Hanafi, Muhammad Shahrur, dan Fazlur Rahman.<sup>25</sup>

Inovasi demi inovasi terus dilakukan oleh pakar tafsir, meskipun embrionya sudah pernah digagas oleh mufasssir klasik. Amin al-Khuli (1895- 1966) yang berumur 10 tahun sebelum wafatnya Muhammad Abduh, adalah satu dari sekian inovator metodologi tafsir di bidang sastra dengan proposalnya yang terkenal *dirasah ma hawl al-Qur'an* (studi eksternal al-Qur'an) dan *dirasah fi al-Qur'an nafsih* (studi internal al-Qur'an).<sup>26</sup> Kedua instrument tersebut digunakan sebagai paradigma dalam melihat al-Qur'an sebagai "buku sastra terbesar" sepanjang sejarah. Di samping berkaitan dengan kondisi sosio-religius ketika diturunkan, al-Qur'an juga harus dianalisis secara linguistik dan hati-hati agar cita-cita sosial kebudayaan Qur'ani dan hidayah yang dipahami oleh Rasulullah saw. dapat terkuak. Proyek inilah yang kemudian diaplikasikan oleh murid sekaligus istrinya, 'A'isyah 'Abd al-Rahman bint al-Syathi' dalam tafsirnya, *al-Tafsir al-Bayan li al-Qur'an al-Karim* (1962 M)<sup>27</sup> Pengembangan yang dilakukan oleh Bint al-Syathi' adalah proyeksi "*al-ibrah*" dalam konsep *asbab al-nuzul*, yaitu penolakannya terhadap

---

<sup>22</sup> Mani' Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), h.252

<sup>23</sup> Mani' Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), h.254

<sup>24</sup> Syukri Ahmad, "*Metodologi Tafsir Al Qur'an Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman*" (Jambi : Sulton Thaha Press, 2007), h. 58

<sup>25</sup> Rosikhun Anwar, *Samudra Al Qur'an* ( Bandung : Pustaka Setia, 2001 ),h. 283

<sup>26</sup> Muhammad Mansur, "*Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an*" dalam M. Alfatih Suryadilaga [ed], *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Cet. I. (Yogyakarta: TH-Press, 2006), h. 16.

<sup>27</sup> Bandingkan dengan Pangantar Mohamad Nur Kholis dalam J.J.G. Janson, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* yang diterjemahkan oleh Hairussalim dkk. Dengan judul *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Cet.I. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. xiv.

pemberlakuan makna ayat karena kasus tertentu (*al-ibrah bi khusus al-sabab la bi 'umum allafzh*).<sup>28</sup>

### C. Kajian Tafsir Kontemporer

Ada tiga sumber penafsiran yang sudah masyhur di kalangan para mufassir yaitu *bil Ma'tsur*, *bil Ra'yi* dan *bil Isyaari*.<sup>29</sup> Sayyid Rasyid Ridha mengatakan bahwa tafsir kontemporer memiliki perpaduan bentuk antara *bil Ma'tsur* dan *bil Ra'yi* atau yang disebut dengan *Shahih al-Manqul wa Sharih al-Ma'qul* (menggunakan riwayat yang benar dan nalar yang bagus). Nasruddin Baidan menyebutnya sebagai *izdiwaj* yaitu perpaduan antara bentuk *bil Ma'tsur* dan *bil Ra'yi*.<sup>30</sup>

#### 1. Corak Tafsir Modern Kontemporer

Tafsir Nalar al-Qur'an sebagai tradisi yang membeku menjadi madzhab, oleh para intelektual kontemporer didekonstruksi menjadi pendekatan untuk memahami *meaning* al-Qur'an. Seperti halnya Muhammad Syahrur, dalam penciptaan magnum orpusnya dengan judul *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asyirah*.<sup>31</sup> Syahrur mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan kitab berbahasa Arab otentik yang mempunyai dua sisi kemujizatan, sastra (al-i'jaz al-balaghi) dan kemukjizatan ilmiah (al-i'jaz al-ilmi). Untuk memahami aspek sastra al-Qur'an perlu diterapkan *al-Manhaj al-Washfi* (pendekatan karakteristik fungsional), sedangkan aspek ilmiahnya harus dipahami dengan *al-Manhaj al-Tarikhi al-'Ilmi* (pendekatan historis-ilmiah), yang keduanya diletakkan dalam kerangka studi linguistik secara proporsional.

Survei yang dilakukan Jansen terhadap corak pemikiran mufassir modern memperlihatkan pada tiga peta pemikiran, yaitu corak pemikiran tafsir Ilmi, tafsir Filologi, dan tafsir Adabi Ijtima'i.<sup>32</sup> Senada dengan Jansen, Muhammad Husein Az-Zahabi<sup>33</sup> dalam *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* menjelaskan bahwa corak yang berkembang pada masa kontemporer ini ada lima, yaitu: corak *'ilmi*, *madzhabi*, *ilhadi*, *falsafi*,

<sup>28</sup> Muhammad Mansur, "Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an" dalam M. Alfatih Suryadilaga [ed], *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Cet. I; Yogyakarta: TH-Press, 2006), h. 46.

<sup>29</sup> Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jambi: Sulton Thaha Press, 2007), h.44-45

<sup>30</sup> Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), h. 18.

<sup>31</sup> Diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia Oleh Syahiron Syamsuddin, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: eLSaq, 2008), h. 23

<sup>32</sup> Rosikhun Anwar, *Samudra Al Qur'an* (Bandung : Pustaka Setia, 2001 ),h.284

<sup>33</sup> Muhammad Husain Adz-Dzahabi, , *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid II (Kairo: Dar al-Maktab al-Hadithah, 1976), h.347.

dan *adabi ijtima'i*. Corak yang berkembang pada tafsir ini adalah merupakan karakter dari tafsir kontemporer. Berikut ini dijelaskan tentang karakter tafsir tersebut, yaitu:

#### **a. Tafsir Ilmi**

Dalam corak penafsiran *'ilmi* seorang mufassir dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an cenderung menyelaraskan antara teori ilmiah atau aspek metafisika alam dengan ayat al-Qur'an. Al-Qur'an yang bersifat universal telah memberikan gambaran seluas-luasnya tentang fenomena alam semesta, yang ternyata setelah dicocokkan sangat berkesesuaian dengan teori ilmu pengetahuan yang dimiliki manusia pada masa ini. Tafsir ilmiah adalah suatu ijtihad atau usaha keras seorang mufassir dalam mengungkapkan hubungan ayat-ayat kauniyah (*al-Ayat al Kauniyah*) dalam al-Qur'an dengan penemuan-penemuan sains modern, yang bertujuan untuk memperlihatkan kemukjizatan al-Qur'an. Corak ilmiah adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pendekatan ilmiah, atau menggali kandungannya berdasarkan teori-teori ilmu pengetahuan yang ada maka sebagian dari para ulama mencoba menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan bidang ilmu serta hasil kajian mereka terhadap gejala atau fenomena alam yang terjadi pada saat menafsirkan dan menulis kitab tafsir mereka.<sup>34</sup>

Di antara kitab-kitab tafsir kontemporer yang menggunakan corak ini adalah sebagai berikut:

- 1) *Kasyf al-Asrar an-Nuaraniyyah al-Quraniyyah* karangan Imam Muhammad bin Ahmad al-Iskandari tahun 1297 H
- 2) *Muqaranah Ba'dhu Mabahits al-Haiah bi al-Warid fi an-Nushuus asy-Syari'ah* karya Abdullah Basya Fikri tahun 1315 H
- 3) *Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Syeikh Thanthawi Jauhari
- 4) *al-Tafsir al-Ilmiy li al-Ayah al-Kauniyah*, karya Hanafi Ahmad

Adapun karakteristik dari tafsir kontemporer yang menjadi keistimewaan tafsir masa ini adalah sebagai berikut:<sup>35</sup>

- 1) Tidak mengandung kisah-kisah israiliyat dan nashraniyat.
- 2) Bersih dari berbagai hadits maudhu' (hadits palsu) yang disandarkan kepada Rasulullah saw atau kepada sahabat-sahabat beliau.

---

<sup>34</sup> Quraisyh Syihab, *et.al.*, *Sejarah Ulumul Qur'an*. (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1999), h.18

<sup>35</sup> Muhammad Husain Adz-Dzahabi, , *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid II (Kairo: Dar al-Maktab al-Hadithah, 1976), h.347.

- 3) Memadukan antara teori kekinian atau *kontekstualis* dengan kaedah teori al-Qur'an, sehingga terdapat koherensi antara keduanya.<sup>36</sup>
- 4) Menyingkap dengan lugas aspek keindahan bahasa al-Qur'an, dan sangat singkat dan penjelasannya tidak membosankan. Dari aspek ini nantinya akan melahirkan corak tafsir *adabi ijtima'i*.

Tidak ada unsur penafsiran pembelaan terhadap sekte mazhab tertentu. Lebih tepatnya karena permasalahan penafsiran terhadap sekte mazhab hanya terjadi pada masa klasik (salaf), sedangkan teori ini sangat bertentangan dari definisi tafsir kontemporer.

#### **b. Tafsir Falsafi**

Corak Tafsir al-Falsafi (*Teologi*) Tafsir falsafi adalah cara penafsiran ayat ayat al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat. Penafsiran ini berupaya mengompromikan atau mencari titik temu antara filsafat dan agama serta berusaha menyingkirkan segala pertentangan di antara keduanya.<sup>37</sup> Di antara ulama yang gigih menolak para filosof adalah *Hujjah al-Islam* Imam Abu Hamid Al-Ghazali yang mengarang kitab *al-Isyarat* dan kitab-kitab lain untuk menolak paham mereka. Tokoh yang juga menolak filsafat adalah Imam Fakhr Ad-Din Ar-Razi, yang menulis sebuah kitab tafsir untuk menolak paham mereka kemudian diberi judul *Mafatih al-Ghaib. Kedua*, kelompok yang menerima filsafat bahkan mengaguminya. Menurut mereka, selama filsafat tidak bertentangan dengan agama Islam, maka tidak ada larangan untuk menerimanya. ulama yang membela pemikiran filsafat adalah adalah Ibn Rusyd yang menulis pembelaannya terhadap filsafat dalam bukunya *at-Tahafut at-Tahafut*, sebagai sanggahan terhadap karya Imam al-Ghazali yang berjudul *Tahafut al-Falasifah*.<sup>38</sup>

#### **c. Corak Tafsir Adabi al-Ijtima'i (sosial kemasyarakatan)**

Corak tafsir *Adabi al-Ijtima'i* adalah corak penafsiran yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran berdasarkan ketelitian ungkapanungkapan yang disusun dengan bahasa yang lugas, dengan menekankan tujuan pokok diturunkannya al-Qur'an, lalu mengaplikasikannya pada tatanan sosial, seperti pemecahan

---

<sup>36</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, Edisi Kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), h.8

<sup>37</sup> Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*. (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), h. 73

<sup>38</sup> Muhammad Nor Ichwan, *Tafsir 'Ilmiy Memahami al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*, (Yogyakarta : Menara Kudus, 2004), h.115-116

masalah-masalah umat Islam dan bangsa.<sup>39</sup> Di antara kitab tafsir yang menggunakan corak ini adalah kitab tafsir ditampilkan oleh Syaikh Muahmud Syalthut dalam kitab tafsir *Al-Qur'an al-Karim*, kitab *Tafsir al-Wadhih* karya Muhammad Mahmud Hijazy, Muhammad Rasyid Ridha dalam kitab *Tafsir al-Manar* dan oleh al-Maraghi dalam kitab *Tafsir al-Maraghi*.<sup>40</sup>

#### **d. Corak Tafsir Madzhabi**

Tafsir madzhabi yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan nuansa atau kecenderungan seorang mufassir terhadap madzhab aqidah yang diyakininya. Perlu diperjelas bahwa di sini bukan hanya sekedar *madzhab* yang beroperasi dalam ruang lingkup fiqh tetapi juga mazhab dalam ruang lingkup aqidah. Di antara mazhab-mazhab tersebut adalah: *ahlussunnah waljama'ah (sunni)*, *Syi'ah*, *Khawarij*, *Mu'tazilah*, *Jabariyah*, *Shifatiyah*, dan *Murji'ah*.<sup>41</sup>

#### **e. Corak Tafsir Ilhadi**

*Ilhadi* maksudnya adalah penafsiran golongan kaum liberal. *Ilhadi* arti secara bahasa adalah *kufur*. Lebih lanjut, penafsiran *Ilhadi* adalah penafsiran al-Qur'an yang sangat menyimpang dari agama. Syeikh Jalaluddin mengatakan mereka para penafsir *Ilhadi* digolongkan kepada kaum liberal atau kafir. Adz-Dzahabi juga sejalan dengan Syeikh Jalaluddin yang menyatakan bahwa penafsiran mereka fasid dan dilarang dalam penafsiran.<sup>42</sup>

### **2. Metode Tafsir Kontemporer**

Secara sistematis metodologi penafsiran al-Qur'an dalam wacana studi tafsir yang berkembang dari periode klasik sampai abad modern (abad XX M), ada empat, yaitu: metode *ijmali* (global), metode *tahlili* (analitik), metode *muqarin* (perbandingan), dan metode *Maudhu'i* (tematik).<sup>43</sup>

#### **a. Metode Ijmali (Global).**

Metode *ijmali* ialah menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas, dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti dan jelas

<sup>39</sup> Muhammad Nor Ichwan, *Tafsir 'Ilmiy Memahami al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*, (Yogyakarta : Menara Kudus, 2004), h.115

<sup>40</sup> Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. (Jakarta: Ciputat Press, 2002), h.71

<sup>41</sup> Muhammad ibn 'Abd al-Karim Ahmad al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, Terj. *Syuaidi Asy'ari* (Bandung: Pustaka Mizan , 2004), h. 7-10

<sup>42</sup> Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid II (Kairo: Dar al-Maktab al-Hadithah, 1976), h.347

<sup>43</sup> Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i*, Terj. Rosihan Anwar (Bandung : Pustaka Setia, 2002),h.. 190

dibaca, sistematika penulisannya berdasarkan urutan Mushaf Usmani. Yang menjadi tolak ukur metode global ini adalah pola atau sistematika pembahasan terhadap ayat-ayat al-Qur'an.<sup>44</sup> Dalam metode ini mufassir akan membahas ayat demi ayat sesuai dengan urutan mushaf, setelah itu mengemukakan makna global yang dimaksud ayat tersebut.<sup>45</sup> Dalam metode tafsir ijmalî ini dapat digunakan ilmu-ilmu bantu seperti menggunakan hadist Nabi SAW, pendapat kaum salaf, peristiwa sejarah, *Asbab an-Nuzul* dan kaidah-kaidah bahasa.<sup>46</sup>

Selanjutnya, metode ijmalî dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an juga memiliki kelebihan dan kelemahan di antaranya, sebagai berikut:

#### 1) Kelebihan

Kelebihan metode ijmalî diantaranya, adalah :

- a) Praktis dan mudah dipahami. Tafsir yang menggunakan metode ini terasa lebih praktis dan mudah dipahami.
- b) Bebas dari penafsiran israiliat. Hal ini dikarenakan singkatnya penafsiran yang diberikan, maka tafsir ijmalî relatif murni dan terbebas dari pemikiran-pemikiran Israiliat yang kadang-kadang tidak sejalan dengan martabat al-Qur'an sebagai kalam Allah yang Maha Suci. Selain pemikiran-pemikiran israiliat, dengan metode ini dapat dibendung pemikiran-pemikiran yang kadang-kadang terlalu jauh dari pemahaman ayat-ayat al-Qur'an seperti pemikiran-pemikiran spekulatif yang dikembangkan oleh seorang teologi, sufi, filsafat dan lain-lain.
- c) Akrab dengan bahasa al-Qur'an. Tafsir ijmalî ini menggunakan bahasa yang singkat dan padat.

#### 2) Kelemahan

Kelemahan dari metode ijmalî antara lain:

---

<sup>44</sup> Mashuri Sirajuddin Iqbal, A. Fudlali, *Pengantar Ilmu Tafsir*. (Bandung : Angkasa, 1989), h.86

<sup>45</sup> Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i*, Terj. Rosihan Anwar (Bandung : Pustaka Setia, 2002), h. 38

<sup>46</sup> Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah : *Tafsir al-Jalalain* karya Jalal al-Din al-Suyuthi dan Jalal al-Din al-Mahally; *At-Tafsirul-Wajiz* karya Wahbah az-Zuhaili; *Tafsir al-Qur'an al-Azhim* karya Muhammad Farid Wajdy; *Shafwah al-Bayan li Ma'aniy al-Qur'an* karya Husanain Muhammad Makhmut; *Tafsir al-Qur'an* karya Ibn Abbas, s yang dihimpun oleh al-Fairuz Abady; *al-Tafsir al-Washith* karya Commite Ulama (Produk Lembaga Pengkajian Universitas al-Azhar); *al-Tafsir al-Muyassar* karya Abd al-Jalil Isa; *al-Tafsir al-Muhktashar* karya Commite Ulama ( Produk Majelis Tinggi Urusan Ummat Islam). Muhammad Nor Ichwan, *Tafsir Ilmy Memahami al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*. (Yogyakarta : Menara Kudus, 2004), h. 119-120.



- a) Menjadikan petunjuk al-Qur'an bersifat parsial. Al-Qur'an merupakan satu-kesatuan yang utuh, sehingga satu ayat dengan ayat yang lain membentuk satu pengertian yang utuh, tidak terpecah-pecah, hal-hal yang global atau samar-samar di dalam suatu ayat, maka pada ayat yang lain ada penjelasan yang lebih rinci. Dengan menggabungkan kedua ayat tersebut akan diperoleh suatu pemahaman yang utuh dan dapat terhindar dari kekeliruan<sup>47</sup>.
- b) Tidak ada ruangan untuk mengemukakan analisis yang memadai: Tafsir yang memakai metode ijmalî tidak menyediakan ruangan untuk memberikan uraian dan pembahasan yang memuaskan berkenaan dengan pemahaman suatu ayat. Oleh karenanya, jika menginginkan adanya analisis yang rinci, metode global tak dapat diandalkan. Ini

---

<sup>47</sup> Sebagai contoh: perhatikan firman Allah dalam surat Ar-Ra'du (QS.13/11) dan surat Al-anfal (QS.8/53), yaitu :

-QS. Ar-ra'du/13 : 11

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ...

*Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri (QS.Ar-Ra'du/13:11)*

Al-Jalalain menafsirkan ayat ini ; Sesungguhnya Allah tidak mengubah apa yang ada pada suatu kaum ( tidak mencabut dari mereka amanatnya) kecuali mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka (dari sifat-sifat yang bagus dan terpuji menjadi perbuatan maksiat ). Al-Mahalli dan al-Suyuthi (pada pinggir) Kitab tafsir al-hawi ala al-Jalalain, karangan Ahmad al-Shawi, dalam Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), h 25

-Qs. Al-anfal /8 :53

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*Yang demikian itu karena sesungguhnya Allah tidak akan mengubah suatu nikmat yang telah diberikan-Nya kepada suatu kaum, hingga kaum itu mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui. (QS. Al-Anfal/8;53)*

Tafsirny : yang demikian itu (yakni menyiksa orang-orang kafir ) dikarenakan sesungguhnya Allah selamanya tak pernah mengubah nikmat yang telah dianugerahkan-Nya kepada suatu kaum ( dengan menggantikannya dengan kutuka) kecuali mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka (yakni mereka mengganti nikmat itu dengan kufur seperti perbuatan para kafir Mekkah yang menukar anugerah makanan, kemanan dan kebangkitan Nabi dengan bersikap ingkar, menghalang - halangi agama Allah, dan memerangi umat Islam).

Kedua penafsiran yang diberikan itu tampak tidak sinkron. Di dalam surat Ar-ra'du (QS.13/11) As-Suyuthi menafsirkan ayat : “ *hattâ yugoyyirû mâ bianfusihim* ” itu dengan: mengubah sifat-sifat yang baik dengan perbuatan maksiat. Sementara pada surat Al-Anfâl (QS.8/53) untuk ungkapan yang sama dia memebrikan penafsiran yang berbeda seperti dikatakannya: “mengaanti nikmat itu dengan kufur”. Jadi penaafsiran yang pertama bersifat abstrak dan yang kedua bersifat konkret . Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), h. 22-27.

disebut suatu kelemahan yang disadari oleh mufassir yang menggunakan metode ini. Namun tidak berarti kelemahan tersebut bersifat negatif, kondisi demikian amat positif sebagai ciri dari tafsir yang menggunakan metode global.

**b. Metode Analitis ( *Tahlili* ).<sup>48</sup>**

Secara etimologis, *tahliliy* berasal dari bahasa Arab : *hallala - yuhallilu- tahlil* yang berarti “mengurai, menganalisis”. Dengan demikian yang dimaksud metode *tahliliy* atau yang menurut Muhammad al-Baqir al-Sadr sebagai metode *Tajzi’i (al-Ittijah al-Tajzi’i)*<sup>49</sup> adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung didalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu, serta menerangkan makna-makna yang tercakup sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.

Dalam metode ini, biasanya mufassir menguraikan makna yang dikandung oleh Al-Qur’an, ayat demi ayat dan surat demi surat sesuai dengan urutannya didalam mushaf. Uraian tersebut menyangkut berbagai aspek seperti kosa kata, konotasi kalimatnya, latar belakang turunnya ayat, ayat-ayat yang terkait (*munasabah*), dan tak ketinggalan pendapat pendapat yang diberikan berkenaan dengan tafsiran ayat, baik yang disampaikan oleh Nabi, sahabat, para tabi’in maupun ahli tafsir lainnya. Penafsiran yang mengikuti metode ini dapat mengambil bentuk *ma’tsur* dan *ra’yu*.<sup>50</sup> Para ulama membagi corak tafsir al-Qur’an dengan metode tahlili kepada beberapa macam yaitu Tafsir Sufi, Tafsir Falsafi, Tafsir Fiqih,

---

<sup>48</sup> Di antara kitab tafsir tahlili yang mengambil bentuk al-*ma’tsur* adalah kitab tafsir Jami’ al-Bayan’an Ta’wil Ayi al-Qur’an karangan Ibn Jarir al-Thabari [w.310H], Ma’alim al-Tazil karangan al-Baghawi [w.516H], Tafsir al-Qur’an al-’Azhim [terkenal dengan tafsir Ibn Katsir] karangan Ibn Katsir [w.774H], dan al-Durr al-Mantsur fi al-tafsir bi al-Ma’tsur karangan al-Suyuthi [w.911H]. [b] Tafsir tahlili yang mengambil bentuk al-Ra’y banyak sekali, antara lain: Tafsir al-Khazin karangan al-Khazin [w.741H], Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil karangan al-Baydhawi [w.691H], al-Kasysyaf karangan al-Zamakhshari [w.538H], ’Arais al-Bayan fi Haqaia al-Qur’an karangan al-Syirazi [w.606H], al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghaib karangan al-Fakhr al-Razi [w.606H], tafsir al-Jawahir fi Tafsir al-Qur’an karangan Thanthawi Jauhari, Tafsir al-Manar karangan Muhammad Rasyid Ridha [w.1935] dan lain-lain

<sup>49</sup> *Tafsir Tajzi’i* secara harfiyah dapat diartikan sebagai tafsir yang menguraikan secara bagian perbagian, atau tafsir secara parsial. Nasruddin Baidan menyebutnya sebagai *izdiwaj* yaitu perpaduan antara bentuk *bil Ma’tsur* dan *bil Ra’yi*. Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), h.18

<sup>50</sup> Nashrudin Baidan, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. ( Surakarta : STAIN Press,1999), h. 55-56.

Tafsir Ilmi dan Tafsir Adabi al-Ijtima'i.<sup>51</sup> Sebagaimana metode tafsir yang lain, metode tahlili (analitis) juga memiliki kelemahan dan kelebihan, diantaranya:

#### 1) Kelebihan

Kelebihan metode ini antara lain:

- a) Ruang lingkup yang luas. Metode analisis mempunyai ruang lingkup yang termasuk luas. Metode ini dapat digunakan oleh mufassir dalam dua bentuknya; ma'tsur dan ra'y dapat dikembangkan dalam berbagai penafsiran sesuai dengan keahlian masing-masing mufassir. Sebagai contoh: ahli bahasa, misalnya, mendapat peluang yang luas untuk menafsirkan al-Qur'an dari pemahaman kebahasaan, seperti Tafsir al-Nasafi, karangan Abu al-Su'ud, ahli qiraat seperti Abu Hayyan, menjadikan qiraat sebagai titik tolak dalam penafsirannya. Demikian pula ahli fisafat, kitab tafsir yang didominasi oleh pemikiran-pemikiran filosofis seperti Kitab Tafsir al-Fakhr al-Razi. Mereka yang cenderung dengan sains dan teknologi menafsirkan al-Qur'an dari sudut teori-teori ilmiah atau sains seperti Kitab Tafsir al-Jawahir karangan al-Tanhanawi al-Jauhari, dan seterusnya.
- b) Memuat berbagai ide. metode analitis relatif memberikan kesempatan yang luas kepada mufassir untuk mencurahkan ide-ide dan gagasannya dalam menafsirkan al-Qur'an. Itu berarti, pola penafsiran metode ini dapat menampung berbagai ide yang terpendam dalam bentuk mufassir termasuk yang ekstrim dapat ditampungnya. Dengan terbukanya pintu selebar-lebarnya bagi mufassir untuk mengemukakan pemikiran-pemikirannya dalam menafsirkan al-Qur'an, maka lahirlah kitab tafsir berjilid-jilid seperti kitab Tafsir al-Thabari (15 jilid), Tafsir Ruh al-Ma'ani (16 jilid), Tafsir al-Fakhr al-Razi (17 jilid), Tafsir al-Maraghi (10 jilid), dan lain-lain

#### 2) Kelemahan

Kelemahan dari metode tahlili adalah:

- a) Menjadikan petunjuk al-Qur'an parsial. metode analitis juga dapat membuat petunjuk al-Qur'an bersifat parsial atau terpecah-pecah, sehingga terasa seakan-akan al-Qur'an memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari

---

<sup>51</sup> Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. (Jakarta : Ciputat Press, 2002), h. 69

penafsiran yang diberikan pada ayat-ayat lain yang sama dengannya.

- b) Melahirkan penafsir subyektif. Metode analitis ini memberi peluang yang luas kepada mufassir untuk mengemukakan ide-ide dan pemikirannya. Sehingga, kadang-kadang mufassir tidak sadar bahwa dia tidak menafsirkan al-Qur'an secara subyektif, dan tidak mustahil pula ada di antara mereka yang menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kemauan bahwa nafsunya tanpa mengindahkan kaidah-kaidah atau norma-norma yang berlaku.
- c) Masuk pemikiran Israiliat. Metode tahlili tidak membatasi mufassir dalam mengemukakan pemikiran-pemikiran tafsirnya, maka berbagai pemikiran dapat masuk ke dalamnya, tidak tercuai pemikiran Israiliat. Sepintas lalu, kisah-kisah Israiliat tidak ada persoalan, selama tidak dikaitkan dengan pemahaman al-Qur'an. Tetapi bila dihubungkan dengan pemahaman kitab suci, timbul problem karena akan terbentuk opini bahwa apa yang dikisahkan di dalam cerita itu merupakan maksud dari firman Allah, atau petunjuk Allah, padahal belum tentu cocok dengan yang dimaksud Allah di dalam firman-Nya tersebut.

### 3. Metode Muqarin (*Komparatif*).

Metode ini adalah mengemukakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang di tulis oleh sejumlah mufassir. Dengan cara menghimpun sejumlah ayat-ayat al-Qur'an, kemudian ia mengkaji dan meneliti penafsiran sejumlah mufassir, mengenai ayat tersebut melalui kitab-kitab mereka. Metode muqarin mempunyai ruang lingkup dan wilayah kajian yang luas. Metode ini dapat juga dilakukan dengan memperbandingkan (teks) *nash* ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi yang berbeda bagi satu kasus yang sama, membandingkan ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi yang secara lahiriyah terlihat bertentangan dan membandingkan berbagai pendapat para ulama tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.<sup>52</sup> Metode Muqarin juga mempunyai kelebihan dan kelemahan, diantaranya sebagai berikut:

#### a. Kelebihan

Kelebihan metode ini antara lain:

- 1) Memberikan wawasan penafsiran yang relatif lebih luas kepada pada pembaca bila dibandingkan dengan metode-metode lain. Di

---

<sup>52</sup> Nashrudin Baidan, *Rekonstruks Ilmu Tafsir*. (Surakarta : STAIN Press,1999), h.63-65

dalam penafsiran ayat al-Qur'an dapat ditinjau dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan sesuai dengan keahlian mufassirnya.

- 2) Membuka pintu untuk selalu bersikap toleransi terhadap pendapat orang lain yang kadang-kadang jauh berbeda dari pendapat kita dan tak mustahil ada yang kontradiktif. Dapat mengurangi fanatisme yang berlebihan kepada suatu mazhab atau aliran tertentu.
- 3) Tafsir dengan metode ini amat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat tentang suatu ayat.
- 4) dengan menggunakan metode ini, mufassir didorong untuk mengkaji berbagai ayat dan hadis-hadis serta pendapat para mufassir yang lain.

b. Kelemahan

Kelemahan metode ini antara lain:

- 1) Penafsiran dengan memakai metode ini tidak dapat diberikan kepada pemula yang baru mempelajari tafsir, karena pembahasan yang dikemukakan di dalamnya terlalu luas dan kadang-kadang ekstrim.
- 2) Metode ini kurang dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang tumbuh di tengah masyarakat, karena metode ini lebih mengutamakan perbandingan dari pada pemecahan masalah.
- 3) Metode ini terkesan lebih banyak menelusuri penafsiran-penafsiran yang pernah dilakukan oleh para ulama daripada mengemukakan penafsiran-penafsiran baru.<sup>53</sup>

#### 4. Metode Tematik (*Maudhu'i*).

Metode tematik ialah metode yang membahas ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai maksud yang sama dalam arti sama-sama membicarakan satu topik masalah berdasarkan kronologi serta sebab turunnya ayat tersebut. Penafsiran dilakukan setelah menghimpun dan menyusun ayat-ayat tertentu kemudian diberikan keterangan dan penjelasan serta disimpulkan, secara khusus mufassir melakukan studi tafsirnya ini dengan meneliti ayat-ayat tersebut dari seluruh aspeknya, dan melakukan analisis berdasarkan ilmu yang benar.

M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa metode *meudhu'i* mempunyai dua pengertian. Pertama, penafsiran menyangkut satu surat dalam al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan yang merupakan tema ragam dalam surat tersebut antara satu dengan lainnya dan juga dengan tema tersebut, sehingga satu surat

---

<sup>53</sup> Nashrudin Baidan, *Rekonstruks Ilmu Tafsir*. (Surakarta : STAIN Press,1999), h.143-144

tersebut dengan berbagai masalahnya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Kedua, penafsiran yang bermula dari menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang dibahas satu masalah tertentu dari berbagai ayat atau surat al-Qur'an dan sedapat mungkin diurut sesuai dengan urutan turunnya, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk al-Qur'an secara utuh tentang masalah yang dibahas itu.<sup>54</sup> Lebih lanjut M. Quraish Shihab mengatakan bahwa, dalam perkembangan metode maudhu'i ada dua bentuk penyajian pertama menyajikan kotak berisi pesan-pesan al-Qur'an yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surat saja. Biasanya kandungan pesan tersebut diisyaratkan oleh nama surat yang dirangkum padanya selama nama tersebut bersumber dari informasi rasul. Kedua, metode maudhu'i mulai berkembang tahun 60-an. Bentuk kedua ini menghimpun pesan-pesan al-Qur'an yang terdapat tidak hanya pada satu surah saja.<sup>55</sup>

Metode tematik juga mempunyai kelebihan dan kekurangan, diantaranya sebagai berikut:

a. Kelebihan

Kelebihan metode ini antara lain:

- 1) Menjawab tantangan zaman: Permasalahan dalam kehidupan selalu tumbuh dan berkembang sesuai dengan perkembangan kehidupan itu sendiri. Maka metode maudhu'i sebagai upaya metode penafsiran untuk menjawab tantangan tersebut. Untuk kajian tematik ini diupayakan untuk menyelesaikan permasalahan yang dihadapi masyarakat.
- 2) Praktis dan sistematis. Tafsir dengan metode tematik disusun secara praktis dan sistematis dalam usaha memecahkan permasalahan yang timbul.
- 3) Dinamis. Metode tematik membuat tafsir al-Qur'an selalu dinamis sesuai dengan tuntutan zaman sehingga menimbulkan image di dalam pikiran pembaca dan pendengarnya bahwa al-Qur'an senantiasa mengayomi dan membimbing kehidupan di muka bumi ini pada semua lapisan dan starata sosial.
- 4) Membuat pemahaman menjadi utuh: Dengan ditetapkannya judul-judul yang akan dibahas, maka pemahaman ayat-ayat al-Qur'an dapat diserap secara utuh. Pemahaman semacam ini sulit ditemukan dalam metode tafsir yang dikemukakan di muka.

---

<sup>54</sup> M. Quraish Shihab. 1992. *Membumikan al-Qur'an*. (Bandung: Mizan), h. 74

<sup>55</sup> M. Quraish Shihab. 1997. *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Mau atas Perbagai Persoalan Umat*. (Bandung: Mizan), h. xiii

Maka metode tematik ini dapat diandalkan untuk pemecahan suatu permasalahan secara lebih baik dan tuntas

b. Kelemahan

Kelemahan metode ini antara lain:

- 1) Memenggal ayat al-Qur'an: Yang dimaksud memenggal ayat al-Qur'an ialah suatu kasus yang terdapat di dalam suatu ayat atau lebih mengandung banyak permasalahan yang berbeda. Misalnya, petunjuk tentang shalat dan zakat. Biasanya kedua ibadah itu diungkapkan bersama dalam satu ayat. Apabila ingin membahas kajian tentang zakat misalnya, maka mau tidak mau ayat tentang shalat harus di tinggalkan ketika menukilkannya dari mushaf agar tidak mengganggu pada waktu melakukan analisis.
- 2) Membatasi pemahaman ayat: Dengan diterapkannya judul penafsiran, maka pemahaman suatu ayat menjadi terbatas pada permasalahan yang dibahas tersebut. Akibatnya mufassir terikat oleh judul itu. Padahal tidak mustahil satu ayat itu dapat ditinjau dari berbagai aspek, karena dinyatakan Darraz bahwa, ayat al-Qur'an itu bagaikan permata yang setiap sudutnya memantulkan cahaya. Jadi, dengan diterapkannya judul pembahasan, berarti yang akan dikaji hanya satu sudut dari permata tersebut.<sup>56</sup>

Dalam Khazanah tafsir modern kontemporer, Ada dua poin penting seruan Muhammad Abduh tentang penafsiran modern (kontemporer) yaitu: pertama, membebaskan pikiran manusia dari belenggu *taqlid* dan yang *kedua*, mereformasi susunan bahasa Arab dalam redaksi.<sup>57</sup> Sedangkan metode yang kerap kali digunakan oleh para mufassir kontemporer adalah metode *maudhu'i* yang dikembangkan dengan berbagai metode tafsir kontemporer seperti metode kontekstual dirintis oleh Fazlur Rahman,<sup>58</sup> metode

---

<sup>56</sup> Nashrudin Baidan, *Rekonstruks Ilmu Tafsir*. (Surakarta : STAIN Press,1999), h.165-168

<sup>57</sup> Mani' Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), h. 254

<sup>58</sup> Fazlur Rahman lahir di Hazara, Pakistan, 21 September 1919. Ia tumbuh ketika proses kedaulatan Pakistan diperjuangkan dari India (1947). Tiga faksi yang memperebutkan dominasi kala itu adalah kaum modernis yang menawarkan konsep negara sekularistik, kaum tradisional menawarkan konsep khilafah dan kaum fundamentalis yang memperjuangkan konsep "Kerajaan Tuhan". Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Pakistan, Rahman kemudian belajar Sastra Arab di Universitas Punjab dan meraih gelar MA. (1942). Karena menganggap rendah mutu pendidikan di India, ia pun hijrah ke Oxford University Inggris dan memperoleh gelar Ph.D di bidang Filsafat Islam (1946). Dari 1950-1958 ia menjadi *associate professor* di Universitas Durham, Inggris dan Mc.Gill University, Kanada. Ali Masrur, "Ahli Kitab dalam al-Qur'an: Model Penafsiran Fazlur Rahman" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin [ed], *Studi al-*

hermeneutika tafsir realis yang dirintis oleh Hasan Hanafi<sup>59</sup> dan metode pendekatan linguistik, antropologis, historis oleh M. Arkoun<sup>60</sup>

Perkembangan metode tafsir kontemporer setidaknya dapat diuraikan menjadi beberapa metode tafsir kontemporer yang dikembangkan dari metode tematik (*maudhu'i*), yaitu sebagai berikut:

---

*Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir, cet.I* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 44-46. Sejak itu, Fazlur Rahman mulai menulis secara serius. Salah satu karyanya yang berkaitan dengan diskusi kita adalah kajian tafsir tematisnya, *The Major Themes of the Qur'an* yang diterbitkan tahun 1979. Metodologi yang dibangun dalam kajian ini adalah *Double Movement* yang menekankan pada aspek aktualisasi historisitas suatu pesan moral al-Qur'an. Tetapi satu yang diabaikan oleh Rahman bahwa teorinya itu sulit diaplikasikan pada ayat-ayat eskatologis dalam al-Qur'an. Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman, cet.I* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h.101-112.

<sup>59</sup> Hasan Hanafi adalah pemikir berkebangsaan Mesir yang pernah mengecap pendidikan Barat di Prancis. Ia menguasai dengan baik Fisafat Fenomenologi yang diperolehnya di Barat dan sekaligus menjadikannya sebagai *grand* pendekatan dalam menawarkan mega proyeknya, *al-turats wa al-tajdid*. Setelah lama bergelut dengan dunia akademik, Hanafi akhirnya memutuskan untuk bergabung dalam gerakan *Ikhwan al-Muslimin* setelah sebelumnya gagal ikut sebagai relawan perang membela Palestina. Fase ini merupakan perjalanan yang menentukan dalam karakter pemikiran Hanafi. Hal yang paling nyata adalah Hanafi begitu kuat dalam tradisi akademik tetapi juga sangat didominasi semangat keberpihakan kepada rakyat Islam. Inilah kemudian yang mempengaruhi metodologi yang dikembangkan dalam memahami al-Qur'an. Dalam konteks ini, setiap tulisannya dalam menafsirkan al-Qur'an dapat dikategorikan sebagai "tafsir realis" dalam arti

sebuah tafsir belum dianggap sempurna sebelum diwujudkan dalam bentuk gerakan. Kerangka metodologis Hassan Hanafi, selengkapnyapun dapat dibaca dalam M. Mansur, "*Metodologi Tafsir Realis: Telaah Kritis terhadap Pemikiran Hassan Hanafi*" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin [ed], *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir. Cet.I.* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002) h. 103-107

<sup>60</sup> Mohammed Arkoun lahir di Kabilia, Aljazair, 1 Pebruari 1928. Ia hidup dalam pendidikan ala Prancis karena ketika itu Aljazair masih di bawah kekuasaan Prancis. Sebagai putra Kabilia, Arkoun mengenal betul bahasa aslinya ketika masih di bawah kekuasaan Imperium Yunani, Bahasa Arab sebagai bahasa keagamaan ketika Arabisasi yang dilakukan oleh penguasa Uqbah ibn Nafi' (682 M.) dan Bahasa Prancis ketika wilayah itu beralih ke tangan Prancis (1830). Tidak heran jika kemudian Arkoun tertarik tetap dijalur Sastra. Ia menyelesaikan pendidikan tingginya di Universitas Aljir (1954), kemudian menyelesaikan program doktornya di Universitas Sorbone (1969) semuanya dalam bidang Sastra. Hampir semua karyanya ditulis dalam bahasa Prancis, antara lain yang terkenal adalah *Lectures du Coran* (Paris, 1982). Buku ini banyak menyuguhkan analisis linguistik, semiotik dan hermeneutik dalam menafsirkan al-Qur'an. Karyanya yang lain adalah *Ouvertures sur l'Islam* (1994) dan *al-Fikr al-Islami: Qira'ah 'Ilmiah*. Sebagian besar akar epistemologi yang dibangun oleh Arkoun dirumuskan dari kedua buku terakhir. Waryono Abdul Ghafur, "*Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun*" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin [ed], *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir. Cet.I.* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002) h. 168-169.



### 1) Metode Kontekstual

Metode ini diperkenalkan oleh Amin al-Khuli dan Fazlur Rahman. Metode ini juga digunakan sebagai upaya untuk menjelaskan pesan-pesan al-Qur'an dengan tidak hanya melihat kondisi sosio-cultural masyarakat Arab saat turunnya al-Qur'an (asbabun nuzul) akan tetapi juga melihat kondisi sosio-cultural masyarakat di era modern sekarang. Upaya tersebut dilakukan semata-mata untuk menjelaskan dan membuktikan bahwa al-Qur'an berlaku universal dan tidak mengenal batas wilayah dan masa.

Secara aplikatif, proses penafsiran yang ditawarkan oleh Rahman dalam rumusan definitive metodologi tafsirnya tersebut diaplikasikan dengan menggunakan dua gerakan yang dikenal dengan *Double Movement*-nya (gerakan ganda). Gerakan yang *pertama*, dimulai dengan menafsirkan ayat-ayat yang spesifik dalam al-Qur'an, kemudian, menggali dan mensistematisir prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan jangka panjangnya. Gerakan yang *kedua*, memformulasikan dan merealisasikan pandangan (prinsip-prinsip) umum tersebut ke dalam pandangan spesifik di masa sekarang.<sup>61</sup>

Dengan demikian pada gerakan yang pertama dapat dilakukan dua langkah, *pertama*, memahami arti dan makna teks spesifik dengan mempelajari situasi histories dan kondisi kehidupan secara keseluruhan yang terjadi di Arab dan sekitar Makkah pada saat kehadiran Islam. Dan *kedua*, mengeneralisasikan jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial (*Social Moral*) umum. Pada gerakan kedua berarti menumbuhkan prinsip-prinsip umum tersebut dalam konteks sosio-historis yang kongkrit dewasa ini. Kalau dua gerakan ini dapat diterapkan secara benar dan berhasil, menurut pengakuan Rahman, perintah-perintah al-Qur'an menjadi hidup dan efektif kembali.

Teori *Double Movement* yang dijadikan dasar oleh Fajrur Rahman untuk memformulasikan metodologi tafsir (al-Qur'an) barunya, yang secara sistematis tersusun sebagai berikut :

- a) Menemukan makna teks al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan historis secara serius dan jujur. Secara sosio-historis, al-Qur'an harus dipelajari dalam tatanan kronologisnya. Diawali dengan pemeriksaan terhadap bagian-

---

<sup>61</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1979), h.. 5-7.

bagian wahyu yang paling awal. Kajian ini akan memberikan suatu persepsi yang cukup akurat tentang gerakan dasar dari gerakan Islam, sebagaimana dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan pranata-pranata yang dibangun belakangan. Dengan begitu, seorang penafsir telah mengikuti bentangan karier dan perjuangan Muhammad. Oleh karena itu, metode ini tidak hanya menyelamatkan kita dari ekstravagansa dan artificial penafsiran kalangan modernis, tetapi juga dapat menunjukkan secara jelas makna keseluruhan dari pesan al-Qur'an

- b) Membedakan antara ketetapan legal spesifik al-Qur'an dengan ideal moral al-Qur'an. Rahman mengharapkan hukum-hukum yang akan dibentuk dapat mengabdikan kepadanya, tidak pada legal spesifiknya. Rahman menyadari bahwa hal ini dihadapkan pada subyektifitas, tetapi menurutnya ini dapat direduksi seminimum mungkin dengan menggunakan al-Qur'an itu sendiri. Satu hal yang terlalu sering diabaikan oleh kalangan non muslim maupun kalangan muslim sendiri, bahwa al-Qur'an biasanya memberikan alasan bagi pernyataan legal spesifiknya.
- c) Memahami sasaran (tujuan) atau ideal moral al-Qur'an dengan tetap memberi perhatian sepenuhnya terhadap latar sosiologisnya, yakni lingkungan di saat al-Qur'an diturunkan.<sup>62</sup>

## 2) Metode HermeneutikaTafsir Realis

Metode ini diperkenalkan oleh Hasan Hanafi. Menurutny sebuah tafsir belum dianggap sempurna sebelum diwujudkan dalam bentuk gerakan. Jikalau dipandang sepintas, kelihatannya upaya pengamalan ajaran al- Qur'an adalah sesuatu yang sudah usang, tetapi jika menelusuri lebih jauh, ternyata tidak sesederhana itu. Hanafi berangkat dari kondisi yang melekat pada peroses pewahyuan, yaitu Pengirim (Tuhan), informasi (pesan) dan obyek (*khitab*).

Menurut Hanafi yang selama ini mendominasi pembicaraan tentang wahyu adalah Tuhan dan informasi, sehingga *mufassir* menghabiskan waktunya hanya membicarakan masalah Tuhan dan Nabi sebagai penyampai, tetapi lupa bahwa manusia atau realitas sebagai penerima wahyu harus mendapat porsi yang lebih banyak mengingat posisinya sebagai kutub

---

<sup>62</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*. ( Bandung : Mizan, 1994), h.24

utama komunikasi. Dari sini sangat wajar jika Hassan Hanafi mengunggulkan pendekatan Fenomenologi dalam kajian tafsirnya.<sup>63</sup> Diantara karya – karyanya yang bercorak hermeneutika yaitu *pertama* berkaitan dengan rekonstruksi ilmu *ushul fiqh*, yang *kedua* berkaitan dengan hermeneutika fenomenologis dalam menafsirkan fenomena keagamaan dan keberagamaan, dan yang *ketiga*, berhubungan dengan kajian kritis terhadap hermeneutika eksistensial dalam kerangka penafsiran perjanjian baru.<sup>64</sup>

3) Metode pendekatan Linguistik, Antropologis dan Historis M. Arkoun

Menurut Arkoun, bahasa Al-Qur'an harus dipandang sebagai simbol yang melampaui bahasa tulisan. Al-Qur'an adalah himpunan *nash* yang harus dipahami dalam bingkai linguistik, antropologis dan historis. Karena bahasa Al-Qur'an adalah bahasa Arab maka seorang yang hendak memahaminya harus menguasai bahasa Arab tidak terbatas sebagai alat komunikasi. Dalam memahami al-Qur'an, Arkoun menggunakan perangkat semiotika yang diadopsi dari de Saussure (ahli semiotika Prancis) dan Jacques Derrida (Antropolog Prancis). Metodologi yang dibangun oleh Arkoun berujung pada tiga situasi dan kondisi, yaitu : 1) saat linguistik yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan hakiki di bawah keteraturan dzahir, 2) saat antropologis yakni memahami al-Qur'an dalam bahasanya yang bersusun mistis, 3) saat historis yang akan membatasi tafsir logika-leksikografis dan tafsir imajinatif.<sup>65</sup>

#### D. Problematika Tafsir Kontemporer

Sebagaimana telah diuraikan di atas, perkembangan tafsir modern kontemporer terus berjalan hampir tidak pernah berhenti dalam setiap kurunnya, namun perkembangan tersebut bukan tidak ada masalah dalam perkembangan metode tafsir Al-Qur'an. Berikut ini, penulis uraikan

---

<sup>63</sup> Kerangka metodologis Hassan Hanafi, selengkapnya dapat dibaca dalam M. Mansur, "*Metodologi Tafsir Realis: Telaah Kritis terhadap Pemikiran Hassan Hanafi*" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin [ed], *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir, Cet.I* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 103-107.

<sup>64</sup> Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyat al-Qiraat wa aliyag al- Ta'wil*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafi, 1994), h. 174

<sup>65</sup> Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* diterjemahkan oleh Machasin dengan judul "*Berbagai Pembacaan Quran*" (Jakarta: INIS, 1997), h. 51-52

beberapa metode tafsir kontemporer dengan berbagai problematikanya yang di sampaikan oleh para ahli tafsir kontemporer tersebut, yaitu:

## 1. Persoalan Makna Teks Ayat dengan Makna Konteks Ayat

### a. Pengertian makna teks

Kata teks, dalam bahasa Arab disebut *nash*, telah dipakai dalam wacana keilmuan Islam klasik khususnya dalam bidang hukum Islam. Dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, *nash* diartikan dengan mengangkat atau batas akhir sesuatu.<sup>66</sup> Di kalangan ulama Ushul Fiqh *nash* berarti lafal yang hanya bermakna sesuai denganungkapannya dan tidak dapat dialihkan pada makna lain.<sup>67</sup>

*Nash* dalam pengertian teks al-Qur'an di bagi menjadi *nash qath'iy* dan *nash zhanniy*. *Nash qath'iy* diartikan dengan teks yang jelas dan pasti. *Nash* ini terbagi dalam dua wilayah yaitu *nash qath'iy al-wurūd* atau *qath'iy al-subūt* dan *nash qath'iy al-dalālah*. Yang pertama berarti teks yang pasti datangnya dari Allah swt dan sudah menjadi konsensus kaum muslimin, sedang yang kedua berarti teks yang jelas penunjukan maknanya. Atau dalam defenisi Abd al-Wahab Khallaf "yang menunjuk kepada makna tertentu sebagaimana yang dipahami pada teks; tidak mengandung kemungkinan ta'wil serta tidak ada peluang untuk memahami selain makna yang tertera pada teksnya".<sup>68</sup> Sementara *nash zanniy* adalah teks yang relatif atau nisbi sehingga memungkinkan adanya ta'wil yang menghasilkan pengertian lain. Dari *nash zhanniy* inilah muncul perbedaan pendapat dan paham diantara pemikir hukum Islam dan selanjutnya menimbulkan mazhab-mazhab hukum yang berbeda.

Teks al-Qur'an dalam perkembangan berikutnya tidak bisa dilepaskan dari pertemuannya dengan akal manusia, karena akal inilah yang sebenarnya memberi interpretasi kepadanya. Kenyataan ini memberi warna yang jelas bahwa pemahaman manusia terhadap suatu teks (*nash*), berbeda dengan teks itu sendiri, dan ini bisa kurang dari kandungan teks atau melebihinya. Bahkan menurut M.Quraish Shihab teks al-Qur'an yang sebagian besar dari *nash-nash* yang mengandung ketentuan *juz'i* dapat menampung lebih dari satu makna sehingga lahir aneka pandangan yang ketat atau longgar. Ini bisa dibuktikan lanjutnya pada masa sahabat dimana Abdullah

---

<sup>66</sup> Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz IV (Beyrut : Dār al-Fikr, t.th.), h. 356

<sup>67</sup> Abdul Aziz Dahlan (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV (Jakarta : Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), h. 1303

<sup>68</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *Ilm Ushūl al-Fiqh*, (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah al-Azhar, t.th.), h. 35.

ibn Umar dinilai ketat sementara sahabat Nabi yang lain seperti Abdullah ibn Abbas dinilai penuh toleransi.<sup>69</sup>

Dalam kajian al-Qur'an muncul pendekatan tekstual yaitu praktek tafsir yang lebih berorientasi pada teks. Biasanya penggunaan pendekatan ini cenderung apa adanya karena makna-makna yang ditariknya tidak boleh keluar terlalu jauh dari pengertian teksnya. Hassan Hanafi melihat bahwa teks mengandung dinamika dan vitalitas di dalamnya. Akan tetapi, sebelum diadakan pembacaan, maka teks hanya bersifat potensial dan statis. Membaca teks berarti menghidupkannya.<sup>70</sup> Karakter seperti ini lanjutnya mencerminkan bahwa teks selalu membutuhkan penafsiran yang dengannya makna menjadi jelas.<sup>71</sup> Nashr Abu Zayd mendefinisikan secara eksplisit apa yang dimaksud dengan teks. Teks seperti anggapan sebagian orang bahwa ia merupakan kepastian-kepastian keagamaan yang tidak membutuhkan interpretasi tidak disepakatinya. Abu Zayd selanjutnya meletakkan teks kembali sebagai pusat dalam riset akademik Islam dengan menolak teori tradisional tentang al-Qur'an sebagai sebuah teks tertutup dan, sebaliknya, lebih membahas al-Qur'an sebagai teks terbuka dan meniscayakan interpretasi sebagai kunci untuk membuka dunia teks.<sup>72</sup> Sementara itu Ali Harb berpendapat bahwa teks hendaknya menjadi wilayah pemikiran atau kajian. Ini berarti bahwa teks membutuhkan sebuah pembacaan dan hendaknya pembacaan itu menyingkap makna dari apa yang tidak dan belum ditemukan sebelumnya.<sup>73</sup>

#### **b. Pengertian makna konteks**

Konteks dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna. Atau dengan pengertian lain, situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.<sup>74</sup> Peter Salim

<sup>69</sup> M.Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah* (Jakarta : Lentera Hati, 2004), h. 19

<sup>70</sup> Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World : Tradition, Revolution, and Culture*, Vol. II (Kairo : Anglo-Egyptian, 1995), h. 186

<sup>71</sup> Hassan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah* (Kairo : Maktabah Anglo Mishriyyah, 1988), h. 535

<sup>72</sup> Nashr Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nashsh : Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo : Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitāb, 1993), h. 12-13

<sup>73</sup> Ali Harb, *Naqd al-Nashh* diterjemahkan oleh M.Faisol Fatawi dengan judul *Kritik Nalar al-Qur'an* (Yogyakarta : LKIS, 2003), h. 20-21

<sup>74</sup> Anton M. Moeliono dkk., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II (Cet. III; Jakarta : Balai Pustaka, 1990), h. 458

mengartikannya dengan lingkungan sekitar, keliling.<sup>75</sup> Dalam kaitan dengan kajian al-Qur'an, setidaknya terdapat dua makna konteks, yaitu:

- 1) konteks teks, yaitu konteks yang berkaitan dengan pembentukan teks al-Qur'an, dalam hal ini adalah sosio historis dan antropologis masyarakat yang bertindak sebagai audiens ketika al-Qur'an diturunkan.
- 2) Konteks penafsir, yaitu konteks yang ada dan melingkupi pembaca saat ini. Pembaca saat ini dimaksudkan bukan lagi sebagai audiens pertama dari munculnya teks, tetapi yang melakukan proses interpretasi sudah berada di luar medan audiens dan jauh dari masa munculnya teks

### c. Makna Teks Versus Makna Konteks

Dalam dinamika perkembangan tafsir, para mufassir senantiasa mempunyai perbedaan dalam menafsirkan suatu ayat Al-qur'an. Ada sebagian mufassir yang menjelaskan ayat berdasarkan makna teks ayat, sementara sebagian mufassir yang lain menjelaskannya berdasarkan makna konteks ayat.<sup>76</sup> Perbedaan cara pandang metode mufassir dalam memberikan interpretasi ayat, menurut penulis, setidaknya disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain:

- 1) *Al-Qur'ān ṣalīh li kulli zamān wa makān*. Pernyataan ini sesungguhnya merupakan bukti kebenaran Al-qur'an yang bisa

---

<sup>75</sup> Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia Dictionary*, Edisi II (Jakarta : Modern English Press, 1986), h. 399-400

<sup>76</sup> Persoalan ini sebenarnya sudah bisa dilihat pada peristiwa yang terjadi di masa Rasulullah saw ketika Rasulullah saw memerintahkan beberapa orang sahabatnya pergi ke perkampungan Bani Quraizhah. Beliau saat itu memerintahkan kepada sahabat-sahabatnya untuk tidak melaksanakan shalat Ashar, kecuali ketika sudah sampai di perkampungan Bani Quraizhah tersebut. Ketika menjelang Maghrib dan mereka juga belum sampai di perkampungan itu, para sahabat tadi berbeda pendapat tentang maksud pesan Nabi tersebut. Ada yang memahaminya secara teks sehingga tidak mau shalat Ashar kecuali di perkampungan itu, walaupun waktu Ashar telah lewat. Sedang sebagian lainnya memahami pesan itu secara konteks dalam arti pesan untuk bergegas berangkat dan berusaha tiba di tujuan secepat mungkin, bukan dalam arti jangan shalat Ashar kecuali di perkampungan itu. Kasus lain dalam masalah ini adalah ketika Umar bin Khattab mengambil kebijakan untuk tidak lagi membagi harta rampasan perang (*ganīmah*) seperti yang termaktub dalam QS. Al-Anfal (8) : 41 dan 69 kepada para prajurit yang telah bertumpah darah di medan laga, melainkan memasukkannya ke kas negara (*bait al-māl*), membuat marah banyak orang. Bahkan, para sahabat di Madinah pun merasa perlu melakukan semacam “unjuk rasa” untuk menyatakan ketidaksetujuan mereka itu. Menghadapi kritikan tersebut Umar berargumen secara konteks, tetapi di salah pahami oleh teman-temannya yang lain, karena menggunakan argumen teks. Hasan M. Noer, Catatan Editor, dalam buku Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an : Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta : Penamadani, 2005), h. xi-xii

berlaku dalam setiap zaman, ruang dan waktu. Berdasarkan pemahaman ini, maka menjadi sebuah keniscayaan jika para mufassir harus mampu memberikan interpretasi ayat secara kontekstual dengan tidak menafikan makna teksnya, walau dalam kenyataannya, ada sebagian mufassir yang konsisten memberikan makna ayat berdasarkan teksnya.

- 2) Pergumulan mazhab teks sentris dan konteks sentris. Ini disebabkan karena adanya fanatisme golongan dalam metode penafsiran Al-qur'an. Namun pada perkembangannya, ada juga para mufassir yang mencoba menggabungkan makna teks dengan makna konteks.
- 3) Perbedaan qira'ah. Perbedaan antara satu *qira'ah* dengan *qira'ah* yang lain bisa terjadi pada perbedaan huruf, bentuk kata, dan *i'rab*. Perbedaan ini sudah barang tentu membawa sedikit atau banyak perbedaan kepada makna. Kalau kemudian seluruh bentuk bacaan yang dianggap valid dikumpulkan dan beragam makna lahir dari sana maka besar kemungkinan akan terjadi afiliasi makna kepada teks dan konteks. Sebagai contoh akan dikemukakan proposisi di dalam al-Qur'an, misalnya tentang *lamastum al-nisa'*. Di sana terdapat dua bacaan yang berbeda, yaitu bacaan *lāmasa* dan *lamasa*. Dengan berpegang pada bacaan pertama, Mazhab Hanafi dan Maliki menyatakan bahwa bersentuhan semata-mata tidak akan membatalkan wudhu kecuali *jima'* menurut Hanafi dan disertai dengan perasaan nafsu oleh Maliki. Sedang Syafi'i yang berpegang pada bacaan kedua menyatakan batal.<sup>77</sup> Perbedaan itu muncul karena bacaan pertama mengandung unsur interaksi antara pihak yang menyentuh dengan pihak yang disentuh, sedang bacaan kedua adalah bentuk kata kerja *muta'addi* (transitif) yang tidak mengandung unsur interaksi.
- 4) Persoalan qath'iy dan zhanniy, Persoalan *qath'iy zhanniy* telah melahirkan berbagai pandangan terutama pada aspek *qath'iy al-dalālah* dan *zhanniy*. Para ulama sepakat bahwa persoalan yang belum tegas oleh teks (*zhanniy*), misalnya untuk ketentuan hukum, maka hukumnya dapat berubah sesuai dengan perubahan dan perkembangan zaman. Akan tetapi, dalam persoalan-persoalan yang telah ditegaskan teksnya (*qath'iy*) umumnya ulama tidak membolehkan perubahan penafsiran untuk disesuaikan dengan tuntutan dan perubahan kondisi. Dengan

---

<sup>77</sup> Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawāi al-Bayān : Tafsīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur'ān*, (Beirut ; Al-maktabah al-A'shriyah, 2008), h. 301-302

demikian dapat dilihat bahwa pergulatan atas pemaknaan yang *qath'iy* dan *zhanniy* sampai saat ini dan kemungkinan ke depan akan tetap ada, atau akan mengalami perkembangan yang lebih intens.

- 5) Persoalan nasikh mansūkh. Para ulama sepakat bahwa tidak ada perbedaan pandangan dalam arti kontradiksi dalam kandungan ayat-ayat al-Qur'an.<sup>78</sup> Kalaupun ada yang sepintas lalu dinilai memiliki gejala kontradiksi, mereka mengkompromikannya. Pengkompromian tersebut ditempuh oleh satu pihak tanpa menyatakan adanya ayat yang telah dibatalkan, dihapus, atau tidak berlaku lagi dan ada pula dengan menyatakan bahwa ayat yang turun kemudian telah membatalkan kandungan ayat sebelumnya, akibat perubahan kondisi sosial.<sup>79</sup> Dengan memperhatikan pandangan di atas nampak adanya dua pendapat yang *diametral antagonis*. Yaitu tidak adanya ayat-ayat al-Qur'an yang di *nasakh* dan adanya ayat-ayat yang *dinasakh*. Konsep pembagian ini selanjutnya akan mempengaruhi pergulatan makna teks dan konteks suatu ayat. Bagi yang percaya akan adanya teks terhapus maka apakah kemudian teks tersebut harus dibiarkan terlantar tanpa makna karena sudah tergantikan kedudukannya oleh ayat yang menggantinya dan hanya tinggal sekedar dibaca. Atau bagi yang memahami bahwa tidak ada *nasakh*, yang dibutuhkan oleh mereka adalah bagaimana konteks ayat itu dapat dipadu dan disesuaikan dengan masyarakat atau orang tertentu, karena kondisi yang berbeda.
- 6) Persoalan asbāb al-nuzūl. Salah satu cara untuk mengetahui makna ayat-ayat al-Qur'an adalah lewat keterangan yang didapat dari sebab-sebab turunnya. Beberapa pendapat menyebutkan, misalnya yang dikemukakan oleh Ibn Daqiq al-Id dan Ibn Taymiyah bahwa menjelaskan sebab turun ayat adalah jalan yang kuat untuk memahami ayat al-Qur'an.<sup>80</sup> Pemaknaan ayat lewat sebab-sebab turunnya adalah bagian penting dari tafsir konteks. Seperti yang terlihat sebelumnya bahwa Rahman telah melakukan itu untuk membantu memahami lingkungan ketika wahyu diturunkan. Walaupun terdapat keberatan bahwa mencoba memahami al-Qur'an dan meletakkannya kembali ke dalam konteks kesejarahan berarti membatasi pesannya untuk tempat

<sup>78</sup> H.M.Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1992), h. 143

<sup>79</sup> Al-Zarqasyi, *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, Jilid III (Mesir : Isa al-Bāb al-Halabiy, 1975), h.28

<sup>80</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūtiy, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān* (Beyrut : dar al-Fikr, t.th.), h.



dan masa tertentu. Dalam kasus seperti itu Rahman menegaskan bahwa *asbāb al-nuzūl* itu tak lain dari bahan-bahan sejarah yang dimaksudkan untuk memberi penerangan terhadap bagian-bagian al-Qur'an dan menyediakan suatu konteks untuk memahami perintah-perintahnya. Dengan menyediakan latar belakang kesejarahan dan konteks al-Qur'an maka akan menolong orang-orang untuk memahami makna yang sesungguhnya dari pesan al-Qur'an.<sup>81</sup>

- 7) Persoalan muhkam-mutasyābih. Konsep *muhkam mutasyābih* dalam literatur keagamaan telah menjelma menjadi ajang perdebatan serius bukan hanya di kalangan ulama Tafsir tetapi merambah juga ke ulama Kalam. Selain itu konsep ini di dalam sejarah sering digunakan sebagai senjata untuk membela sudut pandang suatu kelompok dan menyerang seteru mereka. Ayat-ayat yang dipakai untuk menopang pendapat sendiri disebut sebagai ayat-ayat yang *muhkam*, sedang ayat-ayat yang dipakai oleh musuh disebut sebagai ayat-ayat *mutasyābih*. Perdebatan lain yang terjadi dalam lapangan ini adalah kategorisasi ayat-ayat yang masuk dalam basis kedua kelompok tersebut disertai rumitnya dalam pemberian makna, sehingga memunculkan pandangan yang berbeda antara, misalnya kaum Mu'tazilah dan Sunni.
- 8) Perbedaan metodologi dan corak penafsiran. Perbedaan metodologi penafsiran sangat kuat berpengaruh dalam melahirkan berbagai ragam pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an baik secara tactual maupun kontekstual.

Berdasarkan persoalan makna teks dan makna konteks di atas, dalam ilmu tafsir yang berkembang selama ini adalah adanya dua kelompok yang saling berlawanan, yang satu berpegangan pada kaidah *al-'ibrah bi 'umum al- lafzh la bi khusus al-sabab*, sedangkan yang lain berpegang pada kaidah *al-ibrah bi khusus al-sabab la bi 'umum al-lafazh*, maka pada masa kontemporer ini muncul kaidah *al-ibrah bi Maqashid al-syari'ah*, bahwa yang seharusnya menjadi pegangan adalah apa yang dikehendaki oleh syari'ah (al-Qur'an). Berangkat dari kaidah yang terakhir inilah muncul berbagai upaya di kalangan sebagian mufassir kontemporer untuk mencari nilai universal al-Qur'an yang menjadikan kitab suci umat Islam ini *shalil li kulli zaman wa makan*. Nilai universal ini

---

<sup>81</sup> Fazlur Rahman, *Interpreting the Qur'an* diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal dengan judul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Cet. V; Bandung : Mizan, 1993), h. 56.

tidak selalu tertuang dalam pernyataan ayat secara eksplisit, namun seringkali hanya secara implisit yang bisa diketahui apabila pemahaman atas ayat-ayat al-Qur'an tidak dilakukan secara harfiah atau sepotong-sepotong.

## 2. Persoalan latar belakang Mufassir dalam menafsirkan ayat

Dalam proses menafsirkan, tentu seorang *mufassir* tidak luput dari pengaruh historisnya. Banyak corak tafsir yang dihasilkan berdasarkan kecenderungannya. Ada yang jiwanya dikuasai ilmu *balaghah*, maka produk tafsir yang dihasilkannya kental dengan nuansa kaidah ilmu tersebut. Ada juga yang jiwanya didominasi ilmu sejarah sehingga ia lebih mengutamakan kisah dan riwayat, bahkan lebih ekstrem memasukan dongeng-dongeng Yahudi (*israiliyat*) tanpa melakukan penelitian ulang. Dan ada juga yang jiwanya dipenuhi dengan ilmu *nahwu* dan *sharaf*, sehingga arah tafsirnya lebih mengarah pada masalah kedudukan kata-kata di dalam kalimat (*i'rab al-kalimah*) dan perubahan-perubahannya (*tashrif*-nya), begitulah seterusnya.

Corak penafsiran Qur'an tidak terlepas dari perbedaan, kecenderungan, inters, motivasi mufassir, perbedaan misi yang diemban, perbedaan ke dalaman (*capacity*) dan ragam ilmu yang dikuasai, perbedaan masa, lingkungan serta perbedaan situasi dan kondisi, dan sebagainya. Kesemuanya menimbulkan berbagai corak penafsiran yang berkembang menjadi aliran yang bermacam-macam dengan metode-metode yang berbeda-beda.

## 3. Persoalan Hermeneutika dalam Tafsir

### a. Pengertian dan Sejarah Hermeneutika

Secara etimologi kata hermeneutika (*hermeneutic*) berasal dari Yunani, *hermeneuein* yang berarti menerjemahkan atau menafsirkan. Hermeneutika merupakan sebuah proses mengubah sesuatu dari situasi ketidak tahuan menjadi mengerti. Oleh sebab itu, tugas pokok hermeneutika adalah sebagaimana menafsirkan sebuah teks klasik dan asing menjadi milik kita yang hidup di zaman dan tempat berbeda<sup>82</sup>

Istilah hermeneutika juga kerap dihubungkan dengan tokoh mitologis Yunani, Hermes, yang bertugas menyampaikan tugas Yupiter kepada manusia. Mitos ini menjelaskan tugas seorang hermes yang begitu penting, yang bila keliru dapat berakibat fatal. Hermes adalah seorang duta yang dibebani misi menyampaikan pesan sang dewa. Berhasil atau tidaknya misi menyampaikan pesan tersebut tergantung pada cara bagaimana pesan itu disampaikan.

---

<sup>82</sup> Umiarso, *Hasan Hanaf i; Pendekatan Hermeneutik dalam Menghidupkan TUHAN, Sebuah bunga Rampai*. (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2011),h. 193

Dengan demikian, hermeneutika secara sederhana diartikan sebagai proses mengubah ketidaktahuan menjadi tahu.<sup>83</sup>

Farid Esack ingin memperlihatkan Hermeneutika yang identik dengan konsep tafsir klasik, dalam tiga hal ; *pertama*, penafsir yang manusiawi, yang membawa “muatan-muatan” kemanusiaan masing-masing, dan pada akhirnya memproduksi komentar-komentar subjektif terhadap penafsirannya. *Kedua*, penafsiran yang tidak dapat lepas dari bahasa, budaya dan tradisi. *Ketiga*, teks yang bernuansa sosio-historis, sehingga tidak lagi “unik”.<sup>84</sup> Cendekiawan yang mengutip perspektif ini menyimpulkan bahwa penafsiran dengan teori ini dapat dinilai merupakan representasi dari model Hermeneutika filosofis murni Gadamerian. Yang terbagi dalam tiga titik pusat dalam hermeneutika Gadamer, yakni pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*).<sup>85</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, pendekatan hermeneutika, umumnya membahas pola hubungan segitiga (*triadic*) antara teks, si pembuat teks, dan pembaca (penafsir teks). Dalam hermeneutika, seorang penafsir (*hermeneut*) dalam memahami sebuah teks, baik itu teks kitab suci maupun teks umum dituntut untuk tidak sekedar melihat apa yang ada pada teks, tetapi lebih kepada apa yang ada dibalik teks.

Pada awalnya hermeneutika digunakan oleh para kalangan agamawan. Melihat hermeneutika dapat menyuguhkan makna dalam teks klasik, maka abad ke-17 kalangan gereja menerapkan telaah hermeneutis untuk membongkar makna teks Injil. Ketika menemukan kesulitan dalam memahami bahasa dan pesan kitab suci itu, mereka berkesimpulan bahwa kesulitan itu akan membantu pemecahannya oleh hermeneutik. Karena itu dalam posisi ini hermeneutic dianggap sebagai metode untuk memahami teks kitab suci. Fakta ini di nisbatkan sebagai langkah awal dalam pertumbuhan hermeneutika adalah gerakan interpretasi atau eksegesis diawal perkembangannya.<sup>86</sup>

Munculnya istilah hermeneutika tampaknya telah menjadi sebuah wacana metodologi tafsir yang kontroversial dikalangan

<sup>83</sup> Sumaryono, E, *Hermeneutika sebuah Metode Filsafat*. (Yogyakarta: kanisius, 1999), h,24-25

<sup>84</sup> Fahrudin Faiz, , *Hermeneutika Al-Qur'an, tema-tema kontroversial*, (TT, elSAQ, 2005), h.16-20.

<sup>85</sup> Hugh J Silverman, *Gadamer and Hermeneutics*, (New York : Routledge Publishing, 1991), h.18

<sup>86</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. (Yogyakarta: jalasutra, 2007), h.7

para pengkaji Alquran, sebagai sebuah tawaran metodologi baru bagi pengkajian kitab suci. Keberadaan hermeneutika pun tidak bisa dielakkan dari dunia kitab suci Alquran. Menjamurnya berbagai literatur ilmu tafsir kontemporer yang menawarkan hermeneutika sebagai variabel metode pemahaman Alquran menunjukkan betapa daya tarik hermeneutika memang luar biasa. Pada dasarnya, hermeneutika adalah metode tafsir Bibel, yang kemudian dikembangkan oleh para filosof dan pemikir Kristen di Barat menjadi metode interpretasi teks secara umum. Oleh sebagian cendekiawan Muslim, metode ini diadopsi dan dikembangkan untuk dijadikan sebagai alternatif dari metode pemahaman Alquran yang dikenal sebagai ilmu tafsir.

Namun beberapa cendekiawan muslim menolak hermeneutika sebagai metodologi penafsiran Al-Qur'an dengan alasan sebagai berikut:

- 1) Secara teologis penerapan metodologi hermeneutika dalam penafsiran Alquran akan sangat bermasalah dengan akidah umat Islam. Menurut Schleirmacher, di antara tugas hermeneutika adalah memahami teks “sebaik atau lebih baik daripada pengarangnya sendiri” atau “*to understand the auther better than himself*”. Wajar kemudian bila metodologi ini lebih cocok diterapkan untuk Bibel.<sup>87</sup> Dalam konsep teologi umat Islam, bagaimana mungkin terpikir oleh kaum Muslimin bahwa mereka dapat memahami Alquran lebih baik dari Allah atau Rasulullah? Oleh sebab itu, dalam upaya memahami Alquran lebih mendalam, kaum Muslimin sebenarnya hanya memerlukan tafsir dan bukan hermeneutika, atau kalau memerlukan pemahaman yang lebih mendalam lagi seperti penafsiran ayat-ayat *mutasyabihat* yang diperlukan adalah *ta'wil*. *Ta'wil* sebagai suatu istilah dapat berarti pendalaman makna (*intensification of meaning*) dari *tafsir*, dan dia sangat berbeda dengan hermeneutika.
- 2) Secara historis hermeneutika bukan berasal dari tradisi umat Islam, hermeneutika yang mula-mula berasal dari bahasa, *hermeneutikos*, pernah digunakan oleh Aristoteles dalam sebuah karyanya yang berjudul *peri hermenias* kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa latin menjadi *De Interpretatione* lantas diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris *On the Interpretation*, pada awalnya adalah hanya sekedar membahas peranan

---

<sup>87</sup> Adnin Armas, *Metodologi Bibel Dalam Studi al-Qur'an*. ( Jakarta: Gema Insani, 2005), h.69

ungkapan dalam memahami pemikiran dan juga membahas satuan-satuan bahasa seperti kata benda (*noun*), kata kerja (*verb*), kalimat (*sentences*) dan lain-lain, tanpa mempermasalahkan sebuah teks ataupun membuat kritikan terhadap teks.<sup>88</sup> Kemudian ahli teologi Yahudi dan Kristen mengembangkan istilah itu untuk mengkaji ulang secara kritis teks-teks dalam kitab suci mereka karena memang teks kitab suci mereka bermasalah orsinalitasnya, beda halnya dengan Alquran yang diyakini baik bahasa dan teksnya berasal dari Tuhan (*kalamullah*) dan bukan karangan hasil ciptaan manusia.

- 3) Dalam proses penafsiran, hermeneutika tidak mementingkan urutan prosedural yang akan diterapkan dalam penafsiran, cara ini tentu bertolak belakang dengan teori *ilmu tafsir*, di mana langkah-langkah prosedural dalam proses penafsiran Alquran amat dibutuhkan. Para ulama umumnya mengakui bahwa urutan penafsiran itu merupakan sebuah upaya sistematis yang harus diikuti untuk menghasilkan suatu produk tafsir yang obyektif dan representatif serta dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.<sup>89</sup>

Dalam khazanah keilmuan, konsep dasar hermeneutika meliputi:<sup>90</sup>

- 1) Mengungkapkan sesuatu yang tadinya masih dalam pikiran melalui kata-kata sebagai medium penyampaian.
- 2) Menjelaskan secara rasional sesuatu sebelum masih samar-samar sehingga maknanya dapat dimengerti
- 3) Menerjemahkan suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa lain yang lebih dikuasai pembaca.

Tiga pengertian tersebut terangkum dalam pengertian menafsirkan (*interpreting, understanding*). Dengan demikian hermeneutika merupakan proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Definisi lain, hermeneutika metode atau cara untuk menafsirkan simbol berupa teks untuk dicari arti dan maknanya, metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian di bawa ke masa depan. Maka dapat dikatakan bahwa hermeneutika

---

<sup>88</sup>Ugi Suharto, *Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika*, (Jakarta: Khoirul Bayan, 2004), h. 47.

<sup>89</sup>Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h.71

<sup>90</sup>Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar hermeneutika Antara intensionalisme dan Gadamerian*, (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), h.28

merupakan proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti.<sup>91</sup>

Menurut Carl Braathen hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa dipahami dan menjadi bermakna di masa sekarang sekaligus mengandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman.<sup>92</sup> Sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutika memperhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam kegiatan penafsiran yakni *teks*, *konteks* dan *kontekstualisasi*.

Dengan demikian setidaknya terdapat tiga pemahaman mengenai hermeneutika yakni:

- 1) Sebagai teknik praksis pemahaman atau penafsiran, dekat dengan *eksegesis*, yakni kegiatan memberi pemahaman tentang sesuatu atau kegiatan untuk mengungkapkan makna tentang sesuatu agar dapat dipahami.
- 2) Sebagai sebuah metode penafsiran, tentang *the conditions of possibility* sebuah penafsiran. Hal-hal apa yang dibutuhkan atau langkah-langkah bagaimana harus dilakukan untuk menghindari pemahaman yang keliru terhadap teks.
- 3) Sebagai penafsiran filsafat. Dalam pemahaman ini hermeneutika menyoroti secara kritis bagaimana bekerjanya pola pemahaman manusia dan bagaimana hasil pemahaman manusia tersebut diajukan, dibenarkan dan bahkan disanggah.<sup>93</sup>

#### **b. Problematika Hermeneutika dalam Penafsiran Ayat**

Ilmu tafsir adalah sebuah ilmu yang lahir dari tradisi Islam yang sudah sangat mengakar dari generasi ke generasi hingga saat ini, berbeda halnya dengan hermeneutika yang lahir dari tradisi yang berbeda dan lingkungan yang berbeda yaitu lahir dari filsafat (Yunani) dan kemudian dikembangkan oleh ilmuwan Barat. Berdasarkan penjelasan tersebut dan fakta yang ada, penulis melihat ada sebuah problematika dalam penafsiran Al-Qur'an dengan hermeneutika. Problematika hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an, antara lain:

- 1) Para tokoh muslim ada yang keberatan untuk menerima hermeneutika sebagai salah satu metodologi penafsiran Al-Quran,

---

<sup>91</sup>Sumaryono, E, *Hermeneutika sebuah Metode Filsafat*. (Yogyakarta: kanisius, 1999), h,24-25

<sup>92</sup>Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar hermeneutika Antara intensionalisme dan Gadamerian*, (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), h.30

<sup>93</sup>Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar hermeneutika Antara intensionalisme dan Gadamerian*, (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), h.32

sebagian mereka khawatir untuk mengimpor sesuatu yang datang dari Barat yang bebas nilai dan mengandung *hidden ideology* sehingga berujung pada sesuatu yang dapat membahayakan umat muslim, seperti pendangkalan iman dan keyakinan terhadap ajaran Islam.

- 2) Hermeneutika dengan *triadic structure*-nya juga akan menimbulkan permasalahan pada wilayah teks, dengan mempertanyakan keabsahan teks Al-Qur'an secara otomatis akan berakibat pada terganggunya otoritas *mushaf utsmany*, bahkan menyamakan Alquran dengan lainnya sebagai produk budaya atau hasil ciptaan manusia. Tentu hal ini bertolak belakang dengan keyakinan umat muslim yang sepenuhnya meyakini bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang dibawa oleh roh iman (Malaikat Jibril) kedalam hati Muhammad, Alquran berasal dari *lawh al-mahfudz* dilangit dalam keadaan yang benar-benar utuh, dan sangat terjaga ke-orisinalannya hingga saat ini.
- 3) Masih dengan *triadic struture*, pada wilayah pengarang teks, sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, Schleirmacher dengan *hermeneutic psychology* menyatakan, untuk mendapatkan sebuah pemahaman yang utuh terhadap sebuah teks, perlu dilakukan sebuah upaya untuk mengetahui tentang segala hal berkaitan dengan pencipta teks, mengadakan dialog imajinatif dengan pencipta teks, atau menyamakan posisi penafsir dengan pencipta teks tersebut.<sup>94</sup> Apabila metode *hermeneutic psychology* diterapkan dalam penafsiran Al-Qur'an, problem hermeneutika akan muncul pada aspek teologi, Al-Qur'an adalah ciptaan Allah Swt, sebab takkan mungkin terbayang bagi seorang muslim untuk menghasilkan dalam dirinya sendiri sikap mental Tuhan ketika Dia menurunkan Al-Qur'an.

Dari beberapa problematika tersebut, penulis memberikan sebuah tawaran solusinya, antara lain:

- 1) Menurut Fahrudin Faiz membedakan hermeneutika dalam dua hal, hermeneutika sebagai “produk” dan “alat”, jika hermeneutika dipandang sebagai “produk” ala barat dan kristen, maka disini umat Islam harus kritis karena tidak ada satu pun yang bisa menjamin pemikiran tersebut pasti benar dan harus dibenarkan serta memiliki relevansi dalam setiap konteks kehidupan. Namun disini lain hermeneutika sebagai “alat” berarti se bentuk analisis terhadap proses pemahaman dengan menggali

---

<sup>94</sup> Poesporodjo, *Hermeneutika*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), h. 12.

makna teks lalu menimbang makna konteks dan mengupayakan kontekstualisasi, jika hermeneutika dipahami demikian maka diharapkan hermeneutika dapat memberikan sumbangsih yang berharga terhadap hasil tafsir Al-Qur'an.<sup>95</sup>

- 2) mengubah tiga wilayah tersebut (*triadic structure* ; *teks, author, reader*) menjadi teks, konteks, dan kontekstualisasi dengan tidak mempermasalahkan keabsahan teks Al-Qur'an. Hermeneutika, sebagaimana disebut di atas, pada dasarnya merupakan satu metode penafsiran yang berangkat dari analisa bahasa dan kemudian melangkah kepada analisa konteks, untuk selanjutnya “menarik” makna yang didapat ke dalam ruang dan waktu saat pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan. Jika pendekatan ini dipertemukan dengan kajian teks Alquran, maka persoalan dan tema pokok yang dihadapi adalah bagaimana teks Alquran hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan, dan didialogkan dengan dinamika realitas historisnya.<sup>96</sup> Penjelasan tersebut diuraikan ke dalam tiga tahapan, yaitu;

Pertama, wilayah teks. Pada wilayah ini, prosedural tafsir dalam tafsir konvensional adalah dengan menggunakan kaidah-kaidah bahasa Arab seperti *nahwu, sharf, isytiqaq, balaghah*, dan lain-lain. Perlu diperhatikan juga masalah *qiraat, nasikh mansukh, munasabah*, dan lain-lain. Varian tambahan yang dimasukkan untuk memahami ayat pada teks Alquran antara lain istilah bahasa Arab baik istilah klasik dan kontemporer dengan pendekatan filologi, kemudian mencari juga pemahaman ayat lewat sistem tanda yang ada pada teks (semiotika), analisis isi teks, dan yang terakhir mencari atau menganalisis wacana utama yang ada pada teks.

Kedua, wilayah konteks. Dalam tafsir Alquran konvensional dikenal dengan istilah *asbab al-nuzul*, di samping memperkenalkan tentang kronologi ayat dengan pendekatan histori, perlu juga diperhatikan faktor-faktor yang melingkupi dan memengaruhi kondisi pemirsa saat itu seperti kondisi psikologi, sosial, politik, ekonomi, kultur/budaya, geografi, dan antropologi. Ini untuk mengetahui secara utuh “peristiwa sabda”, yaitu peristiwa ketika wahyu diturunkan kepada Nabi Muhammad.

---

<sup>95</sup> Fahrudin Faiz, , *Hermeneutika Al-Qur'an, tema-tema kontroversial*, (Yogyakarta : eLSAQ, 2005), h.19

<sup>96</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), h. 14



Ketiga, kontekstualisasi. Yang dimaksud dengan kontekstualisasi adalah mencari relevansi ayat dengan kondisi kekinian yang sedang dialami umat, untuk mendapatkan sebuah pemahaman yang utuh dalam hal ini perlu diketahui terlebih dahulu interpretasi Nabi, sahabat, *tabi'in*, dan para ulama baik yang klasik maupun kontemporer. Hal ini diperlukan sebagai perbandingan sebelum menarik kesimpulan yang sesuai dengan kondisi saat ini.

## E. Identifikasi Ayat Al-Qur'an tentang Konsistensi Kebebasan Beragama dengan Pendekatan Antropologis

Pada sub bab ini, penulis akan uraikan hasil identifikasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan konsistensi kebebasan beragama dengan pendekatan antropologi dalam perspektif Al-Qur'an yaitu:

### 1. Perjanjian Primordial dalam Agama, menggunakan Ayat:

QS. Al-A'râf/7:172

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap ruh mereka (seraya berfirman): “Bukankah aku ini Tuhanmu?” mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini”. (Qs. Al-A'râf/7:172)<sup>97</sup>

### 2. Hak Asasi Beragama

QS. Al-Kahfi/18: 29

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Dan katakanlah (Muhammad), “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; barangsiapa menghendaki (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa menghendaki (kafir) biarlah dia kafir.”

<sup>97</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.232

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. (QS. Al-Kahfi/18 : 29)<sup>98</sup>

### 3. Pluralitas dan Akulturasi Agama

QS. Al-Hujrât/49: 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha teliti. (QS. Al-Hujrât/49: 13).<sup>99</sup>

### 4. Hak untuk memilih agama tanpa paksaan

a. QS. Al-Baqarah/2 : 256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui. (QS. Al-Baqarah/2: 256)<sup>100</sup>

b. QS. Yunus/10: 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

<sup>98</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. (Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.40

<sup>99</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya...*, h. 745.

<sup>100</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya...*, h.53

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?. (QS. Yûnus/10 : 99).<sup>101</sup>

## 5. Konsistensi Keberagamaan

QS. Al-Kâfirûn/109: 1-6

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ {١} لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ {٢} وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ {٣}  
وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ {٤} وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ {٥} لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ {٦}

Katakanlah (Muhammad), “Wahai orang-orang kafir! aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah, dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah, Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.”(QS. Al- Al-Kâfirûn/109 : 1-6)<sup>102</sup>

## 6. Toleransi Antar Umat Beragama

a. Qs. Al-Mumtahanah /60 ; 8 -9

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. (8) Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan mereka sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu dalam urusan agama dan mengusir kamu dari kampung halamanmu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barangsiapa menjadikan mereka sebagai

<sup>101</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. (Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.295

<sup>102</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya...*, h.919

kawan, mereka itulah orang-orang yang zalim.(9). (QS. Al-Mumtahanah/60 : 8-9)<sup>103</sup>

b. Qs. Al-An'am/6 ; 108

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

*Dan 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 tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan. (QS.Al-An'âm/6 : 108)<sup>104</sup>*

---

<sup>103</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya...*, h.803

<sup>104</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya...*, h.190

## BAB IV

### KONSISTENSI KEBEBASAN BERAGAMA DENGAN PENDEKATAN ANTROPOLOGI DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

#### A. Evolusi Agama dan Keberagamaan

##### 1. Perjanjian Primordial Sebuah Fitrah Manusia untuk Beragama QS. Al-A'râf 1/7: 172

###### a. Ayat dan Terjemahan

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ  
بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

---

<sup>1</sup>Surat Al-A'râf ialah surat yang turun sebelum Nabi Muhammad berhijrah ke Mekah. Terdiri dari 206 ayat yang secara keseluruhan adalah surat Makkiyah. Al-Qurthubi mengecualikan ayat 163 dan 171 sebagai ayat Madaniyyah. Al-A'râf dan Al-An'âm adalah dua surat yang saling melengkapi. Namun, al-A'râf lebih panjang daripada Al-An'âm. Jika Al-An'âm 165 ayat, maka surat Al-A'râf ini mengandung 206 Ayat menurut Qira'at Madinah dan Kufah. Azhar dijelaskan bahwa surat Al-A'râf merupakan penjelas dari surat Al-An'âm. Surat Al-An'âm dimulai dengan keterangan bahwa gelap dan terang adalah ciptaan Allah Swt. Sehingga kepercayaan bahwa ada Tuhan Terang dan Tuhan Gelap wajib disingkirkan dari akidah. Dan nyatalah bahwa yang dimaksud dengan terang ialah petunjuk ilahi dan iman, sedang yang gelap ialah kebodohan jahiliyyah dan kemusyrikan. Kemudian datang surat Al-A'râf yang merinci atau menguraikan lebih detil terkait masalah akidah yang ada di surat Al-An'âm. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1983) h. 168-170

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap ruh mereka (seraya berfirman): “Bukankah aku ini Tuhanmu?” mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini”. <sup>2</sup>(Qs. Al-A’râf/7;172)

**b. Arti Kalimat / Mufrâdât**

| Arti                                            | Kalimat               |
|-------------------------------------------------|-----------------------|
| Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan      | وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ |
| Dari keturunan anak-anak Adam                   | مِنْ بَنِي آدَمَ      |
| dari sulbi (tulang belakang) mereka             | مِنْ ظُهُورِهِمْ      |
| keturunan mereka                                | نُرِّيَّتَهُمْ        |
| dan Allah mengambil kesaksian                   | وَأَشْهَدَهُمْ        |
| terhadap ruh mereka                             | عَلَى أَنْفُسِهِمْ    |
| (seraya berfirman): “Bukankah aku ini Tuhanmu?” | أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ  |
| mereka menjawab:                                | قَالُوا               |
| “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi”.     | بَلَىٰ شَهِدْنَا      |
| kamu tidak mengatakan                           | أَنْ تَقُولُوا        |
| di hari kiamat                                  | يَوْمَ الْقِيَامَةِ   |
| “Sesungguhnya ketika itu kami                   | إِنَّا كُنَّا         |
| terhadap ini                                    | عَنْ هَذَا            |
| kami lengah                                     | غَافِلِينَ            |

**c. Tafsir ayat dan pembahasan**

Allah dalam ayat ini dengan perantara Rasul-Nya menerangkan tentang suatu janji yang dibuat pada waktu manusia dikeluarkan dari sulbi orang tua mereka, turunan demi turunan, yakni, tentang janji Allah yang menciptakan manusia atas dasar fitrah. Allah menyuruh ruh mereka untuk menyaksikan susunan kejadian diri mereka yang membuktikan keesaanNya, keajaiban proses penciptaan dari setetes air mani hingga menjadi manusia bertubuh sempurna, dan mempunyai daya tangkap indra, dengan urat nadi dan sistem urat syaraf yang mengagumkan, dan sebagainya. Berkata Allah kepada ruh manusia “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” penciptaan diri manusia penuh dengan keistimewaan dan keajaiban. Bukankah Aku yang memelihara pertumbuhan manusia, tanpa campur tangan orang lain dalam perawatan manusia

<sup>2</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.232

itu ketika dalam rahim? Maka menjawablah ruh manusia: Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami telah meyakini”. Jawaban ini merupakan pengakuan ruh pribadi manusia sejak awal kejadiannya akan adanya Allah.<sup>3</sup>

Ayat di atas berbicara tentang kesaksian manusia kepada Tuhan. Ayat ini ditafsirkan oleh beberapa ulama dengan penafsiran yang berbedabeda. Setelah Allah menerangkan petunjuk Allah kepada umat manusia dengan mengutus para utusanNya dan menurunkan kitab-kitabNya, yakni dalam kisah Allah tentang Bani Israil, maka selanjutnya Allah menerangkan pula tentang petunjukNya kepada mereka, berupa bakat iman yang telah Allah letakkan pada naluri dan susunan akal pikiran mereka, yakni bakat untuk beriman kepada Allah dan mengesakanNya, sejak mereka diciptakan pertama kali.<sup>4</sup>

Para Mufassir berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat ini. Karena itu untuk mempermudah pembahasan dalam tafsir ayat tersebut, penulis membagi menjadi tiga kalimat yang bisa dijadikan kata kunci dalam menafsirkan ayat tersebut. Di bawah ini penulis uraikan pendapat beberapa mufassir dalam menafsirkan ayat tersebut, yaitu:

1) وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ

Syekh Muhammad Nawawi dalam kitab *Marâh Labîd Tafsîr An-Nawawî*<sup>5</sup> menjelaskan ketika Allah mengeluarkan keturunan anak adam dari sulbi mereka atas jalan reproduksi, bahwa seluruh Manusia berasal dari Sulbi Adam AS. Penjelasan ini dilakukan oleh Imam Nawawi dengan dua cara, yaitu; *pertama*, metode salaf yang menyatakan bahwa ketika Allah SWT menciptakan Adam maka yang keluar pertama adalah anak cucu adam seperti atom atau molekul dari sulbi itu sebagaimana keluarnya telur kutu dari keringat yang mengalir. Dari molekul tersebut keluarlah anak cucu Adam sampai akhirnya lahir bermacam-macam manusia. *Kedua*, metode *khalaf*, bahwa Allah SWT mengeluarkan manusia dari sulbi bapak mereka. Proses repropuksi tersebut melalui *nutfah*, lalu menjadi *'alaqoh*, lalu menjadi *mudgah*, kemudian jadilah manusia yang seimbang, lurus dan sempurna.

---

<sup>3</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Transliterasi Per Kata dan Terjemah Per Kata*, (Jakarta : PT Cipta Bagus Segara, 2012) h. 360

<sup>4</sup> Bahrûn Abu Bakar, *Terjemah Tafsir Al-Maraghy*, (Semarang: Toha Putra, 1987), h.191

<sup>5</sup> Muhammad Nawawi Al-Jawî, *Marâh Labîd Tafsîr An-Nawawî*. ( Semarang : Koperasi Nur Asia, TT), h. 306

Jamakhsari dalam kitab tafsir *Al-Kasysyâf*<sup>6</sup> mengartikan lafadz *min zhuhûrihim* merupakan *badal* dari *banî âdam* yang mempunyai makna bahwa Allah SWT mengeluarkan keturunan Adam dari Sulbi Adam yang kemudian lahirilah keturunan Adam as. Berbeda lagi dengan Ibnu Mas'ud yang memberikan penjelasan bahwa ketika Allah menurunkan Adam dari surga sebelum menurunkannya ke bumi, Dia mengusap punggung Adam sebelah kanan dan kiri, dan pada saat itulah muncul seluruh keturunan Adam berupa mutiara berwarna putih dan hitam.<sup>7</sup>

Menurut Quraish Syihab dalam tafsir *Al-Misbâh* menjelaskan bahwa ; Dan ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan dari putra-putra Adam masing-masing dari punggung, yakni sulbi orangtua, mereka kemudian meletakkannya di rahim-rahim ibu mereka sampai akhirnya menjadikannya keturunan mereka manusia sempurna.<sup>8</sup> Dalam menafsirkan ayat di atas, Quraish Shihab benar-benar memposisikan dirinya sebagai mufassir kontemporer yang telah melihat segala bentuk kesempurnaan manusia. Manusia merupakan makhluk hidup yang mempunyai keunggulan lebih dibanding makhluk lain karena potensi yang dimilikinya

2) وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا

Ibnu Katsir dalam tafsirnya<sup>9</sup> menjelaskan bahwa Allah mengabarkan bahwa Dia telah mengeluarkan anak cucu Adam dari sulbi mereka, untuk menyaksikan atas diri mereka sendiri bahwa Allah-lah Tuhan mereka yang menguasai mereka, dan tidak ada Tuhan melainkan Dia. Dan pada dua Shahih Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah r.a. bersabda Rasulullah saw. Yang artinya:”Tiap-tiap anak yang dilahirkan di dalam fitrah”. Lebih jauh Ibnu Katsir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kesaksian atas dirinya sendiri kepada Tuhan ialah penciptaan mereka atas fitrah tauhid. Yaitu Allah mengambil kesaksian atas jiwa mereka. Maksudnya, Tuhan bertanya kepada jiwa-jiwa manusia yang kemudian manusia menjawabnya.

---

<sup>6</sup> Mahmud ibn Umar Al-jamkhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf*, jilid II, ( Beirut, Lebanon : Darul Ma'rifah, 2009), h. 395

<sup>7</sup> Muhammad Isawi, *Terjemah Tafsir Ibnu Mas'ud*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), h.536

<sup>8</sup> Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* vol 4 (Jakarta: Lentera Hati, 2002) h. 370

<sup>9</sup> Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid 2. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.237. Baca juga ; Abdullah bin Muhammad Alu Syaikh, terjemah *Tafsir Ibnu Katsir jilid 3*. (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2008), h. 606



At-Ṭabarī mengartikan *wa asyhadahum ‘alā anfusihim alastu birabbikum qālū balā syahidna* sebagai kejadian atau suatu peristiwa yang terjadi di alam ruh. Pada saat itu, semua manusia setelah diambil dari sulbi Adam kemudian dipersaksikan antar satu manusia dengan manusia yang lain. Mereka saling bersaksi satu sama lain.<sup>10</sup> Wahbah Zuhaili dalam kitab *Al-Maūsū‘at al-Qur’aniyyat al-Muyassarah*, memberikan penafsiran yang pada intinya, jiwa-jiwa manusia dipersaksikan Allah SWT. Yaitu Allah menjadikan fitrah manusia ditambah dengan fenomena-fenomena alam yang menyampaikan mereka kepada kebenaran serta mengakui bahwa Allah-lah yang menjadikan Alam semesta ini.<sup>11</sup>

Berbeda lagi dengan Ibnu Mas‘ud yang memberikan penjelasan bahwa ketika Allah menurunkan Adam dari surga sebelum menurunkannya ke bumi, Dia mengusap punggung Adam sebelah kanan dan kiri, dan pada saat itulah muncul seluruh keturunan Adam berupa mutiara berwarna putih dan hitam. Mutiara-mutiara itulah yang kemudian dipersaksikan Allah. Yaitu Allah mengambil perjanjian dari mereka. Kesaksian itu diperlihatkan para malaikat (malaikat sebagai saksi) agar jangan sampai kelak di hari kiamat manusia mengatakan, “Sesungguhnya kami lalai akan hal (persaksian) ini”, atau “Sesungguhnya nenek moyang kami telah berbuat syirik kepada kami”.<sup>12</sup>

Pendapat Muhammad ibnu Umar al-Zamakhshari yang lebih memahami ayat kesaksian itu sebagai kejadian metaforis/tamtsil. Dalam tafsir al-Kasysyaf dinyatakan bahwa tamtsil dalam Qs. Al-A‘râf/7:172 itu mengandung makna manusia mempunyai daya upaya dan kemampuan untuk mengetahui keesaan Allah melalui akal mereka, sehingga manusia mampu membedakan mana yang baik dan buruk, serta benar dan salah melalui tanda-tanda yang ada di dunia ini.<sup>13</sup>

Al-Biqā’i dalam tafsirnya *Naẓmu al-Durār fī Tanāsub al-Ayat wa al-Suwar* memberi penjelasan terkait kesaksian manusia bahwa pengambilan anak Adam dari tulang punggung Adam

---

<sup>10</sup> Muhammad Hamidy, *Terjemah Shafwatut Tafasir*, (Jakarta: Pustaka Kautsar, 2001), h.388

<sup>11</sup> Wahbah Zuhaili, *Ensiklopedi Al-Qur’an*, (Depok: Gema Insani, 2007), h. 174

<sup>12</sup> Muhammad Isawi, *Terjemah Tafsir Ibnu Mas‘ud*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), h.536

<sup>13</sup> Muhammad Ibn Umar al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasysyaf*, juz II, (Beirut: Dar al-Fikr), h.129

merupakan isyarat sebagai penguat perjanjian untuk menegakkan perintah Tuhan. Lebih jauh, Al-Biqā'i menjelaskan tentang *asyhaduhum 'alā anfusihim* 'persaksian atas dirinya sendiri' merupakan bentuk kesaksian dengan cara memberikan bukti anugerah berupa akal dan penciptaan langit dan bumi.<sup>14</sup>

Rasyid Ridha, pemikir sekaligus mufassir islam kontemporer yang pemikirannya sedikit banyak dipengaruhi oleh Muhammad Abduh, dalam tafsirnya *Al-Manār*, berpendapat bahwa yang dimaksudkan dengan kesaksian atas dirinya sendiri kepada Allah ialah berbicara tentang potensi akal yang dapat digunakan untuk mengetahui kekuasaan dan keesaan Allah. Jadi, persaksian itu terjadi karena murni keinginan manusia itu sendiri, bukan persaksian berbasis wahyu apalagi penyampaian secara lisan. Persaksiannya pun bersifat *mutasalsil* yakni terus menerus sampai manusia meninggal dunia.<sup>15</sup>

Maksud ayat ini menerangkan bahwasanya jiwa murni tiap-tiap manusia itu adalah dalam keadaan fiṭrah, masih bersih, belum ada pengaruh apa-apa. Pada jiwa yang murni itulah pasti terdapat pengakuan bahwasanya pastilah ada pencipta dari seluruh alam ini. Kesaksian itu ketika semua manusia dikeluarkan dari tulang punggung tempat dia disimpan. Demikian Hamka dalam tafsir al- Azhar.<sup>16</sup>

Al-Maraghi dalam tafsirnya berpendapat tentang ayat ini yang tidak jauh dengan penafsiran Rasyid Ridha, yaitu Allah memberikan setiap manusia bakat iman yang telah diletakkan pada naluri dan susunan akal pikiran mereka, yakni bakat untuk beriman kepada Allah dan mengesakanNya.<sup>17</sup>

Wahbah Zuhaili dalam tafsir al-Munīr mengartikan *Asy-Syhadah* mempunyai dua makna, *qauliyah* (perkataan) dan *ḥaliyah* (tingkah laku).<sup>18</sup> Makna Qauliyah berdasarkan firman Allah SWT QS. Al-An'ām/6; 130:

---

<sup>14</sup> Burhanuddin Al-Biqai, *Nazmu al-Durar Fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. (Darul Kitab Bil Qahirah) h. 152

<sup>15</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, juz IX, (Beirut: Dar al-Ma'rifat) h. 387

<sup>16</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta:Pustaka Panjimas, 1983), h. 157

<sup>17</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, jilid III, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 103. Baca juga : Bahrin Abu Bakar, *Terjemah Tafsir Al-Maraghy*, (Semarang: Toha Putra, 1987), h. 191

<sup>18</sup> Wahbah Zuhailiy, *Tafsir Munir*, Juz IX, (Beirut: Dar al-Fikr) h. 156

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي  
وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا  
وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَاْفِرِينَ

“Hai golongan jin dan manusia, apakah belum datang kepadamu rasul-rasul dari golongan kamu sendiri, yang menyampaikan kepadamu ayat-ayatKu dan memberi peringatan kepadamu terhadap pertemuanmu dengan hari ini? Mereka berkata: ‘Kami menjadi saksi atas diri kami sendiri’, kehidupan dunia telah menipu mereka, dan mereka menjadi saksi atas diri mereka sendiri, bahwa mereka adalah orang-orang kafir”. (QS. Al-An’âm/6; 130).<sup>19</sup>

Sedangkan makna *haliyah* (tingkah laku) berdasarkan firman Allah SWT QS. At-Taubah/9; 17, yaitu:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِم بِالْكَفْرِ  
أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ

Tidaklah pantas orang-orang musyrik itu memakmurkan masjid-masjid Allah, sedang mereka mengakui bahwa mereka sendiri kafir. Itulah orang-orang yang sia-sia pekerjaannya, dan mereka kekal di dalam neraka (QS. At-Taubah/9; 17)<sup>20</sup>

3) أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat ini dengan cara – cara berandai-andai, menurutnya seakan-akan ada yang bertanya: Mengapa Engkau lakukan demikian, Wahai Tuhan? Allah menjawab: “Kami lakukan yang demikian itu agar di Hari Kiamat nanti kamu, (wahai yang mengingkari keesaanKu) , tidak mengatakan: Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (yakni keesaan Allah) karena tidak adanya bukti-bukti tentang keesaan Allah Swt. Atau agar kamu tidak mengatakan”—seandainya tidak ada rasul yang Kami utus atau tidak ada bukti-bukti itu—bahwa sesungguhnya orang-orang tua kami telah mempersekutukan Tuhan sebelum ini, yakni sejak

<sup>19</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Transliterasi Per Kata dan Terjemah Per Kata*, (Jakarta, PT Cipta Bagus Segara, 2012) h. 140

<sup>20</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Transliterasi Per Kata dan Terjemah Per Kata*, (Jakarta, PT Cipta Bagus Segara, 2012) h. 189

dahulu, *sedang* kami tidak mempunyai pembimbing selain mereka sehingga kami mengikuti mereka saja karena *kami ini adalah anak-anak keturunan yang datang sesudah mereka. Maka, apakah wajar, wahai Tuhan, Engkau akan menyiksa dan membinasakan kami karena perbuatan orang-orang tua kami yang sesat? Dan demikianlah Kami menjelaskan* dengan terperinci dan beraneka *ragam ayat itu*, yakni bukti-bukti keesaan Kami dan semua tuntunan Kami *agar mereka kembali kepada kebenaran dan kembali kepada fithrah mereka.*<sup>21</sup>

Ada dua sebab kenapa persaksian itu diambil Allah. *Pertama*, agar manusia di Hari Kiamat kelak tidak berkata: “Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang lengah terhadap ini. “Yakni kalau Kami tidak mengatakan hal tersebut, mereka akan berkata: “Kami tidak tahu atau kami lengah karena tidak ada petunjuk yang kami perolehmenyangkut wujud dan keesaan Tuhan. Sebab, tidaklah wajar orang yang lengah dan tidak tahu dimintai pertanggungjawaban. Supaya tidak ada dalih semacam ini, Allah mengambil dari mereka kesaksian dalam arti memberikan kepada setiap insan potensi dan kemampuan untuk meyakinkan potensi dan kemampuan untuk menyaksikan keesaan Allah bahkan menciptakan mereka dalam keadaan memiliki fithrah kesucian dan pengakuan akan keesaan itu.

Alasan kedua, agar mereka tidak mengatakan: “Sesungguhnya orang-orang tua kami telah mempersekutukan Tuhan, kami hanya anak keturunan mereka. Yakni agar mereka tidak mengatakan: Kami sebenarnya hanya mengikuti saja karena kami tidak mampu dan tidak mengetahui hakikat yang dituntut ini, apalagi orang tua kami yang mengajar kami dan kami menerimanya seperti itu. Jika demikian yang salah adalah orang tua kami bukan kami karena itu, wahai Tuhan, apakah wajar engkau menyiksa kami karena perbuatan orang lain yang sesat, walaupun mereka adalah orang tua kami? Nah, untuk menampik dalih ini, Allah mempersaksikan setiap insan sehingga ia dapat menolak siapa pun, walau orang tuanya sendiri, bila mereka mengajak kepada kedurhakaan dan persekutuan Allah.

Ahmad Mustofa Al-Maraghi, berpendapat bahwa Allah SWT menanyakan kesaksian pada manusia untuk memberikan peringatan kepada manusia agar nanti pada hari kiamat, manusia

---

<sup>21</sup> Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* vol 4 (Jakarta: Lentera Hati, 2002) h. 370

tidak mengatakan sesungguhnya kami lalai dan lengah terhadap keesaan-Ku yang membuat manusia menjadi kafir.<sup>22</sup>

Berdasarkan penafsiran para ahli tafsir yang telah diuraikan tersebut, sesungguhnya agama dan keberagamaan manusia mengalami evolusi. Evolusi agama dan keberagamaan manusia dapat dilihat dari tahapan-tahapan keimanan manusia yang termanifestasikan dalam bentuk keberagamaan. Tahapan – tahapan tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

- a) Tahap pertama, seluruh manusia (saat masih dalam bentuk ruh dan belum terjadi penyatuan antara ruh dan jiwa) baik muslim maupun non muslim menyatakan keimanannya kepada Allah SWT.
- b) Tahap kedua, saat terjadinya penyatuan ruh dengan jiwa dalam bentuk manusia, maka manifestasi keimanan manusia dalam bentuk keberagamaannya akan berbeda – beda. Hal ini disebabkan oleh beberapa factor antara lain:

- (1) Faktor orang tua dan keluarga. Pada saat manusia pertama kali manusia dilahirkan dari Rahim ibu, sesungguhnya manusia dalam keadaan suci dan beriman kepada Allah SWT sesuai dengan fitrahnya. Namun pada perkembangan selanjutnya, keberiman manusia itu akan berubah tergantung pada orang tuanya. Hal ini sebagaimana Hadits Nabi SAW yaitu :

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذُئْبٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَثَلِ الْبُهِيمَةِ تُنْتَجُ الْبُهِيمَةُ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ

*Telah menceritakan kepada kami Adam telah menceritakan kepada kami Ibnu Abu Dza'bi dari Az Zuhriy dari Abu Salamah bin 'Abdurrahman dari Abu Hurairah radliallahu 'anhu berkata; Nabi Shallallahu'alaihiwasallam bersabda: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fithrah. Kemudian kedua orang tuanyalah yang akan menjadikan anak itu menjadi Yahudi, Nashrani atau Majusi sebagaimana*

---

<sup>22</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid III, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 105

*binatang ternak yang melahirkan binatang ternak dengan sempurna. Apakah kalian melihat ada cacat padanya?"*<sup>23</sup>

Pada kenyataannya, agama merupakan warisan keluarga, sebagai sebuah analogi, ketika orang tuanya Bergama Islam, maka anak yang lahir secara otomatis beragama Islam, ketika orang tuanya beragama Kristen, maka anaknya secara otomatis beragama Kristen, karenanya kesadaran beragama pada tahap ini lebih mengarah pada kesadaran eksoterik. Namun kemudian, hal ini akan berubah dan terus berkembang.

(2)Faktor Lingkungan dan Budaya. Fakta sejarah juga menunjukkan bahwa agama tidak dapat dilepaskan dari daya kreativitas manusia yang dengan sendirinya masuk pada wilayah budaya. Tingkat perkembangan agama dan kepercayaan di suatu masyarakat dipengaruhi oleh tingkat perkembangan peradaban masyarakat tersebut."<sup>24</sup> Ungkapan ini secara eksplisit menunjukkan bahwa agama tumbuh dan berkembang sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan pengetahuan manusia yang secara langsung mempengaruhi proses evolusi agama. Oleh karenanya, proses evolusi agama sesungguhnya dimulai ketika manusia mengenal agama.<sup>25</sup>

(3)Faktor akal dan ilmu pengetahuan. Allah SWT memberikan akal kepada manusia untuk berfikir. Dengan akal inilah manusia akan melestarikan kesaksiannya terhadap Keesaan Allah (tauhid) sebagaimana yang dijelaskan oleh para mufasir kontemporer. Pada wilayah inilah, keberagamaan manusia masuk pada wilayah esoterik, yaitu keberagamaan manusia merupakan kesadaran untuk beragama sebagai fitrah manusia yang didasari atas dasar keyakinan dan ilmu pengetahuan, bukan lagi sebagai factor keturunan.

Dengan demikian, secara tekstual dapat dipahami bahwa ayat tersebut memberikan penjelasan kesaksian manusia terhadap keesaan Allah SWT yang dilakukan pada zaman *Azalli*. Hal ini

---

<sup>23</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il, *Sohih Al-bukhârî*, hadits soheh bukhori no.1296, jilid 2. (Beirut, Daar El Fikr, tt), hal 161

<sup>24</sup> Dadang Kahmad. 2006. *Sosiologi Agama*. cetakan keempat. (Bandung: Remadja Rosdakarya, 2006), h.24.

<sup>25</sup> Dadang Kahmad – mengutip Koentjoroningrat, menyebutkan enam teori asal mula agama, yaitu: teori jiwa, teori batas akal, teori krisis dalam hidup individu, teori kekuatan luar biasa, teori sentiment masyarakat, dan teori wahyu Tuhan.

dilakukan oleh Allah SWT agar pada saat hari kiamat manusia tidak mengatakan bahwa dirinya telah lalai terhadap keesaan Allah SWT.

Secara kontekstual, ayat tersebut merupakan sebuah *tamsil* yang bersifat dialogis antara Tuhan dengan Manusia tentang keesaan-Nya. Namun demikian, *tamsil* yang bersifat dialogis ini tidaklah terhenti pada zaman *azali* saja, tetapi terus berlanjut hingga manusia meninggal dunia. Indikasinya adalah, pertama, ketika manusia dilahirkan ke dunia, maka Allah SWT memberikan akal kepada manusia untuk berfikir tentang keesaan Allah SWT (tauhid) yang pernah diucapkan manusia pada zaman *azali* agar manusia beriman kepada Allah SWT berdasarkan keyakinan yang tidak dipaksakan. Indikasi kedua, ayat tersebut sesungguhnya merupakan pengingat bagi manusia bahwa sesungguhnya manusia pernah memberikan kesaksian terhadap keesaan Allah, maka ketika manusia sadar dengan kesaksiannya, maka manusia harus membuktikannya secara empiris dalam bentuk keberagamaannya, apakah termasuk golongan orang yang lalai atau tidak, Inilah yang penulis sebuah dengan evolusi agama dan keberagamaan manusia.

## 2. Hak Asasi Beragama QS. Al-Kahfi/18 : 29

### a. Ayat dan Terjemahan

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

*Dan katakanlah (Muhammad), "Kebenaran itu datang 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. (QS. Al-Kahfi/18 : 29)<sup>26</sup>*

---

<sup>26</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.406

### b. Arti kalimat / *Mufrâdât*

| Arti                                                       | Kalimat                        |
|------------------------------------------------------------|--------------------------------|
| Dan katakanlah (Muhammad),                                 | وَقُلْ                         |
| “Kebenaran itu datang dari Tuhanmu;                        | الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ        |
| barangsiapa menghendaki (beriman)<br>hendaklah dia beriman | فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ      |
| dan barangsiapa menghendaki (kafir)<br>biarlah dia kafir.  | وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ      |
| Sesungguhnya Kami telah menyediakan                        | إِنَّا أَعْتَدْنَا             |
| bagi orang zalim                                           | لِلظَّالِمِينَ                 |
| Neraka                                                     | نَارًا                         |
| mengepung mereka                                           | أَحَاطَ بِهِمْ                 |
| yang gejolaknya                                            | سُرَادِقُهَا                   |
| Jika mereka meminta pertolongan (minum)                    | وَأِنْ يَسْتَعْثِبُوا          |
| Mereka akan diberi air                                     | يُعَانُوا بِمَاءٍ              |
| seperti besi yang mendidih yang<br>menghanguskan wajah     | كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ |
| (Itulah) minuman yang paling buruk                         | بِئْسَ الشَّرَابُ              |
| tempat istirahat yang paling jelek.                        | وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا          |

### c. Tafsir ayat dan Pembahasan

Untuk memperjelas pembahasan, penulis uraikan penjelasan beberapa mufassir tentang ayat tersebut di atas berdasarkan kalimat – kalimat yang menjadi kata kunci dalam ayat tersebut, yaitu:

#### 1) وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ

Ibnu katsir menjelaskan bahwa kalimat ini adalah perintah dari Allah Swt kepada Nabi Muhammad saw seraya berfirman; Wahai Muhammad, katakanlah kepada manusia bahwa apa yang engkau sampaikan kepada mereka adalah perkara yang benar yang tidak ada kebimbangan dan keraguan di dalamnya.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid 3. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.74.



M. Quraishy Syihab Dapat juga dikatakan bahwa, setelah pada ayat sebelumnya (QS. Al-Kahfi: 28) Allah menuntun Rasulullah saw menolak usul kaum musyrikin tentang pengusiran kaum miskin dan lemah dari majelis beliau maka Allah memerintahkan Rasulullah saw untuk menegaskan kepada semua pihak termasuk orang musyrikin yang angkuh itu bahwa; “*dan katakanlah wahai Nabi Muhammad bahwa; “kebenaran yakni wahyu ilahi yang aku sampaikan ini datangnyanya dari Tuhan pemelihara kamu dari segala hal.*”<sup>28</sup>

Sedangkan Buya Hamka menjelaskan Kebenaran itu datang dari Tuhan, bukan dari aku, bukan dari kamu dan bukan dari siapapun diatas dunia ini kecuali hanya dari Allah Swt yang kebenaran-Nya adalah diatas kita semuanya.<sup>29</sup>

Ahmad Musthofa Al-Maraghi memberikan penjelasan bahwa Allah Swt memerintahkan kepada Nabi Muhammad saw untuk menyampaikan kepada mereka orang-orang yang telah ditutup hatinya untuk mengingat Allah dan mengikuti hawa nafsunya bahwa apa yang disampaikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad saw adalah sebuah kebenaran yang datangnyanya dari Allah Swt.<sup>30</sup>

Al-jamkhsyari menjelaskan bahwa melalui surat ini, Allah Swt menyatakan bahwa telah datang kebenaran dan nampak kesesatan, maka tidak ada yang tersisa kecuali pilihanmu bagi dirimu, terserah bagimu untuk memilih jalan keselamatan atau jalan kehancuran sebelum masuk ke dalam neraka.<sup>31</sup>

2) فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

Ibnu katsir menjelaskan kalimat ini mengandung ancaman dan peringatan yang keras.<sup>32</sup> Orang yang kafir adalah orang yang zalim, orang yang aniaya. Karena dia melawan kebenaran. Padahal kebenaran itu adalah dari tuhan. Dan dia melawan akal murninya sendiri. Dia zalim artinya menganiaya dirinya sendiri.

---

<sup>28</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera hati, 2002), h. 52.

<sup>29</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar, Juzu' XV*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992), h.198

<sup>30</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid V, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 143

<sup>31</sup> Mahmud ibn Umar Al-jamkhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf, juz XV*, ( Beirut, Lebanon : Darul Ma'rifah, 2009), h. 612

<sup>32</sup> Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid 3. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.74

Niscaya nerakalah tempat mereka, sebab mereka sendiri yang telah memilih jalan kesana.<sup>33</sup>

Jika seseorang memilih kekafiran dan membuang iman, berarti ia telah melakukan kezaliman terhadap diri sendiri, rugi di dunia dan rugi pula di akhirat. Ia tidak akan lolos dari pengadilan Allah dan tidak akan lolos dari akibat pengadilan-Nya. Digambarkan dalam ayat ini bahwa mereka yang di neraka bila meminta minum akan diberi air yang panasnya seperti cairan besi yang mendidih yang menghanguskan muka mereka. Air panas yang mereka minum tidak dapat meyelegarkan kerongkongan dan tidak dapat pula mendinginkan dada yang sedang kepanasan. Bahkan menghancurkan diri mereka. Suatu tempat yang paling buruk dan penuh siksaan.<sup>34</sup>

Ahmad Musthofa Al-Maraghi memberikan penafsiran bahwa barang siapa yang hendak beriman kepada Allah Swt maka hendaklah masuk kepada golongan orang yang beriman, dan tidaklah mencari-cari alasan terhadap sesuatu yang tidak maslahat kemudian menjadi sebuah alasan baginya untuk mengerjakannya, maka kerjakanlah. Dan barangsiapa yang menghendaki untuk kufur kepada Allah Swt dan menyimpannya di belakang punggungnya, maka urusan dia adalah dengan Allah Swt. Lebih lanjut Ahmad Musthofa Al-Maraghi menjelaskan bahwa Allah Swt tidak peduli dan tidak merasa rugi dengan pilihan manusia (beriman atau kufur kepada Allah Swt), karena dengan kekuasaan Allah, manusia mendapatkan taufiq dan pencerahan, nafsu dan kesesatan dan itu semua tidak bermanfaat bagi dengan keimanan orang – orang yang beriman dan kekafiran orang – orang kafir.<sup>35</sup>

Menurut Quraisy Syihab, *maka barang siapa* di antara kamu, atau selain kamu *yang ingin* beriman tentang apa yang kusampaikan ini *maka hendaklah ia beriman*, keuntungan dan manfaatnya akan kembali kepada dirinya sendiri, *dan barang siapa* di antara kamu atau selain kamu *yang ingin* kafir dan menolak pesan-pesan Allah, *maka biarlah ia kafir* – walau sekaya dan setinggi apa pun kedudukan sosialnya. Tidaklah aku, apalagi Allah swt akan mengalami sedikit kerugian pun dengan kekafirannya, sebaliknya, dialah sendiri yang akan merugi dan

---

<sup>33</sup>Hamka, *Tafsir Al-Azhar, Juzu' XV*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992), h.199

<sup>34</sup>Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), h.

celaka dengan perbuatannya yang telah menganiaya dirinya sendiri.<sup>36</sup>

3) *إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا*

Ibnu katsir menjelaskan yakni kami mengincar mereka. Yang dimaksud dengan orang – orang yang dzalim adalah orang – orang yang ingkar kepada Allah swt, Rasul-Nya dan Kitab-Nya. Yang dimaksud dengan kalimat *saradiquha* adalah tembok – tembok neraka. Lafadz *surodiquha* diambil berdasarkan hadits Nabi Muhammad saw<sup>37</sup>

Ahmad Musthofa Al-Maraghi menafsirkan ayat tersebut sesungguhnya Allah Swt telah menyediakan tempat bagi orang – orang yang dzalim terhadap dirinya dan menolak terhadap kebenaran serta tidak beriman terhadap sesuatu yang di bawa oleh Rasul-Nya yaitu api neraka yang mengepung mereka dari setiap sisi.<sup>38</sup>

4) *وَأَن يَسْتَعْثِبُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَأَلْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ*

Ibnu katsir menjelaskan bahwa Ibnu Abbas mengatakan yang dimaksud dengan *muhl* artinya air yang kental seperti minyak goreng yang mendidih. Mujahid mengatakan bahwa *muhl* adalah darah dan nanah. I'qrimah mengatakan bahwa *muhl* adalah sesuatu yang panasnya tidak bisa diperkirakan. Yang lainnya mengatakan bahwa *muhl* adalah sesuatu yang dilebur dengan api. Qatadah mengatakan bahwa Ibnu Mas'ud melebur sesuatu dari emas di dalam sebuah tungku kecil, setelah mencair dan berbuih, dia mengatakan inilah lebih mirip dengan *muhl*. Semua pendapat ini tidaklah bertentangan antara yang satu dengan yang lainnya, karena sesungguhnya pengertian *muhl* mencakup sikap yang buruk itu yakni hitam, busuk, kasar dan panas. Karena sifatnya panasnya *muhl* itulah jika orang kafir mendekatinya, maka *muhl* akan membakarnya hingga kulit wajahnya rontok ke dalamnya.<sup>39</sup>

Quraishy Syihab menjelaskan Allah telah menetapkan dan menyediakan berbagai macam cobaan dan azab bagi orang-orang

<sup>36</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera hati, 2002), h. 52.

<sup>37</sup> Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid 3. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.74

<sup>38</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid V, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 144

<sup>39</sup> Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid 3. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.75

yang kafir. Selain dari neraka yang telah dipaparkan diatas tadi, maka Allah juga akan memberi mereka minuman dengan air seperti cairan besi atau minyak yang keruh dan mendidih yang menghanguskan muka mereka apabila didekatkan ke bibir apalagi jika menyentuh bibir, lebih-lebih lagi bila diteguk<sup>40</sup>

5) بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Ibnu katsir menjelaskan itulah minuman yang paling buruk dan seburuknya tempat tinggal, tempat berbaring, tempat berkumpul dan tempat istirahat adalah neraka.<sup>41</sup> Sesungguhnya tidak ada minuman yang lebih buruk kecuali *muhl*.<sup>42</sup>

Berdasarkan penjelasan dari para mufassir tersebut, bahwa sesungguhnya Allah Swt telah memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih jalan yang benar yaitu beriman kepada Allah Swt dan Rasul-Nya atau memilih jalan kehancuran dengan tidak beriman kepada Allah Swt dan Rasul-Nya. Pilihan yang diberikan oleh Allah Swt tentunya mempunyai konsekuensinya masing-masing, karena manusia diberikan akal untuk berpikir mana yang terbaik dan buruk buat kehidupannya.

Salah satu konsekuensi yang Allah Swt berikan gambaran dalam surat ini adalah orang-orang yang dzalim terhadap dirinya yaitu orang yang tidak mengakui kebenaran yang datang dari Tuhannya, maka akan ditempatkan di tempat yang paling buruk dan hina yaitu neraka.

### 3. Kontektualisasi Makna Ayat

Kedua Ayat tersebut yaitu QS. Al-A'râf/7: 172 dan QS. Al-Kahfi/18 : 29 jika dikaji dengan pendekatan antropologi merupakan sebuah evolusi agama dan keberagamaan manusia. Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, bahwa agama mengalami sebuah evolusi dari keterikatan secara historis melalui perjanjian primordial antara *khâliq* dengan *makhlûq* saat manusia masih dalam bentuk *rûh* dengan kenyataan empiris yang menggambarkan bahwa kesaksian manusia terhadap Tuhannya menjadi berubah dan berbeda setelah manusia dilahirkan.

Mengutip pendapat E.B.Tylor, dalam bukunya yang terkenal berjudul *Primitive Cultures* bahwa asal mula agama adalah kesadaran

---

<sup>40</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera hati, 2002), h. 52

<sup>41</sup> Isma'il ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid 3. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.75

<sup>42</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid V, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 144

manusia akan faham jiwa,<sup>43</sup> sehingga menurutnya agama sebagai kepercayaan terhadap adanya kekuatan supranatural. Berdasarkan teori ini, bahwa kesadaran manusia untuk beragama itu lahir setelah manusia sadar akan dirinya dengan melihat fenomena alam yang terjadi yaitu dengan melihat perbedaan antara hal-hal yang hidup dengan hal-hal yang mati. Pada mulanya, manusia mengikuti agama yang dianut oleh orang tuanya sebagaimana Hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhârî

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَثَلِ الْبَهِيمَةِ تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ

*Nabi Shallallahu'alaihiwasallam bersabda: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fithrah. Kemudian kedua orang tuanyalah yang akan menjadikan anak itu menjadi Yahudi, Nashrani atau Majusi sebagaimana binatang ternak yang melahirkan binatang ternak dengan sempurna. Apakah kalian melihat ada cacat padanya?"*<sup>44</sup>

Dalam perjalanan spiritualnya, manusia yang pada awalnya beragama sesuai dengan agama orang tuanya, itu akan berubah setelah manusia mulai berfikir tentang kebenaran agama yang dianutnya. Hal ini disebabkan karena perkembangan kepercayaan manusia terhadap Tuhan berlangsung dari fase ke fase secara evolutif.<sup>45</sup> Setelah manusia berfikir tentang kebenaran agama yang dianutnya, maka manusia akan menentukan agamanya dengan segala konsekuensinya. Inilah makna secara kontekstual dari kalimat *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* dalam konteks ayat ini, manusia diberikan kebebasan untuk berfikir dan menentukan keimanannya kepada Tuhan.

Perubahan manusia dalam Bergama juga sangat tergantung pada kondisi sosial budaya yang terjadi di sekitarnya, dengan meminjam istilah yang digunakan Clifford Geertz, agama merupakan bagian dari kebudayaan yang meresap dan menyebar luas dalam perilaku sosial masyarakat.<sup>46</sup> Dengan demikian maka praktek penghayatan dan

---

<sup>43</sup> Romdhon, *et.al.*, *Agama-agama di Dunia*. (Yogyakarta ; IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988) h.18-19

<sup>44</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il, *Sohih Al-bukhârî*, hadits soheh bukhori no.1296, jilid 2. (Beirut, Daar El Fikr, tt), hal 161

<sup>45</sup> K. Sukardji, *Agama-agama yang Berkembang di Dunia dan Pemeluknya*, Cet.X. (Bandung: Angkasa, 1993), h. 38

<sup>46</sup> Pals, Daniel L, *Seven Theories of Religion*, terjemahan Ali Noer Zaman, (Yogyakarta : Qolam,1996) hal ; 397, bandingkan pula dengan Juhaya S Praja, *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam*. (Bandung : Mizan : 2002), h.59

pengamalan keberagamaan seseorang dalam derajat tertentu bisa menimbulkan budaya tersendiri.

Berdasarkan penjelasan tersebut, manusia dalam beragama mengalami evolusi sebagai berikut:

- a. Tahap pertama, seluruh manusia (saat masih dalam bentuk ruh dan belum terjadi penyatuan antara ruh dan jiwa) baik muslim maupun non muslim menyatakan keimanannya kepada Allah Swt.
- b. Tahap kedua, saat terjadinya penyatuan ruh dengan jiwa dalam bentuk manusia, maka manifestasi keimanan manusia dalam bentuk keberagamaannya akan berbeda-beda. Saat pertama kali manusia dilahirkan, maka dia akan mengikuti agama yang dianut oleh orangtuanya. Hal ini disebabkan karena akal manusia belum mulai berfikir tentang keberagamaannya serta manusia saat pertama kali dilahirkan belum mempunyai ilmu pengetahuan. Hal ini sebagaimana ayat al-qur'an QS. *An-nahl*/16 ; 78, yaitu:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ  
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

*Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberimu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, agar kamu bersyukur. (QS. An-nahl/16; 78)*<sup>47</sup>

- c. Tahap ketiga, setelah manusia mulai mengenal agama, maka dia mulai berfikir tentang keberagamaannya, setidaknya setiap manusia mulai mempelajari agama yang pertama kali di anutnya.
- d. Tahap keempat, dengan fungsi akal yang diberikan oleh Allah SWT, manusia mulai berfikir tentang kebenaran agama yang dianutnya kemudian dimanifestasikan dalam bentuk keberagamaannya, maka tidak heran jika seseorang akan berbeda tingkat pemahaman dan ritual keagamaannya dengan orang tuanya sekalipun satu agama, jika dalam agama yang sama saja berbeda, apalagi beda agama. Inilah makna kontekstual dari kalimat *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ*

---

<sup>47</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h. 375.

## B. Fenomenologi Agama

### 1. Pluralitas dan akulturasi budaya, QS. Al-Hujrât/49: 13.

#### a. Ayat dan Terjemahan

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا  
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha teliti. (QS. Al-Hujrât / 49 : 13).<sup>48</sup>

#### b. Arti Kalimat/Mufrâdât

| Arti                                          | Kalimat               |
|-----------------------------------------------|-----------------------|
| Wahai manusia                                 | يَا أَيُّهَا النَّاسُ |
| Sungguh, Kami telah menciptakan kamu          | إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ  |
| dari seorang laki-laki                        | مِنْ ذَكَرٍ           |
| seorang perempuan                             | وَأُنْثَىٰ            |
| kemudian Kami jadikan kamu                    | وَجَعَلْنَاكُمْ       |
| berbangsa-bangsa                              | شُعُوبًا              |
| Dan bersuku-suku                              | وَقَبَائِلَ           |
| agar kamu saling mengenal                     | لِتَعَارَفُوا         |
| Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu | إِنَّ أَكْرَمَكُمْ    |
| di sisi Allah                                 | عِنْدَ اللَّهِ        |
| ialah orang yang paling bertakwa              | أَتْقَاكُمْ           |
| Sesungguhnya Allah                            | إِنَّ اللَّهَ         |
| Maha Mengetahui, Maha teliti.                 | عَلِيمٌ خَبِيرٌ       |

<sup>48</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h. 745.

### c. Asbâbul Nuzûl

Diriwayatkan oleh Abu Mulaikah, pada saat terjadinya Fathul Makkah (8 H), Rasul mengutus Bilal Bin Rabbah untuk mengumandangkan adzan, ia memanjat ka'bah dan berseru kepada kaum muslimin untuk shalat jama'ah. Ahab bin Usaid ketika melihat Bilal naik keatas ka'bah berkata "segala puji bagi Allah yang telah mewafatkan ayahku, sehingga tidak menyaksikan peristiwa hari ini".<sup>49</sup>

Harist bin Hisyam berkata "Muhammad menemukan orang lain kecuali burung gagak yang hitam ini", kata-kata ini dimaksudkan untuk mencemooh Bilal, karena warna kulit Bilal yang hitam. Maka datanglah malaikat Jibril memberitahukan kepada Rasulullah tentang apa yang dilakukan mereka. Sehingga turunlah ayat ini, yang melarang manusia untuk menyombongkan diri karena kedudukannya, kepangkatannya, kekayaannya, keturunan dan mencemooh orang miskin.<sup>50</sup> Diterangkan pula bahwa kemuliaan itu dihubungkan dengan ketakwaan, karena yang membedakan manusia disisi Allah hanyalah dari ketakwaan seseorang.

Adapun asbabun nuzul yang diriwayatkan oleh Abu Daud tentang peristiwa yang terjadi kepada sahabat Abu Hindin (yaitu sahabat yang biasa berkidmad kepada nabi). Rasulullah mengurus Bani Bayadah untuk menikahkan Abu Hindin dengan gadis-gadis di kalangan mereka. Mereka bertanya "apakah patut kami mengawinkan gadis kami dengan budak-budak?" sehingga turun ayat ini, agar kita tidak mencemooh seseorang karena memandang kedudukannya.<sup>51</sup>

Diriwayatkan pula dari Abu Malik Al-Asy'ari, ia berkata bahwa Rasulullah bersabda, "sesungguhnya Allah tidak memandang kepada pangkat-pangkat kalian dan tidak pula kepada nasab-nasabmu dan tidak pula pada tubuhmu, dan tidak pula pada hartamu, akan tetapi memandang pada hatimu. Maka barang siapa mempunyai hati yang shaleh, maka Allah balas kasih kepadanya. Kalian tak lain adalah anak cucu Adam. Dan yang paling dicintai Allah hanyalah yang paling bertaqwa diantara kalian,".<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup>Asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Juz V ( Beirut : Dar al-Fikr, 1983) h.69. Lihat juga As-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, Juz VI. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), h.107.

<sup>50</sup>Asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Juz V (Beirut : Dar al-Fikr, 1983), h. 70.

<sup>51</sup>As-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, Juz VI. (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), h.107.

<sup>52</sup>Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid IX, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 143



#### d. Tafir Ayat dan pembahasan

Untuk memperjelas pembahasan, penulis uraikan beberapa penjelasan mufasir berdasarkan kalimat – kalimat di bawah ini:

1) يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

Sayyid Qutub menjelaskan ayat ini yaitu Hai manusia! Hai orang-orang yang berbeda ras dan warna kulitnya, sesungguhnya kalian berasal dari pokok yang satu. Maka janganlah berikhtilah (berselisih), janganlah bercerai-berai, janganlah bermusuhan.<sup>53</sup>

Sedangkan menurut Quraisy Shiyab, Hai manusia, Zat yang menyerumu dengan seruan ini adalah Zat yang telah menciptakan kamu dari jenis laki-laki dan wanita adalah pengantar untuk menegaskan bahwa semua manusia derajat kemanusiaannya sama di sisi Allah, tidak ada perbedaan antara satu suku dengan yang lain. Tidak ada juga perbedaan pada nilai kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan karena semua diciptakan dari seorang laki-laki dan seorang perempuan.<sup>54</sup>

Menurut mufassir lain, kata *dzakar wa untsâ* juga bisa ditafsirkan seorang bapak dan seorang ibu,<sup>55</sup> atau sperma laki-laki dan ovum perempuan.<sup>56</sup> Karena berasal dari jenis dan bahan dasar yang sama, berarti seluruh manusia memiliki kesamaan dari segi asal-usulnya.

Fakhruddin ar-Razi menegaskan bahwa tidak ada keunggulan seseorang atas lainnya disebabkan perkara sebelum kejadiannya. Dari segi bahan dasar (asal-usul), mereka semua berasal dari orangtua yang sama, yakni Adam dan Hawa. Dari segi pembuatnya, semua diciptakan oleh Zat yang sama, Allah SWT. Jadi, perbedaan di antara mereka bukan karena faktor sebelum kejadiannya, namun karena faktor-faktor lain yang mereka peroleh atau mereka hasilkan setelah kejadian mereka. Perkara paling mulia yang mereka hasilkan itu adalah ketakwaan dan kedekatan mereka kepada Allah SWT.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, ter: As'ad Yasin dkk, jilid 10, (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 421-422

<sup>54</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mibah* vol.13 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h.260.

<sup>55</sup> Al-Khazin, *Lubâb at-Ta'wîl fî Ma'ânî at-Tanzîl*, IV. (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1995), h. 183. Lihat juga : An-Nasafi, *Madârik at-Tanzîl wa Haqâ'iq at-Ta'wîl*, II, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), h.587.

<sup>56</sup> Al-Qasimi, *Mahâsin at-Ta'wîl*, II. (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), h.538

<sup>57</sup> Fakhruddin ar-Razi, *at-Tafsîr al-Kabîr Aw Mafâtîh al-Ghayb*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), h. 118.

## 2) لَتَعَارَفُوا

Quraisy Syihab menjelaskan Dialah yang memperlihatkan kepadamu tujuan dari menciptakanmu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa. Tujuannya bukan untuk saling menjegal dan bermusuhan, tetapi supaya harmonis dan saling mengenal. Adapun perbedaan bahasa dan warna kulit, perbedaan watak dan akhlak, serta perbedaan bakat dan potensi merupakan keragaman yang tidak perlu menimbulkan pertentangan dan perselisihan. Namun, justru untuk menimbulkan kerja sama supaya bangkit dalam memikul segala tugas dan memenuhi segala kebutuhan.<sup>58</sup> Sedangkan Ahmad Mustofa Al-Maraghi berpendapat bahwa perbedaan penciptaan tersebut untuk saling kenal dan bukan untuk saling bertikai.<sup>59</sup>

## 3) إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ

Menurut Sayyid Qutub, Kemudian naiklah satu panji yang diperebutkan semua orang agar dapat bernaung di bawahnya. Yaitu, panji ketakwaan di bawah naungan Allah. Inilah panji yang dikerek Islam untuk menyelamatkan umat manusia dari fanatisme ras, fanatisme daerah, fanatisme kabilah, dan fanatisme rumah. Semua ini merupakan kejahiliaan yang kemudian dikemas dengan berbagai model dan dinamai dengan berbagai istilah. Semuanya merupakan kejahiliaan yang tidak berkaitan dengan Islam. Inilah prinsip yang menjadi pondasi masyarakat Islam. Yaitu, masyarakat yang manusiawi dan mendunia, yang senantiasa dibayangkan aktulisasinya dalam satu warna. Tetapi, kemudian ia memudar sebab tidak menempuh satu-satunya jalan yang mengantarkan ke jalan yang lurus, yaitu jalan menuju Allah. Juga karena masyarakat itu tidak berdiri di bawah satusatunya panji yang mempersatukan, yaitu panji Allah.<sup>60</sup> Sementara Ahmad Musthofa Al-Maraghi berpendapat bahwa sesungguhnya yang paling mulia tempatnya di sisi Allah SWT di akherat maupun di dunia adalah orang – orang yang bertawa.<sup>61</sup>

Perbedaan di antara mereka bukan karena faktor sebelum kejadiannya, namun karena faktor-faktor lain yang mereka peroleh atau mereka hasilkan setelah kejadian mereka. Perkara paling mulia yang mereka hasilkan itu adalah ketakwaan dan kedekatan mereka kepada Allah SWT.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mibah* vol.13 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h.260.

<sup>59</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid IX, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 143

<sup>60</sup> Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, ter: As'ad Yasin dkk, jilid 10, (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 421-422

<sup>61</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid IX, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 144

<sup>62</sup> Fakhruddin ar-Razi, *at-Tafsîr al-Kabîr Aw Mafâtîh al-Ghayb*, vol. XIV. ( Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), h. 118

#### 4) إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui terhadap apa – apa yang engkau kerjakan dan sangat teliti terhadap semua keadaan.<sup>63</sup>

Berdasarkan penjelasan para mufassir tersebut, sesungguhnya menurut penulis QS. Al-Hujrât/49;13 memberikan penjelasan bahwa kemajemukan makhluk Tuhan dengan segala bentuk keanekaragamannya merupakan sebuah keniscayaan yang mutlak harus ada. Berbagai bentuk keragaman yang terjadi di dunia ini merupakan desain Tuhan yang tak tertandingi. Bahkan manusia dianggap sebagai makhluk sosial yang selalu berinteraksi dengan makhluk yang lainnya, yang tidak dapat hidup dengan sendirinya tanpa bantuan orang lain. Hal ini sejalan dengan kondisi kehidupan bangsa yang heterogen dengan berbagai pernik- perniknya. Maka, barang siapa yang mengabaikannya berarti sama halnya dengan mengabaikan kemanusiaanya sendiri. Karena manusia sebagai makhluk sosial tidak akan bisa hidup sendiri tanpa dukungan dari pihak lain.<sup>64</sup> Artinya, perbedaan tersebut harus dimaknai sebagai alat untuk saling melengkapi dan saling membutuhkan, bukan untuk saling memusuhi. Atau bahkan menjadikannya sebagai alat untuk melakukan penindasan terhadap orang lain.<sup>65</sup>

Persoalan yang muncul kemudian adalah ketika terjadinya pertemuan dari berbagai agama dan peradaban di dunia menyebabkan adanya saling mengenal satu sama lain, namun tidak jarang terjadi masing-masing pihak kurang bersikap terbuka terhadap pihak lain yang akhirnya menyebabkan salah paham dan salah pengertian. Jika satu agama berhadapan dengan agama lain masalah yang sering muncul adalah perang *Truth claim* (keyakinan dari pemeluk agama tentang yang menyatakan bahwa agamanya adalah satu-satunya agama yang benar). Dan selanjutnya perang *salvation claim* (keyakinan dan pemeluk agama tentang yang menyatakan bahwa agamanya adalah satu-satunya jalan keselamatan bagi seluruh umat manusia) secara sosiologis *Truth claim* dan *salvation claim* ini dapat menimbulkan berbagai macam konflik sosial politik yang mengakibatkan bermacam-

---

<sup>63</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid IX, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 144

<sup>64</sup> MB Badruddin Harun, *Budaya Damai Komunitas Pesantren*, (Jakarta: LP3S, 2007), h.56

<sup>65</sup> Ahsin Sakho Muhammad, *Al-Qur'an dan Tata Dunia Baru*, (Cirebon: LSQH IAIN Syekh Nurjati, 2011), h. 11

macam perang antar agama yang sampai sekarang masih menjadi kenyataan.

Kenyataan menunjukkan bahwa pluralitas merupakan sebuah keniscayaan sebagaimana yang terkandung dalam QS. Al-Hujrât/49;13, walaupun masih banyak perdebatan tentang pluralitas dan pluralisme<sup>66</sup>. Terlepas dari perdebatan istilah tersebut, menurut penulis pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yakni menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagaimana komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut. Secara sederhana pluralisme dapat diartikan sebagai paham yang mentoleransi adanya keragaman pemikiran, peradaban, agama dan budaya. Bahkan, bukan hanya mentoleril adanya keragaman pemahaman tersebut, tetapi bahkan mengakui kebenaran masing-masing pemahaman, setidaknya menurut logika para pengikutnya.

## 2. Hak untuk Memilih Agama Tanpa Paksaan

### a. QS. Yûnus/10: 99

#### 1) Ayat dan Terjemahan

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

*Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?.* (QS. Yûnus/10: 99).<sup>67</sup>

#### 2) Arti Kalimat/Mufrâdât

| Arti                         | Kalimat              |
|------------------------------|----------------------|
| Dan jika Tuhanmu menghendaki | وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ |

<sup>66</sup> Menurut fatwa MUI Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 bahwa Pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan. Sedangkan pluralism Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga. Dari penjelasan tersebut, MUI melalui fatwanya menyebutkan bahwa Umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama.

<sup>67</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.295

|                                                                                            |                                                           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya                                            | لَأَمِّنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا           |
| Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?. | أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ |

### 3) Tafsir Ayat dan Pembahasan

Untuk membahas penafsiran ayat tersebut, penulis uraikan pendapat para mufassir berdasarkan kalimat yang menjadi kata kunci dalam penafsiran ayat di atas, yaitu:

a) وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَّنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا

Menurut Ibnu Katsir,<sup>68</sup> ayat tersebut mempunyai makna; Ya Muhammad, niscaya Dia mengizinkan seluruh penduduk bumi untuk beriman kepada apa yang disampaikan olehmu kepada mereka, maka mereka akan beriman semua. Tetapi hanya Allah lah yang Maha Mengetahui hikmah dalam semua yang dilakukan-Nya. Pengertian yang sama juga terletak pada ayat Al-qur'an QS. Hûd/11: 118-119, yaitu

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلَئِنَّكَ لَخَلْقُهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

*Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia jadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih (pendapat), kecuali orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat (keputusan) Tuhanmu telah tetap, "Aku pasti akan memenuhi neraka Jahanam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya."* (QS. Hûd/11 : 118-119)<sup>69</sup>

Menurut Quraisy Syihab, Ayat 99 surat Yunus di atas telah mengisyaratkan bahwa manusia diberi kebebasan percaya atau tidak. Kaum Yunus tadinya enggan beriman, kasih sayang-Nyalah yang mengantar Allah swt. Memperingatkan dan mengancam mereka. Nah, kaum Yunus yang tadinya membangkang atas kehendak mereka sendiri, kini atas kehendak sendiri pun mereka sadar dan beriman,

<sup>68</sup> Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid II. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.390

<sup>69</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. (Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.315

sehingga Allah swt, tidak menjatuhkan siksa-Nya. Demikian Allah memberi kebebasan kepada manusia Tapi jangan duga bahwa kebebasan itu bersumber dari kekuatan manusia. Tidak, Itu adalah kehendak dan anugerah Allah, karena jikalau Tuhan pemelihara dan pembimbingmu menghendaki, tentulah beriman secara bersinambung tanpa diselingi sedikit keraguan pun semua manusia yang berada di muka bumi seluruhnya. Ini dapat dilakukan-Nya antara lain dengan mencabut kemampuan manusia memilah memilah dan dengan menghiiasi jiwa mereka hanya dengan potensi positif saja, tanpa nafsu dan dorongan negatif sebagaimana halnya malaikat. Tetapi itu tidak dikehendaki-Nya.<sup>70</sup>

b) أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Menurut Sayyid Quthb Ini adalah bentuk kalimat pertanyaan untuk menyangkal, karena, pemaksaan ini tidak boleh terjadi, tidak ada seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah.<sup>71</sup> Sedangkan menurut Quraisy Syihab, Allah menganugerahkan manusia potensi akal agar mereka menggunakannya untuk memilah dan memilih. Maka, jika demikian, apakah engkau wahai Muhammad, engkau hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang mukmin semuanya yang benar-benar mantap imannya? Allah tidak merestui engkau melakukan yang demikian, bahkan jika seandainya engkau berusaha kea arah sana, engkau tidak dapat berhasil. Dan walaupun engkau berhasil, aku tidak akan menerimanya karena yang demikian adalah iman paksaan, sedang yang kehendaki adalah iman yang tulus, tanpa pamrih dan tanpa paksaan. Tetapi bagaimana engkau dapat memaksa orang beriman dengan tulus padahal tdak ada satu jiwa pun apalagi dua atau tiga yang dapat beriman di satu saat pun kecuali dengan izin Allah. Memang diantara manusia yang beriman, Allah menganugerahkan kepada mereka ketenangan batin dan kebahagiaan dan ada juga yang enggan sehingga Allah menimpakan kekotoran jiwa, yakni kegoncangan hati atau kemurkaan akibat kekotoran jiwa itu kepada orang-orang yang tidak beriman karena enggan mempergunakan akalunya.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mibah vol.6* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h.160-161.

<sup>71</sup> Sayyid Quthb, terj: As'ad Yasin, Abdul Azis Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah, *Tafsir Fi Zhilalil Quran Jilid 6* (Jakarta: Gema Insani, 2000), h. 165

<sup>72</sup> M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mibah vol 6* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 160-162

Berdasarkan penjelasan tersebut di atas, secara tekstual dapat dipahami bahwa sesungguhnya Allah Swt bisa saja menjadi seluruh manusia beriman kepada Allah, tapi secara kontekstual, keberimanan manusia juga harus diuji sejauhmana manifestasi nilai-nilai keberimannya, apakah keberimanannya merupakan kesadaran eksoterik yang lahir dari warisan keluarga atau merupakan kesadaran esoterik yang lahir atas keyakinan yang sesungguhnya. Berdasarkan konteks tersebut, sesungguhnya manusia tidak harus saling membenci apalagi berujung dengan konflik horizontal karena perbedaan agama dan keyakinannya, sehingga harus memaksa orang lain mengikuti agama yang diyakininya.

**b. QS. Al-Baqarah/2 : 256**

**1) Ayat dan Terjemahan**

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui. (QS. Al-Baqarah/2: 256)*<sup>73</sup>

**2) Arti Kalimat/Mufrâdât**

| Arti                                                                                 | Kalimat                                     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------|
| Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam)                                     | لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ                  |
| sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat | قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ      |
| Barang siapa ingkar kepada Tagut                                                     | فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ               |
| dan beriman kepada Allah                                                             | وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ                        |
| dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat                               | فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى |
| yang tidak akan putus                                                                | لَا انْفِصَامَ لَهَا                        |
| Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.                                               | وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ                   |

<sup>73</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. (Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.53

### 3) Asbâbun Nuzûl

Para Ulama beerbeda pendapat tentang asbâbun nuzûl ayat ini, diantaranya:

*Pertama*, diriwayatkan Abû Dâwud dari Ibn Abbâs yang berkata bahwa ayat ini turun dalam kasus orang-orang Ansâr. Alkisah, terdapat seorang perempuan tidak punya anak berjanji pada dirinya bahwa sekiranya ia memiliki anak, maka si anak akan dijadikannya sebagai Yahudi. Maka turunlah ayat yang melarang pemaksaan tersebut. Bahkan, ketika orang-orang Yahudi Bani Nadhîr keluar dari Madinah, orang-orang Islam mengkhawatirkan sanak saudara mereka yang ikut pergi bersama orang-orang Yahudi tersebut. “Wahai Rasulullah, bukankah anak-anak kami dan saudara-saudara kami masih hidup bersama orang Yahudi Bani Nadhîr?, kata mereka. Maka turunlah ayat *lâ ikrâh fî al-dîn*. Rasulullah berkata, “saudara dan sahabat kalian telah diberi pilihan; bersama kalian (Islam) atau bersama mereka (Yahudi)”.<sup>74</sup>

*Kedua*, al-Suddî berkata bahwa ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* turun dalam kasus seorang laki-laki bernama Abû Husayn yang memiliki dua orang anak. Alkisah, beberapa pedagang Syam (sekarang Suriah) datang ke Madinah dengan membawa minyak. Ketika hendak keluar Madinah, mereka didatangi dua anak Abû Husayn tersebut. Lalu para pedagang itu mengajak dua anak tersebut masuk Kristen. Terpengaruh dengan ajakan tersebut, dua anak tersebut masuk Kristen. Dua-duanya pun dibawa ke Syam. Atas peristiwa tersebut, Abû Husayn mengadu ke Rasulullah dan berharap dua-duanya bisa dikembalikan ke Madinah. Dengan kasus ini, maka turunlah ayat *lâ ikrâh fî al-dîn*.<sup>75</sup> Ibn Jarîr al-Thabarî mengutip cerita berbeda dari Sa’îd bin Jâbir, dari Ibnu Abbâs bahwa terdapat seorang laki-laki dari Bani Sâlim bin Awf bernama Abû Husayn. Ia beragama Islam, sementara dua anaknya beragama Kristen. Lalu Abû Husayn bertanya pada Nabi, “bolehkan saya memaksa keduanya (masuk Islam),

---

<sup>74</sup> Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), h. 15. Bandingkan dengan Muhammad Rashîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), h. 30-31.

<sup>75</sup> Abû al-Qâsim Mahmûd bin umar bin Ahmad al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta’wîl*, Vol. 1 (Mesir: Dâr Misr, t.th.), h. 272



sementara mereka berdua tidak memeluk suatu agama selain Kristen?”. Maka turunlah ayat *Lâ ikrâh fî al-dîn*.<sup>76</sup>

*Ketiga*, pendapat lain mengatakan bahwa ayat tersebut turun untuk menegaskan bahwa orang-orang Ahli Kitab yang sudah dewasa tidak bisa dipaksa masuk Islam (*lam yujbar idhâ kânû kibâran*). Sedangkan orang-orang Ahli Kitab yang sudah ditahan, baik kecil maupun dewasa, maka boleh bagi mereka dipaksa masuk Islam (*fa innahum yujbarûn ‘alâ dîn al-Islâm*). Namun, tentang pendapat terakhir ini, al-Qurtubî tidak menjelaskan nama-nama ulama yang berpendapat demikian. Sementara itu, Ibn Jarîr al-Thabarî mengutip pendapat Qatâdah bahwa orang Yahudi, Kristen, dan Majusi tidak bisa dipaksa masuk Islam sekiranya mereka membayar pajak pada negara Islam.<sup>77</sup>

Dari beragam versi *Asbâbun al-nuzûl* tersebut, ada benang merah yang bisa diambil bahwa berdasarkan ayat tersebut segala bentuk pemaksaan untuk masuk suatu agama tidak bisa dibenarkan, baik dari Islam ke Yahudi atau Nashrani maupun dari Yahudi-Nashrani ke dalam Islam. Begitu tegasnya larangan pemaksaan agama itu hingga seorang ibu yang melahirkan pun tidak diperbolehkan memaksa anaknya untuk memeluk agama seperti agama orang tuanya. Konsisten dengan *Asbâbun al-nuzûl* itu, maka pemaksaan beragama dalam konteks apapun tidak bisa dibenarkan.

#### 4) Tafsir Ayat dan Pembahasannya

Penjelasan tafsir berdasarkan makna kalimat sebagai berikut:

a) لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

Ibnu katsir juga menjelaskan kalimat tersebut yaitu kalian semua jangan memaksa seseorang untuk masuk agama Islam karena sesungguhnya hal itu sudah jelas dan nyata, sangat jelas dalil dan penjelasannya. Tidak memerlukan pemaksaan untuk memeluk agama Islam, tetapi untuk seseorang yang telah diberikan hidayah oleh Allah Swt, dan dibersihkan hatinya maka dia akan masuk Islam, sedangkan yang dibutakan hatinya oleh Allah Swt serta ditutup penglihatan dan pendengarannya untuk memeluk Islam, maka

<sup>76</sup> Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), h. 16

<sup>77</sup> Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), h. 16

sesungguhnya hal tersebut tidak bermanfaat untuk memaksa beragama Islam, sebab asbabun nuzul ayat tersebut telah menjawab permasalahan kaum Anshar, walaupun hukumnya berlaku untuk umum.<sup>78</sup>

Dari sudut gramatika bahasa Arab tampak bahwa kata “*la*” dalam ayat di atas termasuk “*la linafy al-jins*”, yang berarti menafikan seluruh jenis paksaan dalam soal agama. Ayat ini juga dikemukakan dengan *lafadz ‘âm* (kata yang umum). *Dalâlah lafadz ‘âm*, menurut usûl fiqh Hanafîyah, adalah *qath ‘î* (jelas-tegas) sehingga tidak mungkin di-*takhsîsh* (dibatasi pengertiannya), apalagi di-*naskh* (dibatalkan) dengan dalil yang *zannî* (tidak jelas maknanya).<sup>79</sup> Dalam elaborasi Jawdat Saîd, ia membahas soal pengertian *al-rusyd* dan *al-ghayy*. Menurut Saîd, yang dimaksud dengan pemaksaan (*al-ikrâh*) adalah *al-ghayy* dan ini adalah jalan salah. Sedangkan yang dimaksud dengan tanpa paksaan (*al-lâ ikrâh*) adalah *al-rusyd* dan ini adalah jalan benar.<sup>80</sup>

Wahbah al-Zuhaylî menegaskan, dalam sejarah Islam tidak ada sejarah pemaksaan. Tercatat dalam sejarah, demikian menurut al-Zuhaylî, orang-orang yang masuk Islam karena pilihan sadar bukan pemaksaan. Ia berkata, “*inna al-ikrâh fî al-dîn mamnû*,” (sesungguhnya pemaksaan dalam soal agama adalah terlarang).<sup>81</sup> Dengan ini, al-Zuhaylî hendak menegaskan bahwa pilihan seseorang untuk memeluk Islam harus berdasarkan pilihan sadar dan bukan karena paksaan dari luar

Sayyid Quthub menegaskan bahwa ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* adalah ayat yang mendukung tegaknya salah satu hak asasi manusia, yaitu hak bebas memilih suatu agama. Selanjutnya Quthub berkata, *inna hurriyat al-‘itiqâd hiya awwal huqûq al-insân al-latî yathbut lah biha wasf insân* (kebebasan berkeyakinan adalah bagian hak asasi manusia yang melekat pada setiap orang sejak awal). Menurut Quthub, ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* ini menampik seluruh jenis pemaksaan (*nafy jins al-ikrâh*). Terlebih, urusan keyakinan adalah urusan

---

<sup>78</sup> Isma’îl ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid I. (Beirut, Lebanon: Daar El kutub, 2008), h.283.

<sup>79</sup> Muhammad Rashîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), h. 30-31

<sup>80</sup> Jawdat Saîd, *Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Dirâsât wa Abhâth fî al-Fikr al-Islâmî* (Damaskus: Markaz al-Ilm wa al-Salâm li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1997), h. 25-26;

<sup>81</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Wasît*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), h. 148

penerimaan setelah mendapatkan penjelasan, bukan urusan intimidasi dan pemaksaan (*qadîyah iqtinâ'ba'da al-bayân wa al-idrâk wa laysat qadîyah ikrâh wa ghadab wa ijbâr*).<sup>82</sup>

Sedangkan menurut Ahmad Musthofa Al-maraghi, tidak ada paksaan untuk memeluk agama Islam, karena sesungguhnya iman itu dengan ketulusan dan kepasrahan bukan dengan pemaksaan, karena sesungguhnya memeluk suatu keyakinan itu dengan sebuah alasan dan penjelasan.<sup>83</sup> Menurut Nurcholis Madjid, kalimat dari potongan ayat 256 surat Al-Baqarah ini mengandung makna tidak ada paksaan dalam beragama yang jika dipahami dengan pemahaman terbaliknya (*mafhum mukhâlafah*) mempunyai arti kebebasan dalam memeluk agama. Lebih lanjut nurcholis menjelaskan dengan pemahaman kontekstualnya bahwa perampasan kebebasan manusia tidak ada kecuali oleh sesame manusia sendiri, melalui system tiranik dan cultic, baik dalam pemerintahan maupun dalam bidang-bidang yang lain, termasuk dalam kehidupan keagamaan.<sup>84</sup>

Fakhr al-Dîn al-Râzî berkata, dengan bukti dan dalil-dalil yang ada, begitu jelas perbedaan antara *al-rushd* dan *al-ghayy*, sehingga ayat itu akan berjalan sesuai dengan pengertian lahirnya, yaitu tidak adanya paksaan dalam soal agama. (*fa kâna al-murâd annahû hasalat al-baynûnah bayn al-rushd wa al-ghayy bi sabab quwwat al-dalâ'il wa ta'kid al-barâhin, wa 'alâ hâdha kâna al-lafzd majra 'alâ zhâhir*).<sup>85</sup> Lalu al-Râzî mengutip pendapat Abû Muslim dan al-Qaffâl yang berpendapat, ayat ini hendak menegaskan bahwa keberimanan harus didasarkan pada suatu pilihan sadar (*al-tamkîn wa al-ikhtiyâr*) dan bukan pada suatu tekanan (*al-ijbâr wa al-qashr*).<sup>86</sup>

M. Quraish Shihab berkata, jika seseorang telah memilih satu aqidah, aqidah Islam misalnya, maka dia terikat dengan segala tuntunan-Nya dan berkewajiban melaksanakan perintah-perintah-Nya. Dia terancam sanksi bila

<sup>82</sup> Sayyid Quthub, *Fî DZilâl al-Qur'ân*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2007), h. 291

<sup>83</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid I juz III, cetakan III. (Beirut: Daar El Fikr, 1973), h. 16

<sup>84</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*. (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h.85-87

<sup>85</sup> Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtih al-Ghayb*, Vol. 4, dan Vol. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), h.17

<sup>86</sup> Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtih al-Ghayb*, Vol. 4, dan Vol. 7..., h.16

melanggarnya. Shihab menegaskan, seseorang tidak boleh berkata, “Allah telah memberi saya kebebasan untuk salat atau tidak, berzina atau nikah”. karena apabila seseorang telah menerima aqidah Islam, maka dia harus melaksanakan tuntunannya. Dengan ini, Shihab mungkin hendak menegaskan bahwa kebebasan yang dimaksudkan dalam ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* itu tidak mencakup kebebasan untuk melaksanakan dan tidak melaksanakan ajaran Islam bagi orang Islam. Dengan perkataan lain, begitu seseorang menetapkan dan memilih Islam sebagai agamanya, maka ia terikat dengan seluruh ketentuan dan ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad.<sup>87</sup>

- b) فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Berbeda dengan kebanyakan para mufassir, Saîd menafsir kata “thâghûṭ” dalam ayat itu sebagai orang yang memaksakan pemikiran dan keyakinannya kepada orang lain, dan membunuh orang yang berbeda keyakinan dengan dirinya.<sup>88</sup>

Ayat tersebut digunakan untuk orang-orang yang mengikuti agama Islam, yaitu orang-orang yang mengingkari *thaghut* (apapun yang disembah selain Allah Swt) dan beriman kepada Allah Swt (hanya meyakini Allah sebagai *Ilah* dan *Rabb*). Mereka telah berpegang pada *al-‘urwah al-wutsqâ* (pegangan yang paling kuat) yaitu al-Iman, al-Islam dan kalimat tauhid. *Al-‘urwah al-wutsqa* ini juga yang dinamakan dengan *ash-shirath al-mustaqim* (jalan yang lurus). kata *al-‘urwah al-wutsqâ* dilanjutkan dengan *lan fishâma lahâ*, yang tidak akan putus. Ini merupakan penguat yang menunjukkan bahwa agama Islam ini merupakan pegangan yang paling kuat dan tidak akan pernah putus, artinya selama seseorang memegang Islam, dia pasti akan selamat.<sup>89</sup>

Thagut adalah variasi bentuk daripada thughyaan, yang berarti segala sesuatu yang melampaui kesadaran, melanggar

<sup>87</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), h. 668.

<sup>88</sup> Jawdat Saîd, *Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Dirâsât wa Abhâth fî al-Fikr al-Islâmî* (Damaskus: Markaz al-Ilm wa al-Salâm li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1997), h. 25-26

<sup>89</sup> Isma’îl ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid I. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.283

kebenaran, dan melampaui batas yang telah ditetapkan oleh Allah bagi hamba-hamba-Nya, tidak berpedoman kepada akidah Allah, tidak berpedoman pada syariat yang ditetapkan Allah. Dan, yang termasuk dalam kategori thagut adalah juga setiap manhaj tatanan, sistem yang tidak berpijak pada peraturan Allah. Begitu juga setiap pandangan, perundang-undangan, peraturan, kesopanan, atau tradisi yang tidak berpijak pada peraturan dan syariat Allah. Oleh karena itu, barang siapa yang mengingkari semua ini dalam segala bentuk dan modelnya, dan beriman kepada Allah dan berpijak pada peraturan Allah saja saja niscaya dia akan selamat. Keselamatannya itu terlukis dalam *“berpegang pada tali yang amat kuat dan tidak akan putus”*. Iman kepada Allah dilukiskan sebagai tali yang amat kuat dan tidak akan putus selama-lamanya.<sup>90</sup>

Berdasarkan penjelasan tersebut, menurut penulis, secara eksplisit dapat dipahami, bahwa Tuhan Yang Maha Esa mempunyai sikap yang sangat agung dan patut diperhatikan perihal menyikapi realitas keberimanan dan ketidakberimanan. Adalah hal yang bersifat manusiawi dan tidak terbantahkan, bahwa manusia diciptakan dalam keanekaragaman. Di antaranya ada yang beriman dan ada pula yang tidak beriman atau kufur. Dalam hal ini, Tuhan memberikan kebebasan terhadap keduanya. Tapi dengan catatan, bahwa jalan iman merupakan jalan yang terbaik. Sedangkan jalan kufur merupakan pilihan yang terburuk. Kendatipun demikian, Tuhan memberikan kebebasan sepenuhnya kepada makhluk-Nya untuk memilih di antara jalan iman dan jalan kufur. Apa pun kebaikan yang dilakukan setiap manusia senantiasa dipantau dan dicatat. Begitu pula perbuatan tidak baik yang dilakukan setiap manusia akan senantiasa dicatat dan dipantau pula. Dalam hal ini dapat dipahami pula, bahwa Tuhan sama sekali tidak tergantung kepada manusia. Sebaliknya, manusia amat tergantung kepada Tuhan untuk mendapatkan petunjuk-Nya, baik melalui wahyu maupun akal budi. Karena itu, jalan menuju Tuhan sebaiknya dilakukan dengan cara-cara yang baik dan sesuai dengan etika yang digariskan oleh Tuhan melalui kitab-Nya.

---

<sup>90</sup> Sayyid Quthb, terj: As'ad Yasin, Abdul Azis Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah, *Tafsir Fi Zhilalil Quran Jilid 6* (Jakarta: Gema Insani, 2000), h. 344

Imam al-Razi menakwil “tidak ada paksaan dalam agama” dengan tiga pendapat, yaitu:<sup>91</sup>

- a) Tuhan telah menggaris bawahi sebuah landasan, bahwa keimanan tidak dibangun diatas paksaan, melainkan atas dasar pengetahuan dan pertimbangan matang untuk memilih agama tertentu. Di samping dunia merupakan tempat ujian dan cobaan yang mana memberikan kebebasan kepada orang lain sekali pun untuk menentukan pilihan. Pentingnya ajaran tidak ada paksaan dalam agama juga diperkuat oleh ayat yang lain yang berbunyi, *Jikalau Tuhanmu berkehendak, niscaya seluruh penduduk bumi akan beriman semua. Apakah kamu akan memaksa manusia hingga mereka beriman* (QS. Yunus: 99). Ayat ini secara eksplisit memperkuat dan meneguhkan larangan paksaan dalam agama, karena tidak sesuai dengan kehendak Tuhan yang memberikan kebebasan dalam iman.
- b) Kedua, larangan paksaan dalam agama terkait dengan kesepakatan yang dilakukan oleh orang-orang Muslim dengan orang-orang non-Muslim yang diebut *Ahlul Kitab*. Pada awalnya ada semacam kebiasaan dalam dakwah, bahwa bila seseorang telah beriman, ia akan selamat. Sebaliknya, bila memilih kafir, maka ia akan dibunuh. Tapi kebiasaan tersebut kemudian dibatalkan tatkala muncul kesepakatan bahwa orang-orang *Ahlul Kitab* telah membayar pajak. Ayat ini sesungguhnya berlaku untuk orang-orang *Ahlul Kitab* yang membayar pajak.
- c) Ketiga, ayat tersebut terkait dengan mereka yang memeluk Islam setelah peperangan. Maksudnya, bahwa mereka memeluk Islam bukan di bawah paksaan maupun tekanan. Tidak mungkin seseorang memeluk Islam pasca-peristiwa perang atas dasar paksaan. Karena itu, tidak layak bila kepemelukan mereka atas Islam disebut sebagai paksaan.

### 3. Kontekstualisasi makna Ayat

Berdasarkan uraian para mufasir di atas, sesungguhnya ketiga surat tersebut (QS. Al-Hujrât/49:13, QS. Yûnus/10: 99 dan QS. Al-Baqarah/2: 256) merupakan gambaran tentang fenomena agama dan keberagamaan. Secara kontekstual, QS. *Al-Hujrât*/49: 13 ini apabila dikaji dengan pendekatan antropologi mempunyai dua makna yaitu structural dan kultural. Secara structural bahwa penciptaan manusia menjadi laki-laki dan perempuan kemudian berkembang menjadi bersuku-suku dan berbangsa-bangsa merupakan manifestasi dari fitrah

---

<sup>91</sup> Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, (Jakarta: Fitrah, 2007), h. 253-254.

manusia, dimana manusia sering teridentifikasi sebagai makhluk social (*zoon politicon*) yang tidak bisa hidup dengan sendiri dan selalu berinteraksi dengan yang lainnya. Hasil dari proses interaksi tersebut melahirkan pola struktur masyarakat yang berbeda, baik secara sosial, budaya, tata nilai, etika, moral dan lain sebagainya yang berimplikasi pada perbedaan agama dan berkeyakinan.<sup>92</sup>

Secara kultural, bahwa kehidupan manusia yang bersuku-suku dan berbangsa-bangsa merupakan kontruksi dari kebutuhan dan kecenderungan manusia sebagai individu maupun kelompok dalam masyarakat, karena itu, melalui kalimat *lita'ârafû*, Allah SWT sesungguhnya memberikan pesan kepada manusia untuk melakukan proses interaksi antara individu maupun kelompok dalam masyarakat dengan memahami fitrah manusia yang dilahirkan secara berbeda-beda, sehingga perbedaan-perbedaan yang terjadi di masyarakat bukanlah sesuatu yang harus diperdebatkan, melainkan harus diartikan sebagai sebuah proses pembentukan jati diri untuk menjadi insan yang bertaqwa. Inilah nilai yang paling tinggi dan yang membedakan derajat manusia di sisi Allah Swt.

Untuk mencapai nilai dan derajat yang tinggi tersebut, dengan tidak menafikan adanya perbedaan di antara manusia, baik suku, bangsa, budaya bahkan agama, Allah SWT memberikan kebebasan manusia untuk berfikir dan menentukan arah kehidupannya dengan berbagai perbedaannya, baik suku, bangsa, bahasa, bahkan agama. Seandainya Allah berkehendak, bisa saja perbedaan diantara manusia itu tidak ada. Inilah makna kontekstual dari QS. Yûnus/10: 99. Persoalannya adalah kenapa Perbedaan yang ada pada diri manusia sejak lahir harus menjadi perdebatan bahkan pertikaian?. padahal sesungguhnya manusia memang sudah diciptakan secara berbeda-beda.

Pilihan tetap berada pada manusia walaupun sesungguhnya Allah swt sanggup menjadikan seluruh manusia beriman kepada-Nya. Apapun pilihan manusia dalam menentukan agamanya tetap harus

---

<sup>92</sup> Keberlangsungan suatu proses interaksi sosial dalam masyarakat didasarkan pada berbagai factor, antara lain faktor imitasi, sugesti, identifikasi dan simpati. Faktor – faktor tersebut dapat bergerak sendiri – sendiri secara terpisah maupun terjadi secara bersamaan. Setidaknya dari keempat faktor interaksi sosial tersebutlah terjadinya keanekaragaman dalam masyarakat yang didasarkan pada pola budaya dan cara berfikir masyarakat yang berbeda – beda. faktanya menunjukkan bahwa potret keberagaman semakin menunjukkan adanya semangat akulturasi budaya, bahkan sinkretisasi lintas agama. Indikasi terjadinya proses dialektika agama dan budaya tersebut terlihat pada fenomena perubahan pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan. Lihat ; Amin Abdullah, *pendekatan kajian islam dalam studi agama*. (Jakarta, Muhammadiyah university press, 2001), h.iii. Pendekatan paradigma relasi agama dan budaya ini menunjukkan bahwa kebebasan beragama juga sangat tergantung pada akulturasi dan asimiliasi budaya dalam masyarakat

mengedepankan sikap saling menghargai dan menghormati dengan cara tidak memaksakan pada orang lain untuk mengikuti pilihannya, inilah makna kontekstual dari QS. Yûnus/10: 99, karena yang Allah inginkan adalah keimanan yang tulus tanpa paksaan.

Sebagai sebuah konsekuensi dari QS. Yûnus/10: 99 tersebut, Allah SWT memberikan apresiasi yang positif terhadap keberagaman manusia melalui QS. Al-Baqarah/2: 256. Apresiasi positif tersebut terlihat pada kalimat *lâ ikrâha fî ad-dîn*. Kalimat ini, jika di kaji dengan pendekatan pemahaman makna teks ayat, kemudian dikaitkan dengan konteks turunnya ayat (*asbâbun an-nuzûl*) maka secara kontekstual dapat dipahami bahwa apresiasi Allah SWT terhadap keberagaman manusia diberikan dalam bentuk kebebasan manusia untuk memilih agama sesuai dengan kepercayaan dan keyakinannya.

Sebelum manusia menentukan pilihannya untuk memeluk agama tertentu, Allah SWT memberikan penjelasan yang nyata ( melalui ilmu maupun kisah dari peristiwa yang sudah terjadi) dengan menunjukan mana yang benar dan yang salah. Inilah makna kontekstual dari kalimat *قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ*. Untuk menentukan pilihan tersebut, Allah SWT memberikan manusia akal untuk berpikir, agar ketika manusia menentukan pilihan terhadap agamanya adalah merupakan keimanan yang dilandasi atas sebuah kesadaran tanpa paksaan. Kendati demikian, Allah SWT tetap memberikan solusi dari kebimbangan pilihan manusia. Solusi tersebut ada pada kalimat sesudahnya yaitu *فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ*.

Sebagaimana dikutip oleh Nurcholish Madjid, Yusuf Ali menulis demikian:

"Seandainya bukanlah Kehendak Allah untuk memberikan Kebebasan yang terbatas seperti yang sudah diberikan-Nya kepada manusia, maka Kemahakuasaan-Nya tentu saja akan mampu menjadikan semua umat manusia sama dan sejenis: semua mereka kemudian akan beriman, tetapi Iman itu sendiri tidaklah mencerminkan capaian pengalaman keagamaan mereka yang sesungguhnya. Dalam dunia aktual yang ada, manusia telah dikaruniai berbagai fakultas dan kemampuan, dan karunia itulah yang mengharuskan mereka berusaha keras dan menelusuri, dan pada akhirnya akan membawa mereka kepada jalan yang sesuai dengan Kehendak Allah. Karena itu, iman menjadi sebuah capaian moral, dan penolakan atas iman merupakan sebuah dosa. Sebagai pernyataan pelengkap, manusia yang sudah beriman tidak boleh bersikap tidak sabar atau marah jika mereka harus berhadapan dengan kekufuran; dan yang paling penting di atas



yang lainnya adalah, mereka harus menjaga diri dari godaan untuk memaksakan iman, yakni mendesakkan penerimaannya oleh orang lain dengan menggunakan kekerasan fisik, atau bentuk pemaksaan lainnya seperti tekanan sosial, atau rayuan yang menjanjikan kekayaan atau posisi, atau keuntungan-keuntungan lainnya. Iman yang muncul karena pemaksaan bukanlah iman yang sesungguhnya. Manusia harus berusaha keras meningkatkan capaian spiritualnya, dan biarkanlah rencana Allah berjalan sesuai kehendak-Nya."<sup>93</sup>

Berdasarkan uraian tersebut di atas, inilah yang dimaksud penulis dengan fenomeologi Agama yaitu sebuah teori antropologi dalam melihat fenomena kebebasan beragama dengan cara menjauhi pendekatan-pendekatan sempit, etnosentris dan normatif ini. Karena itu, kebebasan beragama merupakan sebuah fenomena yang terjadi dalam masyarakat, yang disebabkan oleh berbagai factor; *pertama*, pendekatan yang berorientasi kepada keyakinan agama. *Kedua*, pendekatan yang berorientasi kepada sikap manusia terhadap yang gaib-gaib atau kekuatan supranatural dan *Ketiga*, pendekatan yang berorientasi kepada upacara agama.<sup>94</sup> Berdasarkan uraian ini dapat diambil penjelasan bahwa kebebasan beragama merupakan sebuah fenomena yang harus diakui keberadaannya dengan berbagai perbedaannya.

### C. Konsistensi Keberagamaan QS. Al-Kâfirûn/109: 1- 6

#### 1. Ayat dan terjemahan

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

*Katakanlah (Muhammad), "Wahai orang-orang kafir!, Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah, dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa*

<sup>93</sup> Nurcholish Madjid, *Mencari Akar-akar Islam Bagi Pluralisme Modern: Pengalaman*

*Indonesia*, Lihat dalam *Toward A New Paradigm: Developments in Indonesian Islamic Thought*,

Terj. Ihsan Ali Fauzi, *Jalan Baru Islam*, (Jakarta: Mizan, 1998), hlm. 109-110

<sup>94</sup> Koentjaraningrat. *Sejarah teori antropologi, I..* (Jakarta, UI press, 1987). h 57-65

yang aku sembah, Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.” (QS. Al- Al-Kâfirûn/109: 1-6)<sup>95</sup>

## 2. Arti Kalimat/Mufrâdât

| Arti                                   | Kalimat                    |
|----------------------------------------|----------------------------|
| Katakanlah (Muhammad)                  | قُلْ                       |
| Wahai orang-orang kafir                | يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ |
| aku tidak akan menyembah               | لَا أَعْبُدُ               |
| apa yang kamu sembah                   | مَا تَعْبُدُونَ            |
| dan kamu bukan penyembah               | وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ  |
| apa yang aku sembah                    | مَا أَعْبُدُ               |
| dan aku tidak pernah menjadi penyembah | وَلَا أَنَا عَابِدٌ        |
| apa yang kamu sembah                   | مَا تَعْبُدُونَ            |
| Untukmu agamamu,                       | لَكُمْ دِينُكُمْ           |
| dan untukku agamaku                    | وَلِي دِينِي               |

## 3. Asbâbun An-nuzûl

Diriwayatkan bahwa Al-Walid bin Al-Mughirah, al-‘Ash bin Wail, al-Aswad bin A’bdul Muthalib dan Umaiyyah bin Khalaf Mereka bersama-sama mendatangi Rasulullah SAW dan mengemukakan usul untuk damai. Mereka berkata; “Ya Muhammad! Mari kita berdamai, Ikutilah agama kami dan kami akan mengikuti agamamu, dan kami akan bersamamu di dalam segala urusan kita di negeri kita ini. Pilihan kedua, engkau meyembah Tuhan kami selama satu tahun dan kami akan menyembah Tuhanmu selama satu tahun, Kalau seruan yang engkau bawa ini memang ada baiknya daripada yang ada pada kami, maka kami akan mengikuti untuk merasakannya dengan engkau. Dan jika pegangan kami ini yang lebih benar dari pada apa yang engkau serukan itu, maka engkau pun ikut bersama merasakannya dengan kami, sama mengambil bagian padanya”. Inilah usul yang mereka kemukakan. Kemudian Rasulullah saw pergi ke Masjidil Haram tempat berkumpulnya semua pemimpin bangsa Quraisy, dan berdiri di tengah-tengah mereka untuk membacakan surat ini (*alkâfirûn*) selengkapnyanya kepada mereka. Dan ketika ketika orang-

<sup>95</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.919

orang merasa putus asa untuk dapat berkompromi dalam agama mereka, mereka mempertajam permusuhan dengan berbagai macam penganiyayaan terhadap setiap orang yang masuk Islam dari sahabat-sahabat Nabi SAW, hingga Nabi melakukan hijrah.<sup>96</sup>

#### 4. Tafsir Ayat dan Pembahasan

a. قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾

Dalam Kitab Tafsir Al-Maraghi dijelaskan ; dalam ayat-ayat ini Allah memerintahkan Nabi-Nya agar menyatakan kepada orang-orang kafir, bahwa "Tuhan" yang kamu sembah bukanlah "Tuhan" yang saya sembah, karena kamu menyembah "tuhan" yang memerlukan pembantu dan mempunyai anak atau ia menjelma dalam sesuatu bentuk atau dalam sesuatu rupa atau bentuk-bentuk lain yang kau dakwakan. Sedang saya menyembah Tuhan yang tidak ada tandingan-Nya dan tidak ada sekutu bagi-Nya; tidak mempunyai anak, tidak mempunyai teman wanita dan tidak menjelma dalam sesuatu tubuh. Akal tidak sanggup menerka bagaimana Dia, tidak ditentukan oleh tempat dan tidak terikat oleh masa, tidak memerlukan perantaraan dan tidak pula memerlukan penghubung. Maksudnya; perbedaan sangat besar antara "tuhan" yang kamu sembah dengan "Tuhan" yang saya sembah. Kamu menyakiti tuhanmu dengan sifat-sifat yang tidak layak sama sekali bagi Tuhan yang saya sembah. Karena, engkau tidak akan menyembah Tuhanku yang aku sembah karena berbeda sifat-Nya dengan Tuhan yang engkau sembah, dan tidak mungkin ada persamaan diantara keduanya.<sup>97</sup>

Sedangkan Al-jamakhshyari menjelaskan bahwa kalimat tersebut menggunakan *fi'il mudhari'* yang mengandung arti saat ini dan di masa yang akan datang. Karena itu dalam penjelasannya QS.Al-kâfirûn (109); ayat 1-3 adalah bahwa aku tidak akan mengerjakan apa yang kamu pinta dari kami untuk menyembah Tuhanmu, dan kamu tidak mengerjakan apa yang aku pinta untuk menyembah Tuhanku.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid X juz XXX, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 255

<sup>97</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid X juz XXX, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 256

<sup>98</sup> Mahmud ibn Umar Al-jamkhshyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf*, juz XXX, ( Beirut, Lebanon : Darul Ma'rifah, 2009), h. 1225

b. وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ { } وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَّا أَعْبُدُ { }

Al-Maraghi menjelaskan, bahwa ayat keempat dan kelima ini adalah bentuk penegasan bahwa nampak perbedaan yang sangat jelas antara Tuhan yang disembah oleh umat islam dengan Tuhan yang disembah oleh orang – orang kafir, baik dari bentuk ibadah maupun sifat-sifatnya.<sup>99</sup>

1) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Bagimu Balasan apa yang kamu kerjakan dan bagiku balasan apa yang aku kerjakan.<sup>100</sup> Ahli tafsir lain menjelaskan Bagimu persekutuanmu dengan tuhanmu dan bagiku adalah Tuhanku yang Esa (tauhidku). Kalimat ini mempunyai makna bahwa Aku adalah Nabi yang di utus Tuhanku untuk mengajak kalian kepada jalan kebenaran dan keselamatan, maka apabila engkau tidak menerimaku dan tidak mengikutiku, maka sudah cukuplah ajakanku kepadamu. Maka janganlah engkau mengajaku kepada kemusyrikan untuk mempersekutukan Tuhanku.<sup>101</sup>

Prinsip toleransi antar umat beragama dalam perspektif Islam adalah "*Lakum dīnu-kum Wa Liya Dīn*", untukmu agamamu, dan untukku agamaku. Prinsip tersebut adalah penggalan dari surat Al- Kâfirûn. Masing-masing penganut agama harus yakin sepenuhnya dengan ajaran agama dan kepercayaannya. Dan selama mereka telah yakin, mustahil mereka akan membenarkan ajaran yang tidak sejalan dengan ajaran agama dan kepercayaannya.<sup>102</sup>

Secara takstual QS. Al-Kâfirûn/109: 1- 6 mengandung arti sebuah penjelasan tentang keimanan umat Islam dan orang-orang kafir, bahwa Tuhan yang disembah oleh Umat Islam dengan tuhan yang disembah oleh orang kafir adalah berbeda, karena itu umat islam tidak menyembah tuhan yang disembah oleh orang kafir dan orang kafirpun tidak akan menyembah Tuhan yang

<sup>99</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid X juz XXX, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 256

<sup>100</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid X juz XXX, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 256

<sup>101</sup> Mahmud ibn Umar Al-jamkhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf*, juz XXX, ( Beirut, Lebanon : Darul Ma'rifah, 2009), h. 1225

<sup>102</sup> Nurcholish Madjid, *Mencari Akar-akar Islam Bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia*, Lihat dalam *Toward A New Paradigm: Developments in Indonesian Islamic Thought*, Terj. Ihsan Ali Fauzi, *Jalan Baru Islam*, (Jakarta: Mizan, 1998), hlm. 574

disembah oleh umat islam termasuk dengan segala bentuk peribadatan lainnya.

QS. Al-Kafirun: 1-6, Menurut al-Biqā'i, karena pada akhir surah yang lalu (al-Kautsar) telah dinyatakan bahwa siapa yang membenci Nabi Muhammad maka dia tidak berarti sama sekali, maka sudah sewajarnya juga Nabi saw mengarahkan semua perhatian kepada Allah dan mensyukui nikmat-Nya. Karena itu pada surah ini beliau diajar untuk berucap kepada para pembencinya bahwa: *Katakanlah* hai Nabi Muhammad kepada tokoh-tokoh kaum musyrikin yang telah mendarah daging kekufuran dalam jiwa mereka bahwa: *Wahai orang-orang kafir* yang menolak keesaan Allah dan mengingkari kerasulanku, aku sekarang hingga masa datang tidak akan menyembah apa yang sedang kamu sembah.<sup>103</sup>

Secara kontekstual QS. Al-Kâfirûn/109: 1- 6 jika dikaitkan antara makna ayat dengan konteks turunnya ayat ( *asbâbun nuzûl* ) maka dapat dijelaskan bahwa:

- a) Tidak ada Toleransi dalam persoalan Aqidah yang berimplikasi pada persoalan ibadah. Ini bisa dilihat pada konteks ayat 1 – 3 QS. Al-Kâfirûn. Maksudnya, ketika manusia menyatakan keyakinannya terhadap Tuhannya, maka dia harus konsisten dengan keyakinannya yang diwujudkan dalam pola perilaku se hari – hari.
- b) Wujud keberagaman manusia akan sangat berbeda-beda, dan ini terlihat dari pelaksanaan ritual keagamaannya. Maka ritual orang yang beriman kepada Allah Swt akan berbeda dengan ritual orang yang kufur kepada Allah, inilah makna kontekstual dari ayat 2 – 5 QS. Al-Kâfirûn.
- c) Dalam konteks perbedaan Agama dan keyakinan, maka kesalehan vertical harus diwujudkan dengan kesalehan horizontal. Sikap toleransi dalam menghadapi perbedaan agama merupakan sikap konsistensi manusia dalam beragama. Inilah makna kontekstual dari ayat 6 QS. Al-Kâfirûn. Sikap konsistensi ini diwujudkan melalui sikap saling menghormati dan menghargai antar umat beragama.

---

<sup>103</sup> M. Quraish Shihab, Tafsir *al-Misbâh, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân* Volume

14, cet. II. (Jakarta: Lentera Hati, 2004), h.575.

## D. Toleransi Antar Umat Beragama

### 1. Pergaulan Antar Umat Beragama QS. Al-Mumtahanah/60 ; 8 -9

#### a. Ayat dan terjemahannya

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾

*Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.(8)Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan mereka sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu dalam urusan agama dan mengusir kamu dari kampung halamanmu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, mereka itulah orang-orang yang zalim.(9). (QS. Al-Mumtahanah/60; 8 -9)<sup>104</sup>*

#### b. Arti Kalimat/Mufrâdât

| Arti                                                           | Kalimat                                         |
|----------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| Allah tidak melarang kamu                                      | لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ                         |
| terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama | عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ |
| dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu                 | وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ           |
| Agarkamu berbuat baik kepada mereka                            | أَن تَبَرُّوهُمْ                                |
| Dan berlaku adil kepada mereka                                 | وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ                         |
| Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.    | إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ            |
| Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu                         | إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ                    |

<sup>104</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. ( Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.803

|                                                    |                                          |
|----------------------------------------------------|------------------------------------------|
| orang-orang yang memerangi kamu dalam urusan agama | عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ |
| dan mengusir kamu dari kampung halamanmu           | وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ          |
| dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu         | وَوَظَّاهِرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ      |
| menjadikan mereka sebagai kawanmu                  | أَن تَوَلَّوْهُمْ                        |
| Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan        | وَمَن يَتَوَلَّوْهُمْ                    |
| mereka itulah orang-orang yang zalim               | فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ          |

### c. Asbâbun An-nuzûl

Ayat 8-9 ini turun ketika Asmâh binti Abû Bakar ash-Shiddîq menceritakan bahwa ibunya – yang ketika itu masih musyrikah – berkunjung kepadanya, maka ia pergi menemui Rasul saw bertanya: "Bolehkah saya menjalin hubungan dengan ibu saya." Nabi saw menjawab: "Ya! Jalinlah hubungan baik dengannya." (H.R Bukhâri, Muslim). Imâm Ahmad meriwayatkan melalui Abdullâh Ibn Zubair, bahwa ibu Asmâ' yang bernama Qutailah – berkunjung membawa hadiah-hadiah buat putrinya (Asmâh) tetapi ia enggan menerimanya dan enggan juga menerima ibunya. Dia bertanya kepada (saudaranya) 'Âisyah ra dan turunlah ayat di atas. Nabi pun memerintahkannya untuk menyambut ibunya dan menerima hadiahnya<sup>105</sup>

Ada beberapa pendapat tentang sebab turunnya ayat tersebut, diantaranya:

#### 1) Pertama:

أَخْبَرَنَا أَبُو صَالِحٍ مَنْصُورُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ الْبِزَارُ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَمْرٍو مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْحَيْرِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو يَعْلَى، أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحُجَّاجِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ مِصْعَبِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزَّيْبِرِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَدِمْتُ قَتِيلَةَ بِنْتِ عَبْدِ الْعِزَّى عَلَى ابْنَتِهَا أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ بِهَوَايَا وَضَبَابٍ وَسَمْنٍ وَأَقْطٍ، فَلَمْ تَقْبَلْ هَدَايَاهَا وَلَمْ تَدْخُلْهَا مَنْزِلَهَا، فَسَأَلْتُهَا عَائِشَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَتْ: (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنْ

<sup>105</sup> M. Quraish Shihab, Tafsir *al-Misbâh*, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân Volume

14, cetakan II (Jakarta: Lentera Hati, 2004), h. 169.

الذين لم يقاتلوكم في الدين - الآية). فأدخلتها منزلها وقبلت منها هداياها. رواه الحاكم أبو عبد الله في صحيحه، عن أبي العباس السيارى، عن عبد الله الغزال، عن أبي سفيان، عن ابن المبارك.

*Dari Amir bin Abdullah bin Zubair memberitahu kami dari ayahnya, ia bercerita: "Qutailah pernah datang menemui putrinya, Asma binti Abu Bakar dengan membawa daging dhabb (biawak) dan minyak samin sebagai hadiah dan ketika itu ia wanita musyrik. Maka Asma pun menolak pemberiannya itu dan tidak memasukan ibunya ke dalam rumahnya. Kemudian Aisyah bertanya kepada Nabi Saw mengenai hal tersebut lalu Allah SWT menurunkan ayat ini kemudian beliau menyuruh Asma menerima pemberian ibunya itu dan mempersilakannya masuk ke dalam rumahnya".*<sup>106</sup>

## 2) Kedua:

وأخرج البخاري عن أسماء بنت أبي بكر قالت : أتتني أمي رغبة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم : أأصلها ؟ قال : نعم فأنزل الله فيها : ( لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين)

*Diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari dari Asma binti Abu Bakar berlata: saya dikunjungi oleh ibu kandungku (Siti Qutailah). Setelah itu Asma bertanya kepada Rasulullah saw: bolehkah saya berbuat baik kepadanya? Rasululah menjawab: "ya" (boleh) Turunlah ayat ini yang berkenaan dengan peristiwa tersebut yang menegaskan bahwa Allah tidak melarang berbuat baik kepada orang yang tidak memusuhi agama Allah. (HR. Bukhari dari Asma binti Abu Bakar).*<sup>107</sup>

## 3) Ketiga:

وأخرج أحمد و البزار و الحاكم و صححه عن عبد الله بن الزبير قال : قدمت قتيلة على ابنته أسماء بنت أبي بكر وكان أبي بكر طلقها في الجاهلية فقدمت على ابنتها بهدايا فأبت أن تقبلها منه أو تدخلها منزلها حتى أرسلت إلى عائشة أن سلي عن هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته / فأمرها أن تقبل

<sup>106</sup> Al-Wahidy, *Asbab al-Nuzul*, (Hadramaut: Darr al-Kitab al-Islamiyah, 2010), Cet.I h. 262

<sup>107</sup> Jalaluddin al-Suyuti, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul* (Beirut : Darr al-Kitab al-Araby, 2011M/1432 H), h.234



هداياها وتدخلها منزلها فأنزل الله (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم)  
الآية.

*Dalam riwayat lain dikemukakan bahwa Siti Qatilah (bekas istri Abu Bakar) yang telah diceraikan pada masa zaman jahiliyyah datang kepada anaknya, Asma binti Abu Bakar dengan membawa bingkisan. Asma menolak pemberian itu bahkan tidak memperkenankan ibunya masuk ke dalam rumahnya. Setelah itu ia mengutus seseorang kepada Aisyah (saudaranya) untuk bertanya tentang hal ini kepada Rasulullah saw. Maka Rasul pun memerintahkan untuk menerima bingkisannya serta menerimanya dengan baik. Allah menurunkan ayat terkait hal ini: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم).<sup>108</sup>*

#### **d. Tafsir Ayat dan Pembahasan**

- 1) لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Menurut Ahmad Musthofa Al-Maraghi bahwa ayat ini menjelaskan sesungguhnya Allah SWT tidak melarangmu untuk berbuat baik dengan orang-orang kafir dengan catatan bahwa orang kafir tersebut tidak memerangimu dalam urusan agama, tidak mengusir kamu dari kampung halamnmu serta orang kafir tersebut tidak membantu untuk mengeluarkanmu, maka Allah SWT memerintahkan kita untuk berbuat baik dan berlaku adil kepada mereka orang – orang kafir.<sup>109</sup>

Ibnu Katsir berkata, “Allah tidak melarang kalian berbuat baik kepada non muslim yang tidak memerangi kalian seperti berbuat baik kepada wanita dan orang yang lemah di antara mereka. Hendaklah berbuat baik dan adil karena Allah menyukai orang yang berbuat adil.”<sup>110</sup>

<sup>108</sup>Jalaluddin al-Suyuti, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul* (Beirut : Darr al-Kitab al-Araby, 2011M/1432 H), h.234

<sup>109</sup>Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid X juz XXVIII, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 70

<sup>110</sup>Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid IV. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.301

إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Almaraghi menjelaskan sesungguhnya Allah melarang berhubungan dengan orang-orang kafir yang memerangi mereka dalam urusan agama, mengeluarkanmu dari kampung halamanmu seperti kaum musyrik makkah.<sup>111</sup> Sementara Ibnu Katsir menjelaskan bahwa sesungguhnya Allah melarang untuk menjadikan teman dengan orang-orang yang menjadikan permusuhan diantara kamu dengan cara memerangimu dalam urusan agama, dan mengeluarkanmu dari tempat tinggalmu dan mereka saling tolong menolong untuk mengeluarkanmu, bahkan Allah SWT memerintahkan umat muslim untuk memerangi mereka orang-orang kafir yang melakukan hal demikian.<sup>112</sup>

## 2. Larangan Penistaan Agama QS. Al-An'âm/6; 108

### a. Ayat dan Terjemahannya

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

*Dan 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 tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan. (QS. Al-An'â /6; 108).*<sup>113</sup>

### b. Arti Kalimat/Mufrâdât

| Arti                                       | Kalimat                               |
|--------------------------------------------|---------------------------------------|
| Dan janganlah kamu memaki                  | وَلَا تَسُبُّوا                       |
| sesembahan yang mereka sembah selain Allah | الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ |
| karena mereka nanti akan memaki Allah      | فَيَسُبُّوا اللَّهَ                   |
| dengan melampaui batas                     | عَدْوًا                               |

<sup>111</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid X juz XXVIII, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 70

<sup>112</sup> Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid IV. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.302

<sup>113</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. (Jakarta : CV.Nala Dana, 2006), h.190

|                                       |                           |
|---------------------------------------|---------------------------|
| tanpa dasar pengetahuan               | بَعِيرٍ عِلْمٍ            |
| Demikianlah, Kami menganggap baik     | كَذَلِكَ رَبَّنَا         |
| Setiap ummat                          | لِكُلِّ أُمَّةٍ           |
| Pekerjaan mereka                      | عَمَلُهُمْ                |
| Kemudian kepada Tuhan mereka          | ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ    |
| Mereka kembali                        | مَرْجِعُهُمْ              |
| Dia akan memberitahukan kepada mereka | فَيُنَبِّئُهُمْ           |
| Apa yang telah kami kerjakan          | بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ |

### c. Asbâbun Nuzûl

Ibnu Jarir dan Ibnu Abu Hatim telah meriwayatkan dari As-Saddî yang telah mengatakan sehubungan dengan tafsir (asbabun nuzul ) ayat ini, bahwa ketika Abu Talib diambang kematiannya , orang orang Quraisy berkata, "Mari kita berangkat ke rumah orang ini, lalu kita perintahkan dia agar mencegah keponakannya dari kita, karena sesungguhnya kita benar-benar merasa malu bila membunuhnya sesudah dia meninggal dunia. Lalu orang-orang Arab akan memberikan komentarnya, bahwa dahulu Abu Talib melindunginya, tetapi setelah Abu Talib meninggal dunia mereka baru berani membunuhnya.

Maka berangkatlah Abu Sufyan, Abu Jahal, Nadr ibnul Haris, Umayyah serta Ubay (keduanya anak Khalaf), U'qbah ibnu Abu Mu'it, Amr ibnul As, dan Al-Aswad ibnu Al-Bukhturi. Mereka terlebih dahulu mengutus seorang lelaki dari kalangan mereka yang dikenal dengan nama Al-Muttalib. Mereka berpesan kepadanya, "Mintakan lah izin bagi kami kepada Abu Talib (agar kami diizinkan masuk menjenguknya)." Lalu utusan itu datang menemui Abu Talib dan berkata kepadanya, "Mereka adalah para tetua kaummu, mereka ingin masuk menjengukmu

Abu Talib mengizinkan mereka menjenguk dirinya, lalu mereka masuk menemuinya dan berkata, "Hai Abu Talib engkau adalah pembesar dan pemimpin kami. Sesungguhnya Muhammad telah menyakiti kami dan sembahsan-sembahsan kami, maka kami menginginkan agar sudilah engkau memanggilnya, lalu cegahlah dia, jangan mengata-ngatai sembahsan sembahsan kami lagi, maka kami pun akan membiarkannya bersama Tuhannya."

Nabi Saw dipanggil, maka Nabi Saw datang, dan Abu Talib berkata kepadanya, "Mereka adalah kaummu, juga anak-anak pamanmu." Rasulullah Saw bertanya, "Apa yang kalian kehendaki?" Mereka menjawab, "Kami menginginkan agar engkau membiarkan kami dan sembahhan-sembahhan kami, maka kami pun akan membiarkan engkau dan Tuhanmu." Nabi Saw berkata, "Bagaimana pendapat kalian jika aku menyetujui hal itu? Apakah kalian mau memberiku suatu kalimat yang jika kalian ucapkan kalimat ini niscaya kalian akan merajai semua orang Arab dengannya dan tunduklah kepada kalian semua orang *a'jam* (selain Arab), serta akan membayar upeti kepada kalian?" Abu Jahal bertanya, "Demi ayahmu, kami benar-benar akan memberimu sepuluh kali lipat dari apa yang engkau minta, tetapi apakah yang engkau maksudkan dengan kalimat itu?" Nabi Saw bersabda : *Ucapkanlah, "Tidak ada Tuhan selain Allah"*. Tetapi mereka menolak dan merasa enggan untuk mengucapkannya. Abu Talib berkata, "Hai anak saudaraku, katakanlah yang lainnya, karena sesungguhnya kaummu merasa kaget dengan ucapan itu." Rasulullah Saw berkata : Wahai paman, aku sekali-kali tidak akan mengatakan yang lainnya hingga mereka mendatangkan matahari, lalu mereka letakkan di tanganku; dan seandainya mereka dapat mendatangkan matahari, lalu meletakkannya di tanganku ini, aku tetap tidak akan mengatakan yang lainnya. Nabi Saw mengatakan demikian dengan maksud memutuskan harapan mereka untuk dapat membujuk dirinya. Maka mereka marah dan mengatakan, "Kamu benar-benar menghentikan cacianmu terhadap sembahhan kami, atau kami akan balas mencacimu dan Tuhan yang memerintahmu?" Yang demikian itu adalah yang dimaksudkan di dalam firman-Nya : <sup>114</sup>فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

#### d. Tafsir Ayat dan Pembahasan

##### 1) وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

Menurut Quraisy Syihab, kalimat ini mengandung makna Bimbingan bagi umat Islam yang menyangkut larangan mencaci tuhan-tuhan mereka (orang-orang kafir) yang boleh jadi dilakukan oleh kaum muslim, karena terdorong oleh emosi menghadapi gangguan kaum musyrik atau ketidaktahuan mereka.<sup>115</sup> Berbeda dengan Quraisy Syihab, Ibnu Katsir

<sup>114</sup>Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid II. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.150

<sup>115</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân Volume 4*. Cet. II (Jakarta: Lentera Hati, 2004), h. 235

menjelaskan Allah Swt. berfirman, melarang Rasul Nya dan orang-orang mukmin memaki sembah-sembahan orang-orang musyrik, sekalipun dalam makian itu terkandung maslahat, hanya saja akan mengakibatkan mafsadat (kerusakan) yang lebih besar dari itu. Kerusakan yang dimaksud adalah balasan makian yang dilakukan oleh orang-orang musrik terhadap Tuhan kaum mukmin yaitu Allah Tidak ada Tuhan melainkan Dia (QS.Al-baqarah/2 ; 255) seperti yang diriwayatkan oleh Ali Ibnu Abu Talhah, dari Ibnu Abbas sehubungan dengan *asbabun nuzul* ayat ini. Disebutkan bahwa orang-orang musyrik berkata, "Hai Muhammad, berhentilah kamu dari mencaci tuhan-tuhan kami; atau kalau tidak berhenti, kami akan balas mencaci-maki Tuhanmu." Maka Allah melarang kaum mukmin mencaci berhala-berhala sembah kaum musyrik.<sup>116</sup>

Sementara Al-marâghi berpendapat tentang tafsir ayat tersebut, wahai sekalian orang-orang mukmin, janganlah kamu memaki atau menghina sesembahan orang-orang musyrik yang mereka sembah selain Allah, hal ini dilakukan untuk menjaga kemaslahatan dan menolak kerusakan (*madharat*), karena jika engkau melakukannya, orang-orang kafir tersebut akan membalas menghina Allah SWT dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan yang jelas. Lebih lanjut Al-maraghi menjelaskan apabila suatu ketaatan manusia berakibat kepada kemaksiatan maka wajib untuk ditinggalkannya.<sup>117</sup> Karena, memaki atau menghina sesembahan orang kafir adalah bentuk kemaksiatan di balik ketaatan kita kepada Allah SWT.

## 2) كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ

Yakni sebagaimana Kami hiaskan kepada mereka cinta kepada berhala-berhalanya, membelanya, dan menolongnya, maka Kami hiaskan pula kepada setiap umat dari kalangan umat terdahulu yang sesat menyukai amal perbuatan mereka. Hanya milik Allahlah *hujah* yang kuat dan hikmah yang sempurna dalam menentukan apa yang dikehendaki dan apa yang dipilihNya.<sup>118</sup> Dari perumpamaan ini dapat diketahui sesungguhnya perhiasan yang tersisa pada setiap umat adalah

<sup>116</sup> Isma'il Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid II. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.150

<sup>117</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghi*, jilid III juz VII, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 214

<sup>118</sup> Isma'il Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid II. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.150

sebuah pilihan tanpa paksaan, karena sesungguhnya Allah SWT menciptakan pada hati sebagian ummat untuk kufur dan kejelekan dan pada sebagian ummat yang lain adalah hiasan untuk beriman dan kebaikan.<sup>119</sup>

ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (3)

Maksudnya, kepulangan dan pengembalian mereka. Yakni Dia akan membalas mereka sesuai dengan amal perbuatan mereka. Jika amal perbuatan mereka baik, maka balasannya baik dan jika amal perbuatan mereka buruk, maka balasannya buruk pula.<sup>120</sup> Kemudian mereka akan kembali pada Tuhannya sebagai pemilik semua perkaranya setelah meninggal dan pada hari kebangkitan karena Allah SWT akan membalas kebaikan atau kejelekan tergantung perbuatannya.<sup>121</sup>

### 3. Kontekstualisasi makna Ayat

Toleransi dalam Dictionary of English Language disebutkan, bahwa toleransi berarti: "*The capacity for or practice of allowing or respecting the nature, beliefs, or behavior or others*".<sup>122</sup> Toleransi (*tasâmuh*) adalah modal utama dalam menghadapi keanekaragaman dan perbedaan (*yanawwu'iyah*). Toleransi bisa bermakna penerimaan kebebasan beragama dan perlindungan undang-undang bagi hak asasi manusia dan warga negara. Toleransi adalah sesuatu yang mustahil untuk dipikirkan dari segi kejiwaan dan intelektual dalam hegemoni sistem-sistem teologi yang saling bersikap eksklusif.<sup>123</sup> Jika pengertian ini diimplementasikan dalam kehidupan beragama, maka dapat berarti mengakui, menghormati dan membiarkan agama atau kepercayaan orang lain.

Adapun sebagai prinsip metodologis, toleransi adalah penerimaan terhadap yang tampak sampai kepalsuannya tersikap. Toleransi relevan dengan epistemologi, juga relevan dengan kata etika sebagai prinsip menerima apa yang dikehendaki sampai ketidaklayakannya tersikap. Sekaligus keyakinan bahwa keanekaragaman agama terjadi karena sejarah dengan semua faktor

<sup>119</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid III juz VII, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 214

<sup>120</sup> Isma'il ibnu umar ibnu katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid II. (Beirut, Lebanon : Daar El kutub, 2008), h.150

<sup>121</sup> Ahmad Mustofa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghî*, jilid III juz VII, cetakan III. (Beirut : Daar El Fikr, 1973), h. 214-215

<sup>122</sup> *The Heritage Illustrated Dictionary of The English Language Vol. II*, (USA: Houghton Mifflin Company, 1979), h. 1351

<sup>123</sup> Zakiyuddin Baidhawiy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, (Jakarta: Erlangga, 2002), h. 47-48

yang mempengaruhinya, kondisi ruang dan waktunya yang berbeda, prasangka, keinginan dan kepentingannya. Dibalik keanekaragaman agama berdiri *al-din al-hanif*, agama fitrah Allah, yang mana manusia lahir bersamanya sebelum akulturasi membuat manusia menganut agama ini atau itu.<sup>124</sup>

Dalam hubungannya dengan kebebasan beragama, toleransi pada dasarnya adalah upaya untuk menahan diri agar potensi konflik dapat ditekan. Dan toleransi ini, adalah salah satu ciri pokok masyarakat egalitarian, yang di mana keanekaragaman budaya, etnis, bahasa, agama dan sejenisnya bukan menunjukkan bahwa secara kodrati, yang satu lebih baik dari yang lain melainkan agar masing-masing saling mengenal, memahami, dan bekerja sama. Untuk itu diperlukan sikap saling pengertian, saling menghormati, dan menghargai, terbuka dan lapang dada.

Secara kontekstual, QS. *Al-Mumtahanah*/60; 8-9 memberikan makna tentang pola interaksi antara muslim dengan non muslim, muslim dengan muslim yang berbeda pola ritualnya, bahkan lebih jauh lagi ayat ini dapat berlaku terhadap pola interaksi antara non muslim dengan non muslim. Pola perilaku yang dimaksud dalam QS. *Al-Mumtahanah*/60; 8-9 itu adalah berbuat baik dan berlaku adil.

Berbuat baik tidak hanya dilakukan pada dimensi horizontal saja (*hablun min an-nâs*) tetapi juga pada dimensi vertical (*hablun min Allah*). Wujud dari berbuat baik pada dimensi horizontal adalah dengan cara sikap saling menghormati dan menghargai terhadap perbedaan agama dan keyakinan antar umat beragama. Sedangkan berbuat baik pada dimensi vertical dalam konteks kebebasan beragama adalah dengan cara tidak menghina, mencela atau memaki sesembahan atau Tuhan yang dianut oleh setiap pemeluknya. Karena itu, penistaan agama dengan segala bentuknya adalah sesuatu yang tidak boleh dilakukan oleh setiap pemeluk agama. Inilah makna kontekstual dari QS. *Al-An'âm*/6; 108.

---

<sup>124</sup> Isma'il al-Faruqi dan Lois Lamnya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, (New York: MacMillan Publishing Company, 1986), h. 79.





## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan uraian pada bab sebelumnya, maka dapat diambil sebuah kesimpulan sebagai berikut:

1. Kajian agama dalam terminologi antropologi dikategorikan dalam 2 (dua) hal, yaitu; *pertama, what is religion* dan *kedua, what does religion do for other*. Hal pertama terkait dengan makna agama bagi manusia, sedangkan hal kedua terkait dengan peran atau fungsi agama bagi manusia. Karena itu, memahami konteks keberagamaan manusia dalam perspektif antropologi, setidaknya terdapat tiga pandangan untuk menjelaskan hubungan antara agama dengan budaya yaitu agama merupakan bagian dari budaya, agama dapat melahirkan budaya dan agama terpisah dengan budaya. Kaum antropolog pada umumnya dapat diposisikan pada kategori yang pertama (agama merupakan bagian dari budaya), banyak berlawanan dengan agamawan dan teolog yang pada umumnya dapat diposisikan pada kategori ketiga (agama terpisah dari budaya). Sementara posisi untuk kategori yang kedua (agama melahirkan budaya) agaknya ditempati oleh antropolog yang religius.
2. Kajian agama dalam perspektif teologi akan berbeda dengan kajian agama dalam perspektif antropologi. Scharf mengemukakan bahwa ahli teologi mengawali kajian dengan kepercayaan terhadap adanya tuhan dan berusaha melaksanakan berbagai implikasi dari keyakinan itu terhadap kehidupan manusia. Sementara ahli antropologi cenderung mengkajinya dari sudut amalan-amalan agama itu sendiri. Para teolog

membuat dua kategori agama yaitu agama wahyu dan agama dunia, sedangkan antropolog tidak membedakannya antara satu agama dengan agama lainnya.

3. Kebebasan Agama dengan pendekatan antropologi menggunakan 3 teori, yaitu Evolusi Agama, Fenomenologi Agama serta Paradigma relasi agama dan budaya. Berdasarkan teori evolusi agama itu, keberagamaan manusia sangat ditentukan dari cara pertama kali memahami agama. Dengan perbedaan cara pandang terhadap agama, maka manusia memilih agama berdasarkan pada keyakinannya setelah dia mempelajari sesuatu yang sakral dalam agamanya. Dari konteks inilah lahir perbedaan agama, sehingga kebebasan beragama merupakan sebuah keniscayaan dalam kehidupan manusia. Karena itu, Perkembangan kepercayaan manusia terhadap Tuhan berlangsung dari fase ke fase secara evolutif.
4. Kajian fenomenologi agama adalah sebagian dari kajian keseluruhan kebudayaan manusia yang muncul sepanjang sejarah manusia di dunia. Fenomenologi mempelajari agama dengan cara pemerhatian, deskripsi dan perbandingan asas-asas kehidupan agama, seperti doa, iman, kurban, objek yang kudus, dosa, upacara, keterlibatan, harapan, makna penderitaan, pembebasan, sakral dan *profane*, mistis dan sebagainya. Berdasarkan penjelasan ini, mengkaji kebebasan agama dari segi fenomenologi bertujuan untuk mengetahui gejala-gejala kepercayaan dan ritus suatu agama dan membandingkannya dengan agama lain. Oleh karena itu yang dapat diperoleh dari fenomenologi adalah hakikat yang sama dari gejala yang berbeda.
5. Paradigma relasi agama dan budaya. Dialektika agama dan budaya dalam masyarakat pada umumnya melahirkan penilaian subyektif pejoratif. Sebagian masyarakat bersemangat untuk mensterilkan agama dari kemungkinan akulturasi budaya, sementara sebagian yang lain justru fokus membahas pola dialektika antara agama dan budaya. Terlepas dari perbedaan kedua kelompok tersebut, faktanya menunjukkan bahwa potret keberagamaan semakin menunjukkan adanya semangat akulturasi budaya, bahkan sinkretisasi lintas agama. Indikasi terjadinya proses dialektika agama dan budaya tersebut terlihat pada fenomena perubahan pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan.
6. Tafsir kontemporer bukan berarti tafsir yang sempurna. Setidaknya ada tiga problematika tafsir kontemporer yaitu persoalan makna teks ayat dengan makna konteks ayat, persoalan latar belakang mufassir dalam menafsirkan ayat serta persoalan hermeneutika tafsir.
7. Ayat Al-Qur'ân QS. Al-A'râf/7 : 172 dan QS. Al-Kahfi/18: 29 jika dikaji dengan pendekatan antropologi merupakan sebuah evolusi

agama dan keberagamaan manusia. Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, bahwa agama mengalami sebuah evolusi dari keterikatan secara historis melalui perjanjian primordial antara *khâliq* dengan *makhlûq* saat manusia masih dalam bentuk *rûh* dengan kenyataan empiris yang menggambarkan bahwa kesaksian manusia terhadap Tuhannya menjadi berubah dan berbeda setelah manusia dilahirkan. Evolusi agama tersebut terdiri dari 4 tahap yaitu; *tahap pertama*, seluruh manusia (saat masih dalam bentuk ruh dan belum terjadi penyatuan antara ruh dan jiwa) baik muslim maupun non muslim menyatakan keimanannya kepada Allah Swt. *Tahap kedua*, saat terjadinya penyatuan ruh dengan jiwa dalam bentuk manusia, maka manifestasi keimanan manusia dalam bentuk keberagamaannya akan berbeda-beda. Saat pertama kali manusia dilahirkan, maka dia akan mengikuti agama yang dianut oleh orangtuanya. Hal ini disebabkan karena akal manusia belum mulai berfikir tentang keberagamaannya serta manusia saat pertama kali dilahirkan belum mempunyai ilmu pengetahuan. Hal ini sebagaimana ayat al-qur'an QS. *An-nahl*/16; 78,. *Tahap ketiga*, setelah manusia mulai mengenal agama, maka dia mulai berfikir tentang keberagamaannya, setidaknya setiap manusia mulai mempelajari agama yang pertama kali di anutnya. *Tahap keempat*, dengan fungsi akal yang diberikan oleh Allah Swt, manusia mulai berfikir tentang kebenaran agama yang dianutnya kemudian dimanifestasikan dalam bentuk keberagamaannya, maka tidak heran jika seseorang akan berbeda tingkat pemahaman dan ritual keagamaannya dengan orang tuanya sekalipun satu agama, jika dalam agama yang sama saja berbeda, apalagi beda agama. Inilah makna kontekstual dari kalimat *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ*

8. Kebebasan beragama dengan pendekatan penomenologi Agama dapat diuraikan melalui tiga surat tersebut (QS. *Al-Hujrât*/49:13, QS. *Yûnus*/10: 99 dan QS. *Al-Baqarah*/2: 256)
9. Secara kontekstual QS. *Al-Kâfirûn*/109: 1- 6 jika dikaitkan antara makna ayat dengan konteks turunnya ayat (*asbâbun nuzûl*) maka dapat dijelaskan bahwa:
  - a. Tidak ada Toleransi dalam persoalan Aqidah yang berimplikasi pada persoalan ibadah. Ini bisa dilihat pada konteks ayat 1 – 3 QS. *Al-Kâfirûn*. Maksudnya, ketika manusia menyatakan keyakinannya terhadap Tuhannya, maka dia harus konsisten dengan keyakinannya yang diwujudkan dalam pola perilaku se hari – hari.
  - b. Wujud keberagamaan manusia akan sangat berbeda – beda, dan ini terlihat dari pelaksanaan ritual keagamaannya. Maka ritual orang yang beriman kepada Allah SWT akan berbeda dengan ritual orang

yang kufur kepada Allah, inilah makna kontekstual dari ayat 2 – 5 QS. Al-Kâfirûn.

- c. Dalam konteks perbedaan Agama dan keyakinan, maka kesalehan vertikal harus diwujudkan dengan kesalehan horizontal. Sikap toleransi dalam menghadapi perbedaan agama merupakan sikap konsistensi manusia dalam beragama. Inilah makna kontekstual dari ayat 6 QS. Al-Kâfirûn. Sikap konsistensi ini diwujudkan melalui sikap saling menghormati dan menghargai antar umat beragama.
10. Secara kontekstual, QS. *Al-Mumtahanah*/60; 8 -9 memberikan makna tentang pola interaksi antara muslim dengan non muslim, muslim dengan muslim yang berbeda pola ritualnya, bahkan lebih jauh lagi ayat ini dapat berlaku terhadap pola interaksi antara non muslim dengan non muslim. Pola perilaku yang dimaksud dalam QS. *Al-Mumtahanah*/60; 8 -9 itu adalah berbuat baik dan berlaku adil. Berbuat baik tidak hanya dilakukan pada dimensi horizontal saja (*hablun min an-nâs*) tetapi juga pada dimensi vertikal (*hablun min Allah*). Wujud dari berbuat baik pada dimensi horizontal adalah dengan cara sikap saling menghormati dan menghargai terhadap perbedaan agama dan keyakinan antar umat beragama. Sedangkan berbuat baik pada dimensi vertikal dalam konteks kebebasan beragama adalah dengan cara tidak menghina, mencela atau memaki sesembahan atau Tuhan yang dianut oleh setiap pemeluknya. Karena itu, penistaan agama dengan segala bentuknya adalah sesuatu yang tidak boleh dilakukan oleh setiap pemeluk agama. Inilah makna kontekstual dari QS. Al-An'âm/6 ; 108.
11. Konsistensi Kebebasan beragama mempunyai makna kemantapan seseorang seseorang dalam memilih agama sesuai dengan pemahaman dan keyakinannya dan menjalankan ajaran sesuai dengan agama yang dianutnya, yang diimplementasikan melalui ketaatan individu maupun kelompok terhadap norma – norma agama, keseimbangan antara hak dan kewajiban beragama yang dibuktikan melalui keseimbangan sikap individu antara kesolehan vertikal dengan kesolehan horizontal yang diimplementasikan dengan perilaku kesolehan sosial yang mengedepankan sikap saling menghormati dan menghargai terhadap berbagai perbedaan sebagai manifestasi dari bentuk ketahanan terhadap perpecahan.
12. Secara Institusional, Negara menjamin terhadap kebebasan beragama, hal ini bias dilihat dari perspektif Piagam Madinah dan Deklarasi Cairo.

## B. Saran

Mengakhiri penulisan tesis ini, tentunya ada beberapa hal yang perlu diuraikan dalam memahami persoalan kebebasan beragama, yaitu :

1. Seyogyanya, keberagamaan manusia harus dilandasi dengan kesadaran esoterik bukan eksoterik. Kesadaran esoterik berpangkal pada keyakinan yang didasari atas dasar kesadaran tanpa paksaan dalam beragama, sehingga sudah menjadi keniscayaan bahwa keberagamaan manusia bukan hanya sekedar factor keturunan belaka.
2. Sudah saatnya konflik horizontal antar umat beragama dengan mengatasnamakan agama, suku, dan segala bentuk lainnya harus diakhiri, karena humanism agama sebenarnya sudah tercermin dalam bentuk toleransi beragama dengan mengedepankan sikap saling menghormati dan menghargai antara pemeluk agama dengan segala bentuk perbedaannya.
3. Agama dengan berbagai unsurnya, mempunyai sensitifitas yang sangat tinggi, karenanya sikap yang harus dibangun oleh setiap umat beragama adalah konsistensi keberagamaannya. Karena jika manusia konsisten dengan keberagamaannya.

Akhirnya, dengan mengucapkan Alhamdulillah, penyusunan tesis ini dapat diselesaikan, walaupun masih banyak kekurangan, baik dalam pembahasannya maupun dalam tehnik penulisannya. Semoga karya yang sangat sederhana ini dapat bermanfaat dalam mengakhiri konflik horizontal atas nama agama dan membangun sikap saling menghormati dan menghargai antara pemeluk Agama.



## DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abdul, *Melampaui Dialog Agama*. Jakarta: Kompas, 2002.
- Abdullah, Amin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*. Jakarta, Muhammadiyah university press, 2001
- Abdullah, Fatimah, "Konsep Islam Sebagai Dīn: Kajian terhadap Pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas," *Islamia*, No. 3 Tahun I. Jakarta: INSISTS, September-November 2004.
- Abdullah, Taufik dan Karim, M. Rusli, *Metodologi Penelitian Agama*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989
- Agus, Bustanuddin, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: Rajawali Perss, 2006.
- Ahmad, Syukri, *Metodologi Tafsir Al Qur'an Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sulton Thaha Press, 2007
- Akbar, Akhmad S, *Antropologi Islam dalam Pengetahuan Modern Dalam Al-Qur'an*. Surabaya: Al-Ikhlas, 1990
- Al Khanif, *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, Yogyakarta: LaksBang Grafika, 2010

- Al-Ashfahami, Al-Raghib, *al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Bairut: Dar al-Ma'rifat, tt.
- Al-Banna, Gamal, *Evolusi Tafsir*, terj. Novrianto Kahar. Yogyakarta: Qisthi Press, 2004
- Al-Biqai, Burhanuddin, *Nazmu al-Durar Fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. Beirut: Darul Kitab Bil Qahirah, 2006
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadis, 1976
- Al-Farmawi, Abd al-Hayy, *Al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudhû'i*. Kairo: Al-Maktabah al-Jumhûriyah, 1977.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy, *Metode Tafsir Maudhu'i*, Terj. Rosihan Anwar. Bandung : Pustaka Setia, 2002
- Ali, H.A. Mukti, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, Jakarta: Penerbit Rajawali Pers, 1987
- Al-jamakhshyari, Mahmud ibn Umar, *Tafsîr Al-Kasysyâf*. Beirut, Lebanon: Darul Ma'rifah, 2009
- Al-Jawi, Muhammad Nawawi, *Marâh Labîd Tafsîr An-Nawawî*. Semarang : Koperasi Nur Asia, TT
- Al-Khazin, Alaudin Ali Abu Hasan bin Muhammad, *Lubâb at-Ta'wîl fi Ma'ânî at-Tanzîl*, IV. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1995
- Al-Maraghi, Ahmad Mustofa, *Tafsîr Al-Maraghî*, Beirut: Daar El Fikr, 1973
- Al-Munawar, Said Agil Husin, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2002
- Al-Nabhan, M. Faruq, *Al-Madkhal Li al-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Qalam, 1981.
- Al-Qasimi, M. Jamaludin bin Muhammad Said, *Mahâsin at-Ta'wîl*, II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997



- Al-Qaththan, Manna' Khalil, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Terj. Aunur Rafiq El-Mizani. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2008
- Alu, Abdullah bin Muhammad, terjemah *Tafsir Ibnu Katsir jilid 3*. Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2008
- Al-Wahidy, ali bin ahmad bin Muhammad bin ali bin mattuyah, *Asbab al-Nuzul*. Yaman Hadramaut: Darr al-Kitab al-Islamiyah, 2010
- Al-Zarkasyi, *Burhan fi Ulum al-Qur'an*, jilid II. Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1972
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1994
- Amstrong, Karen. *Berperang Demi Tuhan*. Bandung: Mizan, 2001
- Ancok, Djamaluddin Ancok dan Soruro, Fuat Nashori, *Psikologi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- An-Nabhan, M. Faruq, *Al-Madkhal Li al-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Qalam, 1981
- An-Nasafi, *Madârik at-Tanzîl wa Haqâ'iq at-Ta'wîl*, II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995
- Anshari, Endang Saifuddin, *Ilmu, Filsafat, dan Agama*. Surabaya: Penerbit PT.Bina Ilmu, 1985
- Anshari, Endang Sarfuddin, *Ilmu Filsafat dan Agama*. Surabaya: Bina Ilmu, 1987
- Anwar, Rosikhun Anwar, *Samudra Al Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2001
- AR. Brown, Radcliffe, *Structure and function in primitive society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Arif, Syamsudin, *Tiga Makna kebebasan dalam Islam*, dalam "Islam versus kebebasan/liberalisme" (menjawab gugatan terhadap undang undang penodaan agama, UU.No.1/PNPS/1965). Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 2010
- Arifin, Syamsul, *Islam Indonesia: Sinergi Membangun Civil Islam dalam Bingkai Keadaban Demokrasi*. Malang: UMM Press, 2003

- Arkoun, Mohammed, *Lectures du Coran*, Terjemahan; Machasin, *Berbagai Pembacaan Quran*. Jakarta: INIS, 1997
- Armas, Adnin, *Metodologi Bibel Dalam Studi al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2005
- Ar-Razi, Fakhruddin, *At-Tafsîr al-Kabîr Aw Mafâtîh al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990
- Ash-Shidiqi, M.Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- As-shabuni, Muhammad Ali, *Rawâi al-Bayân : Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur'ân*, Beirut ; Al-maktabah al-A'shriyah, 2008.
- As-Suyuthi, Jalaluddin, *al-Itqan fî Ulum al-Qur'an*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1979.
- , *Lubab al-Nuqul fî Asbab al-Nuzul*. Beirut: Darr al-Kitab al-Araby, 2011M/1432 H
- , *Ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997
- As-Syahrastani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim Ahmad, *Al-Milal wa Al-Nihal*, Terj. *Syuaidi Asy'ari*. Bandung: Pustaka Mizan , 2004
- Asy-Syaukani, Imam Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin 'Abdullah *Fath al-Qadîr*. Beirut : Dar al-Fikr, 1983
- At-thabari, Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Vol. 3 Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmîyah, 1999.
- At-Thabari, Muhammad ibn Jarir, *al-Jami al-Bayan Fi Tafsiri al-Qur'an*, Jilid.I Kairo: al-Maktabah al-Amiriyyah, 1312H.
- Azra, Azyumardi, *Konflik Baru Antar peradaban: Globalisasi, Radikalisme dan Pluralitas*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996
- Baidan, Nashrudin, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. Surakarta: STAIN Press, 1999

- . *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, 2003
- Baidan, Nasruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Baidhawi, Zakiyuddin, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga, 2002
- Baidhowi, *Antropologi Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2009
- Bakar, Bahrin Abu, *Terjemah Tafsir Al-Maraghy*. Semarang: Toha Putra, 1987
- Betty R, Scharft, *The sociological study of religion*. London, Hutchinson. . 1970
- Brese, Kristensen, W, *The phenomenology of religion*. Dalam Bettis, Joseph D. (penyt). *Phenomenology of religion*. London: SCM Press. 1969
- Brian, Morris, *Antropological Studies of Relegion: An Intruduction Text*. Cambriidge: Cambridge University Press, 1991
- Cholil, Moenawar, *Definisi dan Sendi Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1970.
- Cholil, Suhadi, Editorial, *Menimbang Refleksi Kebebasan Beragama Tahun 2006*, dalam Suhadi Cholil, (ed) *Resonansi Dialog Agama dan Budaya; Dari Kebebasan Beragama, Pendidikan Multikultural sampai RUU Anti Pornografi*. (Yogayakarta: Center of Religius and Cross Cultural Studies (CRCCS), 2008.
- Clifford, Geertz,. *The religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe. 1960.
- . *Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, Inc. 1973.
- Cranston, Maurice. *What are Human Rights?* Newyork: Taplinger, 1973
- Dahlan, Abdul Aziz, *et.al.*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996
- David Letle, Kelsay J, Sachedina A, *Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia; Kajian Lintas Kultural Islam – Barat*, Terjemahan Riyanto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

- Depag RI, *Tata Cara Peribadatan dan Peristiwa Keagamaan*, Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, 1981
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. Jakarta: CV. Nala Dana, 2006
- Dister, Nico Syukur. *Filsafat Kebebasan*. Yogyakarta: Kanisius, 1993
- Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. London: Cornell University Press, 2003
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of The Religious Life*. Newyork: A Free Press Paperback, Macmillan Publishing Cop.Inc, 1980.
- , *The Elementary Forms Of The Religious Life*. Terj. Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin. 1976
- Echols, John, M dan Sadily, Hasan *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2003
- F. O'DEA, Thomas *The Sociologi of Religion*, Terjemah: Tim Penerjemah Yasogama, *Sosiologi Agama Suatu Pengantar Awal*, cetakan keempat, Jakarta: Rajawali Perss, 1992
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika Al-Qur'an, tema-tema kontroversial*. Yogyakarta: elSAQ, 2005
- Fanani, Ahmad Fuad, *Islam Madzhab Kritis; Menggagas Keberagaman Liberatif*. Jakarta: Kompas, 2004.
- Faris, Ahmad bin, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz IV Beyrut : Dār al-Fikr, t.th.
- Fatawi, M.Faisol, *Kritik Nalar al-Qur'an*, Yogyakarta: LKIS, 2003
- Geertz, Clifford, *Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, Inc. 1973
- , *The religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe. 1960
- Gultom, Ibrahim, "Agama Malim di tanah Batak: suatu kajian tentang sistem kepercayaan, ritual dan ajarannya" (Tesis PhD, Fakultas Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia. 2002.

- Hadikusuma, Hilman, *Antropologi Agama*, Jilid I. Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Filsafat Sejarah Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1980
- Hamidy, Muhammad, *Terjemah Shafwatut Tafasir*. Jakarta: Pustaka Kautsar, 2001
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*. Jakarata: Pustaka Panji Mas, 1983
- Hanafi, Hassan, *Dirāsāt Falsafiyah*. Kairo: Maktabah Anglo Mishriyyah, 1988
- , *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture*, Vol. II. Kairo: Anglo-Egyptian, 1995
- Harb, Aly, *Relativitas Kebenaran Agama*, terj. Umar Bukhari dan Ghazi Mubarak. Yogyakarta: IRCiSoD, 2001
- Harun, MB Badruddin, *Budaya Damai Komunitas Pesantren*. Jakarta: LP3S, 2007
- Haryatmoko, *Pluralisme Agama dalam Perspektif Filsafat*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999.
- Hasan, M. Iqbal, *Pokok-pokok materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003.
- Hasan, M. Tholchah, *Islam dalam perspektif Sosio Kultural*. Jakarta: Lantabora Press, 2000
- Henry L.Tischler, *Introduction To Sociology*, Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1990.
- Hidayat, Komarudin, *Melampui Nama-nama, Islam dan Postmodernisme*, dalam Edi A. Effendi (ed), *Dekonstruksi Mazhab Ciputat*. Bandung: Wacana Mulia, 1999
- Hisyam, Ibnu, *Sirah An-Nabawiyah*. Mesir: Darul hadits, 2006
- Hitti, Phillip K, *Capital Cities of Arab Islam*. Minuapolis: University of Minuesofa, 1973.

Husaini, Husaini, dkk, *Islam versus Kebebasan/Liberalisme; Menjawab Gugatan terhadap UU Penodaan Agama, UU.No.1/PNPS/1965*. Jakarta: DDII, 2010.

Ibnu Ibrahim, Abu Jusuf Ja'qub *Kitab Al-Kharaj*, Cet. 5. Cairo: Al-Matha'ah al-Salafiyyah, tt.

Ichwan, Muhammad Nor, *Tafsir 'Ilmiy Memahami al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*. Yogyakarta: Menara Kudus, 2004

Iqbal, Mashuri Sirajuddin dan Fudlali, A, *Pengantar Ilmu Tafsir*. Bandung: Angkasa, 1989

Isawi, Muhammad, *Terjemah Tafsir Ibnu Mas'ud*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009

Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Ghalia Indonesia & UMM Press, 2002

Isma'il, Abu Abdillah Muhammad, *Sohih Al-bukhârî*. Beirut, Daar El Fikr, tt

Ismail, Faisal, *Paradigma Kebudayaan Islam; Studi Kritis dan Refleksi Hostoris*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997

Jacques, Waardenburg, (ed), *Classical Approaches to the Studies of Religions*, Vol.I .Paris: Mouton – The Haque, 1973

Janson, J.J.G, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, terjemahan Hairussalim dkk, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Cet.I. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997

Kahmad, Dadang, *Sosiologi Agama*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2002

-----, *Metode Penelitian Agama Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2000

Kasim, Ifdhal, *Hak Sipil dan Politik, Esai-Esai Pilihan*. Jakarta: ELSAM, 2001

Katimin, *Relasi Etno Religius di Sumatera Utara*. Buletin Multikultural, edisi IV/November, 2008.

- Katsir, Isma'il ibnu umar ibnu, *Tafsir Ibnu Katsir*. Beirut, Lebanon: Daar El kutub, 2008
- Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an Transliterasi Per Kata dan Terjemah Per Kata*,. Jakarta: PT Cipta Bagus Segara, 2012
- Khallaf, Abd al-Wahab, *Ilm Ushūl al-Fiqh*. Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah al-Azhar, t.th.
- King, Peter, *Towards A Theory Of The General Will*, dalam History Of Philosophy Quarterly, Vol.4, No.1, Januari, 1987
- Koenjtaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat, 1972
- Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi, Jilid 1*. Jakarta: Univesitas Indonesia Press, 1987
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, Edisi Kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006
- Kusuma, Hilman Hadi, *Antropologi Agama Bagian I . Pendekatan Budaya Terhadap Aliran kepercayaan, Agama Hindu, Buddha, Kong Hu Chu, di Indonesia*. Bandung : PT Citra Aditya Bakti, 1993
- L, Daniel, Pals, *Seven Theories of Relegion*, terjemahan Ali Noer Zaman. Yogjakarta : Qolam,1996).
- Laporan Penelitian International NGO Forum on Indonesian Development (INFID) No.2/2013, *Kebebasan Beragama di Indonesia 2010 – 2012*. Jakarta, Yayasan Tifa, 2013.
- Lopes, Antonio Maher, *Konsep Kebebasan Menurut Jean Paul Sartre*. Malang, STFT Widya Sasana, 1991
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid, Fi'l Lughoh*, al-Matba'ah al Katsulikiyah, (Beirut: TT)
- Madjid, Nurcholis, “*Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam*”, dalam *Passing Over melintasi batas agama*, editor ; Qomarudin Hodayat dan Ahmad gaus AF. Jakarta: Gremedia Pustaka Utama, 1998

------. *Pluralitas Agama kerukunan dalam keragaman*. Jakarta: Kompas, 2001.

Madjid, Nurcholish, *Cita-Cita Politik Islam di Era Reformasi*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999

------. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992

Mahmud, Mani' Abdul Halim, *Metodologi Tafsir*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006

Mansur, Muhammad, *Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an* dalam M. Alfatih Suryadilaga [ed], *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Cet. I; Yogyakarta: TH-Press, 2006

Martin, Richard, "Islamic Textuality in Light of Poststructuralist Criticism," dalam *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*. New York: New York University Press, 1988

Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi*. Jakarta: Fitrah, 2007

Moeliono, Anton M., et al., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, Cet. III. Jakarta: Balai Pustaka, 1990

Morgan, Kenneth W, *Islam Jalan Lurus*, terj. AbuSalamah dan Chaidir Anwar. Jakarta: Pustaka Jaya, 1963

Mu'in, Taib Thahir Abdul, *Ilmu Kalam*. Jakarta: Wijaya, 1992

Muhammad, Ahsin Sakho, *Al-Qur'an dan Tata Dunia Baru*. Cirebon: LSQH IAIN Syekh Nurjati, 2011

Mukhtar, Ahmad, *Tunduk Kepada Allah: Fungsi dan Peran Agama dalam Kehidupan Manusia*. Jakarta: Khazanah Baru, 2001.

Murray, James, A.H, et.ell, *The Oxford English dictionary*, Vol II. London: Oxford at the Clarendon Press, 1978

Mustaqim, Abdul dan Syamsudin, Sahiron [ed], *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Cet.I. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002



- Nafis, Muhammad Wahyuni, “*Referensi Historis Bagi Dialog Antar Agama*”, dalam *Passing Over, melintasi batas agama*, editor ; Qomarudin Hidayat dan Ahmad gaus AF. Jakarta: Gremedia Pustaka Utama, 1998
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. Jakarta : UI Press, 1985
- Neuman, W. Lawrence, *Social Reseach Methods Qualitative and quantitative Approaches*. Boston; Ally & Bacon, 2000.
- Noer, Hasan M, Catatan Editor, dalam buku Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2005
- Nur Syam, *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2005
- P. Norman, Ahmad (ed.), *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Pals, Daniel L. (ed), *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996
- Poesporodjo, *Hermeneutika*. Bandung: Pustaka Setia, 2004
- Praja, Juhaya S *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2002
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga. Jakarta: Gramedia, 2003
- Pye, Michael. “*Studi Agama dan Dialog Agama: Transendensi dan Unifikasi Agama - agama Dunia*”, dalam: Pradana Boy ZTF (ed). *Agama Empiris: Agama dalam Pergumulan Realitas Sosial*. cetakan 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Qodir, Zuly, *Islam Liberal: Paradigma Baru dan Wacana Aksi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, ter: As'ad Yasin (et all). Jakarta: Gema Insani, 2001

- Rahardjo, M. Dawan. *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Raharjo, Mudjia, *Dasar-dasar hermeneutika Antara intensionalisme dan Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.
- Rahman, Fazlur. *Interpreting the Qur'an* diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal dengan judul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Cet. V. Bandung : Mizan, 1993
- , *Islamic Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1979
- , *Islam and Modernity*. Chicago dan London: University of Chicago Press, 1982
- , *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985
- Rajak, Cf. Nasrudin, *Dienul Islam*. Bandung: PT al-Ma'arif, 1973
- Ridhâ, Muhammad Rashîd, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmîyah, 1999
- , *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1986
- Roberson, Smith, W. *Lectures of religion on the Smites*. London : Edinburgh, A & C Black. 1907
- Robert W.Hefner, Ihsan Ali Fauzi, *engelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia; Sejarah, Teori dan Advokasi*. Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya, UGM, 2014.
- Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007
- Romdhon, et.al., *Agama-agama di Dunia*. Yogyakarta; IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Rumadi, *Masyarakat Post-Teologi*. Jakarta: CV. Mustika Bahmid, 2002
- Ruyansjah, Tony, *Antropologi Agama ; Wacana – wacana mutakhir dalam kajian religi dan budaya*. Jakarta: Universitas Indonesia, 2012.

- Safrudin, U, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual Usaha Memahami Kembali Pesan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Salim, Abd. Muin, *Metodologi Tafsir, Sebuah Rekonstruksi Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir sebagai Disiplin Ilmu*. Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1999
- Salim, Peter. *The Contemporary English-Indonesia Dictionary*, Edisi II. Jakarta : Modern English Press, 1986
- Sam D, Gill, *Beyond "the primitive" the religions of non-literate peoples*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc. 1982.
- Sanderson, Stephen K, *Macrosociology*. Terjemah: Farid Wajdi dan S. Menno. *Sosiologi Makro, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*. cetakan kedua. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995
- Scharft, Betty R. *The sociological study of religion*", Terjemah: Machnun Husein, *Sosiologi Agama*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Setiawan, candra Candra dan Mulyana, (ed), *Kebebasan beragama atau berkepercayaan di Indonesia*. Jakarta: komnas HAM, 2006
- Shihab, M. Quraish, et al., *Sejarah Ulumul Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- , *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992
- , *Menabur Pesan Ilahi: al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati, 2006
- , *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2002
- , *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudhu,i atas Perbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996
- , *Tafsir Al-Mishbah, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera hati, 2002.
- , *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*. Jakarta : Lentera Hati, 2004
- Siahaan, Hotman. *Pengantar Ke Arah Sejarah Dan Teori Sosiologi*. Jakarta: Erlangga, 1996.

- Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: jalasutra, 2007
- Silverman, Hugh J, *Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge Publishing, 1991
- Simatupang, Landung, *Teori Budaya*. cetakan ke 3. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2002
- Smith, WC, *Comparative Religion, Whither and Why*, dalam Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (Ed), *The History of Religions*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1973
- Strauss, Levi, *Mitos dan Karya Sastra* .Yogyakarta: Galang Press, 2001
- Suaedy, Ahmad, *et.al.*, *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia; Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009
- Subagya, Rahmat. *Agama asli Indonesia*. Jakarta: Djaya Pirusa. 1981.
- , *Kepercayaan kebatinan, kerohanian, kejiwaan dan agama*. Yogyakarta, Yayasan Kanisius, 1976
- Suharto, Ugi, *Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika*. Jakarta: Khoirul Bayan, 2004
- Sukarja, Ahmad, *Piagam Madinah dan UUD 1945; Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Yang Majemuk*. Jakarta: UI Press, 1995
- Sumaryono, E, *Hermeneutika sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: kanisius, 1999
- Syamsudin, Syahiron, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: eLSaq, 2008
- Syari'ati, Ali, *Ummah wa al-Umamah*, terj. M. Faishol Hasanuddin. Jakarta: Penerbit Yapi, 1990
- Syirbasi, Ahmad, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'anul Karim*. Jakarta: Kalam Mulia, 1999
- Syukur, Amin, *Pengantar Studi Islam*. Cet.I Semarang: Duta Grafika, 1991

- Syukur, M. Amin, *Studi Islam*. Cet.IV. Semarang: CV. Bima Sejati, 2000
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: Rosdakarya, 2003
- Takko, A.B, “Kerangka Memahami Fenomena Agama dalam Perspektif Antropologi”, Jakarta, *Jurnal Al-Fikr* Volume 15 Nomor 3 Tahun 2011.
- Taylor, Richard, *Metaphysics, (third edition)* USA: Prentice-Hall, Inc., Englewood, 1983
- Thanthawi, Muhammad Sayyid, *Mabahits Fi ‘Ulum al-Qur’an*. Kairo: Azhar Press, 2003.
- The Heritage Illustrated Dictionary of The English Language Vol. II*, USA: Houghton Mifflin Company, 1979
- Tim Sembilan, *Tafsir Maudhu’i al-Muntaha*, vol.I. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004
- Umiarso, Hassan Hanafi; *Pendekatan Hermeneutik dalam Menghidupkan TUHAN, Sebuah bunga Rampai*. Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2011
- Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religion*. New York: Columbia Univerity, 1966
- Wiiliam, A, Haviland, *Antropologi, Jilid 1*, Alih Bahasa: R.G. Soekadijo. Jakarta: Erlangga, 1999
- Wilhelm, Dupre, *Religion in primitive cultures; a study in ethnophilosophy*. Paris: Mouton & Co. 1975
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1989
- Zaid, Nashr Hamid Abu, *Isykaliyat al-Qiraat wa aliyag al- Ta’wil*. Beirut: al-Markaz al-Saqafi, 1994
- , *Maḥḥūm al-Nashsh: Dirāsah fiy ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Al-Hay’ah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitāb, 1993
- Zuhaili, Wahbah, , *Ensiklopedi Al-Qur’an*. Depok: Gema Insani, 2007

-----, *Tafsir Munir*. Beirut: Dar al-Fikr, tt

## **DAFTAR RIWAYAT HIDUP**

Nama : Achmad Fauzie  
Tempat, Tanggal lahir : Lebak, 12 September 1977  
Jenis Kelamin : Laki – laki  
Alamat : Jl. Maulana Hasanudin Kp. Cempa Ds.  
Cilangkap Kec. Kalanganyar Kab. Lebak –  
Banten  
Email : [alfaqir129@gmail.com](mailto:alfaqir129@gmail.com)

### **Riwayat Pendidikan**

1. SDN MC XV Rangkasbitung Tahun 1983 – 1989
2. MTS Darul Rahman Jakarta Tahun 1989 – 1992
3. MA. Nurul Falah, Serang tahun 1992 – 1995
4. S1 Fakultas Studi Islam Jurusan Al-Akhwāl Assyakhshiyah, Universitas Djuanda Bogor, 1995 – 1999
5. S2 Kebijakan Publik, STIAMI Jakarta Tahun 2003 - 2005
6. S2, Institut PTIQ Jakarta, Program Studi Ilmu Agama Islam, Konsentrasi Ilmu Tafsir, tahun 2013 – 2015

### **Riwayat Pekerjaan**

1. Dosen STAI La Tansa Mashiro, Tahun 1999 – sekarang
2. Consultan CSRA PT. Semen Holcim, Tahun 2000 - 2003
3. Dosen Institut Agama Islam Banten ( IAIB ) tahun 2004 – 2005
4. Dosen IAIN Serang, Tahun 2005 – sekarang

### **Daftar Karya Ilmiah**

1. Buku Pedoman Hakim MTQ, diterbitkan oleh PEMDA Kab. Lebak , Tahun 2009
2. Islam Esoterik, Prasyarat menuju kebebasan religious, nurfaz press, tahun 2010
3. Menuju Profesionalitas Pengelolaan Wakaf, suatu pendekatan praktis, diterbitkan oleh kemenag Prov. Banten Tahun 2015