

**INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM DALAM
PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN
PERSPEKTIF AL-QUR'AN**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Pendidikan Berbasis Al-Qur'an
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
Siti Mukzizatin
NIM: 183530052

**PROGRAM STUDI: DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI PENDIDIKAN BERBASIS AL-QUR'AN
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M / 1446 H**

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa inklusivitas dakwah Islam dalam pendidikan kewarganegaraan perspektif Al-Qur'an merupakan sikap terbuka kedalam cara pandang orang lain atau kelompok lain dengan bertumpu pada humanitas dan universalitas Islam, melalui empat prinsip utama yaitu: *pertama*, prinsip *Ta'aruf*, *musawah*, dan *al adl*. *Kedua*, prinsip *Al-Hurriyah* dan nasionalisme. *Ketiga*, prinsip *tasāmuḥ* dan *ta'awun*. *Keempat*, prinsip keadilan sosial dan kemanusiaan.

Kesimpulan tersebut diperoleh melalui analisis model paradigma simbiotik dalam pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama. Implementasi inklusivitas dakwah dalam pendidikan kewarganegaraan melalui wawasan kebangsaan mendapatkan titik temu antara terma agama dan negara. *Shifting paradigm* pada penyuluh agama Islam sebagai bentuk pengejawantahan nilai-nilai moderat dalam ajaran Islam dan praktik kehidupan bermasyarakat. Mental moderat, penyuluh agama Islam diharapkan mampu melestarikan dan mewujudkan cita-cita bangsa yang tertera dalam konstitusi.

Disertasi ini sependapat dengan Jurgen Habermas (1929) yang meyakini bahwa, proses pembelajaran dan internalisasi sangat dipengaruhi oleh adanya interaksi dengan lingkungan dan sesama manusia. Untuk mendapatkan kesadaran yang utuh mengenai diri dan lingkungan sosial, mampu menemukan dan mengenali potensi berikut peran sosial yang harus dilakukan dalam menjaga harmoni. Hal ini sejalan dengan hasil penelitian Iftitah Jafar (2014) yang mengungkapkan prinsip-prinsip dakwah inklusif dalam Al-Qur'an terhadap masyarakat multikultural. Harus ada konstruk dan paradigma baru karena dakwah konvensional sudah tidak memadai lagi untuk mengatasi masalah kebangsaan dan menciptakan kedamaian.

Disertasi ini berbeda dengan Richard Dawkins (1941) dalam bukunya *"The God Delusion"* berargumen bahwa agama seringkali menjadi penyebab perpecahan dan konflik antar kelompok manusia. Pendapat tersebut didukung oleh Christopher Hitchens (w. 2011) mengkritik agama sebagai sumber konflik dalam karyanya *"God is Not great: How religions Poisons everything"*, agama menjadi penyebab banyak perang dan penderitaan sepanjang sejarah manusia.

Penelitian ini menggunakan *mix method*, namun lebih dititikberatkan pada studi kepustakaan (*Library Research*) dengan menelaah dan mempelajari berbagai literatur yang berkaitan dengan masalah yang diteliti. Untuk mengkaji permasalahan dalam penelitian ini digunakan pendekatan kualitatif, agar memperoleh gambaran implementasi inklusivitas dakwah berwawasan kebangsaan.

خلاصة

خلصت هذه الأطروحة إلى أن الشمولية في الدعوة الإسلامية في تعليم المواطنة من منظور القرآن الكريم تتسم بالانفتاح على وجهات نظر الآخرين أو الجماعات الأخرى، معتمدة على إنسانية الإسلام وعالميته، من خلال أربعة مبادئ رئيسية، وهي: أولاً، مبدأ المساواة. ثانياً، مبدأ الحرية، والقومية. ثالثاً، مبدأ التسامح، والتعاون. رابعاً، مبدأ العدالة الاجتماعية، وإنساني.

تم التوصل إلى تلك الاستنتاجات من خلال تحليل نموذج النظرية التكافلية المستخدم في تدريب تعزيز الحركة المعتدلة للتدين. عملت الدعوة الشاملة في تعليم المواطنة من خلال الرؤية الوطنية على إيجاد نقطة التقاء بين مصطلحي الدين والدولة. حدث تحول نموذجي في دور المرشدين الدينيين المسلمين كشكل من أشكال تجسيد القيم المعتدلة في تعاليم الإسلام والممارسات المجتمعية. من المتوقع أن يكون المرشد الديني المسلم معتدلاً عقلياً، قادراً على الحفاظ على أحلام الأمة وتحقيقها كما هو موضح في الدستور.

تتفق هذه الأطروحة مع يورغن هابرماس (1929) الذي يؤمن بأن عمليتي التعلم والتطبيع تتأثران بشكل كبير بالتفاعل مع البيئة والبشر الآخرين. للحصول على وعي كامل بالذات والبيئة الاجتماعية، والقدرة على اكتشاف وتحديد الإمكانيات والأدوار الاجتماعية التي يجب القيام بها للحفاظ على الانسجام. تتماشى هذه الدراسة أيضاً مع نتائج دراسة إفتتاح جعفر (2014) التي كشفت عن مبادئ الدعوة الشاملة في القرآن الكريم تجاه المجتمعات المتعددة الثقافات. يجب أن يكون هناك بناء ونموذج جديد لأن الدعوة التقليدية لم تعد كافية لمعالجة المشاكل الوطنية وخلق السلام.

تختلف هذه الأطروحة عن ريتشارد دوكنز (1941) في كتابه *"The God Delusion"* الذي جادل بأن الدين غالباً ما يكون سبباً للانقسام والصراع بين مجموعات البشر. ويدعم هذا الرأي كريستوفر هيتشنز (توفي 2011) الذي انتقد الدين باعتباره مصدر الصراع في عمله

“*God is Not great: How religions Poisons everything*”

حيث يعتبر الدين سبباً لكثير من الحروب والمعاناة على مر تاريخ البشرية. تستخدم هذه الدراسة منهجاً مختلطاً (mix method)، ولكن تركز أكثر على البحث المكتبي (Library Research) من خلال دراسة وتحليل مختلف المراجع ذات الصلة بالمشكلة قيد البحث. لدراسة المشكلات في هذا البحث، تم استخدام نهج نوعي للحصول على صورة لصياغة شمولية الدعوة ذات الرؤية الوطنية.

ABSTRACT

This dissertation summarized that the inclusiveness of Islamic da'wah in civic education from the Al-Qur'an perspective is being open to the perspective to other people or other communities by relying on the humanity and universality of Islam, through four main principles, namely: First, the principle of musawah and al adl. Second, the principle of independence and nationalism. Third, the principle of tasāmuḥ and ta'awun. Fourth, the principle of social justice and humanelly.

The results were obtained through an analysis of the symbiotic paradigm model in the training of strengthening religious moderation activists. Implementation of da'wah inclusiveness in civic education through national insight finds a meeting point between the terms of religion and the state. Shifting paradigm in Islamic religious counselors as a form of embodiment of moderate values in Islamic teachings and the practice of social life. The moderate mentality of Islamic religious counselors is supposed to be able to preserve and achieve the ideals of the nation as stated in the constitution.

This dissertation agrees with Jurgen Habermas (1929) who ensures that the learning and internalization process is strongly affected by interactions with the environment and other humans. To gain a complete awareness of self and social environment, being able to find and recognize the potential and social roles that must be carried out in maintaining the harmony. This research is also aligned with the results of research by Iftitah Jafar (2014) which reveals the principles of inclusive da'wah in the Al-Qur'an towards multicultural society. There must be a new construct and a new paradigm because conventional da'wah is no longer appropriate to solve national problems and create peace.

This dissertation is different from Richard Dawkins (1941) in his book *"The God Delusion"* who argued that religion is often the cause of division and conflict between human groups. The argument is supported by *Christhoper Hitchens* (2011) who criticizes religion as a cause of conflict in his work *"God is Not great: How religions Poison everything"*, religion has been the cause of many wars and sorrows throughout human histories.

This research uses a mix method, but is more emphasized on library research by examining and studying various literature related to the problem under research. To examine the problems in this research, a qualitative approach is used, in order to obtain an understanding of the formulation of inclusiveness of nationalistic-minded da'wah.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Siti Mukzizatin
Nomor Induk Mahasiswa : 183530052
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Pendidikan berbasis Al-Qur'an
Judul Disertasi : Inklusivitas Dakwah Islam dalam Pendidikan Kewarganegaraan Perspektif Al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 8 Juli 2024

Yang membuat pernyataan


Siti Mukzizatin

10000
METSPAI
TEMPER
05A2AALX317850064

HALAMAN PERSETUJUAN DISERTASI

INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM DALAM PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Sebagai
Salah Satu persyaratan menyelesaikan Gelar Doktor Bidang Ilmu Al-Qur'an
dan Tafsir Konsentrasi Pendidikan Berbasis Al-Qur'an

Disusun oleh:
Siti Mukzizat
NIM: 183530052

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

Jakarta, 28 Agustus 2024

Menyetujui:

Pembimbing I,



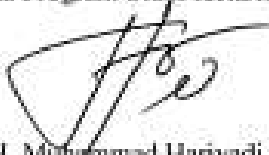
Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA.

Pembimbing II,



Prof. Dr. Made Saihu, M. Pd.I

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. H. Muhammad Hariyadi, MA.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

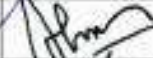
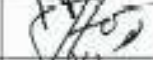
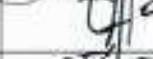
INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM DALAM PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Disusun Oleh:

Nama : Siti Mukzizatin
Nomor Induk Mahasiswa : 183530052
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Pendidikan Berbasis Al-Qur'an

Telah diujikan pada sidang terbuka pada Tanggal:

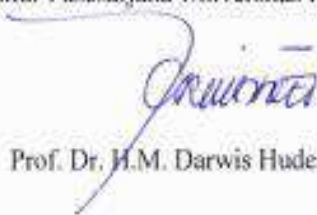
Jakarta, 23 Oktober 2024

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, M.A.	Pembimbing I	
6.	Prof. Dr. H. Made Saihu, M.Pd.I	Pembimbing II	
7.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 11 November 2024

Mengetahui

Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI

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

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya: رَ بْ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: اُمَّارَعْتْ ditulis *al-qâri''ah*, اَسَّوْاْ ditulis *al-masâakîn*, اِفْتُحِيْاْ ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang alif + lam (اِ) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: اِثَّافِرُوْاْ ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: اِرُّجَايْاْ ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta'' marbuthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: اِبْمَرَةْ ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زَوَاةِ اِيْ zakât *al-mâl*, atau ditulis سُبَّاءْ sût *an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وَهُنَّ رُاَزَّالْ ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis haturkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyusun dan menyelesaikan penulisan disertasi ini. Shalawat dan Salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan umat Islam yang mengikuti ajarannya. Amin.

Penyusunan disertasi ini tidak lepas dari hambatan, rintangan dan kesulitan. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai dari pelbagai pihak, penulis bisa merampungkan disertasi ini. Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepada penulis.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Dr. Muhammad Hariyadi, MA, yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal sampai akhir.
4. Dosen pembimbing Prof. Dr. H. Nassaruddin Umar, MA dan Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I., Beliau berdua memberi kesempatan belajar kepada penulis dan memberi arahan, masukan dan bimbingan yang

konstruktif. Diskusi-diskusi ilmiah sangat membantu penulis dalam melakukan kajian sehingga dapat menyelesaikan penulisan Disertasi ini.

5. Dosen Penguji WIP I dan WIP II, Dr. Aas Sholichah, M.Pd. yang telah memberikan saran perbaikan, hingga penulisan Disertasi ini menjadi lebih baik.
6. Seluruh staf Universitas PTIQ Jakarta, Khususnya pak Andi, Pak Jeddah dan bu siti.
7. Segenap Civitas universitas PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan informasi, sarana dan prasarana, kemudahan dan pengetahuan kepada penulis dalam penyelesaian studi di Universitas PTIQ ini.
8. Kedua orang tua penulis, yang telah mendidik dan memberi inspirasi dengan petuah-petuahannya untuk menjadi orang berilmu dan berakhlak karimah. Semoga Allah SWT mengampuni dan melapangkan kubur almarhum bapak Muhammad Umar dan ibunda Siti Masfiatun.
9. Keluarga besar penulis, Suami tercinta Abdul Firman beserta Ananda Utamaning amanah dan cucu tersayang yang telah mendampingi sekaligus memberi dukungan dan doa yang tidak kenal lelah.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan disertasi ini. Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapakan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat memberikan dedikasi keilmuan bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya. Amin

Penulis

Siti Mukzizatin

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
ABSTRAK.....	iii
خلاصة.....	v
ABSTRACT	vii
SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	ix
HALAMAN PERSETUJUAN DISERTASI	xi
TANDA PENGESAHAN DISERTASI	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xv
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Pembatasan Masalah	12
D. Perumusan masalah	13
E. Tujuan Penelitian.....	13
F. Manfaat Penelitian.....	14
1. Manfaat Teoretis:	14
2. Manfaat Praktis.	14
G. Kajian Pustaka	14
1. Landasan Teori	14
2. Penelitian Terdahulu yang Relevan.....	16

H. Metode Penelitian.....	19
1. Jenis penelitian	20
2. Sumber Data Penelitian	21
3. Pengumpulan Data	23
4. Analisis Data	24
I. Sistematika Penelitian	25
BAB II DISKURSUS INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM DAN	
PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN	27
A. Landasan Teologis Ilmu Dakwah.....	27
1. Ontologi Ilmu Dakwah.....	33
2. Epistemologi Ilmu Dakwah.....	35
3. Aksiologi Ilmu Dakwah	40
B. Landasan Sosiologis Dakwah Inklusif	43
C. Pola Dakwah di Era Pluralitas Agama dan Budaya	48
1. Dakwah Kultural Dalam berbagai perspektif.....	53
2. Karakteristik Dakwah Inklusif	56
D. Wawasan Kebangsaan Dalam Dunia Pendidikan	60
1. Trilogi Toleransi Dalam Dunia Pendidikan	60
2. Integrasi inklusivitas Dakwah Islam dan Pendidikan	
Kewarganegaraan	64
E. Ragam Konflik Atas Nama Agama dan Budaya.....	66
1. Pendidikan Integrasi-Interkoneksi atau Multikultural.....	74
2. Kontekstualisasi Interpretasi Kitab Suci	75
3. Peranan Pemimpin Agama (<i>leaders</i>).....	75
4. Kesadaran Beragama Moderat	76
BAB III RELASI INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM MELALUI	
PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN	83
A. Relasi Inklusivitas Dakwah Islam Melalui Pendidikan	
Kewarganegaraan	83
1. Prinsip Ta'aruf	83
2. Prinsip <i>Musawah</i>	85
3. Prinsip <i>Al-Adl</i>	88
4. Prinsip <i>Al-Huriyyah</i>	90
5. Prinsip <i>Tasāmuḥ dan Ta'awun</i>	98
6. Prinsip Nasionalisme.....	124
7. Prinsip Keadilan Sosial	125
8. Prinsip Kemanusiaan.....	137
B. Konstruksi Inklusivitas Dakwah Islam melalui Pendidikan	
Kewarganegaraan	139
1. Internalisasi Inklusivitas Dakwah Islam melalui Pendidikan	
Kewarganegaraan.	139
2. Bina Dakwah Inklusif melalui Wawasan Kebangsaan.....	148

BAB IV TERM AL-QUR'AN DALAM OBJEK DAKWAH

INKLUSIF.....	153
A. Term Al-Qur'an Tentang Inklusivitas Dakwah.....	153
1. <i>Qaum</i> (Komunitas).....	153
2. <i>Ummah</i> (Jamaah).....	159
3. <i>Sya' b</i> (Bangsa)	166
4. <i>Qobilah</i> (Marga).....	168
5. <i>Firqah</i> (Golongan)	170
6. <i>Thaifah</i> (<i>Group/Religious Minority</i>)	172
7. <i>Hizb</i> (Pengikut/sekutu).....	173
8. <i>Fauj</i> (Kerumunan/ <i>Crowd</i>).....	176
B. Term Al-Qur'an Tentang Pendidikan Kewarganegaraan	177
1. <i>Ummatan Wahidah</i>	177
2. <i>Ummatan Wasathan</i>	181
3. <i>Khairu Ummah</i>	186
4. <i>Baldatun Thayyibah</i>	193

BAB V MODEL INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM MELALUI PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN PERSPEKTIF AL-QUR'AN199

A. Pendekatan Dakwah Inklusif.....	199
1. <i>Bayani</i> (Tekstual).....	199
2. <i>Burhani</i> (Kontekstual).....	211
3. <i>Irfani</i> (Spiritual)	222
B. Strategi Inklusivitas Dakwah Islam Melalui Pendidikan Kewarganegaraan	235
1. Inklusifisme	235
2. Pluralisme.....	244
3. Multikulturalisme	251
C. Model Pendidikan Kewarganegaraan Berwawasan Kebangsaan.....	256
1. Model <i>in, at</i> dan <i>beyond the wall</i>	256
2. Model Paradigma Simbiotik.....	258
D. Implementasi Model Berbasis Pelatihan Penguatan Penggerak Moderasi Beragama.....	266

BAB VI PENUTUP275

A. Kesimpulan.....	275
B. Saran dan Rekomendasi.....	277

DAFTAR PUSTAKA279

RIWAYAT HIDUP

LAMPIRAN-LAMPIRAN

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hans Kung (w. 2021) dan Leonard Swidler (w. 2022), mengungkap pandangannya bahwa agama yang baik dan benar pasti tidak akan bertentangan dengan kemanusiaan, Agama dapat menjadi penyempurna kemanusiaan. Kung mengajukan argumentasi kemanusiawian (*humanum*) sebagai kriteria kebenaran suatu agama.¹ Kung memperingatkan agamawan yang bersemangat mempersalahkan modernisme, memaksakan doktrin-doktrin agama untuk mengatasi problem sosial, keagamaan, moral dan ekonomi saat ini merupakan langkah mundur ke era pramodern.

Catatan sejarah bangsa Indonesia, ketegangan hubungan antar umat beragama seringkali terjadi berawal dari persoalan penyiaran agama karena masing-masing pemeluk agama berkewajiban untuk menyebarkannya. Mayoritarianisme juga dapat menjadi penyebab ketegangan antar umat beragama, timbul rasa ketidakpuasan dan ketidakadilan karena merasa terdesak peranan dan posisinya. Sebaliknya minoritas ketakutan terancam eksistensinya.²

¹ Hans Kung dan Leonard Swidler, "to Word a Universal Declaration of the Global Ethos" dalam *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 28, Tahun 1991, hal. 123-124.

² Johan Efendi, *Dialog antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan? Dalam Agama dan Tantangan Zaman*, Pilihan artikel Prisma, Jakarta: LP3ES, 1975-1984.

Tantangan bangsa ini adalah keragaman yang dimiliki, lebih dari 500 suku bangsa, dengan ribuan sistem agama dan kepercayaan lokal.³ Menurut Azyumardi Azra implementasi Pluralitas dan inklusivitas masih menjadi agenda besar yang belum terselesaikan.⁴ Indonesia dapat dengan mudah terjatuh dalam jebakan primordialisme yang diciptakan oleh pihak-pihak tertentu. Tantangan yang juga perlu diperhatikan adalah sikap keagamaan dan kuatnya pemahaman fiqih⁵ yang mengenalkan cara pandang kurang positif terhadap umat agama lain.⁶

Keberagaman sosio-budaya⁷ bangsa Indonesia tidak hanya menjadi sumber kebanggaan dan potensi kekayaan yang berharga, namun juga potensi konflik yang besar.⁸ Konflik horizontal antar suku, agama, ras, golongan, dan

³ Hildred Geertz menggambarkan keberagaman bangsa Indonesia yang kaya, setiap kelompok mempunyai identitas budaya sendiri-sendiri dan lebih dari dua ratus lima puluh bahasa daerah yang berbeda-beda dipakai... hampir semua agama-agama diwakili, selain agama-agama asli yang jumlahnya banyak sekali. Lihat Hildred Geertz, "*Indonesian Cultures and Communities*". dalam Ruth T. Mcvey, peny., Indonesia, New Heaven: Yale University Press, 1963, hal. 24.

⁴ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, Jakarta: Logos, 2002, hal. 97.

⁵ Umat Islam perlu mengembangkan yurisprudensi yang mampu menjawab permasalahan-permasalahan seperti demokrasi (yurisprudensi demokratis), pluralisme (yurisprudensi toleransi atau yurisprudensi antaragama), dan liberalisme (yurisprudensi politik, yurisprudensi hak asasi manusia, dan yurisprudensi gender). Untuk menunjukkan relevansi Islam di dunia yang lebih pluralistik dan global.

⁶ Mun'im A. Sirry (ed), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004, hal.143.

⁷ Setiap bangsa memiliki tantangan yang berbeda-beda. Indonesia merupakan masyarakat dengan tingkat keanekaragaman yang sangat kompleks, terbentuk akibat kondisi sosio-kultural maupun geografis yang beragam dan luas. M. Ainul Yaqin. *Pendidikan Multikultural, Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005, hal. 4.

⁸ Tesis Huntington mengatakan bahwa identitas budaya dan agama akan menjadi sumber benturan yang mengarah pada konflik di dunia setelah sebelumnya dipengaruhi oleh perbedaan ideologi dan ekonomi. sedikitnya ada tiga alasan utama dari enam alasan yang dikemukakan Huntington kenapa konflik dapat terjadi. Pertama, perbedaan antar peradaban tak hanya rill, tapi juga mendasar. Perbedaan sejarah, bahasa, tradisi dan yang lebih penting lagi agama. Kedua, dunia sekarang semakin menyempit (*Global Village*). Interaksi antara orang-orang atau bangsa-bangsa yang berbeda peradabannya semakin meningkatkan kesadaran-kesadaran mereka untuk memperkokoh identitas, yang pada gilirannya memperkuat perbedaan dan kebencian. Ketiga, proses modernisasi ekonomi dan perubahan sosial dunia membuat orang atau masyarakat tercerabut dari identitas lokal yang sudah mengakar dengan kuat. Dalam konteks Indonesia, memang agak sulit dicari evidensi empiriknya, namun jika memperhatikan modus konflik sosial yang terjadi di tanah air akhir-akhir ini, bisa dikatakan bahwa sebenarnya benturan kini telah terjadi, meskipun masih berada pada level lokal atau marginal. Misalnya, benturan yang disebabkan oleh perbedaan etnis dan keagamaan, maupun yang disebabkan menajammnya fragmentasi sosial sebagai warisan sejarah sebelumnya yang disebabkan oleh kesalahan manajemen dalam perencanaan

banyak fenomena budaya lainnya, serta konflik vertikal antara masyarakat dan pemerintah, membuat gagasan pluralisme dan inklusivitas tidak bisa diterima oleh seluruh warga negara Indonesia dipraktikkan.⁹

Persoalan perbedaan penafsiran agama adalah ada yang berpendapat bahwa hanya penguasanya saja yang berhak menafsirkan kitab suci dan penafsirannyalah yang paling sahih dan benar, sedangkan ada pula yang menganggap penafsiran orang lain salah menjadi permasalahan yang rumit.¹⁰ Apa yang muncul di sini adalah penyebaran stereotip negatif secara sewenang-wenang. Pada akhirnya, konflik atas nama agama menjadi hal yang tidak bisa dihindari.¹¹ Persoalan mayoritas dan minoritas secara faktual menggoyahkan sendi-sendi berbangsa dan bernegara. Kajian hubungan antara minoritas dan mayoritas, menurut F. Budi Hardiman bahwa hal ini dapat timbul dari perbedaan-perbedaan kecil, yang jika diabaikan dapat berakibat fatal diskriminasi dan diferensiasi. Diskriminasi dimulai dengan diferensiasi dan berakhir pada diskriminasi, stigmatisasi atau isolasi karena mempersepsikan perbedaan bisa membangun sikap adil.¹²

Terjadinya kekerasan terhadap umat beragama dan benih terjadinya konflik pada dasarnya bukanlah hal yang terpisah dari struktur sosial. Munculnya fundamentalisme¹³ merupakan dialektika antara barat dan Islam

dan pelaksanaan pembangunan nasional. Samuel P. Huntington dalam “*The Clash of Civilization and The Remaking of World Order*” hal.173. Lihat pula, Azyumardi Azra. *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme dan Pluralisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 17. Bandingkan juga, Saiful Mujanie, *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat*, Jakarta: Nalar, 2005.

⁹ Kata Pluralitas berasal dari kata plural yang berarti jamak, dalam kaitannya dengan aliran, pluralitas adalah ada banyak aliran dalam komunitas tertentu; KBBI, Jakarta: Balai Pustaka, 1990, hal. 691.

¹⁰ Peran para tokoh agama dalam memberikan pemahaman keagamaan kepada para penganut agama menjadi sangat signifikan, apakah pemahaman yang diberikan itu eksklusif ataukah inklusif. Khaled Abou el-Fadl secara jelas menyebut bahwa “makna sebuah teks suci kerap kali bergantung pada moral pembacanya. Jika pembacanya intoleran dan penuh kebencian, maka demikianlah hasil penafsiran atas teks tersebut. Selengkapnya baca Khaled Abou el-Fadl. *The Place of Tolerance in Islam*, Boston: Beacon Press. 2002, hal. 23. Ibrahim Kalin, *Masadir al-Tasamuh, wa’adam al-Tasamuh fi al-Islam*, Majalah Adyan (2009): hal. 26-32.

¹¹ Konflik kekerasan muncul akibat para pemimpin agama mengidap apa yang oleh scoot Appleby disebut “*religious illiteracy*” (sebuah sikap kejumudan atau kedangkalan dalam menafsirkan agama). Selengkapnya lihat R.S. Appleby. *The Ambivalence of The Cared: Religion and Violence, and Reconciliation*, New York: Rowman and Littlefield. 2000, hal. 69.

¹² F. Budi Hardiman, *Belajar dari Politik Multikulturalisme*. Pengantar bagi edisi terjemahan bahasa Indonesia untuk Will Kymlicka. *Kewargaan Multikultural*. terj. Edlina Hafmini Eddin, Jakarta: LP3ES. 2003, hal. xx.

¹³ Gerakan ini begitu kuat berpegang pada prinsip dasar Islam. Istilah fundamentalisme Islam mengundang kritik karena merupakan cara pandang orientalis dalam

dan realita perjalanan sejarah pemikiran keagamaan dunia serta penetrasi kebudayaan eropa ke negara mayoritas muslim dalam bentuk kolonialisasi abad XVI.¹⁴ Oleh karena itu memberikan stigma fundamentalis terhadap kelompok tertentu atau menganggap semua gerakan Islam sebagai fundamentalisme Islam merupakan ungkapan yang simplistik¹⁵. Dapat dimengerti jika ada sebagian kalangan Islam menolak istilah fundamentalisme sebagai stereotipe pada gerakan purifikasi ajaran Islam dengan Kembali berpegang teguh pada pokok Islam sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis.¹⁶

Dekmeijien (1985) menganalisis bahwa faktor budaya, sosial, politik, psikologi, sejarah dan kegagalan kaum tradisionalis dalam merespon sekularisasi ditambah dengan kegagalan intelektual muslim merumuskan peran Islam ditengah modernitas, mendorong munculnya fundamentalisme sebagai alternatif.¹⁷ Fazlur Rahman mensinyalir bahwa fundamentalisme merupakan reaksi terhadap pengaruh barat, sekularisme dan modernisme Islam.¹⁸ Pendapat lain dikemukakan Nurcholis Madjid dengan menekankan

mengkaji gerakan Islam dan diadopsi dari gerakan protestan yang menyeru kembali pada literalisme injil. Era mutakhir berkembang istilah fundamentalisme Islam dalam geliat kontemporer saat ini, Islam dijadikan ideologi politik. Ideologisasi pada tataran struktural dibarengi dengan oposisi biner. Menjadi muslim Versus Barat distereotipe negatif dan berujung pada phobia sebagai *common enemy*. Lihat Karen Armstrong. *Berperang demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Jakarta: Mizan, 2002, hal. 49. Dan Karen Armstrong. *Islam a Short History*, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002, hal. 193.

¹⁴ Untuk melihat argumen kuat yang menentang penggunaan fundamentalisme untuk menggambarkan kebangkitan Islam, lihat Riffat Hasan "*The Burgeoning of Islamic Fundamentalism: Toward an Understanding of The Phenomenon*". dalam *The Fundamentalist Phenomenon*. Edited by Norman J. Cohen, Michigan: William B. Eerdmans, 1991, hal. 151-171.

¹⁵ Bruce Lawrence, "*From Islamic Revivalism to Islamic Fundamentalism*" dalam *Currents in Modern Thought*, New York: Pebruari, 1991.

¹⁶ Istilah-istilah yang identik dengan itu adalah: (1) *al-Ushuliyah al-Islamiyah* (fundamentalisme Islam) yang bermakna kembali kepada fundamen-fundamen keimanan, pe-negasaan kekuasaan politik ummah, dan pengukuhan dasar-dasar otoritas yang absah (*syari'ah al-hukm*) – formulasi ini, seperti terlihat menekankan dimensi politik gerakan Islam, dari pada aspek keagamaan; (2) *Islamiyyun* (kaum Islamis); (3) *Ashliyyun* (kaum otentik/asli); dan *salafiyyun* (pengikut para sahabat utama). Sedangkan istilah (4) *Muta'assib* digunakan kalangan non fundamentalis untuk merujuk kelompok militan yang enggan menggunakan kekerasan. Ada juga istilah (5) *Mutatarif* untuk menyebut ekstrimis. Sehubungan dengan ini yang paling lazim digunakan dari istilah-istilah tersebut adalah istilah *Ushulliyun* dan *al-Ushuliyah al-Islamiyyah* (fundamentalisme Islam). Lihat: Katimin. "*Fundamentalisme Islam: Survei Historis dan Fenomenanya di Indonesia*". dalam MIQOT (Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman), Vol. XXVI, No. 2 Juli 2002, hal. 227

¹⁷ Hrair Dekmejian, *Islam and Revolutions: Fundamentalisme in The Arab World*. Syracus: Syracus Universit Press, 1985.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: An Intellectual Transformation*. Chicago: Chicago University Press, 1985, hal. 162-169.

bahwa gejala fundamentalisme disebabkan oleh kegagalan agama dalam menjawab tantangan dunia modern. Akibatnya, sebagian masyarakat yang kecewa mencari perlindungan pada agama, menjadi lebih tegas dan biasanya dipimpin oleh tokoh-tokoh karismatik yang disegani oleh pengikutnya.¹⁹ Selain itu faktor sosial politik turut berperan, hal ini ditandai gap sosial antara kaya dan miskin serta marginalisasi kaum tertindas.²⁰

Merebaknya intoleransi dipicu oleh pandangan ideologis-politis dan penafsiran yang tidak proporsional terhadap teks-teks kitab suci serta kesenjangan sosial ekonomi.²¹ Ajaran jihad²² dalam Islam, sering kali dipersalahkan sebagai penyebab utama terjadinya kekerasan atas nama agama dan sumber konflik dalam masyarakat. Sarlito Wirawan Sarwono menengarai, Potensi konflik komunal di Tanah Air bersumber dari diskriminasi terhadap komunitas Muslim pribumi yang dilakukan pemerintah kolonial Hindia Belanda, yang kemudian diperburuk dengan sikap eksklusif umat beragama.²³ Konflik dalam masyarakat seringkali terjadi atas nama agama dan berdampak pada pemeluknya. Tak heran jika banyak kelompok yang menyalahkan agama sebagai penyebab konflik tersebut.²⁴

Zembylas dan Bekerman (2013) bahwa agama tidak bisa menyelesaikan konflik sosial. Menurutnya, hanya kebudayaan yang mampu menyelesaikan segala konflik, tindak kekerasan, dan ketegangan sosial lainnya yang terjadi di masyarakat, apalagi hal tersebut juga berkaitan dengan fenomena global yaitu kekerasan atas nama agama dan aksi terorisme.

Richard Dawkins dalam bukunya *"The God Delusion"* berargumen bahwa agama seringkali menjadi penyebab perpecahan dan konflik antar

¹⁹ Nurcholish Madjid. *"Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia Untuk Generasi Mendatang"*. makalah diskusi budaya di Taman Ismail Marzuki, Jakarta, 21 Oktober 1992.

²⁰ Stephen R. Humpreys and Michael Curtis (Ed). *Religion and Politics in Middle East*. Boulder: Westview. 1981, hal. 292.

²¹ Mohammad Kosim. *Pesantren dan Wacana Radikalisme*. KARSA, IX (1) April 2006, hal. 844.

²² Cara pandang menghalalkan darah dan harta non muslim tanpa alasan yang hak telah menyebabkan pemahaman sebagian umat Islam keliru dan sesat. Lihat Nasir Abbas. *Membongkar Jama'ah Islamiyah*. Jakarta: Grafindo. 2002, hal. 312. Bandingkan dengan Imam Samudra dalam *aku Melawan Teroris*, Solo: Jazeera, 2004, hal. 5 dan 114. Dalam kesimpulan Imam Samudra menulis "Umat Islam harus bangkit melawan mereka (Non Muslim dan Toghut) dengan segala daya upaya, perlawanan yang di syariatkan oleh Islam adalah dengan cara jihad, maka bom Bali adalah salah satu jawaban yang dilakukan segelintir kaum muslimin yang sadar dan mengerti arti sebuah pembelaan dan harga diri".

²³ Sarlito Wirawan Sarwono. *Hubungan Antar Agama dalam Pandangan Psikologi*. dalam Devi Setya Wibawa, et al (ed.). *Dialog Antar Agama*. Jakarta: Pusat Kajian Pembangunan Masyarakat UNIKA Atma Jaya. 1998, hal. 302-208.

²⁴ Tuduhan seperti ini banyak ditemui di berbagai tulisan. Lihat Firdaus M. Yunus, *Konflik Agama di Indonesia*. dalam Substantia, Vol. 16, No. 2, 2014, hal. 220.

kelompok manusia.²⁵ Bahkan Christopher Hitchens mengkritik agama sebagai sumber konflik dalam karyanya “*God is Not great: How religions Poisons everything*”, agama menjadi penyebab banyak perang dan penderitaan sepanjang sejarah manusia.²⁶ Hal ini mempertegas tesis agama adalah sumber konflik.²⁷

Menyangkal analisa agama sebagai penyebab konflik membuktikan teori Max Weber (1864-1920) bahwa agama dan ajarannya merupakan ruh yang menentukan keselarasan sosial dalam kehidupan bermasyarakat (sosiokultural). Melihat dunia atau tindakan individu dari perspektif yang melakukan tindakan tersebut.²⁸ Dipertegas oleh Emile Durkheim (1879-1912) bahwa realitas sosial (harmoni sosial) adalah spirit untuk menentukan tata kelola kehidupan keagamaan.²⁹ Fritchof Schoun (1907-1998) memperkuat argumentasinya berupa pernyataan tentang kesatuan transendental agama-agama dengan menyatakan bahwa semua agama mempunyai cara, jalan, atau bentuk untuk mencapai kesatuan transendental dan oleh karena itu tidak boleh mengklaim kebenaran.³⁰ Kung (1928-2021) menegaskan memilih jalan tengah dengan cara pandang tidak meremehkan agama lain dan dilain pihak tidak mengkhianati agamanya sendiri sebagai dasar membangun dialog. Inilah

²⁵ Richard Dawkins, *The God Delusion*, United Kingdom: Bantam Press, 2006, hal. 191. Dawkins menyelidiki Tuhan dalam segala bentuknya, dari tiran yang terobsesi seks di Perjanjian Lama hingga Pembuat Arloji Ilahi, suatu versi lebih ramah (tetapi tetap tidak logis) yang disukai oleh beberapa pemikir Pencerahan. Dia membantai argumen-argumen utama untuk agama dan mendemonstrasikan ketidakmungkinan besar akan adanya suatu entitas tertinggi. Dia menunjukkan bagaimana agama mengobarkan perang, menghasut kebencian, dan menyiksa anak-anak, dan poin-poinnya ditopang dengan bukti historis terkini. Delusi akan Tuhan berargumen secara meyakinkan bahwa kepercayaan akan Tuhan tidak hanya keliru tetapi mungkin juga fatal. Perilaku religius manusia hanya delusi.

²⁶ Christopher Hitchens, *God is Not great: How religions Poisons everything*, United States: Twelve Books Imprint of the Hachette book Group USA, 2007: hal. 18. Christopher menganggap keyakinan agama sebagai bentuk ketidakrasionalan dan mengkritik keras dogma-dogma agama dan produk dari imajinasi manusia. moralitas tidak memerlukan dasar agama. Dia percaya bahwa kita dapat mengembangkan etika dan nilai-nilai moral berdasarkan akal sehat dan empati, tanpa mengandalkan ajaran agama. Agama sering digunakan untuk membenarkan tindakan kekerasan dan intoleransi.

²⁷ Michalinos Zembylas & Zvi Bekerman, Peace education in the present: dismantling and reconstructing some fundamental theoretical premises. *Journal of Peace Education*, 10 (2013): hal. 543-556.

²⁸ Richard T. Schefer, *Sociology: A Brief Introduction*, New York: Mc Graw-Hill, 1989, hal. 336.

²⁹ Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life*, London: George Allen & Unwin, 1947, hal. 107. Lihat Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 89, dan Roland Robertson, *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi, Jakarta: Aksara Persada, 1986, hal. 76.

³⁰ Fritchof Schoun, *The Trancedent Unity of Religions*, Wheaton: the Philosopical Publishing House, 1984.

jalan bagi agama menjalankan fungsi kritisnya bagi kehidupan manusia secara individual maupun Bersama, agama harus menemukan Kembali kredibilitas dan vitalitasnya.³¹ Sejalan dengan schoun ada John Hick³² Wilfred Cantwell Smith³³ dan Paul F. Knitter³⁴ menyatakan dengan jelas bahwa agama-agama lain sama-sama merupakan jalan yang sah menuju kebenaran yang sama, Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa masing-masing agama sebenarnya mewakili satu di antara banyak agama.³⁵

Konsep kesatuan ajaran yang mendasar ini membawa pada pengakuan terhadap konsep kesatuan dakwah para nabi dan rasul, yang pada gilirannya mengarah pada pengakuan konsep kesatuan umat manusia yang beriman. Charles Kimball mengatakan bahwa kecenderungan penyimpangan dalam agama bisa disebabkan oleh ketidaksadaran masyarakat akan keterbatasan yang mereka miliki dalam mencari dan mengartikulasikan kebenaran agama.³⁶

Islam pada hakikatnya sejalan dengan semangat kemanusiaan yang universal karena itulah Islam bersifat inklusif.³⁷ Identitas keagamaan harus terus dijaga dan dihormati, dibuktikan dengan pengabdian seseorang terhadap ajaran agama yang dianutnya. Semua pemeluk agama wajib memutlakkan kebenaran agama yang dianutnya, namun pada saat yang sama juga

³¹ Hans Kung, *Theology for the Third Millenium*, New York: Doubleday, 1988. Dengan kriteriologi ini Kung bukan pertama-tama bermaksud mau mengeliminasi agama yang benar dari agama yang palsu. Maksud utamanya tidak lebih daripada langkah mencari unsur-unsur hakiki dari setiap agama dalam kaitannya dengan hidup manusia, hal. 237-247.

³² Buku pluralismenya yang terkenal, John Hick, *God and the Universe of Faith*, London/NY, 1979, *God Has Many Names*, London, 1980 dan *Problem of Religious Pluralism*. London, 1985. Lihat juga Harold Coward. *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*. hal. 60. Lihat John Hick. "Conflicting Truth Claims" dalam Gary E. Kessner, *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, hal. 537-546.

³³ Wilfred Cantwell Smith. *The Meaning and End of Religion*. NY, 1978. Ulasan mengenai pikiran-pikiran S mith, lihat, N.J. Woly, *The Language of Global Theology: A Global Theology of Religions According to Wilfred Cantwell Smith*, dalam Meeting at the Precincts of Faith. Kampen: Drukkerij van den Berg. 1998, hal. 130-164. Dan Wilfred Cantwell Smith, *Theology and the World's Religious History*" dalam Leonad Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, hal. 51-72.

³⁴ Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2003, hal. xiii.

³⁵ Sayyed Hossein Nasr, *the Need for a Sacred Science*. The United Kingdom: Curzon Press Ltd, 1993, hal. 174. Dan dalam bukunya *The Essential Writing's of Fritchof Schoun*, Lahore: Suhail Academi, 2001.

³⁶ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*. terj. Nurhadi, Bandung: Mizan, 2003, hal. 84-85.

³⁷ Nurcholish Madjid, *Cita - Cita Politik Kita, dalam Aspirasi Umat Islam Indonesia*, ed., Bosco Carvallo dan Dasrizal, Jakarta: Leppenas, 1983, hal. 7.

memberikan kesempatan kepada pemeluk agama lain untuk memutlakkan agamanya.³⁸

Menurut Nurcholis Madjid (1935-2005), sikap dasar ini sesuai dengan landasan teologis bahwa pluralisme adalah Sunnah Allah. Pengakuan hak untuk menganut agama lain, pertemuan/keberlangsungan agama, dan larangan pemaksaan agama. Dasar normatif yang dapat disebutkan untuk menguatkan hal ini, antara lain adalah Q.S. Yunus/10: 19, Q.S. Al-Baqarah/1-2: 62, 112, 213, 256, Q.S. Al-Maidah/5: 48, Q.S. Al-Nisa/4: 125, Q.S. Al-Nahl/16: 36, dan Q.S. Al-Kafirun/109: 1-6.³⁹

Budhy Munawar Rahman menyatakan cara beragama yang eksklusif merupakan problem historis yang selalu diwarisi masyarakat beragama. Untuk itu, perlunya dibangun teologi yang ramah terhadap agama lain. Dengan cara ini, penganut suatu agama dapat mengembangkan pemahaman tentang bagaimana Tuhan memiliki jalan menuju keselamatan.⁴⁰ Secara lebih sederhana, Komaruddin Hidayat merumuskan pertanyaan untuk teologi model ini sebagai berikut: “Benarkah jalan keselamatan Tuhan hanya dimonopoli oleh satu tradisi agama?”⁴¹

Ungkapan sederhana yang mereka gunakan untuk menyatakan hal ini adalah “absolut yang relatif (*relatively absolute*),” bahwa kemutlakan pengalaman keagamaan setiap orang sesungguhnya bersifat *relatively*

³⁸ Ada dua dimensi yang perlu diperhatikan dalam memahami kebenaran Universal yaitu dimensi eksoteris dan dimensi esoterik. Pada dimensi eksoterik agama itu berbeda satu sama lainnya hanya didasarkan pada kesadaran kognitif manusia. Sedangkan dari tinjauan metafisik semua agama berada pada tingkat tertinggi dan terdapat titik temu berbagai agama wahyu (*Abrahamic*). Dimensi esoteris erat kaitannya dengan metafisika dan simbolisme mistik dalam agama. pesan-pesan agama yang bersifat metafisik di dalamnya hanya dapat diperoleh dengan keyakinan, berkaitan dengan kebenaran-kebenaran spiritual paripurna yang tidak berubah-ubah. Nurcholis Madjid memberikan istilah “kebenaran Perennial” (kebenaran primordial manusia) karenanya setiap agama memiliki cara tersendiri untuk berhubungan dengan Tuhan. jika agama masih terikat dengan dimensi eksoterisnya, maka sebenarnya seorang penganut agama hanya akan berpegang teguh pada bagian luar agama bukan inti dari agama itu sendiri. Lihat Frithjof Schuon, *Understanding Islam*. The United State of America: World Wisdom, 1998, hal. 7. Senada dengan Budhy Munawar Rachman, membaca Nurcholis Madjid: *Islam dan Pluralisme*, Jakarta: Democrazy Project, 2011, hal. 62. Dan Seyyed Hossein Nasr, *the Need for a Sacred Science*, The United Kingdom: Curzon Press Ltd, 1993, hal. 174.

³⁹ Nurcholis Majid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 46.

⁴⁰ Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 200, h. 34-35.

⁴¹ Komaruddin Hidayat, *Membangun Teologi Dialogis dan Inklusivistik*. dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Passing Over: Melintasi Batas Agama* Jakarta: Gramedia. 2001, hal. 38.

absolute.⁴² Di titik inilah Komaruddin Hidayat menganggap manusia memiliki keterbatasan sebagai makhluk yang relatif dalam mempersepsikan yang absolut. Hal ini seringkali diibaratkan dengan kisah perbedaan persepsi tiga orang buta terhadap seekor gajah yang sama.⁴³

Upaya menghilangkan eksklusivisme sosial yang negatif dalam masyarakat majemuk antara lain dengan dakwah yang berpandangan bahwa ada kebenaran di luar agama yang dianut, meski tidak selengkap agamanya.⁴⁴ Pandangan seperti ini, sikap bahwa agama sendiri adalah yang terbaik dan benar, sekaligus bersikap toleran dan ramah terhadap pemeluk agama lain, perlu digalakkan di tengah masyarakat.

Inklusifitas dakwah Islam dengan pendekatan kultural menampilkan metode pemahaman Islam sebagai agama *al-hanifiyyah al samhah*,⁴⁵ yakni suatu ajaran yang bersemangat mencari kebenaran yang lapang, toleran dan tanpa kefanatikan. Melalui inklusivitas dakwah, permasalahan yang mendera masyarakat Indonesia, khususnya hubungan antaragama, diharapkan dapat diminimalisir. Berbagai konsep untuk membangun kesadaran dan gerakan terhadap keragaman diakui sudah mulai berkembang, namun itu cenderung masih sebatas wacana dan hanya sebagai jargon politik belum menjadi kebijakan yang terimplementasikan secara sistematis dan konsisten. Inklusivitas Islam didasarkan pada semangat Islam tentang kemanusiaan dan universalitas. Humanitas menggambarkan Islam sebagai agama humanistik, yang dakwahnya sejalan dengan aspirasi kemanusiaan secara umum.⁴⁶

Inklusivitas dakwah sangat dibutuhkan dalam memahami perbedaan dan diharapkan akan menghasilkan pemahaman keberagamaan yang toleran, dan terbuka. Peran para penyuluh agama sebagai garda terdepan institusi kementerian agama menjadi penentu dalam memberikan pencerahan makna

⁴² Lihat Hidayat dan Nafis. *Agama Masa Depan*, h. 52-53; "Sukidi: di Amerika Saya Menemukan Islam," dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=846>, 10 Juli 2005; Sukidi, *Teologi Inklusif Madjid* (Jakarta: Kompas, 2001), h. xxxviii-ix; Sukidi, "Ketika Kebenaran Ditafsirkan," dalam Jawa Pos (11 Januari 2004). Dalam artikel ini Sukidi menggunakan tamsil pohon yang memiliki banyak cabang tetapi tetap berasal dari akar yang sama.

⁴³ Mun'im A Sirry, *Pluralisme Agama*, dalam *Majalah Ummat* (1 Maret 1999/13 Dzulkaidah 1419), h.90; Lihat juga Hidayat. *Membangun Teologi Dialogis dan Inklusivistik*, hal. 45; Hidayat dan Nafis, *Agama Masa Depan*, hal. 69.

⁴⁴ Menurut Komaruddin Hidayat ada lima tipologi sikap keberagamaan, yakni eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme, eklektivisme, dan universalisme. lihat, *Ragam Beragama. Dalam, Atas Nama Agama, Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik*, ed. Andito, Pustaka Hidayah: Bandung, 1998, hal. 119-122

⁴⁵ Nurcholis Madjid. *Dakwah Islam di Indonesia: Tantangan Pasca Kolonialisme dan Perubahan Sosial dalam Masyarakat Plural*, dalam *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*. ed., Rosyidi, Imron, Yogyakarta: Tiara Wacana. 1998, hal. 178

⁴⁶ Nurcholis Madjid, *Cita-cita Politik Kita* dalam Bosco Carillo dan Dasrizal. *Jurnal Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenass, 1983.

dan maksud dari perdebatan yang ada di masyarakat. Selanjutnya dapat menciptakan toleransi antar umat beragama dan membangun keadaban berbangsa dan bernegara.⁴⁷

Internalisasi nilai inklusivitas dakwah Islam melalui pendidikan wawasan kebangsaan (*character for the national well being*) bagi bangsa Indonesia adalah suatu keniscayaan untuk pertalian persaudaraan, *recognition cultural demokratisasi*, bagi masa depan bangsa Indonesia.⁴⁸ Inklusivitas haruslah mencakup hal yang berkaitan dengan toleransi, perbedaan etno-kultural dan agama, keadilan, demokratisasi, kerja sama, kemerdekaan, kesamaan hak, nasionalisme, tanggung jawab sosial dan etika serta moral yang tercakup di dalamnya HAM, pluralitas, kemanusiaan universal, tidak ada hegemoni atau marginalisasi tapi kesetaraan dan keadilan yang dijunjung tinggi dihadapan hukum dan konsensus.⁴⁹

Inklusivitas Dakwah Islam yang dimaksud adalah “pendidikan agama dalam masyarakat bermakna pendidikan yang berwawasan kebangsaan, untuk menyadarkan masyarakat tidak hanya terhadap ajaran agama yang dianutnya, tetapi juga memahami visi humanistik dari ajaran agama tersebut, agar umat beragama tidak dibatasi oleh pandangan kebangsaan yang sempit”.

Wawasan Kebangsaan sebagai proses humanisasi, menitikberatkan pada pembentukan makhluk sosial yang memiliki otonomi moral, kepekaan, dan kedaulatan budaya, sehingga makhluk sosial dapat mengelola konflik, menghargai keberagaman, dan menyelesaikan permasalahan antar budaya.⁵⁰

Agama sebagai suatu sistem nilai dan ajaran mempunyai fungsi yang jelas dan nyata dalam pengembangan kehidupan manusia yang lebih beradab dan berkesejahteraan.⁵¹ Dari segi pendidikan dan sejarah, semua agama hadir ke dunia untuk memperbaiki moralitas manusia, dari yang barbar hingga yang akhlaiknya.⁵² Nilai-nilai transendental terdapat dalam keimanan dan rangkaian bentuk ritual ibadah sebagai ungkapan rasa percaya dan ketaatan kepada Sang Pencipta. Transendensi agama merupakan pedoman yang fungsional, aplikatif, dan praktis dalam kehidupan sekuler, bukan sekadar

⁴⁷ Marta Axer, *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*. eds. Titus Hjelm, Channel India: Deanta Global Publishing Services, 2015, hal. 20.

⁴⁸ Muhammad Hikam, A.S. *Politik Kewarganegaraan, Landasan Redemokratisasi di Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 23.

⁴⁹ Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Azasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Jakarta: Prenada Media, hal. 34.

⁵⁰ Dalam Undang-Undang RI No 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional pasal 1 ayat 1.

⁵¹ Roland Robertson dalam *Nurcholis Madjid, Islam, Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan Pustaka, 1987, hal. 129 – 130.

⁵² Komarudin Hidayat, *Menafsir Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, Cet.,II, 2002, hal. 233-234). Lihat Budi Munawar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina: 2001, hal. 218.

menuju kehidupan akhirat yang murni eskatologis dan terpisah dari dunia ini. Dengan pemahaman tersebut, nilai-nilai agama harus diintegrasikan ke dalam kehidupan konkrit, termasuk kehidupan berbangsa, di sinilah letak pentingnya inklusivitas dalam dakwah Islam.

Strategi inklusivitas dakwah terdiri dari tiga aspek: *in*, *at*, dan *beyond the wall* yang bermakna bahwa aspek pertama; *in the wall* hanya memperhatikan agama sendiri tanpa mendialogkan dengan agama yang lain. Aspek kedua; *at the wall* mengedukasi bukan hanya memperhatikan tentang agama mereka sendiri juga agama yang lain, aspek terakhir; adalah *beyond the wall* pembelajaran untuk membantu bekerjasama meski berbeda agama demi tegaknya perdamaian, keadilan, dan harmoni⁵³. Ketiganya diformat ulang dalam inklusivitas dakwah, agar para penyuluh agama (da'i/muballigh) mampu menginternalisasikan dalam pendekatan, strategi, metode, teknik dan model dalam berdakwah kepada *mad'u* (masyarakat) sebagai sasaran dakwah sesuai dengan karakteristiknya. Tujuan utamanya memerangi musuh utama agama, yaitu dehumanisasi, intoleransi, kekerasan, kemiskinan, korupsi, ekstrimisme dan yang sejenisnya.

Inklusivitas Islam yang berwawasan kebangsaan harus menekankan pada cara pengajaran agama dan menekankan pada transformasi nilai-nilai agama dengan model paradigma *symbiosis*.⁵⁴ Teori simbiotik berpandangan bahwa dua entitas antara agama dan negara saling membutuhkan yang bersifat timbal balik. Negara memerlukan agama karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika, moral dan spiritual.⁵⁵ Agama membutuhkan negara untuk melestarikan dan mengembangkan agama. Relasi agama dan negara berada dalam dimensi simbiosis mutualis. Sifat simbiotik ini mengakomodasi hukum agama

⁵³ Masyarakat sangat butuh preferensi terbaik dalam prespektif keindonesiaan yang multikultur sebagai *guidance* untuk hidup dalam harmoni dan kedamaian. Nabi Muhammad SAW memberikan contoh membangun persaudaraan, mempromosikan keadilan, menjaga kesetaraan dan berinteraksi dengan komunitas yang berbeda latar belakang agama dan budaya. Semua Komponen masyarakat harus membuka mata dan hati untuk perbedaan. Rosita Tandas: *Working with Multikultural society (AICIS) 2014*. hal.5. Beberapa peneliti yang *concern* pada dakwah merekomendasikan perlu adanya pembaruan dalam pendekatan dakwah. lihat: *Mencari Format Ideal Pemberdayaan Penyuluh Agama dalam Peningkatan Pelayanan Keagamaan*. Kustini (ed.) Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2004, hal. 10 dan <https://marzani-anwar.wordpress.com/2011/01/07/strategi-dakwah-dalam-perspektif-multikultural-marzani-anwar>.

⁵⁴ Enjang, AS, dkk, *Dakwah Multi Perspektif: Kajian Filosofis hingga Aksi.dalam dakwah dan nilai universal Islam: membumikan ajaran islam rahmatan lil alamin melalui kebijakan publik*. Bandung: Madrasah Malem reboan (MMR) & Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2018, hal: 33-34.

⁵⁵ Khalif Muammar, Agama dan Negara: Melampaui Dua Pendekatan yang Ekstrim, dalam *Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2020, hal. 23.

mewarnai hukum-hukum negara, bahkan tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.⁵⁶

Gagasan simbiotikisme pernah disampaikan oleh Gus Dur, Ahmad Syafii Maarif dalam rangka mengadvokasi Pancasila sebagai titik temu dari beragam gagasan ideologis.⁵⁷ Indonesia masuk dalam kategori ini karena nilai-nilai agama sebagai sumber moral bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Model ini diharapkan dapat membantu mengatasi sikap overprotektif yang berujung pada kurangnya perhatian terhadap upaya mempelajari agama lain dan kurangnya pembinaan terhadap nilai-nilai moral yang mendukung kerukunan antar umat beragama.

Terkait dengan isu di atas, fenomena ini sangat menarik untuk dikaji dalam perspektif keindonesiaan yang Plural dan multikultur, untuk itu penulis mengangkat judul yang relevan dengan isu tersebut. Inklusivitas dakwah Islam yang menekankan pada bagaimana mengajarkan tentang nilai-nilai inklusivitas agama (*Teaching about religion*) dalam pendidikan kewarganegaraan berwawasan kebangsaan (*character the national well being*) dalam perspektif Al-Qur'an.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian pada latar belakang masalah diatas, beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi dan menjadi fokus penelitian sebagai berikut:

1. Kompleksitas keragaman agama dan heterogenitas budaya berpotensi menjadi konflik atas nama agama.
2. Relevansi inklusivitas dakwah Islam sebagai sumber nilai-nilai universal agama.
3. Fenomena Fundamentalisme agama, intoleransi, ekstremisme di Indonesia dan peran inklusivitas dakwah Islam.
4. Implementasi inklusivitas dakwah Islam dalam pendidikan kewarganegaraan berwawasan kebangsaan perspektif Al-Qur'an.
5. Model paradigma simbiotik sebagai strategi penguatan narasi relasi agama dan negara.

C. Pembatasan Masalah

Berdasarkan pada identifikasi masalah tersebut diatas, pembahasan ini

⁵⁶ Muhammad Sulaiman Jajuli, Konsep Agama dan Negara dalam Pandangan Mohammad Natsir, dalam *Al-Maslahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 5 No. 9 Tahun 2017, hal. 111.

⁵⁷ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Depok: Kajian Perempuan Desantara, 2001, hal. 188. Lihat juga Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara: Studi tentang Perdebatan Konstituante*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017, hal. 207.

difokuskan pada:

1. Model dakwah yang inklusif terkait dengan narasi-narasi kebangsaan yang sebagian besar dilakukan oleh para penyuluh dalam aktivitasnya sebagai penggerak moderasi beragama dimasing-masing daerah sehingga tercipta satu corak kurikulum pendidikan Kewarganegaraan perspektif Al-Qur'an.
2. Penelitian ini fokus pada hidden kurikulum pendidikan kewarganegaraan dalam ruang dakwah yang dilakukan para penyuluh penggerak moderasi beragama di masing-masing daerah dengan pendekatan yang inklusif.

D. Perumusan masalah

Penelitian dalam disertasi ini dilatar belakangi oleh sejumlah persoalan tentang fakta keragaman agama dan heterogenitas budaya Indonesia yang berpotensi memicu disharmoni dan menggoyahkan tatanan wawasan kebangsaan. Dari beberapa masalah yang telah teridentifikasi dirumuskan pertanyaan mayor dan minor.⁵⁸ Rumusan mayornya dalam disertasi ini adalah: bagaimana inklusivitas dakwah Islam dalam pendidikan kewarganegaraan perspektif Al-Qur'an? Rumusan mayor tersebut dirinci menjadi beberapa pertanyaan sebagai berikut:

- a. Bagaimana model dakwah yang inklusif dalam perspektif Al-Qur'an?
- b. Bagaimana implementasi dakwah yang inklusif dalam pendidikan kewarganegaraan berwawasan kebangsaan perspektif Al-Qur'an?
- c. Apakah model paradigma simbiotik dapat menjadi strategi untuk mendekatkan narasi agama dan negara?

E. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pokok permasalahan dan uraian masalah penelitian diatas, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mendeskripsikan model-model dakwah inklusif yang disesuaikan dengan sasaran dakwah.
2. Mendeskripsikan keterlaksanaan inklusivitas dakwah Islam dalam pendidikan kewarganegaraan berwawasan kebangsaan perspektif Al-Qur'an.
3. Menganalisis model paradigma simbiotik dakwah inklusif berwawasan kebangsaan perspektif Al-Qur'an.

⁵⁸ Perumusan masalah adalah pernyataan dalam sebuah kalimat mengenai masalah yang hendak diteliti, biasanya dengan menggunakan ungkapan "apakah, bagaimana, mengapa, dan juga sejauhmana". Untuk disertasi rumusan masalah harus satu, kemudian dijabarkan secara konseptual ke dalam beberapa pertanyaan. masing-masing pertanyaan ini akan diuraikan analisis dan jawaban.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki sejumlah manfaat, baik secara teoritis maupun praktis sebagai berikut:

1. Manfaat Teoretis:

Berdasarkan latar belakang diatas, maka penelitian ini menghasilkan sebuah teori bahwa agama dan negara yang terintegrasi dalam pendidikan kewarganegaraan dapat meminimalisasi konflik sosial, menciptakan harmoni sosial. Teori ini perlu dikaji lebih dalam agar pengembangan keilmuan keagamaan yang dipraktikkan dalam dakwah yang inklusif dan dalam pendidikan kewarganegaraan semakin dinamis sesuai dengan konteks masyarakat Indonesia yang multikultur.

2. Manfaat Praktis.

Konsekwensi dari hasil penelitian ini adalah adanya satu model pendidikan kewarganegaraan yang kurikulumnya memuat integrasi agama dan negara. Disaat yang sama harus didasarkan pada Al-Qurán baik itu melalui pendekatan bayani, burhani dan irfani.

G. Kajian Pustaka

1. Landasan Teori

Keragaman agama, heterogenitas budaya khas Indonesia dan potensi disharmoni mengarahkan pada pola Pendidikan, bimbingan dan penyuluhan humanis. Menerima keanekaragaman secara inklusif, membangun komunikasi dan hubungan pribadi antar individu dan antara individu dengan komunitasnya dan lingkungan sosialnya.⁵⁹ Penelitian ini menggunakan teori humanistik kritis didasarkan pada teori yang di pelopori oleh tokoh madzhab Frankfurt Jurgen Habermas (1929- sekarang).⁶⁰ Opus magnum tokoh terakhir madzhab Frankfurt ini adalah “*Theorie des comunicativien Handelus*”. Kredo yang dianutnya adalah menolak kekerasan dan menawarkan solusi integratif melalui dialog. Dapat dikatakan teori ini ditangan Habermas diformulasikan dengan sebuah paradigma baru untuk menyelesaikan teori kritis yang ditawarkan pendahulunya seperti max Horkhaimer, Theodor Adorno dan Herbert Marcuse yang pesimistik dan statis.⁶¹ Teori ini mengkritisi adanya asumsi bahwa dibalik objek ilmu-ilmu selalu tersembunyi “*conflik of interest*” kekuasaan. Faktor kepentingan yang bersifat ekonomis

⁵⁹ Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia: Potret Pendidikan Pluralisme di Jembrana-Bali*, Yogyakarta: Deepublish, 2019, hal. 80-81.

⁶⁰. Hrsg. v. Knut Wenzel und Thomas M. Schmidt. Freiburg, *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas.*, Herder, 2009.

⁶¹ F. Budi Hardiman. *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius. 2009, hal. 14.

maupun eksploitatif eksisnya mewujudkan dalam dehumanisasi di bawah prinsip transaksional.⁶²

Teori humanistik kritis berusaha menembus realitas sosial sebagai fakta sosiologis, untuk menemukan kondisi yang bersifat trasendental yang melampaui data empiris. Hubermas menegaskan pembebasan manusia dari marginalisasi, membangun masyarakat atas prinsip hubungan antar pribadi yang setara dan kedudukan manusia sebagai subjek atas dirinya yang berhak mengelola sendiri kenyataan sosialnya. Pada titik ini gagasan besarnya memanusiakan manusia dengan meyakini bahwa setiap manusia memiliki hak dan kedudukan sama sehingga perlu dihormati dan dihargai tanpa melihat latar belakang dan kedudukan sosial.⁶³

Proses pendidikan, bimbingan dan penyuluhan perspektif humanistik kritis adalah menghormati harkat dan martabat manusia, semua komponen pembelajaran diarahkan pada terbentuknya manusia yang mampu mengembangkan bakat, minat dan potensi untuk mencapai aktualisasi diri. Pendidik, penyuluh, dan dalam proses pembelajaran dan mengajak serta berdakwah hanya sebagai fasilitator.⁶⁴ Jurgen Habermas meyakini bahwa, proses pembelajaran dan internalisasi sangat dipengaruhi oleh adanya interaksi dengan lingkungan dan sesama manusia. Untuk mendapatkan kesadaran yang utuh mengenai diri dan lingkungan sosial, mampu menemukan dan mengenali potensi berikut peran sosial yang harus dilakukan. Habermas mengemukakan tiga bagian penting tipe pembelajaran dan internalisasi yaitu: pembelajaran teknis: jenis pembelajaran ini melibatkan perolehan keterampilan khusus untuk berinteraksi dengan baik dengan lingkungan alam. Studi praktik, tahap ini relasi bukan hanya kepada manusia namun terintegrasi dengan yang berkaitan dengan kepentingan manusia. Belajar Emansipatoris (*emancypatory learning*) pemahaman dan kesadaran sebaik mungkin tentang transformasi kultural dari suatu lingkungan, dan ini bagi hubermas menjadi tahapan yang paling tinggi.⁶⁵

Teori Humanistik kritis sebagai pijakan teoretis secara substansial memandang manusia sebagai pusat utama terhadap proses Pendidikan, bimbingan dan penyuluhan. Konsep tersebut memiliki kesesuaian dengan nilai-nilai teologi inklusif Islam, bahwa manusia merupakan subjek utama berperan menjadi pengelola alam semesta dan menempati posisi puncak

⁶² Irfan Safrudin, Etika Emansipatoris Jurgen Hubermas: etika paradigmatic diwilayah praksis, *Jurnal Mediator*, Vol. 5 Nomor: 1. 2004, hal. 1.

⁶³ Jurgen Habermas, *Ruang Publik: Sebuah Kajian Tentang Kategori Masyarakat Borjuis*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, Cet. Ke-IV. 2012, hal. 83.

⁶⁴ Zulhammi, Teori belajar behavioristik & Humanistik dalam Perspektif Pendidikan Islam, *Jurnal Darul Ilmi*, Volume 3. Nomor 1. Januari 2015, hal. 114.

⁶⁵ Zulhammi. "Teori Belajar Behavioristik Dan Humanistik Dalam Perspektif Pendidikan Islam", hal. 116.

sebagai sumber sekaligus tujuan. Manusia menjadi sentral gravitasi dan penentu keberlangsungan masa depan alam, Sebagai *khalifah fil ardh* untuk menjaga alam semesta.⁶⁶

Semangat humanistik relevan dengan prinsip Islam sebagai agama pembebas dari ketidakadilan, marginalisasi dan diskriminasi. Nur Kholis Madjid dengan konsep *Al-Hanifiyah Al-Samhah* memaknai dengan praktik toleransi dan beragama secara inklusif dalam berinteraksi dengan sesama manusia, meskipun berbeda agama dan budaya. Terobosan Islam sebagai agama kemanusiaan terbukti dalam sejarah mampu merubah penduduk mekah dan masyarakat jazirah arab saat itu menjadi masyarakat madani.⁶⁷ Konsep pendidikan dan dakwah Islam dalam paradigma humanistik bersinggungan erat secara aksiomatik dalam hal-hal pokok seperti *common sense*, kemandirian, pluralitas, kontekstualitas substantif yang mengutamakan fungsi daripada *symbol* dan keseimbangan antara *reward* and *punishment*.⁶⁸ Sebagai konsep yang menempatkan manusia sebagai manusia dengan keyakinan religious yang diaktualisasikan dalam amal saleh sebagai satu kesatuan tak terpisahkan. Atas dasar itu Islam melarang mengukultuskan manusia atas manusia lainnya dan juga tidak merendahkan manusia dan makhluk lainnya.

2. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian mengenai dakwah komprehensif telah dilakukan dengan berbagai pendekatan, khususnya mengangkat tema pluralisme yang terkait langsung dengan ajaran Islam dalam perspektif Al-Quran. Semakin banyak bermunculan judul-judul baru yang mengusung tema pluralisme dan mengaitkannya dengan ayat-ayat Alquran, baik dari kalangan yang menganut paham pluralisme maupun dari kalangan yang menolak pluralisme dalam isu inklusifitas dakwah nasionalis. Hal-hal tersebut relatif jarang ditemukan, terutama jika diuraikan dari sudut pandang Al-Quran. Penulis belum menemukan satupun karya akademis yang secara khusus mengintegrasikan secara komprehensif kekomprehensifan dan perspektif nasional dakwah Islam dari perspektif Al-Quran. Berdasarkan kajian yang dilakukan dalam konteks penelitian tentang inklusifitas dakwah Islam, terdapat beberapa temuan penelitian sebelumnya yang dapat dianggap relevan antara lain:

⁶⁶ Husna Amin, Aktualisasi Humanisme Religius menuju Humanisme Spiritual dalam bingkai Filsafat Agama, *Jurnal Substantia*, Vol. 15. Nomor 1, April 2013, hal. 68.

⁶⁷ L. Laeyendecker, *Tata, Perubahan, dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah Sosiologi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991, hal.146.

⁶⁸ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994, hal.91. Karya monumental August Comte yang mendasari pemikiran positivisme, *System of positive politics*.

Penelitian dan karya ilmiah yang telah ditulis oleh Haladi,⁶⁹ *Pluralisme Agama dalam Konteks Demokrasi di Indonesia: Studi pandangan M. Amien Rais*. Penelitian ini berusaha untuk merekonstruksi sebuah bangunan tentang konsep pluralitas agama dalam konteks demokrasi di Indonesia berdasarkan pandangan M. Amien Rais. Menurut Amien Rais, untuk membangun suatu negara salah satu yang ditegakkan adalah persaudaraan atau persamaan yang tidak membedakan unsur manusia atas jenis kelamin, asal-usul etnis, warna kulit, latar belakang historis, sosial, agama, dan ekonomi.

Iftitah Jafar (2014) mengangkat tema *the principles of inclusive da'wa in the qur'an toward multicultural society*⁷⁰ yang mengungkap prinsip-prinsip dakwah inklusif dalam Al-Qur'an terhadap masyarakat multikultural. Dalam paparannya harus ada konstruk dan paradigma baru karena dakwah konvensional sudah tidak memadai lagi untuk mengatasi masalah kebangsaan dan menciptakan kedamaian. Mengusulkan dakwah multikultural yang mengakomodasi semua perbedaan dalam hal ras, etnis dan kepercayaan, didasarkan pada prinsip-prinsip al-Qur'an.

Mohd. Amin menguatkan tentang kebutuhan warga muslim minoritas di Singapura untuk melindungi tatanan sosial dan mengurangi ketegangan komunal yang memungkinkan masyarakat hidup dalam damai dan harmoni. Dakwah melalui pendidikan bergerak maju beradaptasi dengan perubahan. Singapura negara sekuler dan kebebasan agama di enkripsi melalui konstitusi meyakini dakwah inklusif melalui pendidikan akan menghasilkan karakter yang mampu mengubah seseorang menjadi toleran, empati dan reflektif.

Tinjauan Multikulturalisme dalam *Working with A Multicultural Society*, Rosita tandos⁷¹ mengemukakan pembangunan dan globalisasi dunia menjadi *global village* dan saling tergantung. Multikulturalisme menawarkan solusi terkait dengan keragaman individu, budaya, etnis dan agama. Masyarakat manapun perlu bekerja mengelola keanekaragaman tidak cukup dengan merayakan dan mengakuinya. Perlu integrasi sampai pada layanan sosial. Pada gilirannya multikulturalisme sebagai proses yang selalu kontekstual dan signifikan mempengaruhi pengorganisasian masyarakat dan program pendidikan.

Dalam penelitian Thoriquttyas⁷² mengeksplorasi tentang isu pendidikan karakter dan implementasinya pada masyarakat multikultur.

⁶⁹ Haladi. *Pluralisme Agama dalam Konteks Demokrasi di Indonesia: Studi Pandangan M. Amien Rais*. Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

⁷⁰ *Annual International Conference on Islamic Studies*, 2014.

⁷¹ *Annual International Conference on Islamic Studies, Dakwah in Multicultural Society*, 2014

⁷² The researcher is student of Post Graduate Program at Majoring in Islamic Education and Minoring in Islamic Education Department, State Islamic University Sunan

Peneliti meyakini semangat dan nilai-nilai multikultural mampu terbentuk oleh formulasi pendidikan karakter. Peneliti menyimpulkan masyarakat multikultural harus diorganisir dan diberdayakan untuk membangun kesadaran nasionalisme.

Penelitian studi kasus pada komunitas generasi muda *Asian African Reading Club* dengan kegiatan utamanya *civic literacy* menunjukkan bahwa kegiatan tadarus (bedah buku) yang bertemakan kebangsaan dapat memperkokoh wawasan kebangsaan.⁷³

Problematika wawasan kebangsaan di era global dianalisis oleh Teguh prasetyo⁷⁴ dalam perspektif teori keadilan bermartabat. Dalam analisisnya bahwa keadilan bermartabat sebagai Perspektif hukum murni (*a pure theory of law*) agar lebih memiliki kepastian, seharusnya cara pandang tentang bangsa Indonesia mengikuti cara pandang tentang kebangsaan yang ada dalam jiwa bangsa (*volksgeist*) sebagai manifestasinya mewujudkan dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku yang dijiwai oleh Pancasila.

Pluralitas menjadi perhatian utama dalam kajian tafsir Abdul Moqsiith Ghazali,⁷⁵ karena pluralitas umat beragama adalah fakta. Respon terhadap pluralitas memunculkan tiga paradigma yaitu: eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme. Fritchof Schoun⁷⁶ dengan filsafat pirenialnya memberikan argumentasi tentang keragaman keberagamaan dengan konsep esoteris dan eksoteris. Wilayah eksoteris bisa berbeda-beda bahkan sebuah keniscayaan, sedangkan pada wilayah esoteris tiap orang yang beragama menuju satu level kebenaran yang absolut secara spiritualitas. Inilah kesamaan yang oleh Schoun disebut sebagai *a commond ground* atau *relegion perenis*.

Dakwah Inklusif Nurcholish Madjid yang membahas secara khusus konstruksi dakwah inklusif dan signifikansinya dalam konteks keberagamaan. Tulisan ini berargumen bahwa dakwah inklusif perlu digerakkan oleh bangsa Indonesia agar kerukunan antarwarga dan antarumat beragama dapat tercipta dengan baik.⁷⁷

Kalijaga Yogyakarta. Currently, he is Musyrif (educator) in Islamic Boarding School of Sunan Ampel Al Aly (Ma'had Sunan Ampel Al Aly), State Islamic University Malang, East Java, Indonesia.

⁷³ Hendra Saeful Bahri, Sapriya dan Muhammad Halimi, Penguatan Wawasan Kebangsaan generasi muda melalui tadarus buku, *Jurnal Civics: Media Kajian Kewarganegaraan*, Vo. 15 No. 2 Tahun 2018, hal. 126-133.

⁷⁴ Jurnal Ilmu Kepolisian, edisi 088: Januari – April, hal. 80-87.

⁷⁵ Abdul Moqsiith Ghazali. *Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an: Kajian terhadap Ayat Pluralis dan tidak Pluralis*. Disertasi pada sekolah pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007

⁷⁶ Fritchof Schoun, *The Trancedent Unity of Religions*, Wheaton: the Philosopical Publishing House, 1984.

⁷⁷ Luluk Fikri Zuhriyah, Dakwah Inklusif Nurcholish Madjid, *Jurnal Komunikasi Islam Volume 02*, Nomor 02. Desember 2012, hal. 219 – 242.

Dakwah Inklusif Konseptualisasi dan Aplikasi yang digagas oleh Iskandar dalam disertasinya yang dipertahankan dalam siding doktoral di UIN makassar mengajukan strategi dakwah kontemporer di tengah heterogenitas dan keberpihakan terhadap budaya lokal.⁷⁸

H. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan *mix method*, namun lebih dititikberatkan pada studi kepustakaan dengan menelaah dan mempelajari berbagai literatur yang berkaitan dengan masalah yang diteliti.⁷⁹ Untuk mengkaji permasalahan dalam penelitian ini digunakan pendekatan kualitatif, agar memperoleh gambaran formulasi inklusivitas dakwah berwawasan kebangsaan. Penelitian kualitatif sebagaimana penjelasan Sharan B. Merriam, peneliti mengkaji objek yang diteliti dengan setting natural dan memaknai fenomena terkait dengan makna.⁸⁰ Ada empat karakteristik penelitian kualitatif yang pokok, pertama; fokus pada proses, pemahaman dan makna, kedua; Peneliti sebagai instrumen utama dalam pengumpulan data dan analisis data, ketiga; pendekatan induktif, keempat; hasil telaah bersifat diskriptif yang kaya, sehingga menyatu, tak berjarak dengan situasi yang diteliti.⁸¹ Sering digunakan bersamaan dengan istilah etnografi.

Identifikasi Lincoln dan Guba⁸² secara aksiomatik atas perbedaan penelitian kualitatif yang relevan untuk penelitian ini adalah: pertama; menggunakan landasan post-positivisme atau paradigma *interpretative*. Memandang objek tidak secara parsial namun sebagai sesuatu yang dinamis, hasil dari konstruksi pemikiran dan interpretasi terhadap fenomena yang diamatai, komprehensif karena setiap aspek dari objek mempunyai satu kesatuan. Kedua; Peneliti berfungsi sebagai human instrument dalam teknik pengumpulan data, maka peneliti harus berinteraksi dengan sumber data. Ketiga; Menekankan pada kedalaman informasi untuk mendapatkan makna yang terverifikasi sehingga hasilnya dapat dipertanggungjawabkan.

⁷⁸ Dr. Iskandar, *Dakwah Inklusif: Konseptualisasi dan Aplikasi*. IAIN Pare-pare: Nusantara Press, 2019, Cet. Ke I.

⁷⁹ Bogdan dan Bliklen, *Qualitative Research for Education: an Introduction to Theory and Methods*, Boston: Allyn and Bacon, 1982, hal. 82 dan Imran Arifin ed., *Penelitian Kualitatif dalam ilmu-ilmu sosial dan Keagamaan*, Malang: Kalimasada, 1996, hal. 84.

⁸⁰ Sharan B, Merriam, *Qualitative Research: A guide to design and implementation*, USA: The Jossey-Bass. 2009, hal. 13-14.

⁸¹ Secara rinci perbedaan antara pendekatan kualitatif dan kuantitatif dapat dilihat dalm meedith D. Gall. Joyce P. Gall. Dan walter R. Borg. *Educational Research: An Introduction*. 7th ed. Boston: Pearson Education Inc, 2003, hal. 25.

⁸² Yvonna S. Lincoln dan Egon G. Guba, *Naturalistik Inquiry*, Newbury Park: SAGE. 1985, hal. 37.

Selanjutnya untuk membangun strategi, metode, pendekatan dan model inklusivitas dakwah berwawasan kebangsaan perspektif Al-Qur'an dilakukan penelitian lapangan (*field research*)⁸³, dilembaga pusat Pendidikan dan pelatihan tenaga teknis pendidikan dan keagamaan kementerian agama. Objek penelitian adalah para penyuluh agama yang sudah pernah mengikuti pelatihan Penguatan penggerak moderasi beragama. Secara spesifik akan fokus menjangring persepsi dan rencana aksi dalam implementasi dakwah yang inklusif dengan pendekatan, metode, dan strategi yang digunakan ketika melaksanakan penyuluhan. Hasil penelitian untuk mengkonstruksi model paradigma simbiotik inklusifitas dakwah Islam berwawasan kebangsaan perspektif Al-Qur'an.

Tujuan penelitian dimaksud untuk memperoleh gambaran pelaksanaan dan implementasi inklusivitas dakwah Islam serta membangun basis argumen terhadap model paradigma simbiotik inklusifitas dakwah Islam berwawasan kebangsaan perspektif Al-Qur'an. Teknik penelitian dengan melakukan analisis kritis dan deskripsi pada kontekstualisasi inklusifitas dakwah Islam. Untuk tujuan itu, maka penelitian ini lebih tepat menggunakan pendekatan kualitatif yang bersifat analitis kritis.⁸⁴

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian ini secara metodologis termasuk pada penelitian kualitatif kritis (*qualitative critical research*) *mix methode*⁸⁵ dengan menggabungkan hasil data penelitian yang dilakukan penulis terhadap penyuluh agama. Analisis hasil penelitian bertujuan untuk menemukan ide-ide baru yang aktual. Data dari buku, jurnal, arsip, dokumen, news menjadi data primer, selanjutnya akan dilakukan triangulasi dengan menyebarkan survey/angket kepada penyuluh agama di pusat Pendidikan dan pelatihan tenaga teknis pendidikan dan keagamaan Kementerian Agama. Seiring perkembangan teknologi informasi penulis memanfaatkan media elektronik seperti internet untuk penyebaran angket *google form* dan *cyber library*. Metode penelitian ini merupakan suatu prosedur penelitian yang

⁸³ Menurut Kanneth D. Bailey istilah studi lapangan (*field Research*) sering digunakan bersamaan dengan istilah etnografi. Kanneth D. Bailey. *Metrods of Social Research*. New York: A Division of Macmillan Publishing Co. Inc. 1982, hal. 254. Lawrence Neuman juga menjelaskan bahwa penelitian lapangan sering disebut etnografi atau penelitian participant observation. Namun etnografi yang dimaksud hanyalah perluasan dari penelitian lapangan. W. Lawrence Neuman. *Social research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Eds. Boston: Allyn and Bacon. 2003, hal. 363-366.

⁸⁴ Meredith D. Gall, Joyce P. Gall, dan Walter R. Borg, *Educational Research: An Introduction*, 7th eds, Boston: Pearson Education, Inc, 2003, hal. 25.

⁸⁵ Peneliti Kualitatif percaya bahwa kebenaran adalah dinamis dan ditemukan dengan cara menelaah terhadap orang-orang melalui interaksi. Nana Sayodih Sukmadinata. *Metode penelitian Pendidikan*, hal. 80.

menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis dan lisan orang serta tingkah laku manusia yang dapat diamati.⁸⁶

2. Sumber Data Penelitian

Sumber yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari sumber data primer dan sumber data sekunder. Data primer berupa buku dan jurnal serta ayat-ayat Al-Qur'an dan tafsir *maudhu'i* yang memiliki kesamaan tema berkaitan dengan inklusifitas dakwah Islam dalam pendidikan kewarganegaraan berwawasan kebangsaan. Sedangkan kitab tafsir yang digunakan terdiri dari kitab tafsir klasik dan modern.

a. Buku

Alwi Sihab⁸⁷ dalam Bukunya Islam inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama, memandang bagaimana terlibat aktif dalam kemajemukan. Reinvensi Islam Multikultural,⁸⁸ *Religion as a Cultural System*⁸⁹, Fanatisme dan Toleransi,⁹⁰ Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi,⁹¹ *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*⁹² *Fiqh al-Da'wah*,⁹³ *at-Ta'addudiyyah fi al-Mujtama' al-Islamiy*,⁹⁴ Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tantang Masalah Keimanan,⁹⁵ Islam Agama Kemanusiaan, Membangun tradisi dan Visi baru Islam Indonesia,⁹⁶

⁸⁶ Lexi Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010, hal. 130.

⁸⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997.

⁸⁸ Zakiyuddin Baidhawi dan M. Thoyibi. Ed, *Reinvensi Islam Multikultural*, Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005.

⁸⁹ Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*. dalam R. Banton, *Antropological Approach to the Study of Religions*, Canada: Basic Book Inc, 1965.

⁹⁰ M. Dawam Rahardjo, *Fanatisme dan Toleransi*. dalam Irwan Masduqi. *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, Bandung: Mizan Pustaka, 2011, xxiii.

⁹¹ Riswanda Imawan, *Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi, dalam Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, ed. Arief Subhan, Jakarta: LSAF, 1999.

⁹² Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2001 dipublikasikan dalam edisi bahasa Indonesia oleh Penerbit Serambi dengan judul *Kesetaraan Kaum Beriman Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*.

⁹³ Sayyid Quthb, *Fiqh al-Da'wah*. Ahmad Hasan, ed., TTP: Muassasât al-Risâlah, 1970,

⁹⁴ Gamal al-Bana, *at-Ta'addudiyyah fi al-Mujtama' al-Islâmi*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmi, 2001.

⁹⁵ Nurcholsih Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan*, Jakarta: Paramadina, 1992.

⁹⁶ Nurcholsih Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun tradisi dan Visi baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.

Pluralisme dan Perspektif Al-Qur'an dalam Menjaga Kebinekaan,⁹⁷ Meniti kalam kerukunan beberapa istilah kunci dalam Islam dan Kristen.⁹⁸

b. Tafsir

Kitab tafsir yang dijadikan rujukan adalah *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quthb (1906-1966),⁹⁹ *Tafsir Al-Qur'an al-Azim* Karya Ibn. Katsir (wafat 774 H),¹⁰⁰ *Tafsir al-Manar* karya Syaikh Muhammad Abduh (1849-1905 M) dan Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M),¹⁰¹ *The Holy Qur'an* Karya Abdullah Yusuf Ali.¹⁰² *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab.¹⁰³ *Tafsir al-Azhar* karya HAMKA. Dua tafsir terakhir masuk dalam kategori tafsir modern yang mempunyai kelebihan kaidah kebahasaan karya ulama Indonesia.

c. Hadis

Kitab-kitab hadis shahih karya para ulama hadis seperti: *Sahih Bukhari*,¹⁰⁴ *Sahih Muslim*,¹⁰⁵ *Sunan al-Tirmidhi*,¹⁰⁶ *Sunan al-Nasa'i*,¹⁰⁷ *Sunan Abi Daud*,¹⁰⁸ *Sunan Ibnu Majah*,¹⁰⁹ dan *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*.¹¹⁰

Data sekunder merupakan buku-buku pemikiran para intelektual Muslim Kontemporer yang memiliki tradisi pembacaan kritis terhadap

⁹⁷Hamis Syafaq, *Pluralisme dan Perspektif al-Qur'an dalam Menjaga Kebinekaan*, dalam buku *Wacana Dan Praktik Pluralisme Keagamaan Di Indonesia*, Ed. Ahmad Zainul Hamdi dan Muktafi, Jakarta: Daulat Press, 2017.

⁹⁸ Tim penulis: Dialogue Centre PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta PSAA Fakultas Theologia UKDW Yogyakarta, Meniti Kalam Kerukunan: Beberapa Isitlah Kunci dalam Islam dan Kristen, ed. Umum M. Nurcholis Setiawan dan Jaka Soetopo, Jakarta: BPK Gunung Mulia, Cet. Ke-1, 2010.

⁹⁹ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, jilid 1, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâth, 1967.

¹⁰⁰ Abi al-Fida' al-Isma'il Ibn Umar al-Dimashqi Ibnu Katsir. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.

¹⁰¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Mesir: Maktabah Kairo, 1960.

¹⁰² Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an, Text, Translation, and Commentary*, Vol. I-II, Mekah: Muslim World League, 1978.

¹⁰³ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: pesan kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.

¹⁰⁴ Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Isma'il, *Sahih Bukhari*, Riyad: Bait al-afkar al-Dauliyyah, 1419 H/1998.

¹⁰⁵ Abi al-Husain Muslim Ibn al-Hallaj al-Nasaiburi, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar al-fikr, 1414/1993 M.

¹⁰⁶ Muhammad Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1422/2002 M.

¹⁰⁷ Abd al-Rahman Ahmad Ibn Shu'aib Ibn Ali Ibn Sannan bin Dinar al-Nasai, *Sunan al-Nasai*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420 H/1999 M.

¹⁰⁸ Abi Daud Sulaiman Ibn Ash'at al-Sajastani, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Dar al-Fikr, 1421H/2001 M.

¹⁰⁹ Abi Abdillah Muhammad Ibn Yazid l-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1421 H/2001 M.

¹¹⁰ Abi Abdillah Ahmad Ibn Hambal, *Musnad Ahmad Ibn Hambal*, Riyadl: Bait al-Afkar al-Dauliyyah, 1419 H/1998 M.

pemikiran Islam klasik dan kontemporer yang terkait dengan topik bahasan penelitian ini. Oleh karena itu, pemikiran tokoh-tokoh Islam Indonesia Seperti M. Amin Abdullah,¹¹¹ Zuhairi Misrawi,¹¹² Nurcholis Madjid,¹¹³ Azyumardi Azra.¹¹⁴ Kalangan Penulis barat diantaranya Farid Esack¹¹⁵ Sayyed Hossein Nasr,¹¹⁶ juga akan menjadi rujukan.

Tokoh pemikir kontemporer akan disandingkan dengan pemikiran Yunahar Ilyas,¹¹⁷ Adian Husaini,¹¹⁸ Muhammad Muqaddas,¹¹⁹ dan Musthafa Kamal Pasha¹²⁰, yang sangat berhati-hati dalam memberikan pemaknaan terhadap wacana inklusivisme, pluralisme dan liberalisme. Hal ini untuk melengkapi pembahasan dan analisis penelitian ini. Selanjutnya selain sumber di atas akan digunakan buku dan jurnal dalam bahasa Arab, Inggris dan Indonesia yang membahas kajian dalam tradisi ilmiah Timur dan Barat.

3. Pengumpulan Data

Data-data dalam penulisan ini diperoleh melalui riset bahan-bahan tertulis dalam kepustakaan dan hasil survey/angket kepada penyuluh agama dalam Pendidikan dan pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama di

¹¹¹ M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligius*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) Muhammadiyah, 2005, hal. 131-132. Lihat, *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka*, Yogyakarta: Suka Press, 2010, hal. 139-140.

¹¹² Zuhairi Misrawi, *Al Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Pondok Indah: Fitrah, 2007.

¹¹³ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995.

¹¹⁴ Azyumardi Azra. *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamic in a Global Context*, Equinox Publishing, 2006. Dan Revitalisasi Wawasan Kebangsaan melalui Pendidikan Multikultural, *Jurnal Ledalero*, 2019, hal. 103-202. Lihat *Identitas dan Krisis Budaya: Membangun Multikulturalisme Indonesia*. Jakarta: Pustaka Indonesia. 2007.

¹¹⁵ Farid Esack. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: One World, 1998

¹¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World*, New York: Columbia University Press, 1990. Dalam bukunya *The Philosophy Seyyed Hossein Nasr*, edited by Lewis Edwin Hahn, Randal E. Auxers, Lucian W. Nasr menguraikan bahwa *Devine of Nature* adalah keyakinan ketuhanan yang melintasi berbagai simbol-simbol agama, di mana hakikat pemahaman Tuhan adalah sebagai yang *kosmis*. Dan kosmoslah titik dari ketuhanan, sehingga dia menjadi *divine of natural of everythings*.

¹¹⁷ Yunahar Ilyas, *Muhammadiyah tidak akan jadi organisasi Liberalis*, Tabligh, Juli 2005, vol. 03, no. 09, hal. 36-37. dan, "Aplikasi Tajdid dalam Pengamalan Agama," dalam Mifedwil Jandra dan M. Safar Nasir (peny.) *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*, Yogyakarta: MTPPI dan UAD Press, 2005, hal. 50-51.

¹¹⁸ Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Intelektual*, Surabaya: Risalah Gusti dan INSISTS, 2005.

¹¹⁹ Muhammad Muqaddas, *Saya Berhati-hati Menyikapi Islam Liberal*, Tabligh, Maret 2004, vol. 02, no. 08, hal. 20.

¹²⁰ Musthafa Kamal Pasha, *Islam Liberal Meracuni Kalangan Muda*, Tabligh, Maret 2004, vol. 02, no. 08, hal. 21.

pusat Pendidikan dan pelatihan tenaga teknis pendidikan dan keagamaan di Jakarta angkatan 1 s.d 3 yang dilaksanakan tanggal 22 s.d. 26 Mei tahun 2023. Dalam hal ini penulis menggunakan metode pengumpulan data tersendiri, dengan membuat semacam kartu catatan, meliputi kartu ikhtisar, kutipan dan ulasan. Pengumpulan, pengolahan serta analisis data dilakukan secara bertahap.

4. Analisis Data

Penelitian Inklusivitas dakwah Islam dalam pendidikan kewarganegaraan perpektif A-Qurán ini bersifat kepustakaan (*library research*) dan dipadukan dengan hasil survei/kuesioner yang dilakukan kepada penyuluh agama. Adapun analisa data yang digunakan dalam penelitian ini terdapat dua cara. Pertama melakukan telaah, menentukan lokus dan fokus utama terhadap isu dan fenomena yang secara faktual menjadi problem keberagamaan dan disharmoni yang masih menjadi agenda besar yang belum terselesaikan. Kedua mengumpulkan data dari bahan tertulis yang dijadikan sumber dalam penulisan, untuk diidentifikasi dan dikontekstualisasikan dengan realitas yang diteliti.

Analisis pengolahan data dimulai dengan melakukan penelusuran mengenai model-model dakwah inklusif dalam perpektif Al-Qurán dan pendidikan kewarganegaraan. Penelusuran ini dilakukan untuk mengumpulkan beberapa argumentasi para ahli dan mufassir baik yang menolak maupun yang menerima untuk selanjutnya menganalisis serta membandingkannya. menganalisis istilah-istilah dalam Al-Qur'an yang menyebut masyarakat multikultural dan multireligius sebagai objek dakwah inklusif. Hal ini kemudian diverifikasi dan dianalisis dengan memusatkan perhatian dan membandingkan interpretasi para pelaku. Kemudian ditarik kesimpulan menurut kerangka teori yang ada dengan merujuk beberapa kitab tafsir dengan metode tafsir *maudhuí* atau tafsir tematik.

Sesuai data yang penulis sajikan, keabsahan data sangatlah penting oleh karena itu penulis melakukan pengecekan keabsahan data berdasarkan atas kriteria derajat kepercayaan (*credibility*) yaitu menunjukkan derajat kepercayaan hasil penemuan dengan pembuktian.¹²¹ Penulis juga menggunakan teknik triangulasi untuk menemukan model dakwah yang inklusif yang disesuaikan dengan sasaran dakwah.

¹²¹ Lexy J. Moleong, Metode penelitian Kualitatif, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009, hal. 324.

I. Sistematika Penelitian

Setelah data yang ada dikumpulkan dan dianalisis, Sistematika Penulisan penelitian disertasi ini dipaparkan dalam enam bab bahasan sebagai berikut:

Bab I, Pendahuluan, pada bab ini penulis mengetengahkan tentang latar belakang masalah yang membahas tentang isu dan fenomena yang secara faktual menjadi problem keberagamaan dan disharmoni anak bangsa. Dilanjutkan dengan identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II, Diskursus inklusivitas dakwah Islam berwawasan kebangsaan dengan menjelaskan landasan teologis dakwah inklusif dari aspek ontologi, epistimologi dan aksiologi. Landasan Sosiologis dan pola dakwah di era pluralitas budaya dan agama dengan argumentasi pada pendekatan dakwah kultural serta karakteristik dakwah inklusif. Wacana wawasan kebangsaan dalam dunia pendidikan di telisik pada dimensi trilogi toleransi dala dunia pendidikan dan integrasi dakwah inklusif dan pendidikan wawasan kebangsaan.

Bab III, Relasi inklusivitas dakwah Islam melalui wawasan kebangsaan hubungan prinsip *Ta'aruf*, *musawah*, dan *al adl*. Prinsip *Al-Hurriyah* dan nasionalisme. Prinsip, *Tasamuh* dan *Ta'awun*. Prinsip Kedilan Sosial dan Kemanusiaan. Mengkonstruk inklusivitas dakwah Islam melalui pendidikan wawasan kebangsaan dengan cara internalisasi dan bina dakwah inklusif melalui pendidikan wawasan kebangsaan.

Bab IV, pada bab ini menjelaskan term Al-Qur'an tentang masyarakat inklusif diantaranya tentang *Ummah*, *firqoh*, *Sya'b* dan seterusnya, selanjutnya juga dibahas isyarat Al-Qur'an terhadap dakwah inklusif seperti *ummatan wahidah*, *khairu ummah* dan seterusnya, juga dijelaskan tentang term Al-Qur'an dalam bernegara dan berbangsa seperti musyawarah, keadilan, persaudaraan dan toleransi. Term ini dijelaskan dengan membandingkan makna dan tafsirnya dan korelasinya dengan inklusivitas dakwah berwawasan kebangsaan.

Bab V, mengkonstruksi model paradigma simbiotik sebagai titik temu antara terma agama dan negara. Elaborasi inklusivitas dakwah Islam melalui wawasan kebangsaan dengan menggunakan pendekatan *Bayani* (Tekstual), *Burhani* (Kontekstual), dan *Irfani* (Spiritual). Strategi trilogi inklusifisme, pluralisme dan multikulturalisme serta metode *in*, *at*, dan *beyond the wall* melalui *worldview al hanifiyah al samhah*. Implementasinya dilakukan dalam proses pendidikan dan pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama.

Bab VI, Kesimpulan dan saran. Pada bab ini penulis menutup pembahasan dengan kesimpulan yang sesuai dengan rumusan masalah. Kemudian menyimpulkan dengan saran untuk peneliti selanjutnya mengenai topik yang tidak dibahas dalam penelitian ini.

BAB II

DISKURSUS INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM DAN PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN

A. Landasan Teologis Ilmu Dakwah

Fitrah manusia adalah makhluk spiritual dan mengakui adanya Tuhan. Agama menjadi kebutuhan yang paling esensial karena kesadaran tertinggi ada pada puncak spiritualitas.¹ Dalam kerangka membangun puncak kesadaran spiritualitas manusia, dibutuhkan ilmu dan pemahaman teologis.

Dalam konteks pendekatan pemahaman teologis, nilai-nilai agama dapat dirasakan dan berguna bagi pemeluknya. Teologi mempunyai dua aspek; pertama, sebagai sistem keyakinan berupa doktrin yang diyakini oleh pemeluknya akan keberadaan Tuhan yang sakral (*ideals of divinity*) di dalam praktik keberagamaan. Sistem keyakinan doktrinal agama yang dengan penuh kesadaran dijalankan dalam bentuk ritual oleh penganutnya.² Kedua, teologi sebagai kajian diskursif filosofis yang bergerak dalam tataran kritis dialogis dengan mengembangkan studi, telaah dan pendekatan atas konsep-konsep ketuhanan.³

Abudin Nata memandang teologi sebagai sebuah pendekatan kajian keIslaman untuk memahami agama dalam kerangka ilmu ketuhanan selevel dengan beberapa pendekatan disiplin ilmu lain seperti; antropologi, sosiologi,

¹ Saefudin, A.M, dkk, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan. Cet. Ke-II,. 1991.

² Muhammad al-Fayadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, Yogyakarta: LKIS, 2012, hal. 63.

³ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Radja Grafindo, 2006, hal. 28.

histori dan psikologi.⁴ Pendapat ini dikuatkan oleh Taufik Abdullah dan Rusli karim, bahwa teologi sebagai suatu pendekatan yang bersifat subyektif dan eksklusif serta pada hakikatnya normatif membuka ruang wacana pandangan-pandangan mengenai konsep ketuhanan yang sangat substantif.⁵

Untuk memahami agama, penalaran deduktif dan pendekatan teologis harus diawali dengan keyakinan akan kebenaran mutlak. Untuk meminimalkan kelemahan pendekatan ini, maka harus diintegrasikan dengan pendekatan ilmiah lainnya.⁶ Jika ditinjau dari subjeknya adalah manusia, sedangkan objek pembahasannya adalah keTuhanan.⁷ Faktor pembeda yang paling utama antara teologi dengan ilmu pengetahuan yang lain, akal dan indra menjadi sumber epistemologi sedangkan teologi, akal berfungsi sebagai instrumen untuk menganalisis, mensistematisasi apa yang ada dalam wahyu. Dengan demikian pendekatan teologi dibangun untuk memperkuat argumentasi pemikiran manusia dalam rangka untuk mengokohkan keimanan.⁸

Teologi sebagai kajian filosofis keIslaman berupaya memberikan pemahaman tentang Tuhan dan manusia, serta hubungan manusia dengan Tuhan dengan menganalisis data-data terhadap pengalaman yang berlandaskan pada prinsip fakta dan fenomena serta menyatukan seluruh isi pengalaman kedalam satu sistem yang koheren.⁹

Islam sebagai agama memiliki sistem keyakinan yang bersifat doktrinal. Beberapa pengertian teologi yang dikenal dalam Islam pertama; sebagai ilmu *kalam*, secara historis nama ini digunakan karena adanya perdebatan tentang ke-*qadim*-an kalamullah dan sifat Allah. Kedua; *Ushuluddin* membahas bagaimana keimanan dan keyakinan yang benar merujuk pada sumber dasar agama. Ketiga; Ilmu *tauhid* mempelajari keesaan Allah. Keempat; ilmu *aqaid* membahas tentang aqidah yang lurus dan

⁴ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Radja Grafindo, 2006, hal. 28.

⁵ Subjektivitas dan eksklusifitas teologi karena loyalitas yang tinggi penganutnya serta dalil-dalil apologia, Lihat Taufiq Abdullah dan Rusli Karim (ed.) *Metodologi Penelitian Agama sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta. 1990, hal. 92.

⁶ Pengetahuan adikodrati merupakan refleksi ilmiah terhadap iman sehingga ada pembeda secara mendasar antara teologi dengan ilmu pengetahuan lainnya. Teologi berdasar pada wahyu Allah yang dimaknai oleh manusia beriman sedangkan ilmu pengetahuan berdasar pengalaman indrawi dan pemikiran rasional. Lihat Dister, Nico Syukur dalam *Filsafat agama Kristiani*, Cet. Ke. IV Jakarta: Pustaka, 1998, hal. 12.

⁷ Amsal Bachtiar, *Filsafat Agama*, Jakarta: Logos, 1997, hal. 19.

⁸ William Hill. J. *Theology*.

⁹ Mahmud., Moh. Natsir, Bunga Rampai Epistemologi dan Metode Studi Islam, Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1998, hal. 84.

terakhir *al-Fiqhul Akbar* sebagai ilmu pengetahuan yang paling mulia sebagai dasar utama dalam beragama.¹⁰

Menurut para ahli, teologi memiliki penekanan yang sedikit berbeda pada terminologi. Hanafi berpendapat bahwa teologi erat kaitannya dengan gambaran pemikiran keagamaan (ekspresi intelektual agama). Para teolog tidak perlu terikat pada agama tertentu dalam aktivitas intelektualnya, dan mempunyai kebebasan melakukan penelitian dengan semangat objektivitas.¹¹ Ya'kub dan Bachtiar¹² memahami sebagai bahasan tentang Tuhan hubungannya dengan manusia dan segala sesuatu yang terkait dengannya.¹³ Sedangkan menurut Atang Abd. Hakim membuat kategorisasi teologi dalam dua kelompok. Pertama; Ajaran dasar berupa Qur'an yang disampaikan rasul kepada manusia yang bersifat absolut dan kedua; Tafsir ulama atau tokoh agama atas sumber ajaran pokok yang bersifat relatif sehingga memungkinkan adanya dialog.¹⁴

Collins dalam *New English Dictionary* memberi batasan pada bahasan fakta-fakta dan gejala-gejala agama dan hubungan antara Tuhan dan manusia, senada dengan Fergilius ferm yang menambahkan di dalamnya termasuk hubungan dengan alam semesta.¹⁵ St. Thomas Aquinas memberikan rumusan teologi sebagai *Sacra Doktrina*, pengetahuan suci tentang ajaran-ajaran utama, senada dengan St. Iraneus yang menganggap sebagai pengetahuan sejati (*true gnais*) tentang spiritualitas.¹⁶ Sedangkan St. Basilius membuat sintesa sebagai dogma kebenaran dalam pengalaman spiritual dari penghayatan kitab suci.¹⁷ Inti dari beberapa pendapat yang berbeda, satu kesamaannya adalah objek bahasannya yaitu pembicaraan tentang "Tuhan", teologi adalah tentang sang khalik sama halnya antropologi adalah tentang manusia. Fondasi teologi dilandasi atas keberadaan Tuhan sebagai *eidos*, substansi dan idea.¹⁸

¹⁰ Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah Ila al-Tsawirah : al-muqaddamat al- Nazhariyah* Cairo : Maktabah Madbuli,t,t, hal. 57-72.

¹¹ A. Hanafi. Pengantar Teologi Islam. Jakarta: Pustaka al-Husna Baru. 2003 Cet. Ke-V, hal. 11.

¹² Hamzah Ya'kub. Filsafat Agama Titik Temu Akal dengan Wahyu. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya. 199, hal. 10.

¹³ Amsal Bachtiar, Filsafat Agama, Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 1997, hal. 18.

¹⁴ Atang Abd. Hakim. Et., al, Metodologi Studi Islam. Bandung: Remaja Rosdakarya. Cet. Ke-1. 1999.

¹⁵ A. Hanafi, *pengantar Teologi Islam...*

¹⁶ Yves Congar, *Christian Theologi, dalam Mircea Eliade* (ed.) Encyclopedia of Religion, New York: Macmillan, 1987.

¹⁷ Karen Armstrong, *A History of God: The 4000- Years Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Ballatine. 1993, hal. 113-114.

¹⁸ Menurut husserl *eidos* adalah esensi murni yang hanya bisa dipahami oleh intisitif dari suatu fenomena. Sementara idea adalah gagasan yang tampak kepermukaan dari

Seluruh landasan teologi didasarkan pada pembicaraan tentang Tuhan sebagai titik awal dan akhir pemikiran teologis. Dalam pemahaman agama, kita dapat menyimpulkan bahwa “Tuhan” adalah substansi dan gagasan. Upaya memahaminya melalui penalaran deduktif diawali dengan keyakinan terhadap bentuk-bentuk empiris agama yang dianggap sebagai kebenaran mutlak. Memutlakkan kebenaran berpotensi menyerang keyakinan agama lain dan memandang orang lain atau pemahaman keagamaan yang beda dengan kelompoknya keliru, sesat, kafir, murtad dan lain-lain. Kondisi ini menjadi proses saling menyalahkan, eksklusiv, fanatis dan tidak ada kerjasama serta kepedulian sosial. Sikap ini merugikan dan mempersempit masuknya kebenaran-kebenaran baru, menjauhkan diri dari substansi sikap keberagamaan yang rahmatan lil alamin dan santun dalam menuntun kepada jalan kebenaran.¹⁹

Ranah teologi meneliti, memperkuat dan mengajarkan spiritualitas dan memperkuat semangat mempertahankan kepercayaan yang diyakininya, serta bertanggungjawab untuk membimbing dan memurnikannya.²⁰ Namun dalam perkembangannya mengalami deviasi dalam hal doktrin dan praktiknya. Pemahaman yang menekan pada bentuk formal dan simbol-simbol keagamaan berujung pada klaim kebenaran.

Teologi sebagai kajian filosofis keislaman berupaya memberikan pemahaman tentang Tuhan dan manusia, serta hubungan manusia dengan Tuhan dengan menganalisis data-data terhadap pengalaman yang berlandaskan pada prinsip fakta dan fenomena serta menyatukan seluruh isi pengalaman kedalam satu sistem yang koheren.²¹

Pendekatan teologi dialogis menawarkan adanya keterbukaan perbincangan nilai-nilai normatif masing-masing aliran atau agama untuk menemukan saling pengertian diantara pemeluk agama. Perbedaan prinsip antar ajaran agama perlu didialogkan bukan pada perdebatan doktrin. Montgomery berpendapat hakekat dialog sebagai usaha saling terbuka dengan penganut agama atau faham dan aliran agama (kelompok) lain untuk belajar satu sama lain sehingga menghilangkan sikap merendahkan penganut agama lain dan meniadakan apologia dari masing-masing agama.²² Langkah

fenomena tersebut. Lihat Edmond Husserl, *ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, terj. W.R.Boyce Gibson, New York: Covier Books, 1962.

¹⁹ Komarudin Hidayat dan Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perenial*, Jakarta: Paramadian, Cet. Ke-1.1995, hal. 9.

²⁰ Joachim, Wach, *The Comparative Study of Relegious*. Diterjemahkan oleh Djamanhuri dengan judul: *Ilmu Perbandingan Agama inti dan bentuk pengamalan keagamaan*, Jakarta Grafindo Persada Cet. Ke-IV, 1994, hal. 13.

²¹ Mahmud., Moh. Natsir, *Bunga Rampai Epistimologi dan Metode Studi Islam*, Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1998, hal. 84.

²² Mahmud. Moh Natsir, *Orientalisme al-Qur'an di Mata Barat: sebuah Studi Evaluatif*, Semarang: Bina Utama Semarang, 1998, hal. 127.

kerjasama antar pemeluk agama menurut alwi shihab harus dilandasi kebersamaan untuk mengoreksi citra dan kesan keliru yang selama ini diasumsikan dalam benak masing-masing pemeluk agama (kelompok/faham/aliran).²³

Smith berpendapat ada titik kesamaan yang menjadi titik temu antar penganut agama dalam “*faith*” (keimanan) *esoteris* yang berpotensi bisa sama secara spritualitas. Namun dalam “*belief*” (kepercayaan) *eksoteris* tidak bisa disamakan dan dipersatukan.²⁴ Jadi pemeluk agama bisa berbeda dalam *belief* yang sifatnya normatif tapi bisa membangun kesepahaman dalam *Faith* (iman). Hubungan antar agama terbangun dengan prinsip melihat titik persamaan sehingga meminimalisir kecurigaan dan melahirkan sinergi yang konstruktif antar penganut agama (kelompok/paham/aliran).

Konsep ilmu dakwah dalam Islam sebagai ilmu pengetahuan menjadi objek penelitian dari aspek historis dan normatif.²⁵ Aspek historis menjadi wilayah kajian penelitian sejarah agama dan fenomenologi. Aspek normatif menjadi domain teologi menggunakan pendekatan transenden dengan empat tahap yaitu mengalami, memahami, menilai dan memutuskan. Pengalaman merupakan data penelitian keagamaan, pemahaman merupakan penghayatan akan makna-makna substantif agama, penilaian menjadi pengukuhan dalam pencarian kebenaran terhadap nilai-nilai agama dan keputusan sebagai pengakuan yang diterima sebagai suatu fenomena yang perlu dihayati oleh umat dan pemeluknya.²⁶ Subjektivitas pada umumnya dilakukan dalam usaha meneliti agama, bahkan ada kecenderungan bersifat apologis.

Kata ilmu berasal dari bahasa Arab ‘*Alima-Ya’lamu-’ilman* yang berarti mengerti, memahami benar-benar.²⁷ Dalam bahasa inggris ilmu pengetahuan dimaknai dengan *knowledge* atau *Science* (*Scientia*, Bahasa latin) yang berarti mengetahui.²⁸ Sedangkan pengertian ilmu dalam KBBI adalah pengetahuan tentang suatu bidang yang disusun secara sistematis

²³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju sikap terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan. Cet. Ke III. 1998, hal. 117.

²⁴ Phillip C. Almound and Wilfred Cantwel Smith, *As Theologian of Religions*. Dalam Havard, *Theological Revied*. No. 76.

²⁵ Abd. Mujtahid Manaf, *Ilmu Perbandingan Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 3.

²⁶ William J. Hill. *Theology*. t.p.

²⁷ Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pondok pesantren Al-Munawwir Krapyak, 1984, hal. 1036.

²⁸ Jujun S. Suriasumantri. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Popule*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 1998 Cet Ke-1, hal. 324.

menurut metode tertentu yang digunakan untuk menjelaskan fenomena tertentu dalam bidang tersebut.²⁹

Freedman memberikan ruang lingkup ilmu sebagai bentuk aktivitas manusia untuk memperoleh pengetahuan dan pemahaman utuh dan cermat tentang alam semesta atas kehidupan masa lampau, sekarang dan yang akan datang.³⁰ Ashley Montague, profesor antropologi di Rutgers University, mengatakan bahwa sains adalah pengetahuan yang terstruktur dalam suatu sistem yang dihasilkan dari observasi, penelitian, dan eksperimen untuk sampai pada inti prinsip yang dipelajari dan dapat diuji produk pemikiran manusia yang ditentukan oleh seseorang. Dengan kata lain, terdapat perbedaan makna antara sains dan pengetahuan. Karena sains mempunyai cakupan yang lebih luas dibandingkan pengetahuan.

Merujuk dalil Al-Qur'an yang mendasari ilmu dakwah sebagai realitas kebenaran (*al-haq*) yang berkaitan dengan keadilan dan persamaan dalam merealisasikan kesejahteraan untuk seluruh alam.³¹ Abu al-Fath al-Bayanuni berpendapat dakwah Islam adalah ilmu yang masuk dalam rumpun *minhaj*³², menurut beliau sebagai “kumpulan kaedah dan dasar yang dapat mengantarkan seseorang mampu menyampaikan ajaran Islam, mengajarkan dan mempraktekkan sekaligus.”³³ Integrasi interkoneksi ilmu sosial dan sains dengan ilmu dakwah merupakan ciri khas yang harus dimiliki penyuluh (dai) karena aktualisasi agama tidak paripurna kecuali dengan saling mengaitkan diantara semua disiplin keilmuan.

Dakwah sebagai ilmu pengetahuan yang tersusun secara sistematis, logis, dan objektif,³⁴ dengan ruang lingkungannya mempelajari proses penyampaian ajaran Islam kepada umat, unsur-unsur dakwah dan indikator keagamaan dalam berbagai aspek.³⁵ Untuk memahami makna dakwah yang komprehensif dan holistik perlu pendekatan yang luwes, akademik dan

²⁹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka. 1999. Cet. Ke-10, hal. 371.

³⁰ Armien, Miskha. M. *Epistimologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press. 1983, hal. 3

³¹ Q.S. Fussilat/41: 53, Q.S. al-Anbiya/21: 107, Q.S. Yunus/10: 32, Q.S. al-Hajj/ 22: 62, Q.S.an-Nur/24: 25

³² Al-Bayanuni membuat kategorisasi rumpun ilmu-ilmu keislaman, akidah dan ushuluddin dikelompokkan kategori *millah*, *shariah*, dikategori kelompok *shirāh* dan ilmu dakwah dalam kategori *Minhaj*.

³³ Abu al Fath al- Bayānūnī. *al- Madkhal ila 'Ilmi al Da'wah*, hal.19.

³⁴ Wardi Bachtiar, *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah*, Jakarta: Logos, 1997, hal. 31

³⁵ Pertemuan para sarjana dari Fakultas Dakwah se-jawa tahun 1978 dalam rangka membicarakan eksistensi dan pengembangan ilmu dakwah.

inklusif.³⁶ Ada dua pendekatan untuk memahaminya yaitu secara praktis dan akademis.³⁷

Islam sebagai agama dakwah berusaha melakukan transformasi ajaran agama dalam realitas sosial bahkan keberhasilan dakwah berbanding lurus dengan kemampuan memberikan pengaruh terhadap realitas dan meluruskan cara pandang penganutnya. Realitas sosial ada yang menjauh dari cita-cita ideal Islam yang banyak dijumpai dalam komunitas (jamaah) dengan problem yang berbeda-beda. Oleh karena itu perlu kajian teori dakwah sebagai ilmu pengetahuan yang memiliki struktur dan filosofi tertentu sebagai ilmu pada umumnya. Sebagai ilmu pengetahuan, dakwah akan diskursus yang akan terus berkembang dalam tataran teori, wacana ilmiah dan kerangka filosofis.

Secara praktis dakwah sebagai sebuah tindakan dan aksi dilakukan untuk mentransformasikan ajaran Islam dalam realitas sosial yang meliputi semua dimensi kehidupan manusia dalam kerangka amar makruf nahi munkar. Berangkat dari landasan tersebut dakwah dalam perspektif keilmuan terdiri dari tiga bagian yaitu: Landasan ontologi, epistemologi dan aksiologi.³⁸

1. Ontologi Ilmu Dakwah

Ontologi adalah cabang metafisika mengenai realitas yang berupaya membahas apa yang ingin kita ketahui, seberapa jauh kita ingin tahu, dan berusaha mengungkap ciri-ciri segala yang ada. Ontologi berasal dari bahasa Yunani *ontos* yang bermakna “ada” dan *logos* yang berarti “ilmu”.³⁹

Ontologi ilmu dakwah berarti membahas tentang ada atau tidak adanya ilmu dakwah, selanjutnya apakah ilmu dakwah memiliki esensi atau hanya sekedar ada, apa yang menjadi objek kajian dan apa yang hendak diketahui melalui kegiatan penelaahan tersebut.⁴⁰ Sistematis dimulai dari mencari ontologi dakwah, kemudian masuk pada mencari eksistensi ontologi ilmu dakwah.

Objek kajian dakwah terbagi dua yaitu: objek material dan objek formal. Cakupan material dakwah adalah semua aspek ajaran Islam (Al-

³⁶ Selama ini dakwah dipahami secara sempit oleh sebagian masyarakat, dakwah hanya dipahami sebagai ceramah atau tabligh yang pada gilirannya menjadi statis dan tidak mengikuti dinamika perkembangan masyarakat yang berubah cepat akibat globalisasi dan kemajuan teknologi.

³⁷ Samsul Munir Amin, *Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Islam*, Jakarta: Amzah, 2008.

³⁸ Muzairi, *Landasan Ontologis Ilmu Dakwah*, Dalam Andi Dermawan (ed.). *Metodologi Ilmu Dakwah*, Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, Cet. Ke-1. 2002, hal. 42.

³⁹ Jujun S. Suriasumantri, *Tentang Hakikat Ilmu, dalam Ilmu dalam Perspektif*, Jakarta: Gramedia, Cet. Ke-6. 1985, hal. 5.

⁴⁰ Muzairi, *Landasan Ontologis Ilmu Dakwah*.

Qur'an dan al-Sunnah) hasil ijtihad dan dihubungkan dengan teknologi, sosial, hukum, ekonomi, pendidikan dan lainnya dalam koridor kelembagaan Islam. Sedangkan objek formal merupakan kegiatan mengajak manusia kembali kedalam fitrah kemanusiaan dan ketundukan kepada Allah SWT dalam seluruh aspek kehidupannya.⁴¹ Kajian dakwah inheren dengan Al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan yang dengan sempurna menjelaskan segala hal yang dibutuhkan manusia.⁴² Sayyid Qutb dan dikuatkan oleh Syukriadi sambas mengatakan landasan untuk memahami tentang apa, mengapa dan bagaimana dakwah adalah Al-Qur'an sebagai kitab dakwah⁴³ dan pesan dakwah adalah Allah⁴⁴, tempat Kembali yang utama (*al-marju' 'al-'ala*) sebagai rujukan dalam aktivitas berdakwah.

Tiga hal mendasar sebagai argumentasi yang dapat membuktikan terhadap ontologi dakwah, bahwa dakwah mempunyai subjek, objek, masalah dan tujuan yang jelas. Subjek dakwah adalah manusia sebagai pelaku (*da'i*) sekaligus sebagai penerima dakwah (*mad'u*). Untuk menelisik manusia sebagai pelaku dan penerima dakwah maka perlu diungkapkan siapa manusia itu dan ini menjadi objek dakwah.

Manusia sebagai makhluk ciptaan Allah SWT yang terdiri dari jasad dan jiwa yang bersifat ruhaniyah sehingga mampu berfikir, merasa, berbuat dan dinamis. Keduanya berfungsi untuk mengembangkan dan mengontrol instink melalui olah fikir yang rasional, dzikir dan olah rasa.⁴⁵ Manusia ada keterbatasan sehingga pada tingkatan tertentu tidak mampu menyelesaikan persoalan yang dihadapi, disinilah manusia membutuhkan jawaban dari luar dirinya yaitu ajaran dan tuntunan agama.⁴⁶ Komponen manusia yang berupa jasad dan ruh selalu saling tarik menarik antara kekuatan yang sifatnya fisik dengan unsur kekuatan ruhiah untuk menunjukkan eksistensinya. Tujuan dakwah membimbing manusia untuk dapat menentukan pilihan antara baik dan buruk, rendah dan mulia, kotor dan suci. Misi Islam yang berisi tuntunan

⁴¹ Amrullah Achmad, *Dakwah Islam sebagai Ilmu: sebuah kajian epistemologi dan struktur keilmuan dakwah*. Makalah pada pertemuan dekan fakultas dakwah se-Indonesia di IAIN Sumatera Utara. 1-20 Juni 1996.

⁴² Q.S. al-Baqarah: 2/2,97, 185, Q.S. Ali Imran: 3/138, Q.S. al-Maidah: 5/38,46. al-Qur'an selain menyatakan diri sebagai *hudan li al-nas*, juga sebagai al-Furqan pembeda antara yang baik dan yang buruk, rahmat, syifa (obat penawar), *mau'izhat* (nasihat, petuah), *dzikr li al-amin*, *tibyan likulli syay'* dan beberapa sebutan yang lainnya.

⁴³ Sayyid Qutb, *Fiqh Dakwah*, Jakarta: Pustaka Amini, 1995, hal. 1.

⁴⁴ Syukriadi Sambas, *Sembilan Pasal Pokok-pokok Filsafat Dakwah*, Bandung: KP Hadid, 1998, hal. 2.

⁴⁵ Sidi Gazalba, *Ilmu Filsafat dan Islam tentang Manusia dan Agama*, Jakarta: Bulan intang, 1978, hal. 12.

⁴⁶ Pada tataran jasmani atau jasadiyah mampu dijawab ilmu pengetahuan, namun ilmu pengetahuan tidak mampu menjawab pada level ruhaniyah sebagaimana Firman Allah dalam: al-Isra' ayat: 85.

kepada manusia untuk meraih kebahagiaan dunia dan akhirat tidak terlepas dari hidayah. Dalam memahami hidayah berkait erat dengan proses pencarian manusia untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan untuk menghadapi kehidupan, pada tataran ini ilmu dakwah berperan sangat penting.⁴⁷

Seberapa penting manusia mencapai *sabili rabbik* sehingga proses mengajak dipandang sangat penting, terlepas dari status hukumnya wajib *ain* atau wajib *kifayah*, al Mawardi menyebutnya sebagai kewajiban keagamaan (*al-Qawaid al-Diniyah*),⁴⁸ dan ibn Taimiyah berargumentasi melaksanakan dakwah kewajiban utama dan sebaik-baik perbuatan.⁴⁹

Berdasarkan objek kajiannya ilmu dakwah dalam hal ini berkaitan dengan aspek kehidupan manusia, sosial, kehidupan agama, pemikiran, budaya, estetika dan filsafat yang bisa diuji dan diverifikasi. Posisi ini menjadikan dakwah Islam dalam proses penyampaian dalam perspektif keilmuan disebut sebagai suatu ilmu pengetahuan yang sifatnya empirik.

2. Epistemologi Ilmu Dakwah

Tepatnya, epistemologi mempertimbangkan sumber, struktur, metode, dan validitas pengetahuan.⁵⁰ Secara etimologis dapat diartikan sebagai epistemologi yang berkaitan dengan pertanyaan bagaimana kita dapat memperoleh pengetahuan dari realitas objek yang kita pikirkan.⁵¹ Metode kerja terpenting dalam epistemologi adalah aspek sumber pengetahuan, proses pengetahuan, dan produk pengetahuan. Jika dielaborasi Epistemologi sebagai cabang filsafat menekankan pada hakikat mendapatkan pengetahuan dengan membahas sumber, struktur, metode dan langkah-langkah memvalidasi ilmu pengetahuan.

Secara literer sumber ilmu dapat diperoleh dari akal, intuisi, indra, ilham dan wahyu,⁵² yang dalam pandangan Muhammad Iqbal lebih dirinci menjadi *afaq* (alam semesta), *anfus* (diri/ego) dan *tarikh*.⁵³ Hal ini

⁴⁷ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 194.

⁴⁸ Imam al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Mesir: Syirkah wa Matba'ah Mus thafa al-Baby, Cetakan ke-3. 1393, hal. 258.

⁴⁹ Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah, *al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar* Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, Cetakan I, 1396 H., hal. 26-27.

⁵⁰ Ali Mudhofir, *Mengenal Filsafat*. Dalam Filsafat Ilmu, Yogyakarta: Liberty. 1996, hal. 19.

⁵¹ Mujamir Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*, Jakarta: Erlangga, 2005, hal. 2.

⁵² A. Yusuf Ali meringkas sumber-sumber pengetahuan dalam islam menjadi tiga; wahyu, rasio dan indra. Muh. Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfazh Al-Qur'an*, Cairo: Dar Al-Kutub Al-'Arabiyyah, t.t, hal. 120.

⁵³ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981, hal. 148.

mensyaratkan empat aspek agar dipandang sebagai disiplin ilmu yaitu bersifat universal, memiliki objek tersendiri, dapat diverifikasi (teruji) dan mempunyai nilai manfaat bagi kehidupan manusia.

Epistemologi, sebagai subsistem filsafat, merupakan ruang lingkup perdebatan tentang hakikat ilmu pengetahuan. Artinya, kita mempelajari keaslian ilmu pengetahuan dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan mengenai pokok bahasan penelitian ilmiah, sejauh mana tingkat kebenaran yang dapat dicapai, dan kebenaran-kebenaran apa saja. Penelitian ilmiah dapat mencapai kebenaran objektif, subjektif, absolut, atau relatif.⁵⁴

Sebagai sarana untuk sampai pada kebenaran yang *genuin* dan konsern pada gagasan pemikiran dan proses sumber-sumbernya sesuai dengan prosedur, struktur, metode dan validitas ilmu pengetahuan untuk dipelajari secara mendalam,⁵⁵ merupakan kajian yang sangat penting karena membahas aspek tata hidup manusia yang hakiki, bukan sekedar memahami dunia kosmos namun memahami juga mikro kosmos berupa dirinya sendiri.

Menurut Wibisono, kebenaran epistemologi menyangkut pertanyaan tentang sumber, sarana, dan prosedur penggunaan sarana untuk memperoleh pengetahuan.⁵⁶ Sedangkan Harun Nasution merumuskan epistemologi sebagai cabang filsafat yang mengkaji apa dan bagaimana cara seseorang memperoleh pengetahuan,⁵⁷ untuk mengetahui keaslian dan validitas pengetahuan.⁵⁸ Mekanisme kerja epistemologi memiliki tiga aspek penting: sumber pengetahuan, proses pengetahuan, dan produk pengetahuan.⁵⁹ Berkaitan dengan epistemologi ilmu dakwah atau bagaimana cara untuk menemukan dan mendapatkan pengetahuan ilmu dakwah, hal pertama yang harus dijawab adalah kondisi bangunan perangkat dakwah, mengapa mesti dibangun?

⁵⁴ Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, Jakarta: UI Press, 1983, hal. 2.

⁵⁵ M. Abid al-Jabiri, 1990. *Bunyah al-Aql al-Arabi: DIrasah Tahliliyah Naqdiyah li al-Nudzum al-Ma'rifah fi ats-Milton K. Munitz. 1967. Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co Inc. bandingkan dengan konsep yang ditawarkan Dagobert D. Runes., 1971. *Dictionary of Philosophy*. Totowa New Jersey: Adam & Co., Rudolf Allers, 1973 "Epistemologi" dalam *The New Encyclopedia Britanica* vol. 6 London: Kelen William Benton Publisher, Inc. dan Jaques P Thiroux, 1985. *Philosophy Theory and Practic* New York: Macmillan Publishing Company.

⁵⁶ Koenta Wibisono. *Hubungan Filsafat, ilmu Pengetahuan dan Budaya*. Makalah: tt, hal. 14.

⁵⁷ Harun Nasution. *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang. 1973, hal. 10.

⁵⁸ Azyumardi Azra. *Pendidikan Islam Tradisi & Modernisasi Menuju Mellenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 1999, hal. 144.

⁵⁹ Muhammad al Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, hal. 52.

Perangkat dakwah mengacu pada 3 hal, wahyu, nalar dan tradisi. Wahyu berdimensi normative dalam pengertian *origin* dan sejati sebagai *logos* yang legitimate sebagai sandaran ilmiah dan transedental sumber pengetahuan. Entitas wahyu masuk dalam kualifikasi *taken for granted* dan *self evident*,⁶⁰ yang dalam perspektif Islam menjadi sumber utama.

Perangkat kedua adalah nalar atau pikiran secara epistemologi daya fikir manusia tentang objek yaitu teologi dan dakwah untuk menkonstruksi sistem bernalar untuk sampai pada kebenaran teologis dan hakikat dakwah, melalui pendekatan empiris dengan metode, observasi dan eksperimen. Menurut Amrullah Ahmad,⁶¹ metode kajian ilmu dakwah berusaha merumuskan secara teoretis lima metodologi yang dapat diaplikasikan dalam mengembangkan konsep-konsep dakwah.

Metode tersebut meliputi *pertama*; analisis sistem dakwah dalam arti kegiatan dakwah sebagai suatu sistem melibatkan unsur-unsur dakwah dai, madú, materi, metode, media dan tujuan yang saling berkaitan dan saling mempengaruhi untuk mencapai tujuan. Sehingga dalam merumuskan dan mengembangkan metode keilmuan dakwah perlu menganalisis unsur-unsur dakwah dan memahaminya secara komprehensif.

Kedua; metode historis; mempelajari pola dakwah pada masa lampau tidak hanya masa Rasulullah namun risalah yang diusung oleh para rasul sebelumnya berkontribusi dalam merumuskan konsep dakwah.

Ketiga; Metode reflektif; Kegiatan reflektif untuk memverifikasi paradigma tauhid kedalam prinsip epistemologi dakwah, apakah secara faktual nilai spiritual ketauhidan sebagai konsep dasar dakwah sudah membumi dan menginternalisasi. Hal ini untuk mengabstraksikan temuan-temuan dalam fakta dakwah dan merumuskan kerangka teoretik sesuai dengan spesifikasi dan ruang lingkup objek yang dikaji. Hasilnya bisa memperkuat, merevisi atau bahkan menggugurkan teori yang ada.

Keempat; Metode riset dakwah partisipatif untuk merespon problematika dakwah kekinian yang multidimensi. Dakwah aktual harus berinteraksi dengan keragaman sistem kemasyarakatan dan teknologi informasi serta aneka realitas, untuk itu dibutuhkan pendekatan empiris. Pendekatan ini diharapkan ditemukan teori dan metode yang akurat yang mampu dijadikan alat analisis masalah yang kompleks.

Kelima; Metode riset kecenderungan Gerakan dakwah untuk memotret peta dakwah masa lalu dan sekarang kecenderungan masalah, pola pengorganisasian, pengelolaannya dan kemungkinan di masa mendatang.

⁶⁰ Muhammad al Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, hal. 52.

⁶¹ Amrullah Ahmad, *Dakwah Islam Sebagai Ilmu*, Medan: Fakultas Dakwah IAIN Sumatera Utara, 1996, hal. 42.

Elaborasi peta dakwah berbasis riset ini diformulasikan untuk memandu perjalanan dakwah di pentas global, memberikan solusi dan antisipasi dini terhadap problem umat.

Perangkat terakhir tradisi adalah refleksi dalam tindakan dan diinternalisasikan dalam komunitas sehingga menyejarah. Tradisi dapat menjadi sumber pengetahuan teologi dan dakwah dengan alasan mampu menjamin kebenaran agama dalam eksistensi yang berproses panjang melalui pewarisan. Jejak yang tersimpan dalam tradisi berciri *heresiografis* sebagai literatur komunitas yang dianggap menyimpang dari ajaran Tuhan atau pengamal ajaran Tuhan, ini dapat menjadi sumber pengetahuan untuk menemukan kebenaran teologi atau dakwah yang “benar” dan yang “tidak”.⁶²

Dalam tradisi keilmuan keIslaman Muhammed abid al Jabiri menggunakan istilah *al-aql al-mujarradah* sebagai nalar murni,⁶³ berkembang dalam tiga bentuk epistemologi yang dijadikan titik tolak metodologis untuk membangun epistemologi keilmuan dakwah, dengan penjelasan sebagai berikut:⁶⁴

- 1). Epistemologi *bayani (explanatory)* yang berarti penjelasan, pernyataan, ketetapan. Kerangka keilmun filsafat mengartikan sebagai metodologi berpikir berbasis teks. Saat ini dalam penelitian filsafat mengacu pada struktur pengetahuan yang menganggap wahyu sebagai kebenaran mutlak. Akal bersifat menjelaskan dan justifikasi kebenaran teks yang normatif dan baku (*al ushul al-arba'ah*: Al-Qur'an, al-Sunnah, ijma dan *qiyas*). Rasulullah dan para sahabat dan tabi'in sudah memulai metode ini dalam upaya menjelaskan ayat-ayat yang *mutasyabihat*. Dalam Tradisi *bayani* muncul berkaitan dalam memahami manuskrip yang berkembang dalam ajaran Islam. Dalam dakwah Islam teks merupakan sumber utama pengetahuan sebagai tolok ukur dan titik tolak dari seluruh aktivitas dakwah, karena itu epistemologi *bayani* merupakan sumber pengetahuan ilmu dakwah itu sendiri.
- 2). Epistemologi *irfani (intuisi)* bermakna *al-ma'rifah*, *al-'ilm*, *al-hikmah*, yang secara eksistensi pola pikirnya berpangkal pada *zauq*, *qalb*. Intuisi dalam pandangan suhrawardi akan

⁶² Al Asy'ari, *Maqalat Al Islamiyin Wa Ikhtilaf Al Mushalin*. (Ed) Muhammad Muhi Al-Din Abd Al-Hamid. Kairo: Maktabah Al Nahdha Al Mishriyah, 1969.

⁶³ Muhammad 'abid al-Jabiri, *Bunyah al-'aql al-'Araby: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzum al Ma'rifah fi al Tsaqofah al Arabiyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Araby. 1993, hal. 383 – 384.

⁶⁴ Andi Dermawan, *Landasan Epistemologi Ilmu Dakwah*, hal. 63-69.

membimbing kearah kebijaksanaan sejati (hikmah).⁶⁵ Pengetahuan dapat diperoleh dengan metode intuitif dengan istilah *yaqin* atau *haqiqi* dan *haqq al-yaqin*. Intuisi sebagai salah satu aspek untuk memperoleh pengetahuan dan kebenaran langsung dari Allah dalam bentuk ilham, *kasyf* dengan olah rohani yang dalam istilah ilmu kalam disebut dengan '*ilm al-Dharury* atau '*ilm Laduny*'.⁶⁶ *Ma'rifatullah* diperoleh dengan cara merenungkan alam dan tatanannya sebagai petunjuk bagi adanya yang transenden. Dalam *irfani* seperti pemikiran sufistik yang cenderung *personal experience* seperti dalam rumusan tentang perjalanan spiritual yang melalui beberapa maqam. Hubungannya dengan dakwah Islam tidak signifikan pengaruhnya karena dakwah lebih menekankan pada persoalan perubahan sosial dan transformasi nilai-nilai Islam yang kongkret dan rasional.

- 3) Epistemologi *burhani*⁶⁷ (*demosntratif*) bermakna argumentasi yang jelas dan berdasar pada kekuatan rasio (akal). Corak *burhani* bersumber dari aktivitas intelektual yang mengedepankan logika untuk menetapkan kebenaran dengan cara mengaitkan proposisi satu dengan proposisi lainnya yang bersifat aksiomatik menggunakan metode deduktif. Prinsip-prinsip yang dipakai untuk membangun pengetahuan atas dasar bawaan manusia berupa *aql* yang mampu melakukan proses penginderaan, eksperimen atau konseptualisasi. Secara sistematis berkembang dan sampai pada puncaknya masa aristoteles yang disebut dengan analisis (*mantiq*) dengan menguraikan ilmu berdasar prinsip-prinsipnya. Analisis menjadi hal yang penting untuk menguraikan ilmu atas dasar metode dan sistematika yang bisa divalidasi dan diuji. Pendekatan *burhani* dapat diintegrasikan menggunakan sejarah, sosiologi, antropologi, psikologi filsafat dan hermeneutika untuk memahami agama dan fenomena keagamaan. Epistemologi *burhani* lebih kompatibel dengan sumber dakwah Islam disamping yang utama epistemologi *bayani*.

⁶⁵ Suhrawardi dalam dunia pemikiran islam dikenal dengan pemikiran iluminasi atau *al-hikmah al-ishraqiyah*, ia dianggap sebagai penyambung ujung kesempurnaan pemikiran islam yang pada eranya terjadi pemilahan metode penalaran dan *dhawq*.

⁶⁶ Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. Cet. Ke-1. 2008, hal. 40.

⁶⁷ Pondasi epistemologi *burhani* dibangun oleh al-Kindi yang kemudian dikembangkan oleh al-Farabi. Prinsip umum yang mengarahkan proses argumentasi *burhani* adalah prinsip sebab akibat. lihat: Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Intereligijs*, trans. by Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCISoD, 2003.

Pada tataran ini kajian keilmuan dakwah bersifat dinamis dengan mengintegrasikan episteme *bayani* yang merujuk pada teks normatif dan otoritatif, mengkoneksikan dengan episteme *burhani* dengan memfungsikan rasio untuk membumikan teks melalui jaringan antar disiplin keilmuan.⁶⁸

Ketiga metodologi pemikiran jabiri ini harus integral dengan pendekatan multidisiplin dan interdisiplin untuk menjawab problematika dakwah di era digital yang kompleks, dan ini sebagai pengembangan model ilmu-ilmu keIslaman kontemporer.

Tujuan inti epistemologi berorientasi pada proses mencapai ilmu pengetahuan dengan menemu kenali dan menggali syarat kemungkinan dapat tahu melalui metode yang teruji untuk sampai pada kebenaran. Dalam kerangka rekonseptualisasi patut untuk mempertimbangkan tawaran konsep *Islamization of knowledge* ala faruqian dan naquiban⁶⁹ dan *scientitification of Islam* versi Fazlur Rahman.⁷⁰ Argumentasi ilmu harus dilahirkan dari kandungan Al-Qur'an bukan berakhir dengan Al-Qur'an.

3. Aksiologi Ilmu Dakwah

Aksiologi berarti “nilai” dan logos yang berarti “ilmu/Teori”⁷¹ yang merupakan ilmu pengetahuan dengan kajiannya membahas hakikat nilai yang berkaitan dengan manfaat dan kegunaan yang diperoleh dari pengetahuan.⁷² Dengan kata lain, aksiologi merupakan teori yang mengacu pada nilai-nilai yang dipegang untuk menentukan prioritas yang dikaitkan dengan etik, kesusilaan dan kemaslahatan.⁷³ Sesuatu dikatakan bernilai jika memiliki komponen baik dan manfaat dan masalah dalam kehidupan.

Ruang lingkup aksiologi mempertanyakan kedudukan dakwah sebagai ilmu, penjelasan struktur, sistematika dan metodologi serta produk dakwah dalam memberikan solusi terhadap fenomena sosial. secara objektif dakwah

⁶⁸ Andi Darmawan, *Landasan epistemology Ilmu Dakwah dalam “Metodologi Ilmu Dakwah*, hal. 66.

⁶⁹ Perbedaan paradigma dalam menjawab kontekstualisasi pengembangan wacana agama dan sains kedepan, Ismail raji al-Faruqi dan Naquib al-attas cenderung bersifat reaktif berseberangan dengan Fazlur Rahman bersifat proaktif yang lebih terbuka, semua hasil temuan sains halal untuk dipelajari termasuk beragam temuan sains di dunia barat. Jika dielaborasi pandangan Naquib dan faruqi masuk dalam tataran aksiologi dan etika keilmuan sedangkan ala Rahman berada pada tataran metodologisnya.

⁷⁰ Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal: 47

⁷¹ Burhanudin Salam, *Logika Materil: Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Reneka Cipta. Cet. Ke-1. 1997, hal. 168.

⁷² Jujun S. Suriasumantri. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, hal. 234.

⁷³ The Liang Gie, *Suatu Konsepsi ke Arah Penertiban Bidang Filsafat*, Terj. Ali Mudhofir. Yogyakarta: Karya Kencana. 1997, hal. 144-145.

merupakan ilmu pengetahuan untuk membumikan nilai-nilai teologis.⁷⁴ Berpijak pada landasan aksiologis, proposisi bernilai benar karena ada manfaat bagi manusia, sehingga pengamalan harus merujuk pada tata nilai yang ada. Ilmu Pengetahuan harus selalu berkait dengan nilai-nilai sehingga tidak ada ilmu pengetahuan yang bebas nilai. Fungsi ilmu pengetahuan memberikan penjelasan, prediksi dan pemaknaan secara absolut atau probabilistik.⁷⁵ Menampilkan makna absolut apabila menggunakan landasan postulat atau aksioma⁷⁶ sedangkan pemaknaan *probability* menggunakan proses berfikir secara deduktif, induktif atau reflektif.

Kajian aksiologis dalam perspektif ilmu dakwah melalui pendekatan empiris, untuk membangun argumen dan struktur yang jelas dari ilmu yang menyampaikan dan mengajak orang untuk mengakui dan menerima kebenaran teologis. Selanjutnya dakwah dapat memberikan penjelasan, memprediksi sekaligus mengontrol atau membimbing masyarakat ke arah kemaslahatan dengan melaksanakan nilai-nilai ajaran agama. Kejelasan struktur ini penting karena kebenaran yang disampaikan oleh ilmu dakwah merupakan kebenaran transendental yang sering tidak terakomodasi oleh para ilmunan.

Dakwah sebagai studi keislaman menjadi keilmuan yang khas, ia mempunyai klaim kebenaran, dalam Al-Qur'an kebenaran disebut *al-haq* yang berkait erat dengan keadilan dan persamaan.⁷⁷ Bangunan argumentasi dalam menjelaskan "kebenaran" atau "eksistensi Tuhan" sebagai dasar paradigmatis ilmu dakwah harus sistemik dan jelas. Hal ini dapat menjelaskan hubungan antara kebenaran ilmu-ilmu empiris, ilmu-ilmu sosio-humanistik, dan ilmu-ilmu transendental.

Secara metodologis harus dapat dipertanggungjawabkan apa yang menjadi objek kajian material dan perspektif pemahaman terhadap objek formal. Dakwah sebagai ilmu juga harus mampu mempertanggungjawabkan

⁷⁴ Bustanudin Agus, *Pengembangan ilmu-ilmu Sosial*, Jakarta: Gema Insani Perss 1999, hal. 109.

⁷⁵ Ilyas Supena, *Filsafat ilmu Dakwah perspektif Filsafat Ilmu Sosial*, Yogyakarta: Ombak. 2013, hal. 200.

⁷⁶ Postulat atau aksioma adalah proposisi dasar atau prinsip yang diterima sebagai benar tanpa perlu dibuktikan. Mereka merupakan dasar-dasar dari suatu teori atau sistem pengetahuan tertentu dan menjadi fondasi bagi deduksi logis dalam bidang tersebut. Postulat seringkali dianggap sebagai kebenaran yang tidak diragukan lagi di dalam suatu konteks tertentu dan digunakan sebagai dasar untuk membuktikan atau menurunkan proposisi-proposisi lainnya dalam sistem tersebut. Dalam matematika, misalnya, aksioma atau postulat seringkali membentuk dasar bagi struktur aljabar, geometri, atau teori himpunan.

⁷⁷ Kebenaran khas dakwah merujuk pada al-Qur'an Q.S. 10:32; Q.S. 22:62; Q.S. 24:25 bahwa kebenaran milik Allah, bersifat abadi, sangat nyata. Filosof memaknai kebenaran adalah perpaduan antara kebajikan dan keindahan.

produk-produknya berangkat dari proses nalar yang jelas berkait antar premis dan kesimpulan.⁷⁸

Ada dua hal penting untuk menjelaskan aksiologi dakwah jika dilihat dari proses kegiatan yang melibatkan komponen da'i sebagai penyampai ajaran atau pesan dakwah, umat manusia sebagai sasaran dakwah dan semua aspek pendukung proses kegiatan dakwah. Nilai dakwah berkait erat dengan hal-hal sebagai berikut:

- 1). Nilai Kerisalahan; dakwah sebagai aktualisasi penyambung tugas kerasulan (tradisi Profetis).⁷⁹ Seorang dai menjadi titik sentral yang mengemban tugas rasul sebagai agen perubahan dan berkewajiban menyampaikan ajaran Islam, mengajak masyarakat menuju kehidupan yang berperadaban. Fungsi kerisalahan untuk transformasi nilai (*transformation of value*) dari kejahiliyahan menuju nilai-nilai moral universal Islam dan transformasi sosial (*transformasi of social*) proses merubah kondisi masyarakat sesuai dengan visi ideal masyarakat madani.
- 2). Nilai *Rahmatan Lil Alamin*; konsep ajaran Islam harus memberikan manfaat untuk kehidupan umat manusia. Kandungan dakwah yang bersumber dari wahyu harus dapat diterapkan dalam kehidupan guna mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan hidup dunia dan akhirat. Nilai-nilai normatif global Islam diwujudkan dalam konsep-konsep operasionalnya dalam seluruh aspek kehidupan. Dakwah adalah penyampaian wahyu (Quran dan Hadits) dalam tataran praktis baik pada tingkat individu, keluarga, masyarakat, maupun nasional. Dakwah bernilai sebagai problem solving persolan kekinian dan mengantisipasi masalah yang akan datang. Dakwah berkontribusi menjadi landasan moral manusia dan pedoman dalam beraktivitas. Fungsi *Rahmah* dalam koridor keilmuan dapat dimaknai refleksi aktualisasi kerisalahan atau profetik dalam memberikan sumbangsih kemaslahatan manusia sebagai individu, kelompok sosial maupun bangsa.⁸⁰

Pada dasarnya dakwah bisa dikaji dan dijelaskan melalui perspektif keilmuan dengan pendekatan integratif seperti sosiologi, psikologi, antropologi, *social work*, kesehatan, politik, hukum, komunikasi, sejarah dll.⁸¹ Landasannya adalah nilai kebenaran teologis yang bersumber dari Al-

⁷⁸ Achmad Haris Zubair, *Landasan Aksiologi Ilmu Dakwah*, Dalam andi Darmawan, dkk, hal. 87-89.

⁷⁹ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Bandung: Teraju Mizan, 2005, hal. 93.

⁸⁰ Suisyanto, *Pengantar Filsafat Dakwah*, Yogyakarta: Teras, 2006, hal 94.

⁸¹ Abdul Basit, *Filsafat Dakwah*, Jakarta: Rajawali Pers. 2013, hal. 25.

Qur'an dan Sunnah dan harus diamalkan dalam realitas kehidupan bermasyarakat.

Ditegaskan nilai kebenaran dari aksiologi ilmu dakwah merupakan nilai *intrinsic* (substansial) yang harus ditemukan bukan sekedar diberi nilai. Apek nilai kebenaran dari aksiologi ilmu dakwah adalah sebagai berikut:⁸²

- 1) Koherensi: benang merah sistemik antara teoretis (konsep) dengan pengetahuan.
- 2) Diskursus: nilai yang dibangun kompatibel dengan realitas.
- 3) Empiris: Benar dan bernilai bisa dibuktikan secara empirik, dalam artian teori atau konsep bangunan ilmu dakwah dapat dihubungkan dengan fakta empiris.
- 4) Pragmatis: sejauh ilmu dakwah mampu menunjukkan kebermanfaatan bagi individu, keluarga dan masyarakat luas menjadi tolak ukur kebenaran.

Berdasarkan uraian tersebut keberadaan ilmu dakwah dapat dikatakan memenuhi kriteria sebagai ilmu. Secara paradigmatis ilmu dakwah sudah memenuhi empat unsur yaitu: Definisi; memberikan batasan tentang kajiannya baik objek formal maupun material dan ruang lingkup. Perspektif; untuk memahami tentang apa yang menjadi subjek kajian keilmuannya (*subjek matter of science*). Metodologi; memberi cara pengembangan ilmu dimaksud dimasa depan. Teori; hasil uji empiris konsep, proposisi atau relasi antar konsep. Namun pada nilai empiris dan pragmatis harus terus menerus dikaji agar semakin dapat diterima oleh akademisi yang meragukan otentisitas ilmu dakwah.

B. Landasan Sosiologis Dakwah Inklusif

Ilmu dakwah, sebagaimana ilmu-ilmu lainnya, merupakan pengembangan interdisipliner yang memungkinkan pengembangannya dengan menggabungkan disiplin ilmu yang satu dengan disiplin ilmu yang lain.⁸³ Dalam perspektif modern dakwah sudah dikonstruksi sebagai upaya *sosial engineering* (rekayasa sosial) agar orang beragama dan menjalankan ajaran agama dalam praktik kehidupan secara total sebagai pengabdian kepada Allah. Pengembangannya sesuai dengan prinsip pendekatan antar disiplin ilmu, lintas disiplin ilmu dan sangat memungkinkan multi disiplin ilmu. Interkoneksi menyatu dalam proses kajian paradigma sistem dakwah yang bertujuan untuk memecahkan problem keagamaan (*problem Solving*)

⁸² Ilyas Supena, *Filsafat Ilmu Dakwah Perspektif Filsafat Ilmu Sosial*, hal. 204.

⁸³ Allen F. Repko, Rick Szostak dan Michelle Phillip Buchberger, *Introduction to Interdisciplinary Studies*, Los Angeles: Sage Publication, 2017.

pada individu dan masyarakat. Konfigurasinya bisa relasi antar agama, ekonomi, sosial dan budaya.⁸⁴

Sebagai kajian interdisipliner dapat menggunakan teori-teori ilmu lain yang telah mapan. Dalam khazanah keilmuan dakwah, landasan sosiologis sebagai kajian interdisipliner bersifat teoretis sekaligus empiris. Menganalisis fenomena-fenomena sosial dalam teori sosial dan masyarakat Islam, beserta karakteristik masing-masing bidang, kaitannya dengan faktor-faktor yang mendorong hubungan, mobilitas sosial, dan keyakinan yang mendasari proses tersebut. Oleh karena itu, sosiologi dan dakwah dua entitas keilmuan yang berasal dari otoritas keilmuan berbeda namun keduanya dapat berinteraksi dan saling melengkapi untuk masalah perubahan masyarakat dan pengembangan keilmuan.⁸⁵

Ruang lingkup kajian sosiologi tentang relasi manusia dalam membentuk kehidupan bermasyarakat dan berbudaya. Kehidupan meniscayakan perubahan menuju pada kondisi yang lebih baik atau sebaliknya menjadi bertambah buruk. Perubahan bukan hanya sisi material, juga pada aspek cara berfikir, bertingkah laku, dan perubahan peradaban. Perubahan sosial dari kondisi yang paling sederhana menuju ke yang lebih kompleks, dari tradisional ke arah modern.

Di dalam kajian sosiologis Auguste comte⁸⁶ menggagas “hukum tiga tahap” (*law of the three stages*) disepanjang perjalanan sejarah pemikiran manusia secara evolusioner. Perkembangan perubahan sosial kemasyarakatan berjalan *linier* berkembang semakin maju dengan tiga tahapan; tahap teologis (*the theological stage*), tahap metafisik (*the metaphysical stage*) dan tahap positif (*the positiv stage*).⁸⁷ Tahap teologis, manusia percaya pada kekuatan-kekuatan supranatural dari zat adikodrati (ghaib) yang berasal dari luar diri manusia atau kekuatan tokoh agama yang dikultuskan. Tahap metafisik, fase transisi menuju positivistik dengan pola masyarakat tidak lagi percaya pada kekuatan dewa (adikodrati) dan konsep monotheisme sudah menjadi struktur kemasyarakatan. Tahap positif, manusia sudah berpikir rasional dan ilmiah dengan mempercayai data empiris sebagai sumber pengetahuan untuk mendapatkan kebenaran.

⁸⁴ Nur Syam, *Twin Towers: Arah Baru Pengembangan Islamic Studies Multidiscipliner*, Surabaya: SAP, 2012.

⁸⁵ Muhammad al-Ghazali, *Ad-Da'wah al Islamiyah fi al-Qarni al-Hali*, Kairo: dar-As-Syuruq, 1998.

⁸⁶ Auguste Comte (1798-1857) sosiolog asal Perancis pendiri aliran positivisme yang menawarkan pemahaman metodologis ilmu pengetahuan tentang masyarakat manusia dengan istilah “fisika Sosial” atau sosiologi. Ditangannya pendekatan sosiologi berdasar pada metode empiris yang teramat dan terukur (*reliable-measurable*).

⁸⁷ Bourdeau, Michel, Pickering, Mary&schmaus, W. *Love, Order & Progress: The Science, Philosophy & Politics of August Comte*. (W. Bourdeau, Michel, Pickering, Mary & Schmaus, Ed). University of Pittsburg Press, 2018.

Tipologi masyarakat dalam gagasan comte dapat ditemukan diperkotaan dan dipedesaan, terlebih saat ini dengan kemajuan teknologi informasi yang *boderless* berpengaruh pada perubahan perilaku, sikap dan pengetahuan disemua lapisan masyarakat. Transformasi sosial dan kultural ditengah pergeseran tatanan sosial dimasyarakat sangat masif, sehingga diperlukan perangkat formulasi pendekatan dakwah dengan konstruksi baru yang persuasif dan humanis.⁸⁸

Dakwah sebagai konsepsi “ajakan persuasif” dipahami sebagai cara untuk membuat perubahan serta perbaikan pada ranah sosial dan kemanusiaan. Dalam pandangan Acep aripudin konektivitas keduanya bertujuan untuk mempengaruhi serta mengubah tingkah laku seseorang atau masyarakat.⁸⁹ Masyarakat dakwah merupakan suatu konsep yang mengandung makna luas dan kompleks. Ia terdiri atas beragam unsur dengan karakteristik yang dimilikinya masing-masing. Karakteristik masyarakat dakwah meliputi berbagai sisi: ras, suku, bangsa, letak geografis, latar sosial-budaya, ekonomi, pendidikan, profesi, dan jenis kelamin. Termasuk di dalamnya ciri-ciri khas yang terkait dengan sikap, keyakinan, dan cara masyarakat menganut agama Islam.⁹⁰

Aktivitas dakwah berbasis masyarakat menjadi pusat kajian sosiologi dakwah yang bertujuan agar antara *Da'i* (pelaku dakwah), *Mad'u* (objek dakwah), *Maddah* (materi dakwah), *Wasilah* (media dakwah), *Thariqah* (metode), dan *Atsar* (efek dakwah) terjadi kombinasi sehingga dakwah dapat tercapai. Seorang *da'i* (pelaku dakwah) adalah manager, informator, konduktor yang harus berperilaku seperti yang diharapkan masyarakat. Seorang *da'i* yang bertindak sebagai pendidik, pengajar dan agen perubahan diharapkan berperilaku baik dan bermoral tinggi sebagai teladan bagi masyarakat. Kepribadian *da'i* dapat mempengaruhi proses dakwah dalam sebuah komunitas yang menjadi mitra dakwah, untuk memperhatikan, memahami dan melaksanakan pesan dakwah.

Sisi lain dakwah berangkat dari kondisi masyarakat, hubungan antar manusia, proses yang timbul, dan dampak dari hubungan tersebut. Masyarakat mengalami perubahan yang sangat cepat, seringkali perubahan ini menimbulkan “*cultural lag*” ketertinggalan budaya yang berakibat pada melonggarnya kesetiaan pada nilai-nilai agama. Kondisi ini bisa menjadi sumber masalah yang sulit bahkan tidak mampu diselesaikan dengan

⁸⁸ Soelaiman, Munandar, *Dinamika Masyarakat Transisi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.1993.

⁸⁹ Acep Aripudin, *Sosiologi Dakwah*, Bandung: Rosda Karya. 2013, hal. 6.

⁹⁰ Moh. Ali Aziz, *Ilmu Dakwah*, Jakarta: Prenada Media, 2009.

pendekatan dakwah. Pada tataran ini perspektif sosiologis bisa berkontribusi memecahkan masalah-masalah dakwah yang mendasar.⁹¹

Secara sosiologis tidak ada suatu sistem sosial dalam masyarakat yang terintegrasi sempurna dan sebaliknya tidak ada disintegrasi yang sifatnya menyeluruh. Sangat mungkin terdapat individu-individu yang gagal memenuhi peranan yang diharapkan oleh masyarakat. Hal ini karena dalam setiap masyarakat terdapat proses internalisasi dan adaptasi yang berbeda dengan norma-norma yang disepakati bersama. Ditengah masyarakat yang plural akan selalu ada potensi sikap intoleran terhadap sesamanya yang memicu konflik diantara mereka.

Realitas keragaman dalam masyarakat mesti dipahami sebagai kasih sayang Allah SWT, sebagaimana firman-NYA dalam QS. al-Baqarah/2: 251

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ
Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebahagian umat manusia dengan sebagian yang lain, pasti rusaklah bumi ini. Tetapi Allah mempunyai karunia (yang dicurahkan) atas semesta alam.

Dan ditegaskan pula dalam surah Asy-Syu'ara/26:183:

وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ
Dan janganlah kamu merugikan manusia pada hak-haknya dan janganlah kamu merajalela di muka bumi dengan membuat kerusakan;

Sifat manusia dicirikan oleh sifat sensitif, toleran, damai dan protektif, sehingga selama individu mampu memposisikan dirinya dalam hubungan fungsional dalam masyarakat, keruntuhan tidak akan terjadi. Sebagai makhluk sosial hubungan timbal balik memiliki makna penting. Ajaran Islam secara tegas menjunjung tinggi hak individu yang tidak boleh dicerai oleh siapapun dengan alasan apapun.

Islam juga menjaga kelangsungan dan keharmonisan kehidupan sosial. Islam mengajarkan adanya tanggungjawab individu terhadap masyarakat berupa tanggungjawab sosial (*takafulul ijtima'i*) bentuk solidaritas dan pengorbanan untuk kepentingan masyarakat. Mendorong individu untuk melakukan perbuatan sosial dengan tindakan nyata membantu memecahkan masalah-masalah sosial.⁹² Kualitas tanggungjawab individu terhadap sesama dalam kehidupan masyarakat dapat ditemukan dalam tiga hal sebagai berikut:

1) Kesungguhan dalam memerankan fungsi-fungsi sosialnya dalam

⁹¹ Syamsudin, *Sosiologi Dakwah*, Makassar: Alaudin University Perss. Cet. Ke-1. 2013, hal. 16-18.

⁹² Syamsudin, *Sosiologi Dakwah*, Makassar: Alaudin University Perss. Cet. Ke-1. 2013, hal. 37- 39.

bermasyarakat.

- 2) Kepekaan dan kepedulian individu terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat.
- 3) Kesabaran dalam meminimalisir potensi konflik dimasyarakat.

Dalam perspektif sosiologi dakwah, individu yang berkecenderungan menebarkan kebencian (*Hate Speech*), berita bohong (*hoax*), adu domba dan lebih menyukai perselisihan ketimbang perdamaian dipandang memiliki tanggungjawab rendah, karena merusak sendi-sendi hubungan sosial sehingga tatanan atau struktur sosial menjadi rusak.

Tugas dakwah melalui pendekatan sosiologis adalah menjaga harmonisasi kehidupan masyarakat dan mendorong kemajuan, mampu memberikan pencerahan kepada masyarakat, dimana masyarakat diposisikan sebagai subjek, sementara da'i sebagai fasilitator perubahan sosial (*Agent of Change*) kemasyarakatan.

Sesungguhnya disharmoni yang seringkali menimbulkan multi efek pada tataran sosiologis muncul sebagai ekspresi sikap keberagamaan yang tidak mampu mengembangkan budaya dialog dan toleransi. Model pengembangan dakwah yang bersifat adaptif dan terbuka terhadap kebenaran tidak hanya terdapat pada agama sendiri, namun juga pada agama lain. Konsep dakwah Islam yang berwawasan inklusif berpandangan bahwa siapapun dalam kehidupan ini adalah bagian dari kita.

Islam agama dakwah sebagaimana dalam sejarah perkembangan dakwah di Madinah mempunyai model dakwah yang sangat inklusif. Contoh fenomenal adalah “piagam madinah”⁹³ yang memuat kesepakatan tata hubungan dan upaya titik temu diantara warga yang berbeda agama, suku dan latar belakang ekonomi tanpa menghilangkan keberadaan setiap kelompok dan etnis yang berbeda.⁹⁴

Pluralisme dalam masyarakat majemuk memerlukan pemikiran integratif dan sikap bahwa ada kebenaran yang dianut oleh orang lain lintas agama, membangun hubungan antar manusia dalam kerangka dialektika sosial. Inklusivisme mensyaratkan keterbukaan menerima hal yang berbeda dari luar dirinya dan diberikan ruang yang proporsional untuk mengekspresikan keyakinannya.

⁹³ Kesepakatan “*Dustur al-Madinat*”. Istilah dari Farid Abdul Khaliq dalam *fi al-fiqh al islam: Mabadi’Dusturiyat*. Mesir Dar al-Syuruq. 1968, hal.154. Meskipun waktunya relatif pendek, dokumen ini tercatat sebagai dasar dan konstitusi yang pertama.

⁹⁴ Piagam Madinah memuat 47 pasal secara simultan (tdk sekaligus jadi), 23 pasal pertama diputuskan ketika nabi baru beberapa bulan di Madinah dan Islam masih minoritas (umat islam 1.500 dari 10.000 penduduk Madinah). Beberapa bulan kemudian disempurnakan dan nabi mengambil posisi sebagai wasit ditengah konflik yang sudah 120 tahun berlangsung di Madinah.

C. Pola Dakwah di Era Pluralitas Agama dan Budaya

Kata dakwah disebutkan 213 kali dengan semua derivasinya⁹⁵ dan istilah dakwah diungkapkan sebanyak 198 kali dalam Al-Qur'an yang tersebar dalam 55 surat (176 ayat) yang bermakna umum. Dakwah dalam arti "mengajak" ditemukan sebanyak 46 kali, 39 kali dalam arti mengajak kepada Islam dan kebaikan dan 7 kali mengajak ke neraka dan kejahatan.⁹⁶ Disamping itu, banyak ayat-ayat yang menjelaskan istilah dakwah dalam konteks yang bermakna beda seperti dalam Q.S. al-A'raf/7:193, ketika orang-orang musyrik yang menyeru berhala-berhala agar memberi petunjuk namun berhala tersebut tetap diam. Meskipun demikian makna mengajak, memanggil atau menyeru paling sering dipakai. Karena itu ada sebagian berpendapat bahwa aktivitas dakwah dalam konteks mengajak kepada kebaikan disebut dengan "dakwah Islam",⁹⁷ sebab ada ajakan yang menjurus pada hal yang mungkar. Qurais Shihab berargumentasi dakwah bagian penting dalam kehidupan beragama dan kewajiban penganutnya untuk menyeru kepada jalan Allah.⁹⁸

Di sisi lain, para ahli berbeda pendapat dalam mendefinisikan dakwah menurut penyampaian maknanya. Jika dicermati, ada tiga gagasan pokok terkait hakikat dakwah, pertama; proses kegiatan mengajak, menyeru dan memanggil kepada jalan Allah dalam bentuk *tabligh* (menyampaikan)⁹⁹, *taghyir*¹⁰⁰ (perubahan, internalisasi dan pengembangan), dan *uswah*

⁹⁵ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al Mu`jam al-Mufahraz Li Alfaz Alqur`an*. Cairo Dar al-kutub al arabiya, tt, 120

⁹⁶ M. Munir, *Wahyu Ilahi, Manajemen Dakwah*, Jakarta: Kencana, 2006. Cet. Ke-1, hal. 17.

⁹⁷ Syekh Ali Machfudz, *Hidayatul Mursyidin*, Kairo: Darul Mishri, 1975, hal. 5.

⁹⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan AlQur`an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan. 2007, hal. 194.

⁹⁹ Kata dakwah masdar dari akar kata da'aa terdapat dalam (Q.S. Ali Imran/3:104) berarti menyeru, (Q.S. Ar-Rum/30:25) memanggil (Q.S. al-Baqarah/2:186) do'a (Q.S. Maryam/19:91) menganggap (Q.S. al-Furqan/25:13) meminta (Q.S. al-Qomar/54:10), menyembah (Q.S. al-Jin/72:18), berteriak (Q.S. al-Insyiqaq/84:11), merupakan ungkapan seruan atau ajakan untuk menegakkan kebenaran. Lihat al-Syarif "Aliy Muhammad al-Jurjaniy. Kitab Al-Ta'rifat. Jedah: al-Haramayn. t.th. h. 93.

¹⁰⁰ Dalam konteks dakwah Islam, "*taghyir*" adalah istilah yang berarti perubahan atau transformasi. usaha untuk mengubah kondisi sosial, moral, dan spiritual masyarakat menuju ke arah yang lebih baik sesuai dengan ajaran Islam. Dakwah dalam Islam bukan hanya tentang menyampaikan pesan agama kepada individu, tetapi juga tentang mempengaruhi perubahan positif dalam masyarakat secara keseluruhan. *Taghyir* merupakan bagian penting dari dakwah karena melibatkan proses mengubah pola pikir, perilaku, dan tata nilai masyarakat agar sesuai dengan ajaran Islam. *Taghyir* dapat dilakukan melalui berbagai cara, termasuk penyampaian pesan agama secara langsung, pendidikan, pengembangan program-program sosial, partisipasi dalam kegiatan amal, serta memberikan contoh teladan dalam kehidupan sehari-hari. Tujuannya adalah untuk membangun

(keteladanan). Kedua; terjadi proses persuasi (mempengaruhi). Ketiga; merupakan sebuah sistem yang utuh ada dai, mad'u dan pesan dakwah.¹⁰¹Penyebutan berulang dengan berbagai perubahan maknanya menunjukkan pentingnya dakwah dalam kehidupan umat Islam. Dakwah dalam perspektif yang lebih luas lagi memperkenalkan Islam dengan cara-cara bijaksana (*hikmah*),¹⁰²etis (*mauidhoh hasanah*), ramah, lemah lembut (*layyin*), santun dan menarik, simultan dalam berbagai bidang kehidupan demi kebahagiaan umat manusia. Bentuk dakwah dinamis mengikuti perkembangan zaman, namun tetap berdiri di atas landasan tauhid.

Kontekstualisasi pemahaman yang komprehensif dan holistik sangat perlu untuk mengantisipasi simplifikasi makna dakwah yang sebenarnya luwes dan inklusif. Setidaknya dakwah bisa dipahami dari dua arah yaitu pertama; pendekatan ilmu pengetahuan yang sistematis dan dinamis sesuai dengan kemajuan zaman dan akan terus mengalami perkembangan wacana dalam tataran teori dan diskursus keilmiahan. Kedua; Pendekatan dakwah praktis mensyaratkan pemahaman sejarah karena berdakwah sudah dilakukan semenjak Tuhan mengutus para nabi, jejak panjang aktivitas dakwah perlu mendapat perhatian utama para pelaku dakwah (penyuluh) agar tetap membumi dan tidak terkikis nilai sakralitasnya. Pembaharuan metode dan media dakwah sebagai tindakan seruan dan ajakan kepada manusia yang terus berubah juga harus terus di *up date*.¹⁰³

Dalam konteks Indonesia dinamika dakwah sebagai manifestasi teologis diimplementasikan dalam kehidupan sosial yakni dengan melembagakan nilai-nilai Islam ke dalam tatanan masyarakat. Realitas sosial menunjukkan kemajemukan dan keanekaragaman dipahami sebagai pluralisme yang bermakna sebagai ikatan kokoh dan pertalian sejati kebinekaan dalam bingkai keadaban. Kebinekaan Indonesia sudah ada jauh sebelum negara ini terbentuk dan ini termaktub dalam konstitusi negara UUD 1945.¹⁰⁴

Landasan bernegara tidak berdasarkan pada identitas keagamaan namun "*state nation*", warga negara yang satu tidak lebih utama dari warga negara yang lainnya semua setara dan tidak mengenal warga negara kelas dua. Semua warga negara dengan latar belakang identitas yang berbeda suku,

masyarakat yang lebih bermoral, berkeadilan, dan berdaya serta sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.

¹⁰¹ M. Munir, *Wahyu Ilahi, Manajemen Dakwah*, hal. 21

¹⁰² Merujuk pada (Q.S. an-Nahl/16:125) sebagai penjelas tata cara pelaksanaan berdakwah yang harus dikuasai da'i sehingga dapat menentukan metode dan strategi dakwah yang efektif dan efisien. Lihat Mohammad Natsir: *Fiqhud dakwah: Jejak Risalah dan Dasar-dasar Dakwah*, Jakarta: Media Dakwah, 2003, hal. 1-3.

¹⁰³ Samsul Munir Amin, *Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Islam*, Jakarta: Amzah. Cet. Ke I, hal.10.

¹⁰⁴ Pasal 29 ayat 2 UUD 1945.

agama, bahasa, wajib mendapat perlindungan negara dan tidak boleh ada diskriminasi. Fungsi negara terhadap eksistensi agama memberikan pelayanan umat beragama dalam melakukan ajaran agama dan memberikan perlindungan kalau terjadi gangguan dalam beribadah.

Simbol Bhineka Tunggal Ika merupakan identitas bangsa Indonesia sebagai pengakuan atas kesatuan dalam keberagaman (*plural society*) yang secara konstitusional diimplementasikan dalam berbagai kebijakan secara nasional dalam bentuk peraturan perundang-undangan. Pluralitas inheren dalam sistem koeksistensi dalam keragaman kelompok dan keragaman keagamaan dengan menjaga ciri khas ajaran agamanya.¹⁰⁵

Pluralisme secara etimologi dalam bahasa arab diartikan *ta'addud* yang bermakna lebih dari satu, dengan demikian pluralisme agama berarti paham tentang kemajemukan agama.¹⁰⁶ Pluralitas adalah keniscayaan (*sunatullah*) dalam kehidupan, eksistensinya dapat ditemukan dalam kehidupan manusia dimana saja baik sebagai komunitas, masyarakat, umat dan bangsa. Pluralitas menjadi kontraproduktif berpotensi menimbulkan disharmoni ketika bersinggungan dengan kepentingan ideologis, ekonomi dan politik.

Kesalahpahaman tentang pluralisme menimbulkan perdebatan dan perdebatan akademis yang cukup panjang dan membosankan, apalagi didukung oleh Fatwa Haram MUI yang menyatakan bahwa semua agama adalah sama dan oleh karena itu kebenaran masing-masing agama bersifat relatif.¹⁰⁷ Konsep relativisme ini adalah bahwa tidak ada kebenaran mutlak, bahwa satu klaim atas kebenaran hanya dimiliki oleh suatu kelompok, dan bahwa apa yang baik atau buruk, benar atau salah bergantung pada pendapat individu, keadaan setempat, atau Kami berpendapat bahwa hal itu bergantung pada lembaga sosial dan keagamaan. Kesalahpahaman berlanjut dengan memaknai pluralisme dipahami sekedar “kebaikan negatif” karena sebatas dilihat dari kegunaannya saja sebagai antitesa dari sikap fanatisme dan keanekaragaman sebagai gambaran konfigurasi fragmentasi yang ada dimasyarakat.¹⁰⁸

Silang pendapat wacana pluralisme menurut Moqsith Ghazali karena belum kukuh kajian secara ilmiah tentang pluralisme agama, ditandai dengan

¹⁰⁵ Malik, Anas Toha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Jakarta Perspektif. 2005.

¹⁰⁶ Al-Hujurat/49: 13, al-Baqarah/1-2: 62, 111-113, 131-132, al-Maidah/5 :69, 48, Al-Hajj/22 :17, al-Kafirun/109/ :6, ali-Imran/3 :19, 85, an-Nisa'/4: 123, al-ankabut/29 :46, 61, az-Zukhruf/43: 87.

¹⁰⁷ A. Husaini, *Pluralisme Agama: Haram, Fatwa MUI yang Tegas & Tidak Kontroversial*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2005, hal. 5-6.

¹⁰⁸ A. Zamakhsari, *Teologi Agama-agama: Tipologi Tripolar; Eksklusivisme; Inklusivisme dan Kajian Pluralisme*. Jurnal Agama dan Budaya Tsaqofah. Vol. 18 No. 01, 2020.hal.: 48.

pemahaman dan perdebatan para agamawan yang tidak monolitik.¹⁰⁹ Diskursus eksklusivisme versus pluralisme selalu diperbincangkan di forum-forum formal akademis, para aktivis dan masyarakat. Paham eksklusivisme yang teguh pendirian hanya ada satu kebenaran dan satu jalan keselamatan menuju Tuhan, mereka berusaha orang lain mengikuti agamanya dan kedekatan dengan agama lain membawa misi dakwah agar orang lain pindah agama.¹¹⁰ Secara diametral Pluralisme memahami semua agama adalah jalan menuju Tuhan. Tuhan sebagai *prima causa* menjadi eksistensi utama menaungi semua agama, meski jalan setiap agama menuju Tuhan beragam dan tidak tunggal. Isu bahwa semua agama sama sesungguhnya bukan esensi dasar pluralisme karena agama-agama jelas berbeda satu dengan lainnya,¹¹¹ karakteristik agama memiliki partikularitasnya sendiri dalam mengekspresikan ritus dan ritual, perbedaan setiap agama terletak dalam syari'at atau jalan yang ditempuhnya.

Konsepsi pluralisme¹¹² tidak diartikan sebagai sinkretisme,¹¹³ namun, hal ini berarti bahwa semua umat beragama berperan aktif dalam merangkul

¹⁰⁹ Gagasan pluralisme ditanggapi beragam, kelompok yang menolak dikelompokkan dalam *aliran eksklusivis* yang secara teologis otentisitas agama hanya milik kelompoknya, agama lain dinilai rekayasa konstruksi manusia, kalupun berasal dari tuhan namun sudah tidak murni lagi. Sementara yang berseberangan menerima pluralitas agama berpandangan agama semua nabi adalah satu dan ada titik persamaan (*kalimatun Sawa*) yang menjadi benang merah keterhubungan jalan keselamatan menuju tuhan. Lihat A. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi berbasis al-Qur'an*, hal: 18-21.

¹¹⁰ Agama samawi yahudi, Kristen dan Islam masing-masing mempunyai pandangan eksklusif, Perjanjian lama yang diyakini yahudi ada sejumlah teks yang menggambarkan bahwa bangsa Israel sebagai bangsa terpilih dan mengaku paling disayang oleh tuhan (Kitab Kejadian 19: 3-6). Teks Perjanjian baru Yohanes 14:6, kisah para rasul 4:12, Matius 12:30 memberi kabar “yesus sebagai satu-satunya jalan kebenaran hidup dan keselamatan, siapa yang tidak bersamanya berarti menentang dan siapa yang tidak berkumpul dengan yesus maka sesat”. Dogma ini melahirkan jargon tidak ada keselamatan diluar gereja. Lihat Adnan Aslan. *Menyingkap Kebenaran: Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam* dan Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick. Bandung: Alifya, 2004, hal. 251.

¹¹¹ Frans Magnés Suseno, *Pluralisme Keberagamaan: Sebuah Tanggung jawab bersama*, dalam Muhammad Wahyu Nafis (editor). *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Parmadina, 1995, hal. 471.

¹¹² Kata plural, pluralitas dan pluralisme sepadan dengan penggunaan kata modern, modernitas, dan modernisme atau spriritual, spiritualis dan spiritualisme atau intelektual, intelektualitas dan intelektualisme. Kata plural menunjukkan sifat yang melekat pada sesuatu (masyarakat plural), kata pluralitas dipakai untuk membicarakan tentang keadaan, fakta yang bercorak plural (pluralitas budaya) sedangkan kata pluralisme digunakan untuk membicarakan tentang keragaman pandangan, paham atau pemikiran (pluralisme politik, pluralisme hukum, pluralisme pemikiran) yang intinya kemajemukan, keragaman, kebinekaan bukan penyamaan.

pluralisme dan berupaya memahami perbedaan dan persamaan untuk mendorong keharmonisan keberagaman di tingkat masyarakat. Hal ini tidak ada hubungannya dengan keyakinan atau ibadah. Pertahankan keyakinan Anda dan hormati keberagaman tanpa harus berasumsi bahwa semua keyakinan itu sama. Sesungguhnya dalam kajian teologis-normatif agama apapun mengajarkan nilai-nilai baik, cinta kasih, damai, persaudaraan dan toleransi yang memerintahkan penganutnya untuk menghormati keyakinan penganut agama lain. Inilah sikap tulus hakekat kemanusiaan dalam menerima perbedaan sebagai fakta sosial.

Pluralisme inheren dalam sejarah peradaban umat manusia dan risalah kenabian sebagaimana kehadiran Islam yang tidak menafikan agama-agama terdahulu seperti majusi, Zoroaster, Hindu, Buddha, yahudi dan kristen.¹¹⁴ Sehubungan dengan Yudaisme dan Kristen, inti ajaran Islam diterima sebagai kebenaran, dan kemunculan Nabi Muhammad SAW menegaskan, mengoreksi, dan melengkapi gagasan-gagasan sebelumnya tentang ajaran nabi tersebut. Istilah “ahli kitab” sebagai contoh konsep yang memperkenalkan toleransi dan kebebasan beragama merupakan suatu perkembangan baru. Sebab dalam Al-Qur'an yang dimaksud dengan "ahli kitab" adalah Yahudi dan Nasrani.¹¹⁵

Keragaman dalam kehidupan dan keagamaan sebagai *Sunatullah* agar saling mengenal dan menghargai eksistensi masing-masing. Perbedaan dalam Islam mengisyaratkan manusia untuk berlomba melakukan yang terbaik, agama menjadi sarana umat manusia menuju Tuhan.¹¹⁶ Islam memperlakukan agama lain apa adanya dan membolehkan mereka berjalan dalam koridor keimanan. Pluralisme agama dalam sudut pandang umat Islam Indonesia adalah menghormati, menghargai dan mengakui ‘keberadaan’ agama-agama lain sebagai realitas kemajemukan, yang harus diwaspadai adalah sinkretisme yang menganggap semua agama adalah sama.

Perpaduan (akulturasi) ajaran Islam dengan kebiasaan lokal bukan bermakna sinkretis, tetapi sebuah keluwesan dan keluwasan Islam dalam bingkai kaidah ushul fiqh *al-'adah muhakkamah* (adat/tradisi dapat menjadi

¹¹³ Sinkretisme berpandangan semua agama pada hakikatnya sama sebagai alat atau instrumen untuk mengantarkan manusia kejalan spiritual. Kepercayaan, dogma, teks agama dan simbol agama hanya alat (instrumen) bagi manusia menuju hakikat Tuhan.

¹¹⁴ “Agama” selalu tampil dalam bentuk Plural (*religions*), membayangkan hanya ada satu agama saja dalam kehidupan ini hanyalah ilusi semata. Lihat dalam Komarudin Hidayat, “Agama-agama besar dunia: Masalah Perkembangan dan Interrelasi. Komaruddin Hidayat & Ahma Gaus AF. *Passing Over: Melintas Batas Agama*. Jakarta: Gramedia. Paramadina. 1998, hal. 201.

¹¹⁵ Cyril Glasse. *The Consice Encyclopedia of Islam*. San Fransisco: Herper. 1991.s.v, “ahl al-Kitab”. Sebagaimana di ulas dalam Nurcholis Madjid. *Islam Agama Peradaban*. Jakarta: Paramahina, 2000, hal. 59

¹¹⁶ Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, hal. 4.

sumber pengambilan hukum). Tradisi yang dimaksud adalah sistem yang berlaku di masyarakat dan sudah membudaya kemudian dipraktikkan dalam ritual keagamaan. Praktik keagamaan tidak bertentangan dengan prinsip utama ajaran Islam, yaitu nilai tauhid. Praktik keberislaman yang berangkat dari kesadaran spiritual oleh penganutnya akan direfleksikan secara sukarela dan nyaman sebagai satu komunitas. Secara historis kultur Islam di Indonesia sudah mengakar kedalam relung kehidupan dan budaya masyarakat. Sebut saja peringatan hari-hari besar Islam, *istighasah*, penghormatan kepada tokoh-tokoh yang dianggap suci hingga ketarekatan adalah bentuk manifestasi dari praktik ritual keagamaan yang berpadu dengan tradisi-tradisi lokal. Tradisi ini merepresentasikan mayoritas umat Islam di hampir semua wilayah Indonesia.

1. Dakwah Kultural Dalam berbagai perspektif

Tantangan mendasar dakwah saat ini adalah pluralisme dan multikulturalisme, padahal pandangan kultural dalam dakwah yaitu mengakui melalui ajaran Islam adanya budaya dan kearifan lokal yang tidak bertentangan dengan prinsip tauhid. Paradigma dakwah budaya merumuskan pesan dakwah yang disampaikan melalui kearifan budaya lokal dalam konteks sosial yang majemuk. Pendekatan ini memandang keberagaman sebagai keunikan yang dapat diselaraskan dalam keberagaman tanpa perlu adanya kesatuan yang dipaksakan. Ini tentang mencapai kesamaan dalam keberagaman dan toleransi terhadap perbedaan. Ide dakwah budaya yang menjadi perhatian adalah menyampaikan pesan melalui dialog, mencari kesepakatan terhadap hal-hal yang dapat disepakati, dan berbagi ruang terhadap berbagai hal yang tidak dapat disepakati.¹¹⁷

Literatur sejarah Islam di Indonesia mencatat bahwa warga masyarakat memeluk Islam secara sukarela, ini terjadi karena ajaran Islam telah hidup berdampingan dengan nilai-nilai luhur yang menjadi tradisi masyarakat. Proses Islamisasi di Indonesia secara spesifik menyediakan mekanisme akomodasi bersifat sadar realitas sehingga paradigmanya bukan pengaturan realitas tetapi memahami realitas. Islam tidak mempresentasikan dirinya sebagai entitas asing yang menaklukkan agama lokal tetapi lentur hendak menyempurnakan proses kemanusiaan dan kemasyarakatan yang lebih paripurna. Islamisasi di Indonesia lahir dari dialog antara dua budaya bukan ikonoklasme¹¹⁸ tepatnya proses *adhesi* yaitu ada ruang dialog antara

¹¹⁷ A. Ilyas Ismail dan Prio Hotman, *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*, Jakarta: Kencana, 2011, hal. 262- 4.

¹¹⁸ Term yang menyatakan penghancuran ikon budaya lokal oleh budaya (agama) yang lebih global.

Islam dan agama pra Islam yang mengakibatkan seorang muslim Indonesia menjadi muslim tanpa kehilangan akar tradisinya.¹¹⁹

Perwujudan dakwah kultural menempati ruang dialogis pada aspek filosofis dan aspek antropologis dari hasil proses panjang pribumisasi Islam,¹²⁰ sebagai kontekstualisasi teks agama kepada realitas. Agama tidak berada di ruang hampa budaya namun terbumikan dalam konteks masyarakatnya, dengan kata lain bahwa secara historis kultural Islam yang ideal di negeri ini adalah Islam yang telah mewujud dalam bentuk budaya.

Perspektif filosofis budaya sebagai sistem nilai yang melahirkan sistem pemikiran. Dalam kosa kata keseharian budaya secara sederhana didefinisikan sebagai daya dari budi. Budi adalah akal, rasional *aqqliyyah* murni yang telah tercerahkan oleh ruh (*atma*) dan memiliki kebijaksanaan yang bersifat spiritual. Akal atau budi sebagai kebijaksanaan menjadi tempat ideal manusia meraih nilai kesempurnaan, melalui budaya manusia berusaha mengarahkan laku hidupnya kepada standar ideal kehidupan manusia. Hakikat budaya adalah usaha pemanusiaan manusia melalui pemanusiaan kehidupan.¹²¹

Filsafat kebudayaan membahas landasan metafisik kebudayaan pada tataran ontologi sehingga pertanyaan utama adalah apa itu kebudayaan. Akal budi menjadi kekuatan manusia untuk menaklukkan, mengolah, dan memanfaatkan sumber daya alam demi terpenuhinya kesejahteraan hidup. Proses penyesuaian berupa piramid dimulai dari paling primitive hingga pola hidup masyarakat modern beradab dengan indikasi manusia mampu menggunakan teknologi dan rasio dalam beradaptasi dengan alam. Masyarakat yang struktur sosialnya sudah berteknologi pasti akan lebih maju budayanya.

Argumentasi evolusi ini dikritik oleh perspektif ideasional karena kebudayaan tidak semata usaha manusia untuk mempertahankan hidup melainkan usaha untuk berjuang dan mempertahankan nilai kemanusiaannya dalam berhubungan dengan alam. Konsekwensinya tidak selalu teknologi

¹¹⁹ azyumardi Azra, *Islam nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan. 2002.

¹²⁰ Gagasan Abdurrahman Wahid merujuk pada dialektika antara islam sebagai agama dengan kebudayaan sebagai realitas dimasyarakat diasumsikan bahwa islam di Indonesia bersifat kultural. Pribumisasi Islam bukan sinkretisme, lebih merupakan usaha islam dalam mendapatkan pijakan kultural dengan cara menauhidkan kepercayaan keagamaan sebelumnya namun tetap menjaga bentuk dari tradisi spiritual yang ada, tidak berarti meninggalkan norma keagamaan demi budaya tetapi bagaimana norma agama mengakomodasi sistem nilai lokal (tradisi) dalam diskursus pemahaman nash al-Qur'an.

¹²¹ Bakker, J.W.M, *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Kanisius, 1984.

membuat masyarakat lebih beradab, masyarakat tradisionalpun bisa lebih beradab karena memiliki dan memperjuangkan nilai luhur kemanusiaan.¹²²

Perspektif antropologis berlandaskan pada praktik budaya tidak selalu mengacu pada ideasional manusia yang berarti melalui pendayaan budi manusia berusaha mengarahkan laku hidupnya kepada standar ideal kehidupan manusia. tetapi ada fungsi adaptif memperjuangkan nilai luhur kemanusiaan, menjaga keselarasan dan keseimbangan alam dalam harmoni, pada tataran ini manusia tidak menjelma jadi predator bagi alam namun pemimpin kehidupan yang bertanggungjawab menjaga keseimbangan alam. Fungsi adaptif bukan eksploitatif, penaklukan alam dan sesamanya, namun membangun kesadaran manusia memanusiawikan dirinya melalui pemanusiaan kehidupan.

Sistem nilai ini pada akhirnya termanifestasikan dalam system perilaku, karena pendayaan budi atau budaya adalah unsur aktivasi mental dalam diri manusia yang selanjutnya terjaga dalam bentuk simbol bahasa, seni, pakaian, ritual, hingga institusi kultural seperti pesantren atau padepokan. Simbol menghasilkan struktur makna¹²³ secara bersama tidak personal tapi kolektif berbentuk nilai luhur yang dijadikan pegangan bersama dan diwariskan lintas generasi sebagai sebuah tradisi. Pewarisan nilai yang dijaga dalam bentuk simbol bias dipahami ada budaya jawa, budaya Islam, budaya barat dan seterusnya.

Kehadiran Islam yang menawarkan nilai ketauhidan yang menggantikan nilai *polytheisme* (berhala) melahirkan reproduksi realitas sosio kultural yang berkesinambungan dengan tradisi monoteistik kenabian sebelumnya. Dalam domain ini tradisi menjadi penting, karena melakukan penjagaan sosial atas nilai tauhid yang diwariskan. Tradisi dalam konteks ini bukan sekedar simbol artefak (ka'bah), ritual (ibadah), atau teks (Al-Qur'an) melampaui dari itu adalah sistem makna tauhid yang bernilai keesaan Allah yang menyeluruh, personal ataupun kosmik dan nabi Muhammad mampu menciptakan kesinambungan nilai universal dari tauhid.

Karakter seperti ini menjadi model keberislaman dalam perwujudan kultural Islam yang tidak bersifat institusional formal namun secara alamiah. Institusionalisasi merupakan pembakuan nilai dalam struktur sosialnya secara

¹²² Saifuddin, Ahmad Fedyani, *Antrapologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Prenada media dan White, Leslie A. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, New York: Grove Press Inc. Perdebatan dalam wacana akademis dalam paradigma peradaban dan kebudayaan.

¹²³ Budaya Masyarakat jawa menjadikan semar sebagai simbol yang menggambarkan tokoh pemomong titisan Batara Ismaya yang bertugas menjaga keseimbangan bumi. Ying dan Yang oleh etnis cina dipahami sebagai symbol struktur makna keseimbangan. Makam, masjid, sarung atau keris sebagai symbol dimana masyarakat dapat menemukan makna bersama, meski setiap individu tetap bias menafsirkan makna tersebut secara beragam.

natural dan teruji melampaui ruang dan waktu. Pembakuan nilai akibat dari praktik pemahaman dan pengamalan nilai tersebut sehingga menjadi struktur makna yang menjadi poros segenap warga berpikir dan memaknai hidup mengacu pada nilai tersebut.¹²⁴

Sifat kultural yang tunduk pada otoritas mursyid untuk tarekat atau kiai dalam pesantren bukan ketundukan karena kekuasaan tetapi tunduk pada nilai antara kiai dan santri yang saling berbagi makna dan hidup bersama berdasarkan makna tersebut. Pada titik ini keberislaman secara kultural sebagai sebuah gerak sosial masyarakat awam berhenti pada level permukaan dan kulitnya saja, karena tidak memahami sistem nilai yang ada dalam ritual ibadah atau institusionalisasi kultural.

Peringatan hari-hari besar Islam seperti maulid, perayaan idul fitri dan idul adha, *istighatsah*, barzanjian, rutinan tahlilan, ziarah kubur, pengajian rutin di mushalla, masjid, majelis taklim sering hanya menjadi pola kebiasaan dan rutinitas ritual tanpa ada kedalaman makna esoteris. Masyarakat terjebak pada simbol dan kulit luar hanya sebatas cara hidup yang sering dijalani tanpa kesadaran, padahal makna ini yang menjadi penentu tingkat kesalehan spiritual seseorang.

Persoalan mendasar ini merupakan kelemahan umat Islam di Indonesia atas pola dakwah Islam yang jarang menghadirkan kajian makna terdalam dari Islam. Dakwah Islam sering berhenti pada kulit luar berupa seremonial dan ritual tanpa mampu menyingkap hakikat ibadah, akidah dan syariat. Fakta yang terjadi bias penyampaian ajaran Islam dalam pola dakwah, perlu perumusan ulang untuk menggerakkan modal kultural terwujud dalam pergerakan sosial dalam kesadaran dan pemaknaan ajaran Islam yang hakiki.

2. Karakteristik Dakwah Inklusif

Inklusif berasal dari bahasa Inggris *inclusive* yang artinya mengajak masuk atau mengikut sertakan.¹²⁵ Secara terminologi kata inklusif belum memiliki definisi baku yang dapat diaplikasikan ke seluruh konteks situasi baik di pendidikan, sosial bahkan dalam dakwah sendiri. Dalam diskursus pemikiran keislaman dikalangan intelektual muslim seperti Nurcholis madjid dan Alwi Sihab menerima inklusivitas sebagai konsekwensi logis

¹²⁴ Tarekat misalnya memiliki organisasi (institusionalisasi) formal terstruktur hirarkis administrative untuk mempermudah mekanisme dan memperlancar gerakan ketarekatan dengan model kepemimpinan kultural. Contoh lain Kiai atau ulama memiliki otoritas karena kualitas keilmuan dan moral yang sudah teruji bukan semata karena “darah biru” namun masyarakat secara alamiah mengakuinya.

¹²⁵ John Simpson. edmun weiner, james munraj. *Oxford English Dictionary*. 30 Maret 1989, Inggris: Oxford Univercity Dictionari, 1989.

keberagaman masyarakat dan agama untuk saling mengenal dan menghargai eksistensi masing-masing (*li ta'arufu*).¹²⁶

Kondisi ini menunjukkan kompleksitas isu tentang inklusivisme. Paham inklusivisme dimaknai sebagai kebenaran tidak hanya berasal dari kelompok internal melainkan juga ada pada kelompok liyan. Ada usaha yang harus diciptakan untuk mencapai kesetaraan, kesamaan hak dan kewajiban, terlepas dari karakteristik unik yang dimiliki seperti perbedaan etnis, gender, bahasa dll.

Ciri mendasar inklusivisme adalah memahami, menerima dan menghormati perbedaan sesama umat manusia dan memperlakukan sama dalam kerangka menjunjung hak asasi dan tidak diskriminatif. Sikap inklusif membuka ruang seseorang untuk berdialog¹²⁷ dengan penuh keterbukaan terhadap agama-agama lain dengan tidak mengorbankan ajaran pokok dan keyakinan agamanya. Prinsipnya agama Islam terbuka dan menolak eksklusivisme dan absolutisme¹²⁸.

Islam mengapresiasi cinta, kasih sayang, menjalin silaturahmi antar sesama manusia terlepas dari latar belakang agamanya. Hal ini menegaskan prinsip inklusif dalam dakwah islam tidak boleh ada sikap dan praktik diskriminatif, setiap orang berhak meyakini bahwa agamanya yang benar, pada saat yang sama dia juga harus menghormati hak orang lain untuk bersikap sama. Agama paling baik dan benar namun senafas dengan itu harus memiliki sikap toleran dan bersahabat dengan pemeluk agama lain.

Islam adalah agama universal karena risalah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW adalah "*Ramatan lil Alamin*" dan bermanfaat bagi seluruh umat manusia. Landasan inilah yang memunculkan sikap sosio-religius umat Islam terhadap agama lain. Toleransi, kemurahan hati, keadilan, dan kejujuran adalah sifat-sifat yang menyeluruh. Lebih jauh lagi, harus ditransfer ke tingkat masyarakat bahwa keutamaan Islam adalah untuk semesta dan melayani kepentingan semua orang, bukan hanya umat Islam itu sendiri.

Konsep Islam, keindonesiaan dan kemanusiaan yang diinisiasi oleh A. Syafi'i Ma'arif dan Nur Cholis Madjid (Cak Nur) seyogyanya ditempatkan dalam satu tarikan nafas, sehingga mampu memberikan solusi

¹²⁶ Nurcholis Madjid mendefinisikan inklusivisme sebagai paham keagamaan yang mempelajari dan memahami paham, ajaran, kepercayaan ataupun agama yang lain, sehingga tidak ada monopoli surga atau neraka. Sementara Alwi Sihab mendefinisik inklusivisme sebagai paham keagamaan yang mengakui eksistensi orang-orang yang berbuat kebaikan dalam setiap komunitas beragama dan dengan begitu layak memperoleh pahala dari Tuhan.

¹²⁷ Deddy Mulyana, *Nuansa-nuansa komunikasi, Meneropong Politik dan Budaya Komunikasi Masyarakat Kontemporer*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005, hal. 81.

¹²⁸ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 170. Lihat juga R. Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, Bandung: Pustaka, 1993, hal. ix.

terhadap masalah-masalah besar bangsa dan negara.¹²⁹ Prinsip-prinsip nilai keIslaman seperti keadilan (*al-adl*), hak asasi manusia, kebebasan (*hurriyah*), demokrasi (*syuro*), kebajikan universal (*khoir*), egaliter (*musawah*), toleransi (*tasamuh*), keseimbangan (*tawazun*), etika sosial (*akhlak*), kemanusiaan universal (*an-nas*), serta kedamaian dan keselamatan (*salam*) menjadi spirit inklusivistik substantive sosial.¹³⁰ Semangat keberagamaan yang egaliter konstruktif merangkul semua orang tanpa membedakan suku, budaya, ras, golongan dan agama.

Dalam membahas pemikiran Islam, pemahaman terhadap inklusivisme harus dimulai dari penafsiran Islam yang umum dan otentik. Kosakata Islamnya adalah mashdar (kata kerja kata benda), yang berasal dari kata kerja *aslama*, *yuslim* dan berarti sikap positif pelepasan diri atau pengabdian penuh kepada Sang Pencipta. Istilah Islam juga berasal dari kata “*salaam*” yang berarti damai. Perdamaian mengajarkan sikap damai dan cinta damai melalui sikap bertaqwa, taat, dan taat ikhlas. Hakikat Islam adalah sikap cinta damai, pengabdian dan ketaatan kepada Allah.¹³¹

Pada saat ini diperlukan sikap keagamaan yang positif dan konstruktif dalam mempertimbangkan perbedaan. Kita harus melakukan upaya serius untuk menemukan kosakata yang sama, mengakomodasi keberagaman, dan mendekatkan satu sama lain. Sudut pandang mencari persamaan dan meminimalkan perbedaan menjadi titik tolak dan dibawa ke jenjang yang lebih tinggi sehingga menjadi universal, bukan spesifik dan eksklusif.

Pembacaan Dalam konteks dakwah inklusif, Nurcholis membagi pada level substantive doktrinal dan substantif-sosial sebagai dua sisi mata uang yang tidak terpisahkan dan saling memberikan makna. Perspektif yang hendak dibangun secara teologis ketundukan dan kepasrahan kepada Allah SWT secara tulus (berislam) menjadi tuntutan etis spiritual yang termanifestasikan dalam pola hidup yang harmoni dengan pola wujud alam raya yang tunduk pada ketentuannya.

Paradigma yang diusung dari teologi inklusif adalah komitmen pada pluralitas, yang dalam pandangan dawam Rahardjo¹³² bertolak dari kenyataan kemajemukan masyarakat dan diasumsikan berpotensi konflik jika

¹²⁹ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*. Bandung: Mizan, 2009, hal. 15

¹³⁰ Nurcholish Madjid dalam “*Mewujudkan Masyarakat Madani di Era Reformasi*” *Jurnal Titik Temu* Vol. 1 Nomor 2, Januari-Juni, 2009, hal. 20-21.

¹³¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 219. Lihat: M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan, Kebebasan, dan Kebangsaan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010, hal. 232.

¹³² Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010, hal. 184.

tidak ada kesadaran bersama merawat kebhinnekaan, bisa menjadi benturan dan *caos* dalam berbagai skala dari lokal hingga nasional bahkan internasional seperti disinyalir huntington menimbulkan benturan peradaban.

Alwi Shihab¹³³ dan Frans Magnis Suseno¹³⁴ berpendapat pluralitas sebagai sesuatu yang positif, dengan indikasi untuk saling menghormati dan menghargai setiap pemeluk agama yang memiliki persamaan hak untuk dapat tumbuh dan berkembang. Penghargaan terhadap eksistensi dan hak menjalankan ritual keagamaan secara bebas, diikuti keterlibatan secara aktif dalam usaha untuk memahami perbedaan dan persamaan dalam identitasnya sebagai manusia. Sikap inklusif menciptakan rasa saling mengakui dan mempercayai. Pendapat ini menegaskan bahwa inti agama adalah satu, yang membedakan syariat, jalan yang ditempuh untuk menuju Tuhan.

Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara di Indonesia yang plural, landasan negara tidak didasarkan pada identitas keagamaan dan tidak pula bersifat sekuler namun *in between*¹³⁵ agar tidak terjadi benturan kepentingan dan konflik komunal ataupun konflik horizontal. Fakta pluralitas masyarakat yang berorientasi pada kemanusiaan dan pemberdayaan kearifan lokal menjadi modal sosial untuk setiap warga bangsa dalam menjaga keselarasan semangat beragama dan semangat bernegara.

Islam pada hakikatnya selaras dengan semangat kemanusiaan universal sebagai fitrah manusia. Manusia secara inheren pada dasarnya cenderung pada keadilan, ketulusan, kejujuran dan berbuat kebaikan. Pandangan inklusif ini sejalan dengan firman Allah Swt QS. al-Mumtahanah/60:8.

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.

Penekanan pada nilai-nilai kemanusiaan universal menegaskan pluralitas senafas dengan watak inklusif Islam. Allah menjelaskan bahwa kalaulah Allah berkehendak niscaya kalian akan dijadikan satu umat.

¹³³ Alwi Shihab. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, Cet. II, 1998, hal. Vi.

¹³⁴ Frans Magnis Suseno, *Etika Kebangsaan Etika Kemanusiaan*, hal. 27-28.

¹³⁵ Negara dalam hal ini Kemenag sesuai dengan konstitusi memberikan pelayanan, pembinaan, pendidikan keagamaan dan membina kerukunan antar umat beragama. Urusan internal yang menyangkut keimanan dan keberagamaan menjadi domain masing-masing pemeluk agama dan komunitasnya. Tugas kemenag menumbuh kembangkan kondisi yang kondusif kerukunan dan harmoni, mencegah konflik dan menjadi mediator.

Sunatullah ini mengandung pengertian keberagaman yang dijiwai oleh sikap terbuka untuk terus berlomba menciptakan kemaslahatan dan kebajikan di muka bumi.

Pembacaan terhadap makna Islam yang berkarakter inklusivistik kedalam pesan-pesan kebajikan Islam melalui dakwah dalam tataran publik menurut Nurcholis harus melalui proses delibrasi¹³⁶ dengan menerjemahkan prinsip-prinsip nilai kebajikan agama dari Bahasa substantive teologis kedalam bahasa yang diterima oleh masyarakat awam, dan dapat dijelaskan secara rasional. Komponen istilah nilai-nilai universal Islam seperti *al-adl*, *hurriyah*, *syuro*, *musawah*, *tasamuh*, *tawazun*, dalam konteks dakwah inklusif harus ditransformasikan kedalam terminologi yang objektif. Tujuannya agar diterima baik oleh masyarakat dan semua unsur warga negara.

Orientasi dakwah Islam tidak terfokus hanya masalah agama semata namun dituntut mampu memberika solusi terhadap problematika umat saat ini. Yusuf Qardhawi¹³⁷ berpendapat keimanan seseorang mewujudkan dalam bentuk keterlibatan mendorong terciptanya keadilan dan solidaritas antar sesama manusia dan terlibat secara praksis dalam penyelesaian seluruh problem kemanusiaan.

Islam agama dakwah memandang setiap pemeluknya berkewajiban dan diperintahkan oleh Allah untuk menyampaikan pesan-pesan Islam (da'i) kepada orang lain. Meluruskan cara pandang dan menyerukan kebaikan agar manusia mendapatkan keselamatan dunia dan akhirat. Dengan demikian bisa dipastikan ajaran Islam sampai kepada seluruh manusia sepanjang sejarah peradaban dunia.

Tanggung jawab *amr bil Ma'ruf wal nahyi an al-munkar* bukan proses unilateral namun membuka pintu dialog penuh hikmah, perhatian dan kesabaran.¹³⁸ Dakwah inklusif bertujuan meningkatkan kualitas umat dan perubahan sosial menuju ke arah *ummata washata* dengan dialog konstruktif. Dialog mampu mengidentifikasi isu-isu aktual dan problem keumatan. Fokus pada pemecahan masalah secara kolaboratif dan sinergi.

D. Wawasan Kebangsaan Dalam Dunia Pendidikan

1. Trilogi Toleransi Dalam Dunia Pendidikan

Doktrin Islam memaknai toleransi yang dalam Bahasa arab diartikan *al-Tasamuh* sebagai salah satu inti ajaran Islam paralel dengan kasih sayang

¹³⁶ Proses mempertimbangkan secara mendalam terhadap pilihan-pilihan yang ada dengan teliti, saksama, dan melibatkan semua pihak. Deliberasi menekankan pentingnya penggunaan logika dan nalar, kreativitas, dan dialog.

¹³⁷ Yusuf al-Qardhawi, *Al-Islam kama Nu'min bi Dhawabith wa malamih*. terjemahan Muh. Arif Rahman, *Reposisi Islam*, Jakarta: al-Mawardi Prima, 1999, hal. 35.

¹³⁸ al-Qur'an Surah Yusuf [12]: 108, al-Nahl [16]: 125, dan Fushshilat [41]: 33.

(*Rahman Rahim*), keadilan (*adl*), kemaslahatan (*maslahah*). Prinsip toleransi membolehkan perbedaan, kemajemukan, kebhinekaan dan keragaman sebagai masyarakat, umat dan bangsa.¹³⁹ Perbedaan agama bukan penghalang persaudaraan, bagimu agamamu dan bagiku agamaku dan tidak ada paksaan untuk menganut agama tertentu.¹⁴⁰

Wacana pendidikan Islam secara terminologi merujuk pada kosa kata *al-tarbiyah*, *al-taklim* dan *al-ta'dib*.¹⁴¹ Para ahli membedakan tiga makna, baik dalam teks maupun konteks. Al-Tarbiyyah dipahami sebagai proses pertumbuhan, perkembangan, pemeliharaan fisik, psikis, sosial dan spiritual peserta didik agar dapat lebih bertahan hidup.¹⁴² *Al-Taklim* dalam perspektif ilmu pendidikan bermakna mengajar, lebih cenderung menekankan pada domain kognitif yang terbatas hanya transfer ilmu.¹⁴³ Abdul Fattah Jalal berpandangan sebaliknya mengutip Q.S. al-baqarah/2:151, bahwa konteks taklim lebih universal dibanding tarbiyah, taklim sebagai proses transmisi pengetahuan, pemahaman, pengertian, tanggung jawab, penanaman amanah dan *tazkiyah al-nafs*.¹⁴⁴ *al-Ta'dib* adalah menanamkan adab (kebaikan) ke dalam diri manusia dalam aspek material dan spiritual. Jika dielaborasi pendidikan sebagai usaha sistematis dengan tujuan menumbuhkan dan mengembangkan kompetensi dan kapasitas fisik, intelektual, spiritual peserta didik agar mendapat kebaikan pada aspek personal, moral dan spiritual.

Secara mendasar manusia dan pendidikan sangat berkaitan erat karena sepanjang hidupnya manusia belajar (*long life education*), dalam konteks ini manusia bisa jadi subjek sekaligus objek pendidikan. Pada sisi subjek konsekwensinya harus berperan aktif dan dinamis dalam proses

¹³⁹ QS. Yunus: 99. Menurut Ibnu Abbas ayat ini turun ketika nabi berusaha supaya pamannya Abu Thalib beriman kepada Allah. Al-Qurthubi, al-jami' li ahkam al-Qur'an, juz IV, hal. 680.

¹⁴⁰ QS. Al-Baqarah: 256

¹⁴¹ *Al-Tarbiyah* berasal dari kata *raba* yang artinya bertambah atau tumbuh dan berkembang. Arti lainnya bermakna pendidikan, pengasuhan dan pemeliharaan. QS. al-Fatihah : *alhamdu li Allahi rabb al-alamin*, kata *Rabb* mengandung makna Allah adalah pendidik yang maha agung di alam raya, mendidik manusia dan makhluk seluruhnya.

¹⁴² Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Ilmu pendidikan Islam*, Cet. Ke-3, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2010, hal. 10.

¹⁴³ *Al-Taklim* bentuk masdar dari *'allama* yang artinya mengajar. Syed Ali Ashraf dan Azyumardi Azra sependapat membedakan secara substantive antara pendidikan dan pengajaran. Pengajaran hanya melatih orang sedangkan pendidikan transformasi nilai dan pembentukan kepribadian.

¹⁴⁴ Artinya: sesungguhnya kami telah mengutus kepadamu Rasul di antara kamu yang membacakan ayat-ayat kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan "mengajarkan" kepada kamu kitab dan hikmah serta "mengajarkan" apa yang kamu belum ketahui (QS. al-Baqarah/2:151). Lihat Ahmad Tafsir. *Ilmu Pendidikan dan perspektif Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 30.

kegiatan pembelajaran. Manusia terlibat aktif dan bertanggung jawab dalam perencanaan, pengelolaan, pengawasan dan evaluasi. Sebagai objek manusia menjadi sasaran medan garapan pendidikan.¹⁴⁵ Merujuk pada sistem pendidikan nasional semua potensi diri yang dikembangkan harus selaras menjadi bagian dari nasionalisme untuk berbakti pada bangsa dan negara.

Konsep pendidikan Islam secara filosofis diarahkan menggali nilai-nilai Islami berlandaskan pada pandangan hubungan manusia dengan masyarakat dan alam semesta sebagai khalifah di bumi. Potensi setiap individu dikembangkan untuk pencapaian dalam dimensi vertikal dan horizontal. Dalam konteks ini pendidikan Islam harus berkontribusi pada dimensi, pertama; internalisasi keterhubungan dengan Tuhannya, kedua; membentuk pribadi yang mampu membangun keselarasan dan harmoni dengan masyarakat, ketiga; kemampuan mengelola dan memanfaatkan alam dengan keseimbangan menjaga kelestariannya sebagai bentuk ibadah untuk kemaslahatan bersama.¹⁴⁶ Dengan demikian tujuan pendidikan Islam bercita-cita membentuk manusia paripurna (*insan kamil*) dari aspek kepribadian, intelektual, sosial dan spiritual. Kepribadian yang positif dalam berbagai dimensi akan menciptakan kohesi sosial yang baik dan utuh dalam upaya menjaga kebersamaan dalam kehidupan bermasyarakat sebagai implementasi *rahmatan lil alamin*.

Perspektif sosiologis di dunia pendidikan, sekolah sebagai *epicentrum* pelebagaan kebudayaan nilai-nilai positif berbasis lingkungan sosial dan lingkungan kemanusiaan¹⁴⁷, memposisikan sekolah harus memberikan penguatan nilai-nilai kerjasama, gotong royong, egaliter tanpa membedakan latar belakang kultural dan sosial. Konsep baru urgen diimplementasikan dalam pendidikan Islam dalam rangka merangkul, menjaga kebersamaan dan menciptakan kohesi sosial.

Dalam pandangan khazanah pemikiran dunia pendidikan, sangat penting untuk mendudukan kembali konsep trilogi toleransi dengan mengacu pada pola tipologi yang diwacanakan Alan Race.¹⁴⁸ Trilogi toleransi dapat menjadi diskursus yang positif bertujuan membangun perspektif karakter bangsa ditengah klaim kebenaran absolut (*truth claim*) antar agama yang saling menafikan. Konsekwensi alur pemikiran ini

¹⁴⁵ Yaya Suryana & H.A. Rusdiana. Pendidikan Multikultural: Suatu upaya Penguatan Jatidiri Bangsa. Bandung: Pustaka Setia, 2015, hal 43.

¹⁴⁶ Muzayyin Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2010, hal. 109.

¹⁴⁷ Ary H. Gunawan, *Sosiologi pendidikan: suatu analisis sosiologi tentang pelbagai problem Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000, hal. 105.

¹⁴⁸ Alan Race yang pertama kali menggunakan tipologi tripolar eksklusivisme, inklusivisme, pluralism untuk studi teologi agama-agama yang hingga kini masih menjadi analisis dalam wacana studi teologi agama.

mengaku kebenaran hanya milik golongan, agama dan komunitasnya saja, diluar itu sesat dan salah. Kebenaran absolut melahirkan doktrin keselamatan atau surga hanya milik kaum tertentu sedang pemeluk lainnya celaka dan tidak ada alternatif lain untuk mendapat pencerahan dan keselamatan bagi kelompok lainnya.

Problem karakter bangsa menjadi perbincangan menarik oleh para pengamat pendidikan dengan berbagai alternative solusi yang dikemukakan untuk membangun generasi bangsa yang lebih baik. Pendidikan karakter dinilai azyumardi azra¹⁴⁹ sebagai langkah strategis dalam rangka membangun jati diri bangsa. Ada tiga langkah strategis yang harus dilakukan lembaga pendidikan dalam implementasinya yaitu pendekatan *modeling*, *exemplary* dan *uswah hasanah*.¹⁵⁰

Nilai-nilai karakter pendidikan toleran yang harus di internalisasikan adalah belajar dalam perbedaan, saling percaya dan menjunjung tinggi sikap saling menghargai. Model pembelajaran seperti ini diharapkan tumbuh kesadaran pluralis dikalangan peserta didik. Model Pendidikan pluralis, multikultural dan inklusif menghadirkan sebuah pendidikan yang komprehensif untuk diterapkan pada setiap lembaga pendidikan formal, non formal dan informal.

Model pendidikan pluralis berkait dengan penerimaan pada entitas yang berbeda dengan segala ciri khasnya, di maknai sebagai kesejatan kebhinekaan dalam ikatan keadaban. Tolok ukurnya peserta didik mampu berinteraksi positif dan membangun dialog dalam lingkungan yang beragam, terlibat aktif memahami perbedaan dan membangun relasi dengan segala perbedaan. Pendidikan pluralis yang humanis bertujuan mengasah intelektual, menyelaraskan kecerdasan emosional, social dan spiritual sehingga muncul keseimbangan dan kepekaan dalam kehidupan sosial baik dilingkungan sekolah maupun dimasyarakat.¹⁵¹

Pendidikan pluralis melahirkan pendidikan damai terkoneksi dengan pendidikan multikultural yang berorientasi pada kemanusiaan dan kebersamaan dengan prinsip demokrasi, kesetaraan, keadilan dalam kehidupan bermasyarakat. Pendidikan multikultural memberikan penghargaan terhadap harkat dan martabat manusia tanpa diskriminasi

¹⁴⁹ Azyumardi azra, *Pembangunan Karakter Bangsa: pendekatan budaya, pendidikan dan Agama*. dalam Achmad Fedyani Saifudin dan Mulyawan Karim, Penyunting, *Refleksi Karakter Bangsa*, Jakarta: Kementrian Negara Pemuda dan Olah Raga, 2008, hal. 40

¹⁵⁰ Modeling: berupa sosialisasi, pembiasaan dilingkungan sekolah melalui keteladanan, selanjutnya menjelaskan, klarifikasi dan refleksi kepada peserta didik secara kontinyu tentang berbagai nilai baik dan buruk dan terakhir mengintegrasikan dalam setiap mata pelajaran (*character based education*).

¹⁵¹ Ainul Yaqin. *Pendidikan Multikultural: cros-cultural Understanding untuk demokrasi dan keadilan*, Yogyakarta: pilar media. 2005, hal. 6-9.

sehingga terbentuk perdamaian sejati atas dasar kesadaran kolektif.¹⁵² Terbentuk komunitas masyarakat madani yang multi etnis, keragaman agama dan budaya.

Multikulturalisme dalam cakupan makna yang lebih luas mengandung pemahaman sebagai pluralitas kebudayaan dan pluralitas agama, menolak kefanatikan, berburuk sangka, rasisme dan tribalisme. Pendidikan multikultural sangat urgen sebagai alternative di era global karena memiliki *core value* membangun sikap nasionalisme, persatuan dan dapat meredam konflik.¹⁵³

Penerimaan keanekaragaman yang merupakan *sunatullah* dapat menjadi sarana untuk mengembangkan nilai universalitas dari agama-agama paralel dengan mengembangkan teologi inklusif bagi institusi pendidikan. Amin Abdullah¹⁵⁴ menguatkan dalam penjelasannya bahwa ada tiga ranah keagamaan yang mempunyai konetivitas dengan pendidikan yaitu ranah teologis pertama; *absolute* terhadap claim kebenaran (*truth claim*) sebagai jati diri dan identitas sebuah agama yang tidak boleh dinafikan sebagaimana adanya, sesuatu yang alami dan natural (*as the way the are*).¹⁵⁵ Pada ranah sosial yang historical – empiric- kultural¹⁵⁶ yang dipahami absolute menjadi *relative* sebagai ranah kedua secara teologis. Hal ini terjadi karena adanya perbedaan pendidikan, pengalaman, stratifikasi sosial, teknologi yang melingkupi perjalanan hidup seseorang. Ketiga; *relative absolute* yang mengakui kebenaran agama sendiri sekaligus memberi ruang agama mereka juga benar karena tidak ada kebenaran yang absolut betul-betul benar. Relative absolute Bukan berarti nihilisme, hanya karena adanya perbedaan interpretasi pengikut agama dari yang sacral kepada yang profan.

Pendekatan pluralitas, multikultur dan inklusifitas dalam trilogi toleransi di dunia pendidikan adalah satu tarikan nafas yang betujuan menghadirkan sebuah pendidikan Islam yang komprehensif dan humanis.

2. Integrasi inklusivitas Dakwah Islam dan Pendidikan Kewarganegaraan

Problem kontemporer dalam konteks keindonesiaan pasca reformasi muncul fenomena tindakan kekerasan atas nama agama dan gejala disintegrasi, diperparah dengan terjadinya konflik yang berlatar belakang

¹⁵² Munzier Suparta. *Pendidikan kedewasaan Beragama*. Jakarta: Gifani alfatana sejahtera. 2009, hal. 74.

¹⁵³ Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural Multirelegius*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah, 2005, hal. 4.

¹⁵⁴ M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural Multirelegius*, hal 147-149.

¹⁵⁵ QS. Al-Baqarah/1:62, 48, 148, 256, al-kafirun 1-7.

¹⁵⁶ Made Saihu, *Merawat Pluralisme merawat Indonesia: Potret Pendidikan pluralisme di Jembrana-Bali*, Yogyakarta: Deepublish, 2019, hal. 71-73.

keagamaan¹⁵⁷ akibat dari polarisasi, kesenjangan dan stigmatisasi antar dan intra umat beragama. Kekhawatiran semakin meningkat dengan terus bermunculan kasus-kasus terorisme dalam skala kecil maupun besar oleh kelompok radikal.

Konflik sosial yang ditenggarai bernuansa agama di Indonesia menunjukkan pola yang sangat beragam tergantung pada isu yang diperselisihkan.¹⁵⁸ Respon dan resolusi terhadap perselisihan berupa aksi protes, aksi dukungan atau mediasi inilah wujud tindakan tanpa kekerasan. Namun tidak menutup kemungkinan tindakan yang diambil secara komunal berupa aksi kekerasan seperti di ambon, poso, Tolikara dan tanjung balai.¹⁵⁹ Upaya pencegahan, amnesti dan rekonsiliasi terus dilakukan untuk meminimalisir potensi konflik.

Tradisi keislaman di Indonesia yang sejatinya toleran, menghargai keragaman dan mengedepankan dialog menjadi modal sosial masyarakat madani yang inklusif. Indonesia memiliki landasan konstotusional¹⁶⁰ yang kuat untuk mengelola perbedaan menjadi daya ikat nasionalisme yang mengakar kuat dalam kehidupan bangsa.

Sumber prinsipal nilai-nilai kehidupan dalam sistem kemasyarakatan tidak dapat dipisahkan dari agama. Corak dan bentuk perilaku manusia berjaln berkelindan terintegrasi antara pengalaman agama dan tradisi sehingga membentuk integrasi yang utuh dan berproses menginternalisasi dalam institusi pendidikan.¹⁶¹

Pendidikan non formal melalui mimbar-mimbar dakwah mengambil peran dalam membentuk karakter muslim yang berwawasan kebangsaan. Sosok karakter muslim pluralis humanis dengan meyakini dan membercayai Islam sebagai pilihan teologis yang membawa keselamatan dan jalan hidup yang benar, seraya memberi ruang dan menghargai keberagaman dalam hubungan intra dan antar umat beragama.

¹⁵⁷ Dalam laporan yang *direlease* oleh The wahid Institute tentang kebebasan beragama dan toleransi di Indonesia tahun 2012 dan 2013 dipaparkan jumlah kasus intoleransi meningkat dua kali lipat dari 185 tahun 2011 meningkat menjadi 245 pada tahun 2013.

¹⁵⁸ Ihsan Ali Fauzi dkk memetakan isu-isu keagamaan pemicu konflik keagamaan di Indonesia dalam enam kategori, yaitu: isu moral, isu sectarian, isu komunal, isu terorisme, isu politik keagamaan dan isu subkultur mistis keagamaan. Lihat Ihsan ali fauzi: pola-pola konflik keagamaan di Indonesia. Diakses 16 September 2022.

¹⁵⁹ Puslitbang kehidupan keagamaan badan litbang dan diklat kemenag, laporan tahunan kehidupan keagamaan, 2016,2017.

¹⁶⁰ UUD 1945 ayat 2: Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Lihat Bab XI (agama) pasal 29 ayat 1 dan 2 UUD sudah direvisi sebanyak empat kali tetapi rumusan pasal agama tetap dipertahankan sebagaimana aslinya.

¹⁶¹ Alexander Kobylarek, Integration of elderly Citizens Trough Learning, *The New Education Review*, 22, No. 34, 2010, hal. 309-314.

Muslim pluralis humanis menaruh respek dan penghargaan kepada saudara seagama dan orang yang berbeda agama. Berperan aktif menguatkan sendi-sendi perdamaian dengan mengedepankan saluran institusi social-educational dan saluran legal konstitusional dalam merespon dinamika kehidupan keberagaman. Lebih berfokus pada substansi nilai Islam ketimbang kemasan luar yang berlabel Islam.

Kesadaran merawat, mengkampanyekan, mensosialisasikan dan menginternalisasikan nilai-nilai kearifan lokal yang bersumber dari budaya dan tradisi setempat, senafas dengan nilai-nilai agama diyakini akan menumbuhkembangkan potensi sisi humanis dan karakter dasar manusia tentang kejujuran, keadilan dan sopan santun.

Semua komponen bangsa dan komunitas agama tanpa terkecuali harus membangun komitmen bersama secara etis, moral dan spiritual untuk memelihara kerukunan, harmoni antar umat beragama ditingkat lokal, regional, nasional dan internasional. Konsistensi memelihara nasionalisme yang dimulai dari komunitas akan menjadi landasan kuat berkontribusi merekatkan kohesi social dan integrasi nasional.

E. Ragam Konflik Atas Nama Agama dan Budaya

Membicarakan konflik adalah hal yang lumrah dalam masyarakat multiagama (apalagi multikultural) seperti Indonesia. Salah satu faktor penyebabnya adalah kesalahan manusia dalam memahami teks agama. Teks-teks keagamaan ditafsirkan “sewenang-wenang” tanpa memperhitungkan aspek sejarah, psikologis, sosial, dan budaya, keadaan dan lokasi diri sendiri, serta situasi terkini.¹⁶²

Tidak mudah menempatkan agama sebagai salah satu varian potensi konflik. Sebab agama selalu dikaitkan dengan ajaran yang sarat akan kedamaian, keamanan, dan nilai-nilai sakral. Status dan hakikat kesakralan ajaran agama menuntut agar ajaran tersebut tidak hanya “berlandaskan” pada aspek teoretis, namun juga mempunyai peran praktis dan landasan aplikatif untuk memenuhi kebutuhan umat beragama. Sejarah agama mempengaruhi munculnya kekerasan dan perang.¹⁶³

Fakta menunjukkan bahwa agama dapat dan memang menyebabkan kekerasan. Penganut agama menggunakan doktrin agamanya sebagai pendorong, mesin, dan pendorong utama terjadinya kekerasan yang mereka

¹⁶² Hal senada yang disampaikan oleh Amin Abdullah bahwa dalam memahami agama diperlukan multi approach yaitu integrasi-interkoneksi, sehingga agama tidak terkesan “kaku” bahkan menyeramkan atau menakutkan. Kuliah Umum, Filsafat Agama dan Resolusi Konflik di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2010.

¹⁶³ Judy Carter dan Gordon S. Smith, *Religious Peacebuilding: From Potential to action, within Harold Coward nad Gordon S. Smith (Eds), Religion and peace Building*, Albany: State University on New York Press, 2004, hal. 279.

lakukan. Tingkat kekerasan atas nama agama terlihat hampir di seluruh wilayah di dunia (saat ini Arab Saudi vs Yaman, Israel vs Palestina). Menurut Bhikhu Parekh, memang sulit menyelesaikan konflik yang mengatasnamakan agama karena agama sebenarnya bersifat absolut, merasa benar sendiri, sombong, sewenang-wenang, dan tidak kenal kompromi.¹⁶⁴

Padahal, ajaran semua agama selalu mengajarkan pentingnya perdamaian, persatuan, hidup berdampingan saling menghormati, dan menjamin kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat. Meskipun idealisme agama itu damai, toleran, penuh kasih, diajarkan dan terkandung dalam teks kitab suci, namun kenyataannya agama dikaitkan dengan diskriminasi, intoleransi, sikap, prasangka, kebencian, intimidasi, dan fundamentalisme menghadapi permasalahan yang serius sehingga adanya klimaks bom (terorisme, ekstremisme, radikalisme, garis keras).¹⁶⁵

Perbedaan idealisme dan realisme memerlukan upaya keras dari seluruh masyarakat, terutama orang-orang cerdas (ilmuwan), untuk mencari solusinya. Konflik agama yang sering terjadi pada semua kelompok masyarakat mempunyai beberapa penyebab yang sering dimanfaatkan dan dijadikan pemicu konflik. Menurut Amin Abdullah, setidaknya ada beberapa pintu dalam kehidupan beragama saat ini yang sangat rentan terhadap munculnya konflik dan kekerasan.¹⁶⁶, antara lain:

Pertama, dogma. Perbedaan keyakinan dan kepercayaan serta pandangan yang terjadi sebagai penyebab atau faktor yang sangat sensitif dan rentan menimbulkan konflik. Hal ini terjadi karena sering bersinggungan dengan dimensi emosional dan psikologis beragama. Sehingga kekerasan yang terjadi sering atas nama kebenaran, atau dengan bahasa lain telah mendapat legitimasi Tuhan (*faith*) dan dianggap mendapat benar bahkan wajib diperjuangkan.¹⁶⁷ Bagi mereka semua perjuangan atas nama Tuhan dianggap bertentangan dan wajib diperangi atau dimusnahkan. Dogma inilah yang patut dilihat secara realistis, karena memang semua agama benar menurut keyakinannya masing-masing, dan berarti tetap akan memberikan hak kepada mereka meyakini dan mengamalkan sesuai keyakinannya.

Kedua, ritual. Sebagai warisan sejarah, agama-agama di dunia mempunyai tradisi, dan tradisi keagamaan seringkali membenarkan

¹⁶⁴ Bhikhu Parekh, *Politics, Religion & Free Speech in Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002, hal. 330.

¹⁶⁵ Amin Abdullah, "Religious Violence: Its Origin, Growth and Spread," Kuliah Umum, Filsafat Agama dan Resolusi Konflik di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2010.

¹⁶⁶ Amin Abdullah, "Kuliah Umum; Agama dan Resolusi Konflik", hasil diskusi tahun 2010 di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta

¹⁶⁷ Elizabeth K. Nottingham, *Religion and Society*, terj. Abdul Muis Naharong, Agama dan Masyarakat, Jakarta: Rajawali Press, 2002, hal. 21.

kekerasan dan perang atas nama Tuhan. Perbedaan ritual ini tidak hanya terjadi di antara komunitas agama, namun juga di banyak komunitas internal agama, seperti Syiah dan Sunni (Islam). Misalnya di Indonesia ada orang Yasinan, Tahlilan, ada orang yang Kunut dan ada yang tidak qunut, ada yang boleh ziarah kubur, dan ada yang tidak. Ini semua adalah permasalahan setahun penuh yang tidak akan pernah terselesaikan dan tidak akan pernah sama lagi. Oleh karena itu, pemaksaan ritual bisa berdampak negatif jika tidak ditangani dengan hati-hati.

Ketiga, teks. Teks agama juga sensitif dan rawan konflik karena tidak lepas dari penafsiran manusia dan ditafsirkan berbeda oleh orang yang berbeda. Oleh karena itu, penafsiran ini tidak lepas dari ketertarikan (yaitu ketertarikan) terhadap sesuatu yang ingin dicapai pemahamannya. Lagi pula, mereka tidak mengakui adanya ajaran lain yang dianggap musuh dan harus dimusnahkan. Padahal, perbedaan adalah anugerah yang patut dilestarikan. Perbedaan menciptakan kemajuan dan kualitas. Tujuannya adalah untuk bertahan dalam persaingan untuk memberikan dan mencapai manfaat sebesar-besarnya untuk kepentingan masyarakat.

Keempat, penetapan otoritas oleh pemuka agama melalui ajaran agama melahirkan pemeluk agama yang fanatik. Prasangka sering kali diterjemahkan menjadi tindakan ekstrem. Pemujaan terhadap tokoh yang dikagumi menjadi semakin menyedihkan jika berasumsi bahwa semua tindakan tokoh tersebut benar dan tidak ada ruang untuk kritik atau nasihat. Bagi orang beriman, akhlak ini adalah pribadi sempurna yang tidak pernah melakukan kesalahan dan kegagalan. Pada akhirnya, semua saran, gagasan, dan pemikiran sang tokoh menjadi pikirannya dalam menjalankan berbagai aktivitasnya. Umat beragama harus menjadi teladan, selalu mengajarkan perdamaian dan mempunyai ruang berdialog dengan partisipan dan penganutnya. Kenyataannya, "orang-orang" ini sering menggunakan hal ini untuk keuntungan pribadi dalam hal keagamaan (lihat misalnya keuntungan politik praktis dll).

Kelima, telling stories. Sejarah masa lalu tidak dapat disangkal. Secara historis, peperangan terjadi karena satu kepentingan: nilai, makna, dan status yang diperjuangkan komunitas agama pada saat itu. Karena peninggalan sejarah dianggap sakral, maka keberadaan warisan nenek moyang (keagamaan) harus dilestarikan dengan cara apapun. Sejarah kelam masa lalu telah melahirkan sikap dan tindakan para pembalas dendam. Kebencian yang terus-menerus ini menimbulkan potensi konflik. Potensi konflik jauh lebih berbahaya dibandingkan konflik terbuka atau kekerasan. Karena potensi konflik mempunyai dampak jangka panjang dan menghancurkan, maka konflik muncul dari serangkaian permasalahan yang suatu saat akan meledak menjadi konflik besar, yang berpuncak pada kekerasan dan perang.

Keenam, institusional. Karena setiap sistem mempunyai nilai-nilai yang harus diperjuangkannya. Kenyataannya, para aktor politik kurang peka dalam mempertimbangkan aspek fakta sosiologis, psikologis, sejarah, dan sosial. Dengan kata lain, ketika mempertimbangkan konflik yang muncul, lembaga keagamaan perlu memperhatikan tidak hanya apa yang benar dan salah, tetapi juga aspek lain, seperti ``indah dan jelek. Indah atau Jelek merupakan kajian filosofis yang diharapkan dapat menghasilkan hikmah.

Ketika agama dibawa ke dalam ruang "publik", masalah agama menjadi masalah yang sulit diselesaikan dalam konteks multikultural. Menurut Bhikhu Parekh, agama dalam praktiknya bersifat absolutist, self-righteous, arrogant, dogmatic, dan tidak mau berkompromi.¹⁶⁸ Oleh karena itu, pertanyaan yang harus dijawab adalah bagaimana membedakan antara agama dan negara. Secara objektif, negara memiliki aturan yang mengikat tanpa membedakan agama, ras, atau golongan. Kelompok-kelompok yang berlaku keras terhadap agama atau pemahaman keagamaan yang berbeda muncul sebagai akibat dari beberapa uraian di atas, faktor-faktor yang memicu konflik tersebut di atas. Dengan kata lain, "fundamentalisme" didefinisikan sebagai suatu kelompok masyarakat yang tidak sabar terhadap keinginan yang kuat untuk mengubah segala tatanan yang dianggap sesuai dengan keyakinan atau pemahaman yang telah menjadi ideologi utama mereka.¹⁶⁹

Menurut pandangan Amin Abdullah, fundamentalisme dapat dibagi menjadi tiga kelompok, atau tiga masa yang berbeda. Yang pertama muncul pada tahun 1970-an dan terdiri dari fanatism, dogmatisme, ortodok, dan pretty. Terdapat beberapa kelompok yang dapat dikategorikan: puritanisme; kedua, kelompok keras pada tahun 1990-an yang terdiri dari hardliner, militansi, ekstremisme, dan radikalisme; dan ketiga, kelompok terorisme pada tahun 2000-an.¹⁷⁰

Meminjam istilah Hasan Hanafi, secara umum, berbagai jenis keyakinan agama dapat dibagi menjadi dua kelompok: "Kiri" dan "Kanan". Yang pertama mewakili jenis keyakinan yang rasionalis, transformatif, dan liberal, dan yang kedua mewakili jenis keyakinan yang tradisional, dogmatis, dan fundamentalis.¹⁷¹

Tradisionalisme adalah lawan dari kelompok kanan ini. Rasionalisme menganggap wahyu sebagai dasar berpikir, berperilaku, dan bersekutu.

¹⁶⁸ Bhikhu Parekh, *Politics, Religion & Free Speech in Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002, hal. 330.

¹⁶⁹ Amin Abdullah, Kuliah Umum: Filsafat Agama dan Resolusi Konflik di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2010.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*

Dalam cara mereka menyikapi wahyu, kelompok ini meletakkan dogma-dogma agama (tekstualitas wahyu) sebagai harga mati yang tidak dapat ditawar-tawar, yang melahirkan dogmatisme, bentuk ekstrem dari tradisionalisme. Dalam konteks Islam, aliran ini berpendapat bahwa Al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad SAW adalah satu-satunya jalan yang sah dan benar dalam segala urusan hidup. Tidak mungkin bagi manusia dan akal pikirannya untuk menakwil, menafsirkan, dan menjelaskan keduanya kecuali dalam batas-batas bahasa mereka.¹⁷²

Fundamentalisme berasal dari kelompok dogmatisme ini,¹⁷³ sebuah istilah yang masih diperdebatkan ketika berkaitan dengan agama selain Protestan, yaitu ketika elemen politik dan keagamaan mulai menjadi kekuatan. Dalam perspektif fundamentalisme, mesin kekuasaan sangat penting untuk mengaktualkan keyakinan mereka, karena kekuasaan tidak dapat memenuhi banyak tuntutan dogma. Martin E. Mary and R. Scott Appleby, as quoted by Karen Amstrong,¹⁷⁴ mengatakan bahwa apa yang disebut “*fundamentalisme*” pada dasarnya memiliki ciri-ciri khusus yang sama.

Selama konflik, terutama di Indonesia, nilai kehidupan bersama telah dibangun. Ini pasti bertentangan dengan slogan bahwa Indonesia adalah negara multikultural yang dibangun atas kesadaran bhinneka tunggal ika. Faktanya, Indonesia memiliki budaya yang beragama dan potensi konflik yang tinggi.¹⁷⁵

Banyak riset yang telah dipublikasi mengenai berbagai macam kasus kekerasan atas nama agama yang terjadi di Indonesia, salah satunya laporan tahunan kehidupan beragama yang dilakukan oleh CRCS UGM¹⁷⁶ dalam

¹⁷² Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: Al-Husna Zikra, 2001, hal. 127.

¹⁷³ George M. Marsden, “*Evangelical and Fundamental Christianity*”, dalam *Mircea Eliade, Encyclopedia of Religion*, New York: MacMillan Publishing Company, 1987, hal. 1910-1911.

¹⁷⁴ Karen Amstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, New York: Alfred A. Knopf, 2001.

¹⁷⁵ Inayatul Ulya, Pendidikan Islam Multikultural sebagai Resolusi Konflik Agama di Indonesia, *FIKRAH*, 2016, <https://doi.org/10.21043/fikrah.v4i1.1663>; Philipus Tule, “Religious Conflicts and a Culture of Tolerance: Paving the Way for Reconciliation in Indonesia,” *Antropologi Indonesia*, 2014, <https://doi.org/10.7454/ai.v0i63.3404>.

¹⁷⁶ Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia telah diterbitkan sebanyak lima kali sejak tahun 2008. Laporan-laporan tersebut mengkaji beberapa masalah utama dalam kehidupan beragama di Indonesia, khususnya dalam pengelolaan keragaman agama oleh negara maupun masyarakat. Tujuan penyusunan laporan CRCS untuk mendokumentasikan peristiwa-peristiwa penting kehidupan beragama di Indonesia. Dari dokumentasi rutin tersebut diharapkan ada pengetahuan yang memadai mengenai perkembangan kehidupan beragama di negeri ini. Sejak laporan yang pertama, beberapa isu yang menjadi fokus adalah agama dan kebijakan publik, hubungan antar maupun intra komunitas agama, rumah ibadah, isu penodaan Agama, konflik dan kekerasan menyangkut

laporan tersebut mencatat bahwa dalam kurun waktu antara 2008 sampai dengan 2013 aksi kekerasan antar kelompok keagamaan masih terus terjadi, contoh kasus yang paling terlihat dan menjadi isu nasional adalah tindakan intoleran yang dilakukan warga Sunni kepada warga Syiah di Sampang Madura, serta ada berbagai macam kasus yang menimpa warga Ahmadiyah di beberapa daerah di pulau Jawa.

Dalil paling umum yang dituduhkan bahwa Syiah dan Ahmadiyah adalah penganut aliran sesat lagi menyesatkan. Kasus kekerasan ini bukan hanya menimpa kepada kelompok Syiah dan Ahmadiyah. di dalam laporan (CRCS UGM) tersebut tercatat ada 25 kasus dengan berbagai macam varian kelompok, waktu dan tempat, pihak-pihak yang dalam bahasa laporan tersebut memakai istilah penuduh dan tertuduh, serta keterangan kronologis yang diceritakan secara singkat.¹⁷⁷ Tentu catatan ini menjadi preseden buruk bagi Indonesia, apalagi pada pertengahan tahun 2013 ini Presiden Susilo Bambang Yudhoyono menerima penghargaan sebagai kepala Negara yang berhasil mewujudkan perdamaian dari *Appeal of Conscience Foundation* (ACF) di Garden Foyer, New York.

Salah satu kasus kontroversial yang muncul beberapa tahun terakhir adalah kasus GKI Yasmin di Bogor, Sunni di Jawa Timur, dan Poso. Oleh karena itu, untuk mengembangkan masyarakat Indonesia yang multikultur, diperlukan pemahaman dan pendekatan lintas budaya. Studi ini melihat bagaimana akomodasi kultural membantu menyelesaikan konflik agama di Indonesia, dan itu melibatkan elemen pendidikan, yang merupakan salah satu cara penting untuk mengkonstruksi pemahaman masyarakat. Dengan mengingat bahwa manusia adalah makhluk sosial yang memiliki banyak perbedaan antara satu sama lain, pendidikan multikultural adalah salah satu cara untuk memenuhi kebutuhan pendidikan.

SETARA Institute pada tahun 2018¹⁷⁸ mencatat 109 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB) dan 136 tindakan di 20 provinsi di Indonesia. Laporan menunjukkan peningkatan konflik atas nama agama setiap tahun. Untuk menyelesaikan konflik dengan latar belakang agama dan budaya yang berbeda, semua pihak harus bertindak dengan cara yang sama. Sejauh ini, banyak peneliti telah melakukan penelitian tentang penyelesaian konflik agama. Studi tentang konflik dan

masalah-masalah keagamaan, maupun agama dalam pemilihan umum. Selain analisis, laporan-laporan tersebut mengajukan rekomendasi untuk para pemangku kepentingan terkait. Untuk Mengaksesnya bisa lewat <http://crcs.ugm.ac.id/annualreport-top>.

¹⁷⁷ Laporan Tahunan kehidupan Beragama di Indonesia, CRCS (Centre For Religius and Cross-Cultural Studies) UGM, 2009, h. 41.

¹⁷⁸ SETARA Institute, “‘Ringkasan Eksekutif Indeks Kota Toleran Tahun 2018,’ 2018,” 2018.

agama melihat setidaknya tiga perspektif. Pertama, masalah konflik agama yang terjadi di masyarakat.¹⁷⁹

Metode untuk memahami toleransi dalam penyelesaian konflik agama¹⁸⁰ berkaitan dengan masalah pluralisme sebagai cara untuk menyelesaikan konflik agama.¹⁸¹ Untuk menyelesaikan konflik agama, pendekatan berdasarkan kearifan lokal dan budaya disarankan untuk menggunakan pendidikan multikultural.¹⁸² Oleh karena itu, tujuan dari penelitian ini adalah untuk menekankan kembali pentingnya akomodasi kultural dalam menangani konflik dalam masyarakat yang beragam dari segi budaya, etnis, dan agama seperti yang ada di Indonesia.

Dalam agama manapun, sebenarnya tidak ditemukan asumsi yang membenarkan adanya kekerasan. Bahkan contoh yang biasa diutarakan untuk mendeskripsikan kekerasan agama seperti Perang Salib, ditampilkan sebagai kekerasan yang bertolak dari persoalan agama. Agama dan kekerasan adalah dua persoalan yang saling menegasikan dan tidak mungkin dipadukan (*konvergensi*) dalam satu bentuk pemahaman yang utuh. Agama mengakui kekerasan sebagai perumpamaan dari realitas dunia yang tidak ideal, sarat dengan hawa nafsu dan keberdosaan.

Kekerasan yang secara konstitutif inheren dalam agama justru diarahkan untuk menegasikan realisasi praktik-praktik kekerasan itu sendiri. Kekerasan dalam agama adalah hukuman yang dikenakan untuk anggota komunitas umat yang terbukti tidak mematuhi perintah Tuhan sebagaimana terdapat dalam ajaran agama. Misalnya penyelewengan terhadap ajaran agama yang tidak berdasar dan dinilai telah jauh dari kebenaran agama, seperti kasus Ahmadiyah belum lama ini, Ahmad Musaddiq dengan al-Qiyadah al-Islamiyah-nya, atau Lia Eden dengan kerajaan langitnya. Semua

¹⁷⁹ St. Aisyah BM, *Konflik Sosial dalam Hubungan Antarumat Beragama*, *Jurnal Dakwah Tabligh*, 2014,

¹⁸⁰ Khotimah Khotimah, *Toleransi Beragama*, *Jurnal Ushuluddin*, 2013, <https://doi.org/10.24014/JUSH.V20I2.928>; Rina Hermawati, Caroline Paskarina, and Nunung Runiawati, "Toleransi Antarumat Beragama di Kota Bandung," *Indonesian Journal of Anthropology*, 2017, <https://doi.org/10.24198/umbara.v1i2.10341>; Abu Bakar, "Konsep dan Kebebasan Beragama," *Toleransi*, 2015, <https://doi.org/10.24014/trs.v7i2.1426>; Suryan A Jamrah, "Toleransi Antarumat Beragama: Perspektif Islam," *Jurnal Ushuluddin*, 2015; Suryan Suryan, "Toleransi Antarumat Beragama: Perspektif Islam," *Jurnal Ushuluddin*, 2017, <https://doi.org/10.24014/jush.v23i2.1201>; Tule, "Religious Conflicts and a Culture of Tolerance: Paving the Way for Reconciliation in Indonesia."

¹⁸¹ Casram Casram, *Membangun Sikap Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural*, *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 2016, <https://doi.org/10.15575/jw.v1i2.588>;

¹⁸² Arif Unwanullah, *Tranformasi Pendidikan untuk Mengatasi Konflik Masyarakat dalam Perspektif Multikultural*, *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi*, 2013, <https://doi.org/10.21831/jppfa.v1i1.1050>;

itu telah dinilai dan dicap sebagai penyelewengan, penodaan terhadap ajaran agama, serta sebuah kesesatan.

Agama menolak kekerasan sebagai prinsip dalam melakukan suatu tindakan. Kekerasan lebih bersifat represif yang di dalamnya mengandung unsur amoral karena selalu mengutamakan pemaksaan kehendak terhadap orang lain, yang berarti hal ini juga sebagai pelanggaran atas rasa kebebasan dalam interaksi sosial. Dengan demikian kekerasan merupakan tindakan yang tidak manusiawi, karena manusia pada dasarnya adalah makhluk yang bebas secara moral. Moralitas agama adalah kesadaran, kebenaran, dan kesalehan yang selalu mendorong pemeluknya untuk saling akrab satu sama lain. Agama selalu mempertimbangkan makna hidup, kebenaran, dan tujuan yang luhur.

Agama adalah realitas sosial, itu tidak hanya terdiri dari ajaran normatif, tetapi juga faktor-faktor yang memengaruhi penerimaan dan pemahaman ajaran, lembaga keagamaan, tempat suci, dan struktur ideologi yang dianut oleh penganutnya. Oleh karena itu, ketika terjadi konflik agama, ada beberapa faktor yang berperan, dan salah satu faktor membantu yang lain, meskipun ada elemen ajaran lain yang dapat mencegah hal ini terjadi. Max Weber menemukan bahwa tujuan, standar perilaku, dan legitimasi kekuasaan berasal dari komitmen kelompok terhadap sistem kepercayaan tertentu.¹⁸³

Sunardi menggolongkan kekerasan agama ke dalam tiga tipe. *Pertama*, kekerasan intern agama. Kekerasan ini biasanya terjadi dalam agama tertentu. Para tokoh agama yang mencoba melakukan kritik internal (sebagai usaha pembaharuan atau purifikasi) harus berhadapan dengan kelompok yang menghendaki *status quo*. Dari sini muncul kecenderungan radikalisme prograssif dan radikalisme ortodoks yang berujung pada hubungan kekerasan akibat dari kebuntuan komunikasi. *Kedua*, kekerasan muncul ketika agama memandang dirinya berada di tengah-tengah masyarakat yang zalim. Karenanya agama merasa memiliki tuntutan moral untuk melawannya, sebagaimana seruan “jihad”. *Ketiga*, kekerasan muncul ketika agama merasa terancam oleh agama-agama lain. Dalam sejarah, ini merupakan kekerasan agama yang sangat memilukan.¹⁸⁴

Sikap pro dan kontra dalam kenyataan sosial tak dapat dipungkiri, agama merupakan faktor yang dalam takaran tertentu memengaruhi pembentukan model sosial di atas, di samping faktor lainnya seperti ekonomi dan politik. Salah satu manifestasi dari fungsi tersebut adalah kenyataan bahwa agama bisa menjadi faktor integratif bagi pemeluknya, sekaligus

¹⁸³ H.H. Gerth & C. Wright Mills, *From Max Weber: Essay in Sociology*, London: Routledge, 1991, h. 272-276.

¹⁸⁴ Sunardi, St., *Keselamatan, Kapitalisme, Kekerasan; Kesaksian atas Paradoksparadoks*, Yogyakarta: LKiS, 1996, hal. 172-173.

faktor dis-integratif antar pemeluk agama lain yang berbeda, terutama jika agama dipahami secara absolut dan eksklusif. Pemahaman keagamaan yang eksklusif akan menghindari kecenderungan pluralisme dan menolak untuk mengolahnya dalam kerangka aksi-aksi kerja sama. Salah satu doktrin Islam yang berpengaruh terhadap umatnya yang menimbulkan integrasi sekaligus disintegrasi adalah pengakuan Al-Qur'an yang memandang hanya Islam sebagai din yang dibenarkan di sisi Allah swt.

Ketika elemen agama dianggap menjadi bagian dari realitas sosial, agama berkembang menjadi sistem nilai. Dinamika masyarakat sangat memengaruhi implementasinya. Sampai titik ini, ekspresi keagamaan sudah termasuk dalam ekspresi kebudayaan.¹⁸⁵

Dengan demikian, agama mulai beralih dari kenyataan-kenyataan metafisika menjadi persoalan-persoalan yang terbangun dalam kehidupan kemasyarakatan. Dalam dimensi sosialnya agama tidak bisa lagi berapologi membangun sinyalemen-sinyalemen pembelaan kaitannya dengan fenomena kekerasan yang sering dihubung-hubungkan dengan agama. Karena kenyataannya tidak dapat dihindari bahwa kekerasan adalah bagian dari realitas sosial itu sendiri sehingga memunculkan apa yang disebut dengan budaya kekerasan.

Berbagai upaya global yang dilakukan oleh negara-negara dunia untuk membangun dan menumbuhkan nilai-nilai kesadaran beragama, yang dapat memunculkan ekspresi kesejukan dunia, dalam faktanya tidak henti-hentinya dilakukan dan diupayakan. Tindakan itu dapat kita lihat sekitar abad kedua puluh Masehi yang lalu, selain juga konferensi dunia tentang agama dan perdamaian yang berhasil diadakan secara intens. Salah satu tujuan intinya adalah membangun iman agama-agama yang sanggup melindungi, mengayomi, dan menyejukkan dunia. Upaya-upaya itu dilakukan mengingat semakin menguatnya eskalasi kekerasan global.¹⁸⁶

Amin Abdullah menjelaskan bahwa terdapat beberapa tawaran akademik terhadap agama dan resolusi konflik yang terjadi antara lain:

1. Pendidikan Integrasi-Interkoneksi atau Multikultural

Pendidikan multikultural, atau integrasi-interkoneksi, membantu siswa memahami nilai-nilai humanis dalam proses pendidikan dan mencegah atau bahkan menghindari konflik. Pendidikan multikulturalisme adalah upaya kemanusiaan untuk membuat manusia "bersikap seperti manusia", yaitu politik pengakuan, dengan mengakui dan menghormati keberadaan kelompok

¹⁸⁵ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan agama*, Pent. Francisco Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

¹⁸⁶ Ahmad Isnaeni, *Kekerasan Atas Nama Agama*, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, V.8, Nomor 2 (Desember, 2014), 214.

lain dan bertindak tegas tidak memihak.¹⁸⁷ Mengimplementasikan penerimaan terhadap Cara pandang, kebijakan, penyikapan, dan tindakan oleh masyarakat suatu negara yang majemuk dari segi etnis, budaya dan agama dalam kesederajatan baik secara individu maupun kebudayaan.¹⁸⁸ Jenis kurikulum dalam pendidikan yang ditawarkan dalam masyarakat multikultural adalah (1) non-diskriminatif, (2) komunikasi, (3) pertumbuhan pemikiran, (4) hak asasi manusia (HAM), (5) orang-orang yang kuat, dan (6) penelitian terus menerus. Olehnya pendidikan monokultural tidak boleh dipaksakan di masyarakat multikultural, seperti Indonesia. Sosialisasi tentang wawasan multikultur dalam pendidikan dan dakwah Islam sangat penting dalam konteks keindonesiaan. Jika kemajemukan masyarakat ini tidak dibina oleh penyuluh agama dan diatur dengan baik, akan timbul konflik yang sulit untuk menyelesaikannya dan akan menghasilkan masyarakat yang termasuk dalam kelompok "fundamentalisme beragama."

2. Kontekstualisasi Interpretasi Kitab Suci

Para agamawan yang berani memahami Kitab Suci secara lebih bijak, "baru", kontekstual dan humanis, menghadapi banyak tantangan psikologis. Penulis melihat doktrin agama yang sempit dan teks-teks Kitab Suci sebagai "potensi" kekerasan atas nama agama. Misalnya, pemahaman bahwa Al-Quran dan Hadis dalam agama Islam pada dasarnya bukanlah sesuatu yang dapat diartikan secara bebas. Doktrin dan ajaran Islam sesuatu yang tetap, dan para penganutnya tidak dapat mengubahnya jika diperlukan. Sesungguhnya ayat-ayat Al-Quran dapat berbunyi karena mereka dibunyikan, dan ajaran Islam dapat bermakna karena mereka dimaknai. Semua ajaran agama, termasuk Islam, dapat ditafsirkan dengan berbagai cara, tentunya berpedoman pada kaidah-kaidah keilmuan yang kuat. penganut dan pemeluk agama Saatnya untuk mempertimbangkan corak keberagamaan yang bijak, "baru", dan humanis di atas, bukan yang harfiah, tekstual, dan parsial dalam melihat kelompok atau umat beragama di luar diri mereka sendiri.

3. Peranan Pemimpin Agama (*leaders*)

Masing-masing agama berusaha mencegah konflik dan membangun perdamaian (*post-conflict peacebuilding*), antara lain: pemimpin agama, penyuluh agama, tokoh agama harus bersikap netral, mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan, kasih sayang, menjaga jarak dengan politik yang membahayakan, peka terhadap masalah yang terjadi pada masyarakat, mempelajari kepercayaan agama lain agar tidak terjadi miskomunikasi,

¹⁸⁷ Amin Abdullah, "Religious Violence: Its Origin, Growth and Spread," Kuliah Umum: Filsafat Agama dan Resolusi Konflik tahun 2010.

¹⁸⁸ Definisi tentang multikulturalisme ini bisa dilihat <http://id.wikipedia.org/wiki/Multikulturalisme>.

memposisikan diri sebagai teladan masyarakat dan menjaga kepercayaan masyarakat, mengajak orang-orang dari semua agama untuk berdamai. Tokoh agama harus benar-benar memahami apa yang membedakan dan mempraktekkan dalam kehidupan masyarakat, terutama tentang politik dan *religion* (yang sulit untuk dipisahkan) dari politik dan agama (yang harus dibedakan dan dipisahkan). Agama sudah dikaitkan dengan "ruang publik", yang akan mengganggu penegakan nilai dalam masyarakat multikultural. Karena itu, Parekh berpendapat bahwa agama dan politik sulit dipisahkan, tetapi bahwa agama dan negara harus dibedakan dalam ruang "publik". Karena agama itu, menurut Parekh, absolut, egois, sombong, dogmatis, dan tidak tertarik pada persetujuan.¹⁸⁹ Sementara negara memiliki sifat wajib dan memerintah secara otoritatif, agama memiliki elemen sukarela, persuasif dan bimbingan. Karena itu, agama di ruang "publik" harus mengedepankan nilai humanun untuk mengurangi konflik dan melanggengkan perdamaian.

4. Kesadaran Beragama Moderat

Membebaskan manusia dari belenggu kemiskinan, ketidakadilan, dan kezaliman adalah tujuan agama. Namun, tidak ada alasan yang masuk akal dengan menggunakan kekerasan atau teror untuk mencapai tujuan moral itu. Semua orang yang beragama harus meyakini bahwa agama tidak mengizinkan penggunaan tangan yang tidak bersih untuk mencapai tujuan apa pun. Sangat ironis jika pembebasan manusia dicapai dengan mengorbankan nilai-nilai kemanusiaannya sendiri. Komitmen pada keadilan, kemanusiaan dan persamaan, bukan diartikan tidak mempunyai pendapat namun tetap tegas tetapi tidak keras sebab senantiasa berpihak kepada nilai-nilai keadilan. Keseimbangan mengacu pada upaya mewujudkan ketentraman dan kesejahteraan. Salah satu yang menjadikan Islam agama yang sempurna adalah karena keseimbangannya.¹⁹⁰

Keberagamaan moderat diperlukan untuk melawan eksklusivisme berlebihan dan radikalisme agama. Selain itu, wacana keagamaan moderat harus dikembangkan secara pribadi dan kelompok. Dengan kata lain, menggunakan bahasa agama yang damai, santun, arif, dan bijaksana untuk memahami teks Kitab Suci secara menyeluruh dan kontekstual.

Konflik agama sering terjadi di seluruh dunia, termasuk Indonesia, Penyebabnya berasal dari sumber internal dan eksternal. Keduanya sering mengabaikan makna ajaran agama yang suci, yang penuh dengan cinta kasih dan damai. Salah satu cara yang dapat dilakukan adalah dengan

¹⁸⁹ Bhikhu Parekh, *Politics, Religion & Free Speech in Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002, hal. 330.

¹⁹⁰ Tim Tafsir al-Qur'an Tematik. *Moderasi Islam*. Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an. Cet. Ke-2. 2017, hal. 25.

meningkatkan pemahaman yang lebih luas dan menyeluruh tentang semua agama, tanpa membatasi ilmu, sehingga terjadi integrasi dan interkoneksi. Dengan kata lain, kita harus sensitif dan proaktif dalam melihat konflik dengan mempertimbangkan elemen lain, seperti sejarah, psikologi, budaya, dan kebutuhan masyarakat agama.

Hingga kini perhatian cukup besar terhadap isu keberagaman ditengah klaim kebenaran mutlak antar agama yang saling berseberangan, bahkan mengaku paling benar dan diluar (*the other/liyan*) dikatakan sesat. Dalam konteks pertemuan dengan agama-agama lain terutama yahudi dan Nasrani. Sebagai fungsi regulator, fasilitasi dan proteksi diimplementasikan dalam berbagai kebijakan secara nasional dalam bentuk peraturan perundang-undangan. Regulasi berfungsi untuk menata dan mengatur pola relasi antar golongan (umat) agar tidak menimbulkan benturan kepentingan dan tidak terjadi konflik komunal dan horizontal. Aspek *legal standing*, HAM, demokrasi, sosial kemasyarakatan dan moral keagamaan menjadi intisari pasal-pasal penting dalam peraturan perundang-undangan.

Kontekstualisasi terhadap teks-teks Al-Qur'an dengan pemahaman komprehensif dalam kontek dakwah di Indonesia yang plural menjadi perhatian dalam model dakwah inklusif, terutama terhadap sejumlah teks Al-Qur'an yang berkecenderungan oleh Sebagian kalangan dimaknai secara sempit dan leterlek (tekstual). Konflik atas nama agama di atas juga hampir mirip dengan konflik antar budaya. Ini adalah fakta yang tidak dapat disangkal bahwa masyarakat dan bangsa Indonesia terdiri dari berbagai kelompok etnis, budaya, agama, aspirasi politik, dan kelompok sosial lainnya. Karena itu, "masyarakat dan bangsa Indonesia secara sederhana dapat disebut sebagai masyarakat "multikultural".

Apakah keanekaragaman ini diakui atau tidak akan menimbulkan banyak masalah seperti yang saat ini dihadapi negara ini. Karena keragaman budaya juga berpotensi menimbulkan konflik yang mengancam integrasi bangsa karena konflik antar budaya dapat menimbulkan pertikaian antar etnis, agama, ras, atau golongan yang sangat sensitif dan rapuh. Jika konflik ini tidak dikendalikan dan diselesaikan secara arif dan bijaksana oleh pemerintah bersama dengan seluruh komponen bangsa, fenomena ini dapat terjadi.¹⁹¹

Selama bertahun-tahun, Kalimantan Barat telah menjadi tempat konflik antara berbagai kelompok etnis. Contohnya adalah perkelahian antara orang Madura dan Dayak pada tahun 1950, dan kerusuhan sosial pada tahun 1967 yang melibatkan orang Dayak dan orang Cina. Tahun 1979 kerusuhan antara Madura dengan Dayak di Samalantan, tahun 1983 konflik Madura

¹⁹¹ Najwan, Konflik Antar Budaya dan Antar Etnis di Indonesia Serta Alternatif Penyelesaiannya. *Jurnal Hukum*, no. Edisi Khusus Vol. 16 Oktober, 2009.

dengan Dayak, tahun 1997 terjadi konflik antara orang Madura dengan Dayak di Sanggau Ledo Sambas Saad, 2000¹⁹², Bamualim, Chaidir.S. 2002¹⁹³; Fatmawati, 2011¹⁹⁴, Mochtar, 2007¹⁹⁵. Kemudian, diakhir tahun 1999 dan awal tahun 2000 terjadi kerusuhan besar lagi antara orang Madura dengan orang Melayu di Sambas, yang kemudian juga diduga melibatkan orang-orang Dayak yang membantu orang Melayu.¹⁹⁶

Konflik etnik adalah jenis konflik di mana tujuan salah satu pihak secara khusus didefinisikan berdasarkan etnik mereka dan di mana perbedaan etnik adalah masalah utama dalam konflik tersebut. Ketika konflik terjadi, tidak peduli apa masalah sebenarnya, salah satu pihak yang bertikai akan menggunakan istilah etnis untuk menjelaskan ketidakpuasan mereka. Paling tidak, salah satu pihak yang bertikai akan mengatakan bahwa perbedaan identitas etnik menyebabkan anggota etnis tidak dapat menyadari keinginan mereka, menerima hak yang sama, atau memiliki klaim yang tidak memuaskan.

Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa sejarah konflik antar etnik di Kalimantan Barat telah berlangsung sejak lama dan berulang. Berbagai pihak telah memperhatikan peristiwa dan masalah konflik tersebut. Reaksi terhadap masalah konflik etnis dengan pluralitas yang begitu kompleks di masyarakat, yang membutuhkan pengakuan dan kesadaran budaya yang inklusif dan transformatif, mendorong wacana multikultural.

Suparlan (2005) menyatakan multikulturalisme berasal dari pluralisme budaya, yang menekankan kesederajatan kebudayaan dalam sebuah masyarakat. Ideologi pluralisme muncul dalam masyarakat plural. Prinsip-prinsip dasar multikultural membantu mengubah perilaku yang baik dan menjanjikan dalam masyarakat dan negara yang majemuk karena mereka mengakui dan menghargai berbagai kelompok masyarakat, termasuk ras, budaya, gender, strata sosial, agama, kepentingan, keinginan, visi, keyakinan, dan tradisi. Oleh karena itu, pendekatan multikultural berdiri pada

¹⁹² Saad, Munawar M., *Sejarah Konflik antar Suku di Kabupaten Sambas*, Pontianak: Kalimantan Persada Press, 2003.

¹⁹³ Bamualim, Chaidir.S. dkk (ed)., *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa IAIN Syarif Hidayatullah dan The Konrad Adenauer Foundation, 2002.

¹⁹⁴ Fatmawati, *Harmonisasi Antar Etnik di Kalimantan Barat, Studi Ethnografi Melayu Dayak*, Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2011.

¹⁹⁵ Mochtar, Zulfidar Zaidar, *Mediasi Melayu-Madura*, Pontianak: Romeo Mitra Grafika, 2007.

¹⁹⁶ Al-qadrie, *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini (Terj. Suaisi Asy'ari)*, Jakarta: INIS, 2003.

penghargaan dan penghormatan dari kepemilikan, yang berarti memiliki budaya tertentu.¹⁹⁷

Wawasan multikultural adalah pemahaman tentang penghargaan dan keadilan terhadap etnik minoritas. Ini mencakup hak-hak individu dan komunitas dalam ekspresi budaya mereka, serta hak-hak universal lainnya. Pada dasarnya, multikultural adalah konsep yang mengatur keberagaman berdasarkan kesadaran akan keberagaman. Jadi, berangkat dari argumen di atas bahwa ketidakmampuan untuk memahami perbedaan etnik di luar diri sendiri dapat menyebabkan konflik, multikulturalisme membantu membangun masyarakat yang toleran terhadap keragaman dalam berbagai aspek kehidupan. Dalam hubungan etnis, keharmonisan yang dibangun dalam masyarakat yang terdiri dari berbagai perbedaan tetap memiliki banyak peluang konflik. Oleh karena itu, konflik dalam berbagai bentuknya adalah peristiwa sosial yang umum. Yang paling penting adalah mengelola konflik agar tidak berubah menjadi kekerasan.

Budimansyah dan Suryadi (2008) menyatakan munculnya kebencian sosial dan budaya terselubung adalah sumber dari berbagai gejolak dalam masyarakat kita saat ini. Konflik budaya terselubung ini bersifat laten karena mekanisme sosialisasi kebencian berlangsung di hampir seluruh pranata sosialisasi masyarakat, termasuk keluarga, sekolah, kampung, tempat ibadah, media massa, organisasi massa, organisasi politik, dan lainnya.¹⁹⁸

Upaya memperluas wawasan multikultural untuk mengatasi konflik etnis dengan menginsersikan dalam pendidikan baik formal maupun non formal. Temuan menunjukkan bahwa pemahaman tentang wawasan multikultural masyarakat memengaruhi bagaimana kerukunan antar etnik muncul. Penulis memberikan tawaran untuk meninjau literatur mengenai akomodasi kultural yang memiliki akar budaya dalam masyarakat Indonesia untuk melihat fenomena yang berkembang mengenai konflik agama tersebut dan mengkaji peluang alternatif untuk menanganinya.

Akomodasi kultural mengajak berbagai bagian masyarakat untuk melihat ke dalam diri mereka sendiri dengan mengedepankan kesamaan dan perbedaan. Selain itu, akomodasi kultural memberikan ruang kepada setiap masyarakat dengan berbagai latar belakang agama untuk kembali mengenal diri dan budaya mereka sendiri, yang dapat membantu mereka menyelesaikan masalah yang muncul, termasuk masalah agama. Lebih khusus lagi, akomodasi kultural

¹⁹⁷ Suparlan, P., *Suku Bangsa dan Hubungan Antar Suku Bangsa*, Jakarta: Yayasan Pengembangan Kajian Ilmu Kepolisian, 2005.

¹⁹⁸ Suryadi, dan Budimansyah, *PKn dan Masyarakat Multikultural*, Bandung: Program Studi Pendidikan Kewarganegaraan Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia, 2005.

Banyak orang mengalami keadaan yang tidak terduga dan sulit, terkait subjektivitas dan identitas, karena kerumitan pergerakan lintas nilai, budaya, bahasa, pengetahuan, dan letak geografis.¹⁹⁹ Dalam hal ini, pergerakan yang dimaksud adalah imigran yang pindah ke wilayah baru. Namun, pendatang membutuhkan kumpulan pengalaman yang terkait dengan migrasi di mana identitas (tubuh, tindakan, dan hasrat) dibuat dan dinegosiasikan ulang,²⁰⁰ agar bisa diterima baik oleh penduduk lokal. Argumen ini ditanggguhkan Kong & Woods²⁰¹ bahwa Migrasi menghasilkan orang-orang yang hidup berdekatan satu sama lain dengan cara yang berbeda dan beragam.

Hal ini menyebabkan bercampurnya masyarakat, tumpang tindih antara praktik, dan (kembali) negosiasi identitas. Studi Gorina²⁰² mengevaluasi bagaimana etnis pada akhirnya dapat memainkan peran penting dalam perilaku migrasi, terutama di masyarakat multietnis seperti yang ada di Asia tengah, di mana kelompok etnis mayoritas mungkin berbeda dari kelompok etnis minoritas dalam hal budaya, risiko demografis, ekonomi, politik, dan sebagainya.

Kearifan lokal, menurut Ramirez, pada dasarnya berfungsi sebagai dasar bagi masyarakat untuk menyelesaikan masalah dan sebagai pedoman untuk berperilaku sosial. Ini dapat digunakan sebagai solusi untuk masalah yang luar biasa, untuk memberikan pengetahuan khusus tentang masa depan, atau bahkan sebagai cara untuk merenungkan beberapa aspek kesulitan manusia, termasuk pengetahuan itu sendiri.²⁰³

Pencegahan konflik merupakan upaya yang dilakukan dalam mencegah suatu konflik dengan meningkatkan penerapan UU dan penyesuaian dengan tatanan adat. Perselisihan antar masyarakat sedapat mungkin diselesaikan dengan segera, sehingga tidak menimbulkan keresahan

¹⁹⁹ Gaile S. Cannella and Mary Esther Soto Huerta, "Introduction: Becoming with Hybrid Bodies Immigration, Public Policy, and the In-Between," *Critical Methodologies*, 19, no. 3 (2019): 147–151, <https://doi.org/doi:10.1177/1532708618817903>.

²⁰⁰ Geoffrey Hughes, "European Social Anthropology in 2018: An Increasingly Recursive Public," *Social Anthropology*, 2019, <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12625>.

²⁰¹ O. Woods L. Kong, "Disjunctures of Belonging and Belief: Christian Migrants and the Bordering of Identity in Singapore" 26, no. 6 (2019).

²⁰² M Gorina, "Action Lines Of The Out-Of-Family Care Support Center For Supporting Foster Families Gorina m society. Integration. Education," in Proceedings of the International Scientific Conference, 2019, 209, <https://doi.org/DOI:10.17770/sie2019vol3.3927>.

²⁰³ Carlos R. Ramirez, "Ethnobotany and the Loss of Traditional Knowledge in the 21st Century," *Ethnobotany Research and Applications*, 2007, <https://doi.org/10.17348/era.5.0.245-247>.

yang menimbulkan sengketa di masyarakat. Konflik bersifat fungsional secara positif dan negatif.²⁰⁴

Konflik umumnya bersifat negatif dan dapat merugikan masyarakat karena mengganggu keharmonisan. Konflik bermakna positif, di sisi lain, jika dapat diselesaikan dengan baik sehingga berdampak pada memperbaiki tata kehidupan masyarakat. Pendidikan multikultural sebagai proses penanaman cara hidup menghormati keragaman ditengah-tengah masyarakat plural diharapkan mampu menghasilkan kelenturan mental bangsa menghadapi benturan konflik sosial.²⁰⁵

Brubacher menyatakan bahwa hubungan pendidikan dalam masyarakat mencakup hubungan antara pendidikan dan hubungan sosial, ekonomi, politik, dan negara karena pendidikan dilakukan di masyarakat dan untuk masyarakat.²⁰⁶

Dalam konteks yang lebih luas pendidikan multikultural dimasyarakat, penyuluh agama memegang peranan penting mempromosikan tema-tema toleransi, perbedaan *ethno-cultural* dan agama, bahaya diskriminasi, penyelesaian konflik dan mediasi, hak asasi manusia, demokratisasi, pluralitas, kemanusiaan universal dan subjek lain yang relevan. Menanamkan dan membangun kesadaran bersama pemikiran menghargai keragaman budaya, etnis, dan agama dalam masyarakat yang heterogen dapat diprediksi kehidupan mendatang akan relatif damai dan penuh penghargaan antara sesama dapat terwujud.²⁰⁷

²⁰⁴ Hussein, A. F. F., & Al-Mamary, Y. H. S., Conflicts: Their Types, and Their Negative and Positive Effects on Organizations. *International Journal of Scientific and Technology Research*, 8(8), 2019, hal. 10–13.

²⁰⁵ Muhaimin el-Ma'hady, *Multikulturalisme dan pendidikan multikultural: Sebuah Kajian awal* (<http://network>, 2004), hal. 4

²⁰⁶ Fasli Jalal, *Reformasi Pendidikan dalam konteks Otonomi Daerah*, Yogyakarta: Aditia, 2001, hal. 16.

²⁰⁷ Imam Machali Mustofa, *Pendidikan Islam dan Tantangan Globalisasi; Buah Pikiran Seputar Filsafat, Politik, Ekonomi, Sosial dan Budaya*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2004, hal-264.

BAB III

ELABORASI INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM MELALUI PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN

A. Relasi Inklusivitas Dakwah Islam Melalui Pendidikan Kewarganegaraan

1. Prinsip *Ta'âruf*

Dalam bahasa arab istilah saling mengenal disebut dengan *ta'âruf*. Istilah ini berasal dari bahasa Arab yang berbentuk isim masdar atau isim makna (yaitu isim yang menunjukkan makna yang sunyi dari zaman atau waktu terjadinya perbuatan) dari kata kerja lampau (*fi'il madhi*) yang maknanya saling mengenali dan saling mengetahui.¹ Kalimat *ta'âruf*, diikutkan pada bentuk wazan *tafâ'ul* yang kegunaannya utamanya adalah berfungsi *al-musyarakah* (bersama-sama).² akar kata dari kata *arafa* yang berarti mengenal dan mengetahui.³

Ta'âruf juga dimaknai sebagai reaksi atau tindakan dan usaha melakukan persahabatan, perkawanan, pertemanan, persaudaraan, dan bersilaturahmi untuk berjumpa, bersua atau bertatap muka biar saling mengenali. Makna sederhana dari lafal *at-ta'âruf* ini adalah upaya aktif dari

¹ Ahmad Warson Munawwir, Kamus al-Munawwir, Cet. 14, Surabaya: Pustaka Progressif 1997, h. 920.

² Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol.12, Jakarta: Lentera Hati, 2002, h. 620.

³ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Ansary alKhazrajy Syamsuddin al-Qurtuby, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*, Juz. 16, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1964, h. 345.

dua pihak atau lebih dalam aktivitas saling mengenal. Sikap saling mengenal ini memiliki dua aspek sikap yang saling terikat, yakni sikap keterbukaan terhadap orang lain dan sikap mau berupaya mengenal dan mengenalkan diri pada orang lain.⁴

Dalam konteks kehidupan masyarakat, bangsa dan negara bahkan dalam kehidupan berdemokrasi salah satu nilai penting adalah saling mengenal antar sesamanya. Tujuannya menjalin kesepahaman dengan berkomunikasi bertukar ide dan gagasan untuk membangun kemaslahatan bersama. *Ta'aruf* diperintahkan dalam hukum Islam sebagai sebuah sarana dalam mewadahi proses menuju perkawinan dan merupakan bagian dari ukhuwah Islamiyah. Sebab dengan *ta'aruf* manusia dapat berinteraksi dan berkomunikasi untuk mewujudkan segala kebutuhannya.

Saling mengenal merupakan prinsip dasar jalinan hubungan manusia untuk menegaskan kesatuan asal-usul manusia dengan menunjukkan kesamaan derajat kemanusiaan.⁵ Manusia diciptakan Allah dengan beraneka ragam suku, bahasa, bangsa dan warna kulit, baik laki-laki maupun perempuan, tidak lain supaya antar mereka saling bertutur sapa, saling mengenal, dan bertukar pengalaman. Hal ini dijelaskan dalam firman Allah: QS. Al-Hujurat/49:13.

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

Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Memahami dari maksud ayat di atas, konsep *ta'aruf* harus didasari dengan keterbukaan (inklusivitas) mau mengenal dan memperkenalkan diri dalam menciptakan dan membangun persaudaraan (*ukhuwah*) keseluruhan umat manusia, dalam kerja kolektif atau bekerja sama mencapai maksud dan

⁴ Mohammad Ikhwanuddin, “*at-Ta’aruf Sebagai Konstruksi Relasi Gender Perspektif Al-Quran*,” dalam jurnal Islam Kontemporer: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 1 No. 1 2016, h. 109

⁵ Qurrotul Ainiyah, “*Ta’aruf Lokalitas: Integrasi Hukum Islam dan Hukum Adat Terhadap Fenomena Gredoa Di Suku Using Banyuwangi*,” dalam Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality, Volume 3, Nomor 2, Desember 2018 h. 201

tujuan.⁶ Olehnya membicarakan dakwah yang inklusif, sikap *ta'âruf* merupakan suatu yang sangat penting dan urgen dalam berdakwah dan membangun kesadaran pendidikan kewarganegaraan dalam konteks masyarakat luas.

Kata *ta'ârafu* dalam ayat di atas memuat arti berbalasan atau timbal balik, ada unsur kesalingan. Hal ini memberikan makna *ta'âruf* yang lebih humanis, inklusif, setara, dan bijak. Menurut Fakhruddin Ar-Rozy, bahwa kesediaan saling mengenal itu tidak boleh dihambat oleh perbedaan warna kulit, bahasa maupun budaya dan agama, sebab kemuliaan dan martabat seseorang dapat diperoleh oleh orang yang berkulit putih atau yang berkulit hitam karena yang menentukan kemuliaan orang itu ditentukan oleh ilmu, amal perbuatan dan ketakwaan⁷.

Konsep *ta'âruf* menekankan pada pengakuan adanya keberagaman dan penolakan adanya sikap eksklusif. Terdapat konsekuensi prinsip *plural is usual*, bahwa keragaman adalah sebuah keniscayaan, maka tidak perlu diperdebatkan ataupun dipertentangkan. *equal is usual*, adaptasi terhadap tatanan masyarakat plural sebagai *sunnatullah*. *Modesty in diversity*, sikap moderat dan kearifan berpikir dibutuhkan dalam menyikapi keragaman.⁸

2. Prinsip Musawah

Musawah secara etimologi dari kata dasar *sawwa* yang bermakna meratakan, menyamaratakan, kesamaan atau ekualitas⁹. Secara terminologi adalah cara pandang bahwa setiap manusia memiliki harkat dan martabat yang sama.¹⁰ Laki-laki dan perempuan mempunyai kewajiban agama dan negara yang setara, dari sisi tanggungjawab terhadap kehidupan tidak ada pengistimewaan. Seimbang mendapatkan hak pribadi dan hak-hak sipil sebagai warga bangsa dan dihargai eksistensinya.

Isu kesetaraan secara sosio historis sebagai kritik sosial atas isu diskriminasi yang melahirkan penindasan, dominasi, superioritas dan inferioritas yang berujung terjadinya stratanisasi/kastanisasi dalam sejarah

⁶ Mohammad Ikhwanuddin, "*at-Ta'aruf Sebagai Konstruksi Relasi Gender Perspektif Al-Quran*," dalam jurnal Islam Kontemporer: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 1 No. 1 2016, h. 109.

⁷ Thochah Hasan, *Pendidikan Multikultural sebagai Opsi Penanggulangan Radikalisme*, Malang: Lembaga Penerbitan Unisma, 2016, hal. 60.

⁸ Ahsantudhoni, *Paradigma Multikulturalisme dan Pengembangan Kurikulum PAI*, dalam Jurnal Miyah, Vol. 14, No. 2, 2018, hal. 1-13.

⁹ Mahmud Yunus, *Kamus Arab – Indonesia*, (Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wa Dzurriyah, 2009), hal. 186.

¹⁰ Muhammad Ali al Hasyimi, *The Ideal Muslim Society: As Defined in the Qurân and Sunah*, Publisher: International Islamic Publishing House (IIPH), 2007, hal. 72.

perjalanan peradaban dunia.¹¹ Revolusi industri di perancis, anti Semitisme di Amerika, Apartheid di Afrika Selatan, sistem kasta di India adalah peristiwa dunia yang dipicu permasalahan kelas sosial.

Salah satu prinsip dalam Islam adalah kesetaraan dan keadilan, tidak ada pembedaan berdasarkan ras, warna kulit, pangkat, jabatan dan kedudukan sosial semua sama hak dan kewajibannya sebagai manusia dan hamba Allah. Islam hanya melihat derajat ketinggiannya berdasarkan ketaatan menjalankan perintah tuhan dan menjauhi larangannya (*Taqwa*).¹² Semua sama dari asal penciptaannya, perbedaan hanya dari aspek bakat, profesi dan kompetensinya.

Kesetaraan tentu berbeda dengan kesamaan karena menghargai perbedaan tidak difahami sebagai keharusan menyamaratakan fitrah yang sejatinya berbeda dari asal penciptaan Tuhan. Kesetaraan bertujuan pada kedamaian dan kesejahteraan yang merata, fitrah terdapat perbedaan pada setiap manusia namun setara dalam mendapatkan kesempatan dan peluang hak-hak kemanusiaannya.

Manusia dilahirkan dengan membawa kemerdekaan dan kebebasan. namun kebebasan yang tidak mengganggu kebebasan orang lain dan bukan kebebasan yang tanpa batas, karena pada hakekatnya setiap kita mendambakan kemerdekaan berpikir, memberikan pendapat dan berekspresi tanpa ada tekanan. Kesadaran menerima orang lain apa adanya tidak diskriminasi dengan niat tulus. Pada point ini maka kebebasan memerlukan landasan hukum dan negara menjadi penyangga jika terjadi konflik kepentingan (*conflict of interest*).¹³

Manusia adalah makhluk yang paling istimewa (*ahsani Taqwim*), satu-satunya ciptaan tuhan yang mempunyai kebebasan memilih (*freedom of choice*) sebagai pemegang amanat yang tidak sanggup diemban oleh langit, bumi dan gunung (al-Ahzab/33:72). Islam sebagai sebuah gerakan sangat menjaga keseimbangan kehidupan spiritual dan sisi kehidupan duniawi. Prinsip kesetaraan spiritual dan kemasyarakatan seperti firman Allah dalam Q.S. Ali-Imran/3:110:

¹¹ John Scott, *Teori Sosial: Masalah-Masalah Pokok dalam Sosiologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 128. *Mengenai proses munculnya Strata Sosial dijelaskan pula dalam Agus Salim, Stratifikasi Etnik*, Semarang: Tiara Wacana, 2006, hal. 5.

¹² QS. Al-Ahzab/33:35, QS. Al-Hujurat:49/13 dan QS. an-Nisa'/ 4:1.

¹³ Munculnya faham kesetaraan eksekusi dari adanya konflik akibat diskriminasi dan dominasi kelas terhadap kelas lainnya yang melahirkan superioritas dan inferioritas dalam strata sosial.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ
وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia (selama) kamu menyuruh (berbuat) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Seandainya Ahlulkitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.

Islam dalam ayat ini memberikan isyarat cita-cita visioner transformasi sosial berlandaskan prinsip *musawah* (kesetaraan). Demi mewujudkan cita-cita etis dan profetis yang dikandung ayat di atas dalam memaknai kata-kata menegaskan *amr bi al-Ma'ruf nahyi 'an al-munkar* dan *iman billah*.¹⁴ Kuntowijoyo dengan pendekatan Islam profetis menjelaskannya dengan istilah humanisasi, liberasi dan transendensi.¹⁵ Hasil pembacaan kunto terhadap ketiga unsur etika profetis merupakan satu kesatuan yang integral.

Al-Qur'an secara jelas mengutuk penindasan dan ketidakadilan demi mewujudkan masyarakat yang *egaliter* serta memperjuangkan terwujudnya masyarakat yang bebas dari eksploitasi dan penindasan.¹⁶ Dimensi yang menjadi substansi perjuangan merujuk pada argumentasi normatif-tekstual dan historiografi adalah partisipasi berpolitik, bekerja, bertempat tinggal dan berekspresi di ranah publik. Secara teologis tauladan nabi Muhammad mengajak manusia menuju ke jalan Allah dengan persuasif, bijaksana dan hikmah. Menerangkan tentang kebenaran, kasih sayang, keadilan sehingga menarik dan meresap kedalam hati mereka dengan prinsip kebebasan tanpa paksaan menjunjung tinggi kesetaraan dan nilai-nilai kemanusiaan.

Komitmen kepada kemanusiaan, keadilan dan kesetaraan harus dibangun melalui sikap empati dengan penderitaan *mustadhāfin*, kaum yang terpinggirkan. Keadilan sosial Islam menjadi pintu pembebasan untuk

¹⁴ Fuad Fanani, "Islam, Visi Kesetaraan, dan Pembebasan Kemanusiaan" dalam Zuly Qodir (ed), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda*, Yogyakarta: JIMM-LESFI, 2007, hal 587.

¹⁵ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung: Mizan, 2001, hal 369. Lihat juga, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung, Mizan, 1991.

¹⁶ Al-Qur'an menjelaskan bahwa para nabi diutus untuk menjadi pembebas kaum *mustadhāfin* (tertindas). Musa membebaskan Bani Israil dari cengkeraman kesewang-wenangan Fir'aun begitu juga dengan Isa al-Masih Muhammad membebaskan kaum yang tertindas oleh struktur masyarakat jahiliyah dan kesombongan tokoh suku Quraisy. Lihat, Abad Badruzaman. *Teologi Kaum Tertindas Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 99.

golongan lemah dan tertindas. Dalam konteks ini Dawam¹⁷ menawarkan konsep pembebasan sebagai konsekuensi dari doktrin pengesaan Allah (*Tawhid*).

Konsep pembebasan diilhami dari kisah perjuangan para nabi, latar sosial mekah kala itu sangat diskriminatif distribusi ekonomi beredar hanya dikalangan elite para saudagar dalam bentuk korporasi dan oligarkhi. Mereka menetapkan regulasi bermasyarakat dan membangun tradisi yang menguntungkan kepentingan kalangan birokrat dan aristokrat kala itu,¹⁸ Nabi Muhammad mendekonstruksi sistem korporasi dan oligarkhi dengan meyerukan prinsip persamaan antara manusia merdeka dan budak, antara si kaya dan si miskin, si kuat dan si lemah dan menetapkan hak bagi kaum *Mustadh'afin* disebagian harta orang kaya. Nabi menegur keras akumulasi kekayaan yang berputar dikalangan mereka tanpa ada empati kepada anak yatim dan orang miskin, semua itu tidak ada manfaatnya kecuali membawa kesejahteraan.

3. Prinsip *al adl*

Adil bermakna keputusan atau tindakan berdasarkan norma yang objektif dan tidak sewenang-wenang. Keadilan dipandang sebagai salah satu nilai yang prinsipil dalam Islam. Terlebih dalam konteks interaksi sesama manusia, Al-Qur'an sangat kuat memberikan penekanan pentingnya berlaku adil dalam seluruh aspek kehidupan.¹⁹

Keadilan, keseimbangan dan moderat merupakan aksioma yang terintegrasi dengan kesetaraan yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Kesetaraan respon Al-Qur'an secara revolusioner terhadap kaum tertindas dan belenggu diskriminasi serta konflik strata sosial. Keadilan sebagai pilar asasi dalam kehidupan individu, keluarga dan masyarakat demi terwujudnya keharmonisan berbangsa dan bernegara.

Al Mawardi dalam *Ahkam al-Sulthaniyyah* mensyaratkan pemimpin negara (imam) punya sifat adil sebagai syarat mutlak.²⁰ Keadilan dalam Al-Qur'an akan mengantarkan kepada ketakwaan dan ketakwaan akan mengantarkan kepada kesejahteraan.²¹ Senada dengan Plato dalam kehidupan

¹⁷ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* Jakarta: PSAP, 2005, hal 206.

¹⁸ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat*, Jakarta: LSIP, 2004, hal. 42.

¹⁹ Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Bashri al-Mawardi, *al-Ruthbah fi talab al- Hisbah*, Kairo: Dar al-Risalah, 2002, hal. 122.

²⁰ Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Bashri al-Mawardi, *Ahkam al-Sulthaniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, hal. 6

²¹ QS. al-Maidah/5:8, Artinya: "Berlaku adillah karena adil itu lebih dekat dengan takwa dan QS. al-A'raf/7:96, artinya: "Jika seandainya penduduk negri beriman dan bertakwa, pastilah kami akan melimpahkan kepada mereka berkah langit dan bumi..."

bernegara menurutnya keadilan terletak pada kesesuaian dan keselarasan dalam fungsi dan kecakapan serta kesanggupan.²²

Dalam konteks ini kepemimpinan dalam negara bukan sekedar hasil kesepakatan, tetapi lebih dari itu komitmen untuk menegakkan keadilan yang didalam mengandung nilai-nilai persamaan hak didepan hukum, proporsionalitas dalam mengatur kekayaan alam, adanya balancing power antara pemerintah dan rakyatnya dan memperhatikan hak individu dan memberikan hak tersebut kepada masyarakat.

Diskursus keadilan selalu berkembang mengikuti perkembangan zaman, sehingga keadilan itu sendiri selalu mengalami perubahan dan tidak bersifat statis. Sejak era filsafat klasik, pertengahan, modern hingga zaman mutakhir ada pergeseran konsep terkait keadilan. Keadilan merupakan salah satu permasalahan yang pokok yang disadari umat manusia, sejak mereka mulai berpikir. Dari permasalahan sederhana dalam masyarakat, sampai pada pola kehidupan politik bernegara dalam suatu pemerintahan.²³

Dalam al-Qur'an kata *'al-'adl* semakna dengan kata *al-qisth* dan *almîzân* yang secara esensial menunjuk kepada makna "berbuat keadilan". Maka apabila dihubungkan dengan hukum islam, kata adil menunjuk pada makna asas persamaan hukum yang harus tegakkan terhadap siapa pun tanpa pandang bulu apapun statusnya. Keadilan dalam perspektif Al-Qur'an sangat fundamental sebagai sumber substansial dari seluruh kerangka fikir dan bertindak. Mengabaikan konsep keadilan dalam mengambil keputusan dalam sistem nilai ajaran islam, maka dapat dikatakan bertindak dzolim.²⁴

Ilmuan Muslim mengklasifikasi arti keadilan secara mutlak dan khusus. Keadilan mutlak (absolut) berdasarkan rasional dan bersifat universal dan konstan. Keadilan khusus, merupakan pemikiran dan tindakan menurut syarâ' yang dapat berubah bahkan dibatalkan berdasarkan kebutuhan yang berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan. Dalam pemaknaan yang lebih mendalam, tidak ada hukum positif yang secara komprehensif setara dengan sistem keadilan Al-Qur'an. Keadilan ada pada posisi yang substantif dan integratif serta strategis yang tidak hanya menyangkut masalah hukum, namun seluruh masalah yang berkaitan dengan Negara dan kepentingan masyarakat.²⁵

²² Deliar Noer, *Pemikiran politik di Negri Barat*, Bandung: Mizan, 1996, hl. 8.

²³ Zakki Adhityati & Achmad, "Melacak Keadilan dalam Regulasi Poligami," dalam Undang: Jurnal Hukum, Vol. 2, No. 2, 201, h. 413.

²⁴ Mukhlisin & Sarip, "Keadilan dan Kepastian Hukum: Menyoal Konsep Keadilan Hukum," dalam Media Keadilan: Jurnal Ilmu Hukum, Vol. 11 No. 1, April 2020, h. 57-58. Damanhuri Fattah, "Implementasi Nilai Keadilan Dalam Kajian Hukum Islam", Jurnal AlManahij, Vol. 5, No. 2 Juli, 2011, h. 136.

²⁵ Abdul Wahab Khalil, *al-Ushûl al-'Ilmiyah wa al-Tathbiqiyah al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 1985, h. 210.

Al-Qur'an membicarakan kata adil bermakna "seimbang dan sama". Seimbang adalah proporsional dalam mengambil satu bagian, Sama adalah persamaan hak, sebagaimana dalam surah an-Nisâ'/5:58.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat."

Abû al- 'Abbâs Taqiyuddîn Ibnu Taimîyah (Wafat, 1328 M), berpendapat pada hakikatnya keadilan dalam al-Qur'an telah dipraktikkan sejak awal kedatangan Islam, karena Islam sangat menekankan keadilan dalam setiap aspek kehidupan umat manusia. Keadilan dalam berhubungan dengan Tuhan ataupun dalam keadilan sosial kemasyarakatan. Adil disini dalam arti seimbang, menuntut dipenuhinya persamaan dalam ketentuan-ketentuan atau syarat-syarat berdasarkan ukuran, fungsi dan waktu supaya tujuan kemaslahatan tercapai.²⁶

Keadilan pada prinsipnya menjadi fondasi dalam islam yang meliputi semua aspek kehidupan manusia yang meliputi ranah hukum, negara, politik dan pemerintahan.

4. Prinsip Al-Hurriyah

Merdeka adalah bebas dari ikatan penghambaan dan tidak tergantung pada orang atau pihak tertentu, lepas dari segala bentuk belenggu, aturan dan kekuasaan dari kelompok, bahkan hegemoni negara lain.²⁷ Sedangkan kemerdekaan bermakna bebas, lepas, tidak terintimidasi, mandiri di atas kekuatan sendiri (berdikari). Intinya kemerdekaan unsur yang mendasari harga diri sebuah bangsa.

Robert E. Elson²⁸ sejarawan Australia mengungkapkan dengan optimistik Indonesia mampu menjawab tantangan modernitas dengan segala dinamikanya yang mencakup kesetaraan berlandaskan hukum, berkeadilan sosial, tanggung jawab terhadap pilihan demokrasi dan kemanusiaan yang

²⁶ Mukhlisin & Sarip, "Keadilan dan Kepastian Hukum...", h. 66. Abû al-'Abbâs Taqiyuddîn Ibnu Taimîyah, al-Hisbah fî al-Islâm 'aw Wazifât al-Hukûmah al-Islâmiyah, Damaskus: Dâr al-Kutub al-'Arabiyah, 1967, h. 27

²⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1989, hal. 577.

²⁸ Robert Elson, *The Idea of Indonesia*, Cambridge: University Press. 2008.

berkeadaban. Memupuk kesadaran bahwa negara bangsa Republik Indonesia tumpah darah yang wajib dibela dan dijaga. Karenanya menelisik sejarah proses terbentuknya Indonesia dan ide tentang keindonesiaan menjadi hal yang penting sebagai kontekstualisasi betapa merawat persatuan dalam kebinekaan²⁹ dan nasionalisme menjadi sebuah keniscayaan.

Kata Indonesia dalam catatan sejarah terdapat perbedaan pendapat, seperti yang dikemukakan etnolog Jerman Jordan yang di rujuk oleh Presiden sukarno nama Indonesia kata majemuk Yunani *Indusnesos*, sementara pendapat berbeda diungkapkan oleh Bung Hatta berdasar pendapat Kreemer kata Indonesia digunakan pertama kali oleh etnolog inggris J.R. Logan pada tulisannya tahun 1850 dan G.W. Earl dengan menggunakan kata Indu-nesian. Argumentasi ini dikuatkan oleh sejarawan jepang Akira Nagazumi melalui penelitian tentang pergerakan kebangsaan Indonesia.³⁰ Paul K Benedict³¹ memaparkan dalam artikel ilmiahnya memberikan term Indonesia sebagai rumpun Bahasa dari Cina selatan, Tonkin utara dan Hainan yang digunakan di Asia Tenggara.

Sejarah Indonesia menurut Jennifer Lindsay bersama Maya H.T. Liem digambarkan sebagai negara yang menjadi pertemuan berbagai budaya dan agama yang ada didunia sehingga menjadi ahli waris budaya dunia.³² Eksistensi Indonesia pasca terbebas dari ketertindasan imprialisme dan kolonialisme yang diskriminatif serta kapitalisme yang eksploratif harus dipahami sebagai sebuah peradaban baru dengan menganut prinsip nasionalisme demokratis yang menghargai harkat dan martabat umat manusia dengan menyerap nilai-nilai spiritual ketuhanan. Terekam dalam memori kolektif anak bangsa proses transformasi secara politik dan kultural sebagai sebuah bangsa yang menegasikan penjajahan. Belanda dan jepang saat itu memposisikan bangsa ini sebagai representasi *kawula* dan ini harus dilawan karena tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan.

²⁹ Kebinekaan dapat dipahami dari dua sisi, yakni perbedaan dalam pilihan individu yang unik dan keragaman kultural yang mengambil tiga bentuk yang paling umum; ragam pandangan hidup, keragaman perspektif/paham dan keragaman komunal. Bikhu Prekhal Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory, New York: Palgrave. 2000, hal. 3-4.

³⁰ Nagazumi, A. "*Indonesia*" dan "*Orang-orang Indonesia*", S. Ichimura dan Koentjaraningrat, (ed), Indonesia Masalah dan Bunga Rampai. Jakarta: Gramedia, 1976, hal. 1-25.

³¹ Benedict, P. K. (1942). "Thai, Kadai, and Indonesian: A New Alignment in Southeastern Asia", *American Anthropologist*, Vol. 44, No.4, part 1, hal. 576-601.

³² Lindsay, J & L, Maya HALT. (ed.), *Ahli Waris Budaya Dunia. Menjadi Indonesia 1950-1965*. Jakarta-Denpasar: KITLV dan Pustaka Larasan, 2011.

Sebuah Negara yang sudah merdeka memiliki kedaulatan³³ penuh untuk menentukan nasib bangsanya sendiri secara otonom tanpa intervensi negara manapun. Kedaulatan bagi sebuah negara adalah sangat penting, karena kemerdekaan adalah hak setiap bangsa di dunia dan merupakan hak asasi setiap manusia di dunia. Bangsa Indonesia mengutuk dan anti penjajahan seperti yang ditegaskan dalam Pembukaan UUD 1945 pada alinea pertama. Indonesia dari awal kemerdekaan hingga kini berdasarkan konstitusi selalu meneguhkan tentang kedaulatan, baik kedaulatan rakyat, kedaulatan hukum, maupun kedaulatan negara.

Jalan panjang kemerdekaan sebagai representasi masa lalu terekam dalam perjuangan semua elemen anak bangsa dan diwarnai dengan pergumulan tarik menarik antar beberapa kekuatan yang berkontribusi terhadap lahirnya kemerdekaan. Hak paling esensial bagi umat manusia adalah kemerdekaan dan kebebasan sebagai rakyat dan bangsa, kedudukannya sederajat dengan nilai-nilai universal lainnya seperti kemanusiaan dan keadilan. Sebagai Hak seluruh bangsa maka hal tersebut juga berlaku untuk Indonesia, dalam kenyataannya sering dilanggar oleh bangsa lain, dan harus berjuang keras mewujudkan hak tersebut.

Keberhasilan mewujudkan hak kebebasan dan kemerdekaan ditandai oleh pernyataan kemerdekaan Terbentuknya BPUPKI (badan penyelidik usaha-usaha persiapan kemerdekaan Indonesia)³⁴ yang difasilitasi oleh Jepang saat itu, ada proses perdebatan panjang antara kubu nasionalis dan agamis (Islam) ketika membahas tentang relasi Islam dengan negara. Dalam sidang 31 Mei 1945, Menurut Soepomo, "terdapat pertentangan pendapat antara anggota-anggota ahli agama yang menganjurkan Indonesia didirikan sebagai negara Islam, dengan anggota lain seperti Mohammad Hatta yang mempunyai argumentasi Indonesia merdeka sebagai negara persatuan nasional yang memisahkan agama dan negara." Kubu nasionalis menentang dengan alasan bahwa Indonesia bukan negara Islam dan tidak menjadikan Islam sebagai dasar negara, tetapi nilai-nilai agama menghidupkan negara.

Piagam Jakarta, yang dibuat oleh sembilan orang dari komisi kecil pada 22 Juni 1945, mengakhiri perdebatan lama tentang agama dan negara. Setelah perjanjian untuk menghilangkan kata "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya", kata yang lebih

³³ J. Von Schmid, *Ahli-ahli Pemikir Besar Tentang Negara dan Hukum*, Jakarta: PT. Pembangunan, 1962, hal. 140-143

³⁴ Dalam bahasa Jepangnya Dokuritu Zyunbi Tioosakai dibentuk. Badan ini terdiri dari 68 anggota, dengan komposisi: 8 orang Jepang, 15 orang dari golongan Islam, dan selebihnya dari golongan nasionalis ditambah golongan priyayi atau aristokrat Jawa. Termasuk dalam kelompok 15 orang tersebut, dua orang dari NU, yaitu K.H. Wahid Hasyim dan K.H. Masykur. Keterwakilan golongan Islam secara kuantitas memang tidak memadai, tapi menghasilkan karya monumental Piagam Jakarta.

sederhana "Ketuhanan Yang Maha Esa" muncul sebagai sila pertama dalam Pancasila.³⁵

Spirit pancasila hadir sebagai jalan tengah untuk menjadi sumber dari segala sumber hukum, karena secara historis telah lama hidup dalam batin bangsa Indonesia. Pancasila sebagai hasil pemikiran tokoh bangsa sering disalah pahami hanya sebagai ideologi politik yang bersifat indoktrinatif, sehingga memposisikannya hanya sebagai kebudayaan atas kesepakatan bersama mengatasi berbagai perbedaan. Sesungguhnya Pancasila merupakan representasi dari hasil saripati kearifan lokal dan kecerdasan budaya, refleksi dari kesadaran berbangsa dan bernegara yang merdeka. Sila dalam Pancasila merupakan pengejawantahan secara *genuine* keindonesiaan yang harus dimaknai oleh setiap warga negara. Tujuan paling realistik dan manusiawi dari sebuah kemerdekaan, yaitu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia mampu direalisasikan kalau warga negaranya berdaulat dalam kemerdekaan, berpegang teguh pada persatuan berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan dan musyawarah, tanpa melupakan ketuhanan.³⁶

Bangsa Indonesia kini hidup tidak dihantui oleh masa lalunya namun tidak juga dapat melepaskan dari jejak sejarah yang telah diukir oleh *founding fathers*. Para tokoh Islam dan para kiai dan habaib melawan dan merebut kemerdekaan dengan gigih melalui gerakan-gerakan nasional. Karakteristik muslim yang sungguh-sungguh menjalankan keIslamannya dari latar apapun akan terpanggil membela negaranya sebagai bentuk nasionalisme. Sudah menjadi kewajiban setiap warga negara untuk selalu menjaga kemerdekaan dan kebebasannya. Kemerdekaan bermakna kemandirian dalam menentukan sikap, kebijakan dan dalam merealisasikan tujuan bernegara. Kemandirian bangsa atau otonom sebagai terjemahan makna kemerdekaan, adalah narasi penting yang harus selalu ditanamkan dan ditegakkan, khususnya dalam percaturan bangsa-bangsa di dunia.³⁷

Secara historis, pancasila menjadi filter dari budaya luar dan ada korelasi yang tidak dapat dipisahkan dengan relasi agama-manusia untuk membentengi dari penyelewengan terhadap nilai-nilai sila Pancasila terutama dalam institusi pendidikan. Relasi agama-manusia akan membangun karakter relegius sebagai bentuk percaya dan yakin kepada Tuhan. Secara naluriah

³⁵ Perdebatan panjang pada sidang Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) yang dibentuk tanggal 7 Agustus 1945, terdiri dari 15 anggota, Soekarno dan Hatta masing menjadi ketua dan wakil ketua untuk menghapus tujuh kata dalam piagam Jakarta.

³⁶ Purwanto, B, *Kearifan Lokal dan Masa Depan Kebangsaan Indonesia: Sebuah Pengantar Diskusi*”, Makalah, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2013.

³⁷ As'ad Said Ali, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2009, hal. 103.

dalam diri manusia percaya pada tuhan bahkan yang atheispun intinya mereka juga bertuhan dalam bentuk materi seperti uang, kekuasaan, alam dan seterusnya. Keimanan kepada tuhan membuka mata hati untuk bersikap terbuka, moderat, menerima dan toleran jika ada perbedaan. Agama menjadi motivasi untuk menampilkan citra positif dan sebaliknya dalam realitas kehidupan bermasyarakat dalam konteks berbangsa dan bernegara ataupun personal.

Nurcholish Madjid berargumentasi bahwa Pancasila khususnya untuk umat Islam Indonesia setara dengan piagam Madinah, sebagai sebuah kompromi yang secara substansi benar baik isinya maupun kedudukannya, sebagai *kalimah sawa* (titik temu) berbagai agama bagi kehidupan berbangsa yang majemuk.³⁸ Ketika Pancasila memiliki kedudukan sebagai *kalimah sawa* kehidupan dan kelangsungan agama di Indonesia ini memiliki sandaran ideologis pada sila pertama Pancasila.

Kebangsaan bagi Hatta adalah perasaan terikat dengan tanah air atau wilayah yang di dalamnya merasa ada kesamaan nasib dan pengalaman sejarah, terlepas dari sekat etnis, agama dan ikatan primordial lainnya. Merdeka maka membangun kebangsaan, keberanian berkorban jiwa dan raga untuk membela tanah airnya.³⁹ Membangun semangat keindonesiaan harus diawali dari pendidikan nasional agar rakyat terdidik dan tumbuh kesadaran akan harga diri, hak, kewajiban dan tanggung jawab, membangun kemampuan mengatur diri dan lingkungannya melalui musyawarah dan mufakat.

Di era sekarang ini narasi politik Indonesia misalnya baik dalam kehidupan sehari-hari maupun secara akademis, polarisasi antara kaum nasionalis dengan non-nasionalis masih menjadi diskursus yang hangat. Masing-masing kelompok dianggap merepresentasi kadar tingkat kesadaran kebangsaan, dimana loyalitas terhadap Indonesia diukur dari berbagai simbol yang dihadirkan oleh masing-masing kelompok. Sikap saling menuduh antara satu kelompok dengan kelompok yang lain sebagai tidak nasionalis, kurang nasionalis, nasionalis buta dan sebagainya terus hidup hampir dalam seluruh ruang kehidupan Indonesia sampai saat ini sebagai kecurigaan struktural dan sekaligus kultural. di tengah gencarnya gerakan Islamisasi dan hijrah, banyak orang yang menyangsikan jiwa nasionalisme dan kecintaan umat Islam terhadap NKRI, selain dari non muslim, bahkan ada juga dari beberapa muslim itu sendiri. Perlu ditekankan lagi bahwa muslim sejati adalah yang mencintai negaranya, apalagi Ideologi Pancasila dan UUD 45 sangat tidak

³⁸ Nurcholish Madjid, "*Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah*", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Ibid.*, hal. 73.

³⁹ Zulfikri Suleman, *Demokrasi Untuk Indonesia, Pemikiran Politik Bung Hatta* Jakarta, Kompas, 2010, .hal. 194.

bertentangan dengan syariat Islam, maka gerakan radikal yang ingin mengganti ideologi Pancasila tidak boleh ada dan berkembang di Indonesia.

Kebebasan merupakan hak yang imanen dengan keberadaan setiap individu sebagai seorang manusia. Kebebasan yang terikat oleh tata nilai yang saling bersinergi satu sama lain merupakan kebebasan yang dituju oleh demokrasi yang mendudukan rakyat sebagai pemegang kekuasaan tertinggi dalam menentukan arah kebijakan negara. Konsekuensinya, demokrasi meniscayakan bahwa kebebasan merupakan suatu partisipasi komunal dari rakyat sebagai sintesis dari berbagai partisipasi individu demi tercapainya kepentingan bersama untuk selanjutnya dapat dikatakan sebagai kepentingan komunal.

Dalam konsep *civil society*, demokrasi dalam kehidupan suatu bangsa merupakan prasyarat tercapainya kebebasan rakyat dalam pencapaian hak-hak politiknya. Menyikapi hal tersebut, Haedar Nashir mengemukakan bahwa demokrasi dalam posisinya sebagai sistem politik diyakini merupakan suatu alternatif atas berbagai kekurangan yang dimiliki sistem politik yang ada pada model pemerintahan berbagai bangsa seperti aristokrasi, timokrasi, oligarki, apalagi tirani. Demikian kuatnya paham demokrasi tersebut sehingga konsepnya telah menjadi keyakinan politik banyak bangsa-bangsa di dunia yang pada akhirnya bermetamorfosis menjadi isme.

Dalam kerangka praktisnya, proses demokrasi yang berlangsung belum menunjukkan hasil yang memuaskan. Denyut demokrasi lebih menampakkan diri dalam bentuk yang sifatnya formalitas yang belum menyerap ke dalam relung-relung kehidupan publik yang faktual. Kehidupan politik yang berkembang masih sarat dengan nuansa yang sifatnya kontra-produktif. Bahkan dalam derajat tertentu bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi atau lebih tepatnya bertentangan dengan nilai-nilai moral.⁴⁰

Suatu negara digolongkan sebagai negara kesejahteraan jika mempunyai empat pilar utama dimana salah satunya adalah *social citizenship*. Dalam *social citizenship* negara difungsikan sebagai (1) Melaksanakan penertiban, (2) Mengusahakan kesejahteraan dan kemakmuran rakyat, (3) Pertahanan dan keamanan dan (4) Menegakkan keadilan. Dimana salah satu cara menegakkan keadilan yaitu dengan menyetarakan HAM di muka hukum. konsep *equality before the law* dalam sistem negara hukum mengarahkan kepada hukum yang liberal. Dimana setiap orang berkedudukan sama di muka hukum, tidak mengenal golongan atau kekuatan apapun untuk mengistimewakannya dan tidak memandang apakah layak diperlawankan antara yang kuat dengan yang lemah.

⁴⁰ Abd. A'la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan: Merajut Islam Indonesia, Membangun Peradaban Dunia*, Yogyakarta: LKiS, 2014, hal. 34.

Relevansinya secara kontekstual terhadap pembacaan ulang atas teks Al-Qur'an yang sesuai dengan perkembangan zaman sangat tepat. Oleh karena itu, pandangan yang menyatakan bahwa umat Islam harus melakukan ijtihad dalam menginterpretasikan teks Al-Qur'an, merupakan gagasan yang sejatinya tidak mengada-ada. Sebab, sebagaimana yang pernah dikemukakan oleh Ibrahim Husein, seorang ahli hukum Islam dari LPTQ (Lembaga Pengembangan Tilawatul Qur'an) Jakarta, bahwa teks-teks Al-Qur'an yang dapat dicerna secara tekstual-literal jumlahnya sangat sedikit, sementara yang lebih banyak adalah teks-teks yang hanya dapat dipahami dengan penjelasan-penjelasan atau interpretasi.⁴¹ Tokoh intelektual yang kemudian berusaha menghadirkan pembacaan dan pemahaman baru atas teks Al-Qur'an bermunculan, Farid Esack, Hassan Hanafi, Mohammad Arkoun, Nasr Hâmid Abû Zayd, Ahmed an-Naim, Âbid al-Jâbirî, Muhammad Shahrûr, Khalid Aboe al-Fadl, dan tokoh-tokoh lain adalah intelektual-intelektual yang berupaya melakukan interpretasi kritis atas teks suci agama dengan cara-cara baru yang sebelumnya tidak atau belum dilakukan oleh ulama-ulama klasik. Menggunakan pembacaan dengan perangkat metodologis modern, seperti hermeneutika sebagai bagian dari *tool of analysis*.

Perspektif dalam membangun kebudayaan dan mentalitas bangsa, dengan memiliki cara pandang sejarah yang melihat kedepan bukan antikuarian,⁴² merupakan salah satu kunci untuk memahami dan mengimplementasikan nilai-nilai patriotisme berdasarkan pengalaman sejarahnya sendiri.

Prinsip-prinsip kemerdekaan dan nasionalisme saling terkait, karena pengembangan nasionalisme Indonesia sangat erat hubungannya dengan sejarah perjuangan bangsa Indonesia dalam merebut kemerdekaan dari cengkraman penjajah, perjuangan bangsa Indonesia ini sudah di mulai sejak zaman kerajaan di nusantara.⁴³

Pancasila sebagai ideologi negara di Indonesia dibentuk oleh nasionalisme. BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) adalah tempat di mana Pancasila didirikan sebagai

⁴¹ Ibrahim Husein, *Pemikiran dan Pandangan Ibrahim Hosen Tentang Kemasyarakatan* (KumpulanTulisan di Majalah Mimbar Ulama MUI), Tangerang Selatan: Yayasan Ibrahim Hosen, 2022, hal. 3.

⁴² Antikuarian adalah sebutan untuk seseorang yang terlibat dalam perdagangan atau koleksi barang-barang antik, yang umumnya merujuk kepada barang-barang bersejarah atau kuno. Para antikuarian seringkali membeli, menjual, dan memperdagangkan benda-benda seperti perabotan kuno, perhiasan, seni rupa, buku langka, dan barang-barang bersejarah lainnya. Mereka juga mungkin terlibat dalam penelitian sejarah dan budaya untuk memahami asal-usul dan nilai-nilai budaya dari barang-barang antik tersebut. Sebagian antikuarian juga menjadi ahli dalam menilai dan mengautentikasi keaslian benda-benda kuno.

⁴³ Kahim, G. M. T., *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia. Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik*, Semarang. UNS. Press, 1995, hal. 54.

ideologi negara. Di organisasi ini, Soekarno mengembangkan gagasan-gagasan yang merupakan evolusi dari pemikirannya tentang persatuan tiga ideologi utama—Nasionalisme, Marxisme, dan Islam. Orang lain berpendapat bahwa tiga hal ini tidak dapat digabungkan. Dia mengatakan dalam sebuah tulisan, "Saya tetap nasionalis, Islam, dan Marxis, sintese dari tiga hal inilah memenuhi saya punya dada." Menurut pendapat saya, sintesis yang luar biasa (Soekarno dalam Yatim).⁴⁴

Nasionalisme Indonesia adalah nasionalisme yang integralistik, dalam arti yang tidak membedakan masyarakat atau warga negara atas dasar golongan atau yang lainnya, melainkan mengatasi segala keanekaragaman itu tetap diakui. Sebenarnya, Indonesia bukan satu-satunya negara yang menghadapi masalah nasionalisme dan patriotisme di era modern. Dengan menjadi negara adidaya dengan kekuatan politik, ekonomi, budaya, dan hankam yang tidak tertandingi, Amerika Serikat harus berusaha sekuat tenaga untuk menanamkan rasa nasionalisme dan patriotisme di antara rakyatnya. Ini juga berlaku untuk negara-negara lain. Misalnya, Malaysia telah menyaksikan pembangunan nasionalisme dan patriotismenya.

Dengan mempertimbangkan fakta bahwa pembangunan nasionalisme dan patriotisme saat ini dihadapkan pada tantangan yang signifikan, adalah penting untuk memulai upaya untuk kembali mengangkat tema ini. Ini terutama benar ketika membahas atau berbicara tentang topik ini di Indonesia kurang maju.

Dengan modernisasi dan globalisasi, nilai-nilai dan sikap masyarakat menjadi lebih rasional. Berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi: Dengan munculnya ilmu pengetahuan dan teknologi, masyarakat lebih mudah melakukan hal-hal dan berpikir lebih maju.

Pendidikan karakter dan wawasan kebangsaan sangat penting untuk melahirkan kembali generasi muda yang sangat nasionalis dan meningkatkan rasa nasionalisme mereka di era globalisasi ini. Tujuan utama dari pendidikan karakter adalah untuk membentuk dan menyempurnakan generasi muda dengan mengajarkan mereka kemampuan diri mereka sehingga mereka memiliki pemahaman yang lebih baik tentang jati diri mereka sendiri. Ketika kesadaran jati diri mereka telah terinternalisasi, jati diri mereka akan berkembang.

⁴⁴ Yatim, B., Soekarno, Islam, Dan Nasionalisme. Bandung: Nuansa, 2001, hal. 155.

5. Prinsip *Tasāmuḥ* dan *Ta'awun*

a. Prinsip *Tasāmuḥ*

Secara etimologi, kata “*tasāmuḥ*” berasal dari bahasa Arab سَمَح yang artinya berlapang dada, toleransi.⁴⁵ *Tasāmuḥ* merupakan kalimat isim⁴⁶, dengan bentuk madhi dan mudlori“nya (تَسَامَح - يَتَسَامَع) yang artinya toleransi. Kata *tasāmuḥ* di dalam lisān al-Arāb dengan bentuk derivasinya seperti *samāh*, *samahāh*, *musāmahah* yang identik dengan arti kemurahan hati, pengampunan, kemudahan, dan perdamaian.⁴⁷

Tasāmuḥ secara etimologi adalah mentoleransi atau menerima perkara secara ringan. Secara terminologis berarti menoleransi atau menerima perbedaan dengan ringan hati.⁴⁸

Tasāmuḥ secara istilah artinya sikap mau menerima perbedaan yang ada dengan perasaan senang hati.⁴⁹ *Tasāmuḥ* merupakan sikap yang menggambarkan kebesaran jiwa, keluasan pikiran, dan ilmu pengetahuan seseorang, serta sikap lapang dada. Sikap *tasāmuḥ* memiliki lawan kata yaitu *ta'ashub*, yang berarti kekecilan jiwa, sempit dalam berpikir, dan tidak mampu berlapang dada dalam menghadapi perbedaan.⁵⁰

Tasāmuḥ adalah bentuk (*mubalaghah*) dari “*samaha*”⁵¹ yang dalam kamus besar bahasa Indonesia (KBBI)⁵² diartikan dengan sikap atau sifat yang dikenal sebagai "tenggang rasa", menghargai, membiarkan, atau membiarkan sikap, pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, atau tindakan yang berbeda atau bertentangan dengan keyakinannya sendiri.⁵³ *Tasāmuḥ* praktisnya mudah berinteraksi, fleksibel, dan berperilaku ringan dan tidak sulit. Para cendekiawan muslim menggunakan istilah “*tasāmuḥ*” untuk menggambarkan sikap seorang muslim yang tidak fanatik atau terbebani dengan keberagaman atau orang lain yang berbeda agama. *Tasāmuḥ* dalam bahasa Arab berarti "sama-sama berlaku baik, lemah lembut,

⁴⁵ M. Kasir Ibrahim, *Kamus Arab Indonesia Indonesia Arab*, Surabaya: Apollo Lestari, t.thal, hal. 122.

⁴⁶ Isim adalah kata yang menunjukkan makna pada dirinya dan tidak berkaitan dengan waktu (lampau, sekarang, dan akan datang).

⁴⁷ Said Aqiel Siradj, *Tasawuf Sebagai Basis Tasamuh: Dari Social Capital Menuju Masyarakat Moderat*, *Al-Tahrir* vol.13 No.1, 2013, hal. 91.

⁴⁸ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragam*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2011, hal. 36.

⁴⁹ Irwan Masduqi, *Berislam Semetode Toleran...*, hal. 36

⁵⁰ Shalahuddin Sanusi, *Integrasi Ummat Islam: Pola Pembinaan Kesatuan Ummat Islam*, (Bandung: Iqamatuddin, 1987), hal. 121

⁵¹ Said Aqiel Siradj, *Tasawuf Sebagai Basis Tasamuh: Dari Social Capital Menuju Masyarakat Moderat*, *Al-Tahrir* vol.13 No.1 (Mei 2013), hal. 91.

⁵² Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 1204.

⁵³ Tafsir Al-Qur'an tematik “*Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*”, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012, hal. 71.

dan saling pemaaf." *Tasāmuḥ* berarti "sikap akhlak terpuji dalam pergaulan, di mana terdapat rasa saling menghargai antara sesama manusia dalam batas-batas yang digariskan oleh ajaran Islam" dalam arti umum".

Tasāmuḥ atau toleransi dalam kehidupan beragama yang ditawarkan oleh Islam begitu sederhana dan rasional. Islam mewajibkan para pemeluknya membentuk batas yang tegas dalam hal akidah dan kepercayaan, sambil tetap melindungi prinsip penghargaan terhadap keberadaan para pemeluk agama lain dan melindungi hak-hak mereka sebagai pribadi dan anggota masyarakat. Pembatasan yang jelas dalam hal akidah atau kepercayaan ini merupakan upaya Islam untuk menjaga para pemeluknya agar tidak terjebak pada sinkretisme.⁵⁴

Menurut Tatapangarsa⁵⁵, toleransi berarti ramah dalam pergaulan.⁵⁶ Menurut perspektif lain, Badawi memaknai toleransi sebagai sikap yang menunjukkan kesediaan untuk menerima perbedaan. Dia juga menjelaskan bahwa toleransi terkait erat dengan kebebasan, kemerdekaan, dan hak asasi manusia dalam tata kehidupan bermasyarakat.⁵⁷

Toleransi (*Tasāmuḥ*) berarti menghargai, mengizinkan, dan memungkinkan sikap, pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, dan tindakan yang berbeda dengan sikapnya.⁵⁸ *Tasāmuḥ* adalah sikap suka mendengarkan dan menghargai perspektif orang lain. Lawan dari *tasāmuḥ* ialah *ashabiyah*⁵⁹, *fanatisme*⁶⁰ atau *chauvinisme*⁶¹. *Tasāmuḥ* merupakan

⁵⁴ QS. al-Kafirun/109: 1-6; QS. Luqman/31: 15; juga QS. al-Mumtahanah/60: 8. Meskipun umat Islam diperbolehkan untuk berinteraksi dengan orang-orang kafir dalam berbagai bidang kehidupan umum, dan yang lainnya), namun khusus dalam masalah agama yang meliputi aqidah, ritual ibadah, hukum, dan sebagainya, sebagaimana dinyatakan dalam surat ini, umat Islam harus bersikap tegas kepada para pemeluk agama lain, tidak boleh ada upaya pencampuradukkan keyakinan (sinkretisme)

⁵⁵ Tatapangarsa atau yang dikenal Humaidi Tatapangarsa adalah seorang penulis buku. Buku yang ditulis oleh Tatapangarsa dan yang sudah diterbitkan antara lain: "Pengantar Kuliah Akhlak" dan buku yang berjudul "Akhlak Yang Mulia".

⁵⁶ Aris Sofyan, *Pengaruh Kematangan Emosi Terhadap Sikap Tasamuh Mahasiswa STAIN Salatiga Program Studi Pendidikan Agama Islam Semester 8 Tahun Akademik 2013/2014*, Salatiga, 2014, hal. 40.

⁵⁷ Baidi Bukhori, *Toleransi Terhadap Umat Kristiani: Ditinjau dari Fundamentalisme Agama dan Kontrol Diri*, Semarang: IAIN Walisongo Semarang, 2012, hal. 15.

⁵⁸ Ika Setiyani, *Dica Lanitaaffinxy dan Ismunajab, Pendidikan Agama Islam*, (Swadaya Murni, 2010), hal 40.

⁵⁹ Secara literal, "ashabiyyah berasal dari kata „ashabah yang bermakna al"aqarib min jihat al-ab (kerabat dari arah bapak). Disebut demikian dikarenakan orang-orang Arab biasa menasabkan diri mereka kepada bapak (ayah), dan ayahlah yang memimpin mereka, sekaligus melindungi mereka. Adapun kata "al-ashabiyyah dan at-ta"ashshub" bermakna "al-muhaamat wa al-mudaafa"at" (saling menjagadan melindungi). Jika dinyatakan "ta"ashshabnaa lahu wa ma"ahu": nasharnanhu (kami menolongnya)". (Imam Ibnu Mandzur). Di dalam kitab *An-Nihaayah fi Ghariib al-Atsar* dinyatakan, "al-ashabiyyu man

kebesaran jiwa, keluasan pikiran, dan kelapangan dada, sedangkan ta'ashub adalah kekerdilan jiwa, kepicikan pikiran, dan kesempitan dada.⁶²

Agama tidak hanya menjadi keyakinan (dogma), namun agama juga merupakan manifestasi lahiriyah yang diwujudkan dalam berbagai kegiatan yang bermanfaat dan masalah dalam berbagai aspek kehidupan manusia. Dalam UUD 1945 pasal 29 telah diatur bagi seluruh warga Negara Indonesia dalam memilih agama sesuai dengan keyakinannya masing-masing. Agama secara legal formal yang diakui di Indonesia ada enam agama, namun tidak menafikan keberadaan kepercayaan yang eksistensinya diakui meskipun fasilitasnya tidak secara formal. Konsekwensi logis, bahwa pemeluk agama di Indonesia umatnya harus bersentuhan dengan pemeluk agama lain dalam berbagai aspek kehidupan.⁶³

Adapun *tasāmuh* menurut Syekh Salim bin Hilali memiliki karakteristik, yaitu sebagai berikut:

- 1) Kerelaan hati karena kemuliaan dan kedermawanan;
- 2) Kelapangan dada karena kebersihan dan ketaqwaan;
- 3) Kelemahlembutan karena kemudahan;
- 4) Muka yang ceria karena kegembiraan.
- 5) Rendah diri di hadapan orang Muslim tidak disebabkan oleh kehinaan.
- 6) Mudah dalam berhubungan sosial (muamalah) tanpa penipuan.
- 7) Menggampangkan dalam berdakwah ke jalan Allah tanpa basa-basi.
- 8) Terikat dan tunduk kepada agama Allah SWT tanpa ragu-ragu.⁶⁴

Menurut Forum Kerukunan Umat beragama (FKUB), ruang lingkup *tasāmuh* (toleransi) dapat dijelaskan sebagai berikut:

- 1) Mengakui hak orang lain
Maksudnya adalah suatu sikap mental yang mengakui bahwa setiap orang memiliki hak untuk menentukan sikap atau tingkah laku dan

yu"iinu qaumahu" ala'al-dhulm: orang yang ashabiyyah adalah orang yang menolong kaumnya dalam kedzaliman.

⁶⁰ Fanatisme ialah sikap hanya mau berpegang dan menghargai secara membuta kepada pendapat dan pendirian diri sendiri atau golongannya, dan secara apriori tidak mau mendengar dan menghargai pendapat dan pendirian orang atau golongan lainnya.

⁶¹ Calvinisme adalah istilah yang digunakan untuk merujuk pada kesetiaan yang ekstrim terhadap suatu pihak atau keyakinan tanpa mau mempertimbangkan pandangan alternatif.

⁶² Shalahuddin Sanusi, *Integrasi Ummat Islam: Pola Pembinaan Kesatuan Ummat Islam*, Bandung: Penerbit Iqamatuddin, 1987, hal. 121.

⁶³ Bustanul Arifin, *Implikasi Prinsip Tasamuh (Toleransi) Dalam Interaksi Antar Umat Beragama, Jurnal Fikri*, Vol.1, No. 2, 2016, hal. 393.

⁶⁴ Siti Aminah, *Merajut Ukhuwah Islamiyah Dalam Keanekaragaman Budaya dan Toleransi Antar Agama, Jurnal Cendekia* Vol. 13 No. 1 (Januari 2015), hal 52-53.

nasibnya sendiri, tentu saja sikap atau perilaku yang diambil tidak melanggar hak orang lain.

2) Menghormati keyakinan orang lain

Keyakinan seseorang biasanya didasarkan pada kepercayaan yang telah tertanam dalam hati mereka dan dikuatkan oleh dasar tertentu, seperti pemikiran rasional atau wahyu. Karena itu, keyakinan seseorang tidak mudah diubah atau dipengaruhi. Karena itu, menghormati keyakinan orang lain adalah penting.

3) *Agree In Disagreement*

Menurut Prof. Dr. H. Mukti Ali, mantan Menteri Agama, prinsip "*Agree In Disagreement*", yang berarti setuju dalam perbedaan, tidak perlu menimbulkan permusuhan karena perbedaan selalu ada di mana pun, dan dengan perbedaan itulah keanekaragaman kehidupan dapat dilihat.

4) Saling Mengerti

Komponen toleransi yang paling penting karena tanpa saling pengertian, tidak akan ada toleransi.

5) Kesadaran dan kejujuran

Sikap, jiwa, dan kesadaran batin seseorang, dan juga harus jujur dalam bersikap sehingga tidak ada perbedaan antara sikap yang dilakukan dan apa yang ada di dalamnya.⁶⁵

Hubungan vertikal (manusia dengan Tuhan) dan horizontal (manusia dengan orang lain) adalah dua prinsip dasar yang digariskan oleh agama Islam).⁶⁶ Dengan melakukan ibadah yang ditetapkan oleh agama, seperti shalat dan puasa, tercipta hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan. Hubungan horizontal terdiri dari interaksi manusia dengan orang lain dalam agama yang berbeda, membangun diskusi dan kerja sama.

Salah satu ajaran utama Islam adalah toleransi, yang sejajar dengan ajaran lain yang penting seperti kasih (*rahmah*), kebijaksanaan (*hikmah*), kemaslahatan universal (*mashlahah 'ammah*), dan keadilan (*adl*). Al-Qur'an banyak menegaskan konsep toleransi sebagai ajaran dasar. Perbedaan agama bukan penghalang bagi persaudaraan di Al-Qur'an. Planet Bumi tidak diciptakan hanya untuk orang-orang dari agama tertentu. Fakta bahwa berbagai agama ada tidak berarti bahwa Allah membenarkan perbedaan antara manusia. Sebaliknya, itu menunjukkan bahwa masing-masing individu memiliki eksistensi sendiri.

Toleransi adalah nilai penting dalam Islam, seperti yang dikatakan Rasul, "Sesungguhnya aku diutus membawa agama yang hanif dan mudah",

⁶⁵ Tim Penulis FKUB, *Kapita Selekta Kerukunan Umat Beragama*, (Semarang: Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), 2009, hal. 5-6.

⁶⁶ Dewi Anggraeni dan Siti Suhartimah, *Toleransi Antar Umat Beragama Perspektif KH. Ali Mustafa Yaqub*, *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 14 No. 1, 2018, hal. 66-67.

yang menunjukkan kasih sayang Allah kepada makhluknya. Allah berfirman dalam QS. al-A'rāf/7:156, "Kasih sayangku untuk semuanya." Al-Alusi (w. 1291 H) ayat ini membawa semangat toleransi, karena kasih sayang Allah tidak hanya untuk kaum muslimin tetapi juga untuk kaum kafir.⁶⁷ Islam sebagai agama kasih sayang ditegaskan dalam QS. Al-Anbiyā'/21:107, bahwa Nabi diutus untuk menyebarkan kasih sayang universal.⁶⁸ Kasih sayang Islam tidak hanya ditujukan kepada kaum muslimin, tetapi juga kepada semua makhluk hidup di Bumi. Konsep kasih sayang universal dalam tradisi maupun tinjauan filosofi menjadi prinsip dasar untuk membangun kedamaian, harmoni, dan kesejahteraan antara individu atau antar kelompok. Nilai-nilai kasih sayang universal mencakup sikap empati, pengertian, kedermawanan, dan belas kasihan terhadap semua makhluk. Dalam konsep yang sama, kasih sayang universal diilustrasikan melalui praktik kebaikan, perdamaian, dan toleransi terhadap semua manusia, meskipun mereka memiliki keyakinan atau latar belakang budaya yang berbeda.

Firman Allah SWT dalam surah al-Hujurat ayat 13, menunjukkan prinsip dasar hubungan manusia dengan mengabaikan bahwa, karena mereka berasal dari sumber yang sama, tidak ada yang membedakan mereka satu sama lain.⁶⁹ Ada dua perspektif tentang konsep toleransi. Yang pertama adalah negatif, yang mengatakan bahwa toleransi hanya perlu memiliki sikap membiarkan dan tidak menyakiti orang atau kelompok lain, baik yang berbeda maupun yang sama. Yang kedua adalah positif, yang mengatakan bahwa toleransi tidak hanya harus seperti penafsiran negatif pertama, tetapi juga harus membantu dan mendukung keberadaan kelompok lain atau individu.⁷⁰

Dalam hal ini, Rasul mengatakan kepada Abdullah bin Amru r.a, "Orang-orang yang menebarkan kasih sayang akan disayangi oleh Yang Maha Menyayangi. Sayangilah semua orang di bumi maka kalian akan disayangi oleh makhluk yang ada di langit," menurut Ibn Hajar (w. 852 H) dan Ibn Batāl (w. 499 H). "Di dalam hadis ini terkandung dorongan untuk

⁶⁷ Al-Alusi, Mahmud, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Adhim wa al-Sab' al-Matsani*, Bairut: Dar al-Ihya' al-Turats al-Arabi, t.t, jilid.15.

⁶⁸ Kasih sayang (rahmat) yang luas, menyeluruh, dan tidak terbatas pada batasan-batasan tertentu seperti agama, budaya, atau ras. Nilai yang dapat diterapkan secara universal terhadap semua makhlukNya, tanpa memandang perbedaan apa pun.

⁶⁹ Beberapa ayat yang menegaskan hal ini antara lain QS al-A'raf/7: 189 dan az-Zumar/39: 6 menyatakan bahwa seluruh umat manusia dijadikan dari diri yang satu, sedangkan dalam QS Fatir/35: 11, Gafir/40: 67, al-mu'minun/23: 12-14 diterangkan asal usul kejadian manusia yaitu dari tanah kemudian dari setetes air mani dan proses-proses selanjutnya.

⁷⁰ Maskuri Abdullah, *Pluralisme Agama dan Kerukunan dalam Keagamaan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001, hal. 13.

menyayangi dan mengasihi seluruh makhluk di muka bumi, tanpa membedakan.⁷¹

Ayat-ayat dan beberapa hadis sama-sama menjelaskan bagaimana penciptaan manusia dimulai. Bukan tujuan Allah menciptakan manusia dengan berbagai suku dan bangsa untuk menjelekkan, menghina, menjatuhkan, dan menindas satu sama lain. Melakukan perbedaan bukanlah untuk menunjukkan bahwa seseorang lebih baik daripada orang lain; sebaliknya, itu membantu orang mengenal satu sama lain dan mempertahankan prinsip persamaan, persaudaraan, dan persatuan.⁷² Semua manusia adalah saudara dari Adam dan Hawa.⁷³

Sikap *tasāmuḥ* merupakan penghargaan terhadap perbedaan yang ada di masyarakat. Allah ingin orang memiliki sikap *tasāmuḥ*, tetapi juga memberi mereka batasan dalam bidang akidah.⁷⁴

Faktor-faktor yang berpengaruh terhadap sikap *tasāmuḥ* antara lain:

1) Kepribadian

Salah satu tipe kepribadian yang berpengaruh terhadap *tasāmuḥ* (toleransi) adalah tipe kepribadian *extrovert*. Diketahui bahwa tipe kepribadian *extrovert* dan *introvert* memiliki perbedaan pada ciri khas yang mewakili masing-masing tipe kepribadian, dimana tipe kepribadian *extrovert* lebih berorientasi pada dunia di luar dirinya dan senang akan interaksi dengan lingkungan. Sedangkan tipe kepribadian *introvert* lebih memusatkan perhatian pada diri sendiri dan lebih senang menarik diri dari dunia luar atau dari lingkungan sekitar.⁷⁵

2) Lingkungan pendidikan

Tasāmuḥ (toleransi) diwariskan melalui proses sosialisasi. Selama proses sosialisasi, tiga lingkungan pendidikan digunakan: lingkungan keluarga, lingkungan pendidikan formal, dan lingkungan masyarakat.

Pendidikan memengaruhi pemahaman sikap *tasāmuḥ*, terutama pendidikan kewarganegaraan. Pendidikan kewarganegaraan mengajarkan cara membuat kerukunan di sekolah. Dalam kaitannya dengan tujuan pendidikan kewarganegaraan, yaitu untuk mengetahui dan memahami isi dan makna Pancasila dan UUD 1945, atau untuk menjadi warga negara yang baik berdasarkan falsafah negara dan UUD 1945, pendidikan

⁷¹ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragam*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2011, hal. 230-231.

⁷² At-Tabataba'i, al-Mizan, jilid IV, h. 134 – 135.

⁷³ Rahmad Asril Pohan, *Toleransi Inklusif: Menapak Jejak Sejarah Kebebasan Beragama dalam Piagam Madinah*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantaram 2014, hal. 167.

⁷⁴ Husni Thoyar, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan, Kementrian Pendidikan Nasional, 2011, hal. 44.

⁷⁵ Ulya, Nur, M. Pengaruh Metode Pembelajaran dan Tipe Kepribadian Terhadap Hasil Belajar Bahasa Arab (Studi Eksperimen Pada MAN 1 Semarang). *Jurnal Pendidikan Islam*, 2016. Vol. 10 No. 01, hal. 25.

kewarganegaraan adalah salah satu bentuk pendidikan yang berfokus pada pembentukan dan pengembangan individu siswa.

Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29 ayat 1 dan 2⁷⁶ juga di sebutkan pentingnya kerukunan dan Toleransi antar umat beragama, bukan hanya dalam bentuk toleransi antar umat beragama namun lebih universal lagi seperti dalam bersuku bangsa, aliran dan hukum adat, saling menghormati satu sama lain akan membuahkan kebersamaan yang erat tanpa menjatuhkan yang lain. dengan memanfaatkan pembelajaran pendidikan kewarganegaraan diharapkan mampu memahami bagaimana penerapan dan pemahaman akan toleransi yang benar agar mampu diterima dimasyarakat.

Berbagai macam bentuk intoleran yang terjadi akibat kurangnya edukasi tentang toleransi yang benar, mungkin terlalu terpaku pada agama dan melupakan kemanusiaan, membuat terjadi radikal yang akan merugikan pihak lain dalam melakukan aktivitas keagamaannya. Kurangnya pemahaman akan toleransi harus lebih diperhatikan lagi baik dari pemerintahan maupun dari induvidu masing-masing, Indonesia yang memiliki lebih dari 270 juta penduduk harus memiliki edukasi yang cukup tentang bagaimana sikap menghargai satu sama lain.⁷⁷

Pendidikan Kewarganegaraan adalah upaya untuk mendidik siswa untuk menjadi warga negara yang dapat diandalkan oleh negara dan bangsa, dan secara umum bertujuan untuk membuat Indonesia menjadi orang yang taat kepada Tuhan yang Maha Esa. Salah satu komponen penting dari pendidikan kewarganegaraan adalah toleransi.

3) Kontak antar kelompok

Untuk meningkatkan tasāmuḥ (toleransi) antar kelompok, kontak antar kelompok harus ditingkatkan. Berkaitan dengan hal ini, Allport mengemukakan hipotesis yang kemudian dikenal sebagai "hipotesis kontak" dalam Brown. Hipotesis ini menyatakan bahwa tingkat intoleransi antar anggota kelompok tertentu akan berkurang ketika kontak mereka meningkat. Syarat-syarat berikut harus dipenuhi agar kontak dapat mengurangi intoleransi: 1) Kelompok tersebut setara secara sosial, ekonomi, dan status. 2) Situasi kontak harus mendorong kerjasama dan saling tergantung sehingga mereka dapat bekerja sama untuk mencapai tujuan yang disepakati. 3) Bentuk kontak sebaiknya informal sehingga

⁷⁶ Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29 ayat 1 dan 2: (1). Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa. (2). Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

⁷⁷ Azzahrah, A. A., & Dewi, D. A, Toleransi Pada Warga Negara di Indonesia Berlandaskan Sila Ketuhanan Yang Maha Esa. *De Cive: Jurnal Penelitian Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan*, 2021, 1(6).

antar anggota dapat saling mengenal sebagai individu dan bukan sebagai anggota kelompok tertentu. 4) Norma yang berlaku harus diterapkan saat terjadi kontak.⁷⁸

4) Kontrol diri

Kontrol diri merupakan suatu kemampuan dan upaya untuk mengatur, membimbing, serta mengarahkan segala bentuk tindakan dalam diri untuk menuju ke tindakan yang positif, dengan kata lain, membentuk pengendalian emosi dalam diri individu.⁷⁹

Agar tercipta keharmonisan, perilaku *tasāmuḥ* harus diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Berikut ini cara menerapkan perilaku *tasāmuḥ* dalam keseharian.

1) Perilaku *tasāmuḥ* dalam keluarga

Perilaku *tasāmuḥ* setiap anggota keluarga akan menciptakan suasana keluarga yang harmonis. Perilaku *tasāmuḥ* harus diajarkan oleh ayah dan ibu kepada anak-anaknya atau anggota keluarga mereka. Dalam keluarga, perilaku *tasāmuḥ* diajarkan kepada anggota keluarga dan masyarakat. Keluarga akan hidup dalam keharmonisan dan ketentraman jika perilaku *tasāmuḥ* ditanamkan dalam hati setiap anggota keluarga. Jika salah satu anggota keluarga sakit, ini akan menunjukkan perilaku *tasāmuḥ* mereka. Keluarga lain harus tetap santai. Hal ini dilakukan untuk memungkinkan anggota keluarga yang sakit untuk beristirahat.

2) Perilaku *tasāmuḥ* dalam kehidupan bermasyarakat

Perilaku *tasāmuḥ* penting dalam kehidupan sosial. Ketentraman dan keharmonisan masyarakat akan tercipta jika seluruh anggota masyarakat berperilaku *tasāmuḥ*. Jika Anda ingin dihormati, lakukanlah dengan cara menghormati orang lain. Dalam kehidupan bermasyarakat, perilaku *tasāmuḥ* termasuk menghormati dan menghargai orang lain. Dalam kehidupan bermasyarakat, hormat dan penghargaan harus diterapkan. Jangan membuat kegaduhan jika tetangga sedang berduka. Agar kedamaian dan kerukunan dapat dicapai, Anda harus menghormati dan menghargai hak orang lain.

3) Perilaku *tasāmuḥ* dalam kehidupan berbangsa dan bernegara

Kehidupan berbangsa dan bernegara mensyaratkan setiap warga negara berkehendak untuk bersatu menjadi satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Persatuan sebab geografis, senasib sepenanggungan, maupun tujuan. Kesadaran berbangsa melahirkan tatanan sosial, sistem hukum yang mengikat. Tentu sebagai individu akan timbul perbedaan, baik itu perbedaan pendapat maupun pandangan.

⁷⁸ Brown, R, *Prejudice its social psychology*, Cambridge: Blackwell Publisher Inc, 2005, hal. 26.

⁷⁹ Baidi Bukhori, *Toleransi Terhadap Umat Kristiani: Ditinjau dari Fundamentalisme Agama dan Kontrol Diri*, Semarang: IAIN Walisongo Semarang, 2012, hal. 26-32.

Berangkat dari kenyataan bahwa Indonesia adalah negara yang plural dan heterogen, terdiri dari berbagai suku, bahasa, warna kulit, dan perbedaan lainnya. Dibandingkan dengan menjadikan perbedaan sebagai batas, perbedaan harus digunakan untuk saling melengkapi. Kondisi ini akan merusak negara. jika warga negara tidak memiliki perilaku *tasāmuḥ*. Ketidaksetujuan dan konflik akan muncul, ketentraman akan menjauh dari kehidupan berbangsa dan bernegara, dan keharmonisan akan menjadi langka.

Tasāmuḥ adalah cara untuk menanggapi atau mengatasi perbedaan. Walau bagaimanapun, Islam juga melarang toleransi dalam hal akidah. Tata cara ibadah di bidang keagamaan harus sesuai dengan ritual dan tempatnya masing-masing. Untuk menjaga kerukunan dan persatuan, toleransi hanya boleh dilakukan dalam konteks sosial dan kemanusiaan.

Islam sangat menghargai dan menjunjung tinggi hak nonmuslim, Rasulullah SAW melarang melakukan penindasan dan berbuat zalim. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa, toleransi yang dibangun umat Islam adalah sikap saling menghormati antar pemeluk agama yang lain dan hidup berdampingan dalam masyarakat yang majemuk tanpa mencampurkan hal-hal yang berkaitan dengan akidah. Akidah merupakan sesuatu yang paling mendasar pada setiap agama untuk pemeluk agama nya sehingga bukan menjadi wilayah untuk bertoleransi. Toleransi hanya pada bidang muamalah atau interaksi sosial antar manusia.⁸⁰

Menurut Jurhanudin dalam Khotimah (2013) ada empat tujuan dari toleransi beragama antara lain meningkatkan keimanan dan ketakwaan agama masing-masing, mewujudkan stabilitas nasional, mewujudkan dan menyukseskan pembangunan, dan memelihara rasa persaudaraan.⁸¹ *Pertama*, meningkatkan keimanan dan ketakwaan. Masing-masing agama telah diajarkan untuk mengamalkan ajaran-ajarannya. *Kedua*, mewujudkan stabilitas nasional. Toleransi beragama menjadi salah satu upaya untuk mengurangi ketegangan-ketegangan dalam hal perbedaan agama di lingkungan masyarakat. Apabila kehidupan beragama tidak terjadi konflik maka akan timbul stabilitas nasional. *Ketiga*, mewujudkan dan menyukseskan pembangunan. Masyarakat adalah penopang dalam pembangunan negara. hidup rukun, menjadi keniscayaan supaya pembangunan berkelanjutan. Keempat, memelihara rasa persaudaraan. Rasa perdamaian, keadilan, kebersamaan, bekerjasama tidak akan saling merugikan satu sama lain.

⁸⁰ Salma Mursyid, Konsep Toleransi (*Al-Samahah*) Antar Umat Beragama Perspektif Islam, *Jurnal Aqlam-Jurnal of Islam and Plurality*, Vol. 2 No. 1, Desember, 2016, hal. 43-47.

⁸¹ Khotimah, Toleransi Beragama, *Jurnal Ushuludin*, Vol. 20 No. 2, Juli 2013, hal. 213.

Dalam konteks sosial, budaya, dan agama, toleransi berarti sikap dan tindakan yang mencegah diskriminasi terhadap kelompok-kelompok tertentu. Toleransi beragama berarti menghargai agama orang lain, bukan mencampuradukkan iman dan ritual. Toleransi beragama terjadi ketika orang yang menjadi mayoritas dalam suatu masyarakat berinteraksi dan menghormati agama lain.⁸²

Toleransi beragama juga tidak berarti bebas melakukan segala macam ritual dan kebiasaan keagamaan tanpa peraturan. Toleransi dalam kehidupan beragama harus dipahami sebagai pengakuan akan adanya agama lain selain agama yang dianutnya, dengan segala sistem dan tata cara peribadatannya, dan memberikan kebebasan untuk menjalankan keyakinan agama masing-masing tanpa mengganggu kehidupan sosial karena perbedaan keyakinan.

Pengetahuan, keterbukaan, komunikasi, dan kebebasan pemikiran, kata hati, dan kepercayaan diperlukan untuk membangun dan mempertahankan toleransi. Oleh karena itu, toleransi adalah "harmoni dalam perbedaan" yang membutuhkan persyaratan bukan hanya moral tetapi juga politik dan hukum.⁸³

Warga negara yang tidak melanggar atau bertentangan dengan ketertiban dan perdamaian masyarakat, memiliki kebebasan untuk menjalankan kepercayaan, keyakinan, dan memilih serta menentukan nasib mereka sendiri.⁸⁴ Kemerdekaan menyampaikan keyakinannya sebagai hak kemanusiaan. Toleransi tidak lagi menjadi masalah; sebaliknya, itu menjadi mozaik yang indah yang saling melengkapi dan memperkuat hubungan persaudaraan.⁸⁵

Toleransi berarti mengakui keberadaan orang lain. Perbedaan agama dan keyakinan menyulitkan pelaksanaannya. Pemberian kebebasan kepada sesama individu atau warga masyarakat untuk menjalankan keyakinannya, mengatur kehidupannya, dan menentukan nasibnya sendiri tidak melanggar atau bertentangan dengan syarat-syarat asas yang diperlukan untuk mewujudkan ketertiban dan perdamaian dalam masyarakat.⁸⁶ Pendekatan semacam ini yang harus dilalui dalam membentuk masyarakat yang harmonis.

⁸² Al-Baghawi, Abu Muhammad Husen bin Mas'ud al-Farra', *Tafsîr al-Baghawî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993, Cet. ke-1, Juz 8.

⁸³ UNESCO-APNIEVE, *Belajar Untuk Hidup Bersama Dalam Damai Dan Harmoni*, 155.

⁸⁴ Bashori dan Mulyono, *Ilmu Perbandingan Agama*, (Indramayu: Pustaka Sayid Sabiq, 2010), hal. 114.

⁸⁵ Husni Thoyar, *Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan, Kementrian Pendidikan Nasional, 2011), hal. 44

⁸⁶ Bashori dan Mulyono, *Ilmu Perbandingan Agama*, Jawa Barat: Pustaka Sayid Sabiq, 2010, hal. 114-115.

Memastikan bahwa setiap orang merasa aman, perilaku toleran sangat penting dalam kehidupan beragama dan bernegara. Warga negara ingin hidup bersama yang saling menghormati. Diharapkan masyarakat akan berinteraksi dan memahami hak dan kewajiban orang-orang dari berbagai suku, ras, agama, dan keyakinan dalam kehidupan sosial.⁸⁷

Toleransi yang berkaitan dengan agama berkaitan dengan masalah keyakinan pada diri manusia yang berkaitan dengan akidah atau ke-Tuhanan. Seseorang harus diberikan kebebasan untuk memilih dan memeluk agama mereka sendiri, serta kebebasan untuk menerapkan ajaran agama yang mereka anut atau percaya. Toleransi ini mendorong pembentukan sistem yang melindungi hak pribadi, properti, dan unsur-unsur minoritas.⁸⁸

Tasāmuḥ adalah pendirian yang menunjukkan seseorang yang bersedia menerima berbagai pandangan atau pendapat, bahkan jika mereka tidak setuju. Sikap *tasāmuḥ* terkait erat dengan kebebasan HAM dan tata kehidupan dalam kehidupan bermasyarakat, yang memungkinkan setiap orang untuk mau menerima perbedaan pendapat dan keyakinan beragama.⁸⁹ Seseorang dengan sikap *tasāmuḥ* mereka cenderung menghargai, mengizinkan, dan membenarkan sikap, pendirian, pemikiran, keyakinan, kebiasaan, dan sikap yang berbeda dari dirinya sendiri.⁹⁰ Seseorang memiliki sikap *tasāmuḥ*, yang berarti menerima dan menghargai perbedaan yang ada. Ini termasuk perbedaan pendapat, pandangan, keyakinan, kepercayaan, pendirian, dan bahkan ideologi.

Argumentasi yang tidak beralasan kalau ada yang menentang perbedaan sebagai sunatullah di antara manusia; sebaliknya, perbedaan itu membantu satu sama lain dan memperkuat hubungan persaudaraan mereka. Dengan menganggap Islam sebagai agama kemanusiaan, dasarnya adalah penghormatan terhadap manusia secara keseluruhan, tanpa mempertimbangkan ras, agama, suku, jenis kelamin, atau kasta.

Al-Qur'an menjelaskan, perbedaan merupakan sunatullah, dari perbedaan, seseorang ditantang untuk terbuka dan berdialog mencari titik temu agar terjalin persaudaraan yang erat. Disharmoni menjadi tantangan akibat dari keragaman, olehnya sifat *tasāmuḥ* harus dimiliki oleh setiap orang.⁹¹

⁸⁷ Saeful Mujani, *Muslim Demokrat, Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: Gramedia 2010, hal. 159.

⁸⁸ Said Agil Al Munawar, *Fiqih Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciputat Press, 2003, hal. 14.

⁸⁹ Baidi Bukhori, *Toleransi Terhadap Umat Kristiani: Ditinjau dari Fundamentalisme Agama dan Kontrol Diri*, Semarang: IAIN Walisongo, 2012, hal. 15.

⁹⁰ Ika Setiyani, *Dica Lanitaaffinooxy, dan Ismunajab, Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Swadaya Murni, 2010, hal. 40.

⁹¹ Husni Thoyar, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan, Kementrian Pendidikan Nasional, 2011), hal. 45.

Tasāmuḥ harus ditanamkan pada anak-anak. *Tasāmuḥ* dapat digunakan untuk memperkuat hubungan silaturahmi. Sikap *tasāmuḥ* berarti kerelaan, ketulusan, dan kesediaan untuk menerima pendapat dan pendapat yang berbeda.⁹²

Umat Islam harus memiliki sikap *tasāmuḥ*, yang berasal dari rasa persaudaraan dan persamaan. *Tasāmuḥ* muncul dalam perasaan, pemikiran, pendapat, dan pendirian, dan *tasāmuḥ* dalam perbuatan dan ucapan. Umat Islam harus bergaul berdasarkan rasa kasih sayang, saling menghargai, dan saling memelihara perdamaian, ketentraman, dan keharmonisan. Mereka juga harus menghindari pertentangan dan permusuhan dalam pergaulan mereka. Sebagai hasil dari perspektif *tasāmuḥ*, umat Islam memiliki kepribadian yang luhur, budi pekerti tinggi, dan kepribadian yang berprinsip. Bersifat lemah lembut dan kasih sayang yang tinggi, mampu mengendalikan emosi, mampu mengendalikan nafsu, berjiwa pemaaf, memaafkan kesalahan orang lain, dan membalas kejahatan dengan kebaikan.⁹³

Islam mengajarkan pengikutnya untuk saling menghormati dan menghargai. Ada beberapa sikap yang mencerminkan sikap *tasāmuḥ*, di antaranya:

- 1) Sikap saling menghormati pemeluk agama lain yang sedang beribadah.
- 2) Tidak mengejek atau mencela sesama pemeluk agama lain.
- 3) Menerima dengan lapang dada perbedaan yang ada dan tidak memaksakan kehendaknya sendiri.⁹⁴
- 4) Berteman dengan semua orang tanpa membedakan agama.
- 5) Memberikan kesempatan kepada orang lain untuk beribadah sesuai dengan agama yang dianutnya.
- 6) Memberikan rasa aman dan kondusif kepada pemeluk agama lain yang sedang beribadah.
- 7) Menjalin tali silaturahmi dengan tetangga yang agamanya berbeda.
- 8) Menolong orang lain yang sedang kesusahan meskipun berbeda agama.⁹⁵
- 9) Tidak mencela, mencaci, memaki, dan menghina orang lain.
- 10) Bergaul dan bersikap baik dengan orang yang berbeda agama dalam

⁹² Zuhari Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil'alam*, Jakarta: Grasindo, 2010, hal. 9.

⁹³ Shalahuddin Sanusi, *Integrasi Ummat Islam: Pola Pembinaan Kesatuan Ummat Islam*, Bandung: Iqmatuddin, 1987, hal. 125.

⁹⁴ Ika Setiyani, *Dica Lanitaaffinooxy, dan Ismunajab, Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Swadaya Murni, 2010, hal. 43.

⁹⁵ Muhammad Ahsan dan Sumiyati, *Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti*, Jakarta: Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014, hal. 172.

hal keduniaan, seperti perdagangan, dan bermasyarakat.⁹⁶

Tindakan yang mencerminkan sikap tasāmuḥ termasuk menghormati orang-orang dari berbagai agama, tidak mengejek atau menjelekan sesembahan agama lain, menjalin silaturahmi dengan orang-orang dari berbagai agama, dan membantu orang-orang yang berbeda keyakinan dalam kesulitan.

Toleransi mencapai puncaknya dengan menerima dan bersikap terbuka terhadap orang lain karena itu menunjukkan penghargaan terhadap perbedaan yang ada dalam hal bangsa, bahasa, warna kulit, adat-istiadat, budaya, bahasa, dan agama. Toleransi juga harus didasari dengan bersikap terbuka terhadap orang lain tanpa mengorbankan prinsip-prinsipnya sendiri.⁹⁷ Dalam Al-Qur'an, kedua sifat ini digambarkan sebagai sifat mulia yang disukai oleh Allah dan merupakan ciri-ciri ketakwaan, dan sifat toleransi akan menjadi lebih baik jika dikombinasikan dengan sifat pemaaf.⁹⁸

b. Prinsip *Ta'awun*

Konsep *Ta'awun*, dijelaskan bahwa kata *Ta'awun* berasal dari bahasa Arab *ta'āwana*, *yata'āwuna*, *ta'āwuna*, yang berarti tolong-menolong, gotong-royong, bantu-membantu sesama manusia.⁹⁹ Kata *Ta'awun* berasal dari kata *أَعَانَ* *aunūn* yang artinya pertolongan, *أَعَانُوا* *aunūn* pertolongan, bantuan artinya *أَعَانَةُ* *aunūn* menolong, membantu artinya *مُعَاوَن* artinya pembantu, penolong.¹⁰⁰ Kata *Ta'awun* artinya adalah saling menolong.¹⁰¹

Ta'awun terdapat dalam Al-Qur'an surah Al-Maidah ayat 2, dari kata *Ta'awanu*, yang diartikan "Kamu membantu satu sama lain, kamu bekerja sama"¹⁰² wajib bagi orang-orang mukmin tolong-menolong sesama mereka dalam mengerjakan kebajikan dan taqwa, dan dilarang tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran.¹⁰³ Konsep *Ta'awun* sebagai penguat

⁹⁶ Sri Prabandani dan Siti Masruroh, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan, Kementrian Pendidikan Nasional, 2011, hal. 63.

⁹⁷ H M Ali dkk, *Islam untuk Disiplin Ilmu Hukum Sosial dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989, hal. 80.

⁹⁸ Said Agil Al Munawar, *Fiqh Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciputat Press, 2003, hal. 148.

⁹⁹ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wadzuryah, hal. 287.

¹⁰⁰ Atabik Ali, dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Cet. Ke 8, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, hal. 1332.

¹⁰¹ Ar-Raghib Al-Ashfahani, *Kamus Al-Qur'an*, Penerjemahal Ahmad Zaini Dahlan, jilid II, Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017, hal. 830.

¹⁰² Budi Santoso, *Kamus Al-Qur'an*, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2008, hal. 197.

¹⁰³ Tim Tashih Departemen Agama, *Universitas Islam Indonesia, Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Yogyakarta: PT.Dana Bhakti Wakaf, 1991, hal. 386.

tauhid, salah satunya dijelaskan dalam surah Al-Fatihah ayat lima.¹⁰⁴ Konsep *Ta'awun* sebagai penguat solidaritas.¹⁰⁵ Berikut QS. Al Maidah/5:2 dibawah ini

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا وَتَعَاوَنُوْا عَلٰى الْبِرِّ
وَالنَّفَوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلٰى الْاِثْمِ وَالْعُدُوْنِ وَاَتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ

“Dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.”

Menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia, "tolong" artinya "minta bantuan", dan "tolong-menolong" artinya "bantu-membantu" atau "saling menolong". Artinya adalah membantu untuk meringankan beban (penderitaan, kesulitan) dan membantu dalam melakukan sesuatu, yaitu dapat berupa bantuan tenaga, waktu, atau dana.¹⁰⁶ Kata *Ta'awun* berasal kata ‘awana’ berarti perintah hanya meminta pertolongan kepada Allah Swt serta perintah untuk mempunyai sikap tolong-menolong kepada sesama manusia.¹⁰⁷

Ta'awun secara bahasa diartikan sebagai tolong-menolong dalam kebajikan.¹⁰⁸ Berdasarkan data yang diperoleh dari kitab *al-Mu'jam al-Mufahras Lil alfadz alqur'an al-Karim* karya Muhammad Fuad Abdul Baqi¹⁰⁹ dan aplikasi Al-Qur'an (Tafsir & Per kata) diketahui bahwasannya kata ‘awana disebutkan sebanyak 12 kali.¹¹⁰

¹⁰⁴ Khoiruddin, Muhammad, Pendidikan Sosial Berbasis Tauhid Dalam Perspektif AlQur'an, *Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 18, no. 1, 2018.

¹⁰⁵ Pattimahu, M. Asrul. “Spirit Tauhid Dalam Membangun Gerakan Kemanusiaan.” *Jurnal Studi Islam*, 9, no. 2, 2020.

¹⁰⁶ Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia: edisi ketiga*, Jakarta: Balai Pustaka, 2007, hal. 1288.

¹⁰⁷ Irfan, Konsep Al-Mu'awanah Dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian Tafsir Tematik),” *Al-Tadabbur* 6, no. 2, 2020, hal. 279–291.

¹⁰⁸ Abdul Ghofur Ansori, *Filsafat Hukum Hibah dan Wasiat di Indonesia*, Yogyakarta : Gadjah Mada University Press, 2018, hal. 2.

¹⁰⁹ Muhammad Fuad 'Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfadz Al-Qur'an Al-Karim*, Beirut: Dar al-Marefah, 2010.

¹¹⁰ Di dalam al-Qur'an kemudian tersebar ke dalam 9 surat di dalam al-Qur'an dan tersebar ke dalam 11 ayat di dalam al-Qur'an dengan rincian sebagai berikut: Surah al-Fatihah ayat 5, surah al-Baqarah ayat 45, 68, 153, surah al-Maidah ayat 2 (2 kali), surah al-Araf ayat 128, surah Yusuf ayat 18, surah al-Kahfi ayat 95, surah al-Anbiya ayat 112, surah al-Furqon ayat 4, dan surah al-Maun ayat 7.

Menurut syariat Islam, setiap muslim berkewajiban untuk membantu orang lain yang memiliki hak-hak pribadi dan kebutuhan sosial, karena mereka tidak dapat hidup sendirian. Mereka yang berwatak *Ta'awun* biasanya berhati lembut dan tidak menginginkan imbalan atas apa yang mereka lakukan; mereka menghindari konflik dan mengutamakan persaudaraan. Konsep *Ta'awun* dan altruisme adalah hal yang sama. *Altruisme* adalah tindakan sukarela seseorang atau sekelompok orang untuk membantu orang lain tanpa mengharapkan kompensasi.

Menurut Santrock, mereka yang altruistik memiliki kecenderungan untuk mengutamakan kepentingan orang lain, yang ditunjukkan dengan kesediaan berkorban untuk kepentingan, kebahagiaan, atau kesenangan orang lain. Kebahagiaan yang diperoleh oleh orang yang altruistik adalah ketika mereka dapat membantu orang lain.¹¹¹ Konsep *Ta'awun* dalam Al-Qur'an terbagi menjadi dua, pertama; berarti meminta pertolongan kepada Allah Swt, Kedua; berarti saling tolong menolong sesama manusia di jalan Allah SWT.¹¹²

Dalam buku Syekh Musthafa Al-Ghalayini, dalam *Idāṭun Nasyi'in*¹¹³ menjelaskan bahwa *Ta'awun* meliputi umat manusia menyelesaikan masalah penting secara bertahap. karena tidak mungkin bagi seseorang untuk hidup secara mandiri tanpa menggunakan cara untuk memperoleh keuntungan dan kepentingan. Dari situlah muncul kesadaran untuk membantu satu sama lain.¹¹⁴

Sayyid Qutb menjelaskan dalam firman Allah “Janganlah sekali-kali kebencianmu kepada suatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari masjidil haram, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan taqwa, dan jangan tolong-menolong di dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.”¹¹⁵

Ayat ini menerangkan bahwa tolong-menolong dalam ketaqwaan merupakan salah satu faktor penegak agama, karena dengan tolong-menolong akan menciptakan rasa saling memiliki diantara umat sehingga akan lebih

¹¹¹ Ahmad Yusuf Siregar, “Pengaruh Konsep Ta'awun Terhadap Keputusan Berinvestasi Mahasiswa Prodi MBS Melalui Galeri Investasi Syariah (GIS) FAI UMSU” Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara Medan, 2020, 16–17,

¹¹² Tia Nurfitriani, “Kajian Semantik Kata Ta'awun Dan Derivasinya Dalam Al-Qur'an: Kajian Analisis Teori Semantik Toshihiko Izutsu” UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021.

¹¹³ Al Ghalayaini, Musthafa, *Idhatun Nasyi'in*, Beirut: Maktabah al-Ashriyah, 1953.

¹¹⁴ Samsul Munir Amin, *Ilmu Akhlak*, Jakarta: Amzah, 2016), Cet. Ke-1, hal. 221-222.

¹¹⁵ Sayyid Qurtb, *Tafsir fi Zhilail Qur'an: Dibawah Naungan Al-Qur'an, Penterjemahal As'ad Yasid, Jilid 3, Cet 1*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002, hal. 168.

mengikat persaudaraan. Selain itu, sebagai makhluk sosial, manusia tidak dapat hidup sendirian karena perlu berinteraksi dengan sesama.¹¹⁶

Tolong-menolong (*Ta'awun*) merupakan salah satu akhlak terpuji dalam berukhuwah. Sudah menjadi kewajiban bagi setiap muslim untuk membantu sesama dalam agama Islam. Karena seseorang tidak dapat hidup dalam masyarakat tanpa bantuan orang lain, Rasulullah Saw. mengajarkan kita untuk membantu mereka yang membutuhkan bantuan.¹¹⁷

Hadis Nabi Muhammad SAW yang menunjukkan bahwa *Ta'awun* adalah struktur yang saling menguatkan. Setiap bagian dari tubuh akan merasakan sakit.¹¹⁸ Selain kata *Ta'awun*, Al Quran juga menyebutkan kata *anṣār*, yang artinya "para penolong", karena kata "āwau" artinya menyambut dan "*Naṣara*" artinya memberi pertolongan. Dari kata "*anshar*", yang berarti penolong, pembela, pelindung, dan sebagainya, berasal.¹¹⁹

Kata *anṣār* merupakan bentuk jamak lafaz *nāṣir* dari akar kata *naṣr*. Dalam Alquran kata ini disebut 143 kali, kata *anṣār* memiliki 6 bentuk kata jadian. Maknanya antara lain: menolong, membela diri, penolong, atau pembantu. Keenam bentuk kata jadian tersebut dalam Al Quran memiliki arti sebagai berikut:

- 1) *Naṣara*: menolong, membantu, memenangkan, atau memberi kemenangan. Kata ini disebut 94 kali.
- 2) *Intanṣara*: memperoleh kemenangan, melakukan pembelaan diri, mempertahankan diri atau membela diri, membalas dan menyadari kesalahan. Kata ini disebut 11 kali dalam Alquran, 4 dalam bentuk ism *fā'il* dan sisanya dalam bentuk *fi'il*.
- 3) *Istanṣara*: meminta pertolongan atau bantuan. Kata ini disebut 2 kali dalam Alquran.
- 4) *Tanāṣara*: saling tolong-menolong. Kata ini disebut satu kali dalam Alquran.
- 5) *Nāṣir*: penolong, pembantu, pembela dan pelindung. Kata ini hampir selalu dihubungkan dengan Allah sebagai Penolong.
- 6) *Anṣār*: para pengikut setia, para sahabat Nabi. Para penolong, pembantu, dan penyelamat.¹²⁰

¹¹⁶ Abd Shomad, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syari'ah dalam Hukum Indonesia*, Cet. Ke3, Edisi Revisi, Jakarta: Kencana., 2017, hal. 90.

¹¹⁷ Tim Baitul Kilmah, *Ensiklopedi Pengetahuan Alquran dan Hadits*, Jakarta: Kamil Pustaka, 2013), Cet.1, hal. 362.

¹¹⁸ Aam Abdussalam, Teori Sosiologi Islam: Kajian Sosiologis terhadap konsepkonsep sosiologi dalam Alquran al-Karim, *Jurnal Pendidikan Agama Islam –Ta'lim* Vol. 12 No. 1, 2014, hal. 36.

¹¹⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz 10,11, 12, Jakarta: Pustaka Panjimas,1985, Cet. Ke-1, hal. 65.

¹²⁰ Ensiklopedi Alquran, *Dunia Islam Modern*, jilid 1, Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 2002, hal. 177.

Tolong-menolong yang dimaksud di sini adalah dalam konteks kebaikan dan ketakwaan kepada Tuhan, sedangkan Islam melarang tolong-menolong yang menjurus kepada dosa dan permusuhan. Menurut Sayyid Sabiq, guru terkemuka Universitas Al-Azhar Kairo, arti "persaudaraan" dalam ayat Al-Qur'an surah al-Hujurat/10 adalah bahwa yang kuat melindungi yang lemah dan yang kaya bersedia membantu yang miskin.¹²¹

Singkatnya, orang yang pemurah akan dekat dengan orang lain, sedangkan orang yang kikir justru sebaliknya. Pada kenyataannya, orang-orang yang pemurah dihormati oleh masyarakat karena sifat dermawan mereka. Namun, orang yang kikir dibenci dan dijauhi oleh masyarakat karena keangkuhan mereka. Allah Swt menyukai orang yang berderma, tetapi Dia benci orang yang kikir. Oleh karena itu, dikatakan bahwa orang yang baik hati dekat dengan surga, sedangkan orang yang buruk hati dekat dengan neraka.¹²²

Dalam buku karangan Hadi al-Mударisi¹²³ yang berjudul mengenal dan membina kasih sayang, diceritakan ada seorang yang bersaudara karena Allah. Ia sangat dermawan; setiap kali seseorang memerlukan bagian dari hartanya untuk menyokong organisasi keislaman, dia datang dan meminta bantuan. Ia selalu memenuhi kebutuhan orang lain; bahkan ketika seseorang mengharapakan bantuan darinya, ia meminta mereka bersabar sejenak, kemudian meminjam uang dari orang lain dan memberikannya kepada orang-orang itu.

Ini terjadi selama bertahun-tahun, sampai akhirnya orang itu mengalami kesulitan dan memerlukan bantuan orang lain ketika penguasa zalim negaranya mengasingkannya. Ia kemudian meminta bantuan teman-temannya, yang sebelumnya telah membantunya. Mereka tidak hanya menawarkan bantuan yang diperlukan, tetapi mereka juga menawarkan bantuan dalam segala hal yang mereka miliki. Namun, tidak semua orang yang membantu akan dibantu oleh orang lain. Bahkan ada orang yang membantu orang lain saat tidak ada yang membantunya. Namun, Allah Swt segera membantunya dan memberikan pahala di akhirat.¹²⁴

Orang-orang yang bergabung dalam satu iman harus saling membantu satu sama lain dalam berbagai kesulitan hidup. Islam mengajarkan umatnya

¹²¹ Abdul Halim Fathani, *Ensiklopedi Hikmah: Memetik Buah Kehidupan di Kebun Hikmah*, Yogyakarta: Darul Hikmah, 2008, Cet. 1, hal. 667.

¹²² Syauqi Nawawi, Rif'at, *Kepribadian Qurani*, Jakarta: Amzah, 2011, hal. 137-138.

¹²³ Hadi Al-Mударisi, *Mengenal & Membina Kasih Sayang*, terj. Syekh Ali al-Hamid, Bogor: Cahaya, 2003, hal. 40.

¹²⁴ Hadi al-Mударisi, *Mengenal dan Membina Kasih Sayang*, Terj. Syech Ali AlHamid, Bogor: Cahaya, 2003, Cet.1, hal. 29.

untuk menerima perbedaan. Untuk menghindari konflik yang dapat merugikan semua pihak.¹²⁵ Dalam agama, persaudaraan adalah ikatan yang kuat yang menuntut seseorang untuk berbuat sekuat tenaga untuk membantu saudaranya, membantunya melakukan yang baik dan mencegahnya melakukan yang buruk.

Menurut tafsir kementerian Agama QS. al-Hujurat:/9 menyatakan bahwa Jika dua orang mukmin berperang, Allah mengatakan bahwa mereka harus berusaha untuk mendamaikan antara kedua pihak yang bermusuhan agar mereka berdamai sesuai dengan ketentuan hukum Allah berdasarkan keadilan untuk kemaslahatan mereka masing-masing. Namun, jika ada yang membangkang dan terus berbuat aniaya terhadap orang lain, mereka yang berbuat aniaya harus diperangi sampai mereka kembali ke hukum Allah.¹²⁶

Untuk melakukan perbuatan yang dianjurkan syara', seperti membantu orang lain atau meringankan kesusahan mereka, idealnya mereka tidak mengharapkan apa-apa dari orang yang ditolong, melainkan dengan tulus semata-mata didasari iman dan keinginan untuk mendapat Ridha-Nya.¹²⁷ Sebagaimana dikutip oleh Sohari dkk. dalam bukunya Hadits Tematik, Al-Badhawi berpendapat bahwa persaudaraan di sini dilihat dari segi asalnya, yaitu segi iman yang ada, yang merupakan modal hidup yang abadi. Menurut Al-Badhawi, persaudaraan ini memiliki kemampuan untuk menunjukkan dan merealisasikan rasa kasih sayang, saling tolong-menolong, dan kerja sama. Jika dipikirkan dengan cermat, bantuan yang diberikan seorang mukmin kepada saudaranya pada hakikatnya adalah bantuan kepada dirinya sendiri. Ini karena Allah juga akan membantunya, baik di dunia maupun di akhirat. Baik di dunia maupun di akhirat, mereka yang ingin membantu orang lain akan mendapat penggantinya.¹²⁸

Konsep *Ta'awun* dalam Islam dapat diterjemahkan menjadi enam macam:¹²⁹

- 1) *Ta'awun* di dalam kebajikan dan ketaqwaan, yang mencakup kebajikan universal (*al-Birr*) dalam konteks ketaatan sepenuh hati (*at-Taqwa*), yang menghasilkan kebaikan masyarakat Muslim dan keselamatan dari keburukan, serta kesadaran akan tugas yang diemban oleh masing-masing individu Muslim. Karena *ta'awun* merupakan manifestasi kepribadian setiap muslim dan merupakan

¹²⁵ Abu Fajar al-Qalami, *Tuntunan Jalan Lurus dan Benar*, Gitamedia Press, 2004, Cet. 1, hal. 479.

¹²⁶ Kementerian Agama RI, *Alquran dan Tafsirnya jilid 9*, Jakarta: Widya Cahaya, 2011, hal. 406.

¹²⁷ Sohari dkk, *Hadis Tematik*, Jakarta: Daidit Media, 2006, cet.1, hal. 207.

¹²⁸ Sohari dkk, *Hadis Tematik*, Jakarta: Daidit Media, 2006, cet.1, hal. 207.

¹²⁹ Galuh Widyia Qomaru dan Armyza Oktasari, *Manifestasi Konsep Ta'awun dalam Zakawararneming Perspektif hukum perikatan* (online), volume 5, No. 1 2018.

fondasi yang tak terbantahkan dalam kerangka pembinaan dan pengembangan umat.

- 2) *Ta'awun* dalam bentuk *wala'* (loyal) kepada orang-orang Muslim lainnya. Semua orang yang beragama Islam harus menyadari bahwa mereka adalah saudara bagi orang lain yang beragama Islam. Jika seseorang mengabaikan saudara muslimnya dan meninggalkan mereka, keislamannya diragukan lagi. Karena loyalitas antar muslim adalah konsekuensi dari keislaman mereka, seorang Muslim harus memiliki solidaritas terhadap saudaranya dan berbagi kesusahan mereka, *Ta'awun*.
- 3) *Ta'awun* yang berfokus pada memperkuat unsur-unsur kehidupan bermasyarakat dan saling melindungi.
- 4) *Ta'awun* dalam upaya ittihad (persatuan). Jika *ta'awun* dan persatuan tidak didasarkan pada kebajikan dan ketaqwaan, itu akan mengakibatkan kelemahan umat Islam, dominasi musuh Islam, penguasaan tanah air, dan penghinaan kehormatan umat. Untuk menjadikan umat Islam seperti satu tubuh yang hidup, seorang muslim harus menunjukkan solidaritas terhadap saudaranya, menerima kesusahan mereka, dan mengembangkan *ta'awun* dalam kebajikan dan ketaqwaan.
- 5) *Ta'awun* dalam bentuk *tawashi* (saling berwasiat) di dalam kebenaran dan kesabaran. Salah satu manifestasi nyata dari darai *Ta'awun* dalam kebajikan dan ketaqwaan adalah dengan saling berwasiat di dalam kebenaran dan kesabaran. Dalam hal ini, kesempurnaan dan totalitas *Ta'awun* adalah dengan saling berwasiat dalam konteks amar *Ma'ruf* nahi mungkar.
- 6) Di antara bentuk manifesto *ta'awun* di dalam kebajikan dan ketaqwaan adalah membebaskan kaum muslimin dari kesusahan, menutup aib mereka, mempermudah urusan mereka, menolong mereka dari orang yang berbuat aniaya, mencerdaskan mereka, mengingatkan orang yang lalai, mengarahkan orang yang tersesat, menghibur orang yang berduka, meringankan orang yang tertimpa musibah, dan membantu mereka dalam segala hal yang baik.

Prinsip *ta'awun* berarti menyadarkan akan pentingnya tolong menolong.¹³⁰ Sehingga dapat diartikan bahwa prinsip merupakan kesadaran adanya tolong-menolong, adanya kerjasama serta tidak mengharapkan

¹³⁰ Ernie Tisnawati sule, dkk, *Manajemen Bisnis Syariah*, Bandung: Refika Aditama, 2016, hal. 39.

keuntungan dari suatu bisnis tertentu.¹³¹ Arah yang dilalui dalam prinsip *ta'awun* yaitu berpegang teguh dengan tauhid dan ketakwaan dalam kebaikan. Sedangkan prinsip *ta'awun* dilihat dari segi bisnis merupakan bentuk hubungan saling tolong menolong antara yang kuat dengan yang lemah dengan tujuan untuk mendapatkan kebaikan bersama. Semua manusia di bumi memiliki kesempatan untuk melangsungkan kehidupan serta melakukan bisnis guna mewujudkan kehidupan yang layak dan sejahtera.

Islam mengajarkan kepada orang-orang mukmin agar saling tolong menolong sebagai etiket hidup. Dengan cara ini, diharapkan agar terjadi keseimbangan antara orang-orang yang mampu dan yang kekurangan. Prinsip hidup bermasyarakat dalam keadaan seimbang adalah merupakan antisipasi agar tidak terjadi kehidupan yang pincang yang disebabkan karena adanya jurang pemisah antara masyarakat dari golongan yang mampu dengan masyarakat dari golongan yang kekurangan. Maka sistem yang dibangun dalam infaq, sedekah maupun zakat merupakan mekanisme yang bernilai luhur, yang memiliki pahala yang bernilai tinggi di sisi Allah.¹³²

Secara umum konsep *ta'awun* hampir sama dengan konsep altruisme. Konsep altruisme yang berarti sikap sukarela yang dijalankan oleh seseorang atau kelompok tertentu untuk dapat membantu dan menolong orang lain atau golongan lain tanpa adanya harapan mendapatkan imbalan tertentu. Hal ini dapat terlihat dari seseorang yang bersedia meluangkan waktu yang dimiliki untuk kepentingan orang lain atau dapat membantu orang lain dengan dirinya sendiri. Myers menjelaskan bahwa indikator seorang altruistis yaitu adanya bentuk empati, sukarela, keinginan membantu.¹³³

Saat-saat tertentu, empati ini sampai pada titik di mana itu mengorbankan kepentingan atau hak orang lain. Oleh karena itu, perintah untuk berta'awun menunjukkan betapa pentingnya manusia sebagai makhluk sosial yang selalu membutuhkan bantuan dari orang lain. Namun, dalam ketaqwaan kepada Tuhannya dan dalam upaya saling membantu itu. Jika altruisme memiliki aspek empati, orang yang membantu orang lain dapat mengorbankan hak atau kepentingan mereka sendiri untuk membantu orang lain. Namun, konsep *ta'awun* menyatakan bahwa tolong menolong hanya dalam cara yang baik dan dalam rangka ketaatan kepada Tuhannya. Berta'awun memiliki banyak manfaat, seperti menumbuhkan rasa cinta dan kasih sayang antara orang yang saling menolong, mempercepat pencapaian

¹³¹ Nabilah Amalia Balad, *Prinsip Ta'awun Dalam Konsep Wakaf Dengan Perjanjian Sewa Menyewa Berdasarkan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf*, 19.

¹³² HS. Koesman, *Etika & Moralitas Islam*, Semarang: Puataka Nuun, 2008, hal. 22-23.

¹³³ Myers G. D., *Psikologi Sosial*, Jakarta: Salemba Humanika, 2010, hal. 55.

tujuan dengan waktu yang lebih hemat karena waktu sangat penting bagi kehidupan seorang muslim.¹³⁴

1) Perilaku *ta'wun* dengan kesadaran berbangsa dan bernegara

Ta'awun bagi sesama dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup adalah sesuatu yang mutlak bagi kehidupan manusia. Sikap gotong-royong, atau *ta'awun*, adalah sifat bawaan yang membuat kehidupan manusia semarak dan penuh dinamika. Naluri *ta'awun* merupakan simbol dari keperkasaan dan kehebatan manusia, dan sikap gotong-royong ini memungkinkan manusia untuk menghasilkan karya-karya besar dan menakjubkan yang tidak pernah terjadi sebelumnya.¹³⁵

Dalam hidup, semua orang membutuhkan bantuan orang lain. Ada saat-saat ketika seseorang mengalami kesulitan hidup, penderitaan batin, atau kegelisahan jiwa, dan ada saat-saat ketika kesedihan muncul sebagai akibat dari berbagai musibah. Ketika orang mukmin melihat orang lain tertimpa musibah, mereka akan merasa sedih dan akan menolong semampunya.¹³⁶

Sebagai makhluk sosial, manusia tidak dapat hidup secara mandiri tanpa bantuan dan kerja sama dengan orang lain untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari mereka. Baik orang kaya membantu orang miskin dengan materi dan harta, maupun orang miskin membantu orang kaya dengan tenaga kerja dan jasa. Saling memberikan bantuan dalam berbagai hal, seperti tenaga, pengetahuan, dan nasihat, bukan hanya dalam hal materi. Suatu masyarakat akan nyaman dan sejahtera jika ada rasa *ta'awun* dan saling membantu.

Rif'at Syauqi mengatakan bahwa orang yang berjiwa pemurah hidupnya bahagia dan mudah membantu orang lain. Mereka yang ringan memberi pertolongan bukan karena mereka memiliki banyak harta, tetapi karena sifat alami mereka. Orang-orang seperti ini tidak didominasi atau dikuasai oleh rasa kikir yang pada hakikatnya menyusahkan mereka sendiri. Karena kikir dan pemurah adalah dua hal yang bertentangan, seseorang tidak dapat disebut pemurah jika sifat-sifat kikir masih ada dalam jiwa dan tingkah lakunya.¹³⁷ Karena mereka adalah keluarga besar yang berasal dari satu keturunan, yaitu Adam dan Hawa, manusia memiliki tanggung jawab terhadap masyarakat yang diciptakan oleh Allah, yang membuat mereka tinggal di berbagai bangsa dan suku-suku untuk saling mengenal dan membantu satu sama lain dalam berbuat baik dan bertakwa. Dalam hal

¹³⁴ Wasitowati dan Ken Sudarti, Peningkatan Service Performance Melalui Ta'awun, Religiosity dan Mood “, *Jurnal Ilmiah Ekonomi*, 2018, hal. 136-137.

¹³⁵ Musthafa Kamal, *Qalbun-Salim: Hiasan Hidup Muslim Terpuji*, Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2002, hal. 79.

¹³⁶ Rosihon Anwar, *Akidah Akhlak*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2008, Cet.1, hal. 243.

¹³⁷ Rif'at Syauqi Na a i, *Kepribadian Qurani*, Jakarta: Amzah, 2011, hal. 136.

martabat kemanusiaan, tidak ada perbedaan antara sesama manusia. Satu-satunya hal yang membedakan manusia satu sama lain adalah tingkat ketakwaan mereka kepada Allah dan amal yang mereka lakukan.¹³⁸

Menghormati dan menghargai orang lain adalah sikap penting yang harus ditanamkan setiap muslim. Bersama-sama dengan orang-orang Muslim, kita harus membina tali silaturahmi dan saling tolong-menolong, terutama dengan orang-orang yang lemah, seperti fakir miskin dan anak yatim. Kita harus berbuat baik kepada mereka dengan mengurus mereka, memberikan mereka makanan dan pakaian, dan melindungi mereka dari bahaya. Tidak masuk akal bagi seseorang untuk memperlakukan anak-anak yatim secara sewenang-wenang dan memarahi mereka yang meminta-minta.¹³⁹

Menurut Islam, kekayaan dan harta memiliki tujuan sosial dan memberikan kehidupan bagi anggota masyarakat lainnya. Semangat tolong-menolong di seluruh masyarakat sangat diperlukan untuk menegakkan dasar-dasar kehidupan bersama dan mewujudkan tatanan sosial dan ekonomi yang berkeadilan.¹⁴⁰

Ta'awun memiliki banyak manfaat, salah satunya adalah: 1). Pekerjaan dapat diselesaikan dengan lebih sempurna dengan tolong-menolong, sehingga orang lain dapat menutupi kekurangan satu pihak. 2). Dakwah akan tersebar dan sempurna dengan *ta'wun*. 3. *Ta'wun* dan berpegang teguh kepada al-jama'ah adalah perkara ushul (pokok) dalam ahlus sunnah al jama'ah. Salah satu inti prinsip Islam telah terwujud melalui praktik tolong-menolong. 4. Dengan saling membantu dan bekerja sama, pelaksanaan perintah Allah akan lebih mudah dan amar *Ma'ruf* dan nahi munkar akan terpenuhi. Sebagaimana diperintahkan oleh Rasulullah SAW, saling merangkul dan bergandeng tangan akan menguatkan antara satu sama lain. *Ta'awun* menumbuhkan cinta dan belas kasih antara orang yang saling menolong dan menepis berbagai fitnah. 6). *Ta'awun* mempercepat pencapaian tujuan dan menghemat waktu. Sebab waktu sangat penting bagi kehidupan seorang muslim 7). *Ta'awun* akan memudahkan pekerjaan, memperbanyak orang yang berbuat baik, menunjukkan persatuan, dan saling membantu. Dengan demikian, jika dibiasakan, *ta'awun* dapat berdampak

¹³⁸ Mujiono, Manusia Berkualitas Menurut Alquran, *Jurnal, Universitas Muria Kudus Jawa Tengah Indonesia, Hermeneutik*, Vol. 7, No. 2, Desember 2013. hal. 361.

¹³⁹ Marzuki, *Pembinaan Akhlak Mulia Dalam Berhubungan Antar Sesama Manusia Dalam Perspektif Islam*, Universitas Negeri Yogyakarta, 2012, hal. 17.

¹⁴⁰ Abdul Halim Fathani, *Ensiklopedi Hikmah: Memetik Buah Kehidupan di Kebun Hikmah*, Yogyakarta: Darul Hikmah, 2008, Cet. 1, hal. 667.

positif pada kehidupan seseorang, dan itu akan menjadi modal kehidupan sebuah ummat.¹⁴¹

Dalam pekerjaan, menerapkan sikap *ta'awun* akan membantu menyelesaikan masalah dengan lebih baik, menumbuhkan cinta dan kasih sayang antara orang yang saling menolong, mengurangi fitnah, menghilangkan kecemburuan sosial, dan menghapus perbedaan antara orang yang mampu dan orang yang tidak mampu.

Nilai-nilai positif membantu dalam kehidupan. Selain itu, manusia adalah makhluk sosial. Setiap orang membutuhkan bantuan orang lain untuk menjalani kehidupannya. Oleh karena itu, orang satu dengan orang lain harus menjalin pergaulan yang baik. Pergaulan yang baik ini dapat dicapai melalui sikap saling menolong.¹⁴²

Gambaran prinsip *Ta'awun* bagi para pelaku bisnis adalah memiliki kewajiban untuk mengeluarkan zakat bagi mereka yang memenuhi nisab, keharusan mengeluarkan infak dan shadaqah. Zakat, infak dan shadaqah diperuntukkan dan ditujukan bagi mereka yang berada dalam kesulitan. Dengan zakat, infak dan shadaqah diharapkan dapat membantu mereka yang berada dalam kesulitan.¹⁴³

Prinsip *at-Ta'awun* dapat menjadi pondasi dalam membangun sistem ekonomi yang kukuh, agar pihak yang kuat membantu yang lemah dan mereka yang kaya tidak melupakan yang miskin.¹⁴⁴ Memerintahkan pengembangan kerja sama, saling membantu dalam lingkungan kemanusiaan, dan hidup berdampingan secara damai, semua prinsip tersebut tertumpu pada satu prinsip pokok yaitu prinsip tauhid.¹⁴⁵

Manusia adalah makhluk yang lemah dan tidak mampu mencukupi kebutuhan hidupnya sendiri tanpa bantuan orang lain, manusia tidak dapat hidup sendiri di dunia ini. Manusia perlu *ta'awun*, yang berarti saling tolong menolong, bekerja sama, dan membantu satu sama lain dalam berbagi sesuatu, agar mereka dapat memenuhi kebutuhan hidupnya. Akibatnya, terjalinlah hubungan yang saling menguntungkan. *Ta'awun* dianjurkan oleh agama Islam untuk menjadi ciri dan sifat dalam berinteraksi dengan orang lain. Pada hakikatnya, setiap orang memiliki naluri hidup ber*Ta'awun* sejak

¹⁴¹ Afifah AlHafidzoh, *Ta'awun Sebuah Keharusan*, *Jurnal Al-Fikrah* Ed.80 Thal2/Safar/1428, hal. 20.

¹⁴² Muhammad Ali Al-Hasyim, *Menjadi Muslim Ideal*, Jakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001, hal. 76.

¹⁴³ Ernie Tisnawati sule, dkk, *Manajemen Bisnis Syariah*, Bandung: Refika Aditama, 2016, hal. 39-40.

¹⁴⁴ Dwi Suwiknyo, *Ayat-Ayat Ekonomi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, Cet, Ke-1, hal. 71.

¹⁴⁵ Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insan Press, 1996, Cet, ke-1, hal. 103.

lahir. Namun, sikap ini harus mendapatkan bimbingan terus-menerus dari orang dewasa.

Seseorang yang *ta'awun* memiliki jiwa sosial yang tinggi, hati yang lembut, menghindari permusuhan, dan mengutamakan persaudaraan. Mereka juga tidak mengharapkan imbalan atas apa yang mereka lakukan untuk membantu orang lain. Sikap ditanamkan untuk menciptakan kebersamaan dan rasa saling memiliki, yang memungkinkan kehidupan yang harmonis dan rukun.¹⁴⁶

Proses internalisasi tersebut dilakukan melalui lembaga pendidikan dengan memasukkannya pada sistem pembelajaran yang diterapkan, karena lembaga pendidikan saat ini bukan hanya sebagai penunjang ilmu pengetahuan, tetapi juga harus disertai dengan pembentukan kepribadian. Internalisasi adalah proses penanaman sikap ke dalam diri pribadi seseorang melalui pembinaan, bimbingan, dan sebagainya agar ego dapat menguasai dan menghayati secara mendalam suatu nilai, yang dapat tercermin dalam sikap dan tingkah laku sesuai dengan standar yang diharapkan.

Menumbuhkan rasa memiliki jiwa besar dan patriotisme untuk menjaga kelangsungan hidup bangsa dan negara. Sikap dan perilaku yang patriotik dimulai dari hal-hal yang sederhana yaitu dengan saling tolong menolong, menciptakan kerukunan beragama dan toleransi dalam menjalankan ibadah sesuai agama masing-masing, saling menghormati dengan sesama dan menjaga keamanan lingkungan.

2) Peranan Pendidikan Kewarganegaraan terhadap Penanaman Sikap *Ta'awun*

Pendidikan harus memiliki andil yang jelas dalam melakukan perubahan, dalam makna yang positif. Pendidikan kewarganegaraan dapat mengambil peran dalam rangka konstruksi, rekonstruksi, maupun resolusi persoalan-persoalan yang muncul di berbagai sektor kehidupan Bangsa Indonesia, melalui pembelajaran pengetahuan kewarganegaraan (*civic knowledge*), nilai-nilai kewarganegaraan (*civic values*), dan keterampilan kewarganegaraan (*civic skills*).¹⁴⁷

Pada dasarnya pendidikan nilai merupakan salah satu komponen epistemologis pendidikan kewarganegaraan. Salah satu peran pendidikan kewarganegaraan (*civic education*) adalah memberikan panduan penanaman

¹⁴⁶ A. Mahfudh Rosyidi, "Hubungan antara Budaya Kerja dengan Sikap *Ta'awun* Guru di Smk Muhammadiyah Salatiga Tahun Pelajaran 2014/2015", Salatiga: IAIN Salatiga, 2015, hal. 46.

¹⁴⁷ Pengetahuan kewarganegaraan merupakan subjek ajar untuk mewujudkan kecerdasan warga Negara (*civic intelligence*), nilai-nilai kewarganegaraan untuk membangun watak warga negara (*civic dispositions*), sedangkan keterampilan kewarganegaraan dimaksudkan untuk mendorong partisipasi warga Negara (*civic participations*).

nilai-nilai ideologis yang dianggap tinggi oleh suatu bangsa bagi generasi penerusnya, menjadikan manusia *homo novi ordinis*, yaitu manusia yang telah mencapai kesempurnaan hidup, berjiwa besar, dan berkebaikan sejati.¹⁴⁸

Memiliki karakter kebangsaan merupakan hal yang sangat penting bagi suatu bangsa dalam mewujudkan masa depan bangsa dalam pencapaian kehidupan masyarakat yang adil dan sejahtera. Dengan memiliki karakter kebangsaan diharapkan dapat menghidupkan kembali kesadaran setiap individu masyarakat untuk menyadari perannya sebagai makhluk sosial di dalam kehidupan bermasyarakat dengan menjaga budaya luhur sebuah bangsa.

Sikap *ta'awun* merupakan kearifan lokal yang berakar pada budaya bangsa Indonesia dan berkembang dalam kehidupan sosial masyarakat secara turun temurun.¹⁴⁹ *Ta'awun* merupakan bentuk kerja sama masyarakat secara mufakat atas dorongan kesadaran dan semangat kolektif untuk mengerjakan sesuatu tanpa memikirkan keuntungan bagi dirinya sendiri, melainkan selalu untuk kebahagiaan bersama dan memperingan pekerjaan.¹⁵⁰

Dari kegiatan gotong-royong dan tolong-menolong yang dilaksanakan pada masyarakat lokal di Indonesia akan memberikan dampak dan manfaat bagi semua yakni adanya kerja sama menjadi keharusan, setara, tidak ada yang lebih tinggi dan tidak ada yang lebih rendah.¹⁵¹

Sikap *ta'awun* di atas segala perbedaan yang ada, seperti perbedaan ras, suku, agama, peradaban, profesi, hak milik, kepandaian dan sebagainya, kebaikan bersama selalu mengedepan dan diperjuangkan bersama. Dengan bergotong royong akan menumbuhkan kerja sama yang menghasilkan saling pengertian dan saling membantu, dengan dominannya kerja sama maka tingkat konflik akan berkurang. Dalam konteks kajian kewarganegaraan, proses gotong-royong berkaitan dengan kewarganegaraan sebagai rasa (*citizenship as feeling*).¹⁵²

Sebagai sebuah rasa, kewarganegaraan berkaitan dengan ikatan antar individu sebagai warga negara dan sebagai komunitas di level lokal. Kewarganegaraan sebagai *feeling*, merupakan rasa memiliki sorang warga

¹⁴⁸ Halili, *Optimalisasi Peran Pendidikan Kewarganegaraan dalam Membangun dan Mengembangkan Nasionalisme Indonesia*”, makalah untuk Seleksi Peserta Pelayaran Kebangsaan IV, 2003, hal. 6.

¹⁴⁹ Kartodijo, S., *Gotong royong: Saling menolong dalam pembangunan masyarakat Indonesia*. In N. . Callette & U. Kayam (Ed.), *Kebudayaan dan pembangunan: Sebuah pendekatan terhadap antropologi terapan di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987, hal. 46.

¹⁵⁰ Effendi, T. N. Budaya gotong-royong masyarakat dalam perubahan sosial saat Ini. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, 2(1), 2013, 75–86.

¹⁵¹ Panjaitan, M, *Peradaban gotong royong*, Jakarta: Permata Aksara, 2016, hal. 67.

¹⁵² Osler, A., & Starkey, H., *Changing citizenship. Democracy and inclusion in education*, New York: Open University Press, 2005. <https://doi.org/10.1177/1746197906068>

negara terhadap negaranya (*sense of belonging*). Derajat rasa memiliki atau rasa cinta terhadap bangsa dan negara bisa bervariasi tiap warga negara. Dengan kegiatan gotong-royong sebagai kearifan lokal, variasi rasa cinta terhadap negara dapat ditingkatkan.

Perilaku gotong royong tentunya dapat dijadikan sebagai sebuah aset yang sangat berharga dalam membangun bangsa jika tetap dipelihara oleh masyarakat karena telah kita ketahui bahwa gotong royong merupakan sebuah budaya yang telah ada di setiap lapisan kehidupan masyarakat Indonesia dan di dalam setiap sendi-sendi aspek kehidupan bangsa. Dalam hal ini, dapat kita memaknai bahwa di dalam budaya gotong royong ini terdapat banyak nilai-nilai yang dapat memberikan kontribusi yang besar dalam membangun bangsa Indonesia untuk mencapai masa depan dan cita-cita bangsa yaitu terwujudnya kesejahteraan dalam kehidupan masyarakat.

Nilai-nilai yang terdapat dalam budaya gotong-royong sangat besar peran dan maknanya dalam sebuah kehidupan dan lingkungan masyarakat, nilai-nilai yang terdapat di dalam budaya dan kegiatan gotong-royong itu sendiri di antaranya, yaitu: adanya kebersamaan, kekeluargaan dan persaudaraan, keadilan, sukarela, tanggung jawab, tolong menolong, sosialisasi, peran aktif setiap individu masyarakat serta adanya persatuan dan kesatuan di dalam kehidupan dan lingkungan masyarakat. Nilai-nilai ini merupakan bagian dari nilai-nilai karakter kebangsaan. Proses kehidupan bermasyarakat, sangat penting untuk menerapkan nilai-nilai yang terkandung di dalam budaya gotong royong, dikatakan sangat penting karena dengan masyarakat yang mampu menerapkan satu persatu dari nilai-nilai yang ada maka akan tercipta suatu keadaan yang kondusif dalam lingkungan masyarakat. Selain itu juga nilai Pancasila yang tertuang khususnya sila ke-3 “Persatuan Indonesia” akan benar-benar terwujud secara nyata dalam masyarakat.

Nilai-nilai karakter kebangsaan merupakan bagian yang sangat penting untuk diimplementasikan dalam kehidupan seseorang, sekelompok masyarakat bahkan dalam kehidupan berkebangsaan, dengan pengimplementasian nilai-nilai karakter tersebut akan menjadi bangsa yang kuat. Nilai luhur yang terdapat pada budaya lokal gotong royong adalah nilai kebersamaan, nilai kekeluargaan, peduli sosial dan tanggung jawab.

Gotong royong pada saat ini sudah mulai terlupakan, seiring dengan perkembangan zaman dan tumbuhnya sikap individualistis masyarakat. Banyak kalangan masyarakat yang sudah melupakan dan tidak menyadari bahwa Indonesia merdeka karena kerja sama dan gotong royong masyarakat terdahulu melawan penjajah. Budaya gotong royong dari masa ke masa dan setiap harinya semakin memudar dengan pengaruh budaya barat yang semakin hari semakin kuat dampak terhadap budaya luhur bangsa Indonesia. Pada masa ini budaya gotong-royong sudah mulai hilang tidak hanya terjadi

di kalangan masyarakat kota saja, pada masyarakat pedesaan sekalipun sudah mulai melupakan budaya gotong-royong.

Pendidikan kewarganegaraan memiliki peran untuk meningkatkan sikap gotong-royong dan tolong-menolong. Salah satu nilai yang dominan dipelajari bersama dalam pendidikan kewarganegaraan adalah sikap *ta'awun*. Saling tolong-menolong, toleransi, menghargai keputusan bersama. Pemahaman dan perilaku tolong menolong sebagai warga negara dalam suatu masyarakat menumbuhkan partisipasi aktif warga negara dalam pembangunan negara. Oleh karenanya, tujuan akhir dari pendidikan kewarganegaraan adalah terbentuknya warga negara yang baik (*a good citizen*).¹⁵³

6. Prinsip Nasionalisme

Kesamaan ras, warna kulit, etnis, bahasa dan agama menjadi salah satu faktor dan alasan mengapa dari dulu hingga hari ini manusia mengelompok, membangun entitas dan membentuk identitas. Dari waktu ke waktu, seiring dengan perkembangan peradaban manusia, proses pengelompokan masyarakat semakin melembaga terutama setelah lahirnya konsep negara-bangsa di era modern.

Indonesia saat ini masih kokoh berdiri sebagai negara yang didasarkan pada Pancasila dengan semboyan, *Bhinneka Tunggal Ika*, yang berarti “Berbeda tetapi tetap satu”. Sebagai salah satu negara paling plural di dunia, Indonesia kerap dihadapkan pada persoalan-persoalan dasar yang menyangkut jiwa dan semangat nasionalisme. Thomas Tokan Pureklolon berargumentasi bahwa Nasionalisme bertindak sebagai kekuatan pemersatu yang sangat penting untuk menyatukan visi dan tujuan dari berbagai latar belakang penduduk dalam sebuah negara.¹⁵⁴

Diskursus tentang isu kewargaan (*citizenship*) yang dimunculkan selama ini adalah bagaimana negara menempatkan warga dalam posisi yang setara, terlepas dari latar belakang agama, budaya, etnik, dan bahasa warganya. Kesetaraan warga negara akan berbanding dengan partisipasi mereka dalam membangun bangsa ini.¹⁵⁵ Rasa nasionalisme sangat penting untuk menjaga stabilitas dan keutuhan negara, terutama di negara yang memiliki keragaman seperti Indonesia. Menumbuhkan rasa cinta tanah air, kebanggaan terhadap negara dan mempertahankan kedaulatan negara.

¹⁵³ Sunarso, “Warga Negara dan Pendidikan Kewarganegaraan (Kajian Konsep dan Sejarahnya)”. *Hasil Penelitian*. Universitas Negeri Yogyakarta, 2009, hal 22.

¹⁵⁴ Thomas Tokan Pureklolon, *Nasionalisme, Supremasi Perpolitik Negara*, PT. Gramedia Pustaka Utama, 2017, hal. 34.

¹⁵⁵ Steven GR, *Nasionalisme: Makna Bangsa, Ibu pertiwi, Fatherland dan Tanah Air*, CV. Mitra Media Nusantara,, 2018, hal. 82.

Nasionalisme mendorong warga negara untuk berkontribusi lebih dalam pembangunan dan kemajuan negara, rasa persatuan dan kesatuan di antara warga negara diperkuat. Ini penting untuk menciptakan identitas kolektif yang kuat di antara warga negara. Memungkinkan orang-orang dari berbagai latar belakang etnis, budaya, dan agama untuk merasa sebagai bagian dari satu entitas yang lebih besar. Menumbuhkan rasa cinta tanah air dan kebanggaan terhadap negara. Hal ini mendorong warga negara untuk berkontribusi lebih dalam pembangunan dan kemajuan negara.

Semangat nasionalisme berfungsi sebagai alat untuk menghadapi ancaman dari luar, warga negara lebih siap untuk bersatu dalam menghadapi tantangan atau ancaman yang mengancam kedaulatan dan integritas negara. setiap individu merasa memiliki ikatan yang kuat dengan negara mereka, meskipun mereka berasal dari latar belakang yang berbeda. Nasionalisme menciptakan rasa identitas bersama yang membantu warga negara merasa sebagai bagian dari satu kesatuan yang lebih besar.

Rasa nasionalisme mendorong warga negara untuk berkontribusi secara aktif dalam pembangunan negara, baik melalui partisipasi politik, kegiatan sosial, atau kontribusi ekonomi. Memotivasi warga negara untuk lebih aktif menciptakan rasa persatuan dan kesatuan. Mereka merasa memiliki tanggung jawab bersama dalam menentukan arah dan kebijakan negara. Dengan adanya nasionalisme, sebuah negara dapat menjaga kohesi sosial dan bekerja sama untuk mencapai tujuan bersama, ini menjadi fondasi yang kuat bagi stabilitas dan kemajuan negara.¹⁵⁶

Nasionalisme memainkan peran krusial dalam mempertahankan kedaulatan negara karena menjadi fondasi penting yang memungkinkan negara untuk tetap berdiri kokoh menghadapi berbagai tantangan, baik dari dalam maupun luar.

7. Prinsip Keadilan Sosial

Kata '*adl*' (keadilan) adalah bentuk mashdar dari '*adala*', lawan dari *zhulm* (kezhaliman) yang secara harfiah berarti "sama atau rata" (*al-sawiyyah*).¹⁵⁷ *Al-adl* atau adil, keadilan kata benda abstrak dari kata kerja '*adala*' yang secara literal berarti meluruskan, mengubah atau melarikan diri, berangkat (mengelak) dari satu jalan menuju kejalan lain, atau sama, sepadan atau menyamakan, atau menyeimbangkan, mengimbangi, sebanding (*state of equilibrium*).¹⁵⁸ *Adl* juga bermakna mempertahankan hak yang benar.¹⁵⁹

¹⁵⁶ M. Azzam Manan, *Nasionalisme dan Ketahanan Budaya di Indonesia Sebuah Tantangan*, PT. Kompas, 2021, hal. 19.

¹⁵⁷ Ahmad Warson Munawir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pondok Pesantren "Al-Munawwir" Krapyak, 1984, h. 969-970.

¹⁵⁸ Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, hal. 8.

Kata adil serapan dari Bahasa arab disebutkan 14 kali dalam Al-Qur'an¹⁶⁰ yang diekspresikan dalam makna sinonim *qisth*,¹⁶¹ *ahkam*, *qawam*, *amtsal*, *iqtishad*, *shadaqah*, *shiddiq* atau *barr*.¹⁶² Pikiran mendasar dalam kata keadilan adalah keseimbangan (*mizan*) sikap tidak berlebihan ke kiri atau kekanan, mengambil tempat ditengah. Tidak condong pada salah satu diantara yang dipertimbangkan seperti menimbang dengan menutup mata.¹⁶³ Adil tidak selalu setara, setara yang dimaksud adalah ekuivalen, jadi kesetaraan dan keadilan merupakan dua unsur yang tidak dapat dipisahkan.¹⁶⁴

Kata *al-'adl* dalam kamus Arab al-Munawir memiliki beberapa arti yaitu menyamakan/meluruskan/kejujuran.¹⁶⁵ Adil merupakan suatu tindakan dan keputusan yang didasari oleh keadaan yang sebenarnya tanpa memandang siapapun apalagi sewenang-wenang. Sedangkan kata adil dalam KBBI memiliki beberapa arti juga yaitu sama berat/tidak memihak/berpihak kepada yang benar/tidak sewenang-wenang (sepatutnya).¹⁶⁶ Keadilan berasal dari kata kerja adil, yaitu tidak melebihi atau mengurangi daripada sewajarnya.¹⁶⁷

Secara filosofis keadilan sebagai hukum kosmik bagian dari hukum alam (*Sunntullah*) dalam penciptaan jagad raya.Tuhan dalam penciptaanya menggunakan prinsip keseimbangan. Manusia dilarang melanggar hukum keseimbangan, siapapun yang curang maka pada hakikatnya ia melanggar

¹⁵⁹ Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 61.

¹⁶⁰ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 369. *Qisth* QS. al-Baqarah/2:282, QS. ali Imran/3:18, QS. an-Nisa'/4:135, *Ahkam*: QS. al-Maidah/5:45, QS. al-Maidah/5:48, QS. al-Maidah/5:48, *Adl*: QS. an Nisa'/4:58, QS al-an'an/6:115, QS. As-syura/42:15, *Shiddiq*: QS. ash-shad/38:26, QS. ash-shad/38:26, Ghafir/40:20, *iqtishad*: QS. al-Hujurat/49:9, QS. an-Najm/53:22.

¹⁶¹ *Qisth* bermakna berperilaku sesuai dengan seharusnya atau menempatkan sesuatu pada tempatnya, *adl* mengarah pada tidak berpihak dalam sebuah hadis terdapat istilah "bila memutuskan perkara mereka memutuskan dengan adil bila mereka membagi membaginya dengan merata" (*wa idza hakamu adalu wa idza qasamu aqsatu*).

¹⁶² Munzir Hitami, "Makna Dīn dan Universalitas Nilai-Nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman".

¹⁶³ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, hal. 373. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* vol. 13, Jakarta: Lentera Hati, 2003, hal. 260.

¹⁶⁴ Hedi Shri Ahimsa Putra, *Minawang: Patron-Klain di Sulawesi Selatan*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988, hal. 5

¹⁶⁵ Ahmad Warson Munawir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pondok Pesantren "Al-Munawwir" Krapyak, 1984, h. 969-970.

¹⁶⁶ Roro Fatikhin, Keadilan Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an dan Pancasila, *Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, Volume 1, Nomor 2, Juli-Desember 2017, hal. 298.

¹⁶⁷ Roni Susanto, *Keadilan Sosial dalam Perspektif Al Qur'an dan Pancasila* Lampung: UIN Raden Intan, 2018, hal. 72.

hukum kosmos.¹⁶⁸ Keseimbangan pasti membawa kemaslahatan, membangun karakter keteguhan, kekokohan dan membawa pada sikap adil. Fungsi timbangan (*mizan*) dan perhitungan (*hisab*) sebagai alat ukur atas perbuatan baik dan buruk, selanjutnya akan dinilai, dihargai dan dibalas.¹⁶⁹ Adil tidak selalu dalam bentuk kesetaraan, namun kesetaraan yang tidak diskriminatif itulah bentuk keadilan. Olehnya keadilan tidak lepas dengan moralitas dalam bingkai hukum.

Menurut Nurcholis Madjid¹⁷⁰, adil berarti sikap seimbang dan menengahi. Menurut al-Syarif¹⁷¹, adil berarti keadaan menengah yang berada diantara dua keadaan ekstrem. Menurut Kahar Masyhur dalam Darmadi, adil memiliki 3 makna, yaitu meletakkan sesuatu pada tempatnya; memberikan orang lain tanpa kurang, menerima hak tanpa lebih, dan memberikan hak kepada yang berhak dengan lengkap; hukuman orang jahat dan pelanggaran hukum, sesuai dengan kesalahan yang dilakukan.¹⁷²

Adil berarti keputusan dan tindakan didasarkan pada standar yang objektif, bukan subjektif atau sewenang-wenang.¹⁷³ Kata *al-'adlu* yaitu adil dengan istilah tidak berpihak,¹⁷⁴ Dalam *Tafsir Adhwa'ul Bayan*, Syaikh al-Syanqithi (2007) mengartikan kata "*al-adl*" sebagai "lurus", "jujur", dan "tidak khianat". Pada dasarnya, kata "*al-adl*" berada di tengah-tengah dua hal, yaitu ifraath (melampaui batas) dan taffriith (kesombongan). Karena itu, adil bagi siapa pun yang menghindari keduanya.¹⁷⁵

Ayat-ayat Al-Qur'an tentang keadilan memberikan tafsiran penting bagi kehidupan manusia. *Pertama*, keadilan merupakan suatu konsep yang luas dan merangkumi semua aspek kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan juga kerohanian. *Kedua*, keadilan menciptakan keseimbangan, dan keharmonisan yang hendaknya dilakukan oleh setiap orang dalam kehidupan didunia. Sebagai contoh keadilan dari sisi undang-undang terdapat dalam QS. Yunus/10: 47, keharmonisan antara keperluan ruhani dan fisik dan

¹⁶⁸ Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid Jilid I*, Bandung: Mizan bekerjasama dengan Paramadina, 2015, hal. 22.

¹⁶⁹ QS. al-Maidah/5:8, QS. An-Nisa/135:03, QS. al-An'am: 6/114,160, al-Hadid: 57:25, QS. Al-Hujurat: 49/9.

¹⁷⁰ Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. xiii.

¹⁷¹ al-Syarif "Aliy Muhammad al-Jurjaniy, *Kitab Al-Ta'rifat*, Jedah: al-Haramayn. t.th. h. 93.

¹⁷² Roni Susanto, *Keadilan Sosial dalam Perspektif Al Qur'an dan Pancasila*, Lampung: UIN Raden Intan, 2018, hal. 72.

¹⁷³ Hamid Darmadi, *Urgensi Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan Diperguruan Tinggi*, Bandung: Alfabeta, 2013, hal. 215.

¹⁷⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. V Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989, hal. 767.

¹⁷⁵ Asy-Syanqithi, Syaikh, *Tafsir Adhwa'ul Bayan, Tafsir Qur'an Dengan Al-Qur'an*, Jakarta. Pustaka Azzam, 2007.

keseimbangan dalam hak dan kewajiban terdapat dalam QS. Al-Hadid/57:25 dan QS. Al-An'am/6: 152¹⁷⁶ berikut ini:

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.”

Ragam ungkapkan di dalam Alquran antara lain dengan kata-kata *al-'adl*, *al-qisth*, dan *al-mizan*. *Al-'adl* disebutkan sebanyak 28 kali, *al-qisth* disebut 27 kali, dan *al-mizan* disebutkan sebanyak 23 kali.¹⁷⁷ Prinsip nilai keadilan merupakan perhatian penting Islam dalam tatanan kehidupan umat manusia, Islam memberikan suatu aturan yang dapat dilaksanakan oleh semua orang yang beriman.¹⁷⁸

Pada dasarnya, pengertian sosial adalah interaksi dalam pergaulan hidup manusia dalam masyarakat, di mana nilai-nilai kebersamaan, solidaritas, dan kesamaan nasib digunakan sebagai bagian dari persatuan kelompok untuk memastikan bahwa masyarakat tetap ada dan bertahan.¹⁷⁹ Sosial adalah interaksi dalam pergaulan hidup manusia dalam masyarakat. Dalam proses ini, nilai-nilai kebersamaan, solidaritas, dan kesamaan nasib digunakan sebagai bagian dari persatuan kelompok untuk memastikan bahwa masyarakat bersama tetap ada dan bertahan.¹⁸⁰

Dari sejumlah ayat yang menjelaskan nilai-nilai keadilan, penulis lebih menekankan keadilan yang berdimensi sosial, yaitu yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat, dari beberapa ungkapan nilai keadilan yang ada seperti *al-'adl*, dan *al-Qist*, *al-mizan*. Walaupun tidak menutup kemungkinan banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat nilai-nilai keadilan diluar ungkapan tersebut (*al-'adl*, dan *al-Qist*, *al-mizan*).¹⁸¹ Untuk

¹⁷⁶ Muhammad Yasir Yusuf, *Islamic Corporate Social Responsibility (I-CSR) Pada Lembaga Keiangan Syariah (LKS) Teori dan Praktik*, Depok: Kencana, 2017, hal. 164.

¹⁷⁷ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 147.

¹⁷⁸ Roro Fatikhin, Keadilan Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an dan Pancasila, *Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, Volume 1, Nomor 2, (Juli-Desember 2017), hal. 295.

¹⁷⁹ Ani Sri Rahayu, *Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (PPKN)*, Jakarta: Bumi Aksara, 2015, hal. 185.

¹⁸⁰ Roni Susanto, *Keadilan Sosial dalam Perspektif Al Qur'an dan Pancasila* Lampung: UIN Raden Intan, 2018, hal. 72.

¹⁸¹ *Ibid*, hal. 298.

mewujudkan masyarakat Indonesia yang mandiri, adil, dan makmur berdasarkan kebudayaan Indonesia, kita akan dihadapkan pada nilai-nilai kebangsaan sebagai dasar kehidupan sosial kita.¹⁸²

Pada penafsiran Ibnu Katsir *al-qisth* diartikan dengan tidak memihak kiri atau kanan, saling tolong menolong, membantu, mendukung serta bahu-membahu.¹⁸³ Secara sederhana, Buya Hamka memaknai hal ini bahwasanya *ya'muruna bi al-qisth* menurut Buya Hamka memiliki arti menyuruhkan keadilan.¹⁸⁴ Yaitu seseorang yang berdiri tegak untuk menyerukan keadilan ditengah tengah kebatilan dan kedaliman. Ibnu Katsir juga berpendapat sama dengan Hamka bahwa pada ayat ini kata *al-Qisth* adalah menyuruhkan keadilan.¹⁸⁵

Makna istilah *al-Mizan* pada surat al-Hadid ayat 25 diterangkan oleh Buya Hamka dengan makna neraca, yaitu suatu alat ukur atau penimbang untuk mengukur kearifbijaksanaan para nabi.¹⁸⁶ Sedangkan sebagaimana dikutip dari Sayyid Qutb dalam tafsirnya mengatakan, bahwa Untuk memperbaiki perbuatan dan melindungi hawa nafsu, setiap Rasul datang untuk menanamkan keadilan di bumi. Akibatnya, mizan, atau keadilan, menjadi pegangan abadi bagi manusia karena mereka menemukan sesuatu yang benar di dalamnya.¹⁸⁷ Hal senada juga terdapat pada tafsir Ibnu Katsir bahwa pada ayat ini mizan juga diartikan dengan neraca yaitu keadilan, demikian yang diucapkan oleh Mujahid, *Qatadah* dll.¹⁸⁸

Pada dasarnya, pengertian sosial adalah interaksi dalam pergaulan hidup manusia ditengah-tengah masyarakat, di mana nilai-nilai kebersamaan, solidaritas, dan kesamaan nasib digunakan sebagai bagian dari persatuan kelompok untuk memastikan bahwa masyarakat tetap ada dan bertahan.¹⁸⁹ Oleh karena itu, keadilan sosial berarti keadilan yang berlaku bagi masyarakat di segala bidang kehidupan, baik material maupun spritual.

¹⁸² H. A. R Tilaar, *Beberapa Agenda Refoermasi Pendidikan Nasional; Dalam Perspektif Abad 21*, Magelang: Teras Indonesia, 1998, hal. 94.

¹⁸³ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 1, ed. M. Yusuf Harun, terj. M Abdul Ghoffar dkk., Terjemahan, Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2006, hal. 427.

¹⁸⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. V, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989, hal. 767.

¹⁸⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 1, ed. M. Yusuf Harun, terj. M Abdul Ghoffar dkk., Terjemahan, Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2006, hal. 28.

¹⁸⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. IX, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989, hal. 707.

¹⁸⁷ Akhmad Bazith, "Keadilan Dalam Perspektif al-Qur'an," *Jurnal Ilmiah Islamic Resources*, vol.16, no. 1, 1 November 2019.

¹⁸⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 1, ed. M. Yusuf Harun, terj. M Abdul Ghoffar dkk., Terjemahan, Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2006, hal. 68.

¹⁸⁹ Rahayu, Ani Sri, *Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan (PPKN)*. Jakarta: Bumi Aksara, 2019.

Seluruh rakyat Indonesia berarti setiap orang yang menjadi rakyat Indonesia, baik yang berada di dalam negeri maupun di luar negeri.¹⁹⁰

Sayyid Quthb menafsirkan bahwa berbuat adil harus mutlak, bukan karena kerabat, kemashlahatan, atau nafsu (a-Bukhari, tt: 2856). Keadilan itu muncul hanya karena ketaqwaan kepada Allah SWT.¹⁹¹

Penafsiran M. Quraish Shihab¹⁹² terhadap ayat-ayat tentang nilai-nilai kemanusiaan yang adil dan beradab.

a. Nilai-Nilai kemanusiaan yang adil

- 1) Menghormati Hak Asasi Manusia (HAM), tercantum dalam QS. Al-Isra'/17:70 sebagai berikut:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى
كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.”

Menurut M. Quraish Shihab ayat ini merupakan salah satu dasar menyangkut pandangan Islam tentang Hak Asasi Manusia. Manusia siapapun harus dihormati hak-haknya tanpa perbedaan.

- 2) Kesetaraan antar manusia, QS. An-Nisa/4:1. Menurut M. Quraish Shihab, Ayat ini sebagai pendahuluan untuk mengantar lahirnya persatuan dan kesatuan dalam masyarakat, serta bantu-membantu dan saling menyayangi karena semua manusia berasal dari satu keturunan, tidak ada perbedaan antara lelaki dan perempuan, kecil dan besar, beragama atau tidak beragama.
 - 3) Menegakkan keadilan, QS. An-Nahl/16:90, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa Allah memerintahkan siapapun di antara hamba-hamba-Nya untuk berlaku adil.
 - 4) Kemerdekaan Jiwa yang Mutlak, QS. Al-Baqarah/2:256, Tidak ada paksaan dalam menganut agama. Menurut Quraish Shihab agama yang dimaksud dalam ayat ini adalah agama islam, maksud tidak ada paksaan adalah tidak ada paksaan dalam menganut akidahnya.¹⁹³
- b. Nilai-Nilai kemanusiaan yang beradab
- 1) Tidak berkata buruk terhadap sesama, termaktub dalam QS. An-Nisa/4:148 sebagai berikut:

¹⁹⁰ Darmadi, Hamid, *Urgensi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan Diperguruan Tinggi*, Bandung: Alfabeta, 2013.

¹⁹¹ Quthb, Sayyid, *Fi Zhilal alQur'an*, Jilid II, Kairo: Dar al-Syuruq, 1992, hal. 852.

¹⁹² Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an (Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat)*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 13.

¹⁹³ Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an..., h. 13*

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا

“Allah tidak menyukai ucapan buruk, (yang diucapkan) dengan terus terang kecuali oleh orang yang dianiaya. Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini menerangkan tentang hukum positif melarang seseorang mengucapkan perkataan buruk secara terang-terangan di hadapan orang lain agar pendengaran dan moral manusia terlindung dari hal-hal yang merusak dan menyakitkan.

- 2) Tidak memaki sesembahan agama lain, QS. Al-An'am/6:108. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini berisi tentang larangan memaki kepercayaan kaum musyrik, karena makian tidak menghasilkan sesuatu menyangkut kemaslahatan agama.
- 3) Rasa Persaudaraan, QS. Ali-'Imran/3:105. Menurut Quraish Shihab ayat ini menyindir mereka yang berkelompok-kelompok lagi berselisih, seperti orang-orang Yahudi dan Nasrani.¹⁹⁴

Penafsiran Bakri Syahid terhadap ayat-ayat tentang nilai-nilai kemanusiaan yang adil dan beradab.

- a. Nilai-Nilai Kemanusiaan yang adil
- b. Menghormati Hak Asasi Manusia (HAM), QS. Al-Isra'/17:70. Menurut Bakri Syahid, dalam ayat ini, Allah memaparkan bahwa Allah telah memuliakan anak cucu Adam as seluruhnya tanpa terkecuali.
- c. Kesetaraan Antar Manusia, QS. An-Nisa/4:1, Bakri Syahid memberi penjelasan khusus dengan footnote tentang, Allah menciptakan wanita dalam hal ini ibu Hawa dari lelaki yakni Nabi Adam a.s, sesuai juga yang diterangkan dalam Bukhori Muslim dibawah ini:
"Sesungguhnya Allah menciptakan Adam dari segenggam tanah yang diambil-Nya dari seluruh muka bumi. Maka anak-anak Adam datang sesuai dengan (warna dan sifat) tanah itu; di antara mereka ada yang berkulit merah, putih, hitam, ada yang lunak dan ada yang keras, ada yang baik dan ada yang buruk." (HR. Al-Bukhari dan Muslim)
- d. Menegakkan keadilan, QS. An-Nahl/16:90, Bakri Syahid memberi judul pada ayat ini dengan judul pokok budi-pekerti yang utama. Ia menjelaskan bahwa Allah memerintahkan manusia untuk berbuat adil, berbuat baik, atau memberi kepada sanak keluarga.
- e. Kemerdekaan Jiwa yang Mutlak, QS. Al-Baqarah/2:256, Bakri Syahid memberi judul ayat ini dengan judul *Ora Peksan ngrusak*

¹⁹⁴ Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an (Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat)*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 13.

agama, yang artinya tidak ada paksaan dalam beragama. Ia menjelaskan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama.¹⁹⁵

Dalam kehidupan berbangsa, bernegara dan bermasyarakat, nilai utama adalah kemanusiaan. Prinsip kemanusiaan memiliki dua karakteristik. Yang pertama adalah nilai keadilan, yaitu kemunusiaan yang berkeadilan, dan yang kedua adalah nilai keberadaban, yaitu kemanusiaan yang berkeadaban. Dalam situasi yang bertentangan dengan perikemanusiaan, makna kemanusiaan seringkali menjadi lebih jelas.

Pemahaman terhadap Al-Qur'an selalu bergerak, akan lebih mudah membingkai setiap persoalan dengan kepedulian pada nilai-nilai kemanusiaan yang berdimensi sosial. Ketika, semakin banyak perampasan hak atas nama agama dan teks suci oleh segelintir orang, maka harus dilawan dengan memahami Al-Qur'an dalam bingkai kekinian yang mengedepankan rasa keadilan dan nilai-nilai kemanusiaan.¹⁹⁶

a) Diskursus Keadilan Sosial dan Kemanusiaan

Pada dasarnya, keadilan adalah memberikan perlakuan yang tepat kepada seseorang atas kewajiban yang telah dia lakukan.¹⁹⁷ Keadilan adalah ide yang relatif, setiap orang tidak sama. Sesuatu yang adil bagi seseorang belum tentu adil bagi orang lain, dan ketika seseorang mengatakan bahwa mereka melakukan keadilan, hal itu harus sesuai dengan ketertiban umum di mana suatu tingkat keadilan diakui. Keadilan sangat berbeda dari satu tempat ke tempat lain, dan setiap skala keadilan sepenuhnya ditetapkan oleh masyarakat sesuai dengan aturan umum masyarakat.¹⁹⁸

Setiap orang yang berstatus sebagai rakyat Indonesia, baik yang tinggal di dalam atau di luar negeri, dianggap sebagai rakyat Indonesia.¹⁹⁹ Karena itu, keadilan sosial berarti keadilan yang berlaku untuk semua orang dalam segala aspek kehidupan, termasuk politik, ekonomi, pendidikan, sosial, dan keamanan. Didasarkan pada sila-sila yang medahuluinya, keadilan sosial dalam masyarakat Indonesia yang multikultural harus menghormati pluralitas cara bertuhan sesuai dengan agama-agama yang diakui di Indonesia, menghargai identitas orang lain, dan hidup bersaudara sebagai manusia yang adil dan beradab. Ini didasarkan pada semangat persatuan dalam keragaman

¹⁹⁵ Bakri Syahid, *Al-Huda Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawi*, Yogyakarta: Bagu Arafah, 2009.

¹⁹⁶ Benni Setiawan, Pengaruh Perubahan Sosial terhadap Penafsiran alQur'an, dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 11/Thal ke-91/1-15 Juni 2006 M.

¹⁹⁷ Tazkiyah, "Konsep Keadilan Dalam Perspektif Islam", Vol. VI. No. 1, Januari-Juni, 2017, hal. 3.

¹⁹⁸ M. Agus Santoso, *Hukum, Moral & Keadilan Sebuah Kajian Filsafat Hukum*, Jakarta: Kencana, 2014, hal. 85.

¹⁹⁹ Hamid Darmadi, *Urgensi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan Diperguruan Tinggi*, Bandung: Alfabeta, 2013, hal. 220.

sebagai penegasan "persatuan Indonesia" dan menghasilkan manusia bijak dengan berkumpul, berbicara, dan berdiskusi.²⁰⁰

Manusia yang adil memenuhi kewajibannya dengan memberikan hak kepada orang lain dan menerima hak orang lain atas dirinya sendiri. Pihak lain yang dimaksud di sini adalah manusia, kelompok manusia (masyarakat), negara, alam semesta, dan Tuhan yang Maha Esa.²⁰¹ Jika seseorang melakukan pelanggaran dan pantas mendapat hukuman yang berat, kasih tidak boleh berfungsi ketika itu karena kasih dapat menghalangi penetapan hukum atasnya. Oleh karena itu, yang dituntut adalah hukuman yang adil, yaitu hukuman yang setimpal.²⁰²

Dalam sila kelima, yang merupakan dasar dari sila-sila lainnya, disebutkan bahwa setiap orang Indonesia berhak atas perlakuan yang adil dalam semua aspek kehidupannya, seperti sosial, ekonomi, politik, hukum, dan kebudayaan. Keadilan juga menuntut memenuhi kebutuhan rohani seperti bersikap adil, menghormati hak orang lain, dan membantu orang lain, serta kebutuhan jasmani seperti papan, makanan, dan pakaian.²⁰³ Noor Muhsin Bakry, di sisi lain, menyatakan bahwa keadilan sosial adalah tuntutan untuk menyusun semua lapisan masyarakat untuk memastikan bahwa semua orang diperlakukan secara adil sehingga tidak ada golongan yang kuat menindas golongan yang lemah dan tidak ada golongan yang menguasai sebagian besar kekayaan negara. Negara bertanggung jawab untuk menjaga kemakmuran rakyatnya.²⁰⁴

Salah satu prinsip penting dalam Islam adalah prinsip nilai keadilan, agama ini memberikan aturan yang dapat diikuti oleh semua orang yang beriman. Keadilan adalah nilai yang harus ada dalam setiap aspek kehidupan sosial, politik, dan ekonomi. Keadilan politik tidak dapat berfungsi tanpa kedaulatan, begitu juga keadilan ekonomi yang berasal dari keadilan sosial, yang merupakan tujuan sebenarnya dari negara kita.

Keadilan sosial adalah keadilan yang bergantung pada struktur kekuasaan dalam masyarakat, yang dapat ditemukan dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, dan ideologi. Oleh karena itu, membangun keadilan sosial berarti menciptakan struktur-struktur yang memungkinkan pelaksanaan keadilan. Membangun keadilan sosial adalah bagaimana mengubah struktur-

²⁰⁰ Hamid Darmadi, *Urgensi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan ...*, hal. 215.

²⁰¹ Roni Susanto, *Keadilan Sosial dalam Perspektif Al Qur'an dan Pancasila* Lampung: UIN Raden Intan, 2018, hal. 72.

²⁰² Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 3, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

²⁰³ Rozikin Daman, *Pancasila Dasar Falsafah Negara*, Jakarta: Rajawali Press, 1992), hal. 103.

²⁰⁴ Noor Muhsin Bakry, *Pancasila Yuridis Kenegaraan*, Yogyakarta: Liberty, 1987, hal. 50.

struktur kekuasaan dengan memastikan keadilan berlaku untuk semua lapisan masyarakat dalam kesetaraan.²⁰⁵

Keadilan sosial adalah tuntutan untuk menyusun semua lapisan masyarakat dengan memastikan bahwa semua orang diperlakukan secara adil sehingga tidak ada golongan yang kuat menindas golongan yang lemah dan tidak ada golongan yang menguasai sebagian besar kekayaan negara. Negara harus bertanggung jawab atas kemakmuran rakyatnya.²⁰⁶

Ini menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia, terutama di wilayah pedalaman, belum mencapai keadilan sosial yang digariskan dalam Pancasila sila kelima. Keadilan pendidikan adalah contoh kecil. Sumber daya manusia yang profesional dan berkompeten untuk memajukan sebuah daerah memerlukan pendidikan. Tempat akan maju jika sumber daya manusianya dapat berkembang, yang berarti bahwa manusia menjadi produktif.

Tidak hanya pendidikan, keadilan sosial juga berkaitan erat dalam hal ekonomi, yang merupakan kebutuhan dasar setiap orang. Keadilan ekonomi, sebagaimana yang telah digariskan dalam Undang-Undang Dasar 1945 dan Pancasila, masih belum terwujud di Indonesia. Kemiskinan adalah masalah yang paling menyedihkan di bidang ekonomi karena ada kesenjangan antara siapa yang kaya dan siapa yang miskin. Meskipun konstitusi menyatakan bahwa negara akan menjaga fakir miskin dan anak-anak terlantar, kemiskinan ini menunjukkan penegakan keadilan yang belum sempurna. Kenyataan ini secara kasat mata menyimpang dari janji konstitusi.²⁰⁷

Di dalam Pancasila, keadilan sosial mencakup semua aspek kehidupan, yang berarti bahwa semua aspek kehidupan harus dijamin untuk menikmati keadilannya. Kesempatan untuk menikmati keadilan di bidang hukum, politik, ekonomi, sosial budaya, dan pertahanan-keamanan. Status, kedudukan, golongan, keyakinan, ras, atau aspek lain dari kehidupan tidak memungkinkan diskriminasi. Keadilan Sosial adalah inti dari semua nilai moral lainnya. Sila pertama hingga keempat berisi tentang Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, Persatuan Indonesia, dan Kerakyatan Yang Dipimpin oleh Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan dan Perwakilan. Ini semua harus menghasilkan keadilan sosial untuk semua orang.

Secara normatif banyak dari ayat-ayat Al-Qur'an yang menegaskan nilai-nilai keadilan dan memperjuangkan keadilan sejak awal kemerdekaan Indonesia, ketidakadilan dan ketimpangan masih sering terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Salah satu faktor yang menyebabkan kemiskinan

²⁰⁵ *Ibid*, hal. 21.

²⁰⁶ Roro Fatikhin, Keadilan Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an dan Pancasila, *Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, Volume 1, Nomor 2, (Juli-Desember 2017), hal. 299.

²⁰⁷ Joko Untoro, "Implementasi Sila ke-5 yang tidak Sesuai Harapan Rakyat", *Opini Kompas*, 22 Mei 2014, hal. 32.

dimasyarakat adalah ketidakadilan. Pada dasarnya, ada dua jenis kemiskinan: kemiskinan alamiah dan kemiskinan struktural. Yang pertama disebabkan oleh sumber daya alam yang tidak tersedia, kondisi tanah yang tidak subur, kurangnya lahan untuk pengairan dan pertanian, atau kurangnya prasarana lainnya di luar kemampuan sumber daya manusia. Sementara yang kedua disebabkan oleh kelembagaan atau struktur yang tidak mampu mengelola dan menyediakan akses ke sumber daya alam.²⁰⁸

Sila-sila yang mendahului keadilan sosial dalam masyarakat Indonesia yang multikultural harus menghormati pluralitas cara bertuhan sesuai dengan agama-agama yang diakui di Indonesia, menghargai identitas orang lain, dan hidup bersaudara dengan semua orang sebagai manusia yang adil dan beradab. Ini didasarkan pada semangat persatuan dalam keragaman sebagai penegasan, dan melahirkan manusia bijak dengan duduk bersama, berbicara, dan berdebat.²⁰⁹

Keadilan sosial adalah kebutuhan untuk menyusun semua lapisan masyarakat untuk memastikan bahwa semua orang diperlakukan secara adil sehingga tidak ada golongan yang kuat menindas golongan yang lemah dan tidak ada golongan yang menguasai sebagian besar kekayaan negara. Negara bertanggung jawab untuk menjaga kemakmuran rakyatnya. Setiap orang harus diberi kesempatan untuk berusaha untuk mencapai kesejahteraan hidup, khususnya berkaitan dengan masalah kepemilikan material dan kesejahteraan.²¹⁰ Seperti yang dijelaskan dalam pasal-pasal UUD 45, prinsipnya adalah bahwa negara harus menjamin kesejahteraan sosial melalui pengelolaan sumber daya alam untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat, pemeliharaan fakir miskin oleh negara, dan sistem perekonomian.²¹¹

Keadilan adalah nilai universal yang harus dimiliki oleh umat Islam dan salah satu nilai kemanusiaan yang paling penting, sehingga keadilan adalah hak asasi bagi setiap manusia. Keadilan didefinisikan dan diterapkan oleh masyarakat sesuai dengan struktur sosial masyarakat tersebut.²¹²

Menurut sila kelima Pancasila, "Keadilan Bagi Seluruh Rakyat Indonesia" berarti keadilan yang berlaku bagi masyarakat dalam semua aspek kehidupannya, baik materil maupun spiritual. "Seluruh rakyat Indonesia" mencakup setiap orang yang menjadi rakyat Indonesia, baik yang tinggal di

²⁰⁸ Mas'od Mohtar, *Politik Birokrasidan Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

²⁰⁹ Bolo, Andreas Downen Bolo, Bartolomeus Samho, Stephanus Djunatan, Sylvester Kanisius Laku, *Pancasila Kekuatan Pembebasan*, Yogyakarta: Kanisius, 2012.

²¹⁰ Dedi Mulyadi, *Internalisasi Nilai-Nilai Ideologi Pancasila Dalam Dinamika Demokrasi Dan Perkembangan Ketatanegaraan Indonesia*, Bandung: Refika Aditama, 2014.

²¹¹ Materi Sosialisasi 4 Pilar MPR RI, 2016: 84

²¹² Tamyiez Dery, "Keadilan Dalam Islam", XVIII, No. 3, (Juli-September, 2002), hal. 338.

wilayah kekuasaan Republik Indonesia maupun warga Indonesia yang berada di luar negeri. Dengan demikian, "Keadilan Bagi Seluruh Rakyat Indonesia" berarti bahwa setiap orang Indonesia bertanggung jawab atas keadilan Tujuan dari empat sila sebelumnya adalah keadilan, dan tujuan bangsa Indonesia sebagai negara adalah untuk mewujudkan tata masyarakat yang adil dan makmur berdasarkan Pancasila.²¹³

Keadilan pada dasarnya adalah sikap untuk memperlakukan setiap orang sesuai dengan haknya, tanpa pilih kasih, dan menegakkan keseimbangan antara hak dan kewajiban serta apa yang diperoleh dengan kebutuhan dan manfaat. Dalam kehidupan sehari-hari, keadilan didasarkan pada tiga hal: berlaku adil dalam timbangan dan ucapan, berlaku adil dalam kesaksian, dan berlaku adil terhadap lawan.

Tanpa membedakan suku, keturunan, agama, atau golongan, hak setiap orang diakui dan diperlakukan sesuai dengan martabat dan harkatnya. Keadilan adalah kondisi moral yang ideal untuk sesuatu, baik itu benda atau orang. Sebagian besar teori berpendapat bahwa keadilan sangat penting. Kebanyakan orang percaya bahwa ketidakadilan harus dilawan dan dihukum segera. Banyak gerakan sosial dan politis yang ada di seluruh dunia berkampanye untuk menegakkan keadilan.²¹⁴

Menjelaskan keputusan moral etis tentang keadilan sosial, prinsip-prinsip keadilan adalah yang paling kuat. Nilai-nilai ini merupakan dasar yang harus dibangun dalam kehidupan nasional untuk mencapai tujuan kesejahteraan dan kesejahteraan seluruh warganya. Nilai-nilai ini juga harus digunakan sebagai dasar dalam hubungan internasional dan upaya untuk menciptakan ketertiban.²¹⁵

Dalam pembukaan UUD 1945 terdapat empat (empat) pokok utama, yang terdiri dari kelima sila Pancasila: (1) bahwa negara persatuan adalah negara yang melindungi seluruh bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, mengatasi segala paham golongan dan individu, mengatasi segala agama dan kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa, sebagai Sila ketiga Pancasila; (2) bahwa negara bertujuan untuk mewujudkan keadilan sosial bagi semua orang dalam upaya mewujudkan negara yang berdaulat; (3) bahwa negara ini didirikan atas kerakyatan dan permusyawaratan perwakilan, dan memiliki sistem pemerintahan demokrasi. Negara ini didirikan atas dasar kemanusiaan yang adil dan beradab. Negara kita tidak atheis atau teokrasi;

²¹³ Christian Siregar, "Pancasila, Keadilan Sosial, dan Persatuan Indonesia", 5, No. 1, (April, 2014), hal. 109.

²¹⁴ Afifah Rangkuti, "Konsep Keadilan Dalam Perspektif Islam", Vol. VI, No. 1, (Januari-Juni, 2014) 3

²¹⁵ M. Agus Santoso, *Hukum, Moral & Keadilan Sebuah Kajian Filsafat Hukum*, Ctk, Jakarta: Kencana, 2014, hal. 85.

sebaliknya, negara kita menghargai semua agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

8. Prinsip Kemanusiaan

Konsep kemanusiaan atau “*humanisme*” berasal dari kata *humanus* sebagai sifat kemanusiawian sesuai dengan kodratnya sebagai manusia. Berawal di Italia pada awal abad ke-16 kemudian berkembang di Eropa Utara dimasa renaissance.²¹⁶ Humanisme lahir sebagai perlawanan dari penindasan sebagai aksi kultural yang berupaya meningkatkan martabat kemanusiaan. Gerakan kesadran yang menempatkan manusia sebagai sentral sesuai perannya dimuka bumi sebagai khalifah.

Prinsip-prinsip yang berkaitan dengan kemanusiaan juga sangat penting. Kata “manusia” berasal dari kata “kemanusiaan”. Secara bahasa, manusia berbeda dengan binatang karena mereka memiliki akal dan budi.²¹⁷ Tiga kata dalam Al-Qur'an menunjukkan manusia: *insân*, *banî adam*, dan *basyar*. Kata *insân* dapat diartikan sebagai *an-nâs*, *unâs*, *insiyya*, dan *anasi*, sedangkan kata *basyar* dapat diartikan sebagai tunggal atau jamak. Ketika orang berbicara, kata “*insân*” digunakan untuk menunjukkan adanya hubungan antara sikap, yang dihasilkan dari kesadaran penalaran.²¹⁸

Di dalam Al-Qur'an dan hadis dijelaskan bahwa manusia adalah makhluk paling mulia dan memiliki banyak potensi yang dapat mereka manfaatkan untuk menemukan kebenaran dalam kehidupan duniawi dan akhirat.²¹⁹

Jati diri manusia sesungguhnya sebagai khalifah Allah dimuka bumi memciptakan kemaslahatan dimuka bumi, hal ini menjadikannya sebagai makhluk sosial berinteraksi dengan sesamanya. Tidak mungkin untuk hidup sendirian tanpa kontak dengan orang lain. Ia hidup dan menghidupkan melalui interaksi, sosialisasi, dan komunikasi. Komunikasi sangat penting karena melaluinya seseorang dapat mengungkapkan keinginan dan harapan mereka terhadap orang lain. Manusia selalu ingin bersatu dengan lingkungannya. Manusia memberi reaksi dan berinteraksi dengan lingkungannya dengan menggunakan pikiran, naluri, perasaan, keinginan, dan unsur lainnya.

²¹⁶ Tjaya, *Humanisme dan Skolatisme: Sebuah Debat*, Yogyakarta: Kanisius, 2004, hal. 19.

²¹⁷ Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Media Pustaka, 2012, hal. 562.

²¹⁸ Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992, hal. 22.

²¹⁹ Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992, hal. 22.

Tidak dapat dipisahkan, manusia dan kemanusiaan berarti hakikat dan sifat-sifat khas manusia sesuai dengan martabatnya.²²⁰ Potensi kemanusiaan universal, tidak terbatas pada ras atau warna kulit. Mereka harus diperlakukan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan, sesuai dengan fitrahnya sebagai makhluk Tuhan yang mulia, karena masing-masing memiliki martabat kemanusiaan yang tinggi. Setiap warga negara mempunyai kedudukan yang setara dan sama di hadapan Undang-Undang Negara, dengan kewajiban dan hak yang sama, menurut Pasal 2 Pancasila, yang mengatakan "Kemanusiaan yang adil dan beradab."²²¹

Berbicara tentang kemanusiaan di Indonesia sangat menarik karena Indonesia adalah negara yang paling majemuk di dunia dalam hal geografi, keanekaragaman suku bangsa, keanekaragaman adat dan budaya, serta keanekaragaman keyakinan. Secara teoritis, Indonesia memiliki potensi untuk menjadi negara yang besar. Namun, kemungkinan konflik dan ketegangan juga sangat besar. Pada kenyataannya, keberagaman etnik dan religius adalah perbedaan yang sulit disatukan di negara mana pun.²²²

Keanekaragaman Indonesia tidak akan bersatu jika sebagian kelompok memprioritaskan kepentingan mereka sendiri. Oleh karena itu, untuk membangun persatuan Indonesia yang majemuk, diperlukan sikap tasammuh, tawazun, dan tawasuth sekaligus i'tidal dari semua kelompok serta kesadaran total bahwa keragaman adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari di dunia ini.²²³

Menurut sila kedua Pancasila, "Kemanusiaan yang Adil dan Beradab" berarti bahwa manusia harus memiliki kesadaran sikap dan perbuatan yang didasarkan pada potensi budi murni manusia dalam hubungan dengan norma-norma dan kebudayaan umumnya baik terhadap individu, sesama manusia, maupun terhadap alam dan hewan. Pada prinsipnya, sikap dan perbuatan manusia yang sesungguhnya dan sesuai dengan hakikat manusia adalah adil dan beradab.²²⁴

²²⁰ Pimpinan MPR dan Tim Kerja Sosialisasi MPR Periode 2009-2014, *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*, Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2012, Cet. 2, hal. 51.

²²¹ Burhanuddin Salam, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Bina Aksara, 1998, Cet. 2, hal. 28.

²²² Santri Pondok Ngalah, *Kitab Fiqih Jawabul Masa'il bermadzhab Empat Menjawab Masalah Lokal, Nasional, dan Internasional*, Pasuruan: Yayasan Darut Taqwa, 2012, Cet. 1, hal. 3.

²²³ Pimpinan MPR dan Tim Kerja Sosialisasi MPR Periode 2009-2014, *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*, Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2012, Cet. 2, hal. 8.

²²⁴ Burhanuddin Salam, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Bina Aksara, 1998, Cet. 2, hal. 28.

Demikian halnya dengan yang dijelaskan dalam Al-Qur'an, ajarannya menjelaskan bahwa manusia diciptakan berbeda untuk saling mengenal, dan bahwa derajat manusia hanya dibedakan oleh tingkat ketakwaannya, bukan oleh golongan, suku, keturunan, atau strata sosial lainnya.

Pengamalan sila kemanusiaan yang adil dan beradab melibatkan prinsip kesamaan derajat, kewajiban, dan hak, kasih sayang, hormat, keberanian untuk membela keadilan dan kebenaran, toleransi, dan kolaborasi. Nilai kemanusiaan yang adil berarti bahwa hakikat manusia sebagai makhluk berbudaya dan beradab harus berkodrat adil. Ini berarti bahwa manusia harus adil terhadap Tuhan, masyarakat, negara, dan orang lain, serta terhadap lingkungannya.

Dari ketetapan MPR-RI No. II/MPR /1978 di atas dapat ditafsirkan bahwa nilai-nilai sila kemanusiaan yang adil dan beradab seharusnya menjadi pedoman untuk berperilaku baik di sekolah maupun di masyarakat. Nilai-nilai ini termasuk mengakui dan memperlakukan setiap orang sesuai dengan harkat dan martabatnya sebagai makhluk Tuhan, saling mencintai, menumbuhkan sikap tenggang rasa, menumbuhkan sikap tidak semena-mena, menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, dan menjunjung tinggi keadilan.

Nilai-nilai kemanusiaan yang adil dan beradab pada hakikatnya memberikan pemahaman tentang manusia sebagai makhluk sosial, oleh karena itu pelaksanaan nilai-nilai tersebut sebagai pedoman dalam berperilaku harus dilakukan sesuai dengan norma dan peraturan yang berlaku sehingga pelaksanaannya tidak menyimpang dari makna sebenarnya.

B. Konstruksi Inklusivitas Dakwah Islam melalui Pendidikan Kewarganegaraan

1. Internalisasi Inklusivitas Dakwah Islam melalui Pendidikan Kewarganegaraan.

Gaya hidup agamis didasarkan pada keyakinan didalam mengekspresikan agama seseorang melalui simbol dan ritual. Agama tidak lagi hanya abstrak yang ada dalam pikiran atau keyakinan seseorang, melainkan menjelma ke dalam sikap dan perilaku kehidupan seseorang.²²⁵

Ekspresi keberagamaan berupa ritual dan simbol keagamaan mengarah pada pembentukan komunitas agama, yang merupakan kelompok masyarakat yang menghidupkan dan memahami suatu religi dan sistem keagamaan. Identitas kita sebagai insan religi seringkali dihilangkan oleh realitas pluralitas yang menggabungkan berbagai suku, budaya, agama, ras, dan golongan. Untuk mewujudkan hubungan yang bermanfaat dalam masyarakat, sikap, posisi, atau bahkan kebijakan yang mengatur pluralitas

²²⁵ Usman, F., *Wahdah al-Adyan; Dialog Pluralisme Agama*. Yogyakarta: LkiS, 2002.

agama harus dihasilkan dari pemahaman tentang kemajemukan karakter masyarakat.²²⁶

Dialog merupakan jembatan yang baik untuk mencapai keharmonisan beragama dalam konteks Indonesia yang majemuk, yang berkaitan dengan hubungan antarumat beragama. Tidak dapat dinafikan bahwa ada pluralisme keberagaman dan keragaman budaya. Oleh karena itu, bukannya menolak atau mengecam pluralitas, yang perlu dilakukan adalah menciptakan suasana yang kondusif untuk pemeluk agama yang berbeda melalui diskusi. Hans Kung (1987) menyatakan bahwa perdamaian tidak dapat terjadi di antara bangsa-bangsa tanpa perdamaian antara agama-agama; perdamaian juga tidak dapat terjadi di antara agama-agama tanpa dialog antaragama, dan dialog antaragama tidak dapat terjadi tanpa memahami dasar-dasar agama.²²⁷

Dialog antar agama membutuhkan konsep keterbukaan antara orang dari berbagai agama; tanpa sikap ini, dialog tidak dapat dilakukan. Oleh karena itu, setiap peserta dialog harus berkomitmen pada toleransi dan pluralisme. Dialog antar agama tidak akan berhasil jika masing-masing pihak tidak saling memahami dan toleran. Keterbukaan, kejujuran, dan sikap saling memahami akan melahirkan keharmonisan yang utuh dalam sebuah masyarakat majemuk, bukannya citra keutuhan yang semu atau kabur.

Al-Ijtīmā' al-insānī merupakan slogan yang diutarakan oleh Ibn Khaldūn (2016), yang dalam terjemahan bebas dapat diartikan sebagai organisasi masyarakat sangat penting untuk eksistensi manusia karena ketergantungan manusia satu sama lain yang mendorong kerja sama dan interaksi.²²⁸

Keanekaragaman suku, etnis, dan agama di Indonesia menunjukkan bahwa negara itu merupakan masyarakat majemuk. Jika tidak ditangani dengan hati-hati, itu bisa menjadi rusak. Misalnya, dalam bidang agama, apabila masing-masing agama menunjukkan kebenaran agamanya secara tidak proporsional, maka tidak dapat dipungkiri bahwa akan ada perpecahan antara agama.²²⁹

Pada dasarnya, semua pola interaksi yang dilakukan oleh manusia bertujuan untuk mewujudkan kehidupan yang harmoni, rukun, dan bersatu. Stabilitas sosial kata Keddie Nehli (1983)²³⁰ dapat terjamin kelangsungannya

²²⁶ Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

²²⁷ Kung, H, *Christianity and The World Religions Paths of Dialogue With Islam, Hinduism, and Buddhism*, Evantons: Northwestern University Press, 1987.

²²⁸ A. R. Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Dar al Fikr, 2016.

²²⁹ A. M. Al-Aqqad, *Al-Falsafah al-Qur'aniyah*, Kairo: Hindawi Foundation for Education and Culturer, 2003.

²³⁰ K. Nehli, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings Jamal al-Din al-Afghani*, Berkeley: University of California Press, 1983.

apabila hubungan antar individu manusia diletakkan pada dasar moral dan kebenaran.

Hossein Nasr (2004) menyatakan bahwa prinsip interaksi sosial harus memenuhi dua tujuan utama: pertama, menanamkan nilai-nilai moral, dan kedua, memperkuat hubungan persaudaraan dengan tujuan integrasi sosial. Nasr (2004) kemudian menjelaskan bahwa harmonisasi hubungan antarindividu adalah cara untuk mengubah nilai-nilai moral antarmanusia, yang tercermin dari hubungan dan ikatan persaudaraan yang dibangun atas dasar interaksi sosial.

Nasr membangun hubungan sosial dengan prinsip-prinsip seperti kasih sayang, cinta, damai, indah, adil, hak asasi, dan tanggung jawab. Menurut Nasr (2004), ada tiga model interaksi sosial yang bergantung pada prinsip dan landasan tersebut. Model Interaksi Konsentris berpendapat bahwa interaksi pada prinsipnya harus bermula dari kesadaran akan keberadaan Tuhan, yang pada gilirannya mendorong interaksi dengan anggota keluarga dan masyarakat. Menurut Nasr, model interaksi ini mengatakan bahwa jika seseorang memiliki hubungan yang baik dengan sesamanya, hubungannya dengan Tuhan akan lebih baik, dan jika hubungannya dengan Tuhan tidak baik, maka hubungannya dengan sesama akan lebih buruk.²³¹

Pluralitas etnis, suku, dan bangsa merupakan sarana untuk saling mengenal dan membantu, bukan sebagai alat untuk saling bertengkar, melahirkan fanatisme golongan, dan memunculkan superioritas. Tidak hanya menekankan persamaan semua manusia, tetapi juga mengakui adanya perbedaan untuk menjamin hak setiap individu terutama bagi kelompok sosial yang lemah.²³² Menurut Azyumardi Azra (2006), pluralitas sebenarnya dapat menghasilkan kerukunan sesama manusia karena pluralitas adalah sesuatu yang alami bagi setiap orang, sehingga perbedaan harus mendorong untuk saling mengenal dan menghormati satu sama lain.²³³ *Inklusivisme* mulai muncul dari ide ini. *Inklusivisme* membawa pesan bahwa kebenaran ada untuk semua kelompok, termasuk komunitas agama.²³⁴

Pandangan ini tidak bertentangan karena seseorang tetap percaya bahwa agamanya adalah yang terbaik.²³⁵ namun, sikap toleransi menjadi penting dalam berinteraksi dengan orang-orang dari agama lain. Kegiatan

²³¹ S. Nasr, *The Heart of Islam: Induring Values of Humanity*, New York: Harper Sanfracisco, 2004.

²³² A. M. Al-Aqqad, *Al-Falsafah al-Qur'aniyah*, Kairo: Hindawi Foundation for Education and Culturer, 2003.

²³³ A. Azra, *Pluralitas Menciptakan Kerukunan Sesama Manusia dalam Gamal alBanna "al-Ta'addudiyah fi Mujtama" Islami*, Jakarta: Mataair Publishing, 2006.

²³⁴ Z. Misrawi, *al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multukulturisme*. 1 ed. Jakarta: Fitrah, 2007.

²³⁵ A. Wijdan, *Pemikiran dan Peradaban Islam*. 1 ed., Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2007.

dakwah dilakukan di dunia nyata, bukan di ruang hampa, jadi mereka harus mampu mengidentifikasi dan memahami realitas yang dihadapinya.

Dialektika kehidupan beragama di Indonesia unik karena multikultur masyarakatnya. Dinamika kehidupan masyarakat telah mengalami perubahan, strategi dan metode dakwah memerlukan cara baru yang lebih adaptif dengan perkembangan zaman. Toleransi terhadap keberagaman dapat mengurangi ketegangan sosial, dan penghargaan dan sikap terbuka terhadap perbedaan memberikan ruang yang cukup untuk berkembangnya spiritualitas secara aktif dalam masyarakat. Sebaliknya, mengklaim kebenaran ajaran tertentu membuat pemahaman spiritualitas yang kaku dan sempit, yang berdampak pada konflik, ketegangan, dan ketidaknyamanan dalam kehidupan bermasyarakat.²³⁶

Sikap inklusif memancarkan ciri-ciri spiritualitas Islam karena merupakan aktualisasi nilai-nilai Islam. Dakwah inklusif memiliki cara yang lebih ramah untuk menangani perbedaan pandangan agama. Ini berarti bahwa dakwah tidak lagi bertujuan untuk membawa semua orang menjadi muslim, tetapi sebaliknya bertujuan untuk mengubah dan mengajak masyarakat untuk bersama-sama mengaktualkan spiritualitas yang diyakininya.²³⁷

Cak Nur adalah salah satu tokoh penting dalam tradisi pemikiran Islam yang menyumbangkan gagasan inklusivisme beragama. Dengan cara berpikirnya, dia mencoba menggali tradisi ini untuk diterapkan dalam kehidupan beragama yang plural di Indonesia.

Terdapat tiga hal yang terkandung dalam inklusivisme Islam menurut Cak Nur²³⁸: *inklusivisme* Islam bertumpu pada semangat humanitas dan universalitas Islam. Humanitas menggambarkan Islam sebagai agama kemanusiaan dan khitahnya selaras dengan aspirasi kemanusiaan secara umum.²³⁹ Risalah Nabi Muhammad saw. membawa rahmat kepada seluruh alam, bukan hanya kepada umat Islam. Namun, universalitas mengacu pada Islam sebagai agama yang bersifat global. Islam kontemporer dapat dilihat dari sifatnya yang kosmopolitan. Oleh karena itu, menurut Cak Nur, seorang muslim yang baik seharusnya memiliki orientasi kosmopolit. Kedua, Islam terbuka, toleran, dan menghargai perbedaan; itu menentang absolutisme dan eksklusifisme dan mendukung pluralisme. Ketiga, inklusifisme Islam

²³⁶ A. Abdullah, *Studi Islam, Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

²³⁷ H. J. Tri, *Perkembangan Dakwah Sufistik Perspektif Tasawuf Kontemporer*. Balai Pengembangan Agama., 2014.

²³⁸ N. Madjid, *Islam Kemanusiaan dan Kemodernan, Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan*. 2 ed. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

²³⁹ N. Madjid, N. Cita-cita Politik Kita" dalam Bosco Carillo dan Dasrizal. *Jurnal Aspirasi Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Leppenas, 1983.

meletakkan komitmen yang kuat terhadap pluralisme, yaitu sistem nilai yang melihat kemajemukan dengan optimis.

Bagi Cak Nur (1998),²⁴⁰ Dalam konteks dakwah inklusif, nilai-nilai Islam seperti keadilan (*al-adl*), hak asasi manusia, kebebasan (*hurriyah*), demokrasi (*shūrā*), kebajikan universal (*khayr*), persamaan antarmanusia (*musāwāh*), toleransi (*tasāmuh*), keseimbangan (*tawāzun*), etika sosial (*akhlāq*), kemanusiaan universal, dan kedamaian dan keselamatan adalah beberapa dari banyak prinsip Islam yang dapat dirumuskan secara inklusif.

Pemerintah telah berkomitmen secara penuh mendukung harmoni secara substantif demi terciptanya kerukunan umat beragama. Oleh karena itu, konflik yang berkelanjutan dan berbagai masalah yang ditimbulkan oleh kesenjangan hubungan antaragama semoga dapat dikurangi melalui dakwah yang inklusif. Metode dakwah berbasis kearifan lokal, yang merupakan nilai luhur yang mempertahankan nilai-nilai kemanusiaan, merupakan syarat tambahan untuk menerapkan dakwah inklusif. Menurut Cak Nur, pengakuan akan adanya perbedaan dimulai dengan mengakui bahwa kita memang heterogen (dalam Shihab 1998)²⁴¹ menilai bahwa signifikansi dakwah inklusif terwujud dalam dampak positif yang ditimbulkan oleh dialog antar kelompok. Pernyataan itu kemudian terkonfirmasi dalam penelitian Masmuddin (2017)²⁴² yang menyimpulkan bahwa komunikasi yang baik melalui diskusi dan seminar lintas agama dengan mengangkat tema persaudaraan, kerukunan, dan keharmonisan merupakan salah satu komponen pembentukan kerukunan antarumat beragama.

Membangun negara yang aman dan damai (*dār al-salām*), menunjukkan bahwa menjadi warga negara tidak hanya sebatas anggota sebuah komunitas, tetapi memerlukan seperangkat karakter, perilaku, dan sikap. Warga negara bukan hanya anggota suatu komunitas politik negara atau disebut warga negara, namun menjadi warga negara seutuhnya.

Pendidikan Kewarganegaraan merupakan salah satu bidang kajian dalam konteks pendidikan yang memiliki peran strategis untuk meningkatkan kembali wawasan kebangsaan, semangat nasionalisme, serta membentuk warga negara yang baik sesuai dengan falsafah bangsa dan konstitusi negara, sekaligus untuk menjawab tantangan perkembangan demokrasi dan integrasi nasional. Menumbuhkan partisipasi masyarakat dalam memahami kebutuhan pembangunan, permasalahan pembangunan, dan pelaksanaan pembangunan.

Oleh karena itu, tugas bagi pendidik, penyuluh agama dan anggota masyarakat madani (*civil society*) lainnya adalah mengkampanyekan atau

²⁴⁰ N. Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Jakarta: Paramadin, 1998.

²⁴¹ M. Q. Shihab, *Atas Nama Agama: Wacana Agama Dalam Dialog "Bebas" Konflik. Diedit oleh Andito*. 1 ed. Bandung: Pustaka Hidayahal, 1998.

²⁴² Masmuddin, Komunikasi Antar Umat Beragama di Kota Palopo, *Studi Agama dan Masyarakat*, 13 (1), 2017, hal. 27–47.

mensosialisasikan pentingnya pendidikan kewarganegaraan yang didasarkan pada wawasan kebangsaan dalam bingkai nilai-nilai keislaman yang dimasukkan ke dalam sistem pendidikan formal dan non formal.²⁴³ pendidikan kewarganegaraan yang diinsersikan dalam pendidikan nonformal sangat kompatibel diimplementasikan penyuluh dimasyarakat binaannya. Kegiatan penyuluhan dapat dilaksanakan melalui majlis taklim, penataran, seminar, workshop, dan pelatihan atau program lainnya yang sengaja dirancang untuk memfasilitasi proses pendewasaan atau pematangan sebagai warga negara yang cerdas dan baik.²⁴⁴ Dalam penjelasan di atas, nilai-nilai keislaman harus diintegrasikan dengan wawasan kebangsaan yang mudah dipahami oleh semua orang Indonesia, terutama mereka yang beragama Islam.

Menjaga eksistensi negara Pancasila sejatinya juga menjaga eksistensi Islam. Pancasila menjadi dasar negara Indonesia, yang pada sejatinya menjadi lentera untuk mewujudkan persatuan di antara seluruh elemen bangsa Indonesia yang beraneka ragam. Haedar Nashir (2018)²⁴⁵ menjelaskan bahwa negara Pancasila merupakan sebuah hasil dari konsensus nasional (*dâr al-ahdî*), tempat persaksian (*dâr al-syhadâh*), dengan tujuan untuk menciptakan negeri yang damai (*dâr al-salâm*). Dengan melalui *Dâr al-Ahdî Wa al-Sahadâh* umat muslim Indonesia berkomitmen membangun kebangsaan, sebagaimana yang merupakan cita-cita negara ideal yang telah dijelaskan dalam ketentuan kitab suci Al-Qur'an, yaitu beriman dan bertakwa QS. al-A'râf/7:96, beribadah dalam memakmurkan bumi QS. al-Dzâriyât/51:56 dan Q.S. Hūd/11:61, menjalankan peran kekhalifahan di bumi QS. al-Baqarah/2: 112, mengembangkan pergaulan antar golongan QS. al-Hujarât/49:13), dan menjadi bangsa yang unggul, sebagaimana Firman Allah dalam QS. Ali-Imrân/3:110.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di

²⁴³ Undang-undang Sisdiknas pasal 26 mengatur dan menegaskan bahwa pendidikan non formal berfungsi sebagai penambah, pelengkap, dan/atau pengganti pendidikan formal dalam rangka mendukung pendidikan sepanjang hayat.

²⁴⁴ Dasim Budimansyah, “Tantangan Globalisasi Terhadap Pembinaan Wawasan Kebangsaan dan Cinta Tanah Air di Sekolah”. Makalah dalam Seminar Bersama UPI-UPSI dengan tema “Pembinaan Warga Negara yang Cerdas dan Baik (*Smart and Good Citizen*): Pengalaman Indonesia dan Malaysia”, UPSI Malaysia, 14 April 2010, hal. 1.

²⁴⁵ Haedar Nashir, *Kuliah Kemuhammadiyah* 2 (1st ed.). Suara Muhammadiyah, 2018.

antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.”

Islam meminta pengikutnya untuk selalu memiliki kedamaian dalam hidup mereka karena kedamaian akan menciptakan stabilitas yang akan membangun masyarakat secara keseluruhan. Ajaran Islam sangat memperhatikan nilai-nilai moral dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Menurut agama Islam, mengejek dan menyebarkan kebencian terhadap orang lain dilarang karena dapat menyebabkan perselisihan dan permusuhan. Nilai-nilai Islam yang moderat (*tawassût*), berimbang (*tawazûn*), dan toleran (*tasamûh*) menjadikan Islam sebagai agama yang mampu berinteraksi secara dinamis dengan budaya setempat tanpa meninggalkan inti dari ajaran Islam itu sendiri.

Perspektif sejarah, Islam Indonesia sangat cocok dengan budaya lokal, atau pengetahuan lokal, orang Indonesia. Islam yang memiliki ciri khas nusantara diciptakan oleh hubungan yang terus berkembang antara budaya lokal masyarakat Indonesia, juga dikenal sebagai pengetahuan lokal. Semua tindakan ini dilakukan semata-mata untuk membantu Islam dan budaya lokal Indonesia saling meneguhkan dan menguatkan, sehingga Islam benar-benar menjadi agama yang rahmatan lil 'alamin, universal, dan sesuai dengan semua situasi dan kondisi.

Sebagai agama, Islam menghadapi banyak masalah, seperti bagaimana pola keberagamaan Islam dapat dibentuk secara moderat, inklusif, pluralis, dan multikultural. Pada akhirnya, melalui sistem pendidikan, pemahaman tentang keagamaan Islam yang toleran, inklusif, dan multikultural tumbuh dalam kehidupan nasional. Hal ini sangat penting karena dengan menanamkan berbagai nilai dari ajaran Islam yang moderat dalam sistem pendidikan nasional, tumbuh pemahaman tentang kebangsaan.

Memasukkan nilai-nilai keislaman yang didasarkan pada wawasan kebangsaan ke dalam sistem pendidikan dengan tujuan mendidik dan mengembangkan karakter warga negaranya sesuai dengan ideologi serta politik bangsanya. Membentuk umat muslim Indonesia semangat untuk menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara di bawah sistem pendidikan kewarganegaraan. Warga negara berpartisipasi serta bertanggung jawab dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, mendorong nasionalisme di Indonesia yang berbasis Pancasila. Tumbuhnya kesadaran jiwa patriotik, membuat sulit untuk terjebak pada fanatisme yang berlebihan.

Tiga alasan mengapa nilai-nilai Islam harus ditanamkan dalam sistem pendidikan nasional. Yang pertama adalah bahwa Islam adalah agama yang dianut mayoritas orang Indonesia, dan ada banyak kelompok dan aliran keislaman yang mengklaim telah menerapkan Islam secara utuh atau menyebut diri mereka paling Islami. Akibatnya, menjadi ajang perselisihan

tentang klaim Islam, membuat Islam menjadi lebih buruk karena perbuatannya tidak mencerminkan nilai-nilai Islam, hanya menjadikan Islam sebagai pelindung untuk tujuan kelompoknya. Kedua, karena Islam adalah agama universal, ada banyak tafsir yang berbeda tentangnya. Oleh karena itu, Islam sering ditafsirkan berdasarkan keinginan dan keinginan pribadi. Ketiga, kurangnya sarjana Islam yang memahami Islam dan kebangsaan untuk berpartisipasi dalam pembinaan masyarakat luas untuk memperbaiki sistem pendidikan.

Memastikan keadilan dan kemaslahatan hidup berbangsa dan bernegara, penting untuk mempertahankan keutuhan negara Pancasila. Terlepas dari kenyataan bahwa Al-Qur'an tidak memberikan penjelasan yang jelas tentang jenis negara atau pemerintahan yang ideal untuk masyarakat muslim. Namun, tidak berarti bahwa tidak ada ayat yang membahas negara atau tata kehidupannya, karena ada beberapa ayat yang membahas pentingnya bernegara.

Nilai-nilai agama Islam mengakomodasi kemajemukan di seluruh dunia, termasuk di Indonesia, memegang prinsip-prinsip kebenaran, kebaikan, kedamaian, keadilan, persatuan, kemakmuran, kemaslahatan, kesejahteraan, dan keutamaan kepada semua orang. Umat muslim Indonesia harus memberikan contoh dengan mencapai prestasi internasional dan nasional dalam bidang keilmuan, ekonomi, politik, sosial budaya, dan lingkungan hidup. Selain itu, mereka juga harus memiliki kemampuan untuk menjaga hubungan yang baik antar umat beragama. Menurut nilai-nilai ajaran Islam, umat muslim harus berperilaku baik dan menegakkan keadilan dengan penuh akhlak, moral, dan etika, menghindari kezaliman.

Umat muslim Indonesia harus menjadi uswah hasanah dalam membangun dan menjaga eksistensi negara Pancasila dengan mengintegrasikan nilai-nilai keislaman dengan wawasan kebangsaan. Untuk mencegah praktik-praktik yang bertentangan dengan ajaran Islam, seperti korupsi, intoleran, radikalisme, dan terorisme, nilai-nilai Islam harus diterapkan secara nyata. Singkatnya, penyampaian nilai-nilai keislaman dalam sistem pendidikan harus dilakukan oleh para sarjana muslim yang memiliki pengetahuan tentang Islam sehingga mereka dapat menyampaikan pemikiran Islam dengan cara yang moderat, toleran, dan inklusif.

Perbuatan yang demikian dilakukan untuk mencegah pemahaman yang ekstrem, radikal, dan intoleran dalam sistem pendidikan nasional, yang dapat mengancam keberadaan negara Pancasila. Jika ajaran Islam disebarkan oleh orang yang salah, itu akan merusak kehidupan bangsa dan negara. Berbagai penggunaan dari pemahaman keislaman yang salah, seperti melakukan sweeping di tempat yang dianggap sebagai tempat maksiat, menyerang rumah ibadah agama lain, melakukan tindakan demokrasi yang menentang kelompok keagamaan lain, yang dianggap mencemarkan kesucian

agama Islam, dan terlibat aktif dalam berbagai penelitian yang bertujuan untuk formalisasi syariat Islam.²⁴⁶

Pemahaman yang salah tentang Islam dapat mengarah pada tindakan yang radikal, yang berpotensi memicu terorisme. Terorisme telah berkembang menjadi tindakan kriminal yang tidak biasa yang dapat merusak tatanan kehidupan bangsa dan negara. Karena Islam dikenal dengan ajaran rahmah, toleransi, dan humanis dengan moralitas yang kuat, agama itu tidak pernah mengajarkan untuk melakukan sesuatu yang dapat membahayakan orang lain atau diri sendiri.

Tampaknya tidak ada masalah untuk menginternalisasi nilai-nilai keislaman ke dalam masyarakat. Pernyataan ini tidak didasarkan pada fakta bahwa mayoritas orang Indonesia beragama Islam. Sebaliknya, itu didasarkan pada kenyataan ideologis bahwa Pancasila sebagai falsafah hidup bangsa telah dipahami, dihayati, dan diamalkan oleh setiap orang Indonesia sejak lama, dan tidak ada satu sila pun dari falsafah itu yang bertentangan dengan nilai-nilai keislaman. Pancasila telah menjadi falsafah pandangan hidup bagi bangsa Indonesia jauh sebelum merdeka, bahkan sebelum para pendiri menyetujuinya. Dengan kata lain, nilai-nilai keislaman telah menjiwainya sejak lama.

Persenyawaan nilai-nilai Pancasila dan nilai-nilai universalitas agama (Islam) jika di internalisasikan oleh penyuluh agama ke masyarakat binaannya dan komponen pendidik pada anak didiknya akan lebih mudah diterima bagi rakyat Indonesia yang religius. Hal ini disebabkan oleh faktor keyakinan yang kuat terhadap prinsip-prinsip kegamaan, dan kesadaran berbangsa, bernegara dan bermasyarakat, serta keyakinan akan kebenaran falsafah negara.²⁴⁷

2. Bina Dakwah Inklusif melalui Wawasan Kebangsaan

Andy Fuller²⁴⁸ menegaskan bahwa Dalam beberapa tahun terakhir, telah terjadi peningkatan aksi kekerasan berlatar belakang agama, seperti penganiayaan yang mengakibatkan kematian terhadap beberapa anggota jemaat Ahmadiyah di Cikeusik, perusakan tempat ibadah, dan pengiriman paket buku berisi bom kepada Ulil Abshar Abdalla, aktivis Jaringan Islam

²⁴⁶ The Wahid Foundation, *Measure of the Extent of Socio-Religious Intolerance and Radicalism within Muslim Society in Indonesia*. Wahid Foundation and Lembaga Survei Indonesia, 2017.

²⁴⁷ E. Surachman, Revitalisasi Nilai-Nilai Keislaman dalam Pembangunan Karakter Bangsa, *Jurnal Studi Alquran*, Vol. 7, 2011, hal. 1- 34.

²⁴⁸ Andy Fuller, Kebebasan Beragama D Indonesia; Beberapa Catatan Berdasarkan Observasi, Jakarta: "Titik Temu" *Jurnal Dialog Peradaban*, Vol. 4, No.1, 2011, hal. 155.

Liberal (JIL). Ide-ide tentang kebebasan beragama di Indonesia hanya menarik perhatian pada tingkat ide, tetapi cenderung tidak efektif ketika dihadapkan pada kehidupan sehari-hari masyarakat.

Para da'i memiliki peran yang sangat penting dalam membangun wacana umat tentang agama. Orang-orang yang menjadi da'i dianggap memiliki kelebihan yang dapat digunakan oleh umatnya untuk bertindak. Sangat tidak menguntungkan jika dai memicu konflik. Jika dakwah dilakukan dengan cara defensif, itu tidak sesuai dengan dasar dakwah yang mengedepankan *bil hikmah wa mauidzhah al hasanah*. Selain itu, diharapkan bahwa dai memiliki kemampuan untuk berfungsi sebagai mediator yang dapat menghubungkan kepentingan masyarakat. Dengan demikian, pemahaman ulang dan rekonstruksi tentang konsep dakwah atau misi tiap agama, disesuaikan dengan konteks keindonesiaan yang pluralistik, sangat penting. Ini akan membantu kita memahami mana "ruang bebas" dan mana "ruang terbatas" untuk penyiaran agama masing-masing. Dengan demikian, diharapkan bahwa penyiaran agama akan mencegah konflik..²⁴⁹

Para ahli agama (Islam) telah banyak membuat garis besar tentang dakwah yang didasarkan pada nilai-nilai Al-Qur'an dan Sunnah. Alwi Shihab adalah salah satu tokoh Islam, cendekiawan Muslim, dan da'i yang setuju dengan misi Islam inklusif. Ia dikenal karena kontribusinya terhadap pemikiran Islam dan karya-karyanya, dan ia telah menampilkan wajah Islam yang toleran dengan cara menyampaikan pesan Islam yang inklusif, ramah, dan lebih menyejukkan dalam karya tulisnya.

Seseorang dengan perspektif inklusif dapat berbicara tentang agama lain. Meskipun mereka bisa melihat bahwa agama lain benar, mereka tetap percaya bahwa agamanya yang terbaik.²⁵⁰ Komitmen pada pluralisme adalah paradigma utama teologi inklusif, dan prinsip utamanya adalah bahwa Islam adalah agama terbuka.

Dawam menganggap pluralisme sebagai ide yang bertentangan dengan fakta bahwa ada pluralitas dalam masyarakat. Ia tidak bergantung pada asumsi bahwa setiap agama atau kultur itu sama; yang benar adalah bahwa ada perbedaan yang jelas. Dan berdasarkan pengalaman, perbedaan itu dianggap menimbulkan kemungkinan konflik atau persaingan yang tidak sehat. Bentrokan, atau bahkan perang peradaban, terjadi karena konflik tidak terkompromikan atau terdamaikan.²⁵¹

²⁴⁹ Rubiyanah, Dialog Antarumat Beragama: Sebuah Format Dakwah, *Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan*, Vol. 1, No. 3, 1999, 84-89.

²⁵⁰ M. Dawam Rahardjo, Merayakan Kemajemukan, Kebebasan, dan Kebangsaan (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), 232.

²⁵¹ Dawam Raharjo, Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), 184.

Menurut Alwi Shihab, pluralisme agama berarti bahwa setiap orang yang menganut agama tertentu harus bukan saja menerima dan menghargai hak-hak agama lain, tetapi juga berpartisipasi dalam upaya untuk memahami persamaan dan perbedaan untuk mencapai kerukunan dalam kebhinekaan. Menurut Frans Magnis Suseno, pluralisme tidak hanya berarti menerima pluralitas, tetapi juga memandangnya sebagai hal yang baik. Artinya, seorang yang pluralis menghargai dan menghormati sesama manusia dalam identitasnya sebagai manusia, termasuk aspek perbedaan mereka. Oleh karena itu, menjadi humanis sama dengan menjadi pluralis.

Dakwah merujuk pada Al-Qur'an dan as-Sunnah, mengajak kepada kebajikan *amar ma'ruf nahi munkar*, sebuah proses yang harus melibatkan percakapan yang mendalam penuh dengan kesabaran, kebijakan, dan perhatian. Dengan kata lain, dakwah harus dilakukan dengan memperhatikan mad'u (masyarakat binaan) melalui pengertian dan kasih sayang.

Kegiatan dakwah masuk dalam ranah pendidikan non formal, untuk mendukung pendidikan sepanjang hayat. Masyarakat menjadi objek dari proses pendidikan sepanjang hayat yang secara regulasi menjadi tugas penyuluh agama untuk melakukan bimbingan dan penyuluhan secara berkala.²⁵² Dengan meningkatkan kemampuan pengetahuan masyarakat tentang nilai-nilai keagamaan dan nilai-nilai wawasan kebangsaan secara optimal. Melalui proses pendidikan kewarganegaraan pada jalur non-formal²⁵³, adalah salah satu upaya nyata untuk mengintegrasikan pemahaman berislam secara kaffah sekaligus menjadi warga negara yang nasioanalisis. Sebagaimana dinyatakan M. Quraish Shihab, umat Muslim dikenal sebagai tidak larut dalam spritualisme tetapi juga tidak hanyut dalam materialisme namun *ummatan Wasathan* (umat pertengahan).²⁵⁴

²⁵² Keputusan Direktorat Jenderal No. 637 Tahun 2024 tentang ruang lingkup kegiatan Jabatan Fungsional penghulu dn jabatan fungsional penyuluh agama Islam.

²⁵³ Secara umum ruang lingkup Pendidikan Kewarganegaraan mencakup: Kesadaran Berbangsa dan Bernegara: Memahami identitas nasional, sejarah, dan nilai-nilai. Hak dan Kewajiban Warga Negara: Pengetahuan tentang hak-hak asasi manusia, kewajiban sebagai warga negara, serta peran individu dalam menjaga ketertiban dan keamanan negara. kebangsaan, termasuk Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, serta wawasan nusantara. Demokrasi dan Sistem Pemerintahan: Pemahaman tentang prinsip-prinsip demokrasi, mekanisme pemilu, sistem pemerintahan, dan peran lembaga-lembaga negara. Hukum dan Perundang-undangan: Menenal sistem hukum di Indonesia, fungsi dan pentingnya hukum, serta bagaimana peraturan perundang-undangan diterapkan dalam kehidupan bermasyarakat. Globalisasi dan Tantangannya: Memahami dampak globalisasi terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara, serta tantangan-tantangan yang dihadapi oleh Indonesia dalam era global. Kesadaran Lingkungan dan Sosial: Pendidikan tentang pentingnya menjaga kelestarian lingkungan, kesadaran sosial, serta pentingnya berperan aktif dalam kehidupan sosial dan kemasyarakatan.

²⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 1998, hal. 34.

Perdamaian, persaudaraan, toleransi, kesantunan, dan keseimbangan adalah nilai-nilai yang selalu diterapkan oleh agama Islam *Rahmatan lil'alam* di seluruh dunia, terutama di Indonesia. Islam *Rahmatan lil'alam*, yang diharapkan dapat menjadi rahmat bagi seluruh alam, termasuk kehidupan manusia, memiliki hubungan dengan perwujudan cita-cita Islam dalam kebangsaan Indonesia. Sebagai warga negara, semua orang memiliki perbedaan, termasuk perbedaan suku, agama, ras, dan antar golongan. Namun, hal ini dapat digabungkan dengan prinsip Bhineka Tunggal Ika “berbeda-beda tetap satu” yang menunjukkan bahwa persatuan membawa perbedaan, dan perbedaan membawa persatuan di Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Dua paradigma dapat digunakan untuk menjelaskan nilai-nilai keislaman dalam kebangsaan, yaitu:²⁵⁵ paradigma pluralisme yang melihat Islam sebagai upaya persatuan, dan paradigma nasionalisme yang melihat Islam sebagai bagian dari hubungan positif. Negara Madinah yang didirikan oleh Nabi Muhammad SAW adalah contoh nasionalisme yang dapat menghasilkan bangsa, menurut Mansur. Menurutnya, paradigma universalisme menunjukkan bahwa Islam tidak bertentangan dengan kebangsaan. Menurut Mansur, agama Islam yang universal tidak pernah membatasi peruntukannya bagi siapa dan di mana pun.

Islam hadir dalam setiap wilayah kebangsaan. “Cinta tanah air sebagian dari iman” adalah pepatah yang mengatakan bahwa cinta tanah air adalah bagian dari iman dan nasionalisme adalah bagian darinya. Mansur juga mengatakan bahwa meskipun Islam tidak memiliki tanah air, penganutnya (umat Islam) pasti memilikinya, jadi umat Islam harus mencintai, membela, dan menjaga tanah airnya.

Nilai nasional Indonesia berfungsi sebagai pedoman dan tujuan untuk keluruhan bangsa yang abadi dan lestari. Ini adalah ciri khas kepribadian Indonesia yang mengandung standar kebaikan. Hal ini berlaku untuk masa lalu, sekarang, dan masa depan Indonesia. Semangat kebangsaan adalah dasar dari kepribadian bangsa, sedangkan ideologi, dasar negara, adalah inti dari kepribadian bangsa. Kemajemukan Indonesia memperoleh dan memanfaatkan semua itu. Nilai-nilai kebangsaan Indonesia terdiri dari empat pilar: Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), dan Bhineka Tunggal Ika.²⁵⁶

Nilai-nilai kebangsaan berasal dari Pancasila: Sila pertama mengandung nilai-nilai religius yang mencakup keyakinan dan agama yang

²⁵⁵ Purwoko, Dwi, dkk. *Negara Islam, Percikan Pemikiran: H Agus Salim, KH Mas Manshur, Mohammad Natsir, KH Hasyim Asyari*, Depok: Permata Atika Kreasi, 2001, hal. 37-38.

²⁵⁶ Lembaga Ketahanan Nasional RI, *Naskah Akademik Pedoman Pemantapan Nilai-Nilai Kebangsaan*, Jakarta: Lembaga Ketahanan Nasional RI, 2009, hal. 39.

dipeluk oleh setiap orang yang memiliki toleransi beragama sebagai pengejawantahan dari pengakuan adanya Tuhan Yang Maha Esa. Sila kedua mengandung nilai-nilai kekeluargaan yang menegaskan bahwa setiap orang berhak atas kesejahteraan berkebangsaan dan bernegara tanpa membedakan suku, agama, ras, atau golongan.

Sila ketiga berbicara tentang nilai persatuan atau keselarasan. Kemampuan untuk menerima budaya dan kearifan lokal serta memahami keberagaman bangsa yang plural. Nilai kerakyatan dalam sila keempat menyatakan bahwa kedaulatan rakyat memerlukan keberpihakan terhadap rakyat, dan nilai keadilan dalam sila kelima menyatakan bahwa seluruh rakyat Indonesia harus diperhatikan.

Di antara nilai-nilai kebangsaan UUD 1945 adalah nilai-nilai kemanusiaan yang ditemukan dalam Pembukaan UUD 1945, yang mencakup nilai-nilai kemanusiaan, religius, produktivitas, dan keseimbangan. Selanjutnya, pasal-pasal dan ayat-ayat UUD 1945 menekankan demokrasi, kesamaan derajat, dan ketaatan hukum, dan yang terakhir adalah bentuk kebangsaan NKRI.²⁵⁷

Selain itu, nilai-nilai nasional yang terkandung dalam semboyan Bhineka Tunggal Ika adalah toleransi, keadilan, kerjasama, dan gotong-royong. Perlu diingat bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam UUD 1945, NKRI, dan Semboyan Bhineka Tunggal Ika adalah representasi langsung dari Pancasila. Pancasila, sebagai ideologi, dasar negara, dan jati diri bangsa Indonesia, merupakan falsafah yang berfungsi sebagai sumber nilai kebangsaan Indonesia.

²⁵⁷ Lembaga Ketahanan Nasional RI, *Naskah Akademik Pedoman Pemantapan Nilai-Nilai Kebangsaan*, Jakarta: Lembaga Ketahanan Nasional RI, 2009, hal. 42

BAB IV

TERM-TERM TERKAIT INKLUSIVITAS DAKWAH DALAM AL-QUR'AN

A. Term Al-Qur'an Tentang Inklusivitas Dakwah

1. *Qaum* (Komunitas)

Qaum salah satu term yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kelompok atau komunitas yang lebih kecil dan spesifik. Kata *qaum* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 383 kali.¹ *Qaum* yang akar katanya terdiri dari *qaf*, *wau*, dan *mim* memiliki dua makna dasar, yaitu “kelompok manusia” dan “berdiri tegak atau tekad”. Al-Raghib al-Ashfahani menjelaskan bahwa kata *qaum* seakar dengan kata *qāma-yaqūmu-qiyaṁan* yang berarti berdiri. Kata itu bisa juga berarti memelihara sesuatu agar tetap ada, misalnya *qiyaṁ al-Ṣalāh*.² Secara leksikal, "kata *qaum*" merupakan frasa dalam bahasa Arab yang sering digunakan untuk merujuk pada suatu kelompok, masyarakat, atau bangsa. Kata "*Qaum*" sendiri memiliki arti dasar "bangsa" atau "kelompok." Frase ini dapat digunakan dalam berbagai konteks, tetapi biasanya digunakan untuk menyebutkan sekelompok orang

¹ Munzir Hitami, *Revolusi Sejarah Manusia Peran Rasul Sebagai Agen Perubahan*, Yogyakarta: LKis, 2009, hal. 45.

² Al-Raghib Al-Ashfahani, *Al-Mufradāt Fī Ghariḥ Al-Qur'ān*, Mesir: Mustafā, 1961, hal. 416.

yang memiliki kesamaan budaya, bahasa, atau asal usul. Grup orang yang berkumpul di tempat *qaum* tersebut melalui ikatan atau hubungan.³

Berdasarkan hubungan makna dasar yang pertama dan kedua tersebut, term *qaum* berkonotasi sebagai kelompok manusia yang mengurus suatu urusan tertentu.⁴ Secara etimologis *qaum* berasal dari kata *qama*, *yaqumu*, *qiyaman* yang merupakan akar dari kata *qaf-wau-mim*, yang mempunyai dua arti dasar yaitu “kelompok manusia” dan “berdiri tegak atau tekad. Masyarakat (*qaum*) adalah bagian dari kelompok manusia yang disatukan oleh hubungan atau ikatan di tempat mereka tinggal. Dengan demikian, masyarakat (*qaum*) adalah bagian dari kelompok manusia dengan tujuan yang sama dan aturan yang mereka tetapkan.⁵

Kata *qaum* ini menunjukkan kelompok manusia yang bangkit berperang membela sesuatu. Pada awalnya kata *qaum* hanya digunakan untuk merujuk pada kelompok laki-laki, sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Hujurat QS. al-Hujurat/49:11. Dalam ayat tersebut secara tegas menyebut perempuan di luar kata *qaum*.⁶ Akan tetapi, dalam penggunaan pada umumnya, kata *qaum* menunjukkan kelompok manusia yang berada pada suatu tempat baik laki-laki maupun perempuan.

Tidak ada penjelasan dalam literatur kebahasaan tentang jumlah minimal kelompok orang yang disebut "*qaum*", tetapi dalam konteksnya, istilah ini menunjukkan banyak suku atau komunitas manusia yang tinggal di suatu wilayah, atau bahkan bangsa. Dibandingkan dengan istilah lain yang menunjukkan masyarakat, kata "*qaum*" lebih banyak digunakan dalam Al-Qur'an daripada istilah "*ummah*", dan juga digunakan lebih awal.⁷

Dalam arti netral, kata *al-qaum* mengacu pada kaum secara umum, tanpa membedakan jenis kelamin. Kata *qaum* ternyata tidak membatasi adanya pada kelompok laki-laki, tetapi mengandung beberapa variasi pengertian yang dapat dibedakan secara jelas, yaitu:

- a. Kata "*qaum*" memiliki arti yang sama untuk semua orang, tanpa membedakan jenis kelamin, dan bermakna netral, tidak memiliki arti

³ Hamid Hasan Qolay, *Indeks Terjemah al-Qur'anul Karim, Penuntun mencari ayat mengenai suatu materi/bahasan melalui bahasa Indonesia*, Jakarta: Yayasan Halimatus Sa'diyah, 2000, hal. 227.

⁴ Ibrahim Anis, *Al-Mu'jam Al-Wasīl*, Beirut: Dar aal-Fikr, n.d., hal. 768.

⁵ Najih Anwar, Ayat-Ayat Tentang Masyarakat: Kajian Konsep dan Implikasi dalam Pengembangan Pendidikan Islam, *Jurnal Halaqa: Islamic Education* 02, No.02, 2018, hal. 21.

⁶ Al-Maraghi, Untuk Lebih Memperkuat Pandangan Ini Al-Maraghi Mengutip Sebuah Syair Dari Zuhair: 'Aku Tidak Tahu, Tetapi Nanti Aku Pasti Tahu Juga, Apakah Laki-Laki Keluarga Hisn Itu Atau Perempuan,'" in *Tafsīr Al-Marāghī*, Juz 26, n.d., hal. 220.

⁷ Beberapa Ayat Al-Qur'an Yang Menunjukkan Hal Tersebut Antara Lain: QS. Šād/ 38: 12, QS. Qāf/ 50: 12, QS. Al-Qamar/ 54: 9, dan 33, QS. Al-Najm/ 53: 52.

yang positif atau negatif. Salah satu contoh yang menunjukkan arti tersebut adalah QS. al-Ra'ad/13: 11.

- b. *Qaum* yang dikaitkan dengan sifat dan karakter tertentu adalah QS. Al-Baqarah/2: 118, QS. al-Māidah/5:50, QS. al-Jātsiyah/45:4, dan 20. Kata *qaum* juga di dalam al-Qur'an ada yang menunjuk bersifat positif dan bersifat negatif, seperti di bawah ini:

(1) Yang menunjuk sifat positif

- (a) Kaum yang yakin (*qaum yūqinūn*), seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 118.
- (b) Kaum yang beriman (*qaum yu'minūn*), ungkapan tersebut terulang sebanyak empat belas kali. Di antaranya adalah QS. al-An'ām/6: 99.
- (c) Kaum yang saleh (*al-qaum al-Ṣāliḥūn*), terulang sebanyak dua kali. Yaitu dalam QS. al-Māidah/5: 84 dan QS. Yūsuf/12: 9.
- (d) Kaum yang bersyukur (*qaum yashkurūn*), terulang hanya sekali, yaitu QS. al-A'rāf/7:58.
- (e) Kaum yang ahli ibadah (*qaum 'ābidīn*) terulang hanya sekali dalam QS. al-Anbiyā'/21: 106.

Karakter positif dalam beberapa ayat diatas berbicara tentang Hati yang Baik dan bersih siap menerima kebenaran, bersyukur, yakin akan rahmat Allah SWT dan selalu menghasilkan perbuatan baik dan bermanfaat, dilambangkan dengan tanah yang subur, menghasilkan tanaman yang bermanfaat, mudah menyerap air kebajikan dan Ketaatan kepada Kebenaran. Ini adalah simbol dari orang-orang yang konsisten dalam kebaikan, yang selalu memperlihatkan kebaikan dalam perilaku dan perkataan mereka. Sebagaimana Firman Allah QS. al-A'rāf/7:58

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ۖ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَلِكَ نُصَرِّفُ
الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ

“Dan tanah yang baik, tanaman-tanamannya tumbuh subur dengan seizin Allah; dan tanah yang tidak subur, tanaman-tanamannya hanya tumbuh merana. Demikianlah Kami mengulangi tanda-tanda kebesaran (Kami) bagi orang-orang yang bersyukur.”

(2) Yang bersifat negatif

- (a) Kaum yang menyimpang (*qaum ya'dilūn*), terulang hanya sekali yaitu dalam QS. al-Naml/ 27: 60.
- (b) Kaum yang zalim (*qaum al-zālimūn*), ungkapan tersebut terulang sebanyak 22 kali, salah satu contohnya adalah terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 258.
- (c) Kaum yang kafir (*al-qaum al-kāfir*)), terulang sebanyak 13 kali. Seperti yang terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 250.

- (d) Kaum yang fasik (*al-qaum al-fāsiqūn*), ungkapan ini terulang sebanyak 15 kali, salah satu contoh ungkapan tersebut terdapat dalam QS. al-Māidah/5: 25.
- (e) Kaum yang berbuat dosa (*al-qaum al-mujrimūn*), ungkapan tersebut terulang sebanyak tujuh kali. Salah satu contohnya adalah QS. Yūsuf/12: 110.
- (f) Kaum yang melampaui batas (*qaum al-musrifūn*), ungkapan ini terulang sebanyak tiga kali, QS. al-A'rāf/7: 81
- (g) Kaum yang merugi (*al-qaum al-khāsirūn*), hanya terulang sekali dalam QS. al-A'rāf/7: 99.
- (h) Kaum yang membuat kerusakan (*al-qaum al-mufsidūn*), ungkapan ini hanya terulang sekali dalam QS. al-'Ankabūt/29: 30
- (i) Kaum yang suka bermusuhan (*qaum khasimūn*), terulang hanya sekali QS. al-Zukhruf/43: 58.
- (j) Kaum yang melampaui batas (*qaum tāghūn*), terulang sebanyak tiga kali masing-masing adalah QS. al-Şaffāt/37: 30, QS. al-Dhāriyāt/51: 53, QS. al-Ṭūr/52: 32.

Karakter negatif keras kepala dalam menolak kebenaran dan melakukan perbuatan zalim yang keji. kesombongan, pengakuan kuasa yang melampaui batas, dan ketidakmampuan menghadapi kebenaran ketika terbukti salah. Hal ini tergambar dalam QS. al-A'rāf/7: 99

أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ

“Maka apakah mereka merasa aman dari azab Allah (yang tidak terduga-duga)? Tiada yang merasa aman dan azab Allah kecuali orang-orang yang merugi.”

- c. Kaum yang dikaitkan dengan kualitas intelektual tertentu adalah QS. al-Baqarah/2: 164.

(1) Kelompok positif, meliputi:

- (a) Kaum yang berakal (*qaum ya'qilūn*), ungkapan tersebut terulang sebanyak tujuh kali, di antaranya adalah QS. al-Baqarah/2: 164.
- (b) Kaum yang mengetahui (*qaum ya'lamūn*), terulang sebanyak delapan kali, di antaranya adalah QS. al-Baqarah/2: 230.
- (c) Kaum yang memahami (*qaum ya'faqhūn*), terulang sebanyak 3 kali di antaranya QS. al-An'ām/6: 98)
- (d) Kaum yang berfikir (*qaum yatafakkarūn*), ungkapan ini terulang sebanyak tujuh kali, di antaranya QS. Yūnus/10: 24.
- (e) Kaum yang mengambil pelajaran (*qaum yazzakkarūn*), ungkapan ini terulang dua kali, QS. al-An'ām/6: 126 dan QS. al-Nahl/16: 13.

- (f) Kaum yang mendengar (*qaum yasma'ūn*), terulang sebanyak tiga kali, di antaranya adalah QS. Yūnus/10: 67.

Kelompok positif kaum yang berkualitas secara intelektualitas adalah kelompok yang memiliki pandangan bijaksana dalam menjalani kehidupan. ulul albab memiliki kebijaksanaan dan pemahaman mendalam tentang hakikat kehidupan dunia, mempunyai kesadaran spiritual yang mendalam, kecerdasan emosional dan pengendalian diri. Seperti dalam QS. Yūnus/10: 24:

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتْنَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Sesungguhnya perumpamaan kehidupan duniawi itu, adalah seperti air (hujan) yang Kami turunkan dan langit, lalu tumbuhlah dengan subur karena air itu tanam-tanaman bumi, di antaranya ada yang dimakan manusia dan binatang ternak. Hingga apabila bumi itu telah sempurna keindahannya, dan memakai (pula) perhiasannya, dan pemilik-permiliknya mengira bahwa mereka pasti menguasainya, tiba-tiba datanglah kepadanya azab Kami di waktu malam atau siang, lalu Kami jadikan (tanam-tanamannya) laksana tanam-tanaman yang sudah disabit, seakan-akan belum pernah tumbuh kemarin. Demikianlah Kami menjelaskan tanda-tanda kekuasaan (Kami) kepada orang-orang berfikir.”

(2) Kelompok negatif, meliputi:

- (a) Kaum yang tidak mengetahui (*qaum lā ya'lamūn*), terulang hanya sekali, QS. al-Taubah/9: 6.
- (b) Kaum yang tidak (mau menggunakan) akal (*qaum lā ya'qilūn*), terulang hanya sekali, QS. al-Hashr/59: 14.
- (c) Kaum yang tidak memahami (*qaum lā yafqahūn*), terulang sebanyak tiga kali, QS. al-Anfāl/8: 65.
- (d) Kaum yang bodoh (*qaum tajhalūn*), terulang sebanyak tiga kali di antaranya adalah QS. al-A'rāf/7: 138.

Kelompok negatif kaum intelektual meliputi pengecut dan ketakutan berlebihan ketika menghadapi musuh, ketergantungan pada logika duniawi semata, kurangnya komitmen pada prinsip kebenaran, kelemahan iman dan mudah terpengaruh, keras kepala dan kurangnya pemahaman yang mendalam QS. al-A'rāf/7: 138 berikut ini:

وَجُورَنَا بَيْنِي وَبَيْنَ الْبَحْرِ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَمُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ

“Dan Kami seberangkan Bani Israil ke seberang lautan itu, maka setelah mereka sampai kepada suatu kaum yang tetap menyembah berhala mereka, Bani Israil berkata: "Hai Musa, buatlah untuk kami sebuah tuhan (berhala) sebagaimana mereka mempunyai beberapa tuhan (berhala). Musa menjawab: "Sesungguh-nya kamu ini adalah kaum yang bodoh".

- d. Kaum yang dikaitkan dengan kekuasaan politik kelompok tertentu, misalnya kaum *‘Ād*, QS. *Ṣād*/38: 12, kaum *Samūd*, QS. *Ṣād*/ 38: 13 dan *Tubba’*, QS. *Qāf*/50: 14.
 - (1) Kaum yang dikaitkan dengan sifat atau keadaan tertentu QS. al-Hijr/15: 62.
 - (2) Kaum yang tidak dikenal (*qaum munkarūn*), terulang dua kali QS. al-Hijr/15: 62.
 - (3) Kaum yang sedang diuji (*qaum tuftanūn*), terulang hanya sekali, yaitu dalam QS. al-Naml/ 27: 47.
 - (4) Kaum yang gagah perkasa (*kaum jabbārīn*), terulang hanya sekali, yaitu dalam QS. al-Māidah/ 5: 22.
- e. Kaum sebagai objek penyampaian risalah para nabi terdahulu, seperti *qaum Nūh* dalam QS. Hūd/11: 89, *qaum Lūṭ* dalam QS. Hūd/11: 70, *qaum Hūd* dalam QS. Hūd/11: 89, *qaum Ṣālih* dalam QS. Hūd/11: 89, *qaum Shu’aib* dalam QS. Hūd/11: 84, *qaum Ibrāhīm* dalam QS. al-Hajj/22: 43, dan *qaum Mūsa* dalam QS. al-Qaṣaṣ:/28: 76.

Yang perlu diperhatikan adalah fakta bahwa tidak ada ayat dalam Al-Qur'an yang menunjuk kepada kaum Nabi Muhammad Saw. Selain itu, ungkapan tersebut jarang digunakan dalam praktik umum. Biasanya digunakan istilah "umat Muhammad Saw" atau "umat Islam" untuk menggambarkan orang-orang yang hidup di masa hidup Nabi Muhammad dan mengikuti ajarannya.

Qaum adalah bentuk mufrat yang berarti berdiri atau duduk di belakang. Ini menunjukkan bahwa *qaum* adalah kelompok pria yang berdiri sendiri untuk berperang melawan musuh. Kata "*qaum*" juga dikaitkan dengan kelompok orang yang beriman, baik laki-laki maupun perempuan, menurut beberapa ayat. Ini menunjukkan bahwa kata "*qaum*" terkait dengan orang. Al-Qur'an mengatakan bahwa hubungan kemasyarakatan manusia harus berfungsi dengan baik dengan etika. Setiap orang tidak boleh saling menjelek atau memanggil dengan nama atau gelar yang tidak baik.

Dalam ayat 12 surah al-Hujurat, etika hubungan disebutkan dengan larangan saling berburuk sangka (pikiran negatif), menghindari mencari kesalahan orang lain, dan berbicara tentang keburukan orang lain. Seseorang harus meningkatkan ketaqwaan kepada Allah agar terhindar dari perbuatan tersebut. Namun, rasa persaudaraan, atau ukhuwah, diletakkan pada ayat

sepuluh surat al-Hujurat, yang merupakan dasar untuk membangun masyarakat tersebut. Jadi, jika ada konflik di antara mereka, itu harus diselesaikan dengan cara terbaik.⁸

2. *Ummah* (Jamaah)

Dalam Al-Qur'an, istilah *ummah* disebut sebanyak 64 kali dalam 24 surat.⁹ 51 kali di antaranya dalam bentuk tunggal dan 13 kali dalam bentuk jamak.¹⁰ *Ummah* dapat berarti banyak hal, seperti bangsa, masyarakat, atau kelompok masyarakat, agama, atau kelompok keagamaan, atau pemimpin atau sinonim dengan imam.¹¹

Ummah adalah bentuk jamak dari kata "*ummah*". Kata tersebut berasal dari huruf hamzah dan mim ganda, yang secara bahasa memiliki makna dasar seperti asal, tempat kembali, kelompok, agama, postur tubuh, masa, dan tujuan. Terdapat hubungan makna antara kata "*umm*", yang berarti "ibu", dan "imam", yang berarti "pemimpin", karena keduanya berfungsi sebagai model dan pusat pandangan bagi anak dan masyarakat. "Kelompok manusia yang berkumpul karena didorong oleh ikatan-ikatan: persamaan sifat, kepentingan, dan cita-cita; agama, wilayah, dan waktu tertentu" adalah definisi dari kata *Umm*.¹² Memiliki hubungan makna, kedua kata tersebut berfungsi sebagai dasar masyarakat. Dalam perspektif sosiologis, umat adalah kelompok manusia yang seluruh anggotanya bekerja sama, bahu-membahu, dan bergerak secara dinamis di bawah komando bersama.¹³

Kata dasar dari *al-ummah* adalah *amma* dari kata *amama* yang mempunyai empat arti, yaitu *al-ashl*, *al-marja'*, *al-jama'ah* dan *al-din*. Secara harfiah, kata "*amma-yaummu*" berarti menuju, menumpu, dan meneladani. Semua arti kata "*ummah*" di atas berasal dari arti dasar kata tersebut. Di dalam Al-Qur'an, kata "*ummah*" digunakan dalam berbagai

⁸ Abuddin Nata, *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan (Tafsir al-Ayah al-Tarbawiy)*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010, hal. 231-232.

⁹ QS. al-Baqarah/2:128, QS. al-Baqarah/2:134, QS. al-Baqarah/2:141, QS. al-Baqarah/2:143, QS. al-Baqarah/2:213, QS. al-Imran/3:104, QS. al-Imran/3:110, QS. al-Nisa'/4:41, QS. al-Maidah/5:48, QS. al-an'am/6:38, QS. al-an'am/6:42, QS. al-an'am/6:108, QS. al-a'raf/7:34, QS. al-a'raf/7:38, QS. al-a'raf/7:159, QS. al-a'raf/7:164, QS. al-a'raf/7:181, QS. Yunus/10:19, QS. Yunus/10:47, QS. Yunus/10:49, QS. Hud/13:30, QS. an-Nahl/16:63, QS. an-Nahl/16:89, QS. al-Mukminun/23:44.

¹⁰ Najih Anwar, Ayat-Ayat Tentang Masyarakat: Kajian Konsep dan Implikasi dalam Pengembangan Pendidikan Islam, *Jurnal Halaqa: Islamic Education*, 02, No.02, 2018, hal. 19.(Lihat Ali Audah, Konkordasi Qur'an/Fathurrahman Lithalab al-Qur'an).

¹¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Beirut: Mizan, 1996, hal. 319.

¹² Ali Nurdin, *Quranic Society*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 72.

¹³ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Tafsir Al-Misbah*, Vol. II, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 185-186.

konteks, tetapi hanya dalam arti umumnya, yaitu jama'ah. Sebagai contoh adalah kata *ummah* yang terdapat pada QS. Hud (11): 8 dan QS. Yusuf (12): 45 yang mana kata *ummah* digunakan untuk menunjuk masa tertentu, yakni dalam konteks waktu.

Kata ini biasanya digunakan oleh mufassir untuk menggambarkan "waktu" atau "masa". Ini mungkin karena asal katanya, "titik tumpu". Tetapi dalam Tafsir al-Manar, kata "*ummah*" digunakan untuk "jama'ah", yang memiliki banyak arti. Oleh karena itu, kata "*ummah*" dalam kedua ayat tersebut berarti "*jama'atun minaz-zaman*". Sebagian besar kata "*ummah*" dalam Al-Qur'an digunakan untuk merujuk pada suatu jama'ah atau komunitas manusia yang ada pada suatu waktu dan tempat tertentu.¹⁴

"*Amma yaummu*" adalah asal kata "*ummah*", yang berarti jalan dan maksud. Asal kata ini menunjukkan bahwa masyarakat adalah kelompok orang yang memiliki tujuan yang sama. menggabungkan diri dengan maksud dan tujuan bersama.¹⁵ Ini menunjukkan bahwa umat itu adalah kelompok masyarakat yang bersatu dengan tujuan. *Ummah* juga berarti jamaah. Ini berarti bahwa orang-orang dalam komunitas atau kelompok bersatu untuk mencapai tujuan yang sama dan memiliki keyakinan yang sama.¹⁶

Ummah dapat didefinisikan sebagai kelompok manusia yang membentuk suatu kelompok karena persamaan sifat, kepentingan, tujuan, keyakinan, wilayah, dan waktu. Secara bahasa, kata *ummah* mempunyai gambaran arti, yaitu:

- (a) *Al-jama'ah* yakni suatu golongan manusia
- (b) Setiap generasi manusia dinisbatkan kepada seorang nabi adalah umat yang satu
- (c) Setiap generasi manusia adalah umat yang satu.¹⁷

Menurut Ibnu Manzur, kata "*ummah*" berasal dari kata "*al-qasd*", yang berarti tujuan yang mengarah pada jalan yang benar, dan "*al-hin*", yang berarti kurun waktu manusia. Menurut Ali Syari'ati, kata "*ummah*" berarti "masyarakat yang hijrah". Menurutnya, ada tiga pengertian tentang *ummah*: kesamaan tujuan dan kiblat, dan perjalanan ke arah kiblat dan tujuan memerlukan kepemimpinan dan petunjuk yang sama. Oleh karena itu, pengertian Ali Syari'ati tentang *ummah* adalah sekelompok orang yang berkumpul untuk mencapai tujuan yang sama dan saling membantu untuk mencapainya dengan dasar kepemimpinan yang sama.

¹⁴ Munzir Hitami, *Revolusi Sejarah Manusia Peran Rasul Sebagai Agen Perubahan*, Yogyakarta, LKis, 2009, hal. 43.

¹⁵ Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, Jakarta: Ananda, 1982, hal. 159.

¹⁶ Ibnu Manzhur al-Afriqiy, *Lisan al- 'Arab*, Cet.I, Vol.II, Beirut: Dar Shadir, 1410 H, hal. 28.

¹⁷ Zayad Abd. Rahman, Konsep Ummah dalam Al-Qur'an (Sebuah Upaya Melerai Miskonsepsi Negara Bangsa), *Jurnal Studi Islam* 06, no. 01, 2018, hal. 18.

Kata *umm* mengandung pengertian “kelompok manusia yang berhimpun karena didorong oleh ikatan-ikatan: 1) persamaan sifat, kepentingan, dan cita-cita, 2) agama, 3) wilayah tertentu, dan 4) waktu tertentu”.¹⁸

Secara bahasa, struktur kata ini mengandung beberapa arti, antara lain, 1) *al-jamā'ah*, yakni suatu golongan manusia;¹⁹ 2) setiap generasi manusia yang dinisbatkan kepada seorang nabi adalah umat yang satu, seperti umat Nabi Musa as., beliau diutus kepada mereka, 3) setiap generasi manusia adalah umat yang satu. Arti lain kata *ummah* menurut Ibnu Manzūr adalah *al-qasd* (tujuan), yakni suatu tujuan jalan yang lurus, *al-ḥīn* (masa), yaitu suatu kurun dari manusia.²⁰

Menurut analisis, kata itu juga memiliki arti "gerak, tujuan, dan ketetapan kesadaran". Karena kata *ummah* juga berarti *tamaddun*, yang berarti kemajuan. Ali Syariati menyatakan bahwa arti kata "*ummah*" terdiri dari empat komponen: ikhtiar, gerak, kemajuan, dan tujuan.²¹ Berikut firman Allah dalam QS. Al-Baqarah/2:213:

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

“Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkannya itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.”

Menurut Ali Syariati, *ummah* adalah kumpulan orang yang setuju dengan tujuan yang sama dan dibantu oleh kepemimpinan yang sama untuk mencapainya. Di sinilah Syari'ati memasukkan pemahamannya tentang

¹⁸ Ibrahim Anis, *Al-Mu'jam Al-Wasīf*, Beirut: Dar aal-Fikr, n.d., hal. 27.

¹⁹ Ibn Manzḥur, *Lisan al-'Arab*, (Kairo: Dar al-Hadits, 1423 H/2002 M), Jilid 1, h. 224).

²⁰ ... Ibn Manzḥur, *Lisan al-'Arab*, Jilid 1, h. 224

²¹ Ali Syariati, *Al-Ummah Wa al-Imamah*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995, hal. 52.

bahwa imamah harus ada dalam definisi *ummah*, yang didefinisikan sebagai "ungkapan tentang pemberian petunjuk kepada *ummah* ke tujuan itu." Akibatnya, Syari'ati menyimpulkan bahwa "tidak ada sebutan *ummah* tanpa adanya *imamah*."

Dalam ayat 213 surah al-Baqarah, Abdullah Yusuf Ali menerjemahkan kata "*ummah*" dengan banyak kata, termasuk "bangsa"²² di tempat yang lain diterjemahkan dengan *people*²³ dan *community*.²⁴ Sebagaimana disebutkan sebelumnya, terjemahan tersebut nampaknya mengacu pada berbagai arti "*ummah*". Kata "*ummah*" digunakan dalam banyak konteks, terutama dalam ayat-ayat dari kelompok Makkiyah.

Sebagian mufasssir mengartikannya dengan "agama", yaitu keyakinan dan pokok-pokok syariat, yang berarti bahwa semua nabi dan rasul adalah satu agama.²⁵ Demikian juga kata *ummah* dalam ayat 213 surat al-Baqarah, oleh sebagian mufasssir ditafsirkan dengan agama.²⁶ Artinya, tauhid adalah dasar ketunggalan manusia, yang membimbing mereka ke satu tujuan. Namun, banyak pakar tafsir yang mengartikan kata "*ummah*" dalam ayat-ayat di atas dengan "*jamā'ah*", yang merupakan kelompok manusia yang terhubung oleh hubungan sosial dan dapat disebut sebagai umat yang satu.²⁷

Penggunaan kata *ummah* dalam ayat-ayat kelompok Makkiyah yang lain, yaitu: QS. al-An'ām/6:42 dan 108, QS. al-A'rāf/7: 34, 159, 164, 168, dan 181, QS. Yūnus/10:19, 47, dan 49, QS. Hūd/11: 48, dan 118, QS. al-Ra'ad/13: 30, QS. al-Hijr/15: 5, QS. al-Nahl/16: 36, 63, 84, 89, 92, dan 93, QS. al-Mu'minūn/23: 43 dan 44, QS. al-Naml/27: 83, QS. al-Qaṣaṣ/ 28: 23 dan 75, QS. Fāṭir/ 35: 24 dan 42, QS. al-Shūra/42: 8, QS. al-Zukhruf/43: 33, dan QS. al-Jāṭhiyah/45: 28.²⁸

Dalam bentuknya sebagai *mufrad (ummah)* muncul sebanyak 50 kali dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. al-baqarah/2:128, QS. al-baqarah/2:134, QS. al-baqarah/2: 141, QS. al-baqarah/2: 143, QS. al-Baqarah/2: 213, QS. Ali Imran/3: 104, QS. Ali Imran/3: 110, QS. Ali Imran/3: 113, QS. An-Nisa/4: 41, QS. al-Maidah/5: 48, QS. al-Maidah/5: 66, QS. al- An'am/6: 108, QS. al-A'raf/7: 34, QS. al-A'raf/7: 38, QS. al-A'raf/7: 159, QS. al-A'raf/7: 163, QS. al-A'raf/7:181, QS. Yunus/10:19, QS. Yunus/10:47, QS. Yunus/10:

²² Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an*, Maryland: Amana Corporation, 1992, hal. 85.

²³ Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an*, hal. 154 dan 155.

²⁴ Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an*, hal. 303.

²⁵ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manār*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011, Jilid 2, h. 222.

²⁶ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi Al-Jamī Li Ahkām Al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Sha'ab, n.d., hal. 512 dan 838.

²⁷ Ridla, *Tafsir Al-Manār*... 276, dan al-Qurtubi, *Tafsir*... Jilid I, 512.

²⁸ Abu Hilal al- Askari, *Al-Wujuh wa an-Nazhair dalam al-Qur'an*, (1010 M/400 H) diterjemahkan oleh Ahmad Sarwat, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019, hal. 12 -13.

49, QS. Hud/11: 8, QS. Hud/11: 118, QS. Yusuf/12:45, QS. ar-Ra'd/13: 30, QS. al-Hajr/15: 5, QS. al-Nahl/16: 36, QS. al-Nahl/16: 84, QS. al-Nahl/16: 89, QS. al-Nahl/16: 92, QS. al-Nahl/16: 92, QS. al-Nahl/16: 93, QS. al-Nahl/16: 120, QS. al-Anbiya'/21:92, QS. al-Hajj'/22:34, QS. al-Hajj'/22:67, QS. al-Mukminun/23:34, QS. al-Mukminun/23:44, QS. al-Mukminun/23:52, QS. al-Naml/27: 83, QS. al-Qashos/28: 23, QS. al-Qashos/ 28: 75, QS. Fathir/35: 24, QS. Ghofir/40: 5, QS. asy-Syuro/42: 8, QS. al-Zukhruf/43:22, QS. al-Zukhruf/43:33, QS. al-Jatsiyah/45:28, QS. al-Jatsiyah/45: 28.²⁹

Sedangkan dalam bentuk *jamak (umam)* muncul sebanyak 13 kali dalam al-Qur'an, yaitu pada QS. al-An'am/6: 38, QS. al-An'am/6: 42, QS. al-A'raf/7: 38, QS. Hud/11: 48, QS. Hud/11: 48, QS. ar-Ra'd/13: 30, QS. al-Nahl/16: 63, QS. al-Ankabut/16: 18, QS. Fathir/35:42, QS. Fushshilat/41: 25, QS. al-Ahqoq/46: 18, QS. al-A'raf/7: 160, QS. al-A'raf/7: 168.³⁰

Secara umum penggunaannya dalam Al-Qur'an mempunyai pengertian yang berbeda-beda, yaitu: *pertama*, digunakan dalam arti binatang-binatang yang ada di bumi dan atau burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, misalnya dalam QS. Al-An'am/6:38. *Kedua*, makhluk jin, dalam QS. Al-A'raf/7: 38. *Ketiga*, waktu, dalam QS. Hūd/11: 8. *Keempat*, pengertian imam, dalam QS. Al-Nahl/16: 120. Dan *kelima*, berarti agama, seperti dalam QS. Al-Anbiya'/21: 92. QS. al-Mu'minun/23: 52 dan QS. al-Baqarah/2: 213.³¹

Ayat-ayat ini sebagian besar menggambarkan golongan manusia, atau *jamā'ah*. Mereka menerima utusan nabi atau rasul, dan kata "*ummah*" merujuk kepada seluruh manusia. Dalam Al-Qur'an, kata "*ummah*" digunakan dalam beberapa arti, antara lain:

Pertama, Setiap generasi manusia yang diutus oleh seorang nabi atau rasul memiliki satu umat, seperti umat Nūh as., umat Ibrāhīm as., umat Mūsa as., umat Isa as., dan umat Muhammad saw. Ada orang yang beriman dan orang yang tidak. Oleh karena itu, manusia dibagi menjadi beberapa kelompok berdasarkan nabi atau rasul yang diutus kepada mereka. Beberapa ayat yang menyatakan hal tersebut antara lain QS. al-An'ām/6: 42.

Kedua, suatu kelompok orang atau jamaah yang menganut suatu agama, seperti Yahudi, Nasrani, dan Islam. Beberapa ayat yang menunjukkan hal tersebut antara lain terdapat dalam QS. al-A'rāf/7: 159. Terdapat pula dalam QS. al-A'rāf/7: 181. Kata umat dalam ayat tersebut tidak disandarkan kepada kelompok tertentu. Apabila pengertian ini dikaitkan dengan QS. al-

²⁹ Muhammad Fuad Abdil Baqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fazh al-Qur'an*, Cet. III, Bairut: Dar al-Fikr, 1992, hal. 102.

³⁰ Muhammad Fuad Abdil Baqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fazh al-Qur'an...*, hal. 102-103.

³¹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati dan YPI, 2007, hal. 1034.

A'rāf/7: 159, maka selalu ada orang yang akan mendukung hak-hak. Perjuangan ini tidak dapat dilakukan secara individual, melainkan secara *ummah*. Ayat senada terdapat dalam QS. Fāṭir/35: 42. Ayat tersebut berisi ucapan kaum musyrik Mekkah. Umat yang dimaksud dalam ayat tersebut menurut para mufassir adalah kaum Yahudi dan Nasrani.³²

Tahir Ibn'Ashûr berpendapat, sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab, bahwa ucapan kaum musyrik Mekkah tersebut muncul ketika sebagian orang Yahudi atau Nasrani menemui mereka di Mekkah dan mengajak mereka untuk memeluk agama Yahudi atau Nasrani. Mereka yang musyrik di Mekkah menentang dengan mengatakan bahwa rasul yang diutus kepada mereka tidak diutus kepada orang Arab. Kami bersumpah jika seorang pemberi peringatan datang kepada kami, kami akan lebih mendapat petunjuk dan taat daripada siapa pun di antara kalian.³³ Ayat yang menunjukkan bahwa *ummah* adalah kelompok manusia yang mempunyai keyakinan agama terdapat dalam QS. al-Naml/27: 83.

Ketiga, Umat yang satu adalah kumpulan orang dari berbagai golongan sosial yang bersatu oleh ikatan sosial. Hal ini antara lain terdapat dalam QS. al-Mu'minûn/ 23: 52. *Keempat*, seluruh golongan atau bangsa manusia adalah umat yang satu. Ayat yang secara tegas menyatakan hal ini antara lain QS. Yûnus/10: 19. *Kelima*, kata *ummah* yang menunjuk kepada umat Islam. Ayat yang menginformasikan hal ini antara lain QS. al-Ra'ad/13: 30.

Al-Ummah; kelompok manusia yang berhimpun karena di dorong oleh ikatan-ikatan tertentu seperti agama, batas wilayah dan keturunan.³⁴ Di tempat lain, diterjemahkan sebagai orang dan komunitas. Nampaknya terjemahan ini mengingat berbagai arti "*ummah*" yang telah disebutkan sebelumnya.³⁵

Di dalam lexicon Edward William Lane, "*ummah*" berarti agama, ketaatan, bangsa, rakyat, ras, suku, masyarakat, generasi muda, orang masa lalu, dan makhluk tuhan. Menurut Rudi Paret, di dalam Al-Qur'an, istilah "*ummah*" biasanya mengacu pada komunitas manusia dalam arti agama, seperti etnis, bahasa, atau agama individu, yang merupakan objek dari rencana keselamatan Illahi.³⁶

³² Ali al-Shābuni, *Mukhtasar*, jilid III, h. 153. Lihat juga Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning...*, hal. 1114.

³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 11, 491. Pendapat tersebut sejalan dengan pandangan Ibnu Katsir yang memperkuat dengan mengutip ayat QS. al-An'ām/6: 157, QS. al-Shaffāt/37: 168-170.

³⁴ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. II, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal, 164.

³⁵ Ali Nurdin, *Quranic Society*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 73-74.

³⁶ Djaka Soetapa, *Ummah: Komunitas Religius, Sosial, dan Politis dalam al-Qur'an*, hal. 17.

Ummah dapat digunakan untuk menggambarkan semua kelompok yang digabungkan oleh sesuatu, seperti agama yang sama, waktu atau kelompok yang sama, baik secara terpaksa maupun dengan keinginan sendiri. Persamaan apapun yang menyatukan makhluk hidup, baik manusia maupun binatang, seperti jenis, bangsa, suku, agama, ideologi, waktu, tempat, dan sebagainya, membentuk satu umat, dan semua anggota umat itu adalah bersaudara. Kata-kata ini begitu indah, luwes, dan lentur sehingga dapat mengandung banyak makna dan membawa banyak perbedaan bersama-sama.³⁷ Selain itu, manusia adalah umat terbaik yang diciptakan oleh Allah, dan mereka bertanggung jawab untuk mengajar orang lain agar menjauhkan diri dari perbuatan buruk dan munkar.³⁸

Ummah memiliki arti yang dalam, mengandung arti gerak dinamis, arah, waktu, jalan yang jelas, gaya, dan cara hidup. Bukankah untuk menuju sesuatu arah harus jelas jalannya dan bergerak maju dengan gaya tertentu, dan pada saat yang sama membutuhkan waktu untuk mencapainya? QS. Yusuf/12: 45 menggunakan kata *ummah* untuk arti waktu sedang QS. az-Zuhruf/ 43: 22 dalam arti jalan, atau gaya dan cara hidup.

Didasarkan pada uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menggunakan istilah "*ummah*", yang secara umum berarti sekelompok orang. Selain itu, Al-Qur'an membagi manusia menjadi beberapa umat, seperti umat Nabi Muhammad saw. dan umat-umat sebelumnya. Setiap orang diberi aturan dan jalan yang terang untuk diikuti. Allah tidak akan membuat semua manusia menjadi satu umat saja jika Dia mau. Karena Dia ingin menguji apa yang telah Dia berikan kepada mereka, Allah memerintahkan mereka untuk berlomba-lomba melakukan kebajikan.

3. *Sya'b* (Bangsa)

Penggunaan kata *sha'b* dalam Al-Qur'an hanya satu kali dalam bentuk jamak (*shu'ūb*) pada QS. al-Hujurāt/49:13. Kata ini terdiri dari 3 huruf, *shin*, *'ain*, dan *ba'*. Kata-kata yang terdiri dari ketiga huruf ini biasanya memiliki arti mengumpulkan, memisah-misahkan, dan juga memperbaiki.³⁹ Bentuk jamak kata tersebut adalah *shu'ūb*.⁴⁰ Secara etimologi, *Sya'b* berarti suku besar yang berasal dari suatu nenek moyang. Dalam Al-Qur'an, kata *Sya'b*

³⁷ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Volume II, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 185.

³⁸ Imam Jalaluddin al-Mahally dan Imam Jalaluddin as-Sayuthi, *Tafsir Jalalain*, Bandung: Sinar Baru, 1990, hal. 261.

³⁹ Ibnu Faris, *Mu'jam Al-Maqāyīs Fi Al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikri, 1994, hal. 527.

⁴⁰ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1394/1974), juz XXVI, hal. 235, lihat juga dalam Al-Raghih al-Asfahani, hal. 261.

hanya digunakan dalam bentuk jama' (*syu'ub*).⁴¹Termaktub dalam QS. Al-Hujurat/49:13.

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

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.”

Kata "Syu'ub" digunakan dalam bentuk jamak (*syu'ūb*), yang berarti bahwa Allah SWT menciptakan manusia dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan kemudian menghasilkan banyak anak, sehingga mereka menjadi berbangsa-bangsa dan bersuku-suku. Dalam Al-Quran, kata "*syu'ub*", yang digunakan dalam ayat tersebut, berarti bangsa, sedangkan "qabail" Suku dan bangsa termasuk dalam masyarakat atau sebagai bagian dari masyarakat.⁴²

Syu'ub bentuk mufrad sedangkan jamaknya *syu'ub*. Menurut Ibnu Manzhur dalam kitabnya *Lisan al-‘Arab* bahwa *Syu'ub* diartikan kabilah yang besar.⁴³ Dapat diartikan "berbangsa-bangsa" sebagai kabilah yang besar, karena masyarakat yang ada di suatu bangsa tentunya terdiri dari kelompok masyarakat yang besar.

Al-Marāghī dengan mengutip riwayat dari Abu Ubaidah menceritakan bahwa tingkatan keturunan yang dikenal bangsa Arab ada tujuh, yaitu: (1) *Sha'ub*, (2) *Qabīlah*, (3) *Imārah*, (4) *Bat*, (5) *Fakh*, (6) *Fasīlah*, dan (7) *Ashīrah*. Masing-masing tingkatan tersebut tercakup dalam tingkatan sebelumnya. Artinya beberapa *Qabīlah* berada di bawah *Sha'ub*. *Imārah* berada di bawah *Qabīlah*, *Bat* berada di bawah *Imārah*, *Fakh* berada di bawah *Bat*, *Fasīlah* berada di bawah *Fakh* dan *Ashīrah* berada di bawah *Fasīlah*.⁴⁴

⁴¹ Sulaiman Kurdi, Masyarakat Ideal dalam Al-Qu'an (Pergulatan Pemikiran Ideologi Negara dalam Islam antara Formalistik dan Substansialistik), *Jurnal Khazanah* 14, No. 01, 2018.

⁴² Abuddin Nata, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan (Tafsir al-Ayah al-Tarbawiy)*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010, hal. 236.

⁴³ Ibnu Manzhur, *Lisan al-‘Arab*..., hal. 500.

⁴⁴ al-Marāghī memberi contoh, *Khuzaimah* adalah *Sha'ub*, sedang *Kinānah* adalah *Qabīlah*, *Quraisy* adalah *Imārah*, *Qusayy* adalah *Bat*, *‘Abd Manaf* adalah *Fakh*, *Hasyim* adalah *Fashīlah* dan *al-‘Abbas* adalah *Ashīrah*.

Dalam Al-Qur'an, kata "*Sha'b*" hanya sekali digunakan dalam bentuk plural, yaitu "*syu'ub*". Pada awalnya, kata itu berarti cabang dan rumpun karena bangsa sebenarnya merupakan rumpun kelompok kabilah tertentu yang tinggal di wilayah tertentu. Persamaan seperti asal-usul, sejarah, suku, ras, dan cita-cita masa depan biasanya menjadi dasar pembentukan bangsa.

Abdullah Yusuf Ali menerjemahkan kata *sha'b* dengan *nation*.⁴⁵ Ada dua cara untuk membantu memahami kata *Sha'b*. Pertama, pendekatan sejarah digunakan. Dua riwayat menunjukkan bahwa ayat tersebut berasal dari pandangan masyarakat Arab tentang status sosial yang mulia, yang ditunjukkan oleh diskriminasi antara budak dan non budak dalam kasus Bilal. Selain itu, terkait dengan tradisi masyarakat, wanita Bani Bayadah menolak perkawinan antar suku.⁴⁶

Kedua, dengan mempertimbangkan secara sistematis, ayat tersebut mencakup kandungan utama berikut: 1) janji Allah Swt kepada manusia secara keseluruhan bahwa Dia menciptakan mereka dari seorang laki-laki dan seorang perempuan; 2) konsekuensi logis dari penciptaan, yaitu perkembangan dan penyebaran manusia menjadi *shu'ūb* dan *qabā'il*; dan 3), sesuai dengan makna dasar kata "*sha'b*", manusia berkumpul dalam berbagai kelompok sosial berdasarkan rumpun keturunan tertentu.

Hal ini sejalan dengan gagasan yang dikemukakan oleh Ibnu Khaldun dalam Muqaddimah-nya, yang berpendapat bahwa rasa kebersamaan dalam kelompok merupakan dasar dari pembentukan negara-bangsa. Menurut Ibnu Khaldun, itu muncul secara alami dalam kehidupan manusia karena hubungan darah atau klan (kaum). "Rasa cinta" (*nu'rat*) yang diciptakan Allah di hati setiap hamba-hambanya adalah yang dia maksudkan dengan "*ashabiyah*". Mereka menunjukkan perasaan cinta kasih melalui perasaan senasib, sepenanggungan, harga diri, kesetiaan, kerjasama, dan saling bantu di antara mereka saat mereka menghadapi berbagai ancaman dan musibah.

⁴⁵ Abdullah Yusuf Ali, *the Meaning...*, hal. 1343. Dalam Kamus Hans Wehr, kata tersebut diterjemahkan dengan *people*, *folk*, dan *nation*. Lihat J. Milton Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 472. Kata *nation* dalam Kamus Oxford diberi arti "*large community of people associated with particular territory use speaking a single language*". AS. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, hal. 561.

⁴⁶ Berdasarkan riwayat dari Abi Hātim yang menukil dari Ibnu Abi Mālikah menceritakan bahwa pada peristiwa pembebasan Mekah, Bilal naik ke atas Ka'bah dan azan. Maka berkatalah 'Attāb ibnu Sa'id ibnu Abil 'Is, "Segala puji bagi Allah yang telah mencabut nyawa ayahku sehingga tidak menyaksikan hari ini". Sedangkan al-Hārīts ibnu Hisyām berkata, "Muhammad tidak menemukan selain burung gagak yang hitam ini untuk dijadikan mu'adzin", maka Jibril as., datang kepada Nabi Saw., dan memberitahukan kepada beliau apa yang mereka katakana, kemudian Allah pun menurunkan ayat ini. Lihat al-Wāhidi, *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, hal. 224-225. Lihat pula al-Suyūti, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* dalam catatan pinggir tafsir Jalalain, Semarang: Toha Putra Semarang, tt., hal. 322.

Dengan cara ini, persatuan dan pergaulan muncul (*al-ittihad wa al-iltiham*). Dari sini muncul apa yang disebut nasionalisme. Menurut penulis, nasionalisme dalam Islam harus disertai dengan dua hal: 1) cinta terhadap tanah air, karena itu adalah "*hubb al-watan min al-iman*" dan 2) kebersamaan yang disertai dengan semangat patriotisme untuk menentang segala bentuk penjajahan untuk mempertahankan martabat dan martabat bangsa. Nabi Saw. pernah bersabda: "*Sebaik-baik kamu adalah pembela keluarga besarnya, selama pembelaannya bukan dosa.*" (H.R. Abu Dawud). Namun demikian, kebersamaan tidak mungkin tanpa persaudaraan, dan persaudaraan tak akan terjadi tanpa semangat persatuan dan kesatuan. Al-Qur'an sangat jelas mendukung hal ini dengan menyatakan: "*Sesungguhnya umatmu ini adalah umat yang satu* QS. Al-Anbiya'/21: 92 dan QS. Al-Mukminun/23: 52. Dan Al-Qur'an juga melarang *tafarruq* bercerai-berai, sebagaimana firman Allah swt. dalam QS. Ali Imran/3: 103.

Penulis berpendapat bahwa *Sha'b*, kelompok sosial dapat disamakan dengan kelompok yang terikat oleh kebudayaan yang sama; persamaan kebudayaan inilah yang menggabungkan mereka ke dalam satu etnik. Sebagai contoh, kelompok etnis Aceh, Minangkabau, Minahasa, dan sebagainya ada di Indonesia.

Berdasarkan kedua pendekatan di atas, *Sha'b* adalah kelompok sosial yang besar yang memiliki tradisi atau berinteraksi untuk saling mengenal dan menggunakan bahasa tertentu yang membedakan mereka satu sama lain.

4. Qobilah (Marga)

Qabīlah yang struktur akar katanya terdiri dari *qaf*, *ba'*, dan *lam* memiliki pengertian *muwājihāt al-shai' li al-shai'* "sesuatu berhadapan dengan sesuatu yang lain".⁴⁷ Secara bahasa, *Qabīlah* adalah kelompok manusia yang berasal dari satu keturunan.⁴⁸

Kata ini terulang dua kali dalam Al-Qur'an, pertama dalam bentuk jamak (*qabāil*) pada QS. al-Hujurat/49: 13. Dalam ayat ini, "*Qabīlah*" mengacu pada suku-suku dalam arti umum. Kedua, QS. al-A'raf/7: 27 mengandung kata *Qabīlah*.

يٰۤاٰدَمُ لَا يَفْتِنَنَّكَ الشَّيْطٰنُ كَمَا اَخْرَجَ اَبَوَيْكَ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَا ۗ اِنَّهٗ يَرٰكُمْ هُوَ وَقَبِيْلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ اِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِيْنَ اَوْلِيَآءَ لِلَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ

"Hai anak Adam, janganlah sekali-kali kamu dapat ditipu oleh syaitan sebagaimana ia telah mengeluarkan kedua ibu bapamu dari surga, ia menanggalkan dari keduanya pakaiannya untuk memperlihatkan kepada

⁴⁷ Ibnu Faris, *Mu'jam*..., hal. 872.

⁴⁸ Ibrahim Anis, *al-Mu'jam*..., jilid II, hal. 713.

keduanya auratnya. Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dan suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan syaitan-syaitan itu pemimpin-pemimpin bagi orang-orang yang tidak beriman.”

Qabāil dalam ayat ini berarti pengikut. Ini berarti pengikut jin menjadi setan. Dalam ayat ini, "*Qabīl*" mengacu pada kelompok jin, bukan manusia. Jika dianggap sebagai kelompok manusia, itu tidak tepat karena "melihat kalian dari suatu tempat di mana kalian tidak dapat melihat mereka".⁴⁹

Karena Allah Swt menciptakan manusia dari satu jiwa dan darinya Dia menciptakan pasangannya, Adam dan Hawa, Dia kemudian menjadikan mereka berbagai bangsa. "*Syu'ub*", yang berarti "berbangsa-bangsa", lebih sering digunakan daripada "*qabail*", yang berarti "bersuku-suku". Selain itu, beberapa orang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah penduduk negara lain, sedangkan *al-qabail* adalah orang Arab.⁵⁰

Dalam kamus *Lisan al-Arab* bahwa *Qabilah* adalah sekelompok dari suku-suku, bagian dari suku-suku.⁵¹ bahwa *Qabilah* ini berasal dari suku itu sendiri. Dalam Tafsir al-Maraghi, *Qabilah* lebih kecil dari *Sya'b*. Misalnya, *Qabilah* Tamim adalah bagian dari Madhar dan Qabar adalah bagian dari Rabi'ah.⁵²

Qabilah memiliki hubungan nenek moyang, *ummah* memiliki hubungan agama, kepercayaan, dan perspektif, dan *qarn* memiliki hubungan dengan waktu, dan *qaryah* memiliki hubungan dengan lokasi. Semuanya dapat mencakup istilah *Sya'b*, meskipun makna terakhir ini telah berubah dari waktu ke waktu.⁵³ *Qabilah* jamaknya *qabail* lebih khusus lagi dari *syu'ub* (bangsa-bangsa), yaitu suku-suku. Bangsa dan suku termasuk berada dalam masyarakat, atau sebagai unsur dari masyarakat.⁵⁴

Dari sini kita melihat bahwa *Qabilah* berarti suku, yang berarti suku adalah bagian dari masyarakat di sekitar kita. *Qabilah* juga berarti suku yang merujuk pada satu kakek.⁵⁵ Selain itu, ini menjelaskan bahwa *Qabilah* ini berarti suku, yaitu suku yang terikat dengan satu keturunan.

⁴⁹ Najih Anwar, Ayat-Ayat Tentang Masyarakat: Kajian Konsep dan Implikasi dalam Pengembangan Pendidikan Islam”, *Jurnal Halaqa: Islamic Education* 02, No.02, 2018, hal. 32.

⁵⁰ Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid IX, Jakarta: Pustaka Imam Syafi’I, 2008, hal. 104.

⁵¹ Ibnu Manzhur, *Lisan al- ‘Arab*, hal. 541.

⁵² Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Cet. I, Semarang: Toha Putra, 1989, hal. 237.

⁵³ Munzir Hitami, *Revolusi Sejarah Manusia...*, hal. 45.

⁵⁴ *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan (Tafsir al-Ayah al-Tarbawiy)*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010, hal. 236.

⁵⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan....*, hal. 261.

Dari beberapa konsep di atas, Sudah jelas bahwa *Qabilah* adalah suku-suku yang berhubungan dengan nenek moyang. Terdiri dari berbagai suku, seperti yang kita lihat di Indonesia. Kemudian diikat lagi dengan *Sya'b* (bangsa). Persatuan dan kesatuan akan semakin kuat dengan kehadiran *Sya'b* ini.

5. *Firqah* (Golongan)

Firqah yang akar katanya terdiri dari *fa'*, *ra'*, dan *qaf* memiliki arti dasar “pemisahan atau perbedaan antara dua hal”.⁵⁶ Kata *al-furqan*, nama lain dalam Al-Qur'an yang berarti membedakan antara yang benar dan yang salah, berasal dari akar kata ini. Dari sini pula muncul kata *firqin* yang terdapat dalam QS. al-Syu'ara/26:63 mengandung arti bagian-bagian. Secara bahasa, *Firqah* diartikan kelompok manusia.⁵⁷

Al-Firqoh; artinya sebagai kelompok manusia. Kata *Firqah* merupakan bentuk nomina (kata benda; *isim*) yang berasal dari kata kerja *faraqa-furqan-furuqan-furqanan* yang artinya membedakan atau memisahkan dan dari kata kerja itulah maka munculah kata *firqah* yang berarti *golongan* atau *kelompok*. Sedangkan makna korelasinya adalah akan tergantung kepada konteks ketika kata *firqah* digunakan (disebutkan). Ada beberapa kata yang diartikan sama dengan kata *firqah*. Kata tersebut antara lain: *thaiifah*, *ahzab*, *fi'ah*, *faujun*, dan *ma'syarun*. Dengan argumentasi bahwa kata-kata tersebut memiliki tendensi makna dasar yang sama dengan golongan. Maka penggunaan istilah yang beragam tentang kata *Firqah* dan kata-kata padanannya (turunannya). Memiliki kemungkinan penafsiran dan penekanan makna yang berbeda pula.

Kata ini dengan berbagai macam perubahannya yang mengacu kepada sekelompok manusia terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 38 kali, dengan perincian *farqun* 29 kali, *firqah* dua kali, *fariqat* sekali dan *al-fariqain* lima kali. Di antara contoh ayat yang menggunakan kata tersebut dalam bentuk Tunggal yaitu *fariq* adalah QS. al-Baqarah/2:75. Sementara kata *firqah*, dalam Al-Qur'an disebut hanya satu kali, yaitu QS. al-Taubah/9:122.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

“Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.”

⁵⁶ Ibnu Faris, *op. cit*, juz III, hal. 432.

⁵⁷ Ibrahim anis, et al, jilid II, hal. 571.

Kata *Firqah* secara etimologi yaitu suatu kelompok umat yang mempunyai keyakinan atau pandangan kepercayaan yang sama pada agama, namun lain dari pandangan agama yang lebih benar diterima oleh para pemeluk agama tersebut. Sedangkan menurut bahasa kata *Firqah* yang berarti golongan, dan kelompok pemisah.

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa *firqah* merupakan sebuah kelompok keagamaan atau politik yang memisahkan diri dari kelompok besarnya, perpisahan tersebut mungkin didasari berbagai faktor di antaranya pertikaian tentang ajaran atau pemahaman yang tidak sefaham.⁵⁸ *Firqah-firqah* Islam pada awalnya terbentuk oleh faktor politik dalam perebutan kekuasaan pemerintahan Islam. Belakangan ini, *firqah-firqah* mulai mencari dalil Al-Quran dan hadis untuk menjadikannya sebagai hujjah untuk menarik simpati para pendukungnya agar semakin yakin dengan doktrin *firqah*

mereka, demi mencari legitimasi dari ajaran yang ada dalam kelompok.

Setelah membaca beberapa penjelasan tentang istilah "*firqah*", kita dapat mengetahui bahwa, dalam bentuk apa pun, istilah tersebut merujuk pada kelompok manusia yang unik. Selama bertahun-tahun, kelompok ini terus dianggap sebagai masyarakat karena mereka hidup dan bekerja sama sehingga mereka dapat mengatur diri mereka sendiri dan menganggap diri mereka sebagai kelompok sosial. *Firqah* digunakan untuk menyederhanakan ide kelompok, aliran, atau bahkan sekte dalam konteks ini. menggambarkan kelompok atau populasi yang mengadopsi keyakinan atau keyakinan yang menyimpang dari keyakinan jamaah muslimin atau *assawadu a'dzam* dan memutuskan untuk menjauh dari ikatan keummatan Islam.⁵⁹

6. *Thaifah* (Group/Religious Minority)

Term ini berakar pada huruf-huruf ط و ف. Dari sudut etimologis mengelilingi dan atau mengitari.⁶⁰ Secara leksikologis term *thaifah* bermakna *jama'ah* atau *firqah*: sekelompok manusia yang dikumpulkan berdasarkan suatu mazhab atau pandangan tertentu; juga berarti bagian dan sepotong.⁶¹

Dalam Al-Qur'an term yang berakar dari huruf-huruf ط و ف memiliki aneka ragam makna, yaitu *sa'i* berlari-lari kecil' QS. al-Baqarah/2: 158;

⁵⁸ Sainul Rahman, Tensi Sektarianisme dan Tantangan Demokrasi di Timur Tengah Pasca Arab Spring: Kasus Tunisia dan Yaman. *Jurnal ICEMS*, Vol. 3, No. 1, Juni 2019, hal. 112.

⁵⁹ Said Aqil Siradj, *Ahlusunnah wal Jamaah dalam Lintas Sejarah*, Yogyakarta: LKPSM, 1997.

⁶⁰ Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Luqat*, Bairut: Dar al-Fikr, 1994, hal. 628-629.

⁶¹ Ibrahim Anis. *Mu'jam al-Wasit*. T.th., hal. 570-571.

berkeliling QS. al-Rahman/ 55:44; *thawaf* QS. al-Hajj/ 22: 29; pelayanan QS. al-Waqi'ah/ 56: 17; azab atau malapetaka QS. al-Qalm/ 68:19; was-was atau keraguan QS. al-A'raf/7: 201; jamaah atau kelompok QS. al-Hujurat, 49: 9.

Thaifah berasal dari kata *tah'wawu* dan *fa* yang berarti sesuatu yang melingkari (mengelilingi).⁶² Secara etimologi, Thaifah adalah bagian dari komunitas manusia yang memiliki pendapat atau aliran tertentu yang membedakan mereka dari komunitas lain. Dalam al-Qur'an, kata Thaifah disebutkan dua puluh empat kali dalam bentuk tunggal, dua puluh empat kali dalam bentuk dual (*mitsanna*).¹⁸ Contoh dalam al-Qur'an yang menggunakan bentuk *mitsanna* adalah QS. al-Hujurat /49: 9. Kata *Thā'ifah* terulang sebanyak dua puluh kali yang tersebar dalam sembilan surat.¹⁴ Yaitu: QS. Ali Imran/3: 69, 72, 154, 154, QS. al-Nisā/4:81, 102, 102, 113, QS. al-A'raf/7: 87, 87, QS. al-Taubah/9: 66, 66, 83, 122. QS. al-Nur/24: 2, QS. al-Qaṣash/28: 4, QS. al-Aḥzab/33: 13, QS. al-Sāf/61: 14, 14, dan QS. al-Muzammil/73: 20.

Al-Thoifah berarti kelompok orang yang bersatu karena satu aliran atau pendapat yang membuat mereka berbeda dari yang lain. Dengan mempertimbangkan makna bahasa di atas dan penggunaannya dalam al-Qur'an, khususnya dalam QS. At-Taubah/9: 122 sebagai kelompok ahli strategi perang dan kelompok cendekiawan, dapat disimpulkan bahwa thaifah adalah kelompok profesional dalam masyarakat.⁶³

Thā'ifah awalnya berarti suatu kumpulan yang sebagian keadaannya (karakternya) adalah berkeliling di suatu negara dalam perjalanan (*safar*). Ini juga bisa berarti suatu kumpulan yang terbentuk secara seimbang dalam lingkaran, kemudian membesar, sehingga setiap jamaah disebut sebagai thā'ifah.⁶⁴

Pemakaian term *thā'ifah* dalam kelompok ayat makkiyah menunjuk dua komunitas sosial yang berlawanan. *Pertama*, komunitas sosial yang beriman kepada nabi dan rasul serta menjadi pengikut setia risalah kenabian dan kerasulan. *Kedua*, komunitas sosial yang ingkar kepada nabi dan rasul serta menjadi kelompok kontra risalah kenabian dan kerasulan. Pengungkapan kedua komunitas sosial ini, misalnya ditemukan dalam QS. al-A'raf/ 7: 87.

وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِۦ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ
اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ

⁶² Ibnu Faris, *Mu'jam al-muqayis*, hal. 45.

⁶³ Ali Nurdin, *Quranic Society*, hal. 86.

⁶⁴ Imam al-Adib al-Lughawy Abi Hilal al-Askary, *al-Furūq al-Lughawiyah*, Kairo: Dār al-„Ilmi wa al-Tsaqāfah, 1997, hal. 279.

“Jika ada segolongan daripada kamu beriman kepada apa yang aku diutus untuk menyampaikannya dan ada (pula) segolongan yang tidak beriman, maka bersabarlah, hingga Allah menetapkan hukumnya di antara kita; dan Dia adalah Hakim yang sebaik-baiknya.”

Berangkat dari uraian di atas, dapat ditegaskan bahwa penggunaan term *thā'ifah* pada ayat-ayat tersebut di atas, menunjuk kepada komunitas sosial atau sekelompok sosial munafiq. Mereka adalah komunitas sosial yang diikat dan disatukan oleh etika religius-spiritual-transendental negatif yakni kemunafikan dan pandangan serta sikap mereka yang sama yakni enggan untuk ikut pergi berperang, namun ketika mereka terpaksa ikut berperang, mereka lari dari medan peperangan karena takut. Justru mereka melakukan makar (perencanaan jahat) terhadap Rasulullah dan kaum muslimin. Padahal mereka telah mengaku berislam dan beriman kepada Rasulullah Saw.

7. Hizb (Pengikut/sekutu)

Hizb berasal dari kata huruf *ba'*, *za* dan *ba* yang berarti menyusahkan, membantu, dan menggabungkan ke dalam kelompok atau golongan. *Hizb* adalah kumpulan orang yang saling membantu untuk menyelesaikan tugas. *Al-Hizb* adalah kata yang berarti berkumpulnya orang dalam suatu kelompok untuk saling membantu satu sama lain dan berusaha menghilangkan kesusahan.⁶⁵

Kata *hizb* dengan segala bentuknya diulang sebanyak 20 kali dalam al-Qur'an. Kata *hizb* diulang sebanyak 8 kali yaitu dalam QS. al-Ma'idah/5: 56, QS. al-Mu'minun/23: 53, QS. ar-Rum/30: 32, QS. al-Mujadalah/58: 19 dan 22, QS. al-Fatir/35: 6. Kemudian kata *hizbaini* yang dalam QS. al-Kahf/18: 12 disebut sebanyak 1 kali dan kata *al-ahzab* yang merupakan bentuk jamak dari *Hizb* terulang sebanyak 11 kali.²⁰ Salah satu surah dalam al-Qur'an yang terdapat kata *hizb* yaitu QS. al-Ma'idah/5: 56.

وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ

“Dan barangsiapa mengambil Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang pasti menang.”

Dari ayat-ayat di atas dan ayat-ayat lainnya, dapat disimpulkan bahwa istilah tersebut secara umum digunakan dalam Al-Qur'an untuk menggambarkan kelompok orang yang berkomitmen dan bersatu dalam satu

⁶⁵ Ali Nurdin, *Quranic Society*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 86.

wadah untuk berusaha menghentikan atau mengatasi kesulitan.⁶⁶ atau yang diharapkan akan menimbulkan tantangan bagi kelompok mereka. Pengertian ini menunjukkan bahwa ada kemiripan antara arti istilah yang digunakan dalam Al-Qur'an. Makna itu kemudian berkembang sehingga juga mencakup kelompok yang menganut prinsip-prinsip yang baik atau buruk. Oleh karena itu, kata tersebut digunakan untuk menggambarkan partai politik. Di sini, makna menyempit dari makna awalnya.⁶⁷

Sebagaimana sudah disebutkan di atas, bahwa kata *hizb* di beberapa ayat dalam Al-Qur'an terdiri dari tiga bentuk, yaitu bentuk tunggal/*mufrad* (*hizb*), kemudian dua/*mitsanna* (*hizbain*), dan plural/*jama'* (*al-ahzāb*). Dalam Al-Qur'an, ketiga bentuk ini memiliki makna yang sama (kelompok; satu kelompok bagi yang *mufrad*, dua kelompok bagi yang *mitsanna*, dan kelompok-kelompok bagi yang *jama'*), hanya orientasi dan penunjukan maknanya saja yang beragam tergantung konteksnya.

Husein Ibn Muhammad al-Dam'āni dalam kitabnya *Qāmus al-Qurān au Islāh al-Wujūh wa al-Nazāir fi al-Qur'ān*,⁶⁸ menguraikan penunjukan makna *hizb* dengan berbagai bentuknya dalam Al-Qur'an ke dalam enam bentuk⁶⁹, yaitu:

(a) *Ahl al-Dīn* (pemeluk agama)

Bentuk makna ini, dijumpai dalam QS. al-Mu'minūn /23: 53.

(b) *Jund* (pasukan)

Bentuk makna ini, dijumpai dalam QS. al-Mujādilah/ 58: 19 dan 22.

Dua kubu atau kelompok *Ashhāb al-Kahfi* yang berselisih.

Penggunaan bentuk makna ini, dijumpai dalam QS. al-Kahfi/110: 12.

(c) Kelompok-kelompok dari kalangan orang kafir keturunan Umayyah, keturunan Mughirah, dan keluarga Abī Talhah. Semuanya dari kabilah Quraisy.

Penggunaan bentuk makna ini, dijumpai dalam QS. al-Ra'd/13: 36.

(d) Kelompok-kelompok yang berselisih dari kalangan Nasrani al-Nustūriyah, al-Ya'qūbiyah dan al-Malkāniyah.

Penggunaan makna demikian, terdapat dalam QS. al-Zukhrūf/43:65.

(e) Kelompok-kelompok kafir dari kaum Ad dan Tsamūd.

Penunjukan makna ini, sebagaimana dalam QS. Shad/38: 13.

⁶⁶ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 3, hal. 125, (Penjelasan tersebut diberikan oleh Quraish Shihab ketika menafsirkan Q.S al-Maidah/5: 56)

⁶⁷ Ali Nurdin, *Quranic Society*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 86.

⁶⁸ Husein Ibn Muhammad al-Dam'āni, *Qāmus al-Qurān au Islāh al-Wujūh wa al-Nazāir fi al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ilmi al-Mālayīn, 1983, hal. 126.

⁶⁹ Al-Dam'āni tidak menyinggung makna *hizb* dalam bentuk *mitsanna*. Oleh karenanya, penulis menghadirkan makna bentuk *mitsanna* nya agar pemahamannya utuh. Sehingga jumlahnya menjadi tujuh macam penunjukan makna.

Berdasarkan uraian *al-Dam'āni* di atas dapat diketahui bahwa kata *hizb* dalam Al-Qur'an maknanya tidak terlepas dari salah satu makna dasarnya yaitu kumpulan manusia/kelompok yang memiliki kekuatan. Hanya saja, orientasi makna dan penunjukannya yang beragam tergantung konteksnya. Misalnya, ketika *hizb* dihubungkan kepada Allah dan Setan (*hizb* sebagai *mudāf*), *al-Dam'āni* memaknainya sebagai pasukan/tentara (*Jund*). Sedangkan dalam konteks ayat lain, yaitu *hizb* sebagai *mudāf ilaih*, *al-Dam'āni* memaknainya sebagai pemeluk agama (*Ashāb al-Dīn*). Demikian juga bentuk *jama'* nya, yaitu *ahzāb*, pada dasarnya maknanya adalah kelompok-kelompok, namun dalam Al-Qur'an orientasi maknanya ada kelompok-kelompok bersekutu yang ditujukan kepada umat-umat terdahulu (*Ad*, *Tsamud* dan *Aikah*) yang menyerang nabinya dan kelompok-kelompok pada masa perang *Khandak* dari kalangan kafir Quraisy, kabilah-kabilah Arab dan golongan Yahudi Madinah yang bersekutu menyerang Nabi SAW dan kaum muslimin. Kemudian *ahzāb* juga bermakna kelompok yang berselisih yang ditujukan kepada kelompok-kelompok pemeluk agama Nasrani yang memperselisihkan status Isa a.s.

Kajian ini menemukan bahwa kata *hizb* dalam konteks Al-Qur'an memiliki makna dasar kumpulan manusia. Kemudian, dalam Al-Qur'an, berdasarkan analisis sintagmatik kata *hizb* berelasi dengan kata *Allah*, *Syaitān*, *Syiya'ā* & *Zubarā*. Sedangkan melalui analisis paradigmatis, *hizb* berelasi dengan kata *ṭāifah*, *fauz*, *zumarā*, *fi'ah*, *farīq*/Firqah dan *syi'ah*. Selanjutnya, melalui kajian historis (sinkronik dan diakronik), kata *hizb* mengalami perkembangan makna. Akan tetapi substansi maknanya tetap sama, hanya penunjukannya saja yang berbeda. Terakhir, *welthanschauung* dari *hizb* menunjukkan kelompok atau golongan yang sangat komitmen terhadap kelompoknya atau sosok yang diikutinya dan memiliki loyalitas yang tinggi dengan mereka yang satu pandangan dengan kelompoknya.

Berdasarkan penjelasan di atas dan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *hizb* dapat disimpulkan bahwa Kata tersebut secara garis besar berarti kelompok orang yang bersatu dengan tujuan yang sama untuk menyelesaikan suatu tugas.

8. Fauj (Kerumunan/Crowd)

Bentuk jamak dari kata *fauj* adalah *afwaj* yang terdiri dari huruf *fa*, *wawu* dan *jim* yang memiliki arti yaitu sekelompok orang. Pada dasarnya kata *fauj* artinya orang yang berjalan dengan cepat. Secara leksikal⁷⁰ *fauj* mengandung arti segolongan orang yang berjalan cepat.⁷¹

⁷⁰ Kamus Besar Bahasa Indonesia, leksikal berarti berkaitan dengan kata

⁷¹ Ibnu Faris, *Mu'jam al-muqayis*, hal. 821.

Di dalam Al-Qur'an kata ini diulang sebanyak 5 kali yang terdiri atas bentuk tunggal *fauj* sebanyak 3 kali dan bentuk jamak *afwaj* sebanyak 2 kali. Kata-kata tersebut terdapat dalam QS. Sad/38: 59, QS. al-Mulk/67: 8, QS. an-Naml/27: 83, QS. an-Naba'/78: 18 dan QS. an-Nasr/110: 2.⁷² Berikut kata *fauj* dalam QS. an-Nasr/110: 2.⁷³

وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا

“Dan kamu lihat manusia masuk agama Allah dengan berbondong-bondong.”

Fauj, yang disebutkan dalam ayat tersebut dalam bentuk jamak *afwaj*, dapat diartikan sebagai sekelompok orang dari berbagai latar belakang budaya yang berbeda. Dari pemaparan *fauj* dalam ayat-ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa *fauj* adalah sekelompok orang yang memiliki konotasi netral, baik positif maupun negatif, yang tidak terikat oleh latar belakang budaya yang sama. Crowd adalah satu-satunya padanan yang mungkin sama.⁷⁴

Menurut makna jamak dari kata "*fauj*" dalam ayat di atas, "*afwaj*" berarti sekelompok orang dengan latar belakang yang berbeda. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa "*fauj*" adalah sekelompok orang yang netral, dapat bertindak positif maupun negatif, yang berasal dari berbagai budaya dan latar belakang.

Karakteristik term masyarakat dalam Al-Qur'an

No	Term	Karakteristik
1	<i>Qaum</i>	Kelompok manusia yang memiliki tujuan yang sama dan disatukan oleh suatu aturan yang mereka tegakkan di tempat mereka berada.
2	<i>Ummah</i>	Manusia yang membentuk suatu kelompok karena adanya dorongan dari ikatan-ikatan, persamaan sifat, keyakinan, dan ada tujuan yang ingin dicapai.
3	<i>Sya'b</i>	Suku besar yang bersumber dari nenek moyang tertentu, seperti suku Rabi'ah dan Mahdar.

⁷² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Tajwid dan Terjemahnya*, Solo: Abyan, 2016, hal. 188.

⁷³ Sulaiman Kurdi, Masyarakat Ideal dalam Al-Qur'an (Pergulatan Pemikiran Ideologi Negara dalam Islam antara Formalistik dan Substansialistik), *Jurnal Khazanah* 14, No. 01, 2018.

⁷⁴ Ali Nurdin, *Quranic Society*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 90 – 91.

No	Term	Karakteristik
4	<i>Qabilah</i>	Kelompok manusia yang berasal dari satu keturunan. Dapat juga diartikan sebagai sekelompok orang yang berasal dari satu keturunan.
5	<i>Firqah</i>	Golongan atau kelompok yang memisahkan diri dari kelompok besarnya, pemisahan tersebut didasari berbagai faktor .
6	<i>Thaifah</i>	Kelompok manusia yang memiliki suatu aliran atau pendapat tertentu yang menjadikan kelompok mereka berbeda dengan kelompok yang lain.
7	<i>Hizb</i>	Kumpulan manusia yang membentuk suatu kelompok untuk menyelesaikan suatu perkara dengan cara tolong menolong
8	<i>Fauj</i>	Sekelompok orang yang netral dapat bersifat positif maupun negatif yang memiliki latar belakang dan budaya yang berbeda

B. Term Al-Qur'an Tentang Pendidikan Kewarganegaraan

1. *Ummatan Wahidah*

Secara Etimologi "*Ummatan Wahidah*" terdiri dari dua kata, *Ummah* dan *Wahidah*. Pada awalnya, kata "*umma*" berarti kelompok orang atau komunitas, dan "*wahidah*" adalah bentuk muannas dari kata "*wahid*", yang secara bahasa berarti satu.⁷⁵ Sebaliknya, "*Ummatan Wahidah*" berarti umat yang bersatu berdasarkan iman kepada Allah dan nilai-nilai kebajikan. Namun, populasi tidak terbatas pada negara mereka. Arti "*ummat*" juga mencakup semua manusia.⁷⁶

Di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang membahas istilah "*Ummatan Wahidah*" terulang dalam Al-Qur'an sebanyak sembilan kali, yaitu terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 213; QS. al-Maidah/5: 48; QS. Yunus/10: 19; QS. Hud/11: 118; QS. al-Nahl/16: 93; QS. al-Anbiya/21: 92; QS. al-Zukhruf/43: 33; QS. al-Mu'minun/23: 53 dan QS. al-Syura/42: 8.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالْظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

"Dan kalau Allah menghendaki niscaya Allah menjadikan mereka satu umat (saja), tetapi Dia memasukkan orang-orang yang dikehendaki-Nya ke dalam

⁷⁵ Nurdi Ali, *Quranic Society*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 100.

⁷⁶ Nurdi Ali, *Quranic Society* ..., hal. 103.

rahmat-Nya. Dan orang-orang yang zalim tidak ada bagi mereka seorang pelindungpun dan tidak pula seorang penolong.”

Di dalamnya terdapat makna ummat yang satu, satu ummat dan agama yang satu. Dahulu sejak Nabi Adam a.s hingga Nabi Ibrahim masih belum terjadi perselisihan, setelah itu timbul perselisihan yang ditimbulkan oleh ‘Amr bin Luhey pada zaman Nabi Musa yang membuat bid’ah baru yakni dengan membuat berhala-berhala untuk disembah. Lalu diikuti oleh orang lain dengan membuat berhala lainnya, sehingga berdirilah berbagai berhala hingga 360 buah di sekeliling Ka’bah.

- a. Ayat-ayat yang membahas istilah “*Ummatan Wahidah*” disajikan menurut mushaf Al-Qur’an:
 - (1) Surat Al Baqarah ayat 213
 - (2) Surat Al Maidah ayat 48
 - (3) Surat Yunus ayat 19
 - (4) Surat Huud ayat 118
 - (5) Surat An Nahl ayat 93
 - (6) Surat Al Anbiyaa’ 92
- b. Ayat-ayat yang membahas istilah “*Ummatan Wahidah*” disajikan menurut turunnnya surat (Makki-Madani) Al-Qur’an:
 - (1) Surat Yunus ayat 19
 - (2) Surat Huud ayat 118
 - (3) Surat An Nahl ayat 93
 - (4) Surat Al Anbiyaa’ ayat 92
 - (5) Surat Al Baqarah ayat 213
 - (6) Surat Al Maiidah ayat 48
- c. Ayat yang membahas istilah “*Ummatan Wahidah*” disajikan menurut kualifikasi arti ayat:
 - (1) Surat Al Maiidah ayat 48 (satu ummat)
 - (2) Surat Yunus ayat 19 (satu ummat)
 - (3) Surat An Nahl ayat 93 (satu ummat)
 - (4) Surat Al Baqarah ayat 213 (ummat yang satu)
 - (5) Surat Huud ayat 118 (ummat yang satu)
 - (6) Surat Al Anbiyaa’ ayat 92 (agama yang satu)

Dalam beberapa ayat di atas, disebutkan bahwa manusia selalu menjadi satu umat. Allah SWT membuat manusia berhubungan dan membutuhkan satu sama lain. Mereka telah hidup sejak lama hanya dengan membantu satu sama lain sebagai satu umat, yaitu kelompok yang memiliki

ikatan dan persamaan.⁷⁷ Tidak diragukan lagi, mereka harus berbeda dalam profesi dan kecenderungan mereka karena kepentingan yang berbeda, sehingga masing-masing dapat memenuhi kebutuhannya.

Orang-orang tidak benar-benar tahu bagaimana mencapai kemaslahatan bersama, bagaimana mengatur hubungan atau menyelesaikan konflik. Di sisi lain, manusia memiliki sifat egois, yang kadang-kadang dapat menyebabkan konflik. Allah Swt menghendaki untuk berjamaah dan melarang bercerai berai, olehnya manusia diberikan perangkat yang lengkap. Manusia tidak hanya diberi *insting* tetapi juga diberi akal. Maka diujilah manusia untuk menggunakan akalnya, dalam menyesuaikan hidupnya dan beradaptasi dengan ruang dan waktu yang selalu berubah konteksnya. Hendaknya semakin majulah perkembangan peradaban manusia dalam berolah berfikir untuk menghadapi tantangan zaman.⁷⁸

Dalam menafsirkan ayat ini Mustafa Al Maraghi mengatakan bahwa, Allah bukan tidak berkuasa untuk menjadikan semua satu ummat saja dengan satu syariat dan satu jalan yang ditempuh dan diamalkan, yakni dengan menciptakan watak-watak yang sama dan berakhlak yang sama, dan penghidupan dengan satu taraf, sehingga bisa diatur dengan satu syariat saja dalam berbagai masa. Jadi sama dengan jenis-jenis makhluk lain yang watak tetap berada pada satu tahap tertentu. Andaikan seperti itu, tentu Allah dengan mudah melakukan-Nya. Bukankah Allah maha kuasa untuk melakukan semua itu, sedikitpun tidak sulit bagi-Nya.⁷⁹

Sebaliknya, manusia memiliki sifat egois, yang kadang-kadang muncul, yang dapat menyebabkan perselisihan. Karena itu, Allah Swt. mengutus para rasul untuk menjelaskan undang-undang-Nya dan mengajarkan jalan-Nya, dan Dia juga memberi mereka tugas untuk menyampaikan berita baik kepada mereka yang mengikuti jalan-Nya. Hal ini diperkuat dengan kandungan QS. Yunus/10: 19.

Orang-orang awalnya hidup rukun, beragama, dan berkumpul sebagai keluarga. Namun, ketika mereka berkembang biak dan kepentingan mereka berbeda, muncul berbagai kepercayaan yang menyebabkan konflik. Oleh karena itu, seperti yang disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat 213, Allah mengutus para rasul untuk membawa wahyu dan memberi petunjuk kepada orang-orang. Menurut janji Allah, perselisihan di dunia ini akan diselesaikan di akhirat. Oleh karena itu, tampaknya Allah tidak menginginkan persatuan mutlak di antara manusia karena ada alasan tertentu mengapa hal itu diperlukan, seperti dijelaskan dalam QS. al-Maidah/5: 48; QS. al-Nahl/16: 93; QS. Hud/11: 118; dan QS. al-Syura/42: 8.

⁷⁷ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. I, hal. 425.

⁷⁸ Hamka, *Tafsir Al Azhar Juz' 6*, Jakarta: Panji Mas, 1992, hal 268.

⁷⁹ Ahmad Mustafa Al Maraghi, *Tafsir Al Maraghi Juz 6*, Semarang: Karya Toha Putra, 1990, hal, 240.

Faktor-faktor yang membedakan individu dan kelompok masyarakat memberikan peluang. Namun, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Hujurat/49: 13, faktor pembeda itu harus digunakan untuk bersaing dengan kebajikan, yang merupakan sesuatu yang alami dan memang diciptakan oleh Tuhan. Namun, ajaran agama mengatakan bahwa itu harus dilakukan sebagai cara untuk saling mengenal (ta'aruf). Keberagaman tidak hanya alami, tetapi juga bermanfaat. Menjadi manusia harus sadar bahwa mereka adalah bagian dari umat manusia yang satu. Sebagai landasan untuk persaudaraan, persahabatan, dan saling tolong-menolong, agama berfungsi sebagai pengingat bahwa semua orang memiliki kesamaan.

Apabila semua orang berfokus pada prinsip kebajikan, tidak akan ada masalah dengan perbedaan ini. Oleh karena itu, kedatangan Islam dengan Al-Qur'an sebagai kitab sucinya tidak hanya bertujuan untuk mengembalikan orang-orang ke kepercayaan yang murni atau hanif sesuai dengan fitrah manusia yang paling dasar, tetapi juga bertujuan untuk menyatukan orang-orang dalam komunitas yang lebih besar yang disebut *Ummatan Wahidah*, yaitu umat yang bersatu berdasarkan iman kepada Allah dan nilai-nilai kebajikan.

2. *Ummatan Wasathan*

Istilah lain yang juga mengandung makna masyarakat yang ideal adalah *Ummatan Wasathan*. Istilah ini antara lain tertuang dalam Firman Allah swt, QS. al-Baqarah/2: 143. Dalam ayat ini disebutkan bahwa *Ummatan Wasathan* adalah kualifikasi umat yang baik. Kata *Wasathan* terdiri dari huruf *wau*, *sin*, dan *tha'*, yang masing-masing bermakna dasar pertengahan atau moderat yang menunjuk pada pengertian adil.⁸⁰ *Al-Raghib* berarti sesuatu yang berada di tengah-tengah kedua ujungnya pada tempat yang sama.⁸¹

Kata "*ummah*", yang artinya "*al-Jamâ'ah*", sekelompok orang, masyarakat, dan juga bangsa, berasal dari huruf hamzah dan mim ganda, yang secara bahasa memiliki makna dasar seperti asal, tempat kembali, kelompok, agama, postur tubuh, masa, dan tujuan.⁸² Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, "*ummah*" atau "umat" berarti "makhluk manusia" dan "para pengikut, pemeluk, penganut suatu agama."⁸³

⁸⁰ Ibnu Faris, *Mu'jam al-muqayis*, hal. 1091.

⁸¹ Al-Raghib, *al-Mufradat*, hal. 522.

⁸² Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: 1984, hal. 43.

⁸³ Perwodarminto, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka 2003, hal. 1123.

Kata *ummat* berasal dari bahasa arab (*amma-yaummu*) yang berarti menuju, menumpu, dan meneladani.⁸⁴ Dalam bahasa Arab, kata *was̥ta-yas̥itu-was̥atan* berarti "orang yang berada di tengah-tengah".⁸⁵ *Wasat* sering dikaitkan dengan "Moderat". Islam "Moderat" berarti sikap pertengahan, menghindari ekstrimisme.⁸⁶

Term *wasath* beserta berbagai bentuk turunan kata disebutkan lima kali dalam Al-Qur'an, kesemuanya mengandung makna sesuatu yang memiliki dua ujung yang ukurannya sama. Namun bisa juga diartikan berada ditengah-tengah diantara dua hal, makanya seseorang yang mengatur jalannya pertandingan disebut "wasit", karena berada diantara dua pemain tidak memihak ke kanan atau ke kiri. Mengandung makna berada ditengah-tengah diantara dua hal, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Baqarah/2:238 berikut ini:

حُفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

"Peliharalah semua shalat(mu), dan (peliharalah) shalat wusthaa. Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu'.⁸⁷

Merujuk pada kitab *Lisân al-‘Arab* yaitu *wasthun*, huruf *sin* dibaca *sukun* yang memiliki arti "di antara". Kedua, kata tersebut dibaca dengan *wasatha*, Huruf *sin* dibaca dengan harakat fathah, kata ini mengandung beberapa arti yang saling berdekatan antara lain: pertama; ia mengandung arti "sesuatu yang berada antara dua sisi". Kedua; berarti "terbaik" atau "paling mulia" dan ketiga yaitu "adil". Ketiga arti tersebut mengungkapkan bahwa maknanya saling berdekatan satu sama lainnya, karena sikap adil itu adalah "tidak condong pada salah satu sisi ketika ia berada di antara dua sisi", kemudian sikap adil juga tidak akan timbul dalam diri kecuali pada diri yang mulia. *Wasath* adalah apa yang ada pada kedua ujungnya dan ia merupakan bagian darinya, jika dikatakan syai'un *wasath* maksudnya sesuatu itu antara baik dan buruk.

Term *wasath* digunakan pula untuk menunjukkan sesuatu yang berada diantara dua hal yang buruk, seperti sebuah permisalan susu yang murni berada diantara darah dan kotoran, atau tidak kekiri dan tidak kekanan *baina tafrith wal ifrath*. Dengan demikian bisa juga difahami sebagai sifat

⁸⁴ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal.324.

⁸⁵ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung 1990, hal. 498.

⁸⁶ Alamul Huda, "Epistimologi Gerakan Liberalis, fundamentalis, dan Moderat Islam di Era Modern", *Jurnal Syariah dan Hukum*, vol. 2, Maret 2010, hal. 188.

⁸⁷ Terdapat banyak riwayat tentang salat *wustha*, makna *Wushta* dalam konteks ini menurut Imam at-Thabari setelah merajjih dalil-dalil terkait salat *Wushta* adalah salat Asar, "dikatakan demikian karena letaknya yang berada di tengah-tengah antara salat wajib lima waktu" terletak setelah dua salat subuh dan dzuhur, dan terletak sebelum dua salat maghrib dan Isya'. (Maktabah Syamilah: Jilid 2, 168)

yang lurus, adil dan bersih atau orang pilihan dan dianggap mulia dan lurus pemikirannya. Seperti dalam firman-Nya dalam QS. al-Qalam/:68:28 dibawah ini:

قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ

“Berkatalah seorang yang paling baik pikirannya di antara mereka: Bukankah aku telah mengatakan kepadamu, hendaklah kamu bertasbih (kepada Tuhanmu)?”

Moderat dalam bahasa arab memiliki makna sendiri yaitu *i'tidal*.⁸⁸ Ada hubungan tarik menarik antara “yang di tengah” dan kedua ujungnya. Contoh posisi tengah adalah posisi yang paling baik. Berani adalah posisi tengah di antara takut dan ceroboh, dan kedermawanan adalah posisi tengah di antara kikir dan boros. Tentu saja, untuk mencapai apa yang dibutuhkan untuk mencapai keadilan, kebaikan, dan keseimbangan, diperlukan kesabaran, keuletan, dan pengetahuan yang memadai.

Menurut buku Kontruksi Islam Moderat, kata moderat dalam bahasa Arab dikenal sebagai *al-wasṭiyah*. Menurut buku tersebut, moderat berarti tindakan yang tidak terlalu ekstrim ke kanan atau ke kiri. Karena wahyu dan akal merupakan sumber kebenaran dari Allah SWT, mengabaikan salah satu berarti mengabaikan kebesaran Allah SWT. Pandangan moderat selalu menekankan bahwa keduanya harus kompromi.⁸⁹

Dalam hakikat moderasi, sering kali merujuk pada makna pilihan atau terpilih; bahkan dalam bahasa Arab, “*wasath*” berarti orang terpilih di antara kaumnya. Karena Islam adalah agama yang dipilih di antara agama lain, agama Islam disebut sebagai agama yang *wasath*. Sebagaimana *nash* QS. al-Baqarah/2:143

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.”

Dalam menafsirkan ayat 143, At-Thabari mengatakan bahwa “*Wasathan*” dapat berarti “posisi paling baik dan paling tinggi”, mengutip Ibnu Abbas ra, Mujahid, dan Atha', dan menyatakan bahwa “*Ummatan Washathan* adalah “keadilan”. Dengan demikian, makna ayat ini adalah

⁸⁸ Adib Bisri dan Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia, Indonesia-Arab*, hal 214

⁸⁹ Nursamad Kamba, “*Pengantar*”, dalam buku *Kontruksi Islam Moderat: Mengungkap Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam*, Makassar: ICATT Press 2012, hal. 8.

"Allah menjadikan umat Islam sebagai umat yang paling adil".⁹⁰ Umat Islam, sebagai umat wasath, bertanggung jawab untuk bertindak sebagai umat pilihan dengan melakukan yang terbaik, bersikap adil, dan menjadi saksi karena keadilan.

Ummatan Wasathan, istilah lain yang mengandung makna masyarakat ideal. Istilah ini terdapat dalam al-Quran surah Al-Baqarah/2:143. "Dan demikian pula kami telah menjadikan kamu (umat Islam), 'umat pertengahan' agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya, melainkan agar kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik kebelakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh Allah maha pengasih, maha Penyayang kepada manusia".

Ummatan Wasathan, yang berarti pertengahan atau moderat, didefinisikan sebagai kualifikasi umat yang baik. Orang-orang yang berada dalam posisi pertengahan dapat menjadi adil karena mereka tidak memihak ke kiri atau ke kanan. Menurut Quraish Shihab, kata wasath pada awalnya berarti segala sesuatu yang baik sesuai dengan objeknya. Posisi dua sisi adalah hal yang bagus. Ia menunjukkan bahwa keberanian adalah titik tengah antara takut dan tidak bertindak. Ada perbedaan antara dermawan dan boros. Pada awalnya, kata wasath memiliki arti tengah. Karena masyarakat ideal berada di tengah-tengah, mereka terjebak oleh materialisme dan tidak dapat mencapai alam ruhani. Akibatnya, mereka tidak berdiri di bumi. Mereka dapat memadukan aspek ruhani dan jasmani, material dan spiritual dalam segalanya karena mereka berada di posisi tengah.⁹¹

Sebagai umat yang ideal, seseorang harus memiliki sifat moderat. Masyarakat menjadi adil karena mereka berada di tengah, tidak berpihak ke kiri atau ke kanan. Dalam beberapa ayat, kata "*Ummatan Wasathan*" dapat berarti masyarakat yang proporsional. Masyarakat proporsional berada di tengah, atau *wasthah*, yang berarti menggabungkan yang terbaik dari segala hal yang bertentangan.⁹²

Dalam setiap tindakan mereka, masyarakat ideal mampu menggabungkan aspek ruhani dengan aspek fisik, material dengan spiritual, dan posisi tengah membuat mereka berbeda dari umat yang hanya terhanyut oleh materialisme. Untuk berlaku adil, mereka harus menjadi penengah atau wasit bagi pihak-pihak yang bertikai.

⁹⁰ Ibnu Jarir At-Thabari, *Tafsir At-Thabari*, vol 2, Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, 2004, hal 7.

⁹¹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung; Mizan, 1999, hal. 328.

⁹² Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung; Mizan, 1997, hal. 4.

Ketiga kata *wasath*, yang berarti adil, berasal dari hal ini. *Ummatan wasatha* adalah umat yang moderat, berada di tengah-tengah agar semuanya terlihat. Berdasarkan ayat di atas, mereka dibuat demikian supaya mereka menjadi saksi dan teladan bagi orang lain. Pada saat yang sama, mereka juga meneladani Nabi Muhammad saw dan menggunakan tindakannya sebagai asas pembenaran untuk semua tindakannya. Wasathiyah, yang berarti moderat atau berada di tengah, mendorong umat Islam untuk berbicara satu sama lain dan bersikap terbuka terhadap semua orang, baik dari segi agama, budaya, maupun peradaban. Ini karena mereka tidak bisa menjadi saksi atau bersikap adil jika mereka menutup dan membatasi diri dari lingkungan dan kemajuan zaman global.⁹³

Sebagaimana disebutkan dalam hadist, “sebaik-baik suatu perkara adalah berada pada pertengahan” artinya, Umat moderat (*wastiyah*) mengambil pendekatan kompromi dan mengambil posisi tengah dalam menangani dan menyelesaikan masalah. Mereka juga bersikap toleran, menghargai, dan memegang prinsip kebenaran dalam agama dan mazhab sesuai dengan landasan *naqli* dan *aqli*. untuk menciptakan lingkungan yang aman, tenang, dan damai di mana orang dapat menerima perubahan dengan tenang.⁹⁴

"*Ummatan Wasathan* adalah nikmat besar dari-Nya. Dan seluruh apa yang disyariatkan-Nya adalah nikmat bagi umat yang beriman," kata Al Sya'rawi rohimahu Allah.⁹⁵

Akibat ayat ini, orang-orang Islam digambarkan sebagai orang-orang yang menghindari segala bentuk perbuatan buruk atau berlebihan. Mereka selalu berada di jalur tengah dan senantiasa mencari cara untuk menyeimbangkan kehidupan mereka dari segi material, agama, dan keuangan. Islam memberikan contoh yang ideal bagi setiap individu dan komunitas manusia. Tidak diragukan lagi, tidak semua orang yang beragama Islam selamat dari sikap curang atau berlebihan dalam bertindak. Banyak dari mereka bertindak atau berpikir dalam lobang ekstrim kanan dan kiri. Dalam ayat ini, agama Islam dimaksudkan sebagai agama yang luas dan moderat. Kesempurnaan hanya dapat dicapai oleh mereka yang mengikuti perintah Allah, dan tidak oleh sebagian kecil orang.

Allah menjadikan mereka sebagai bukti dan hujjah bagi semua orang. Ayat ini menunjukkan keutamaan yang dimiliki oleh umat Islam. dimana

⁹³ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 433.

⁹⁴ Amri Aziz dan Ahmad Baharuddin, ed "Pengantar Catatan Editor" dalam; Andi Aderus Banua dkk, *Konstruksi Islam Moderat*, hal. 8.

⁹⁵ Mutawalli Sya'rawi, *Tafsir sya'rawi: Khawatir fadilah al-Syekh Muhammad Mutawalli al- Sya'rawi Haul al-Qur'an al-Karim jilid 1 (Idarah kutub walmatabah)*, hal. 626.

Allah memberikan petunjuk kepada umat Islam untuk menghadap ke kiblat, rumah ibadah pertama di dunia. Keistimewaan umat Islam lebih besar daripada semua umat lainnya. Dalam ayat-Nya, "Demikianlah kami jadikan kalian umat Islam umat yang adil dan terpilih" berarti bahwa umat Islam adalah umat yang adil dan terpilih, berada di tengah-tengah antara orang Yahudi dan Nasrani. Banyak orang Islam tidak adil secara pribadi; mereka berbuat maksiat karena mereka berpaling dari Syari'at Allah dan aturan lainnya.

Adapun makna "*ummatan Wasathan*" pada surat al-Baqarah ayat 143 adalah umat yang adil dan terpilih. Dengan kata lain, orang-orang Islam ini adalah kelompok yang agamanya paling sempurna, ahklaknya paling baik, dan amalnya yang paling penting. Allah telah memberi kita ilmu, kasih sayang, keadilan, dan kebaikan yang tidak dimiliki oleh orang lain. Jadi, mereka menjadi "*ummatan Wasathan*", umat yang sempurna dan adil yang akan menjadi saksi bagi semua orang di hari kiamat nanti.⁹⁶

Posisi pertengahan menjadi manusia tidak memihak ke kiri dan ke kanan, Hal ini menyatakan bahwa manusia bertindak adil, dan itu membuat umat Islam berada di tempat yang sempurna untuk menjadi saksi atas tindakan manusia. Muhammad Qutb menunjukkan aspek lain dari istilah *wasatha*, juga dikenal sebagai *ummah wasatha*. Ia mengaitkannya dengan posisi Islam di tengah, di antara dua sisi komunisme dan kapitalisme.⁹⁷ *Wasatha* juga dianggap pertengahan dalam artinya, tidak melampaui atau melampaui kepercayaan, mencakup segalanya di tengah-tengah, baik dunia maupun akhirat.⁹⁸

Berdasarkan uraian di atas bisa ditarik kesimpulan bahwa makna *ummatan wasathan* adalah Umat Islam berada di tengah-tengah, seimbang, proporsional, dan adil dalam menangani masalah akidah, ibadah, hubungan antar sesama manusia, dan hukum sehingga menjadi umat terbaik dan sempurna.

3. *Khairu Ummah*

Kata *khair* secara harfiah diterjemahkan dengan kebajikan. Dalam berbagai ayat Al-Qur'an dan hadits, *khair* bisa berarti kekayaan atau juga kemakmuran. Dalam QS. al-Baqarah/2: 269

⁹⁶ Ibnu As'yur, *Muhammad Thahir wa al-Tanwir*, Juz II, Tunis, Ad-Dar Tunisiyyah, 1984, hal.17-18.

⁹⁷ Said Agil, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, Jakarta: Permadani, 2005, hal. 171-172.

⁹⁸ Ahsin W. Al-Hafidz, *Kamus Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Sinar Grafika, 2005, hal. 302.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

"Allah menganugerahkan al hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al Quran dan As Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)."

Khair itu adalah hikmah atau ilmu pengetahuan.⁹⁹ Dalam kamus mufradat al-Fâdz Al-Qur'an, kata *khair* diartikan sebagai sesuatu yang disukai atau disenangi dalam semua hal, seperti akal, adil, keutamaan, dan bermanfaat, dan lawannya adalah *al-Syarru*. Disebutkan bahwa kata "*khair*" memiliki dua jenis. Yang pertama adalah "*khair mutlaq*", yang berarti kebaikan yang disukai oleh semua orang di mana pun.¹⁰⁰ Kedua, *khair muqayyad* (kebaikan yang terikat), yaitu suatu kebaikan bagi seseorang, sementara menurut yang lainnya adalah keburukan.¹⁰¹

Kata *khair* merupakan term yang lebih komprehensif dalam mengungkapkan kualifikasi positif tentang perbuatan ataupun lainnya. Dalam Al-Qur'an, kata *khair* yang berakar dari huruf-huruf *kha-ya-ra* disebutkan sebanyak 153 kali dengan berbagai bentuk dan redaksinya, ditambah enam kali kata lainnya yang berarti 'memilih'. Arti dasar dari kata *khair* adalah *al-'atfu wal mail* (cenderung pada sesuatu). Kata *khair* diartikan sebagai kebajikan (*good*) yang antonimnya adalah *al-syarr* (kejahatan, *evil*) karena setiap orang cenderung pada kebaikan sehingga orang itu memilihnya.¹⁰²

Term yang hampir sama dengan *khair* adalah kata *ma'rûf* yang dalam Al-Qur'an terdapat pada 39 tempat dan dua kali disebut dengan kata *al-'urf* (ini tidak termasuk kata kerja yang berakar dari kata yang terbentuk dari *'ain-râ-fâ*). Ada dua arti dasar kata tersebut, yakni *tatâbu' al-syay'i muttasilan ba'duhu bi ba'd* dan *sukûn wa al-tuma'nînah*.¹⁰³ Maksud dari yang pertama adalah sesuatu yang berangkai dan teratur antara satu dengan lainnya.¹⁰⁴

⁹⁹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 121.

¹⁰⁰ Al-Râghib al-Asfahâni, *Mufradât al-Fâdz al-Qur'an*, Beirut: al-Dâr al-Syâmiyyah, 2009, hal. 300.

¹⁰¹ *Ibid*

¹⁰² Munzir Hitami, *Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan*, Yogyakarta: LkiS, 2009, hal. 80.

¹⁰³ Abû al-Hasan Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, II, Kairo: Mustafâ al-Bâbi al-Halabi wa Awlâduh, 1972, hal. 232.

¹⁰⁴ Munzir Hitami, *Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan*, hal. 80-81.

Di samping itu, bahwasannya Al-Qur`ân juga menyebutkan beberapa istilah yang menunjuk kepada arti kebaikan. Istilah-istilah tersebut antara lain:¹⁰⁵

(a) *Ma'rûf*

Kata *ma'rûf* cukup banyak disebut dalam Al-Qur'an. Misalnya, dalam surah al-Baqarah disebut 15 kali. Dalam setiap kali penyebutan, maknanya diberi konteks tertentu. Jika hanya melihat terjemahan harfiyahnya saja, maka maknanya menjadi terlalu umum atau abstrak.¹⁰⁶

(b) *Ihsân*

Menurut al-Râghib al-Asfahâni, kata *Ihsân* berasal dari kata *husn*, yang bermakna dasar segala sesuatu yang menggembirakan dan disenangi. Sayyiah, yang sering diartikan sebagai keburukan, adalah kebaikan atau kebajikan lawannya. Jenis kebajikan ini terdiri dari tiga kategori: kebajikan berdasarkan akal, kebajikan berdasarkan hawa nafsu, dan kebajikan berdasarkan panca indera. Selanjutnya, kata "*ihsân*" digunakan dalam bahasa untuk dua hal: memberi nikmat kepada orang lain dan melakukan perbuatan baik.¹⁰⁷

(c) *Birr*

Kata "*birr*", yang terdiri dari huruf-huruf *ba'* dan *ra'* ganda, memiliki empat makna utama: kebenaran. Dari sini berasal makna ketaatan, karena orang yang taat membenarkan orang yang memerintahnya dengan tindakannya; menepati janji, karena orang yang menepati janji membenarkan apa yang dia katakan; dan cinta dan kejujuran. Kedua, daratan berbeda dari lautan (*bahr*). Dari sini berasal istilah *bariyah*, yang berarti padang pasir, luas, dan manusia, karena daratan atau padang pasir sedemikian luas dan karena orang biasanya tinggal di sana. Ketiga, jenis tumbuhan, dan keempat, meniru suara. Orang yang suara keras dan banyak bicara tanpa arti disebut barbar. Istilah "*barbar*" berasal dari istilah ini.¹⁰⁸

(d) *Tayyib*

Makna dasar kata *tayyib* adalah segala sesuatu yang dirasakan enak oleh panca indera maupun jiwa material maupun immaterial.¹⁰⁹ *Tayyib* dapat

¹⁰⁵ Ali Nurdin, *Quranic Society: Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam Al-Qur`ân*, Jakarta: Gelora Aksara Pratama, 2006, hal. 175-176.

¹⁰⁶ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`ân Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, hal. 121.

¹⁰⁷ Al-Râghib al-Asfahâni, *Mufradât al-Fâdz al-Qur`ân*, hal. 235-236. Lihat pula Ali Nurdin, *Quranic Society: Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam Al-Qur`ân*, hal. 183-187.

¹⁰⁸ Ibnu Fâris, *Mu'jam al-Maqâyîs Fî al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, hal. 107.

¹⁰⁹ Al-Râghib al-Asfahâni, *Mufradât al-Fâdz al-Qur`ân*, hal. 527.

juga dipahami dalam arti bebasnya sesuatu dari segala yang mengeruhkannya, *tayyib* sebagai lawan dari kata *khabiṭs*.¹¹⁰

(e) *Sâlih*

Kata *sâlih* yang kadang juga diartikan dengan “baik” terambil dari akar kata *saluha* yang dalam beberapa kamus bahasa Al-Qur`ân dijelaskan maknanya sebagai antonim dari kata *fâsid*, yang berarti “rusak”.¹¹¹ Karena itu, kata *salih* juga dapat diartikan sebagai “bermanfaat dan sesuai”. Dengan demikian, amal *salih* dapat didefinisikan sebagai suatu aktivitas yang apabila dilakukan, maka suatu kerusakan akan terhenti atau menjadi tiada; atau itu juga dapat didefinisikan sebagai suatu aktivitas yang dengan melakukannya diperoleh manfaat dan kesesuaian.

Dalam Al-Qur`ân, istilah *ummah* mengandung sejumlah arti, umpamanya bangsa (*nation*), masyarakat atau kelompok masyarakat (*community*), agama (*religion*) atau kelompok keagamaan (*religious community*), waktu (*time*) atau jangka waktu (*term*), juga pemimpin atau sinonim dengan imam.¹¹² Kosa kata *ummah* muncul dalam al-Qur`ân tidak kurang dari 62 kali, baik dalam bentuk mufrad maupun jamak, dan terletak pada ayat-ayat yang turun di Mekah juga Madinah. Hanya saja pada ayat-ayat Madaniah-lah term ini merujuk pada entitas keagamaan dan politik kaum Muslim.¹¹³

Secara etimologis, kata “*khairu ummah*” berarti jamaah paling baik, kelompok terbaik, atau sebaik-baiknya. Berdasarkan ayat di atas, *khairu ummah* adalah bentuk ideal masyarakat Islam yang terdiri dari integritas iman, orientasi, dan komitmen untuk memberikan kontribusi positif kepada kemanusiaan secara keseluruhan, serta setia pada kebenaran melalui mekanisme *amr bi al-Ma`ruf nahy an al-munkar*.¹¹⁴

Istilah *Khairu Ummah* yang berarti umat yang terbaik atau umat unggul atau masyarakat ideal hanya sekali saja disebut di antara 64 kata *ummah* dalam Al-Qur`an yakni dalam QS. al-Imran/3:110.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ
ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

¹¹⁰ Ibnu Fâris, *Mu`jam al-Maqâṭiṣ Fî al-Lughah*, hal. 574; Al-Râghib al-Asfahâni, *Mufradât al-Fâḍ al-Qur`ân*, hal. 629.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur`ân: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, hal. 482-483.

¹¹³ Amin Nurdin, Eva Nugraha, dan Dadi Darmadi, *Sosiologi Al-Qur`ân: Agama dan Masyarakat dalam Islam*, Ciputat: UIN Jakarta Pres, 2015, hal. 17.

¹¹⁴ Ali Nurdin, *Quranic Society: Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam Al Quran*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006, hal. 115.

“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.”

Abdullah Yusuf ‘Ali, sebagaimana para ahli Tafsir umumnya menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan "umat pilihan" adalah kaum muslimin. Pertanyaannya adalah apakah yang dimaksud dengan "umat pilihan" itu adalah kaum muslimin sepanjang masa atau hanya mereka yang hidup pada zaman Rasulullah saw.¹¹⁵

Khairu Ummah, istilah tersebut dalam Al-Quran dijelaskan dalam Surat Ali Imron (3:10). Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa kaum muslimin adalah umat terbaik karena mereka beriman kepada Allah, menyuruh yang baik, dan mencegah yang buruk. Dalam pengertian ini, *Khairu ummah* adalah jenis masyarakat Islam ideal yang ciri-cirinya adalah keimanan, komitmen, kontribusi positif kepada kemanusiaan secara keseluruhan, dan komitmen pada kebenaran dengan melakukan amar *Ma'ruf* nahi munkar.

Nilai terbaiknya umat dapat juga diartikan sebagai umat yang telah mendapatkan penyempurnaan dari ajaran-ajaran terdahulu. Dengan jelas disampaikan dalam Al-Quran bahwa nilai-nilai yang baik itu pernah diajarkan oleh para nabi sebelum Muhamad saw. Nilai-nilai tersebut diterapkan sesuai dengan situasi dan kondisi di mana umat saat itu berada. Makanya nabi-nabi terdahulu disebutkan sebagai orang yang selamat, bukan orang yang menjalankan syariat Islam seperti shalat zakat puasa sebagaimana dilakukan kaum muslimin saat ini. Al-Qur'an menawarkan beberapa mekanisme perdamaian untuk menyelesaikan masalah internal, seperti musyawarah, rekonsiliasi, dan dakwah dengan metode *al-hikmah wa al-mujadalah billati hiya ahsan*.¹¹⁶

Berdasarkan ayat tersebut, Allah telah menyatakan dalam Al-Qur'an bahwa umat Islam adalah yang terbaik dari semua makhluk yang Dia ciptakan. Salah satu contoh kebaikan umat Islam adalah kualitas sumber daya manusia mereka yang lebih baik dibandingkan dengan umat agama lain. Sebagaimana dimaksudkan dalam Al-Qur'an, keutamaan umat Islam memiliki sifat normatif dan potensial. Namun, predikat tersebut tidak serta merta diterapkan pada semua orang yang beragama Islam. Kaum muslimin

¹¹⁵ Abdullah Yusuf Ali, *The Mean Ing of Teh Holy Qur'an*, hal. 602, (Lihat juga dalam Quraish Shihab di Tafsir al-Misbah, vol. II, hal. 173).

¹¹⁶ QS. al-Nahl: 125.

tidak boleh disebut sebagai *khayru ummah* jika mereka tidak memenuhi beberapa kriteria.¹¹⁷

Orang-orang terbaik di dunia memiliki dua sifat: mereka mengajak kepada kebaikan, mencegah segala hal yang tidak baik, dan selalu beriman kepada Allah. Kaum muslimin dari zaman Nabi telah mempertahankan semua sifat tersebut dan mendarah dagingkannya, sehingga mereka menjadi umat yang kuat dan berjaya. Mereka mampu menundukkan seluruh tanah Arab dalam waktu yang singkat dan patuh pada panji Islam. Mereka hidup damai dan harmonis di bawah panji keadilan, meskipun sebelumnya mereka selalu berpecah belah dan saling berperang.

Ini adalah hasil dari berkat iman yang teguh dan kepatuhan mereka terhadap agama mereka, serta berkat kesabaran dan kesungguhan mereka dalam melakukan *amar Ma'ruf nahi munkar*. Kalau ayat ini dihubungkan dengan QS. Ali Imran [3]: 102-104, dapat ditarik pemahaman bahwa umat pilihan itu adalah umat yang mempunyai kriteria: (1) beriman; (2) bertakwa; (3) memegang teguh agama Allah; (4) memelihara tali persaudaraan; (5) berdakwah; (6) mengerjakan kebaikan; dan (7) mencegah kemungkaran.¹¹⁸

"*Khairu ummah*" adalah frasa ilahiyyah yang maknanya luas, hakikatnya mendalam, dan tujuannya abadi. *Khairu ummah* akan menyegarkan sebuah bangsa, khususnya umat Islam, sebagai umat yang dibanggakan, disegani, dihormati, dan diperhitungkan oleh seluruh masyarakat sepanjang zaman. Untuk menerapkan *khairu ummah* dalam sikap hidup, diperlukan ketekunan dan keuletan, serta ilmu dan pengetahuan.

Menurut ayat 110 surah Ali Imran, *khairu ummah* memiliki tiga dimensi *amaliah*: *amr bi al-Ma'ruf*, *nahy an al-munkar*, dan *tu'minûna billah*. Umat yang ingin mencapai predikat ini harus memiliki ketiga dimensi tersebut. Mengakui ketiga dimensi *amaliah* tidak cukup; mendirikan shalat, berpuasa, berzakat, menunaikan haji, menjauhi yang haram, dan melaksanakan yang halal juga tidak cukup. Namun, dia harus memiliki kemampuan dan kemampuan untuk menyuruh pada kebaikan, melarang kemungkaran (*amr bi al-ma'ruf nahy 'an al-munkar*), dan ber-*I'tishâm* (berpegang teguh) pada *dînullah*, dan menghindari *ikhtilâf* yang mengakibatkan *iftirâq*.¹¹⁹

Secara singkat, dapat dikatakan bahwa *khairu ummah* adalah sekelompok orang yang memiliki kesalehan sosial dan individu. Dalam bahasa Indonesia, istilah "*khairu ummah*" sering digunakan untuk menggambarkan masyarakat madani. Menurut M. Dawam Rahardjo,

¹¹⁷ Mia Fitirah Elkarimah, Masyarakat Madani: Pluralitas Dalam Isyarat Al-Qur'an, *Edukasi: Jurnal Pendidikan Islam*, 4, no. 2, 1 November 2016, hal. 392.

¹¹⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 63.

¹¹⁹ Irfan Hielmy, *Bunga Rampai Menuju Khairu Ummah III*, Ciamis: Pusat Informasi Pondok Pesantren Darussalam, 1999, hal. 20.

masyarakat madani terdiri dari tiga hal: agama sebagai sumber, peradaban sebagai proses, dan masyarakat kota sebagai hasil.¹²⁰ Fakta bahwa kemajemukan di Indonesia adalah hal yang tidak dapat dihindari, persatuan, kesatuan, dan kebersamaan diperlukan untuk mempertahankan keharmonisan antar suku dan bangsa mencapai cita-cita negara adil makmur yang diridai Allah (*baladun thayyibatun wa rabbun ghafûr*). *Khoiru Ummah* adalah suatu komunitas yang bermoral yang tidak hanya mendengar hukum Allah tetapi juga mengamalkannya dengan setia dan taat.

Dalam surah Ali-Imran ayat 110 Allah jelaskan bahwa untuk menjadi *khaira ummah* atau umat terbaik ada beberapa karakteristik yang harus dipenuhi oleh umat Islam diantaranya; amar makruf dan nahi mungkar, dan beriman kepada Allah.

(a) Amar makruf dan nahi munkar

Kata Amar secara harfiah berasal dari kata *Amara ya'muru*, yang berarti "perintah". Namun, kata *Ma'ruf* berasal dari isim maf'ul dari kata Arab, yaitu arafa, yu'rifu, irfatan, atau ma'rifatan, yang berarti mengakui, mengenal, dan mengetahui. Kata "*Ma'ruf*", sebagai isim maf'ul, diartikan sebagai sesuatu yang telah diketahui, yang telah dikenali, atau yang telah diakui. Selain itu, kata "*Ma'ruf*" kadang-kadang diartikan terhadap sesuatu yang sesuai, seharusnya, tepat, atau bermanfaat. Begitu pula dengan kata Munkar, yang berasal dari bahasa Arab dan berasal dari isim maf'ul, yang berarti sesuatu yang tidak diketahui, tidak dikenali, atau tidak diakui, yang pada gilirannya diingkari.¹²¹

(b) Beriman Kepada Allah

Iman adalah modal utama seorang mukmin, karena tanpa iman seseorang tidak bisa dikatakan seorang mukmin. Iman adalah akar dari segala perbuatan karena iman adalah landasan kebenaran yang dipancarkan oleh sang Pencipta kepada makhluknya. Iman memberi kekuatan bagi orang yang memilikinya, dengan iman orang bisa membedakan mana yang hak dan mana yang bathil. mana yang *Ma'ruf* dan mana yang munkar, iman juga membentuk setiap pribadi memiliki prilaku dan perangai yang baik, yang tercermin dari akhlak yang ia miliki, itulah sesungguhnya ukuran dari kadar kesempurnaan iman seseorang.¹²² Keimanan merupakan syarat paling utama untuk menjadi *khaira ummah*, karena dengan keimanan tersebut akan muncul taqwa, adapun taqwa merupakan taat

¹²⁰ Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama, kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1999, hal 145-146.

¹²¹ Ridwan, *Analisis Tematik Terhadap Konsep Amar Ma'ruf Nahi Mungkar dalam Perspektif Tafsir Al-Azhar Buya Hamka*, Jambi: Negeri Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, 2021, hal. 15.

¹²² Harles Anwar dan Kari Sabara, Prinsip-Prinsip Khairu Ummah Berdasarkan Surah Ali Imran Ayat 110, *Jurnal kajian Islam*, Volume 4, Nomor 2, Agustus 2012, hal. 208.

kepada perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, dengan ketaatan seseorang akan berbuat yang *Ma'ruf* dan mengajak kepada yang *Ma'ruf*, dan dengan taat kepada Allah seseorang akan berani mencegah kemungkaran dihadapan manusia disebabkan oleh rasa takut kepada Allah.

Dua hal di atas adalah ciri-ciri *khaira ummah* yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Dengan kata lain, *amar Ma'ruf*, nahi munkar, dan beriman kepada Allah adalah tiga hal yang tidak dapat dipisahkan. Jika salah satu dari kedua sifat ini tidak ada, maka tidak dapat dianggap sebagai *khaira ummah*.

Menurut pendapat ini, *khairu ummah* adalah struktur masyarakat yang ideal yang membutuhkan sosialisasi yang lebih spesifik dan mendalam untuk disesuaikan. Dalam sejarah Islam, pembentukan negara (kota) Yastrib oleh Nabi Muhammad dan umat Islam bersama kaum Yahudi dan Nasrani pada masa kuno dikenal sebagai Piagam Madinah. Ini adalah gambaran pertama tentang masyarakat madani atau *khairu ummah*. Selain era klasik, masyarakat madani, juga dikenal sebagai *khairu ummah*, dapat ditemukan di masa pertengahan, tepatnya saat Kesultanan Turki Utsmani dipimpin oleh Sultan Muhammad al-Fatih.¹²³

4. *Baldatun Thayyibah*

Penggunaan kata negara dipergunakan untuk terjemahan kata *baldatun* karena dalam bahasa Arab, *baldatun* adalah kata benda (isim) yang menerangkan tempat. *Baldatun* tersusun dari kata dasar *ba-la-da* (yang menunjukkan arti pedesaan, pedusunan, negara, negeri, tanah air dan lain sebagainya. Di dalam Al-Qur'an ditemukan 19 kata yang satu akar kata dengan kata *baldatun*. Adapun kata *baldatun* sendiri hanya terdapat di satu ayat saja, yaitu ayat ke 15 surat Saba' yang selalu diartikan dengan negeri atau negara.

Dalam kamus Hans Wehr, kata ini diterjemahkan menjadi negara, komunitas, dan desa. Jadi, ketika kata "balad" disifatkan dengan "*thoyyibah*", itu berarti sekumpulan orang yang tinggal di suatu tempat yang memiliki kehidupan yang baik, seperti negeri Saba' dalam ayat tersebut.¹²⁴ *Baldatun*

¹²³ Bentuk masyarakat madani di masa Sultan Muhammad al-Fatih (Turki Utsmani) dapat dilihat dari penerapan sistem millet yang diberlakukannya setelah keberhasilannya menaklukkan konstantinopel. Ira M Lapidus, Sejarah Sosial Ummat Islam, terj. Ghufroon A Mas'adi, Jakarta: Raja Grafindo, 1999, hal. 496-499 dan Syekh Ramzi al-Munyawi, Muhammad al-Fatih Penakluk Konstantinopel, terj. Muhammad Ihsan, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2012, hal. 171.

¹²⁴ Sabdo, Konsep "Baldatun Thoyyibatun Wa Robbun Ghofur" sebagai Tujuan Akhir Proses Transformasi Sosial Islam, *Jurnal Universitas Muhammadiyah Metro*.

thoyibatun warobbun ghofur, dapat didefinisikan sebagai negara yang baik dan mendapat ampunan Allah Swt.

Kata "*baldatun*" berasal dari kata "*balad*", yang biasanya diterjemahkan dengan "tempat sekumpulan orang hidup". Oleh karena itu, ketika "*baldatun*" disifatkan dengan "*thoyibah*", itu berarti sekumpulan orang yang tinggal di suatu tempat yang memiliki kehidupan yang baik, seperti yang diberikan oleh "negeri Saba'" dalam ayat tersebut. Dalam ayat ini, "*Baldatu Tayyibatun* dalam ayat tersebut diartikan dengan negeri atau daerah yang baik.

Semuanya mengacu pada tempat, terutama Mekkah. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa *Baldatun Tayyibatun* berarti negeri atau tempat yang baik, bukan kumpulan orang. Namun, ungkapan tersebut digunakan untuk menggambarkan masyarakat ideal dengan mempertimbangkan aspek bahasa.¹²⁵

Baldatun toyyibatun wa rabbun ghafur adalah frasa yang sudah lama diucapkan, termasuk di Indonesia. Ini adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan keadaan ideal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Ujungnya adalah *Baldatun Thoyyibatun*, yang berarti tempat bukan massa. Namun, dengan menggunakan istilah "makna kolokasi", tetap dalam maksud masyarakat ideal dengan mempertimbangkan faktor kebahasaan. Itu berarti beberapa kata yang berada dalam konteks yang sama. Sebagai contoh, jika ada barang-barang seperti kertas, lem, daftar gaji, komputer, meja, dan kursi, maka barang-barang tersebut berasal dari kantor atau sekolah. Demikian halnya kalau dikatakan tanahnya subur, penduduknya makmur, pemerintahnya adil, maka bayangannya masyarakat ideal. Istilah *baldatun Thoyyibatun* ini dalam Al- Qur'an hanya terulang sekali, yaitu dalam QS. Saba'/34:15

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُٗ
بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ

"Sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (kepada mereka dikatakan): "Makanlah olehmu dari rezeki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun".

Prototype negri yang bertamaddun adalah kota madinah yang multikultur dan plural, setelah proses hijrah Rasulullah saw, ada sebuah perubahan signifikan dalam peradaban Madinah, ada beberapa karakter yang bisa penulis ungkapkan:

¹²⁵ Ali Nurdin, *Quranic Society*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 115-116.

- (a) Negeri yang bersaudara
Mempersaudarakan umat Islam dari muhajirin dan Anshor adalah kebijakan Rasulullah saw setelah hijrah. Peradaban Islam bergantung pada konsep persaudaraan. Persaudaraan di sini bukan hanya persaudaraan dalam arti nasab, tetapi juga persaudaraan iman, yang memiliki kekuatan untuk menghancurkan perbedaan antara agama, kelompok, atau wilayah. Jadi, Madinah menjadi tempat kedamaian dan kasih sayang karena umat Islam saat itu sangat kuat, rela, dan ikhlas membantu satu sama lain.
- (b) Konstitusi yang damai
Salah satu unsur negeri Madinah adalah konstitusi, yang memiliki kemampuan untuk mendamaikan konflik dan perselisihan antara Qabilah dan antara orang Islam dan orang non-Islam. Konstitusi Madinah dan daerah sekitarnya menjadi sangat terhormat karena menetapkan prinsip Negara modern, seperti kebebasan beragama, kebebasan menyatakan pendapat, dan perlindungan terhadap harta dan jiwa anggota masyarakat.
- (c) Kesetaraan bagi semua warga
Negara Madinah melindungi kaum minoritas (dzimmi). Dia pernah menyatakan bahwa orang yang melakukan kekerasan terhadap kelompok minoritas tersebut akan melakukannya terhadap Rasulullah juga. Tidak ada hak dan kewajiban yang berbeda antara orang Arab, pendatang, atau penduduk asli Madinah. Di depan hukum, mereka semua diberi hak dan kewajiban yang sama dan dianggap sebagai warga negara.¹²⁶
- (d) Pendidikan yang sempurna
Nabi Muhammad sangat memperhatikan pendidikan saat membangun Madinah. Ketika perang Badar berakhir, 70 orang Quraisy yang ditawan dibebaskan dengan mengajarkan baca tulis kepada 700 anak muslim. Jumlah anak-anak ini terus meningkat karena mereka masing-masing mengajarkan satu sama lain, sehingga semua orang menjadi buta huruf.
- (e) Menguasai diplomasi Politik luar negeri
Pengutusan diplomatik politik ke berbagai negara dan perjanjian Hudaibiyah adalah beberapa contoh kekuatan politik luar negeri Madinah. Ummat Islam memiliki kemampuan untuk menang dalam diplomasi dan mengubah citra negatif negara lain melalui Perjanjian Hudaibiyah. Berbagai keberhasilan termasuk pengakuan Quraisy terhadap kerasulan Muhammad, izin kaum muslimin dan warga

¹²⁶ Muhammad Syafii Antonio, M.Ec, *Muhammad The Super Leader Super Manager*, Jakarta: ProLM, 2007, hal. 156.

Madinah untuk memasuki kota Makkah dan berhaji, pengakuan Islam secara tidak langsung, dan ketenangan umat Islam dalam ibadah dan dakwah. di jazirah arab. Selain kemenangan tersebut, Rasulullah mengirimkan utusan diplomatik ke berbagai negara untuk menyebarkan dakwah dan menyebarkan Negara Madinah. Madinah menjadi negara yang dihormati dan dihormati.

(f) Ekonomi yang mensejahterakan

Untuk meningkatkan kesejahteraan rakyatnya, sistem ekonomi suatu negara sangat penting. Langkah pertama dalam penanggulangan ekonomi ini adalah melarang riba, *gharar* (menipu), *ihthikar* (penimbunan), *tadlis* (penyembunyian), dan inefisiensi pasar. Selain itu, Madinah adalah negara dengan kebijakan fiskal dan keuangan publik yang jelas.

(g) Keamanan yang terjamin

Untuk mempertahankan Madinah, Nabi Muhammad saw. memilih untuk menempatkan kaum muslimin di jalur perdagangan yang menghubungkan Makkah ke Syiria (Syam). Di antara tindakan yang diambil termasuk membuat perjanjian aliansi dan perdamaian dengan kabilah-kabilah yang tinggal di antara jalur perdagangan atau di antara jalur tersebut dan Madinah. Langkah berikutnya adalah melakukan ekspedisi secara bergantian di jalur-jalur tersebut. Strategi ini bertujuan untuk memberi kesan kepada penduduk Yahudi dan Arab Badui di sekitar Madinah bahwa kaum muslim telah memiliki kekuatan dan melepaskan mereka dari kelemahan mereka.

(h) Keadilan Hukum

Hukum yang benar-benar terlaksana, *rabbaniyah* (bersandar pada nilai ketuhanan), *tadarruj* (bertahap), umum (general), ideal dan realistis, *wasathiah* (moderat), *murunah* (fleksibel), *al-Adalah* (adil), dan *rof'*, adalah contoh hukum yang sangat sempurna yang digunakan untuk menjaga dan mengatur Negara Madinah. Karakter-karakter itulah yang telah mengantarkan kepada keadilan Madinah, sehingga terjadi kehidupan yang *tawazun* (seimbang) tidak ada kesenjangan antara pihak elit ataupun masyarakat biasa.

(i) Ketaatan beragama

Sebelum menjadi negara politik yang sah, Madinah berfungsi sebagai pusat agama Islam dan pusat kerohanian bagi umat Islam. Dengan demikian, ketaatan para sahabat nabi dan penduduk Madinah pada masa itu terbukti. Banyak literatur menunjukkan bukti sejarah kehidupan agamis Islamiah yang terlihat di Madinah.¹²⁷

¹²⁷ Shafiyurrahman al Mubarrak Furry, *Ar Rahiqul Makhtum*, Jakarta: al Kautsar, 1997, hal. 251.

Karakter yang disebutkan di atas adalah karakter Negara yang dikenal sebagai *baldatun thoyibatun warobbun ghofur*, yang sangat umum dan berdasarkan nilai bukan formal. Itu adalah tauhid, bukan materialisme, yang membuat negara kuat dan eksis, tetapi kehilangan landasan itu akan menyebabkan kerusakan dan kesengsaraan bagi umat manusia.

Tidak hanya *baldatun Tayyibatun warabbun ghofur* harus menjadi konsep normatif, tetapi juga perlu ada tindakan untuk mewujudkannya. Frase "*Baldatun Thoyyibatun Wa Rabbhun Ghaffur*" berarti "Negeri yang baik dengan Tuhan Yang maha pengampun", yang berarti bahwa "Negeri yang baik (*Baldatun Thoyyibatun*)" mencakup seluruh kebaikan alamnya, dan "*Rabb* yang maha pengampun (*Rabbun Ghaffur*)" mencakup seluruh hasanah atau kebaikan yang dilakukan oleh penduduknya, sehingga Allah *Azza wa jalla* dapat memberi mereka ampunan. Ini pasti berkaitan dengan kebiasaan manusia di suatu negara, sehingga Allah SWT selalu memberikan pengampunan dan keberkahan kepada negara tersebut.¹²⁸

Baldatun Toyyibatun Wa Rabbun Ghafur adalah negeri yang mengumpulkan kebaikan alam dan kebaikan akhlak penduduknya. Dengan kata lain, itu adalah negeri yang mengumpulkan kebaikan dunia dan akhirat. Hakikat *Baldatun Toyyibatun Wa Rabbun Ghafur* adalah keadaan negeri yang semua orang inginkan. Yaitu sebuah negeri yang memiliki gambaran sebagai berikut:¹²⁹

- (a) Negeri yang selaras antara kebaikan alam dan perilaku penduduknya.
- (b) Negeri yang subur dan makmur, tetapi tetap bersyukur.
- (c) Negeri yang seimbang antara kebaikan jasmani dan rohani penduduknya.
- (d) Negeri yang aman dari musuh dalam dan luar.
- (e) Negeri yang maju dalam ilmu agama dan dunia.
- (f) Negeri dengan penguasa yang adil dan shalih dan rakyatnya yang hormat dan patuh.
- (g) Negara-negara ini memiliki hubungan yang baik antara penduduknya dan pemimpin mereka, yang terjadi melalui saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran. Namun, membangun negeri "impian" ini tidak semudah membalik tangan. Karena ini adalah sesuatu yang istimewa, tentu memerlukan perjuangan dan usaha keras untuk mewujudkannya. Perjuangan dan usaha keras saja tidak cukup; *Allâh Azza wa Jalla* harus memberikan bimbingan yang jelas juga.

Para mufasir Al-Qur'an mengatakan bahwa *Baldatun thayyibatun wa rabbun Ghafur* adalah gambar negeri Saba' yang makmur.

¹²⁸ Hamzah, *Studi Al-Qur'an Komprehensif*, Yogyakarta: Gama Media, 2003, hal. 203.

¹²⁹ Najib, M. *Kisah Negeri Saba' Dalam Al-Quran*, Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2016, hal.; 104.

BAB V

MODEL INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM MELALUI PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN PERSPEKTIF AL-QUR'AN

A. Pendekatan Dakwah Inklusif

1. *Bayani* (Tekstual)

a) Perkembangan *Bayani*

Bayani adalah gaya pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (*nash*), baik secara langsung maupun tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali melalui inferensi.¹ (*istidlâl*)². Memahami teks sebagai pengetahuan mentah yang membutuhkan tafsir dan penalaran,

¹ Proses seseorang menggunakan informasi yang telah diketahui atau diperoleh sebelumnya untuk mencapai kesimpulan atau membuat asumsi tentang sesuatu yang belum diketahui. Menarik kesimpulan dari fakta, data, atau pengetahuan yang tersedia untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam atau membuat prediksi tentang situasi atau masalah tertentu. Dalam konteks logika dan pemikiran ilmiah, inferensi adalah proses menghubungkan premis atau proposisi dengan kesimpulan secara logis. Secara deduksi atau induksi, di mana kesimpulan dibuat berdasarkan pada pola umum yang diamati dari contoh-contoh khusus. Dalam konteks kecerdasan buatan, inferensi mengacu pada kemampuan sistem untuk menarik kesimpulan atau membuat prediksi berdasarkan pada data yang ada atau pengalaman sebelumnya, sering kali menggunakan model statistik atau algoritma.

² *Istidlal* secara harfiah dapat diterjemahkan "argumen", sebagai proses penarikan kesimpulan atau argumen yang dibangun berdasarkan bukti atau alasan yang diberikan. *Istidlal* sering kali merujuk pada penafsiran atau deduksi hukum-hukum agama dari sumber-sumber utama seperti Al-Quran dan Hadis. Dalam konteks yang lebih umum, *istidlal* merujuk pada logika deduktif dan induktif dalam membuat kesimpulan atau argumen yang sah.

sedangkan secara langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan yang dapat digunakan secara instan tanpa memerlukan pemikiran tambahan. Namun, ini tidak berarti bahwa akal atau rasio dapat menentukan makna dan maksudnya secara bebas, tetapi harus bergantung pada teks. Rasio dianggap tidak dapat memberikan pengetahuan kecuali bergantung pada teks.³

Dalam perspektif keagamaan, sasaran bidik metode *bayani* adalah aspek eksoterik (syariat). Istilah *bayânî* dari kata bahasa Arab *bayân*, berarti penjelasan (eksplanasi). Al-Jabiri (1936–2010 M), berdasarkan beberapa makna yang diberikan kamus *Lisân al-Arab* karya Ibn Mandzur (1233–1312 M) dan dianggap sebagai karya pertama yang belum tercemari pengertian lain, memberikan arti *bayân* sebagai *al-fashl wa infishâl* (memisahkan dan terpisah) dan *al-dhuhûr wa al-idhhâr* (jelas dan penjelasan). Makna *al-fashl wa al-idhhâr* dalam kaitannya dengan metodologi, sedangkan *infishâl wa dhuhûr* berkaitan dengan visi (*ru'y*) dari metode *bayani*.⁴

Pendekatan *bayani* merupakan pendekatan yang dipergunakan untuk penggalan hukum dari *nash* Al-Quran dan Sunnah.⁵ Sementara itu, secara terminologi, *bayân* mempunyai dua arti, yaitu (1) sebagai aturan-aturan penafsiran wacana (*qawânîn tafsîr al-khithâbi*) dan (2) syarat-syarat memproduksi wacana (*syurûth intâj al-khithâb*). Meskipun makna etimologinya ada sejak awal Islam, makna terminologis ini muncul setelah masa kodifikasi (*tadwîn*). Antara lain ditandai dengan lahirnya *Al-Asybah wa al-Nazhâir fî al-Qur'ân al-Karîm* karya Muqatil ibn Sulaiman (719–763 M) dan *Ma'ânî al-Qur'ân* karya Ibn Ziyad Al-Farra' (757–823 M) yang keduanya sama-sama berusaha menjelaskan makna atas kata-kata dan ibarat-ibarat yang ada dalam Al-Qur'an.⁶

Akal hanya bertanggung jawab untuk mengamati teks itu sendiri, sedangkan epistemologi *bayani* lebih dipandang sebagai pendekatan keilmuan yang bertumpu pada teks. Metode yang jelas untuk elemen tertentu telah memberikan kontribusi yang signifikan untuk pendekatan. Bukti bahwa metode ini berhasil adalah apa yang kita sebut sebagai *qouliyah* atau *nash*. Namun, berfokus pada teks semata-mata tanpa mempertimbangkan kemungkinan yang terlupakan dibalik teks membuat pengetahuan *bayani* ini sangat terbatas.

³ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991, hal. 38. Al-Jabiri, lengkapnya M. Abid al-Jabiri, adalah seorang pemikir Muslim kontemporer asal Maroko, dosen pada fakultas Adab, Universitas Muhammad V, di Rabat, Maroko.

⁴ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabi...*, hal. 20

⁵ Rosyadi Imron, *Usul Fiqh Hukum Ekonomi Syariah*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2020, hal. 206.

⁶ Rosyadi Imron, *Usul Fiqh Hukum Ekonomi Syariah...*, hal. 20-1.

Sebagaimana dinyatakan oleh al-Jabiri, mengabdikan diri pada pengetahuan tentang teks berarti menghindari aktivitas ilmiah lain di luar teks. Menurut Al-Jabiri, epistemologi *bayani* didasarkan pada teks (*nash*), dan peranan teks sangat penting, sehingga produk pengetahuan yang dihasilkannya hanya terbatas dan parsial.⁷

Pengertian tentang *bayani* tersebut kemudian berkembang sejalan dengan perkembangan pemikiran Islam. Begitu pula aturan-aturan metode yang ada di dalamnya. Pada masa Al-Syafii (767–820 M) yang dianggap sebagai peletak dasar yurisprudensi Islam, *bayani* berarti nama yang mencakup makna-makna yang mengandung persoalan *ushûl* (pokok) dan yang berkembang hingga ke cabang (*furû`*). Sedangkan dari segi metodologi, Al Syafii membagi *bayan* ini dalam lima bagian dan tingkatan: (1) *bayan* yang tidak butuh penjelasan lanjut, berkenaan dengan sesuatu yang telah dijelaskan Tuhan dalam Al-Quran sebagai ketentuan bagi makhluk-Nya; (2) *bayan* yang beberapa bagiannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah; (3) *bayan* yang keseluruhannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah; (4) *bayan* sunnah, sebagai uraian atas sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Quran; (5) *bayan* ijtihad, yang dilakukan dengan *qiyas* atas sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Quran maupun sunnah. Dari lima derajat *bayan* tersebut, Al-Syafii kemudian menyatakan bahwa yang pokok (*ushûl*) ada tiga, yakni Al-Quran, sunnah, dan *qiyas*, kemudian ditambah *ijma*.⁸

Al-Quran dan Sunnah adalah sumber epistemologi *bayani*, dan pendekatan *lughowiyah* digunakan. Sejak awal, pola pikir *bayani* berfokus pada *Qiyas* daripada *mantiq* melalui silogisme dan premis-premis logika. Epistemologi kontekstual-*bahtsiyyah* dan spiritualitas-*irfaniyah bathiniyyah* tidak sama pentingnya dengan epistemologi tekstual-*lughowiyah*. Selain itu, epistemologi *bayani* meragukan akal pikiran karena dianggap menyimpang dari kebenaran tekstual. Sampai pada kesimpulan bahwa wilayah kerja akal pikiran harus dibatasi dan bahwa peranannya harus diubah menjadi pengatur dan pengekan nafsu daripada mencari sebab akibat melalui analisis kelimuan. Oleh karena itu, epistemologi *bayani* dapat didefinisikan sebagai epistemologi yang menempatkan teks sebagai sumber kebenaran.⁹

Konsep *bayan* Al-Syafii di atas dikritik oleh Al-Jahizh, yang hidup dari 781 hingga 868 M. Menurutnya, apa yang dilakukan Al-Syafii hanyalah proses memahami teks dan kemudian menyampaikan pemahaman tersebut kepada pendengaran. Namun, dia percaya bahwa inilah aspek yang paling penting dari proses *bayani*. Akibatnya, sesuai dengan keyakinannya bahwa

⁷ Susanto Edi, *Study Hermeneutika*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 100.

⁸ Susanto Edi, *Study Hermeneutika ...*, hal. 23.

⁹ Rahmad, *Pengantar Study Islam Interdisipliner*, Yogyakarta: Bening Pustaka, 2018, hal. 96.

bayan adalah syarat-syarat untuk memproduksi wacana (*syurûṭ intâj al-khithâb*) dan bukan sekadar aturan-aturan untuk menafsirkan wacana (*qawânîn tafsîr al-khithâbî*), Jahizh menetapkan syarat bagi *bayani* (1) kefasihan ucapan, (2) penggunaan huruf dan lafal yang tepat, (3) keterbukaan makna, yang berarti bahwa makna dapat diungkap dengan salah satu dari lima bentuk penjas, yaitu tulisan, isyarat, lafal, keyakinan, dan nisbah, (4) kesesuaian antara kata dan makna, dan (5) kekuatan kalimat untuk memaksa lawan untuk mengakui kebenaran yang disampaikan serta kelemahan dan kesalahan konsepnya sendiri.¹⁰

Bayani telah berkembang jauh sampai di sini. Ia tidak lagi hanya menjelaskan kata-kata sulit dalam Al-Quran, tetapi telah berkembang menjadi pendekatan untuk memahami teks (*nash*), membuat kesimpulan dan kesimpulan tentangnya, dan kemudian memberikan uraian sistematis tentang pemahaman tersebut kepada pendengar. Bahkan telah dianggap sebagai alat untuk menang dalam perdebatan. Namun, pada waktu berikutnya, Al-Jahizh dianggap kurang sistematis dan tepat dalam memberikan uraian kepada pendengar tersebut. Menurut Ibn Wahhab Al-Khatib, yang lahir setelah Al-Jahizh dan bergabung dengan Al-Farabi (870–950 M), *bayani* bukan bertujuan untuk "mendidik" pendengar, tetapi sebagai metode untuk membangun konsep di atas dasar *ushûl-furû'*. Para ulama fiqh dan kalâm menggunakan pendekatan ini.¹¹

Dalam pendekatan *bayani* dikenal dua macam *bayan*: ibarah dan *bayan al-kitab* serta *bayan al-Isyarah* menurut mazhab hanafi. Jadi secara umum epistemologi *bayani* sangat kental nuansa tekstualismenya dan peranan akal yang tidak begitu signifikan. Karena ia hanya sebagai justifikasi sebuah teks yang telah ditafsirkan. Oleh sebab itu, hanya bisa mengamini apa yang dikatakan wahyu tanpa banyak terlibat mempertanyakan mengapa dan bagaimana.¹²

Paduan antara metode fiqh yang eksplanatoris dan teologi yang dialektik dalam rangka membangun epistemologi *bayani* baru ini sangat penting, karena menurutnya apa yang perlu penjelasan (*bayân*) tidak hanya teks suci tetapi juga mencakup empat hal, yaitu (1) bentuk materi yang memiliki substansi dan aksiden, (2) rahasia hati yang menentukan apakah sesuatu itu benar atau salah selama proses perenungan, (3) ucapan dan teks suci yang memiliki banyak aspek, dan (4) teks yang merupakan representasi pemikiran dan konsep. Dari empat macam objek ini, Ibn Wahhab menawarkan empat macam *bayani*, yaitu (1) *bayân al-i'tibâr* untuk

¹⁰ Rahmad, *Pengantar Study Islam Interdisipliner...*, hal. 25–30.

¹¹ Abu Husain Ishaq ibn Ibrahim ibn Sulaiman ibn Wahhab Al-Khatib, *Al-Burhân fî Wujûh al-Bayân*, hal. 32–3.

¹² Absar Muhammad Ulil, *Moderenisasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, Depok:PT. Raja Grafindo Persada, 2020, hal. 34.

menjelaskan sesuatu yang berkaitan dengan materi, (2) *bayân al-i'tiqâd* berkaitan dengan hati (qalb), (3) *bayân al-'ibârah* berkaitan dengan teks dan bahasa, (4) *bayân al-kitâb* berkaitan dengan konsep-konsep tertulis.¹³

Al-Syathibi (1336–1388 M) adalah penguasa terakhir dari periode ini. Menurutny, *bayani* tidak dapat memberikan pengetahuan yang pasti (*qath'i*) tetapi hanya derajat dugaan (*zhani*) sampai sejauh itu, sehingga tidak dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. *Istinbâth* dan *qiyâs*, dua teori utama dalam *bayani*, menunjukkan bahwa *bayani* hanya mengembangkan hipotesis. Sebaliknya, penetapan hukum tidak dapat didasarkan pada hipotesis.¹⁴

Akibatnya, Syâthibi kemudian menawarkan tiga teori untuk memperbarui *bayani*: *al-istintâj*, *al-Istiqrâ'*, dan *maqâshid al-syâri*. Teori-teori ini didasarkan pada karya Ibn Hazm (994–1064 M) dan Ibn Rusyd (1126–1198 M). Berbeda dengan *qiyas bayani*, yang dilakukan dengan menyandarkan *furû'* pada *ashl*, yang dianggap Syathibi tidak menghasilkan pengetahuan baru, Al-Istintâj mirip dengan silogisme, menarik kesimpulan berdasarkan dua premis yang mendahului. Menurut Al-Syathibi, setiap dalil syara' telah mengandung dua premis: *nazhariyah* (teoretis) dan *naqliyah* (transmisif). Oleh karena itu, proses silogisme ini harus digunakan untuk menghasilkan pengetahuan *bayani*.¹⁵

Nazhariyah berbasis pada indra, rasio, penelitian, dan penalaran, sementara *naqliyah* berbasis pada proses transmisif (*naql/khabar*). *Nazhariyah* merujuk pada *tahqîq al-manâth al-hukm* (uji empiris sebab hukum) dalam setiap kasus, sehingga ia merupakan kelaziman yang tidak terbantahkan dan sesuatu yang harus diterima. *Nazhariyah* adalah premis minor, sedangkan *naqliyah* adalah premis utama.¹⁶

Sementara *maqâshid al-syar'iyah* berarti bahwa diturunkannya syariah ini mempunyai tujuan tertentu, yang menurut Syathibi terbagi dalam

¹³ Absar Muhammad Ulil, *Moderenisasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia...*, hal. 34-6. Dengan konsep paduan antara metode teologi dan fiqh ini berarti metode pemikiran filsafat telah masuk dalam sistem bayani. Bahkan juga persoalan yang mestinya menjadi garapan metode irfani (gnostik), yakni soal hati.

¹⁴ Absar Muhammad Ulil, *Moderenisasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia...*, hal. 538.

¹⁵ "Transmisif" adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan perilaku atau komunikasi yang cenderung mengarah pada penyampaian informasi atau pesan secara langsung tanpa banyak interaksi atau pertukaran dengan penerima. Dalam konteks psikologi komunikasi, transmisif mengacu pada model komunikasi di mana pesan atau informasi disampaikan dari satu pihak kepada pihak lain dengan sedikit atau tanpa adanya respons atau partisipasi aktif dari penerima. Ini bisa terjadi dalam berbagai situasi, seperti dalam pengajaran di kelas di mana guru hanya menyampaikan informasi tanpa banyak interaksi dengan siswa, atau dalam situasi komunikasi massa seperti penyiaran televisi di mana pesan disampaikan kepada penonton tanpa ada saluran langsung untuk umpan balik.

¹⁶ Absar Muhammad Ulil, *Moderenisasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia...*, hal. 539.

tiga kategori: *dharûriyah* (primer), *hâjiyah* (sekunder), dan *tahsîniyah* (tersier). Istiqrâ' adalah penelitian terhadap teks-teks yang satu tema kemudian diambil sebagai tema pokoknya, tidak berbeda dengan induction tema.¹⁷

Pada tahap ini, metode *bayani* lebih sempurna dan sistematis; proses pengambilan hukum atau pengetahuan tidak sekadar mengqiyaskan furû' pada ashl, seperti dalam filsafat.

b) Sumber Pengetahuan

Epistemologi keilmuan *bayani* mengutamakan pemikiran tekstual-*lughawiyah*, sedangkan epistemologi *Irfani* mengutamakan intuisi (*intuition*) dan pengalaman batin yang sangat mendalam, asli, dan fitri, yang hampir tidak terdeteksi oleh logika dan tidak dapat diungkapkan oleh bahasa. Demikian pula, epistemologi *burhani* bersumber dari realitas alam, sosial, humanitas, dan keagamaan, sehingga ilmu-ilmu yang berasal dari tradisi *burhani* disebut sebagai Al-'Ilm dan Al-Hushuli.¹⁸

Epistemologi *bayani* masih bergantung pada teks (*nash*), meskipun filsafat rasional seperti yang dianjurkan Syathibi. Al-Quran dan hadis disebut sebagai sumber pengetahuan *bayani* dalam *ushûl al-fiqh*.¹⁹ Pengetahuan *Irfani* bergantung pada intuisi, sedangkan pengetahuan *burhani* bergantung pada rasio. Oleh karena itu, epistemolog *bayani* sangat memperhatikan proses transmisi teks dari generasi ke generasi dengan sangat cermat.²⁰ Ini penting untuk *bayani* karena sebagai sumber pengetahuan tentang benar tidaknya transmisi teks menentukan benar tidaknya ketentuan hukum yang diambil. Jika transmisinya dapat dipertanggungjawabkan, teks tersebut benar dan dapat dijadikan dasar hukum, tetapi jika transmisinya diragukan, teks tersebut tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Pada masa *tadwîn* (kodifikasi), terutama kodifikasi hadis, para ilmuwan begitu ketat dalam memilih teks yang dapat diterima. Sebagai contoh, Al-Bukhari (810-870 M) menetapkan syarat-syarat yang ketat untuk persetujuan sebuah teks hadis: (1) bahwa periwayat harus memenuhi standar akademik, karakter pribadi, dan pendidikan; (2) harus ada bukti positif tentang periwayat yang menunjukkan bahwa mereka bertemu secara pribadi dan bahwa murid belajar langsung dari gurunya. Dari upaya-upaya seleksi tersebut kemudian lahir ilmu-ilmu tertentu untuk mendeteksi dan memastikan

¹⁷ Absar Muhammad Ulil, *Moderenisasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia...*, hal. 540-547.

¹⁸ *Al-hushuli* adalah cara seseorang memahami atau menafsirkan pengetahuan yang dimilikinya secara komprehensif.

¹⁹ Abd Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978, hal. 34-35.

²⁰ Al-Jabiri, Bunyah..., hal. 116.

keaslian teks, seperti *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, *Mushthalah al-Hadîts*, *Rijâl al-Hadîts*, dan seterusnya.²¹

Nash Al-Quran, meskipun merupakan sumber utama, tidak selalu memberikan prediksi. *Nash* Al-Quran dibagi menjadi dua bagian, dikenal sebagai *qath'i* dan *zhanni*, menurut penunjukan hukumnya (*dilâlah al-hukm*). *Nash qath'i dilâlah* adalah *nash* yang menunjukkan makna yang dapat dipahami dengan pemahaman tertentu, *nash* yang tidak dapat ditafsirkan atau takwilkan, atau teks yang memiliki arti tunggal.

Inilah yang disebut sebagai bayan dalam karya Al-Syafi'i (767–820 M), yang tidak memerlukan penjelasan lebih lanjut. *Nash* yang *dzanni dilâlah* adalah *nash* yang memiliki makna yang menunjukkan, tetapi masih dapat ditakwil atau diubah dari makna awal ke makna baru.²²

Sunnah bahkan lebih luas dalam hal ini. Konsep *qath'i* dan *zhanni* dalam Al-Quran hanya mengacu pada *dilâlah*-nya, tetapi dalam sunnah, mereka mengacu pada riwayat dan *dilâlah*-nya. Dari segi riwayat, apakah teks hadis itu benar-benar dari Nabi atau tidak, atau apakah proses transmisinya sah, menentukan kualitas hadis yang berbeda, seperti *mutawâtir*, *ahad*, *shahîh*, *hasan*, *gharîb*, *ma'rûf*, *maqtû'*, dan seterusnya. Melalui istilah "*dilâlah*", makna teks hadis tersebut telah memberikan makna yang jelas atau masih dapat ditakwil.²³

c) Lafal & Makna, *Ushûl & Furû'*

Berdasarkan kenyataan bahwa *bayani* berkaitan dengan teks dan hubungannya dengan 'realitas', maka persoalan pokok (*tool of analysis*) yang ada di dalamnya adalah sekitar masalah *lafal-makna* dan *ushûl-furû'*. Menurut Al-Jabiri,²⁴ persoalan lafal-makna mengandung dua aspek; teoretis dan praktis. Tiga pertanyaan muncul dari perspektif teori: pertama, makna kata (*tauqîf*), apakah didasarkan pada konteksnya atau makna aslinya; kedua, analogi bahasa; dan ketiga, pemaknaan al-asmâ' al-syar'iyah, seperti kata shalat, shiyam, zakat, dll.

Pada masalah pertama, pemberian makna sebuah kata adalah hasil dari perdebatan antara kaum rasionalis dan ahli hadis, khususnya antara Muktaẓilah dan Ahli Sunnah. Menurut kaum rasionalis, kata atau lafal dalam Al-Quran pada dasarnya adalah "milik" Tuhan dan diberikan kepada Rasulullah untuk berbicara. Ahli sunnah percaya bahwa kata-kata dalam teks harus

²¹ M. Mustafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, Terj. Yamin, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996, hal. 143.

²² Abd Al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fiqh...*, hal. 62-3.

²³ Abd Al-Wahhab, *Khallaf, Ilm Ushul Fiqh...*, hal. 77; Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 116.

²⁴ Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 56.

tetap sama seperti awalnya karena perubahan redaksi teks berarti perubahan makna.²⁵

Salah satu asumsi dasar pengetahuan Arab adalah bahwa kata (teks) menciptakan makna dan sistem berpikir, bukan teks. Ilmu nahw, atau gramatika Arab, lahir dari gagasan ini untuk melindungi teks dari penyimpangan makna. Kemudian, diskursus nahwu bukan lagi sekadar kaidah bahasa yang mengatur tulisan dan ucapan, tetapi juga aturan berpikir, yang menghasilkan pengetahuan *bayani*.²⁶

Masalah kedua adalah analogi bahasa, seperti *sâriq* (pencuri barang) dan *nabâsy* (pencuri mayat di kubur). Ulama setuju bahwa analogi diperbolehkan dari perspektif logika bahasa, bukan makna atau redaksi. Sebab, setiap bahasa memiliki istilah yang memiliki makna dalaman yang berbeda, sehingga jika dianalogikan, akan merusak bahasa lain.

Masalah ketiga adalah bagaimana menerapkan *asmâ' al-syar'iyah*. Al Baqilani (950–1012 M), seorang tokoh teologi Asy'ariyah, berpendapat bahwa karena Al-Quran diturunkan dalam tradisi dan bahasa Arab, ia harus dimaknai sesuai dengan kebudayaan Arab dan tidak dapat didekati dengan budaya atau bahasa lain. Sebaliknya, Muktazilah berpendapat bahwa, dalam beberapa kasus, lafal atau kata dalam Al-Qur'an dapat memiliki makna yang berbeda, karena istilah-istilah yang digunakan dalam Al-Qur'an seringkali memiliki makna.²⁷

Dalam hal hubungan kata-makna dalam konteks praktis, ulama fiqh banyak berbicara tentang masalah penafsiran atas wacana (*khithâb*) *syara'*. Mereka membahas masalah ini dalam berbagai cara, termasuk dari segi tempat sebuah kata, penggunaan, tingkat kejelasan, dan pendekatan yang digunakan.²⁸ Selain itu, terkait dengan *ushûl-furû*. Menurut Jabiri, "*ushûl*" di sini berarti pangkal dari proses pengalihan pengetahuan, bukan dasar-dasar hukum fiqh seperti Al-Quran, sunnah, ijma, dan *qiyas*. *Ushûl* adalah ujung rantai hubungan timbal balik antara *furû*' dan *ushûl*.

Dari sini, Al-Jabiri mengidentifikasi tiga kategori posisi dan fungsi *ushûl* dalam hubungannya dengan *furû*. Pertama, *ushûl* sebagai "sumber" pengetahuan, yang diperoleh melalui *Istinbâth*. *Istinbat* menggali untuk menghasilkan sesuatu yang sama sekali baru, berbeda dengan *istintâj* (deduksi), yang dilakukan berdasarkan proposisi sebelumnya. Oleh karena itu, *nash* berfungsi sebagai sumber pengetahuan, seperti halnya bumi mengeluarkan air dari perutnya. Kedua, *ushûl* digunakan sebagai "sandaran" untuk pengetahuan lain dalam *qiyas*, baik *qiyâs illat*, yang digunakan ahli

²⁵ Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 42.

²⁶ Al-Jabiri, *Takwîn al-Aql al-Arabi*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991, hal. 90-91.

²⁷ Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 58.

²⁸ Lebih jelas tentang ini, lihat Al-Jabiri, hal. 58-62.

fiqh, atau *qiyas dalâlah*, yang digunakan kaum teolog. Ketiga, kaidah-kaidah *ushûl al-fiqh* berfungsi sebagai dasar dari proses pembentukan pengetahuan.²⁹

d) Cara Mendapat Pengetahuan

Epistemologi *bayani* memiliki dua cara untuk mendapatkan pengetahuan. Pertama, menggunakan kaidah Bahasa Arab seperti *nahw* dan *sharâf* untuk menganalisis teks, dan kedua, menggunakan metode *qiyâs* (analogi), prinsip utama epistemologi *bayani*.³⁰ Ketika berbicara tentang *ushûl al-fiqh*, *qiyâs* berarti memberikan keputusan hukum untuk suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks karena adanya kesamaan *illah*. Beberapa persyaratan harus dipenuhi sebelum *qiyas* dilakukan: (1) adanya *al-ashl*, yaitu *nash* suci yang memberikan hukum dan digunakan sebagai ukuran, (2) *al-far`*, sesuatu yang tidak memiliki hukum dalam *nash*, (3) *hukm al-ashl*, ketetapan hukum yang diberikan oleh *al-ashl*, dan (4) *illah*, keadaan tertentu yang digunakan sebagai dasar penetapan hukum *al-ashl*.³¹

Salah satu contoh *qiyas* adalah peraturan yang melarang meminum arak dari kurma. Karena tidak ada ketentuan hukumnya dalam *nash* dan akan diqiyaskan pada *khamer*, air dari perasan kurma disebut "*far*" (cabang). Sebab ia terdapat dalam teks (*nash*), *Khamer* adalah *ashl* (pokok), dan hukumnya haram karena memabukkan. Karena arak dan *khamer* sama-sama memabukkan, arak dianggap haram.

Menurut Al-Jabiri, *qiyas* digunakan untuk mendapatkan pengetahuan ini dalam tiga aspek. Pertama, *qiyas* berkaitan dengan status dan derajat hukum yang ada pada *ashl* maupun *furû'* (*al-qiyâs bi i`tibâr madiyah istihqâq kullin min al-ashl wa al-far'i li al-hukm*). Dalam bagian ini terdapat tiga jenis *qiyâs*: (1) *qiyâs jalî*, di mana *far'* memiliki persoalan hukum yang lebih kuat daripada *ashl*; (2) *qiyâs fî ma'na al-nash*, di mana *ashl* dan *far'* memiliki derajat hukum yang sama; dan (3) *qiyâs al-khafî*, di mana *illat ashl* tidak diketahui secara jelas dan hanya berdasarkan perkiraan mujtahid. Salah satu contoh *qiyâs jalî* adalah hukum memukul orang tua (*far`*). Sementara ada larangan mengucapkan "Ah" (*ashl*), masalah ini tidak memiliki hukum dalam *nash*. Pernyataan "ah" tidak sekuat tindakan.³²

Kedua, berkaitan dengan *illat* yang ada pada *ashl* dan *far`*, atau yang menunjukkan ke arah itu (*qiyâs bi i`tibâr binâ' al-hukm alâ dzikr al-'illah au bi i`tibâr dzikr mâ yadull `alaihâ*). Bagian ini meliputi dua hal, yaitu (1) *qiyas al-'illat*, yaitu menetapkan *illat* yang ada pada *ashl* kepada *far`*, (2)

²⁹ Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 113-116.

³⁰ Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 530.

³¹ Abd Wahab Khalaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam 1978, hal. 60.

³² Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 146.

qiyâs al-dilâlah, yaitu menetapkan petunjuk yang ada pada *ashl* kepada *far`*, bukan *illat*nya.<sup>33</sup> Apa yang dimaksud sebagai *illat* itu sendiri, sesungguhnya, juga dapat dibagi dalam beberapa tingkat: (1) *illat* yang telah jelas dan diketahui (*eksplisit*); (2) *illat* yang masih berupa signal-signal (*`alâmah*) atau implisit; (3) *illat* yang berupa pengaruh-pengaruh dalam kehidupan.³⁴

Ketiga, *qiyas* berkaitan dengan potensi atau kecenderungan untuk menyatukan antara *ashl* dan *far`* (*qiyâs bi i`tibâr quwwah al-jâmi` bain al-ashl*

wa al-far` fayumkin tashnifuh) yang oleh Al-Ghazali dibagi dalam empat tingkat, yaitu (1) adanya perubahan hukum baru, (2) keserasian, (3) keserupaan (*syibh*), (4) menjauhkan (*thard*).³⁵

Menurut Abd Al-Jabbar (935–1025 M), seorang tokoh teologi Muktazilah, metode *qiyas bayani* di atas tidak hanya untuk menggali pengetahuan dari teks, tetapi juga bisa dikembangkan dan digunakan untuk mengungkap persoalan-persoalan non-fisik (*ghaib*). Di sini ada empat cara.³⁶

- 1) Berdasarkan kesamaan petunjuk (*dilâlah*) yang ada (*istidlâl bi al-syâhid alâ al-ghâib li isytirâkhihîmâ fî al-dilâlah*). Contoh, untuk mengetahui bahwa Tuhan Maha Berkehendak. Kehendak Tuhan (*ghaib*) diqiyaskan pada kondisi empirik manusia (*syahid*). Hasilnya, ketika dalam realitas empirik manusia mempunyai kehendak dan tindakan, berarti Tuhan juga demikian.
- 2) Berdasarkan kesamaan *illah* (*istidlâl bi al-syâhid alâ al-ghâib li isytirâkhihîmâ fî al-illah*). Contoh, Tuhan tidak mungkin berlaku jahat karena pengetahuannya tentang hakikat dan dampak kejahatan tersebut. Ini didasarkan atas kenyataan yang terjadi pada manusia, yaitu manusia tidak akan berbuat jahat karena mengetahui tentang kejelekan sikap tersebut, berarti Tuhan juga demikian.
- 3) Berdasarkan kesamaan yang berlaku pada tempat *illat* (*istidlâl bi al-syâhid alâ al-ghâib li isytirâkhihîmâ fîmâ yajrî majra al-illah*).
- 4) Berdasarkan pemahaman bahwa yang *gaib* mempunyai derajat lebih dibanding yang empirik (*istidlâl bi al-syâhid alâ al-ghâib li kaun al-hukm fî al-ghâib ablagh minh fî al-syâhid*). Contoh, ketika mengetahui bahwa kita (*syâhid*) harus berlaku baik karena hal tersebut adalah kebaikan, maka apalagi Tuhan Yang Maha Mengetahui bahwa sesuatu adalah baik.

³³ Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 147.

³⁴ Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence*, New Delhi: Kitab Bhavam, 1994, hal. 140.

³⁵ Al-Jabiri, *Bunyah*, hal. 147-9; Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ min `Ilm al-Ushûl*, II, Bulaq: Matba`ah al-Amiriyah, 1322 H, hal. 319.

³⁶ Abd al-Jabbar, *Al-Muhîth bi al-Taklîf*, ed. Umar Azmi, Kairo: Muassasah al-Misriyah, 1965, hal. 167-168.

Sistem epistemologi *bayani* didasarkan pada otoritas teks (*nash*), baik secara langsung maupun tidak langsung. Memahami teks sebagai pengetahuan mentah yang membutuhkan penafsiran dan penalaran, sedangkan secara langsung berarti memahami teks secara langsung dan menggunakannya tanpa pemikiran. Namun, ini tidak berarti bahwa akal dapat memilih apa artinya sebaliknya, mereka harus bergantung pada teks.³⁷

Menurut Sari Nusaibah, epistemologi *bayani* adalah sistem yang melakukan pendekatan bahwa setiap kebenaran yang dapat dicapai oleh manusia dapat ditemukan dalam teks wahyu atau secara logis dapat dijabarkan dari kebenaran-kebenaran tersebut. Sistem epistemologi ini menyatakan bahwa manusia tidak dapat mencapai semua kebenaran itu. Pada dasarnya, hanya kebenaran-kebenaran yang lebih tinggi yang dapat diimani oleh manusia. Pada dasarnya, pengetahuan berasal dari Tuhan dan diajarkan kepada manusia melalui para rasul-Nya.³⁸

Ilmu agama seperti tauhid, fiqh, dan akhlak berasal dari epistemologi *bayani* yang bertumpu pada *nash* ini. Sumber dan pemahaman tentang *nash-nash* agama adalah dasar dari ilmu-ilmu ini. Menurut para penganut epistemologi ini, al-Qur'an menunjukkan dalam beberapa ayat bahwa dia memiliki banyak gudang pengetahuan. Dalam Al-Qur'an, banyak kali disebutkan bahwa fakta alam semesta ini penuh dengan tanda dan petunjuk yang menunjukkan kebijaksanaan dan rencana agung Tuhan. Adalah tanggung jawab akal untuk memahaminya. Selain itu, menjadi mukmin berarti menyerahkan diri dan menyadari bahwa akal manusia terbatas dan karena itu bergantung pada iman. Dalam kerangka acuan ini, bidang kerja intelektual sistem ini terbatas pada pemahaman wahyu, baik secara langsung maupun melalui pengembangan keterampilan yang diperlukan untuk memperoleh pengetahuan.

Menurut Al-Jabiri, sistem epistemologi *bayani* adalah yang paling awal dan dominan dalam ilmu-ilmu pokok seperti filologi, fiqh, dan al-Qur'an.³⁹ Dalam menggolongkan mazhab pengetahuan ini, Ibn Khaldun melukiskan kecenderungan ini sebagai kategori '*ulum al-naqliyyat*'.⁴⁰ Menurutnya, sistem epistemologi ini merupakan arus utama dan

³⁷ Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzhumi Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, Beirut: al-Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990, hal. 38.

³⁸ Sari Nusaibah, *Epistemologi, dalam History of Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London: Routledge, 1996, hal. 826.

³⁹ Abid Al-Jabiri, *Naqd al-Aql al-Arabi*, lihat juga, Amin Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisciplinary dalam Integrasi Ilmu Dan agama: Interpretasi dan Aksi*, ed. Zainal abiding Baqir, et. al., Bandung: Mizan, 2005, hal. 243.

⁴⁰ Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimat*, Mesir: Matba'at musthafa Muhammad, t, th, hal. 435.

mendominasi arena dalam pemikiran Islam. Hal ini juga terlihat dalam ilmu kalam, di mana Ibn Khaldun memasukkan penyelidikan epistemologi ini ke dalam "*ulum naqliyyat*", yang berarti bahwa Al-Qur'an digunakan sebagai kerangka acuan untuk menggunakan akal. Oleh karenanya, ilmu kalam dipahami sebagai teologi *defensive*⁴¹ atau seni berpolemik yang tujuan *ekplisitnya* adalah membela doktrin Islam dari lawan debatannya.⁴²

Selain itu, para teolog bergantung pada teks wahyu sebagai sumber acuan yang kuat untuk membuat tanggapan dan perspektif keagamaannya. Metode *bayani* memiliki dua cara untuk mendapatkan pengetahuan dari teks. Pertama, berfokus pada redaksi teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab seperti ilmu nahwu dan sharaf. Kemudian, menggunakan logika penalaran atau rasio untuk menganalisis makna teks.⁴³ Namun, kelemahan epistemologi ini yang paling mendasar adalah ketika berurusan dengan teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas dan kultur mazhab lain, karena model berpikir keagamaan yang dimodelkan oleh teks *bayani* berusaha mengambil setiap masalah yang dogmatik, diskursus, dan defensif.

Sementara akal hanya digunakan untuk mengukuhkan dan membenarkan otoritas teks keagamaan, itu hanyalah sedikit, seperti kebenaran teks yang diakui dan difahami oleh aliran dan kelompok lain. Ditambah lagi, kebenaran teks yang dipahami dan diakui oleh penganut agama tertentu pasti berbeda dari penganut agama lainnya. Selain itu, epistemologi *bayani* selalu mempertanyakan akal pikiran karena dianggap akan menyimpang dari kebenaran teks. Sampai-sampai mereka sampai pada kesimpulan bahwa ruang lingkup akal pikiran harus dibatasi sedemikian rupa sehingga mempersempit tema hanya sebagai pembantu teks daripada untuk menemukan hasil melalui analisis keilmuan yang akurat.

Sulit untuk berbicara dengan tradisi epistemologi *irfani* dan *burhani* karena model pemikiran Islami model *bayani* mendominasi dan bersifat

⁴¹ Teologi defensive adalah sebuah pendekatan bertujuan untuk mempertahankan keyakinan atau doktrin agama tertentu dari kritik atau tantangan eksternal. Terutama pihak-pihak yang skeptis terhadap keyakinan atau ajaran agama tersebut. Pendekatan ini sering melibatkan penggunaan argumen rasional, bukti sejarah, dan interpretasi teks-teks agama untuk menegaskan kebenaran atau keabsahan doktrin-doktrin agama. Tujuannya adalah untuk memperkuat iman dan keyakinan para penganut agama tersebut, serta untuk memberikan jawaban yang memuaskan terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh kritikus. Dalam konteks Kristen, misalnya, teologi defensif bisa melibatkan pembelaan terhadap keberadaan Tuhan, alasan-alasan untuk kebaikan atau kejahatan di dunia, keandalan Alkitab sebagai sumber otoritatif, atau pembenaran akan kepercayaan akan doktrin-doktrin tertentu seperti Tritunggal, kebangkitan Yesus Kristus, dll. Teknik-teknik apologetis sering digunakan dalam teologi defensif untuk mencapai tujuan tersebut.

⁴² Ibn Khaldun, *al-Muqaddimat*, al-Iji, al-Mawaqif, Beirut: Dar al-jayl, 1997, hal. 23.

⁴³ Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi...*, hal. 530.

hegemonik (sembunyi). Corak pemikiran *irfani* (*tasawuf intuitif al-atifi*) kurang disukai oleh tradisi berpikir keilmuan *bayani* (fikih dan kalam) yang murni karena bercampur-aduk dengan kelompok atau organisasi tarekat dengan syatahat-syatahatnya. Selain itu, tradisi berpikir keilmuan *irfani* kurang memahami struktur epistemologi dan pola pikir *irfani* yang fundamental, serta manfaat yang terkandung di dalamnya.⁴⁴

Apabila mengikuti akal sehat, pengalaman spiritual dan teks suci dapat diterima pada titik tertentu. Al-Jabiri berpendapat bahwa epistemologi *burhani* harus benar dan digunakan dalam masyarakat untuk menghentikan kecenderungan romantisme untuk mencari ilmu melalui iluminasi.⁴⁵ Menurut Hadikusuma (2018)⁴⁶, *burhani* memainkan peran penting dalam resolusi konflik atau sebagai sarana untuk mempromosikan perdamaian.

2. *Burhani* (Kontekstual)

a) Perkembangan *Burhani*

Burhani bergantung pada kekuatan rasio atau akal, yang dilakukan melalui dalil-dalil logika. Ini berbeda dengan epistemologi *irfani*, yang bergantung pada intuisi atau pengalaman spiritual, dan epistemologi *bayani*, yang bergantung pada teks. Semua bukti agama hanya dapat diterima jika sesuai dengan prinsip-prinsip logis ini.⁴⁷

Secara sederhana, *al-Burhani* (demonstratif) didefinisikan sebagai aktivitas berpikir untuk menetapkan kebenaran proposisi (*qadhiyah*) dengan

⁴⁴ M. Amin Abdullah, *Islam Studi Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 372-373.

⁴⁵ "Iluminasi" adalah istilah yang berasal dari bahasa Latin "illuminare", yang berarti "menerangi" atau "membuat terang". Secara historis, istilah ini sering dikaitkan dengan gerakan intelektual dan spiritual yang muncul pada Abad Pencerahan Eropa (abad ke-17 dan ke-18), yang dikenal sebagai Periode Iluminasi. Para iluminis pada periode ini, seperti Voltaire, Rousseau, dan Montesquieu, menekankan pentingnya rasionalitas, pengetahuan, dan kebebasan berpikir dalam mengatasi dogma dan penindasan. Mereka mendorong pengembangan sains, filsafat, dan pemikiran politik yang lebih bebas dan terbuka. Namun, istilah "iluminasi" juga digunakan dalam konteks yang lebih luas untuk merujuk pada pencerahan atau pemahaman yang mendalam, baik dalam bidang spiritual maupun intelektual. Dalam konteks agama, iluminasi bisa merujuk pada pengalaman spiritual mendalam atau pencerahan yang membawa pemahaman yang lebih dalam tentang kebenaran atau hakikat eksistensi.

⁴⁶ Hadikusuma, W., *Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan Peacebuilding*, Jurnal Ilmiah *Syi'ar*, 2018, 18(1). <https://doi.org/10.29300/syr.v18i1.1510>

⁴⁷ Al-Jabiri, *Isykalīyât al-Fikr al-Arabi al-Mu`ashir*, Beirut: Markaz Dirasah al-Arabiyyah, 1989, hal. 59.

menggunakan pendekatan deduktif (*al-istintâj*), mengaitkan proposisi dengan proposisi lain yang telah terbukti benar secara aksiomatik (*badhihi*).⁴⁸

Menurut Al-Jabiri,⁴⁹ Aristoteles merupakan orang pertama yang membangun prinsip-prinsip logis yang digunakan dalam *burhani*, yang dikenal dengan istilah "*tahlili*". Metode analitik adalah suatu sistem berpikir (pengambilan keputusan) yang didasarkan pada proposisi tertentu, yaitu proposisi hamliyah (*categorical proposition*), atau proposisi *syarthiyah* (*hypothetical proposition*), dengan mengkaji sepuluh kategori: kuantitas, kualitas, ruang, waktu, dan sebagainya.⁵⁰

Dua jenis silogisme terdiri dari metode berpikir analitik, juga dikenal sebagai silogisme. Yang pertama adalah silogisme kategoris, yang premis-premisnya didasarkan pada data yang tidak terbantahkan, mutlak, dan tidak tergantung pada suatu kondisi tertentu. Di sisi lain, silogisme hipotetis adalah jenis silogisme di mana premis-premisnya tidak merupakan pernyataan mutlak, tetapi tergantung pada suatu kondisi.⁵¹

Dalam sejarah perkembangan selanjutnya, sistem pemikiran Setelah meninggalnya Aristoteles, ada dua kelompok yang mengikuti filsafatnya. Yang pertama adalah Iskandariyah, yang berusaha menjaga filsafat Aristoteles secara murni dan tidak tercampur dengan pemikiran lain. Yang kedua, atau Helenisme, mencoba menggabungkan pemikiran Aristoteles dengan pemikiran lain, terutama Plato (427–347 SM), dan banyak mengajarkan filsafat neoplatonis yang diciptakan oleh Plotinus (205–27).⁵²

Selanjutnya, pada masa kekuasaan Bani Abbas (750–1258 M), yaitu masa khalifah Al-Makmun (811–833 M), metode berpikir analitik Aristoteles (384–322 SM) masuk ke dalam pemikiran Islam melalui program terjemahan buku-buku filsafat. Program yang dilakukan oleh Al-Jabiri (1936–2010 M) dianggap sebagai tonggak penting dalam pertemuan epistemologi *burhani* Yunani dengan epistemologi *bayani* Arab.⁵³

Hasymi mengatakan bahwa program penerjemahan begitu besar dan serius sehingga dibentuk sebuah tim khusus yang melakukan perjalanan ke negeri-negeri sekitar untuk menemukan buku pengetahuan yang dapat diterjemahkan dan dikembangkan.⁵⁴ Karena pencarian bebas yang berubah

⁴⁸ Al-Jabiri, *Bunyat al-`Aql al-`Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafah al-Arabi, 1991, hal. 383.

⁴⁹ Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 384-385.

⁵⁰ Abd Al-Mun'im Al-Hanafi, *Al-Mu`jam al-Falsafi*, Kairo: Dar al-Syarqiyyah, 1990, hal. 258-259.

⁵¹ Poespoprodjo, *Logika Ilmu Menalar*, Bandung: Remaja Karya, 1989, hal. 154.

⁵² Muhsin Mahdi, Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam', dalam *Jurnal Al-Hikmah*, edisi 4, Bandung: Februari, 1992, hal. 63–64.

⁵³ Al-Jabiri, *Takwîn al-`Aql al-`Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991, hal. 195.

⁵⁴ Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal. 227.

bentuk menjadi pemikiran materialisme, mazdiah, manikian, atau bahkan dari pusat Islam sendiri, motivasinya, selain pengembangan keilmuan dan akademik, adalah untuk dapat membantu memberikan jawaban secara logis-filosofis atas munculnya persoalan dan pemikiran keagamaan baru yang sangat beragam dan tidak dikenal sebelumnya.⁵⁵

Sarjana Islam pertama yang mengenalkan dan menggunakan metode *burhani* adalah Al-Kindi (806–875 M). Dalam buku ‘Filsafat Pertama’ (*al Falsafat al-Ûlâ*), yang dipersembahkan untuk khalifah Al-Mu’tashim (833–842 M), Al-Kindi menulis tentang banyak subjek penelitian dan posisi filsafat. Namun, metode analitika (*burhâni*) yang ditawarkan Al-Kindi menjadi tidak begitu populer karena tidak ada referensi filsafat dalam edisi bahasa Arab serta masalah sosial akademik antara filsafat dan ilmu keagamaan.⁵⁶

Meskipun demikian, Muhsin Mahdi (1926–2007 M) mengatakan bahwa Al-Kindi telah berjasa memperkenalkan dan mewariskan beberapa masalah filsafat yang masih relevan hingga saat ini: (1) bagaimana penciptaan semesta terjadi, (2) bagaimana keabadian jiwa dibuktikan, dan (3) bagaimana penjelasan pengetahuan Tuhan tentang hal-hal tertentu.⁵⁷

Metode rasional, juga dikenal sebagai *burhani*, kemudian berkembang dan akhirnya menjadi salah satu model pemikiran Islam Arab. Al-Razi, seorang rasionalis Islam yang hidup dari 865 hingga 925 M, melihat rasionalisme sebagai substansi manusia dan menempatkannya sebagai dasar penalaran, bahkan sebagai satu-satunya pertimbangan kebenaran yang dapat diterima. Akibatnya, dia menyatakan bahwa, pada prinsipnya, setiap pengetahuan dapat diperoleh oleh manusia selama ia menjadi manusia, dan akallah adalah hakikat kemanusiaan. Dalam situasi ini, akal adalah satu-satunya cara untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia nyata dan tentang konsep baik dan buruk; semua sumber pengetahuan yang tidak berasal dari akal hanyalah omong kosong, hipotesis, dan kebohongan.⁵⁸

Posisi *burhani* tersebut dikuatkan oleh Al-Farabi (870-950 M).¹³ Filosof yang digelar sebagai “Guru Kedua” (*al-mu’allim al-tsânî*) setelah Aristoteles (384–322 SM) sebagai “Guru Pertama” (*al-mu’allim al-awwâl*) karena jasa dan pengaruhnya yang besar dalam filsafat Islam setelah Aristoteles, menempatkan *burhani* sebagai metode paling baik dan unggul, sehingga ilmu-ilmu filsafat yang memakai metode *burhani* dinilai lebih

⁵⁵ Louis Gardet dan Anawati, *Falsafat al-Fikr al-Dînî*, I, Beirut: Dâr al-Ilm li al-Malayin, 1967, hal. 75–76.

⁵⁶ Muhsin Mahdi, Al-Farabi, hal. 60.

⁵⁷ Muhsin Mahdi, *Al-Farabi...*, hal. 58.

⁵⁸ Muhsin Mahdi, *Al-Farabi...*, hal. 59; Syarif, *Para Filosof Muslim*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 37–38.

tinggi kedudukannya dibanding ilmu-ilmu agama: *ilm al-kalâm* (teologi) dan *fiqh* (yurisprudensi), yang tidak mempergunakan metode *burhani*.⁵⁹

Pada fase-fase berikutnya, prinsip metode *burhani* telah digunakan tidak hanya oleh kaum filosof, tetapi juga oleh para fuqaha seperti Al-Jahizh (781–868 M) dan Al-Syathibi (1336–1388 M), juga kalangan sufi falsafi seperti Suhrawardi (1153–1191 M) dan Ibn Arabi (1165–1240 M), bahkan juga digunakan oleh tokoh-tokoh yang menolak filsafat seperti Al-Ghazali (1058–1111 M) untuk melandingskan gagasan-gagasannya.

b) Bahasa dan Logika

Salah satu persoalan yang dikaji dan muncul dalam *burhani* adalah masalah bahasa dan logika. Masalah ini muncul ketika terjadi perdebatan tentang kata dan makna antara Abu Said Al-Syirafi (893–979 M) dan Abu Bisyr Matta (870–940 M).⁶⁰ Menurut Al-Syirafi, kata lebih penting daripada makna, dan setiap bahasa menunjukkan budaya masyarakatnya sendiri.⁶¹ Menurut Abu Bisyr Matta, sebaliknya, makna lebih penting daripada kata, dan logika lebih penting daripada bahasa. Makna dan logika inilah yang menentukan kata dan bahasa, bukan sebaliknya.⁶²

Selain itu, perbedaan pendapat yang muncul dalam diskusi tersebut menunjukkan perbedaan tradisi atau budaya masing-masing. Apa yang disebut sebagai pemikiran (*aql*) dalam tradisi Arab yang *bayani* lebih fokus pada tindakan dan penjelasan tentang bagaimana sesuatu itu harus dilakukan; dalam tradisi *burhani*, pemikiran mengacu pada upaya untuk menemukan sebab dari sesuatu, menemukan sesuatu yang belum ada, atau menemukan alasan mengapa sesuatu itu harus dilakukan.

Makna atau logika lebih penting dan lebih mendasar daripada bahasa, dan domainnya berada dalam pemikiran daripada dalam bahasa atau kata-kata.⁶³ Kebenaran akan muncul bersamaan dengan konsep-konsep baru yang sebelumnya tidak dikenal oleh seseorang saat pikiran mereka telah membentuk ide-ide tentang kebenaran. Artinya, yang mendorong seseorang untuk mengetahui sesuatu yang tidak diketahui adalah ide-ide yang terorganisir dalam pikiran mereka, bukan kata-kata yang diucapkan atau diucapkan. Jika kata-kata itu sendiri dapat disusun dalam pikiran sehingga dapat menghasilkan sesuatu yang berbeda, maka pasti akan muncul kata-kata baru.

⁵⁹ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu, Terj. Purwanto*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 107.

⁶⁰ Al-Jabiri, *Bunyah...* hal. 418; Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam, Terj. HM. Amin Abdullah*, Jakarta: Rajawali Press, 1989, hal. 12–13.

⁶¹ Al-Jabiri, *Bunyah*, hal. 421.

⁶² Al-Jabiri, *Takwîn*, hal. 29–30.

⁶³ Al-Jabiri, *Bunyah*, hal. 435.

Ini sekaligus menunjukkan bahwa rasio, bukan teks atau intuisi, adalah sumber pengetahuan *burhani*. Karena alasan inilah dalil-dalil logika digunakan untuk menilai dan membuat keputusan tentang informasi yang masuk melalui indra. Istilah tasawur dan tashdîq mengacu pada proses pembentukan konsep berdasarkan data indra, sedangkan tashdîq mengacu pada pembuktian bahwa konsep tersebut benar.⁶⁴

c) Silogisme *Burhani*

Sistem utama penalaran *burhani* adalah silogisme, tetapi tidak setiap silogisme menunjukkan *burhani*. Dalam bahasa Arab,⁶⁵ Silogisme, juga disebut *qiyâs*, atau *al-qiyâs al-jam'i*, artinya "mengumpulkan", adalah jenis argumen di mana dua proposisi yang disebut premis dirujukkan satu sama lain sedemikian rupa sehingga sebuah keputusan (konklusi) pasti menyertainya. Selain itu, ada tiga tahapan yang harus dilewati sebelum melakukan silogisme: tahap pengertian (*ma'qûlât*), tahap pernyataan (*ibarât*), dan tahap penalaran (*tahlîlât*). Proses abstraksi tentang hal-hal yang masuk ke dalam pikiran manusia, dengan merujuk pada sepuluh kategori yang diberikan Aristoteles (384–322 SM), disebut tahap pengertian, dan tahap pernyataan adalah proses membuat proposisi (*qadhiyah*) tentang pengertian yang sudah ada.

Dalam proposisi ini harus memuat unsur subjek (*maudhû'*) dan predikat (*mahmûl*) serta adanya relasi di antara keduanya, dan dari sana hanya lahir satu pengertian serta kebenaran. Untuk mendapatkan satu pengertian yang tidak diragukan, sebuah proposisi harus mempertimbangkan lima kriteria (*alfâzh al-khamsah*), yakni spesies⁶⁶ (*nau'*), genus⁶⁷ (*jins*), diferensia⁶⁸ (*fashl*), propium⁶⁹ (*khas*), dan aksidentia⁷⁰ (*aradh*).

⁶⁴ Ibn Rusyd, *Kaitan Filsafat dengan Syariat*, hal. 56.

⁶⁵ Al-Jabiri, *Bunyah..*, hal. 385 dan seterusnya. Di sini dijelaskan sejarah Panjang silogisme demonstratif, mulai dari Aristoteles (384–322 SM) sampai Al-Farabi (870–0950 M), dan hubungan burhani dengan persoalan bahasa.

⁶⁶ Konsep spesies muncul dalam teori evolusi Charles Darwin, spesies adalah unit dasar dalam klasifikasi biologi yang mengacu pada sekelompok organisme yang dapat saling berkembang biak secara alami dan menghasilkan keturunan.

⁶⁷ Genus adalah salah satu tingkatan dalam sistem klasifikasi biologi yang digunakan untuk mengelompokkan organisme-organisme yang memiliki kesamaan dalam beberapa ciri-ciri tertentu. Organisme-organisme yang termasuk dalam satu genus dianggap memiliki hubungan kekerabatan yang lebih dekat daripada organisme yang termasuk dalam genus yang berbeda. Contoh umum dari genus adalah genus *Homo*, yang termasuk spesies manusia modern *Homo sapiens*.

⁶⁸ Istilah ini umumnya digunakan untuk merujuk pada perbedaan antara dua hal atau lebih. Dalam konteks yang lebih spesifik, istilah ini dapat merujuk pada perbedaan dalam segala hal, mulai dari perbedaan antara dua angka, dua konsep, dua produk, atau bahkan dua pendapat.

Penalaran adalah tahap proses pengambilan kesimpulan di mana silogisme muncul berdasarkan hubungan antara premis-premis yang ada. Menurut Al-Jabiri, yang mengikuti Aristoteles, penarikan kesimpulan dengan silogisme ini harus memenuhi tiga syarat: (1) pengetahuan tentang latar belakang dari penyusunan premis; (2) harus ada konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan; dan (3) kesimpulan harus benar dan pasti sehingga tidak mungkin menimbulkan keraguan.⁷¹

Premis *burhani* harus benar, primer, dan diperlukan. Premis yang benar adalah yang meyakinkan. Al-Farabi membagi materi premis-premis silogisme menjadi empat kategori: pengetahuan primer, pengetahuan indra, pengetahuan umum (*masyhûrât*), dan pengetahuan yang diterima.⁷²

Pembagian Al-Farabi tentang premis-premis ini, khususnya tiga yang terakhir, mengingatkan kita pada konsep postulat-postulat yang disampaikan Immanuel Kant (1724–1804 M). Menurut Kant, *postulat* adalah praandaian praandaian dasar yang sifatnya tidak dapat dibuktikan tapi mutlak diperlukan dan praktis. Ada tiga postulat dalam pemikiran Kant: eksistensi Tuhan, immortalitas (keabadian jiwa), dan kehendak bebas.⁷³

Keempat kategori premis Al-Farabi tidak memiliki tingkat validitas atau kepercayaan yang sama; beberapa mencapai tingkat meyakinkan, sedangkan yang lain mendekati keyakinan dan hanya percaya, yang menghasilkan hierarki tingkat hasil silogisme. Suatu premis dianggap meyakinkan jika memenuhi tiga persyaratan: (1), keyakinan bahwa premis itu ada dalam kondisi tertentu, (2), keyakinan bahwa keyakinan kedua tidak mungkin menjadi sesuatu yang lain, dan (3) jika premis hanya mengacu pada dua kriteria pertama, itu dianggap mendekati keyakinan, tetapi jika hanya mengacu pada kriteria pertama, itu dianggap meyakinkan.⁷⁴

Dalam hierarki materi silogisme Al-Farabi, proposisi pengetahuan primer menduduki peringkat pertama dan teratas karena dinilai memenuhi tiga kriteria premis yang meyakinkan, yaitu bahwa ia tidak hanya benar secara intrinsik tetapi juga telah teruji secara rasional. Proposisi yang umum diterima, atau *masyhûrât*, menduduki peringkat kedua, tingkat mendekati

⁶⁹ suatu hal yang membuat kita sadar sehingga menjadi inti dari sebuah kehidupan. Teoritis lain mengatakan *proprium* sebagai *self* atau *ego*. *Proprium* tidak dibawa sejak lahir melainkan berkembang karena perkembangan individu.

⁷⁰ *accident* yang tidak memiliki substansi wujud tersendiri, tetapi memerlukan wujud lain untuk mewujudkan dirinya, seperti warna dan bentuk.

⁷¹ Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 433–436.

⁷² A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi*, Malang: UIN Press, 2011, hal. 187–224.

⁷³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Pustaka Utama, 1996, hal. 87.

⁷⁴ A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat...*, hal. 126.

keyakinan, tetapi tidak sampai derajat menyakinkan, karena dianggap hanya memiliki dua sifat pertama dari tiga kriteria.

Proposisi yang diterima secara luas tidak memiliki ciri ketiga, dan mereka tidak diuji secara rasional. Artinya, pendapat yang umum tidak pernah dievaluasi untuk melihat apakah memang benar atau tidak. Sebaliknya, mereka tidak pernah menyelidiki kemungkinan yang berbeda. Pertimbangan pertama dalam menerima opini yang umumnya diterima bukan atas dasar kebenarannya, melainkan karena ia telah disepakati secara umum (konsensus atau *ijma*), sehingga, dalam hal-hal seperti *fiqh*, pendapat yang bertentangan satu sama lain dapat diterima sekaligus.⁷⁵

Pengetahuan dasar ini digunakan sebagai premis silogisme *burhani*. Selain itu, dapat menggunakan beberapa jenis pengetahuan indra, asalkan objek pengetahuan indra tersebut senantiasa sama (konstan) saat diamati di mana pun dan kapan pun, dan tidak ada yang dapat mengatakan sebaliknya.⁷⁶

Silogisme dialektika, yang biasanya digunakan untuk membuat konsep teologis, berada di bawah silogisme *burhani*. Tidak seperti silogisme demonstratif, silogisme dialektik hanya berfokus pada premis-premis yang mendekati keyakinan. Opini umum (*masyhûrât*), yang biasanya diakui atas dasar iman atau kesaksian orang lain, merupakan materi premis silogisme dialektik tanpa diuji secara rasional. Oleh karena itu, nilai pengetahuan yang diperoleh dari metode silogisme demonstratif tidak sebanding dengan nilai pengetahuan yang diperoleh dari silogisme dialektika. Ia adalah pengetahuan demonstratif.⁷⁷

Dengan cara yang sama, Ibn Rusyd (1126–1198 M) membagi metode pengumpulan pengetahuan menjadi tiga: demonstratif, dialektik, dan retorik. Dia menyatakan bahwa hasil dari pengetahuan demonstratif dikonsumsi oleh kalangan elit, pengetahuan dialektik digunakan oleh kalangan menengah, dan pengetahuan retorik digunakan oleh masyarakat umum.⁷⁸

Meskipun demikian, pengetahuan tentang hasil metode dialektik masih lebih baik daripada pengetahuan tentang hasil puitik dan retorik. Ini karena dalam metode retorik, salah satu premis utama dibuang sehingga keputusan yang dibuat tidak menyakinkan, atau bahkan tidak dapat diterima oleh aturan berpikir rasional. Tujuan penting dari metode retorik ini bukan untuk mencapai keyakinan rasional, tetapi semata-mata untuk menyakinkan pendekatan untuk percaya pada logika.

Selain itu, premis yang digunakan dalam metode retorik biasanya hanya berfokus pada opini yang diterima, atau *maqbulât*, salah satu dari

⁷⁵ A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat...*, hal. 127.

⁷⁶ A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat...*, hal. 109.

⁷⁷ A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat...*, hal. 107

⁷⁸ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl dalam Falsafah Ibn Rusyd*, Beirut: Dar al-Afaq, 1978, hal. 33.

empat postulat yang diberikan Al-Farabi. Opini maqbûlât hanya dianggap "dipercaya saja" karena tidak diakui secara umum, bahkan hanya diterima oleh sekelompok kecil orang atau individu.⁷⁹

d) Cara Mendapat Pengetahuan

Sistem epistemologi *burhani* tidak mendasarkan diri pada teks (wahyu), berbeda dengan *bayani* dan *irfani* yang tetap terkait dengan teks (wahyu). Sistem *burhani*⁸⁰ menyandarkan diri pada kekuatan akal⁸¹ atau melalui metode demonstratif, yang menghasilkan argumen logis. Para filosof lebih suka pendekatan ini.⁸²

Diketahui bahwa metode *burhani*, yang dianggap lebih baik daripada dua epistemologi yang lain, memiliki kekurangan bahwa ia tidak dapat mencapai seluruh realitas wujud. Meskipun rasio dianggap mewakili prinsip-prinsip segala sesuatu, ada sesuatu yang tidak dapat dicapai oleh penalaran rasional. Bahkan silogisme rasional sendiri kadang-kadang tidak dapat menjelaskan atau mendefinisikan apa yang diketahuinya.

Osman Bakar menyatakan bahwa epistemologi rasionalisme-*burhani* mendapat banyak kritik karena ia tidak mengekspresikan segala sesuatu

⁷⁹ A Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat...*, hal. 110.

⁸⁰ *Burhani* dalam hal ini diartikan dengan pendekatan demonstratif, atau penjelasan argumentasi secara transparan (*Bayan al-Hujjah Wa Idlahiha*), atau merupakan hujjah (argumentasi) itu sendiri, yaitu mengharuskan adanya *tasdiq* (pembenaran) terhadap suatu persoalan karena kebenaran argumentasinya, menurut terminologi filosof (*al-mantiqin*) berarti analogi (*qiyas*) yang disusun dari beberapa postulat untuk mendapatkan suatu hasil yang meyakinkan. Lihat Abdul Mun'im al-Hafani. *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Arabi Injlisi, Faransi, al-Mani, dan Latini (Kairo : al-Dar al- Syarqiyah, 1990). h.43. Istilah ini selanjutnya dipergunakan dalam filsafat dengan berbagai pengertian yang sedikit berbeda satu sama lain: (1) cara atau jenis argumentasi ; (2) argumen itu sendiri; dan (3) bukti yang terlihat dari suatu argumen yang meyakinkan dalam pengertian yang terakhir ini istilah tersebut digunakan juga dalam al-Qur'an (QS. al-Nisa/4: 174), dan (QS. Yusuf/12: 24), keterangan dan munasabah term ini dapat dilihat pada M . Sa'id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. Mahnun Husein, Jakarta: Rajawali: 1991, hal. 35.

⁸¹ Akal atau rasio merupakan fungsi dari organ yang secara fisik bertempat didalam kepala, yakni otak. Akallah yang bisa memastikan bahwa pensil dalam air itu tetap lurus, dan bentuk bulan tetap bulat walapuntampak sabit. Keunggulan akal yang paling utama adalah kemampuannya menangkap esensi atau hakekat dari sesuatu, tanpa terikat pada fakta-fakta khusus. Akal mengetahui sesuatu tidak secara langsung, melainkan lewat kategori-kategori atau ide yang inheren dalam akal dan diyakini bersifat bawaan. Ketika kita memikirkan sesuatu, penangkapan akal terhadap sesuatu tersebut selalu dibingkai oleh kategori. Kategori-kategori itu antara lain substansi, kuantitas, kualitas, relasi, waktu, tempat, dan keadaan. Nashir Al-Din Thusi mengatakan bahwa akal merupakan kesempurnaan manusia, yang diatasnya bergantung harkat dan esensi manusia. Lihat Allamah Thabathabai, *Nihayatul Hikmah*, Qum: Muassasah Al-Islami Al- Thiba'ah Al-Mudarrisin, 1989, hal. 311.

⁸² Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, vol. 2, eds, London: Routledge, 1996, hal. 826.

secara rasional, tetapi karena ia berusaha memasukkan seluruh realitas ke dalam rasio, seolah-olah rasio sesuai dengan prinsip segala sesuatu, meskipun kenyataannya tidak demikian.⁸³

Suhrawardi menyatakan bahwa beberapa kekurangan rasionalisme *burhani* adalah sebagai berikut: (1) bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tidak dapat dicapai oleh rasio atau didekati oleh *burhani*, (2) bahwa ada hal-hal di luar pikiran yang dapat dijelaskan oleh nalar tetapi tidak dapat dijelaskan oleh *burhani*, dan (3) prinsip *burhani* yang menyatakan bahwa setiap atribut harus didefinisikan oleh atribut yang lain akan mengarah pada proses tanpa akhir.⁸⁴

Sudah jelas bahwa deduksi rasional (*burhâni*) dan demonstrasi tidak dapat mengungkap seluruh kebenaran dan realitas dasar semesta. Oleh karena itu, Suhrawardi membangun epistemologi baru yang disebut iluminasi (*isyraqî*). Iluminasi memadukan pendekatan *burhani* yang bergantung pada kekuatan rasio dengan pendekatan *irfani* yang bergantung pada kekuatan hati melalui kasyaf, atau intuisi. Metode ini bertujuan untuk mencapai kebenaran yang tidak dapat dicapai melalui jalan intuitif, yaitu dengan membersihkan hati kemudian menganalisis dan melandasinya dengan alasan rasional.⁸⁵

Meskipun demikian, metode *Isyraqi* ternyata memiliki kelemahan, yaitu pengetahuan iluminatif hanya dapat diakses oleh kalangan elit terpelajar, tidak dapat disebarkan ke masyarakat bawah, dan seringkali tidak dapat diterima karena bertentangan dengan pandangan fiqh (*eksoteris*), yang menyebabkan kontroversi. Mulla Sadra (1571–1640 M) menciptakan pendekatan kelima, epistemologi transenden (*hikmah al-muta'aliyah*), yang menggabungkan tiga epistemologi dasar: *bayani* yang tekstual, *burhani* yang rasional, dan *Irfani* yang intuitif. Meskipun demikian, Muthahhari menyatakan bahwa *hikmah al-muta'aliyah* adalah epistemologi filsafat yang berbeda dan berbeda dari epistemologi sebelumnya.⁸⁶

Menurut *hikmah al-muta'aliyah*, pengetahuan atau hikmah tidak hanya diperoleh melalui kekuatan akal tetapi juga melalui pencerahan ruhani. Menurut kaum *Muta'aliyah*, pengetahuan atau hikmah tidak hanya untuk memberikan pencerahan kognisi tetapi juga untuk merealisasikan; mengubah

⁸³ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, Terj. Yuliani Lipito, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 43.

⁸⁴ Mehdi Aminrazavi, *Pendekatan Rasional Suhrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan, dalam jurnal Al-Hikmah*, Bandung, edisi, 7, Desember 1992, hal. 71–72.

⁸⁵ Mehdi Aminrazavi, *Pendekatan Rasional Suhrawardi*, hal. 76; Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, hal. 29.

⁸⁶ A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 30.

wujud penerima pencerahan itu sendiri dan merealisasikan pengetahuan yang mereka peroleh sehingga terjadi transformasi.⁸⁷

Berdasarkan gagasan ini, konflik antara rasionalisme dan iluminasionisme, filsafat dan Irfan, atau teologi dan filsafat dapat diselesaikan dengan sukses. Bandingkan dengan epistemologi *isyrâqiyah* Suhrawardi⁸⁸ yang berusaha mengintegrasikan *paripatetis*⁸⁹ ke dalam konsep epistemologinya. Jalaluddin Rahmat menyatakan bahwa *hikmah al-muta'Aliyah*, Mulla Sadra sebenarnya sama dengan itu, bahkan dapat dikatakan melanjutkan usaha Suhrawardi dan menjawab lebih banyak pertanyaan.⁹⁰ Perbedaan di antara keduanya terjadi pada basis ontologisnya, meliputi *ashâlat al-wujûd* (fundamental eksistensi)⁹¹, *tasykik al-wujûd* (gradasi eksistensi), dan *harâkat al-jauhariyah* (gerakan substansial).

Metode demonstratif pada dasarnya adalah metode penalaran rasional atau logika yang digunakan untuk menguji kebenaran dan kekeliruan pernyataan atau teori ilmiah dan filosofis dengan memperhatikan keabsahan dan akurasi kesimpulan ilmiah. Silogisme adalah bentuk formal dari metode demonstratif.⁹² Menurut Mulyadi, sebaliknya, silogisme baru dapat dianggap

⁸⁷ Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual*, Jakarta: Paramadiah, 2003, hal. 68

⁸⁸ Abu al-Futuh al-Amrâni al-Ishbili, yang lebih dikenal sebagai Suhrawardi memainkan peran penting dalam pengembangan filsafat Illuminisme di dunia Islam. Dia menentang pandangan Aristoteles dalam beberapa hal dan mengembangkan pandangan alternatif yang dia sebut sebagai "*Hikmat al-Ishraq*" atau "Filsafat Pencerayaan". Dalam pandangan ini, Suhrawardi menekankan pentingnya intuisi dan pemahaman spiritual dalam mencapai pengetahuan yang benar.

⁸⁹ Suhrawardi, adalah seorang filsuf Islam Persia yang hidup pada abad ke-12. Salah satu kontribusi terkenalnya adalah dalam bidang filsafat dan mistisisme. Konsep "*paripatetis*" mengacu pada tradisi filsafat yang menekankan penggunaan pemikiran rasional, observasi, dan pengalaman empiris dalam mencapai pengetahuan. Mereka mengakui pentingnya logika dan metode deduktif dalam membangun argumen filosofis. Selain itu, aliran ini juga cenderung memperhatikan penelitian alam dan ilmu pengetahuan alam, sebagai lawan dari aspek-aspek metafisika yang lebih menonjol dalam filsafat Platonis. Aristoteles adalah tokoh sentral dalam aliran paripatetis. Istilah "paripatetis" berasal dari kata Yunani "peripatetikos", yang berarti "mengelilingi" atau "berjalan-jalan".

⁹⁰ A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*..., hal. 42

⁹¹ *Ashâlat al-wujûd*, juga dikenal sebagai "eksistensi fundamental" atau "kesatuan eksistensi," adalah konsep yang dikembangkan oleh filsuf Islam terkenal Mulla Sadra, merupakan salah satu kontribusi penting dari tradisi filsafat Islam dan menjadi bagian integral dari pemikiran metafisika. Pandangan Sadra, eksistensi fundamental mengacu bukanlah sesuatu yang terpisah dari objek atau entitas tertentu, tetapi eksistensi adalah aspek yang melekat pada semua entitas. eksistensi adalah sifat yang inheren dari segala sesuatu yang ada. eksistensi adalah prinsip yang menyatukan segala sesuatu sebagai realitas yang universal dan tidak terbatas. Semua entitas ada dalam derajat yang berbeda-beda dari eksistensi (*tasykik al-wujûd*).

⁹² Silogisme (*al-qiyas*) adalah pengambilan kesimpulan dari premis-premis mayor dan minor yang keduanya mengandung unsnur yang sama yang disebut dengan *middle term* (*al-hadd al-awsath*). Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-Araby*..., hal. 437.

demonstratif hanya jika premisnya didasarkan pada kebenaran utama bukan pada opini. Jika premisnya tidak didasarkan pada kebenaran-kebenaran yang teruji, kesimpulannya juga akan meragukan, bahkan mungkin keliru.⁹³

Metode demonstratif yang bergantung pada kekuatan akal tidak hanya memiliki kemampuan untuk mengolah data inderawi tetapi juga memiliki kemampuan untuk menangkap konsep mental dan intelektual yang tidak fisik. Sebagai contoh, kita menyimpan konsep dalam ingatan (memori) kita setiap hari. Apakah mungkin untuk menyimpan sesuatu yang tidak real dalam arti tidak memiliki status ontologis yang positif dalam wahana yang disebut memori? Jika jawabannya mungkin, itu menunjukkan bahwa konsep itu tidak benar-benar ada. Namun, jika konsep itu tidak nyata, apa yang kita ingat bukanlah huruf atau suara.

Seandainya yang disimpan atau direkam dalam ingatan hanyalah suara dan huruf, mengapa kita tidak bisa merekam apa-apa dari ucapan orang yang bahasanya tidak dapat dimengerti? Ini menunjukkan bahwa yang direkam atau disimpan dalam ingatan kita bukanlah suara, tetapi ide-ide abstrak yang tersembunyi di balik kata-kata atau tulisan. Dengan demikian, tidak ada tulisan atau kata-kata yang terekam, karena kita harus dapat merekam ide dalam ingatan kita dalam bahasa apa pun yang kita gunakan. Oleh karena itu, yang kita ingat setiap hari bukanlah huruf atau suara, tetapi ide-ide abstrak yang tidak nyata.⁹⁴

Oleh karena itu, menjadi jelas bahwa, meskipun semua itu bersifat non-material, akal diakui memiliki kemampuan untuk mengkomunikasikan pikiran, perasaan, gagasan, dan elemen lainnya kepada sesama manusia melalui simbol yang mereka buat, yang disebut bahasa. Baik substansi maupun esensi nonfisik dapat dipahami oleh akal. Akibatnya, akal juga dapat digunakan sebagai alat yang efektif untuk menangkap hal-hal yang alat-alat indera lahiriyah tidak mungkin dapat menangkap. Akal ini memungkinkan manusia untuk memahami konsep abstrak, baik yang berasal dari benda fisik, seperti matematik, maupun yang berasal dari konsep metafisik. Oleh karena itu, kita dapat memahami bahwa akal manusia memiliki kekuatan yang luar biasa sebagai sumber ilmu, dan bahwa tidak ada orang yang dapat meninggalkan arena ini kecuali akan menyebabkan distorsi dan masalah yang signifikan.

Masalahnya sekarang adalah apakah akal sudah cukup kuat untuk menjadikan kita sebagai sumber pengetahuan sehingga keistimewaannya tidak memerlukan alat lain? Dengan kemampuan yang luar biasa untuk menangkap benda fisik dan non-fisik, akal manusia memiliki keterbatasan.

⁹³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 56.

⁹⁴ Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan Media Utama, 2002, hal. 59-60.

Akal, meskipun memiliki potensi yang luar biasa, memiliki kekurangan, menurut pemikir muslim. Ibn Khaldun mengatakan, "Sebagai timbangan emas dan perak, akal adalah sempurna; tapi masalahnya, bisakah timbangan emas digunakan untuk menimbang gunung?" Dalam beberapa bidang, akal dapat digunakan sebagai alat analisis dan sumber ilmu, tetapi tidak digunakan dalam beberapa bidang lainnya.

3. *Irfani* (Spiritual)

a) Perkembangan *Irfani*

Epistemologi *irfani*, bersama dengan epistemologi *bayani* dan *burhani*, adalah salah satu model penalaran yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam. Epistemologi *irfani* berbeda dari epistemologi *bayani*, yang dikembangkan oleh para filosof, dan epistemologi *irfani*, yang dikembangkan dan digunakan dalam keilmuan Islam pada umumnya. Istilah "*irfâni*" berasal dari kata dasar bahasa Arab "*arafa*", yang berarti "*makrifat*", yang berarti pengetahuan, tetapi berbeda dengan "*ilmu*".⁹⁵

Pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan (*kasyf*) melalui olah ruhani (*riyâhlah*), yang dilakukan atas dasar hub (cinta) atau iâadah (kemauan yang kuat), disebut *irfani* atau makrifat. Di sisi lain, ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh melalui transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*). Menurut pandangan Mehdi Hairi Yazdi, pengetahuan irfan adalah "pengetahuan yang dihadirkan" atau "ilmu hudluri" yang membedakan pengetahuan rasional dari "ilmu *muktasab*",⁹⁶ atau menurut Henri Bergson, "pengetahuan tentang" (pengetahuan tentang) pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung dibedakan dari "pengetahuan mengenai" (pengetahuan mengenai) pengetahuan diskursif yang diperoleh melalui perantara, indra, atau rasio.⁹⁷

Perkembangan *irfani* biasanya dibagi menjadi lima fase. Fase pertama dimulai pada abad pertama Hijriyah. Pada saat ini, hanya laku zuhûd, atau *asketisme*, yang dikenal sebagai *irfani*. Thabathaba'i (1892–1981 M) mengatakan bahwa ini karena orang-orang *Irfani* yang dianggap suci tidak berbicara tentang irfan secara terbuka, meskipun mereka mengakui bahwa mereka dididik dalam spiritualitas oleh Rasul (571–632 M) atau para sahabatnya.⁹⁸

⁹⁵ Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993, hal. 251.

⁹⁶ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, Terj. Ahsin, Bandung: Mizan, 1994, hal. 47-48; Thabathabai, '*Pengantar*', dalam *Muthahhari, Menapak Jalan Spiritual*, Terj. Nasrullah, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995, hal. 10.

⁹⁷ Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Suharsono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996, hal. 144-145.

⁹⁸ Thabathaba'i, *Pengantar ...*, hal. 11.

Karakter asketisme periode ini adalah sebagai berikut: berdasarkan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah, yaitu menjauhi hal-hal duniawi untuk mendapatkan pahala dan menjaga diri dari neraka, (1) praktis, tanpa mempertimbangkan teori untuk praktik yang dilakukan, dan (2) dorongan zuhud adalah rasa takut, yang berasal dari amal keagamaan secara nyata.⁹⁹

Abad kedua Hijrah menyaksikan fase kelahiran kedua. Pada saat ini, beberapa tokoh terkemuka dari komunitas *irfani* mulai berbicara tentang agama mereka secara terbuka. Selain itu, tulisan tentang Irfan juga mulai ditulis. *Ri'âyat Huqûq Allâh* karya Hasan Basri (642–728 M), yang dianggap sebagai tulisan pertama tentang Irfan, diikuti oleh *Mishbâh al-Syarî'ah* karya Fudhail ibn Iyadh (721–803 M). *Laku asketisme* berubah juga, jika pada awalnya dilakukan karena takut dan mengharapkan pahala, zuhûd sekarang dilakukan karena cinta kepada Tuhan tanpa takut atau mengharapkan pahala. Ini dilakukan oleh Rabi'ah Adawiyah (717–801 M). Reynold A. Nicholson (1868–1945 M) mengatakan bahwa zuhûd ini adalah model perilaku *irfani* yang paling awal.¹⁰⁰

Ketiga, fase pertumbuhan, berlangsung dari abad ketiga hingga empat hijrah. Irfan berkembang menjadi ilmu moral keagamaan (*akhlâq*) setelah para tokohnya memperhatikan hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku pada awal abad ketiga Hijrah. Selanjutnya, pembicaraan masalah ini mendorong mereka untuk membahas tentang pengetahuan intuitif, serta sarana dan metodenya; tentang Zat Tuhan dan hubungan-Nya dengan manusia atau antara manusia dan Dia. Pembicaraan tentang *fanâ'* (*ecstasy*), khususnya oleh Abu Yazid Al-Bustami (804–877 M) dan *hulûl* (*imanensi* Tuhan dalam manusia) oleh Al-Hallaj (858–913 M).¹⁰¹

Bersamaan itu, banyak tokoh *irfani*, termasuk Sari al-Saqathi (769–867 M), Abu Saïd al-Kharraz (w. 895 M), dan Junaïd al-Baghdadi (830–910 M), juga memiliki banyak murid. Taftazani menyatakan bahwa inilah awal dari tarekat-tarekat sufi dalam Islam, di mana murid menempuh pelajaran dasar mereka secara formal dalam suatu majlis. Dalam tariqat ini, murid memperoleh pengetahuan tentang tata tertib *irfani*, baik secara teoretis maupun praktis.¹⁰²

Oleh karena itu, *irfani* telah mempelajari tentang moral, tingkah laku, dan kemajuan, pengenalan intuitif langsung pada Tuhan, kefanaan dalam

⁹⁹ Abu Al-Wafa Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. Rafi Usmani, Bandung: Pustaka, 1985, hal. 89–90.

¹⁰⁰ Reynold A. Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islâmi wa al-Târîkhuh*, Terj. dari bahasa Inggris ke Arab oleh Afifi, Kairo: Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah, 1974, hal. 112.

¹⁰¹ Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hal. 17; Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, hal. 45–46. Uraian tentang istilah-istilah tersebut, lihat Qusyairi, *al-Risâlah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).

¹⁰² Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman...*, hal. 18.

Realitas Mutlak, dan pencapaian kebahagiaan. Mereka juga menggunakan simbol untuk mengungkapkan realitas-realitas ini, seperti yang dilakukan oleh Dzun Al-Nun Al-Misri (796–861 M), yang dianggap sebagai orang pertama yang membicarakan *irfani* dengan menggunakan istilah simbolis.¹⁰³

Meskipun demikian, fase ini cenderung berada di tingkat psiko moral daripada di tingkat metafisis. Ide-ide metafisis saat ini tidak memiliki definisi yang jelas. Karena itu, Nicholson menyatakan bahwa kaum arif pada fase ini telah membuat sistem *irfani* yang sempurna secara teoritis dan praktis, tetapi mereka bukan filosof dan kurang memperhatikan masalah metafisika.¹⁰⁴

Fase keempat, yang paling penting, terjadi pada abad kelima H. Pendekatan *Irfani* mencapai puncak. Banyak pribadi penting yang lahir dan menulis tentang pendekatan *irfani*. Mereka termasuk Said Abu Khair (967–1048 M) yang menulis *Rubâ'iyât*, Ali Ibn Utsman Al-Hujwiri (990–1077 M) yang menulis *Kasyf al-Mahjûb*, dan Abdullah Al-Anshari (1006–1088 M) yang menulis *Manâzil al-Sâ'irîn*, yang merupakan salah satu buku terpenting dalam pendekatan *irfani*. Pada titik tertinggi, Al-Ghazali (1058–1111 M) menulis *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, yang menggabungkan tasawuf dengan fiqh (*irfani* dan *bayani*). Nicholson (1868–1945 M) dan T.J. de Boer (1866–1942 M) mengatakan bahwa al-Ghazali menggunakan pendekatan *irfani* sebagai cara yang jelas untuk mencapai pengenalan serta kefanaan dalam tauhid dan kebahagiaan.¹⁰⁵

Fase kelima, spesifikasi, terjadi pada abad keenam dan ketujuh Masehi. Pendekatan *irfani* menjadi semakin dikenal dan berkembang dalam masyarakat Islam berkat pengaruh besar Al-Ghazali. Tokoh sufi dapat mengembangkan tarekat-tarekat untuk mendidik murid mereka, seperti Abd Al-Qadir Al-Jailani (1077–1166 M), Ahmad Al-Rifaai (1118–1181 M), Abu Hasan Al-Syadzili (1196–1258 M), Abu Abbas Al-Mursi (1219–1286 M), dan Ibn Athaillah Al-Iskandari (1250–1309 M). Di sisi lain, orang-orang seperti Suhrawardi (1153–1191 M) dengan *Hikmah al-Isyrâq*, Umar ibn Faridh (1181–1235 M), Ibn Arabi (1165–1240 M), dan Abd Al-Haq ibn Sab'in Al-Mursi (1217–1269 M) mencoba memadukan *irfani* dengan filsafat, terutama neo-platonisme. Banyak dari mereka memiliki pemahaman mendalam tentang jiwa, moral, pengetahuan, wujud, dan lainnya yang sangat bernilai bagi kajian *irfani* dan filsafat berikutnya.¹⁰⁶ Menurut Mehdi Heiri Yazdi, Suhrawardi, dan Ibn Arabi di atas, justru mereka yang mendorong penulisan pengalaman mistik yang disebut pengetahuan *irfani*, bahkan jika

¹⁰³ Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual...*, hal. 44–45.

¹⁰⁴ Reynold A. Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islâmi...*, hal. 21.

¹⁰⁵ Reynold A. Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islâmi*, hal. 84; Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hal. 184.

¹⁰⁶ Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman...*, hal. 18–19.

orang-orang sebelumnya hanya menulis tentang persiapan untuk menerima pengetahuan.

Pada tahap ini, terdapat dua kelompok yang membahas pendekatan *irfani* secara epistemologis. Pertama, *irfani* sunni, yang menurut Taftazani berfokus pada tarekat-tarekat, yang merupakan bentuk perilaku praktis (etika). Kedua, *irfani* teoretis, yang berfokus pada pemikiran filsafat. Selain itu, menurut Jabiri, ada aliran kebatinan yang didominasi oleh elemen mistik.¹⁰⁷

Sejak abad ke-8 SM, kajian *Irfani* dalam tradisi Sunni mengalami kemunduran dan tidak mengalami perkembangan yang signifikan. Para tokohnya lebih cenderung memberikan komentar dan ikhtisar atas karya-karya sebelumnya, dan mereka lebih menekankan bentuk ritual dan formalisme, yang terkadang mendorong mereka menyimpang dari substansi ajarannya sendiri. Meskipun jumlah pengikutnya meningkat, tidak ada individu yang unggul yang mencapai kedudukan ruhaniah terhormat seperti para pendahulunya.¹⁰⁸

Meskipun demikian, penelitian *irfani* teoretis, yang biasanya dilakukan oleh orang Syiah dan terkait dengan pemikiran filsafat, masih berkembang pesat. Tokoh-tokoh seperti Hamzah Fansuri (w. 1590 M) dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1639 M), yang mengembangkan pemikiran wahdah al-wujûd Ibn Arabi, yang mencakup *irfani* teoretis.¹⁰⁹

b) Sumber Pengetahuan

Pengetahuan *irfani* didasarkan pada *kasyf*, tersingkapnya rahasia realitas oleh Tuhan, bukan pada teks seperti *bayani* atau kekuatan rasional seperti *burhani*. Dengan demikian, pengetahuan *irfani* tidak diperoleh melalui analisis teks atau keruntutan logika, tetapi melalui terlimpahnya pengetahuan langsung dari Tuhan, ketika hati siap untuk menerimanya. Sebelum seseorang dapat menerima pengetahuan secara langsung, diperlukan persiapan tertentu. Seperti yang disebutkan di atas, persiapan yang dimaksud adalah bahwa seseorang harus melakukan perjalanan spiritual melalui tahapan-tahapan tertentu (*maqâm*) dan mengalami kondisi batin tertentu (*hâl*).¹¹⁰

¹⁰⁷ Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi...*, hal. 269.

¹⁰⁸ Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman...*, hal. 20.

¹⁰⁹ Tentang proses transmisi pemikiran dari Ibn Arabi kepada Hamzah Fansuri, lihat Mastuki, "Neo-Sufisme di Nusantara Kesenambungan dan Perubahan", dalam *Jurnal Ulum al-Qur'an*, ed. 6/VII/1997.

¹¹⁰ Dalam pandangan Suhrawardi, pengetahuan ini melalui empat tahapan, yakni persiapan, penerimaan, pembentukan konsep dalam pikiran, dan penuangan dalam bentuk tulisan. Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York: Caravan Books, 1981, hal. 177.

Tentang jumlah tahapan dalam maqâm sendiri ada perbedaan pendapat dikalangan ulama. Abu Nasr Sarraj Al-Thusi (w. 988 M), salah seorang tokoh sufi periode awal, mencatat ada tujuh tingkatan, Said Abu Al-Khair (967–1048 M) mencatat empat puluh tahapan, Al-Qusyairi (986–1072 M) mencatat ada empat puluh sembilan tahapan, sedangkan Thabathabai (1892–1981 M) salah seorang tokoh pemikir sufi falsafi Iran modern, menulis 24 tahapan.¹¹¹

Namun demikian, penelitian ini hanya akan membahas tujuh tingkatan yang umum digunakan oleh sebagian besar penulis. *Pertama*, lakukan taubat dengan menyesal dan melakukan perbuatan baik lain. Perilaku taubat ini sendiri memiliki banyak tingkat. Pertama, taubat dari dosa dan makanan haram, kemudian taubat dari *ghaflah lalai* mengingat Tuhan dan akhirnya, taubat dari klaim bahwa dia telah melakukan taubat. Menurut al-Qusyairi,¹¹² Jika seseorang tidak berhasil membersihkan dirinya pada tahap ini dari perjalanan spiritualnya, akan sulit untuk naik ke jenjang berikutnya.

Kedua, wara', yaitu menghindari segala sesuatu yang statusnya tidak jelas (syubhât). Terdapat dua tingkat *wara'* dalam tasawuf: *wara'* lahir dan batin. *Wara'* lahir berarti tidak melakukan apa pun kecuali untuk beribadah kepada Tuhan, sedangkan *wara'* batin berarti tidak memasukkan apa pun dalam hati kecuali Tuhan.

Ketiga, mereka zuhud; mereka tidak tamak; dan mereka tidak mengutamakan kehidupan duniawi. Dibandingkan dengan tingkat sebelumnya, ini lebih ketat dan lebih ketat karena di sini tidak hanya menjaga yang syubhat tetapi juga yang halal. Meskipun demikian, zuhud tidak berarti meninggalkan harta. Menurut Abu Bakar Al-Syibli,¹¹³ Seseorang tidak dianggap zuhud jika tidak memiliki harta. Meskipun ada banyak kekayaan di sana, Zuhud menunjukkan bahwa fokus hati hanya pada Tuhan. Dalam hubungannya dengan Tuhan, segala sesuatu itu tidak memiliki makna baginya.

Keempat, *faqir*, mengeluarkan semua pikiran dan harapan dari kehidupan masa kini dan masa depan, dan tidak menginginkan apa pun selain Tuhan, sehingga dia tidak terikat dengan apa-apa dan hatinya tidak menginginkan apa-apa. Oleh karena itu, jika seseorang berusaha meninggalkan perkara subhat pada tingkat *wara'* dan pada tingkat zuhud

¹¹¹ Al-Qusyairi, *al-Risâlah*, Beirut: Dar al-Khair, t.th., hal. 89–350; Husein Nasr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, Terj. Abd Hadi, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 89–96; Simuh, *Tasawuf & Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1997, hal. 49–72; Murtadha Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, hal. 120–155.

¹¹² Al-Qusyairi, *al-Risâlah*..., hal. 91–93.

¹¹³ Abu Bakar Al-Kalabadzi, *Al-Ta'âruf li Mazhab Ahli al-Tashawuf*, Mesir: t.p., 1969, hal. 112; Abd Hakim Hasan, *Al-Tashawuf fi al-Syi'r al-Arabi*, Mesir: t.p., 1954, hal. 24.

mulai meninggalkan segala keinginan yang bersifat duniawi, mereka sampai pada puncaknya, melepaskan hati mereka dari semua ikatan kecuali pada Tuhan. Untuk mencapai tingkat faqir, seseorang harus berusaha untuk membersihkan hatinya secara menyeluruh dari segala sesuatu selain Tuhan (*tathhîr al-qalbi bi al-kulliyah `anmâ siwâ Allâh*).

Kelima, sabar, yakni menerima segala cobaan atau bencana dengan santai, tanpa mengeluh atau marah. Menurut Al-Junaidi Al-Baghdadi (830-910 M), sabar berarti rela menanggung penderitaan, kesulitan, kesulitan, dan hal-hal lainnya semata-mata untuk mendapatkan rida Allah Swt. setelah kesulitan itu berlalu.

Keenam, tawakal, percaya atas segala yang Tuhan tentukan. Menyerahkan diri pada Tuhan seperti memandikan mayat adalah tahap pertama dari tawakal. Namun, menurut Qusyairi (986–1072 M),¹¹⁴ hal ini bukan berarti fatalisme (*jabariyah*), karena Tawakal adalah kondisi yang ada di dalam hati seseorang, dan itu tidak menghalangi mereka untuk bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka. Dengan demikian, jika seseorang menghadapi kesulitan, ia akan menyadari bahwa itu berarti taqdir-Nya, dan jika mereka berhasil, itu berarti atas kemudahan-Nya.

Tujuh, rida, hilangnya kesedihan dalam hati sehingga yang tersisa hanya bahagia dan gembira dengan segala apa yang Tuhan berikan dan tentukan kepadanya. Rida adalah tahap terakhir dari seluruh proses maqamat, menurut Abu Nasr Al-Sarraj (w. 988 M). Setelah mencapai tingkat spiritual tertentu, seseorang akan menerima limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara iluminatif atau noetik, yang dikenal sebagai *kasyaf*. Menurut Al-Qusyairi, *kasyf* adalah kesadaran hati akan sifat-sifat kebenaran, *musyâhadah* adalah penyaksian hati atas realitas kebenaran, dan *ittihâd* adalah penyatuan hati (diri) dengan realitas kebenaran itu sendiri.¹¹⁵

Ketika seseorang mencapai tingkat spiritual tertentu, dia akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang mutlak (*kasyf*) sehingga dia mampu melihat realitas dirinya sendiri (*musyâhadah*) sebagai objek yang diketahui. Namun, keduanya bukan sesuatu yang berbeda, karena keduanya adalah eksis.¹¹⁶ Oleh karena itu, dari sudut pandang epistemologis, pengetahuan *irfani* ini tidak diperoleh melalui representasi data indra; bahkan konsep umum tentang pengetahuan ini sama sekali tidak dibentuk oleh objek dari luar. Menurut Mehdi Heiri Yazdi, unifikasi eksistensial membentuk pengetahuan ini, yang dia sebut sebagai ilmu huduri atau pengetahuan swaobjek (*self-object-knowledge*). Dalam teori permainan bahasa

¹¹⁴ Al-Qusyairi, *al-Risâlah*..., hal. 163.

¹¹⁵ Al-Qusyairi, *al-Risâlah*..., hal. 75.

¹¹⁶ Mehdi Heiri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*..., hal. 51–53.

Wittgenstein (1889–1951 M), pengetahuan *irfani* adalah bahasa "wujud" itu sendiri.¹¹⁷

c) Lahir & Batin, Nubuawah & Walayah

Sesuai dengan kajian utama pengetahuan *irfani* yang bersifat spiritual, maka isu sentral *irfani* adalah masalah lahir & batin, bukan sebagai konsep yang berlawanan melainkan sebagai pasangan. Menurut Harits Al-Muhasibi (781–857 M), Al-Ghazali (1058–1111 M), Ibn Arabi (1165–1240 M), teks agama, seperti Al-Quran dan hadis, memiliki makna tersirat dan tersurat, keduanya. Bacaan teks (*tilâwah*) adalah aspek lahirnya, dan takwilnya adalah aspek batinnya.¹¹⁸

Konsep "lahir-batin" dan "lafal-makna" sebanding dalam *irfani*; namun, dalam epistemologi *bayani*, seseorang berangkat dari lafal menuju makna, sedangkan dalam *irfani*, seseorang justru berangkat dari lafal menuju makna, dari lahir menuju batin, atau dalam Bahasa Al-Ghazali,¹¹⁹ makna sebagai *ashl*, sedangkan lafal mengikuti makna (sebagai *furû*).

Konsep makna lahir-batin tersebut didasarkan, pertama, pada al-Quran, QS. Luqmân/31: 20, QS. al-An`âm/6: 120, dan khususnya QS. al-Hadîd/57: 3, yang sekaligus digunakan sebagai dasar pijakan metafisisnya. Kedua, hadis Rasul, "Tidak ada satu ayat pun dalam al-Quran kecuali di sana mengandung aspek lahir dan batin, dan setiap huruf mempunyai *had* (batas) dan *mathla`* (tempat terbit)."¹²⁰

Pernyataan yang dibuat oleh Imam Ali ibn Abi Thalib. Ali r.a. mengatakan bahwa al-Quran memiliki empat dimensi: lahir, batin, had, dan mathla'. Tilawah adalah aspek lahir al-Quran, dan hadnya adalah aturan tentang halal dan haram, dan mathla' adalah apa yang diinginkan Tuhan untuk hamba-Nya.¹²¹

Selanjutnya, konsep nubuwah dan walayah muncul sejalan dengan konsep lahir dan batin tersebut. Nubuawah adalah padanan dari konsep lahir,

¹¹⁷ Mehdi Heiri Yazdi, *Ilmu Hudhuri...*, hal. 73 –74; Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Terj. Anscombe, New York, 1968, hal. 247.

¹¹⁸ Al-Jabiri, *Bunyah...* hal. 275; Al-Ghazali, *Misykat al-Anwâr* (ed.) Afifi, Kairo: Dar al-Qaumiyah, 1964, hal. 73; Ibn Arabi, *Tafsîr Ibn Arabi*, II, Kairo: Bulaq, 1867, hal. 2.

¹¹⁹ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwâr*, hal. 65.

¹²⁰ Ibn Arabi, *Tafsîr Ibn Arabi*, II, hal. 2. Berdasarkan hadis ini, Ibn Arabi menyatakan bahwa lahir al-Quran adalah tafsir, aspek batinnya adalah *takwil*, *had*-nya adalah batas kemampuan pemahaman dan *mathla`*-nya adalah puncak pendakian hamba di mana ia menyaksikan Tuhan. Namun, Al-Jabiri menyangsikan kesahihan hadis dan tafsir ini, karena di bagian lain, Ibn Arabi menyatakan bahwa ia memperoleh hadis tersebut lewat *kasyf*, secara langsung dari Rasul, tidak mengikuti rantai periwayatan sebagaimana dalam ilmu hadis. Al-Jabiri, *Bunyah...* hal. 276.

¹²¹ Abu Abdullah Al-Sulami, "*Haqâiq al-Tafsîr*" dalam Ali Zighur (ed.), *al-Tafsîr al Shûfi li al-Qur`an*, Beirut: Dar al-Andalus, 1979, hal. 3.

sedangkan walayah adalah pasangan dari konsep batin. Kedua berhubungan dengan wewenang religius yang diberikan Tuhan kepada seseorang. Di sisi lain, kewalian dan *irfani* ditandai dengan karamah, dan kenabian dengan wahyu dan mukjizat, yang diperoleh tanpa usaha. Ibn Arabi (1165–1240 M) menggunakan istilah "kenabian umum" dan "kenabian khusus". Kenabian umum adalah kewalian yang berhubungan dengan ilham, makrifat, atau *irfani*, sedangkan kenabian khusus adalah nabi yang diberi syariat dan aturan hukum formal.¹²²

Posisi ini memiliki derajat yang berbeda. Kenabian adalah tingkat yang lebih tinggi daripada kewalian; puncak kewalian adalah awal kenabian. Puncak perjalanan spiritual kewalian adalah pengalaman *mukâsyafat*, atau *kasyf*, yang dapat dialami pada awal kenabian.¹²³

Namun, dalam mazhab Syiah, walayah dikaitkan dengan gagasan imamah yang memiliki kekuasaan religius dan politik. Menurut kaum Syiah, karena risalah yang diberikan kepada para Rasul telah selesai dengan wafatnya Muhammad Saw., para imamlah yang bertanggung jawab untuk menjaga dan meneruskan misi syariat dengan menerima ilham yang merupakan inti dari risalah kenabian. Karena mereka adalah *nubuwwah al-bâthiniah*, *nubuwwah al-haqîqah*, yang merupakan salah satu rukun agama, keberadaan imamah adalah mutlak. Karena itu, Imam Ja'far Al-Shadiq (702–757 M) menyatakan bahwa kedudukan para imam Syiah adalah sama dengan para nabi ghair al-mursalîn (yang tidak memiliki syariat tersendiri).¹²⁴

d) Cara Mendapat Pengetahuan

Setelah mencapai tingkat spiritual tertentu, seseorang akan mengalami kesadaran diri (*kasyf*) sehingga ia dapat melihat dan memahami realitas diri dan hakikat yang ada dengan cara yang jelas dan jelas. Ini adalah puncak kesadaran dan limpahan pengetahuan yang dihasilkan dari epistemologi *irfani* selama proses panjang. Namun, tidak mungkin untuk mengungkapkan semua pengalaman dan pengetahuan yang begitu jelas dan mudah dipahami tersebut karena pengetahuan *irfani* tidak terkait dengan tatanan konsepsi dan representasi, tetapi terkait dengan kesatuan simpleks kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran Tuhan dalam diri. Akibatnya, beberapa peneliti *irfani* membagi informasi ini dalam dua tingkatan.¹²⁵

¹²² Ibn Arabi, *Futûhât al-Makîyah*, III, Beirut: Dar Shadir, t.th, hal. 101.

¹²³ Ibn Arabi, *Futûhât al-Makîyah*..., hal. 24.

¹²⁴ Jabiri, Bunyah... hal. 320. Tentang kategori-kategori dalam filsafat kenabian, lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, New York: Colombia University Press, 1993, hal. 52; Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1991.

¹²⁵ Mehdi Heiri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*... hal. 245–268; William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1936), hal. 271–272; Steven K. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, London: Sheldon Press, 1998, hal. 23.

Pengetahuan tak terkatakan dan pengetahuan yang terkatakan. Pengetahuan yang terkatakan terbagi dalam tiga bagian, yaitu:

- 1) Pengetahuan *irfani* yang disampaikan oleh pelaku sendiri,
- 2) Pengetahuan *irfani* yang disampaikan oleh orang ketiga tetapi masih dalam tradisi yang relevan (orang Islam menjelaskan pengalaman dan pengetahuan *irfani* orang Islam yang lain), dan
- 3) Pengetahuan *irfani* yang disampaikan oleh orang ketiga dari tradisi yang berbeda (orang Islam menyampaikan pengalaman dan pengetahuan *irfani* tokoh non-Muslim atau sebaliknya).

Bagaimana pengetahuan dan pengalaman spiritual *Irfani* dapat diungkapkan? Abid Al-Jabiri menyatakan bahwa pengalaman dan pengetahuan spiritual disampaikan dalam dua cara.

Pertama adalah *i'tibâr* atau *qiyas irfâni*, yang merupakan analogi pengetahuan spiritual dengan pengetahuan lahir atau analogi makna batin yang ditemukan dalam *kasyf* dengan makna lahir yang ditemukan dalam teks.¹²⁶

Sebagai contoh, *qiyas* yang dilakukan kaum Syiah yang menyakini keunggulan keluarga Imam Ali ibn Abi Thalib r.a. (570–661 M) atas QS. al-Rahmân/55: 19–22, Dia membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu; di antara keduanya ada batas yang tidak terlampaui dan dari keduanya keluar mutiara dan marjan. Dalam hal ini, Ali ibn Thalib (570–661 M) dan Fatimah (605–632 M) dinisbatkan pada dua lautan, Muhammad Saw. (571–632 M) dinisbatkan pada batas (*barzah*), sedangkan Hasan (625–669 M) & Husein (626–680 M) dinisbatkan pada mutiara dan marjan.¹²⁷

Selanjutnya, diketahui bahwa metode *burhani*, yang dianggap lebih baik daripada dua epistemologi yang lain, memiliki kekurangan bahwa ia tidak dapat mencapai seluruh realitas wujud. Meskipun rasio dianggap mewakili prinsip-prinsip segala sesuatu, ada hal-hal yang tidak dapat dicapai oleh penalaran rasional. Bahkan silogisme rasional sendiri terkadang tidak dapat menjelaskan atau mendefinisikan apa yang diketahuinya.

Menurut Al-Jabiri, metode *irfani* berasal dari pemikiran timur dan hermeunetik, yang didasarkan pada apa yang diistilahkan oleh Walid Harmarneh sebagai "wahyu/penyingkapan dalam pengetahuan batin" (inner revelation and insight) sebagai metode epistemologinya. Mazhab ini termasuk dalam kelompok kaum sufi.¹²⁸

¹²⁶ Al-Jabiri, *Bunyah...* hal. 295–296.

¹²⁷ Al-Jabiri, *Bunyah...*, hal. 306.

¹²⁸ Walid Harmarneh, *Pengantar terhadap karya Muhammad Abid al-Jabiri, Arab Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Sari Nusaibah, *Epistemologi*, Dalam (History of Islamic Philosophy. Jld II), 827.

Karena epistemologi *irfani* tidak didasarkan pada teks seperti epistemologi *bayani*, tetapi pada *kasyf*, yaitu tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Oleh karena itu, pengetahuan *irfani* tidak diperoleh melalui analisis teks, tetapi melalui olah rasa, di mana orang percaya bahwa Tuhan akan memberi mereka pengetahuan secara langsung. Epistemologi *irfani*, di sisi lain, dapat diperoleh melalui proses perencanaan, penerimaan, dan pengungkapan dengan lisan atau tulisan.

Menurut Al-Jabiri,¹²⁹ sesungguhnya juga dikenal dalam pemikiran Barat, khususnya dalam cabang filsafat esoterik yang dikenal sebagai analogi intuitif. Namun, dalam filsafat esoterik, perbandingan dilakukan karena pengaruh, bukan karena kesamaan. Menurut Al-Jabiri, tidak adanya kesetaraan atau kesamaan di antara dua hal yang dianalogikan menunjukkan bahwa analogi (*qiyas*) yang dilakukan di Barat telah berakhir.¹³⁰ Akibatnya, menggunakan pendekatan analogi Barat seperti itu untuk menilai pengetahuan *irfani*, seperti yang dilakukan oleh Jabiri dan beberapa tokoh lain, juga patut dipertanyakan. Mereka biasanya sampai pada kesimpulan bahwa pengetahuan *irfani* yang dibangun di atas *qiyas* hanyalah kreativitas akal yang didasarkan pada imajinasi dan bukanlah sesuatu yang luar biasa. Selain itu, *irfani* pada akhirnya hanya dianggap sebagai studi filosofis tentang legenda-legenda yang tidak berkontribusi pada pembangunan masyarakat.¹³¹

Meskipun ada beberapa kesamaan, *irfani* Islam sangat berbeda dari mistik Barat. Pengetahuan *irfani* lebih berkaitan dengan kebersihan jiwa, rasa, dan keyakinan hati, sementara mistik Barat lebih positivistik dan kurang berkaitan dengan semua itu. Akibatnya, menggunakan alat ukur mistik Barat untuk mempelajari *irfani* Islam sama dengan mengukur kepedasan cabe dengan melihat warna kulitnya. tidak akan dapat memahami kebenaran.

Kedua, simbol digunakan untuk mengungkapkan pengetahuan *irfani*. Beberapa contoh menggunakan metode ini termasuk Suhrawardi, yang menggunakan simbol hierarki cahaya di atas hierarki realitas, atau Ibn Arabi,

¹²⁹ Walid Harmarneh, *Pengantar terhadap karya Muhammad Abid al-Jabiri...*, hal. 376. Di samping analogi intuitif, Al-Jabiri juga menyebutkan analogi perhitungan dan analogi kesamaan atau analogi mantiq. Analogi perhitungan adalah perbandingan secara matematik, seperti 2/4, 3/6, 4/8, dan seterusnya yang masing-masing sama-sama bernilai ½. Analogi *mantiq* adalah perbandingan yang biasanya digunakan untuk menarik sebuah kesimpulan deduksi atau induksi.

¹³⁰ Walid Harmarneh, *Pengantar terhadap karya Muhammad Abid al-Jabiri...*, hal. 377.

¹³¹ Walid Harmarneh, *Pengantar terhadap karya Muhammad Abid al-Jabiri...*, hal. 378.

yang menggambarkan hubungan antara realitas yang ada dan sebuah wujud yang berbentuk seperti kipas yang tergantung di atas karpet.¹³²

Taftazani menyatakan bahwa tokoh-tokoh dari kalangan sufi falsafi sering menggunakan metode kedua ini, dan mereka memiliki kelebihan dalam hal ini, yaitu mereka memiliki kemampuan untuk menjelaskan pengalaman spiritual mereka melalui simbol-simbol, yang memungkinkannya untuk diinterpretasikan dalam berbagai cara.¹³³

Al-Ghazali berpendapat bahwa pengungkapan pengetahuan *irfani* melalui simbol-simbol ini dilakukan karena dua alasan: (1) adanya kesulitan untuk mengungkapkan dan menjelaskan pengalaman spiritual yang mungkin tidak ada hubungannya dengan dunia nyata kepada orang lain yang belum pernah mengalaminya. Menurut Al-Ghazali, pengalaman spiritual dalam sufisme ini sangat mendalam dan kompleks sehingga setiap kata yang berusaha menjelaskan pasti akan salah atau tidak tepat;¹³⁴ (2) sesungguhnya, pengetahuan *irfani* adalah pengetahuan yang sangat unik, terbatas, dan tertutup. Tidak seperti ilmu muamalah dan syariat, pengetahuan ini tidak boleh dibagikan kepada orang umum. Sebaliknya, itu harus dibagikan kepada mereka yang benar-benar mengenal Tuhan dan telah disingkapkan rahasia spiritual.¹³⁵

Ketiga, Syathahât adalah cara untuk mengungkapkan pengetahuan *irfani*. Namun, syathahât sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut, berbeda dengan *qiyâs irfâni*, yang dijelaskan secara sadar dan dikaitkan dengan teks. Syathahât lebih merupakan ungkapan lisan tentang perasaan (*al-wijdân*) karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan, seperti dalam ungkapan Abu Yazid Bustami "*Subhâna anâ*" (Mahasuci aku) atau Al-Hallaj's "*Ana al-Haqq*" (Akulah Tuhan).¹³⁶

Ekspresi seperti itu muncul saat seseorang mengalami pengalaman intuitif yang sangat mendalam, yang sering tidak sesuai dengan prinsip teologis dan epistemologis tertentu. Akibatnya, mereka sering dihujat dan dianggap menyimpang dari ajaran Islam yang jelas. Meskipun demikian, secara umum, *irfani* dan sufis menerima syathahât, meskipun *Irfani* atau sufi sunni biasanya membatasi diri pada aturan syariat. Salah satunya adalah bahwa syathahât tersebut harus ditakwilkan, artinya ungkapannya harus

¹³² Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam Ibn Sina Suhrawardi Ibn Arabi*, Terj. A Mujahid, Bandung: Risalah, 1986, hal. 88; *Filsafat Mistik Ibn Arabi*, Terj. Nandi Rahman, Jakarta: GMP, 1989, hal. 160.

¹³³ Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman...*, hal. 193.

¹³⁴ Al-Ghazali, *Skeptisme Al-Ghazali*, Terj. & pengantar A Khudori Soleh, Malang: UIN Press, 2009, hal. 92.

¹³⁵ Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, I, Kairo: Bab al-Halabi, 1334 H, hal. 4.

¹³⁶ Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn...*, hal. 288.

dikembalikan ke makna asli teks, sehingga tidak boleh diungkapkan secara tidak sesuai dengan ketentuan syariat.¹³⁷

Permasalahannya adalah hakikat *qiyâs irfâni*, takwil, atau syathahât *irfâni* di atas, karena apa yang diungkapkan oleh para tokoh ini ternyata tidak sama, meskipun keduanya mengklaim bahwa mereka telah mengalami atau mendapat pengetahuan langsung tentang realitas mutlak. Akibatnya, hakikat takwil dan syathah tidak terletak pada makna umumnya atau universalitasnya, tetapi lebih pada makna temporal atau subjektivitasnya. Ini karena takwil atau syathah tidak lain adalah pemaknaan atau pemahaman atas realitas yang ditangkap saat *kasyf*, dan makna ini pasti berbeda untuk setiap orang, tergantung pada kualitas jiwa dan pengalaman sosial budaya yang menyertainya.¹³⁸

Nasr Hamid abu Zayd berpendapat bahwa ketiga sumber pengetahuan indera, akal, dan intuisi adalah cara untuk mendapatkan pengetahuan. Ini karena dalam tradisi keilmuan Islam, ada sumber pengetahuan yang lebih kuat dari ketiga sumber tersebut, yaitu teks (*nash* atau wahyu). Beberapa orang bahkan percaya bahwa teks adalah satu-satunya sumber pengetahuan dalam keilmuan Islam. Di sisi lain, sumber lain mendukung teks.¹³⁹ Namun, dalam epistemologi Islam, wahyu dianggap sebagai salah satu dari tiga sumber pengetahuan: indera, akal, dan hati.¹⁴⁰

Sebagian besar para filosof muslim, seperti Al-Kindi, Al-Farabi, dan Ibn Sina, sangat memperhatikan diskusi tentang sumber pengetahuan. Ini selayaknya Islam mengakui dan memberikan semua sumber yang dapat memberikan pengetahuan kepada manusia tentang keyakinan, agama, dan cara hidup.¹⁴¹

Menurut Al-Kindi, indera adalah sumber utama semua pengetahuan. Pendekatan falsafi Al-Kindi bahwa, kualitas maupun kuantitas pengetahuan indera tidak tetap (*gayr tsabitat*). Pengetahuan tentang hal-hal yang bersifat parsial sangat bergantung pada indera dan daya imajinasi (*al-mutakhayyilat*), dan tidak hanya bergantung pada pengetahuan matematis. Oleh karena itu, akal dan indera adalah sumber utama pengetahuan. Permasalahannya adalah,

¹³⁷ Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn...*, hal. 290.

¹³⁸ Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn...*, hal. 281.

¹³⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasat fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1996, hal. 9.

¹⁴⁰ Osman Bakar, *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka Fikir Islamisasi Ilmu*, alih bahasa oleh Purwanto, Bandung: Penerbit Mizan, 1997, hal. 99-104.

¹⁴¹ Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Philosophy*, alih bahasa oleh Muhammad Legenhausen dan Azim Sarvdalir, New York: Institut of Global Cultural studies, 1990, hal. 90-91. Lihat juga Muhammad Al-Arabi Bu azizi dalam pendahuluan bukunya *Nazhariyat al-Ma'rifat Inda al Razi*, Kairo: Dar al-Fikr, 1987, hal. 03.

apakah akal dan indera juga dapat mengetahui hal-hal yang terkait dengan masalah *ma wara' al-thabiat*.¹⁴²

Henry Bergson sendiri membedakan intuisi¹⁴³ (*intuition*) dengan intelek (*intellect*). Bergson menunjukkan hal ini dengan mengatakan bahwa akal tidak dapat menangkap secara langsung subjek penelitiannya karena kecendrungan intelek itu sendiri yang selalu memilah-milah atau meruang-ruangkan (*spatialize*) segala sesuatu. Akibat kecendrungan ini, intelek telah menciptakan jarak yang begitu besar antara subjek dan objek yang diteliti, jarak yang tidak dapat dipenuhi dengan pendekatan intelektual.¹⁴⁴

Bergson menggambarkan intuisi sebagai insting yang tersadarkan yang mampu mengatasi jarak jauh antara subjek dan objek karena sifatnya yang mengintegrasikan dan memiliki kemampuan untuk masuk secara langsung ke inti kehidupan.¹⁴⁵ Intelek fokus pada pengalaman empiris-fenomenal, sementara intuisi fokus pada pengalaman batin dan spiritual, yang supra-inderawi dan suprarasional. Ini menunjukkan keunggulan intuisi atas intelek. Ketika intelek kesulitan mengurai realitas supra inderawi atau supra rasional, intuisi akan bekerja. Menurut Bergson, "intuisi tak ubahnya sebagai intelek yang lebih tinggi yang mampu memahami realitas yang mendalam dibandingkan dengan intelek." Namun, ini tidak dengan sendirinya berarti

¹⁴² Al-Kindi, *Rasa. "il al-Kindi al-Falsafiyat*, (edt.) Muhammad Abd al-Hadi Abu Raydat, Kairo: Matba'at al-Hassan, 1978, hal. 48-49.

¹⁴³ Noeng Muhadjir membagi intuisi menjadi dua bagian: Pertama, Intuisi Rasional-empiris, dan kedua, Intuisi Metafisik. Intuisi rasional-empiris adalah proses loncatan dalam memperoleh pemahaman lebih cepat daripada proses berfikir reflektif. Secara tiba-tiba, karena cerdasnya, bijaknya, dan jernihnya pikiran orang yang kemudian mendapat pemahaman intuitif yang bermutu. Sementara, intuisi metafisik oleh Noeng Muhadjir mengidentikkanya dengan al-Ilm al-Hudhuri sebagai yang di introdusir Yazdi dalam kajian ini. Seseorang yang memperoleh pemahaman secara meloncat melampaui wilayah empiric-rasional. Proses pada seseorang memiliki loncatan tersebut bukan hanya intuitif rasional, tetapi mistik. Filsafatnya, metafisika yakni filsafat yang membahas empiri dikaitkan dengan dunia transendensi. Filsafatnya, metafisika yakni filsafat yang membahas empiri dikaitkan dengan dunia transendensi. Prosesnya tak terlacak, maknanya dalam common sense *conscientia imaniyah* dapat terjadi pada siapapun yang berkeruhanian kuat. Sifatnya individuatif tidak replikatif, empiric rasional dan bermutu, dan mistik Allah berupa keyakinan. Lihat dalam Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006, hal. 12-13.

¹⁴⁴ Henri Bergson mengenalkan perbedaan fundamental dari dua modus pengetahuan tersebut: *intellect* dan *intuitive* dalam bukunya *Introduction to Metaphysics*, dengan mengatakan: *the first implies that we move around the object; the second that we enter into it*. Lihat Bertrand Russel, *Mysticism and Logic*, London: Unwin Book, 1971, hal. 18.

¹⁴⁵ Henri Bergson, *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchel, New York; The Modern Library, 1944, hal. 194. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981, hal. 03.

bahwa kerja intuisi mengabaikan urutan logis yang menjadi ciri kerja intelek.¹⁴⁶

Abid Al-Jabiri menciptakan istilah-istilah ini dengan tujuan memetakan tiga jenis epistemologi: epistemologi *bayani* (*explanatory*), epistemologi *burhani* (*demonstrative*), dan epistemologi *irfani* (*iluminatif*). Kaum teolog, fuqaha, dan mufassir dapat menggunakan epistemologi *bayani*, sedangkan epistemologi *irfani* biasanya digunakan oleh para filosof dan ahli tasawuf.

Tidak diragukan lagi, epistemologi keilmuan *bayani*, yang berpusat pada *tekstual-lughawiyah*, epistemologi *irfani*, yang berpusat pada intuisi (*intuition*), dan epistemologi *burhani*, yang mempelajari realitas alam, sosial, manusia, dan keagamaan. sejak lama dalam tradisi pemikiran Islam (Makiah, 2002¹⁴⁷; Sabri, 2012¹⁴⁸). Dengan menggabungkan ketiga epistemologi klasik Islam tersebut, status dan tingkat ontologi penelitian dapat dibentuk secara integral dan bergantung satu sama lain.

Di dunia tanpa pola pikir *irfani*, agama-agama akan sangat sulit menghadapi pluralitas keberagaman umat manusia di dalam dan di luar. Sulit untuk mencapai perdamaian dunia dan kehidupan bersama yang tidak konflik. Teori epistemologi *irfani* adalah satu-satunya cara untuk mendekatkan hubungan sosial antara umat beragama. Namun, secara sosiologis, umat beragama masih dapat tersekat dalam entitas dan identitas sosial-kultural mereka sendiri karena tradisi formal-tekstual keagamaannya. Dalam hal-hal yang berkaitan dengan kompleksitas pergaulan sosial, budaya, dan keagamaan, budaya dan masyarakat Indonesia lebih menghormati karakter "arif" (*irfani*) daripada "alim" (*bayani*) secara aksiologis.

B. Strategi Inklusivitas Dakwah Islam Melalui Pendidikan Kewarganegaraan

1. Inklusifisme

Kata inklusif berasal dari bahasa Inggris, *inclusive* yang berarti sampai dengan atau termasuk¹⁴⁹ Istilah ini juga digunakan untuk menunjukkan suatu keadaan atau sikap yang melihat kelompok lain sebagai bagian atau termasuk dari keadaan tersebut. Selain itu, istilah ini juga digunakan untuk

¹⁴⁶ T.A. Guodge, Henri Bergson, dalam Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Jild. I., New York: Macmillan Publishing Co. Inc & The Free Press, 1972, hal. 290.

¹⁴⁷ Makiah, Zulpah, *Epistemologi Bayani, Burhani Dan Irfani Dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Mashlahah*, 2002, <https://philpapers.org/rec/SABMDH>

¹⁴⁸ Sabri, Muhammad, Mistisisme dan Hal-Hal Tak Tercakapkan: Menimbang Epistemologi Hudhuri, *Kanz Philosophia*, Volume 2, Number 1, June 2012.

¹⁴⁹ Echols, J. M. dan Shadily, Kamus Inggris Indonesia. Cetakan ke-23, Jakarta: Gramedia, 2009, hal. 38.

menunjukkan bahwa kebenaran yang dimiliki seseorang mungkin juga ada dalam agama lain. Oleh karena itu, inklusif bergantung pada keinginan untuk saling memahami, dan memberi satu sama lain. Seorang inklusifis tidak membiarkan dirinya didominasi atau diperbudak oleh satu ajaran, paham, agama, atau kepercayaan.

Madjid mendefinisikan inklusivisme sebagai paham keagamaan yang mempelajari dan memahami paham, ajaran, kepercayaan ataupun agama yang lain, sehingga tidak ada monopoli surga atau neraka. Masing-masing mengklaim kebenaran sendiri, menurutnya itu namanya thugyan al-fikr (menipu pemikiran): thaghut dalam soal pikiran, tirani pikiran¹⁵⁰ Intinya adalah toleransi, tidak ada paksaan dalam agama, dikaitkan dengan perlawanan kepada tirani pikiran.¹⁵¹

Sedangkan eksklusivisme menurut Syafi'i Anwar, merupakan pandangan dan sikap yang menonjolkan superioritas kelompok, menutup diri dan tidak mengakui pandangan dan keberadaan kelompok lain. Dalam konteks agama eksklusivisme berkaitan dengan keyakinan bahwa kebenaran atau keistimewaan tertentu hanya dimiliki oleh kelompok atau individu tertentu, sementara yang lain dianggap salah.¹⁵²

John Hick mendefinisikan eksklusivisme dalam konteks agama adalah keyakinan bahwa hanya satu agama yang benar dan jalan keselamatan hanya dapat diperoleh melalui agama tersebut. Agama lain dianggap tidak benar atau tidak dapat membawa keselamatan. Senada dengan Paul F. Knitter mendefinisikan eksklusivisme sebagai pandangan yang menyatakan bahwa satu agama saja adalah jalan keselamatan yang benar, sementara semua agama lain salah. Dalam konteks ini, agama tersebut menganggap dirinya sebagai satu-satunya jalan menuju kebenaran.¹⁵³

Dakwah dalam Islam merupakan sarana penting untuk menyampaikan pesan keagamaan kepada seluruh manusia.¹⁵⁴ Dakwah pada hakikatnya, merupakan upaya mengajak manusia ke jalan yang benar agar dapat

¹⁵⁰ Nurcholish Madjid secara konsisten menekankan pentingnya keterbukaan pikiran (*open-mindedness*) dan dialog dalam pandangan dan pemikiran. Dia sering mengecam apa yang disebutnya sebagai "tirani pikiran" atau ketertutupan pikiran yang menghalangi kemajuan pemikiran dan perkembangan sosial. Ciri yang dikemukakan seperti Ketidakmampuan untuk Menerima Perbedaan, Kaku dalam Penafsiran, Ketidakmampuan untuk Bertoleransi dan Berdialog.

¹⁵¹ Madjid, N, *Sekapur Sirih*. dalam Sukidi, Teologi Inklusif Cak Nur. Cetakan ke-2. Jakarta: Kompas, 2001.

¹⁵² M. Syafi'i Anwar, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita Membingkai potret pemikiran politik KH. Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Wahid Institute, 2006, xix-xxii.

¹⁵³ John Hick, *God Has Many Names*, London, 1980, hal 57.

¹⁵⁴ Asna Istya Marwantika, Persuasive and Humanist Da'wa, *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 15, no. 1, May 30, 2021, hal. 71–82.

menciptakan tatanan masyarakat yang berakhlak mulia.¹⁵⁵ Sebagai bagian dari proses komunikasi, dakwah seharusnya dilakukan dengan cara yang *atraktif-persuasif*, bukan dengan cara *provokatif-agitatif*.¹⁵⁶ Pesan dan nilai-nilai Islam harus ditanamkan dalam diri penerima agar dapat memunculkan sikap saling menghargai, menghormati, dan sikap inklusif.¹⁵⁷ Meskipun demikian, penyampaian pesan agama dalam aktivitas dakwah di era modern menghadapi tantangan yang besar.¹⁵⁸

Banyak kalangan menganggap bahwa aktivitas dakwah di era modern sebagai bagian dari aktivitas jihad. Da'i, penyuluh, muballigh, tokoh agama harus memahami dinamika zaman ditengah masyarakat yang terhubung secara global. Dalam konteks ini dakwah merupakan jihad, berjuang memperbaiki masyarakat dengan memanfaatkan media sosial sebagai kontra narasi dari dampak negatif era disrupsi informasi.¹⁵⁹

Klaim kebenaran (*claim of truth*) dan klaim keselamatan (*claim of salvation*) bukan monopoli kelompok atau agama tertentu, tetapi juga ada pada kelompok atau agama lain. Sangat tepat yang diungkapkan oleh Huston Smith (1919 – 2016),¹⁶⁰ bahwa kedua klaim tersebut sebenarnya sama dengan mengatakan bahwa Tuhan hanya dapat ditemukan di tempat ini dan tidak di

¹⁵⁵ Al Ikhlas and Murniyetti Murniyetti, Problematika Dakwah Di Kenagarian Harau Kecamatan Harau Kabupaten Lima Puluh Kota, *Jurnal Kawakib* 1, no. 1, December 14, 2020, hal. 1–12.

¹⁵⁶ Didik Novi Rahmanto, *Returnees Indonesia: Membongkar Janji Manis ISIS*, Jakarta: Gramedia, 2020, hal. 20.

¹⁵⁷ Anja Kusuma Atmaja and Alfiana Yuniar Rahmawati, Urgensi Inklusifitas Pelaksanaan Dakwah Di Tengah Problematika Sosial, *Jurnal Ilmiah Syi'ar* 20, no. 2, January 19, 2021, hal. 203–215.

¹⁵⁸ Efa Rubawati, Media Baru: Tantangan Dan Peluang Dakwah, *Jurnal Studi Komunikasi* 2, no. 1, 2018); Ridhatullah Assya'bani, Ghulam Falach, and Ghulam Falach, 'Dakwah Muslim Progresif Dalam Menyikapi Kesetaraan Gender', *LENTERA* 4, no. 2, 2020).

¹⁵⁹ Suriati Suriati, Jihad Dan Dakwah, *Jurnal Mimbar: Media Intelektual Muslim dan Bimbingan Rohani* 5, no. 1, 2019, hal. 35–47.

¹⁶⁰ Huston Smith dalam karyanya "*The World's Religions*" (Religi-Religi Dunia). Buku ini adalah salah satu karya paling terkenal dan telah diterbitkan dalam beberapa edisi. Smith menjelajahi berbagai agama utama di dunia, termasuk Hinduisme, Buddhis, Taoisme, Konghucu, Yudaisme, Kekristenan, dan Islam. Dia memperkenalkan pembaca pada ajaran-ajaran, praktik-praktik, sejarah, dan budaya-budaya yang terkait dengan setiap agama tersebut. Smith tidak hanya menggambarkan agama-agama ini secara akademis, tetapi dia juga berusaha untuk mengungkapkan esensi spiritual dan makna filosofis di balik praktik-praktik dan keyakinan-keyakinan agama-agama tersebut. Buku ini tidak hanya memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang agama-agama individu, tetapi juga membantu pembaca memahami persamaan dan perbedaan antara agama-agama tersebut, serta peran mereka dalam kehidupan manusia secara luas.

tempat lain; atau bahwa Tuhan hanya dapat ditemukan dalam pakaian ini dan tidak di pakaian lain.¹⁶¹

Menempatkan diri ke dalam perspektif orang lain atau kelompok lain tentang dunia adalah maksud dari sikap atau sifat inklusif. Dengan kata lain, ia berusaha untuk memahami masalah tertentu dengan menggunakan sudut pandang orang lain atau kelompok lain tanpa memaksakan sudut pandangnya sendiri. Istilah "*eksklusif*", di sisi lain, berarti negatif, yaitu mengeluarkan atau membedakan diri dari orang lain. Mereka cenderung tidak menerima perspektif orang lain dan memaksakan pendapat mereka tentang masalah.

Pemahaman tentang Islam inklusif juga dijelaskan oleh Allah Swt. dalam Al-Qur.'an. Salah satu ayat yang dapat dijadikan pedoman pemahaman Islam inklusif yaitu QS. al-Mā'idah/5: 69:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِّينَ وَالنَّصْرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

"Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shabiin dan orang-orang Nasrani, siapa saja (diantara mereka) yang benar-benar saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati."

Sudut pandang diskursus tentang sikap keberagamaan yang inklusif, sebaiknya dimulai dengan sikap keberagamaan yang kontradiktif dengan inklusif, yaitu sikap keberagamaan yang eksklusif. Eksklusivisme adalah sikap yang menganggap bahwa hanya pandangan dan kelompoknya yang benar, dan bahwa pandangan dan kelompok lain dianggap salah.

Konsep inklusif dalam beragama sebagai upaya untuk memahami ajaran agama secara terbuka dan menerima atau mengakui prinsip kebenaran dari sumber luar. Seorang Muslim yang inklusif tidak mempersoalkan asal-usul nilai-nilai kebenaran. Sudah jelas bahwa nilai-nilai tersebut tidak bertentangan dengan inti ajaran Islam, yang berasal dari al-Qur'an dan hadis. Muslim yang inklusif berbeda dengan muslim eksklusif, yang sangat tertutup untuk menerima kebenaran dari luar. Muslim yang inklusif menekankan persamaan atau prinsip identitas daripada perbedaan atau prinsip negatif dengan kelompok atau penganut agama lain. Pendekatan ini lebih dekat dengan pemahaman Islam moderat.

Dalam perspektif inklusif, nilai-nilai dari agama lain dan adat-istiadat yang sesuai dengan ajaran Islam dipertimbangkan sebagai bagian dari kebutuhan tambahan (*tahsīniyyat*) untuk menerapkan ajaran Islam dalam konteks masyarakat. Adat istiadat yang diakui dan diamalkan

¹⁶¹ Smith, *Agama-agama Manusia*, (terj.) dari *The Religion of Man*. Safroedin Bahar (penterj.), Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2020, hal. 35.

bersama selalu ada dalam masyarakat atau komunitas tertentu di mana semua orang tinggal bersama. Adat dan agama dapat berinteraksi satu sama lain dan tidak menafikan satu sama lain. Selanjutnya, sikap inklusif beragama terkait dengan dua hal: inklusif dalam pemikiran dan inklusif dalam pergaulan. Ini berarti menerima prinsip dan kebenaran dari orang lain atau kelompok agama lain.

Orang Islam tidak diharuskan untuk menjaga jarak dengan orang lain dalam pergaulan sehari-hari, baik di rumah, di tempat kerja, atau di tempat menjalankan aktivitas dan rutinitas sehari-hari. Hal ini tentunya terkait dengan masalah amaliyah, muamalat, atau aktivitas sehari-hari yang bersifat kemanusiaan, dan tidak terkait dengan masalah ibadah yang berkaitan dengan kepercayaan agama masing-masing.

Dakwah inklusif harus menggunakan bahasa lugas dan ramah, dakwah naratif-substantif tanpa indoktrinasi, dakwah tenang dan bijaksana. Dakwah harus sesuai dengan kebutuhan *mad'u*, sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan tingkat pengetahuan *mad'u*. Dakwah inklusif dilaksanakan berdasarkan peta dakwah dan relevansinya dengan masyarakat majemuk. Harus mendorong transformasi sosial, dapat diterapkan, dan dilakukan secara dialogis.

Hambatan dakwah inklusif yang ditemukan Iskandar dkk¹⁶² di antaranya orang yang fanatik, dakwah yang tidak mencerahkan dan mendidik, dakwah yang tidak sesuai dengan situasi, kondisi dan cara berpikir umat, dakwah yang tidak menggunakan bahasa daerah yang dilestarikan, da'i yang belum kompeten, tidak komunikatif, dan umumnya masih rendah dalam keterampilan memanfaatkan teknologi informasi. Dakwah inklusif harus ada pemetaan dakwah, sinergi pemerintah daerah dan Kementerian Agama, dan penguasaan bahasa daerah oleh da'i. Dakwah inklusif harus bersifat komprehensif, terjangkau masyarakat, memiliki silabus, dakwah yang mencerahkan, dan da'i yang memiliki kompetensi, integritas dan profil keteladanan.

Pendekatan dakwah inklusif berperan sangat strategis jika dikembangkan pada masyarakat, sebagai strategi melestarikan kesadaran akan keberagaman dan melestarikan persaudaraan, kebersamaan dan kedamaian di tengah keheterogenan masyarakat.¹⁶³ Islam merupakan agama *Wasathan* di mana nilai-nilai moderasi, keseimbangan dan harmoni hidup

¹⁶² Iskandar, I., Mahmud, N., Syamsuddin, D., & Jasad, U., Dakwah inklusif di kota parepare. *Komunida: media komunikasi dan dakwah*, 8(2), 2018, 168–182. <http://almayyah.iainpare.ac.id/index.php/komunida/article/view/632>

¹⁶³ Yusuf, A., Moderasi Islam Dalam Dimensi Trilogi Islam (Akidah, Syariah, Dan Tasawuf). In *Jurnal Al-Murabbi*, Vol. 3, Issue 2, 2018. <http://jurnal.yudharta.ac.id/v2/index.php/pai>

menjadi dasar ajaran Islam yang harus diimplementasikan pada masyarakat.¹⁶⁴

Inklusif dalam Islam merupakan komitmen yang kuat akan adanya kemajemukan, yaitu paradigma yang memandang secara positif-optimis akan pluralisme, dan mengakuinya sebagai keniscayaan. Selain itu, dakwah dapat dijadikan gerakan perubahan sosial, seharusnya tidak sebatas penyampaian ceramah melalui mimbar, menyampaikan sebuah materi ceramah seperti berkaitan erat seputar ibadah *mahdah* atau *hablun minallah*, lebih dari itu sepatutnya dapat diarahkan kepada realitas sosial kemanusiaan dalam rangka mensinergikan kondisi sosial yang harmonis di tengah heterogenitas perbedaan agama dan budaya.

Kegiatan dakwah seharusnya selalu memiliki dimensi perubahan, adanya peningkatan dan pengembangan ke arah lebih baik.¹⁶⁵ Kerangka dakwah sebenarnya terletak pada Upaya untuk menampilkan dan memberikan arah perubahan sosial, dalam hal ini dapat mengubah paradigma suasana sosial budaya yang memiliki peluang konflik menuju integrasi, eksklusif kepada inklusif, kondisi kezaliman menuju keadilan, kebodohan menuju kecerdasan dan kemajuan, kemiskinan menuju kemakmuran, keterbelakangan menuju kemajuan.¹⁶⁶

Oleh karena itu, dalam rangka menjaga kondisi harmonisasi antar umat beragama dalam masyarakat heterogen, materi-materi dakwah dapat diarahkan pada nilai-nilai sosial seperti saling menghormati, saling menghargai, menampilkan kasih sayang, cinta kasih, gerakan gotong-royong, sikap saling tolong-menolong, meningkatkan toleransi antar umat beragama, saling tenggang rasa, menyampaikan kebajikan, saling menghormati dan menghargai perbedaan pendapat, dan nilai-nilai positif kemanusiaan lainnya.¹⁶⁷

Kegiatan dakwah seperti di atas menanamkan sikap dan kesadaran berupa kebijaksanaan dalam menyikapi perbedaan agama dan perilaku keagamaan. Paradigma dakwah dapat diintensifkan pada lingkup

¹⁶⁴ Rezi, M., Moderasi Islam Era Milenial (Ummatan Wasathan Dalam Moderasi Islam Karya Muchlis Hanafi). *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial Dan Budaya*, 2(2), 2020, hal. 16–30. <https://doi.org/10.31958/ISTINARAH.V2I2.2405>

¹⁶⁵ Muhyiddin, A. S., Dakwah Transformatif Kiai (Studi terhadap Gerakan Transformasi Sosial KH. Abdurrahman Wahid). *Jurnal Ilmu Dakwah*, 39(1), 2019, <https://doi.org/10.21580/jid.v39.1.3934>

¹⁶⁶ Abdul Syukur, A., Putra, R. A., Saifullah, S., & Rolanda, D. M., Haji Oemar Said Tjokroaminoto: Biografi, Dakwah dan Kesejahteraan Sosial. *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, 5(2), 2020, 177. <https://doi.org/10.29240/jdk.v5i2.2154>

¹⁶⁷ Hayati, U., Nilai-nilai dakwah; aktivitas ibadah dan perilaku sosial, *Inject Interdisciplinary Journal of Communication*, 2(2), 2017, 175. <https://doi.org/10.18326/inject.v2i2.175-192>

transformasi sosial, emansipatoris, menghargai humaniora¹⁶⁸ dan pembentukan kesadaran pada objek dakwah (masyarakat *mad'u*) agar tercipta kondisi lingkungan yang harmonis.

Islam inklusif merupakan konsep yang merujuk kepada sikap terbuka, menerima dan menghormati ajaran agama lain secara penuh (kepasrahan, tunduk, dan taat kepada Allah SWT). Sikap inklusi tersebut sejalan dengan pluralisme agama. Konsep pluralisme agama di Indonesia perlu diperkuat sebagai komitmen yang kokoh terhadap realitas keberagaman agama. Dalam interaksinya tidak hanya dituntut untuk membuka diri, belajar dan menghormati mitra agamanya melainkan yang terpenting adalah komitmen penuh terhadap agamanya masing-masing. Artinya sikap terbuka ini tidak memaksa penganut agama lain untuk meyakini agama islam, melainkan memunculkan sebuah sikap agama dan kebebasan dapat berdampingan.¹⁶⁹

Sebagaimana pendapat Nurcholis Madjid, bahwa pada hakikatnya Islam sejalan dengan semangat universalisme manusia, sehingga ajaran Islam memberikan kenyamanan untuk semua orang, termasuk kepada kaum non-muslim. Hal inilah yang menjadikan Islam yang inklusif bersahabat dengan nilai pluralisme di Indonesia. Inklusivisme menjadi perekat yang kuat dalam upaya menjalin Kerjasama antar masyarakat satu dengan lainnya dalam bingkai perbedaan.¹⁷⁰

Inklusivitas dan universalitas Islam adalah semangat fitrah, yang menunjukkan bahwa setiap orang memiliki kemampuan untuk berbuat baik. Hal ini menunjukkan cara umat Islam di Indonesia bekerja sama dengan kelompok agama lain.

Dengan menggunakan perspektif orang lain atau kelompok lain untuk melihat dunia, perspektif inklusif membantu seseorang memahami masalah tertentu tanpa memaksakan perspektifnya sendiri. Selain itu, perspektif inklusif dapat didefinisikan sebagai upaya untuk memahami ajaran agama secara terbuka serta menerima atau mengakui prinsip-prinsip

¹⁶⁸ Humaniora adalah istilah Latin yang berarti "hal-hal yang berhubungan dengan manusia" atau "yang bersifat manusiawi". Dalam konteks modern, humaniora merujuk pada disiplin ilmu yang berkaitan dengan kajian dan pemahaman tentang aspek-aspek manusia, seperti budaya, bahasa, sejarah, sastra, filsafat, dan seni. Disiplin ilmu humaniora membantu manusia untuk memahami dan menganalisis pengalaman manusia serta ekspresi kreatifnya melalui berbagai cara, termasuk teks tertulis, karya seni, dan warisan budaya lainnya. Bidang humaniora memberikan kontribusi penting dalam membentuk identitas budaya, mempromosikan dialog antar budaya, dan meningkatkan pemahaman tentang keberagaman manusia.

¹⁶⁹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 43.

¹⁷⁰ Luluk Fikri Zuhriyah, Dakwah Inklusif Nurcholish Madjid, *Komunikasi Islam*, II, Desember 2012, hal. 222.

kebenaran yang berasal dari sumber luar, yang tidak bertentangan dengan substansi ajaran Islam yang berasal dari al-Qur'an dan hadis.¹⁷¹ Muslim yang inklusif menekankan persamaan atau identitas daripada menjaga jarak atau mencari perbedaan dengan kelompok atau penganut agama lain. Ini membuat perspektif mereka lebih dekat dengan pemahaman Islam moderat.¹⁷²

Tidak perlu bagi seorang muslim untuk mempertimbangkan dari mana kebenaran berasal; selama kebenaran itu dihayati dan diamalkan oleh masyarakat, maka itu juga merupakan bagian dari kebenaran yang diakui dalam ajaran Islam. Dalam beberapa kasus, umat Islam disarankan untuk mempertahankan nilai-nilai murni yang sudah ada dan mengembangkan atau menyetujui nilai-nilai baru yang lebih baik.

Sikap inklusif tidak hanya menerima nilai-nilai agama yang sudah ada sebelumnya, tetapi juga nilai-nilai adat istiadat yang relevan dan sesuai dengan ajaran Islam. Ini dianggap sebagai bagian dari kebutuhan tambahan (*tahsiniyyat*) untuk menerapkan ajaran Islam dalam kaitannya dengan masyarakat. Adanya keinginan untuk bergaul dengan orang lain, kelompok lain, atau penganut agama lain harus terkait dengan masalah amaliyah, muamalat, atau aktivitas sehari-hari yang bersifat kemanusiaan, dan tidak terkait dengan masalah ibadah yang berkaitan dengan kepercayaan agama masing-masing. Jadi, perspektif ini tentang inklusi terkait dengan dua hal: inklusi dalam pemikiran dan inklusi dalam pergaulan.¹⁷³

Sisi inklusif tercermin dalam sikap sosial, bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Sikap inklusif berarti berpikir terbuka dan menghargai perbedaan, baik itu berasal dari pendapat, pemikiran, etnis, tradisi berbudaya, atau agama. Sikap terbuka kemudian menjadi syarat utama untuk diskusi antar agama, tradisi, atau peradaban, dengan tujuan untuk menghindari pembenaran absolut dan ekstrim dalam berpendapat atau beragama.

Sikap inklusif (*al-infithah*)¹⁷⁴ akan menghasilkan perilaku yang menunjukkan rasa hormat dan penghargaan terhadap keberadaan kelompok agama lain. Inklusivitas seseorang yang ditunjukkan dalam kehidupan sosialnya tercermin dalam tindakannya yang tidak pernah kehilangan

¹⁷¹ Moh Toriqul Chaer, Pendidikan Inklusif Dan Multikultur Dalam Perspektif Hadis Nabi Saw, *Cendekia: Journal of Education and Society*, 14.2, 2016, 209 <https://doi.org/10.21154/cendekia.v14i2.669>.

¹⁷² Muhammad Asrori and others, Inklusifisme Dan Eksklusifisme Serta Pengaruhnya Terhadap Pendidikan Multikultural, *Jalie*, 3, 2019, hal. 116–137.

¹⁷³ Asrori, Muhammad, Muizzudin, Kusnan, and Moh Solihuddin, Inklusifisme Dan Eksklusifisme Serta Pengaruhnya Terhadap Pendidikan Multikultural, *Jalie*, 3 2019.

¹⁷⁴ "Alinfithah" adalah istilah Arab yang berarti "pembukaan" atau "pembebasan".

karakter dan identitasnya sebagai orang yang menganut dan membela agamanya. bentuk kerendahan hati yang menunjukkan identitas dan nilai-nilai agamanya sebagai pelaksanaan nilai-nilai luhur agamanya. Semangat keberagamaannya membuatnya memiliki sikap inklusif yang memungkinkannya berinteraksi dan berkomunikasi dengan orang lain dengan cara yang elegan sambil mempertahankan prinsip-prinsip kebenaran universal agamanya.

Kehadiran model dakwah dengan transformasi komunikasi yang moderat menjadi alternatif dalam membendung paham ekstrem, juga penyeimbang informasi untuk masyarakat bahwa ada jalan yang lebih bijak, penuh dengan nilai kemanusiaan.¹⁷⁵ Hal tersebut diperkuat oleh hasil riset Suhaimi, bahwa dakwah bernuansa moderat menjadi alternatif untuk mendidik masyarakat ke arah paradigma yang terbuka (inklusif).¹⁷⁶

Hal ini didukung pula oleh penelitian yang senada, bahwa komunikasi dakwah yang menjunjung nilai kemanusiaan dan keadilan menjadi rujukan utama dalam menghadirkan kehidupan yang humanis.¹⁷⁷ Dakwah yang didesain dengan model humanis akan membentuk pola kerukunan, kebersamaan yang mengarah kepada penguatan persatuan. Modal inilah yang dapat membentuk sebuah kemajuan dalam komunitas masyarakat di sebuah negara. Persatuan akan sulit terwujud apabila kondisi personal tidak satu frekuensi (ego masing-masing), di mana tidak ada dukungan model dakwah yang secara inklusif.¹⁷⁸

Dakwah inklusif merupakan suatu metode dakwah yang dinilai relevan pada masyarakat yang heterogen (majemuk). Masyarakat heterogen diperlukan cara pandang inklusif yakni mengakui adanya keragaman merupakan sunnatullah.¹⁷⁹ Pandangan inklusivitas beragama, dapat membangun fondasi yang lebih kuat untuk perdamaian, harmoni, dan kerjasama antarumat beragama. Selain itu, memungkinkan pembangunan masyarakat yang lebih adil bagi semua orang, tidak peduli agama atau kepercayaan mereka.

¹⁷⁵ Suparman, H., Iain, S., & Semarang, W. (n.d.). *Islam radikal vs islam rahmah kasus Indonesia*.

¹⁷⁶ Suhaimi, S., & Raudhonah, R., Moderate Islam in Indonesia: Activities of Islamic Da'wah Ahmad Syafii Maarif. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 14(1), 2020, 101–124. <https://doi.org/10.15575/idajhs.v14i1.8657>

¹⁷⁷ Mubarak, M. F. Z., & Rahman, M. T., Membandingkan Konsep Islam Keindonesiaan dengan Islam Nusantara dalam Kerangka Pluralisme. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 1(4), 2021, 412–422. <https://doi.org/10.15575/jis.v1i4.11813>

¹⁷⁸ Baidawi, Pola Komunikasi Keagamaan Masyarakat Muslim di Ruang Digital, *Mediakita*, 6(1), 2022, 77–94. <https://doi.org/10.30762/mediakita.v6i1.168>

¹⁷⁹ Abu Amar Bostami, Prospektif Pesantren dalam Konstruksi Sosial Budaya Multikultural Masyarakat Indonesia, *Jurnal Tarbawi*, Vol. 1, No. 1, 2016, h. 1.

2. Pluralisme

Pluralisme berawal dari kata plural yang artinya jamak atau lebih dari satu,¹⁸⁰ Kata “pluralisme” berasal dari bahasa Inggris *pluralism* yang berarti “beberapa dengan implikasi perbedaan”.¹⁸¹ Pluralisme agama menurut Nurcholis tidak saja mengisyaratkan sikap kesediaan mengakui hak kelompok agama lain untuk eksis, namun juga menyertakan adil dalam bertindak atas dasar saling menghormati.¹⁸²

Dalam konteks sosiologi mengacu pada adanya keberagaman atau variasi dalam masyarakat, baik dalam hal budaya, agama, nilai-nilai, maupun struktur sosial. Pendekatan pluralisme dalam sosiologi seringkali menyoroti bagaimana masyarakat mengelola perbedaan dan interaksi antar kelompok yang berbeda.¹⁸³ Pluralisme merupakan sesuatu yang membenarkan adanya kebudayaan yang berbeda di tengah Masyarakat. Peter L. Berger, sosiolog Amerika memandang pluralisme sebagai fenomena yang melibatkan koeksistensi berbagai pandangan dan nilai-nilai dalam masyarakat. Dia juga menyoroti pentingnya konflik dan negosiasi dalam mengelola perbedaan tersebut.¹⁸⁴

Pluralisme dikaitkan dengan agama sendiri mempunyai beberapa definisi. *Pertama*, definisi filosofis; yaitu pemahaman adanya struktur pemikiran mendalam berbagai macam keyakinan agama yang berbeda dan semua keyakinan tersebut dianggap bernilai dan layak dihormati. *Kedua*, definisi sosiopolitis; pluralisme dipahami sebagai struktur yang bisa membaca beragamnya corak perbedaan antar satu kelompok dengan kelompok lainnya, masing-masing agama memiliki kontribusi unik dalam membentuk pandangan dunia dan masyarakat. Pluralisme agama mendorong dialog antaragama, saling pemahaman, dan kerja sama untuk mempromosikan perdamaian, harmoni, dan kesatuan di antara penganut berbagai agama.¹⁸⁵

Adanya berbagai ide atau perspektif yang mengakui bahwa di dalam suatu komunitas ada banyak hal yang heterogen. Salah satu moralitas yang harus dimiliki oleh manusia adalah semangat pluralisme, yang mengakui

¹⁸⁰ M. Thoriqul Huda, *Pluralisme dalam Pandangan Pemuda Lintas Agama di Surabaya*, Jurnal Satya Widya, Vol. 2 No. 1, 2019.

¹⁸¹ Nurcholis Madjid, kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam, dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF, *Passing Over, Melintasi Batas Agama*, hal. 184

¹⁸² Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal: 602.

¹⁸³ M. Thoriqul Huda, *Pluralisme dalam Pandangan Pemuda Lintas Agama di Surabaya*, Jurnal Satya Widya, Vol. 2 No. 1, 2019.

¹⁸⁴ Moeliono, Anton M., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.

¹⁸⁵ Collins, Gerald O' dan Edward, *Kamus Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, 1996, hal. 70.

heterogenitas dan perbedaan. Indonesia memiliki banyak adat istiadat, agama, dan kebudayaan yang berbeda karena banyaknya pulau yang menjadikannya negara yang sangat pluralistik.

Wacana pluralisme terkait dengan pemikiran Barat postmodern,¹⁸⁶ sama-sama menerima dan menghargai keberagaman dalam segala aspek kehidupan, dalam bidang agama, budaya, politik dan lainnya. Sebagaimana penuturan Akbar S Ahmed dalam bukunya "Postmodernism dan Islam" bahwa dalam posmodernisme penting membuka ruang dialog antar budaya dan agama, membangun saling pengertian, dan kerjasama antara berbagai budaya dan agama. Menghindari sikap ethnocentrism dan eksklusivisme.¹⁸⁷

Postmodernisme selalu menjadikan fundamentalisme (agama) sebagai musuh toleransi dan penghargaan terhadap perbedaan. Ruang lingkungannya meliputi perbedaan agama, budaya, maupun pandangan politik dan filosofis. Pluralisme dan pemikiran postmodern mengajarkan bahwa menghormati perbedaan adalah prasyarat bagi kerjasama yang harmonis dalam masyarakat yang kompleks dan beragam.

Penting untuk dicatat bahwa pluralisme dan pemikiran Barat postmodern tidak selalu sepenuhnya *equal*. Ada kerangka pemikiran dalam pluralisme yang masih mengakui adanya kebenaran objektif¹⁸⁸ atau setidaknya kebenaran yang dapat diperdebatkan, sementara pendekatan postmodern sering kali menolak gagasan tersebut sepenuhnya. Namun demikian, keduanya dapat memberikan kontribusi yang berharga dalam memahami dan mengelola keberagaman dalam masyarakat kontemporer.

Relativitas kebenaran dan subyektivitas adalah prinsip utama posmodernisme. Teori postmodernisme menentang agama. Teorinya berasal

¹⁸⁶ Isaiah Berlin: seorang filsuf politik yang terkenal dengan konsep "pluralisme nilai", menurutnya, tidak ada satu nilai tunggal atau hierarki nilai yang universal, dan masyarakat harus mengakui dan menghormati keragaman nilai-nilai yang ada. Dalam karyanya "A Theory of Justice", John Rawls menyoroti pentingnya mengakui perbedaan dalam pandangan moral dan agama dalam membangun masyarakat yang adil dan Rabindranath Tagore: penyair sekaligus filsuf dari India, menganjurkan gagasan tentang harmoni dalam keragaman. Manusia harus memahami dan menghargai keberagaman budaya, agama, dan untuk mencapai perdamaian dan keselarasan.

¹⁸⁷ Penuturan Akbar S Ahmed: *To approach an understanding of the postmodernist age is to presuppose a questioning of, a loss of faith in, the project of modernity; a spirit of pluralism; a heightened scepticism of traditional orthodoxies; and finally a rejection of a view of the world as a universal totality, of the expectation of final solutions and complete answers.* Lih: Akbar S Ahmed, *Postmodernism and Islam: "Predicament and Promise"*, London and New York: Routledge, Cet. 1, 1992, hal. 10.

¹⁸⁸ Dalam kerangka pemikiran pluralisme agama, kebenaran objektif mengacu pada pengakuan bahwa setiap agama memiliki nilai-nilai dan kebenaran yang berharga dalam konteks masing-masing. Namun demikian, dalam pluralisme agama, diakui juga bahwa tidak ada satu agama pun yang memiliki monopoli mutlak atas kebenaran atau pemahaman tentang Tuhan.

dari para filosof Barat yang membuka gerbang posmo. Misalnya, Nietzsche (1844-1900) mengistilahkan nihilisme dengan mengatakan bahwa jeritan kematian Tuhan menurunkan nilai agama yang sebelumnya dianggap absolut.¹⁸⁹ Menurut perspektif ini, kebenaran apapun, termasuk agama, hanyalah relatif.¹⁹⁰

Dahlan menggambarkan pluralisme sebagai doktrin yang mengakui bahwa realitas terdiri dari banyak substansi.¹⁹¹ Meskipun akar kata pluralisme dan pluralitas sama, keduanya berbeda. Pluralisme pada dasarnya adalah paham atau teori yang berpendapat bahwa realitas terdiri dari keberagaman inti, asas, dan isi. Sementara pluralitas adalah pernyataan atau ungkapan tentang gejala atau fakta.¹⁹²

Penjabaran makna pluralisme terkandung makna relativisme dan itu diperkuat dengan ide pemikiran Barat *postmodern* yang diwarnai semangat pluralisme.¹⁹³ Ketika disandingkan dengan agama, pluralisme menjadi sebuah istilah yang disebut pluralisme agama (*religious pluralism*). Istilah ini tidak bisa hanya sekedar dirujuk ke dalam kamus-kamus bahasa. Walaupun secara *dictionary meaningnya*, terdapat makna pluralisme sebagai toleransi atau sikap saling menghormati keunikan masing-masing. Pluralisme agama tidak dapat dilepaskan dari para konseptornya. Ia merupakan sebuah paham tentang bagaimana memandang pluralitas agama yang memandang semua agama sebanding dengan agama-agama lainnya.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Friedrich Nietzsche, filsuf Jerman abad ke-19, melihat nihilisme sebagai suatu kondisi di mana nilai-nilai tradisional kehilangan kekuatan mereka, dan tidak ada nilai yang universal atau baku yang dapat diandalkan untuk memberikan arah atau makna pada kehidupan manusia. Dalam pemikiran Nietzsche, nihilisme bukanlah tujuan akhir, tetapi tahap transisi menuju keadaan di mana manusia dapat menciptakan makna dan nilai-nilai baru yang lebih sesuai dengan kemanusiaan yang sejati.

¹⁹⁰ Lebih jelasnya tentang posmodernisme, lihat: Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan bersama Misionaris, Orientalis, dan Kolonisasi*, CIOS: ISID, Cet. 1, 2008, hal. 20.

¹⁹¹ Pius A. P, M. Dahlan, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994, hal. 604.

¹⁹² Liza, wahyuninto, *Memburu akara pluralisme agama*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010, hal. 23.

¹⁹³ Postmodernisme adalah suatu aliran pemikiran yang menolak gagasan tentang kebenaran atau realitas objektif yang universal, cenderung mengakui dan menghargai keragaman pandangan dan nilai-nilai dalam masyarakat. Kajian postmodern tentang pluralisme mengarah pada pemahaman yang lebih mendalam tentang kompleksitas hubungan antarbudaya dan keberagaman dalam masyarakat kontemporer, sambil menyoroti pentingnya pengakuan, dialog, dan kesadaran akan kekuasaan dan ketidaksetaraan dalam dinamika tersebut.

¹⁹⁴ Dalam bahasa Hick, *other religions are equally valid ways to the same truth*, John B Cobb Jr *Other, other Religions speak of different but equally valid truths*, Raimundo Panikkar: *Each religion expresses an important part of the truth*, atau menurut Seyyed Hosein Nasr, setiap agama sebenarnya mengekspresikan adanya: *The One in The Many*. Lih: Adian

Pemikiran pluralisme agama menekankan pentingnya dialog antaragama dan kerjasama antarumat beragama dalam mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang kebenaran objektif. Secara faktual pluralisme agama selalu menjadi masalah dan kerap disalahpahami. Baik ketika menyangkut sistem ekonomi, ideologi politik maupun struktur sosial dan keagamaan. Dalam praktiknya, pluralisme agama menuntut sikap inklusif, kerendahan hati, dan kesediaan untuk belajar dari orang lain tanpa mengabaikan identitas atau keyakinan agama mereka sendiri. Ini memungkinkan terbentuknya masyarakat yang lebih harmonis, yang mampu menghargai keanekaragaman dan bekerja sama dalam mempromosikan keadilan sosial, perdamaian, dan keselarasan antara manusia dan alam.

Pluralisme sebagai satu paham yang berorientasi kepada keberagaman yang memiliki berbagai penerapan di dalam banyaknya perbedaan, contohnya di dalam berbagai kerangka filosofi agama, moral, hukum dan politik di mana batas kolektifnya ialah pengakuan atas kemajemukan di depan ketunggalannya. Dalam konteks pluralisme agama, kebenaran objektif dianggap sebagai sesuatu yang universal, yang mencakup nilai-nilai moral dan etika yang bersifat melintasi batas-batas agama dan kepercayaan. Namun, penafsiran terhadap kebenaran tersebut dapat beragam sesuai dengan kebudayaan, konteks sosial, dan latar belakang keagamaan individu.¹⁹⁵

Pluralisme sebagai sebuah sikap, mengakui adanya perbedaan-perbedaan yang harus diterapkan agar dapat bersikap inklusif di dalam keberagaman. Hal ini memungkinkan individu dari berbagai latar belakang agama dan kepercayaan untuk saling belajar dan tumbuh bersama, sambil tetap menghormati perbedaan-perbedaan yang ada.

Harus disadari bahwa pluralisme bukanlah hal yang mudah. Michael Amaladoss¹⁹⁶ menegaskan bahwa pluralisme selalu menjadi masalah, baik ketika menyangkut sistem ekonomi, ideologi politik maupun struktur sosial, terlebih lagi masalah agama. Pluralisme agama semenjak lahir dari ‘rahim’ kemajemukan agama, masih sering dianggap remeh di negara kita. Sejauh ini gagasan pluralisme agama kerap disalahpahami. MUI sendiri sebagai

Husaini, *Wajah Peradaban Barat: “Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 339.

¹⁹⁵ Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralitas Wacana Kesetaraan Kaum Beriman, Paramadina*, Jakarta, 2001, hal. 40.

¹⁹⁶ Michael Amaladoss adalah seorang teolog Katolik Roma India yang terkenal. Dia adalah seorang Yesuit dan memiliki kontribusi yang signifikan dalam teologi lintas-budaya dan dialog antaragama. Amaladoss telah menulis banyak buku dan artikel tentang topik-topik seperti pluralisme agama, teologi Hindu-Kristen, konteks teologi Asia, dan misi lintas-budaya. Karya-karyanya telah diakui secara luas di kalangan teolog dan praktisi dialog antaragama di seluruh dunia.

organisasi besar Islam masih dirasa kurang tepat memahami maksud dari pluralisme agama.

Muhammad Arkoun¹⁹⁷ menolak menggunakan referensi teologis sebagai *system cultural* untuk bersikap eksklusif. Pandangan ortodoks yang mengklaim bahwa hanya satu agama yang benar dan mengklaim eksklusivitas absolut dalam kebenaran. Sebaliknya, dia berpendapat bahwa manusia harus mengakui keberagaman keyakinan agama sebagai realitas yang fundamental. Dia mendukung gagasan bahwa semua agama memiliki nilai-nilai moral dan spiritual yang berharga, dan bahwa keberagaman tersebut seharusnya dihormati dan diperkaya.

Umat Islam dalam menghormati keberagaman agama, penting untuk memperkuat nilai-nilai universal seperti toleransi, saling pengertian, dan dialog antar-agama. Membangun pemahaman bersama yang dapat memfasilitasi perdamaian dan kerjasama antar umat beragama. Menjauhi sifat hegemoni yang berlebihan yang dapat memarginalisasi kelompok Masyarakat lain. Penting bagi seorang Muslim untuk menjaga moralitas dalam kehidupan.¹⁹⁸ Dengan demikian, pluralisme agama dapat dianggap sebagai sebuah panggilan untuk mengadopsi pendekatan inklusif, terbuka, dan toleran terhadap keberagaman agama dalam masyarakat yang semakin terhubung global saat ini.

Bagaimana pandangan Islam terhadap pluralisme. Khususnya dalam bingkai masyarakat Indonesia beraneka ragam atau majemuk, terdiri dari beragam suku, ras, dan agama, saling menghargai satu sama lain. Sebagai agama samawi, Islam memiliki pandangan tersendiri dalam menyikapi pluralisme. Pengakuan Islam terhadap adanya pluralitas itu dapat dielaborasi ke dalam dua perspektif, pertama teologis dan kedua sosiologis.

Islam telah mengajarkan umatnya untuk menghormati agama lain dan melarang mencelanya. Bahkan dalam suatu ayat, Allah Swt melarang kita untuk mencela sesembahan-sesembahan para menyembah berhala. Allah Swt befirman dalam QS. al-An'am/6 :108.

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

¹⁹⁷ Muhammad Arkoun adalah seorang sarjana Muslim Aljazair yang terkenal karena pandangan kritisnya terhadap pemikiran Islam tradisional. Salah satu aspek pemikirannya adalah pandangan tentang pluralisme agama. Arkoun percaya bahwa dalam dunia modern yang pluralistik, di mana orang-orang dari berbagai agama dan keyakinan hidup bersama, penting untuk mengadopsi pendekatan yang inklusif terhadap pluralisme agama.

¹⁹⁸ Imam Sukardi dkk, *Pilar Islam bagi Pluralisme Modern*, Solo: Tiga Serangkai, 2003, 2020, hal. 129-130.

Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.

Al-Qur'an mengakui eksistensi agama lain dan meminta umat Islam untuk hidup berdampingan secara damai. Namun, penting untuk ditekankan bahwa mengakui eksistensi agama lain tidak berarti membenarkan. Keyakinan akan kebenaran agama yang dipeluk seseorang dapat dilihat dalam iman mereka. Setiap pemeluk agama pasti akan mengatakan bahwa agama mereka adalah yang terbaik. Agama pasti menyediakan jalan keselamatan.

Islam secara tegas mengajarkan umatnya untuk selalu menjaga hubungan baik dengan orang lain selama orang non-Muslim tidak mengganggu mereka dalam melakukan ibadah mereka. Dilarang bagi orang Islam untuk mengganggu orang lain yang beragama lain. Rasulullah Saw telah memberikan teladan yang luar biasa dalam hal ini. Beliau adalah seorang pemimpin yang bijak dan adil kepada semua orang. Piagam Madinah mencakup beberapa fakta sejarah. Menunjukkan bahwa orang Muslim sangat toleran terhadap orang yang tidak beragama Muslim.¹⁹⁹

Dalam al-Qur'an, pluralitas dianggap penting. Artinya, bagaimanapun, sesuai dengan "sunatullah", pluralitas harus ada, dan dengan itulah Tuhan akan menguji manusia untuk mengetahui seberapa patuh mereka dan dapat bersaing untuk mewujudkan kebajikan.²⁰⁰ Pandangan al-Qur'an tentang pluralisme agama adalah:

- a) Mengakui eksistensi agama lain. (QS. an-Nahl/16 : 93).
- b) Memberinya hak untuk hidup berdampingan sambil menghormati pemeluk agama lain. (QS. al-An'am/6: 198).
- c) Menghindari kekerasan dan memelihara tempat-tempat beribadah umat beragama lain. (QS. Al-Hajj/22: 4).
- d) Tidak memaksakan kehendak kepada penganut agama lain. (QS. Al-Baqarah/2: 229).
- e) Mengakui banyaknya jalan yang dapat ditempuh manusia dan perintah berlomba-lomba dalam kebajikan. (QS. Al-Baqarah/2: 148).

¹⁹⁹ Ali Masykur Musa, *Membumikan Islam Nusantara (Respon Islam terhadap Isu-Isu Aktual)*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014, hal. 49-52.

²⁰⁰ HM. Chahib Thaha, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 32.

- f) Islam mengakui umat manusia di atas dunia tidak mungkin semuanya sepakat dalam segala hal itu termasuk hal-hal yang menyangkut keyakinan agama. (QS. Hud/11: 18-19).

Dakwah di tengah pluralitas budaya sejatinya dilaksanakan dengan mempertimbangkan hal-hal sebagai berikut: *Pertama*, menjunjung tinggi prinsip kebebasan beragama. Prinsip ini menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam menganut agama. Segala pemaksaan dalam agama justru melahirkan iman yang tidak sejati. Konsep jihad, perang konversi²⁰¹ (*riddah*) adalah soal-soal fikih yang bisa ditafsir ulang, hal ini sama sekali tidak bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama.²⁰²

Menghormati kebebasan beragama menjadi nilai tambah tersendiri, pada sisi lain ini menjadi bukti bahwa Islam bukan agama imperatif²⁰³ sehingga persoalan keimanan pun tidak harus dipaksakan. Islam mengajarkan keberagamaan otentik, keimanan harus dibangun di atas ketulusan. Tidak ada keotentikan dalam beragama jika tidak didasari ketulusan.

Kedua, prinsip toleransi (*tasamuh*), yang menyatakan bahwa setiap orang beriman hanya dapat meminta orang lain untuk mengucapkan dan menerapkan iman mereka atau membantu mereka melakukannya. Prinsip *tasamuh* tidak hanya penting dalam kehidupan sosial dan budaya, tetapi juga dalam bidang politik, ekonomi, dan banyak lagi. Masyarakat dapat membuat lingkungan yang lebih inklusif dan berkelanjutan bagi semua orang dan kelompok dengan menerapkan prinsip *tasamuh*.²⁰⁴

Sikap ini sangat penting karena selain dapat melahirkan rasa hormat di masyarakat, semangatnya sesungguhnya berasal dari nilai-nilai luhur ajaran agama. Seperti dijelaskan bahwa dakwah adalah aktifitas mengajak dan mengundang, tidak ada dakwah yang bersifat memaksa. Menghalangi tata cara beribadah penganut agama lain sangat bertentangan dengan

²⁰¹ Dalam konteks sejarah, perang konversi sering kali terjadi ketika sebuah agama atau kekuatan politik yang dominan berusaha untuk memaksa atau mendorong penganut agama lain untuk beralih keyakinan. Contohnya termasuk Perang Salib pada Abad Pertengahan, di mana umat Kristen Eropa berperang untuk merebut kembali Tanah Suci dari penguasa Muslim di Timur Tengah, sambil mencoba untuk mengonversi orang-orang Muslim secara besar-besaran. Di lain pihak, Perang Salib juga memicu perang konversi dari pihak Muslim untuk mempertahankan wilayah mereka.

²⁰² Muhammad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan*, Jakarta: Kompas, 2003, hal. 12.

²⁰³ Argumen pernyataan Islam bukan agama imperatif dapat dilihat dari sudut pandang yang mendukung dengan dalil bahwa, Kebebasan Beragama: Islam menekankan kebebasan individu untuk memilih agama dan keyakinan mereka sendiri, (QS. al-Baqarah/2: 256) terdapat ayat yang menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam agama. Ini menunjukkan bahwa Islam mendorong orang untuk memilih agama mereka secara sukarela.

²⁰⁴ Muhammad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural...*, hal. 12

kebebasan beragama yang sebenarnya dijamin dalam Islam. Menciptakan ruang bagi penganut agama lain untuk menjalankan keyakinannya merupakan nilai luhur yang diajarkan Islam.

Ketiga, prinsip aksiologis. Bahwa tujuan hidup dari tiap penganut keyakinan (agama atau spiritualitas) adalah membawa kebaikan, mencegah keburukan, dan meyakini Zat Yang Maha Tinggi, yang bisa dijadikan rujukan permanen (*bench mark*) bagi tiap hubungan antar agama dan keyakinan. Agama selalu mengalami titik temu (*melting point*), karena ajaran-ajarannya jika dihayati secara mendalam selalu mengajarkan berbagai Kebajikan sosial. Tidak ada agama yang ajarannya justru melahirkan pemikiran dan tindakan destruktif untuk masyarakat.

Keempat, kelanjutan prinsip ketiga adalah prinsip kompetisi dalam kebaikan (*fastabiqul khairat*).²⁰⁵ Tiap umat beragama berhak sekaligus wajib untuk bersaing secara sehat dan jujur untuk mengembangkan keyakinannya. Dalam konteks kehidupan sehari-hari, prinsip ini mengajarkan pentingnya untuk selalu berusaha melakukan kebaikan dan menunjukkan bahwa pahala dan kebaikan tidak terbatas, sehingga siapa pun dapat berusaha untuk mencapainya tanpa batas. Hal ini juga mendorong individu untuk tidak hanya puas dengan pencapaian pribadi mereka dalam melakukan kebaikan, tetapi juga untuk memotivasi dan menginspirasi orang lain untuk melakukan hal yang sama. Kontestasi antar umat beragama perlu untuk disuburkan. Namun materi yang menjadi kontestasi bukan pada sikap untuk menyudutkan ajaran lain, melainkan adu program cerdas yang bersifat *marketable* (sesuai dengan pasar). Pada akhirnya, pasar akan sangat menentukan model ajaran seperti apa yang menjadi pilihan mereka. Sudah bukan zamannya lagi para penganut agama menjual janji keselamatan dalam agama namun secara riil justru bertentangan dengan kebutuhan masyarakat.

3. Multikulturalisme

Multikultural secara etimologi²⁰⁶ berasal dari kata multi yang berarti banyak, dan kultur yang berarti kebudayaan. Jadi multikultural adalah

²⁰⁵ Prinsip "*fastabikul khairat*" adalah prinsip yang mengajarkan untuk bersaing dalam melakukan kebaikan, dalam QS. al-Baqarah/2: 148; ...Maka, berlomba-lombalah kamu dalam berbagai kebajikan. Di mana saja kamu berada, pasti Allah akan mengumpulkan kamu semuanya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. Prinsip ini mendorong individu untuk berlomba-lomba dalam melakukan perbuatan baik, berbuat kebajikan, dan bersaing dalam mencapai kebaikan tanpa mengenal lelah.

²⁰⁶ Para ahli dari berbagai bidang, termasuk sosiologi, antropologi, dan ilmu politik mempunyai beragam pengertian, Charles Taylor: Filosof Kanada ini menggambarkan multikulturalisme sebagai pengakuan terhadap hak-hak minoritas budaya untuk mempertahankan identitas budaya mereka, sambil tetap memelihara kesatuan dalam kerangka masyarakat yang lebih besar. Lain lagi pandangan Bhikhu Parekh: Pengarang dan pemikir politik, Parekh menafsirkan multikulturalisme sebagai sebuah proses di mana

beragam kebudayaan.²⁰⁷ Kultur atau kebudayaan itu sendiri tidak lepas dari empat hal yaitu aliran agama, ras, suku, dan kebudayaan. Hal ini menunjukkan bahwa diskusi multikultural tidak hanya terkait dengan perbedaan budaya tetapi juga keberagaman agama, ras dan etnis. Menurut Abdullah, multikulturalisme merupakan pemahaman yang menekankan pada disparitas dan persamaan budaya lokal tanpa mengabaikan hak dan eksistensi budaya yang ada. Dengan kata lain, penekanan multikulturalisme terletak pada kesetaraan budaya.²⁰⁸

Berkaitan dengan konteks tersebut, terdapat makna pengakuan dan martabat manusia yang hidup dalam komunitasnya berdampingan dengan kehidupan uniknya.²⁰⁹ Dalam kehidupan multikultural suatu bangsa, masyarakat dituntut untuk menerima keberagaman budaya sebagai realitas kehidupan. Dengan demikian akan terwujud dan membuat seseorang terbuka untuk menjalani kehidupan bersama dan kehidupan pribadinya yang lebih baik.

Secara sederhana, multikulturalisme adalah pemahaman membenarkan dan meyakini relativisme budaya yang disebabkan oleh keragaman budaya, keragaman etnis dengan ciri-cirinya. Dasar munculnya multikulturalisme bermuara pada kajian dan kebudayaan. Wacana ini diharapkan akan muncul antusiasme dan rasa hormat terhadap perbedaan budaya dan akan muncul toleransi lebih lanjut dalam hidup berdampingan dengan keberagaman.

Multikulturalisme adalah isu mutakhir yang akan terus aktual diberbagai dinamika kehidupan. Multikulturalisme tidak akan pernah mengalami ujung pengkajian dalam ranah akademik yang memadai. Dunia akademik sangatlah diperlukan untuk menyajikan materi pembelajaran berbasis multikultural (*Multicultural Based Education*) dan kajian ini diperlukan untuk membentuk kesadaran multikultural di tengah budaya.²¹⁰

Ketika rezim otoriter-militeristik Indonesia runtuh bersamaan dengan jatuhnya rezim Soeharto, wacana multikulturalisme mendapat

berbagai kelompok budaya berinteraksi secara damai, sambil mempertahankan identitas dan nilai-nilai budaya mereka sendiri. Berbeda dengan James Banks: Seorang pendidik terkemuka dalam bidang pendidikan multikultural, Banks mendefinisikan multikulturalisme sebagai pendekatan dalam pendidikan yang memperhatikan keberagaman etnis, budaya, dan bahasa dalam desain kurikulum, pengajaran, dan evaluasi.

²⁰⁷ Hujair AH. Sanaky, *Dinamika Perkembangan Pendidikan Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Kaukaba, 2016, hal. 186.

²⁰⁸ M. Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural, Cross-Cutlural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005, hal. 27-28.

²⁰⁹ Choirul Mahfud, *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, 75

²¹⁰ Ali Maksum, *Pluralisme dan Multikulturalisme Paradigma Baru Pendidikan Agama Islam di Indonesia*, Malang: Aditya Media, 2011, hal. 207.

momentumnya. Saat itu, banyak konflik antar suku dan golongan muncul. Karena keadaan ini, berbagai pihak mulai mempertanyakan kembali sistem nasional yang tepat untuk Indonesia yang berkembang, serta sistem yang dapat membantu masyarakat Indonesia hidup damai dengan mengurangi kemungkinan konflik.

Kondisi di atas ditambah dengan sistem pemerintahan sebelumnya yang kurang memperhatikan pembangunan manusia, menyebabkan kebijakan pemerintah berfokus pada stabilitas dan keuntungan nasional. Kurang perhatian diberikan kepada sektor pendidikan dan pembinaan bangsa. Masyarakat pada saat itu takut terhadap pendapat yang berbeda, karena kebebasan berbicara dan berpikir tidak ada lagi; keragaman nyaris tidak ada lagi, dan kebebasan berpikir telah dilarang.

Sebaliknya, kesadaran baru tentang pentingnya otonomi masyarakat sipil multikultural, yang kini diakui oleh undang-undang Sisdiknas, telah diperkuat oleh gerakan reformasi Mei 1998 yang bertujuan untuk mengubah otoritarianisme orde baru menuju transisi ke demokrasi. Pasal 4 UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional secara implisit memperhatikan paradigma multikultural. Dalam pasal itu dijelaskan bahwa pendidikan diselenggarakan secara demokratis dan tidak diskriminatif dengan menjunjung tinggi HAM, kemajemukan bangsa, nilai keagamaan, dan nilai kultural.

Untuk mengurangi konflik yang sering terjadi di masyarakat, wawasan multikultural sangat penting untuk dikembangkan. Mengembangkan nilai sosial yang baik di lingkungan multikultural memerlukan keluarga, sekolah, dan lingkungan masyarakat. Di tengah keragaman, pendekatan multikultur dalam studi agama-agama sudah menjadi keharusan dan memiliki peran yang signifikan dalam pembangunan bangsa.

Sebagai negara yang memiliki keanekaragaman budaya, Indonesia percaya bahwa multikulturalisme sangat penting untuk pembangunan negara. Multikulturalisme membantu mewujudkan prinsip dasar negara, "bhineka tunggal ika." Keanekaragaman budaya Indonesia akan menjadi inspirasi dan potensi untuk pembangunan bangsa sehingga cita-cita untuk mewujudkan masyarakat Indonesia yang adil, makmur, dan sejahtera sebagaimana yang tercantum dalam pembukaan Undang-undang Dasar 1945 dapat dicapai.

Dibutuhkan tindakan konkret untuk mewujudkan pemahaman tentang peran multikulturalisme dalam pembangunan negara. Kita harus memberi tahu orang lain tentang manfaat multikulturalisme bagi kehidupan manusia dan mengajarkan mereka. Dengan kata lain, diharapkan pendekatan multikulturalisme dapat membantu rakyat Indonesia mencapai keadilan, kemakmuran, dan kesejahteraan. Pendekatan multikultural harus ditingkatkan karena Indonesia memiliki potensi yang luar biasa dari segi budaya, tradisi, geografi, dan demografi.

Di masa mendatang, studi agama setidaknya harus mampu merekonstruksi penelitian dengan mempertimbangkan paradigma multikultural. Memang, harus diakui bahwa agama memiliki absolutisme, inklusivisme, dan bahkan pluralisme. Islam menganggap pluralitas agama sebagai aturan Tuhan (*sunnatullah*), yang tidak dapat diubah atau ditolak. Frase ini menunjukkan betapa besarnya penghargaan Islam terhadap pluralisme karena Islam adalah agama yang secara tegas mengakui hak-hak orang yang menganut agama lain untuk hidup bersama dan mengikuti ajaran mereka secara tulus.

Kajian multikultural ini tampaknya menarik karena pemikiran kritis sosial yang baru-baru ini muncul yang mencoba mempertanyakan kembali nilai kemanusiaan dalam setiap praktik keberagamaan. Menurut M. Quraish Shihab, masalahnya terletak pada semangat yang menggebu-gebu yang dimiliki oleh para pemeluk agama sehingga mereka bersikap "melebihi Tuhan", seperti menginginkan agar seluruh manusia memiliki satu pendapat, aliran, dan agama. Semangat ini membawa mereka untuk memaksakan keyakinan absolut mereka kepada orang lain.

Fenomena sosial dalam studi agama-agama perlu menggunakan pendekatan Multikultural. Pendekatan ini dibangun oleh Brian Fay,²¹¹ melalui bukunya, *Contemporary Philosophy of Social Science*. Ada dua belas pendekatan Multikultural yang dibangun oleh Fay ini, yang mencoba mendamaikan berbagai perbedaan pandangan dalam ilmu-ilmu sosial dengan cara yang lebih mendalam (batini), inklusif, plural, tanpa adanya sikap-sikap subyektivisme.

Dari dua belas kerangka tesis pendekatan Multikultural Fay tersebut, ada empat *point* penting dan tepat untuk memahami pluralitas agama dalam konteks studi agama-agama, yaitu:

Pertama, melihat dikotomi, menghindari dualisme baik-buruk, dan berpikir dialektis. Untuk menghindari terjebak dalam kategori-kategori yang

²¹¹ Brian Fay adalah seorang filsuf yang telah memberikan kontribusi penting dalam bidang filsafat ilmu sosial. Salah satu karya pentingnya adalah bukunya yang berjudul "*Contemporary Philosophy of Social Science*" (1987). Dalam buku tersebut, Fay menyajikan analisis mendalam tentang berbagai pendekatan filsafat terhadap ilmu sosial kontemporer. Dia membahas pemikiran-pemikiran penting dari berbagai filsuf seperti Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, dan Michel Foucault, serta teori-teori sosial yang muncul dari tradisi positivisme, hermeneutika, fenomenologi, strukturalisme, dan post-structuralisme. Fay juga mempertimbangkan berbagai isu metodologis, epistemologis, dan ontologis yang muncul dalam studi ilmu sosial. Buku ini telah dianggap sebagai bacaan penting bagi siapa pun yang tertarik dengan filsafat ilmu sosial, karena Fay berhasil menggabungkan berbagai perspektif dan pemikiran yang beragam dalam satu narasi yang koheren. Karya ini membantu membuka wawasan tentang kompleksitas dan tantangan dalam memahami serta mempraktikkan ilmu sosial, dan telah menjadi referensi penting dalam literatur filsafat ilmu sosial kontemporer.

saling bertolak belakang, kita harus mempertimbangkan kategori-kategori itu secara terbuka dan berpikir dialektis.

Kedua, tidak menganggap individu lain sebagai "yang lain". Semua identitas pribadi sebenarnya bersifat dialogis. Tidak mungkin untuk memahami diri sendiri tanpa memahami orang lain. Karena kesadaran diri kita dibatasi oleh kesadaran dan pengetahuan orang lain.

Ketiga, menindaklanjuti kesalahan. Akibatnya, kita harus memahami dengan benar bahwa perbedaan itu bermanfaat, mengajarkan, dan menguntungkan.

Keempat, berfikir secara proses. Setiap agama, dengan segala perbedaannya, mendahulukan proses sosial dalam interaksi antar agama; proses ini bukan berarti hasil atau produk.

Studi agama harus membangun sikap yang mengutamakan toleransi. Karena itu, Islam telah memberikan penjelasan tentang pentingnya membangun hubungan yang baik antara orang-orang yang tidak beragama Islam. Islam sangat menekankan pentingnya saling menghargai, menghormati, dan berbuat baik kepada sesama manusia.

Pendekatan multikulturalisme berusaha melihat perbedaan sebagai sesuatu yang unik dan tidak seharusnya dipaksa untuk bersatu, tetapi sebaliknya harus hidup bersama dalam keragaman. Dalam dakwah, pendekatan multikultural pada dasarnya bertujuan untuk mencapai dua tujuan: menemukan titik temu dalam keragaman dan menunjukkan toleransi terhadap perbedaan. Pemikiran tentang dakwah dengan pendekatan multikultural berfokus pada penyampaian pesan Islam dalam konteks masyarakat plural dengan cara berdiskusi untuk mencapai konsensus tentang hal-hal yang mungkin dan tidak mungkin.²¹²

Multikultural adalah istilah yang mengacu pada kebinekaan yang mencakup berbagai aspek, seperti bahasa, warna kulit, budaya, suku, etnis, bangsa, dan agama. Berdasarkan Al-Qur'an, multikulturalisme adalah kehendak dan sunnatullah bagi kehidupan manusia sepanjang sejarah.

Pandangan dakwah kultural, atau pengakuan doktrinal Islam bahwa budaya dan kearifan lokal harus ada, selama tidak bertentangan dengan tauhid, adalah dasar pemikiran dakwah multikultural. Namun, dakwah multikultural lebih luas atau intens dalam hal cakupannya. Dakwah multikultural menganalisis bagaimana pesan dakwah ini disampaikan dalam masyarakat yang terdiri dari orang-orang dengan berbagai budaya dan keyakinan. Pendekatan multikultural menganggap keragaman sebagai sesuatu

²¹² A. Ilyas Ismail dan Prio Hotman, *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*, Jakarta: Kencana, 2011, hal. 262-264.

yang unik dan tidak seharusnya dipaksa untuk disatukan; sebaliknya, mereka seharusnya berjalan bersama dalam keragaman dan perbedaan.²¹³

Pendekatan multikulturalisme memiliki sifat dinamis-progresif, yang berarti bahwa setiap kebudayaan agama adalah suatu proses yang tumbuh dan berkembang secara berkelanjutan seiring dengan pemahaman dan penghayatan tentang agama dan interaksi antar sesama, serta seiring dengan dinamika dan perkembangan zaman.

Ada beberapa pendekatan dalam kegiatan dakwah berbasis multikulturalisme, diantaranya: *Pertama*, dakwah berbasis multikulturalisme berbeda dengan dakwah konvensional yang mengutamakan konversi iman. Namun, dakwah berbasis multikulturalisme menekankan bahwa tujuan dakwah lebih difokuskan pada pemberdayaan kualitas umat di dalam negeri dan kerja sama dan percakapan antar agama dan budaya di luar negeri. Pendekatan dakwah multikultural menganggap bahwa fenomena konversi orang non-muslim menjadi muslim adalah hasil tambahan daripada tujuan utama dakwah. Jadi, orientasi sasaran dakwah fokus pada kualitas daripada kuantitas.

Kedua, dakwah multikultural dalam kebijakan publik mendorong gagasan hak-hak warga negara yang setara, termasuk hak-hak kelompok minoritas, dengan harapan agar tidak ada penindasan dari kaum mayoritas terhadap kaum minoritas.

Ketiga, dalam konteks sosial. Dakwah multikulturalisme mengutamakan strategi sosialisasi Islam sebagai bagian penting dari umat melalui pengembangan konsep Islam sebagai sistem moral.

Keempat, dalam konteks hubungan internasional. Dalam dakwah multikulturalisme, gagasan dialog antar budaya dan agama diangkat. Tujuannya adalah untuk merespon fenomena globalisasi, di mana batas-batas agama dan budaya semakin hilang.²¹⁴

C. Model Pendidikan Kewarganegaraan Berwawasan Kebangsaan

1. Model *in*, *at* dan *beyond the wall*

Model pendidikan *in*, *at*, dan *beyond the wall* merupakan gagasan yang ditawarkan dalam pengembangan pendekatan pembelajaran. Pemikiran ini digagas oleh Jack L. Seymore²¹⁵ sebagai upaya membangun sikap toleran dan saling percaya dalam kerangka membangun kerjasama lintas agama.

²¹³ A. Ilyas Ismail dan Prio Hotman, *Filsafat Dakwah ...*, hal. 265.

²¹⁴ A. Ilyas Ismail, dan Prio Hotman, *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*, Jakarta: Kencana 2011, hal. 262-263.

²¹⁵ Seymour, Jack, L. Margaret Ann Crain, and Josep V. Crocket., *Educating Chistians: The Intersection of Meaning, learning, and Vocation*, Nashville: Parthenon Press, 1997, hal. 40.

Model Pendidikan “*In the Wall*” pembelajaran agama yang hanya sepihak hanya fokus pada agamanya sendiri, eksklusif tanpa mendialogkan dengan agama yang lain. Melihat “*liyan* (yang lain)” sangat tidak bersahabat. Efek dari model pembelajaran ini adalah:

1. Peserta kurang empati terhadap yang lain baik karena berbeda madzhab, keyakinan, aliran dan agama.
2. Mempertegas garis demarkasi (lintas batas) antara “aku” dan “kamu”, “kita” dan “mereka”, polarisasi nampak seakan-akan tidak ada titik temu.
3. Menumbuhkan sikap *prejudice* (buruk sangka) terhadap yang berbeda karena cara pandang yang sempit dan pengetahuan agama yang dangkal.
4. Menyuburkan sikap superioritas (bias kognitif *righteousness*) satu agama atas agama yang lain, antara satu kelompok dengan kelompok lainnya.

Model *at the wall* tidak hanya mengajarkan agama mereka sendiri, tapi juga agama yang lain dan terbuka mendiskusikan hubungan dengan agama lain (*passing over and coming back*). Mengakui kekhasan agama lain berikut menghargai perbedaan ritualnya, dan aktif mengupayakan pencarian titik temu. Strategi pembeajarannya adalah:

1. Kurikulum menekankan pada pengalaman pembelajaran inklusif, menantang dan mempersiapkan peserta didik mampu mengkontekstualisasikan dengan dinamika dunia luar.
2. Pembelajaran yang berpijak pada asas pluralitas paham keagamaan dan kepercayaan peserta didik serta pluralitas agama yang ada di Indonesia.
3. Pendekatan berbasis pada keagamaan inklusif-pluralis, kritis-reflektif, multikultural, humanis, dan aktif-sosial.

Model *Beyond the wall* (*Beyond the Traditional Boundaries*): siswa untuk bekerjasama dengan siswa lain meski berbeda agama demi tegaknya perdamaian, keadilan, dan harmoni.²¹⁶ Dampak yang akan didapatkan sebagai berikut:

1. Membangun Solidaritas, beda keyakinan tidak menjadi penghalang untuk saling berinteraksi, berkomunikasi dan bekerjasama dalam menegakkan nilai-nilai kemanusiaan dan perdamaian.
2. Hilang sikap saling curiga karena relasi komunikasi terjalin dengan aktif disertai kesadaran bersama bahwa musuh utama agama bukan antar pemeluk agama, namun penindasan, kebodohan, kemiskinan,

²¹⁶ Rumahuru, Yance, Z., Mengembangkan Pendidikan Agama Inklusif sebagai Solusi Pengelolaan Keragaman di Indonesia, *Jurnal Taruna Bakti*. Vol. 1 No. 1 Agustus 2018, hal. 59-68.

kekerasan, korupsi dan sejenisnya adalah musuh utama (*common enemy*).

Model pembelajaran *in, at, dan beyond the wall* dapat menjadi agen perubahan yang mendorong inovasi dalam sistem pembelajaran dan memberikan pengalaman pembelajaran yang lebih relevan, menantang, dan mempersiapkan siswa untuk menghadapi dunia di luar sekolah. Kedua model yang terakhir adalah yang cocok untuk diterapkan di Indonesia dalam rangka menghadapi tantangan pluralisme, karena keduanya membantu peserta didik untuk menerima, menghormati dan menghargai perbedaan agama.

Penulis memandang bahwa sudah saatnya untuk menggeser model pembelajaran dari *in* ke *at* dan *beyond the wall*, Pendidikan agama harus menunjukkan bahwa musuh bersama agama bukanlah orang yang berbeda agama, tetapi kemiskinan, korupsi, kekerasan, kebodohan dan sejenisnya, dan mereka harus berdiri bersama-sama untuk melawan musuh-musuh sejati. Pendidikan pada umumnya selama ini hanya fokus pada transfer ilmu²¹⁷ yang berlangsung adalah pengajaran bukan pendidikan sehingga nilai-nilai luhur keagamaan untuk membimbing manusia yang berkepribadian kuat dan berakhlak mulia terdistorsi.²¹⁸

2. Model Paradigma Simbiotik

Diskursus relasi agama dan negara mengalami perdebatan yang sangat lama, hingga abad ke-20 terus meningkat dan menimbulkan pertentangan²¹⁹. Di dunia Islam para pemikirnya sebagian besar berpendapat bahwa regulasi dan tatakelola negara sepenuhnya mengacu pada pertimbangan rasional, agama sebagai sumber etika dan moral.²²⁰ Thaha Husein berpendapat tatakelola bernegara berupa konstitusi dan pengaturan

²¹⁷ Noer.K.A. *Pluralisme dan Pendidikan di Indonesia: menggugat ketidakberdayaan Sistem Pendidikan Agama. Dalam Th. Sumartana, Pluralisme, Konflik dan pendidikan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Interfidei. 2012, hal. 237.

²¹⁸ Azra.A, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi ditengah tantangan Millenium III*, Jakarta Kencana, 2012, hal. 5.

²¹⁹ Isu perdebatan relasi agama dan negara digagas banyak ilmuwan mulai dari Snouck Hurgronje (w. 1857-1936 M), sayyid Qutb (w. 1906-1966 M.) hingga Al-Mawardi (w. 975-1058). Gagasan pertama pemisahan agama dan negara (sekularistik), gagasan kedua penyatuan agama dan negara (integralistik) dan gagasan ketiga hubungan agama dan negara dalam system pemerintahan bersifat saling membutuhkan.

²²⁰ Nabi Muhammad tidak menetapkan aturan yang detail mengenai pemerintahan Islam termasuk bentuk dan penggantian kekuasaan. Perdebatan dikalangan pemikir islam klasik seperti: al-Mawardi (972 – 1058 M), ibn Taymiah (1262 – 1328 M) dan ibn Khaldun (1331 – 1406 M). Masa berganti konsep bernegara semakin problematic sehingga ditawarkan tesis pemikir kontemporer –progresif seperti Tha Husein, Arkoun, al-Jabiri yang mengusung ide-ide sekularis.

negara merujuk pada prinsip-prinsip kepraktisan dan pragmatis bukan ajaran agama.²²¹

Relasi gerak *sentripetal* dan gerak *sentrifugal* antara agama dan demokrasi menjadi bahasan yang menarik, terdapat tiga cara pandang yang mendasarinya. *Pertama*; model paradoksal antara demokrasi dan agama tidak dapat dipertemukan cenderung berlawanan. *Kedua*, model sekuler, hubungan agama dan demokrasi (negara) bersifat netral berjalan masing-masing karena dua entitas yang berbeda. *Ketiga*: model teo-demokrasi yang melihat ada kesejajaran secara simbiotik pada tataran teologis maupun sosiologis sehingga berkontribusi dalam proses demokratisasi.

Paradigma simbiotik merujuk pada pendekatan atau kerangka kerja di mana dua atau lebih entitas saling bergantung satu sama lain untuk mendapatkan manfaat bersama. Istilah "simbiotik" berasal dari simbiosis, suatu bentuk interaksi di alam di mana dua organisme berbeda saling bergantung satu sama lain untuk bertahan hidup. Din Syamsudin memandang agama dan negara sebagai dua entitas yang saling memerlukan secara simbiotik. Agama membutuhkan negara untuk berkembang dan negara membutuhkan agama sebagai *guidance* etika dan moral.²²²

Dalam konteks paradigma simbiotik, konsep ini dapat diterapkan pada berbagai bidang, termasuk ilmu biologi, ekologi, teknologi, dan bahkan dalam hubungan antarmanusia. Beberapa contoh paradigma simbiotik melibatkan kerjasama dan ketergantungan antara entitas atau komponen yang berbeda untuk mencapai tujuan bersama. Karena mempunyai sifat simbiotik maka aturan agama berpeluang untuk mewarnai hukum ketatanegaraan, bahkan dalam kondisi tertentu hukum agama berpeluang menjadi hukum negara.²²³

Hubungan simbiosis-mutualis terjalin berkelindan antara negara yang memerlukan panduan etika dan moral agama dan agama memerlukan tumbuhnya norma-norma teologis dalam sebuah negara untuk kelestarian eksistensinya. Negara sebagai State menjadi pendukung tumbuh berkembangnya nilai-nilai universal agama yang sempurna dan

²²¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 139.

²²² M. Din Syamsudin, *Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam*. Dalam Abu Zahra, *Politik Demi Tuhan*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999, hal. i.

²²³ Muhammad Sulaeman Jajuli, "Konsep Agama dan Negara dalam Pandangan Mohammad Natsir," dalam *al-Maslahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 5 No. 9 Tahun 2017, hal. 111.

komprehensif.²²⁴ Polanya saling menguntungkan tidak mensimplifikasi agama atau tidak menyamakan antara alat dengan risalah.²²⁵

Paradigma simbiotik menyoroti pentingnya kerjasama, ketergantungan, dan interaksi positif antara elemen-elemen yang berbeda dalam suatu sistem. Hal ini sering digunakan sebagai model untuk mencapai keberlanjutan, efisiensi, dan produktivitas dalam berbagai konteks. Ibnu Taymiyah menggagas tentang negara sebagai “alat” agama dalam artian kekuasaan yang berwenang mengatur kehidupan manusia membutuhkan inspirasi nilai-nilai agama. Ide dasarnya adalah bahwa elemen-elemen dalam suatu sistem saling bergantung satu sama lain untuk menciptakan keseimbangan dan keberlanjutan.²²⁶

Beberapa point kunci dalam konsep paradigma simbiotik adalah:

- a) Ketergantungan Bersama: konsep ini menekankan bahwa elemen-elemen dalam suatu sistem saling tergantung satu sama lain. Mereka tidak beroperasi secara terpisah, melainkan bekerja bersama untuk mencapai keseimbangan dan keberlanjutan.
- b) Kerjasama: Dalam paradigma simbiotik, kerjasama lebih diutamakan daripada persaingan. Elemen-elemen dalam suatu sistem bekerja sama untuk mencapai tujuan bersama, dan bukan saling bersaing untuk mendapatkan keunggulan satu sama lain.
- c) Keseimbangan dan Keberlanjutan: Paradigma ini mengakui pentingnya menjaga keseimbangan dalam suatu sistem. Keseimbangan ini diperlukan agar sistem tetap berfungsi secara optimal dan berkelanjutan dalam jangka panjang.
- d) Diversitas: Keberlanjutan suatu sistem dipandang sebagai hasil dari keberagaman elemen-elemen di dalamnya. Diversitas ini membantu meningkatkan kemampuan sistem untuk beradaptasi terhadap perubahan lingkungan dan tekanan eksternal.
- e) Resiliensi: Sistem yang didasarkan pada paradigma simbiotik dianggap lebih tahan terhadap gangguan atau perubahan karena adanya hubungan yang erat antarbagian-bagian sistem.

Paradigma simbiotik mengacu pada konsep hubungan saling menguntungkan atau ketergantungan positif antara berbagai elemen atau entitas. Dalam konteks bangsa atau masyarakat, paradigma simbiotik dapat diartikan sebagai pendekatan yang menekankan kolaborasi, interdependensi, dan saling mendukung antar anggota bangsa. Oleh karena itu hubungan

²²⁴ M. Asrul Pattimahu, “Agama dan Masa Depan Kebangsaan Indonesia,” dalam *Jurnal Dialektika*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2020, hal. 96.

²²⁵ Edi Gunawan, “Relasi Agama dan Negara (Perspektif Pemikiran Islam),” dalam *Al-Hikmah Journal for Religious Studies*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2014, hal. 185.

²²⁶ Abu Thalib Khalik, “Pemimpin Non-Muslim dalam Perspektif Ibnu Taymiyah,” dalam analisis; *Jurnal Studi Keislaman*, Vol 14 No. 1 Tahun 2014, hal. 59.

saling mendukung ini tidak hanya kontrak sosial tetapi diilhami oleh inspirasi nilai-nilai agama. Sehingga Indonesia masuk dalam kategori ini karena agama tidak mendominasi kehidupan negara melainkan menjadi sumber etika dan moral dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Perspektif berbangsa menunjukkan fokus pada entitas suatu bangsa atau negara dan cara pandang yang diadopsi oleh masyarakat atau pemerintah terkait isu-isu nasional atau kebangsaan. Konstitusi yang diundangkan dalam paradigma simbiotik sebagai kontrak sosial yang dijiwai dan diwarnai oleh nilai-nilai agama.²²⁷ Mendorong ide-ide dan tindakan yang memperkuat kerja sama antar warga, lembaga, dan kelompok di dalam suatu bangsa.

Muhammad Abduh, Muhammad Husain Haikal dan Muhammad Asád mempromosikan ide modernime bahwa Islam mengatur urusan keduniaan (termasuk pemerintahan dan negara) hanya pada ranah nilai-nilai dan pondasinya saja, secara teknis umat dapat mengakomodasikan dengan sistem yang lain.²²⁸ Secara argumentatif memang tidak ada konsep baku tentang sistem politik dan pemerintahan dalam Islam. Konsekwensi logis umat tidak diwajibkan untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara.²²⁹

Dalam konteks bernegara model paradigma simbiotik setiap tokoh Agama, cendekiawan, *civil society*, memiliki hak setara dalam berkontribusi dalam pemerintahan. Politik akomodasi menjadi pilihan sebagai upaya bersama untuk mengatasi konflik, ketidaksetaraan, dan ketidakseimbangan kekuasaan. Sebagai solusi yang memanfaatkan kekuatan kolektif dan kerjasama untuk meningkatkan kondisi sosial, ekonomi, dan politik dalam suatu bangsa.²³⁰

Tokoh-tokoh dan pemikir seperti bahtiar effendi²³¹, gus dur, Ahmad Syafií maárif, telah memberikan kontribusi terhadap pemahaman paradigma simbiotik. Paradigma simbiotik dalam konteks bernegara sebagai sintesa dari beragam gagasan ideologis dan tradisi filsafat dalam kerangka untuk mengadvokasi dan mengedukasi ikatan kesepakatan berbangsa dan bernegara berupa Pancasila.²³²

²²⁷ Muhammad Ali, Agama dan Negara di Indonesia dalam Perspektif Sejarah, ” dalam al-Hikmah Journal for Religious Studies, Vol. 19 No. 1 Tahun 2019, hal. 211.

²²⁸ Zakiya Daroja, “Relasi Agama dan Negara: Perspektif Sejarah”, Dialektika, Vol. 13 No. 1 Tahun 2019, hal. 101.

²²⁹ Deni Miharja, “Persentuhan Agama Islam dengan Kebudayaan Asli Indonesia” dalam MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman, Vol. 38 No. 1 Tahun 2014, hal. 163.

²³⁰ Ali Murtadho, “Jalinan Agama dan Negara dalam Islam,” dalam Jurnal Ijtimaíyya, Vol.5 No. 1 Tahun 2015, hal. 117.

²³¹ Bahtiar Effendi, Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia, Jakarta: Paramadina, 2009, hal. 117.

²³² Abdurrahman Wahid, Pergaulan Negara, Agama, dan Kebudayaan, Depok: Kajian Perempuan Desantara, 2001, hal. 188. Lihat juga Ahmad Syafií Maárif, Islam dan

Diskursus tentang paradigma simbiosis dalam konteks politik atau hubungan antar individu dan masyarakat, pemikiran-pemikiran tentang saling ketergantungan antar individu dan kelompok dapat ditemui dalam karya-karya tokoh seperti Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, dan pemikir-pemikir politik lainnya.²³³ Frans Sayogie, an-Naím, dan Muqtadar Khan mewakili perspektif politik akomodasi sebagai ciri khas paradigma simbiotik bagian dari paradigma sekularistik.²³⁴ Bung Karno, Bung Hatta, Hamka, dan founding fathers bangsa memberi tempat terhadap perkembangan pemikiran paradigma simbiotik atau simbiotikisme sebagai jalan tengah dalam membangun pendidikan kewarganegaraan dalam bingkai wawasan kebangsaan.²³⁵

Konsep paradigma simbiotik dalam perspektif filsafat negara mengacu pada ide bahwa hubungan antara individu, masyarakat, dan negara seharusnya bersifat saling bergantung dan saling menguntungkan seperti dalam hubungan simbiosis di alam. Memberi ruang partisipatif pada otoritas tradisi dan keagamaan dalam pengelolaan ruang publik.²³⁶ Negara harus mendengar dan memberikan tempat nilai-nilai agama dan pendapat tokoh pemuka agama dalam merumuskan *policy*. Sebaliknya otoritas agama harus menjaga integritas nasionalisme dan kepentingan bersama.²³⁷

Penerapan paradigma simbiotik dalam filsafat negara dapat mempromosikan gagasan bahwa keberhasilan sebuah negara tidak hanya tergantung pada keberhasilan pemerintah, tetapi juga pada keterlibatan dan kontribusi positif dari masyarakatnya. Model Simbiotikisme ini yang mendasari landasan ideologis bangsa Indonesia.²³⁸

Beberapa aspek dalam model paradigma simbiotik perspektif relasi harmonis agama dan negara dapat mencakup:

Pancasila sebagai dasar Negara: Studi tentang Perdebatan Konstituante,” Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017, hal. 207.

²³³ Z.A. Tabrani, “Diskursus Simbiotik Agama dan Politik dalam Epistemologis Pemikiran Islam,” dalam *al-Ijtima’I : International Jurnal of Government and Social science*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2021, hal. 75.

²³⁴ Muqtader Khan, *Islam and good governance: A political Philosophy of Ihsan*, Berlin Jerman: Springer, 2019, hal. 123. Lihat juga Abdullahi an-Naím, “Islam and the Secular state, Harvard: Harvard University Press, 2008, ha. 175.

²³⁵ Muhammad Ansor, “Merayakan Kuasa Agama.” *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2017, hal. 103.

²³⁶ Muhammad Wahdani, “Paradigma Simbiotik Agama dan Negara (Studi Pemikiran Ahmad Syafi’i Ma’arif),” dalam *Jurnal of Islamic Law and Studies*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020.

²³⁷ Kholil Syu’aib, “Agama dan Negara Reaktualisasi Pemikiran Politik Islam Munawir Syadzali,” dalam *al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017, hal. 47.

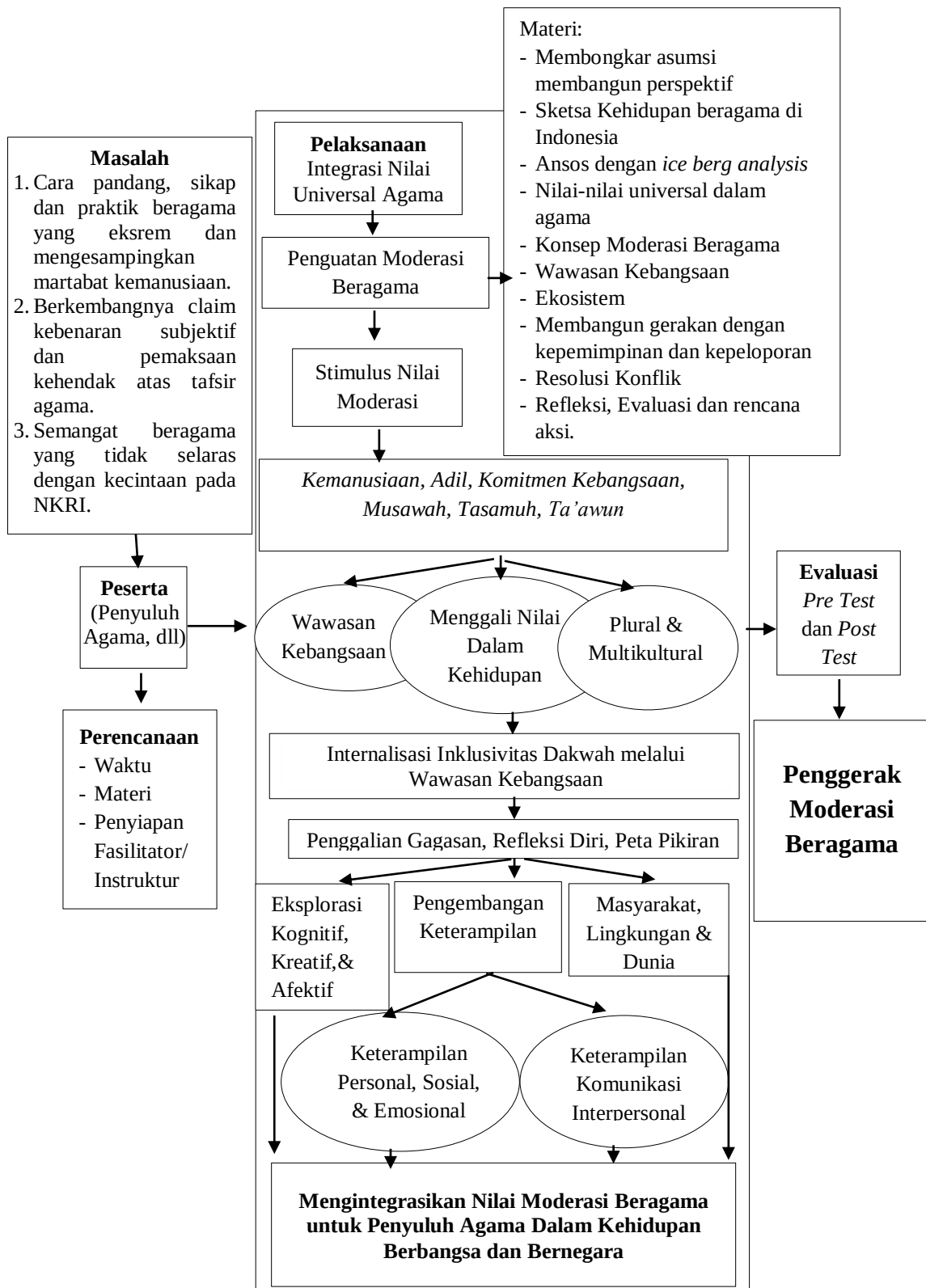
²³⁸ Muhammad Basyrul Muvid, al Ghazali: dalam *Pusaran Sosial Politik, Pendidikan Filsafat, Akhlak dan Tasawuf*, Sidoarjo: Global Aksara Pers, 2021, hal. 126.

- a) Keseimbangan dan Interdependensi
Paradigma simbiotik menekankan pentingnya menciptakan keseimbangan dan interdependensi antara individu, masyarakat, dan negara. Sebagaimana dalam hubungan simbiosis di alam, setiap entitas saling bergantung satu sama lain untuk kelangsungan hidup dan keberlanjutan.
- b) Kerjasama dan Solidaritas
Konsep kerjasama dan solidaritas dianggap sebagai nilai inti dalam paradigma simbiotik. Individu dan masyarakat diharapkan bekerja sama dengan negara, dan sebaliknya, untuk mencapai tujuan bersama dan memastikan kesejahteraan kolektif.
- c) Pertukaran Sumber Daya
Seperti dalam hubungan simbiosis di alam, paradigma simbiotik dalam filsafat negara mengandaikan adanya pertukaran sumber daya antara individu, masyarakat, dan negara. Negara memberikan perlindungan dan layanan kepada warganya, sementara warganya memberikan dukungan dan partisipasi dalam pembangunan negara.
- d) Kepedulian Lingkungan
Konsep simbiosis dapat diterapkan dalam konteks lingkungan. Paradigma simbiotik mencakup kesadaran akan pentingnya menjaga keseimbangan alam dan memperlakukan lingkungan dengan penuh tanggung jawab untuk keberlanjutan hidup bersama.
- 5. Partisipasi Aktif
Individu diharapkan untuk berpartisipasi aktif dalam kehidupan masyarakat dan negara. Paradigma simbiotik menekankan pentingnya partisipasi dan kontribusi setiap anggota masyarakat untuk membangun komunitas yang sehat dan berkelanjutan.

Dalam konteks Indonesia, paradigma simbiotik memiliki relevansi yang besar, dalam ranah sosial, budaya, relasi agama dan negara. Simbiosis antara berbagai kelompok etnis, agama, dan budaya telah menjadi ciri khas yang kuat. Ranah sosial dan budaya menyoroti pentingnya kerjasama antar berbagai komunitas untuk mencapai kesejahteraan bersama.

Paradigma simbiotik juga relevan dalam konteks pendidikan di Indonesia. Pendidikan yang inklusif dan holistik mempromosikan pemahaman yang mendalam tentang hubungan antara manusia dan lingkungan serta pentingnya kerjasama dan toleransi antar individu dan kelompok. Berikut di bawah ini model paradigma simbiotik;

Model Paradigma Simbiotik



Berdasarkan pada bagan di atas dapat dijelaskan bahwa Model paradigma simbiotik diimplementasikan dalam pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama²³⁹ bagi penyuluh agama. Implementasinya untuk *Shifting paradigm* pada penyuluh agama Islam sebagai bentuk pengejawantahan nilai-nilai moderat dalam ajaran Islam dan praktik kehidupan bermasyarakat. Sembilan kata kunci²⁴⁰ dipilih berdasarkan kepentingan membangun kualitas mental terbaik bangsa Indonesia. Kepentingan berikutnya, berbekal mental moderat, penyuluh agama Islam diharapkan mampu melestarikan dan mewujudkan cita-cita bangsa yang tertera dalam Konstitusi. Bagi Muslim, mewujudkan cita-cita Konstitusi adalah bukti bahwa ia melaksanakan kepatuhan kepada kesepakatan bangsa (*mitsaq*). Membangun pola pikir, cara bersikap, maupun perilaku dalam interaksi antar sesama warga bangsa yang majemuk, pemeliharaan tertib sosial dan perilaku berkewarganegaraan.

Untuk mencapai tujuan tersebut peserta dalam proses kegiatan pembelajaran mengikuti daur pendidikan orang dewasa, yaitu memfasilitasi proses mengungkapkan, menganalisis, menyimpulkan, dan mengalami.²⁴¹ Prinsip pembelajaran didesain dengan paradigma empat pilar *learning to know, learning to do, learning to be* dan *learning to live together*.²⁴² Karena

²³⁹ Peraturan presiden No. 58 Tahun 2023, *Tentang Penguatan moderasi beragama*, 25 September 2023. KMA No. 93 Tahun 2022, *Tentang Pedoman Penyelenggaraan Penguatan Moderasi Beragama Bagi Pegawai Negeri Sipil Kementerian Agama*, 26 Januari 2022.

²⁴⁰ Pondasi memahami inti ajaran agama dan memberi perspektif yang lebih operasional dalam melihat dan merespon dinamika kehidupan beragama maka disarikan Sembilan kata kunci turunan dari pengertian moderasi beragama versi kementerian agama dan indikator moderasi beragama meliputi: menjaga martabat kemanusiaan, membangun kemaslahatan umat, berfikir, bersikap dan bertindak adil, melakukan praktik secara berimbang, taat konstitusi dan komitmen kebangsaan sebagai bentuk kesepakatan berbangsa dan bernegara, dilandasi sikap toleran, anti kekerasan dan penghormatan terhadap tradisi.

²⁴¹ Mengungkapkan: mengajak peserta untuk mengungkapkan pengalaman mereka, lalu meminta tanggapan atau kesan mereka sendiri atas pengalaman tersebut. Menganalisis: dilakukan dengan cara mendorong peserta untuk menemukan pola dengan mengkaji sebab-sebab dan kaitan permasalahan yang ada dalam pengalaman tersebut. Menyimpulkan: mengajak peserta untuk menarik kesimpulan dengan merumuskan makna pengalaman tersebut dengan cara pandang dan pengertian baru yang lebih utuh. Mengalami: Mengajak peserta untuk merencanakan tindakan-tindakan baru berdasar hasil pemaknaan pengertian dan pemahaman baru.

²⁴² *Learning To Know* (belajar agar tahu): pembelajaran sebagai usaha untuk mengetahui informasi yang dibutuhkan dan berguna bagi kehidupan. Untuk mengimplementasikan *learning to know* fasilitator menempatkan dirinya sebagai kawan berdialog bagi peserta untuk mengeksplorasi penguasaan pengetahuan peserta. *Learning to do* (belajar agar dapat melakukan): membekali peserta tidak sekedar tahu tetapi terampil berbuat atau mengerjakan sesuatu yang bermakna bagi kehidupan. *Learning to be* (belajar untuk mengembangkan diri): pengetahuan dan ketrampilan sebagai bagian dari proses

pendekatan andragogi melibatkan peserta sebagai subjek aktif dalam berbagai aktivitas pembelajaran, setiap peserta diposisikan sebagai narasumber penting dalam proses belajar bersama melalui pengetahuan dan pengalaman mereka sendiri.

Kompetensi yang diharapkan tidak berhenti pada ranah kognitif, tetapi juga memugar ulang kesadaran peserta sehingga nilai-nilai dan indikator moderasi beragama menjadi perspektif dalam memandang, bersikap, dan bertindak.²⁴³ Setelah mengikuti pelatihan peserta memiliki sikap diri yang inklusif, egaliter, humanis, profesional dan non diskriminatif. Berkomitmen tinggi terhadap NKRI, Pancasila, UUD 1945, dan prinsip Bhineka Tunggal Ika. Cakap dalam memahami dan menganalisis realitas kehidupan sosial keagamaan. Berwawasan keagamaan yang moderat, toleran, non kekerasan, dan ramah dengan tradisi. Kecakapan dalam memimpin, membangun tim kerja dan jaringan, bina damai dan resolusi konflik.

Agar dapat mengetahui keberhasilan pelatihan, maka dilakukan refleksi diri, evaluasi melalui *pre test* dan *post test* dan rencana aksi. Peserta mengungkapkan dengan merefleksikan perubahan paling penting yang dirasakan sebelum dan sesudah mengikuti pelatihan, merefleksikan hasil pelatihan dengan masalah kehidupan sosial keagamaan di masyarakat. Menyusun rencana aksi penguatan Moderasi beragama. Dengan proses tersebut diharapkan peserta memiliki jiwa penggerak moderasi beragama.

D. Implementasi Model Paradigma Simbiotik Berbasis Pelatihan Penguatan Penggerak Moderasi Beragama

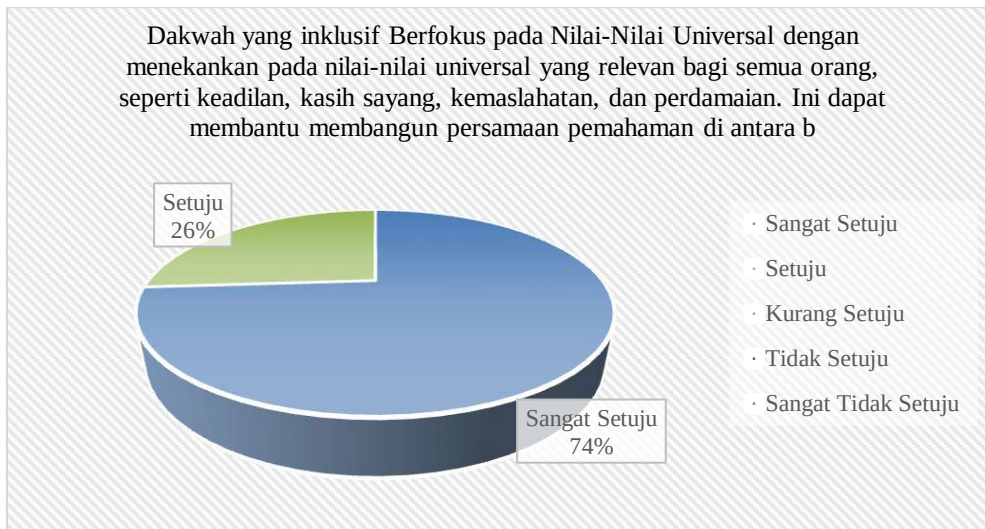
Pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama dilaksanakan dengan massif oleh pusdiklat tenaga teknis pendidikan dan keagamaan bagi penyuluh agama. Posisi penyuluh agama sangat strategis untuk menyampaikan misi keagamaan maupun misi pembangunan. Tugas penyuluh agama tidak semata-mata melaksanakan penyuluhan agama dalam arti sempit berupa pengajian; mereka juga bertanggung jawab atas seluruh kegiatan pendidikan, memberikan bimbingan dan penyuluhan tentang berbagai program pembangunan. Penyuluh agama memiliki pengaruh yang kuat di seluruh masyarakat dan berfungsi sebagai komando utama.

Penulis memperkenalkan model paradigma simbiotik dalam proses pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama. untuk mengetahui

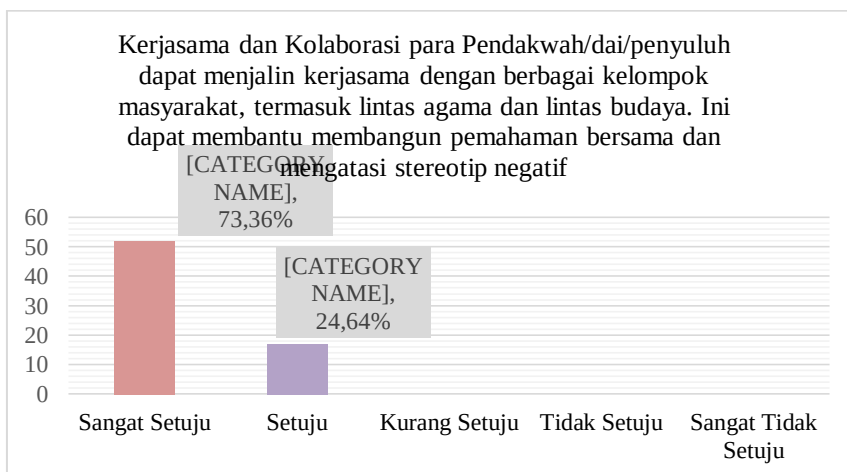
pengembangan diri, peserta diajak untuk berproses memahami dirinya dalam konteks keberagaman dan inklusi social serta memperkuat nilai-nilai pribai yang selaras seperti adil, respek dan moderat. *Learning to live together* (belajar untuk hidup bersama); Pendidikan sebagai proses melatih ketrampilan untuk menjalani hidup bersama, saling menghargai, saling memberi dan menerima.

²⁴³ Pokja Moderasi Beragama: *Modul Pelatihan Penguatan Moderasi Beragama*, Kementerian Agama RI: 2021, hal. 9

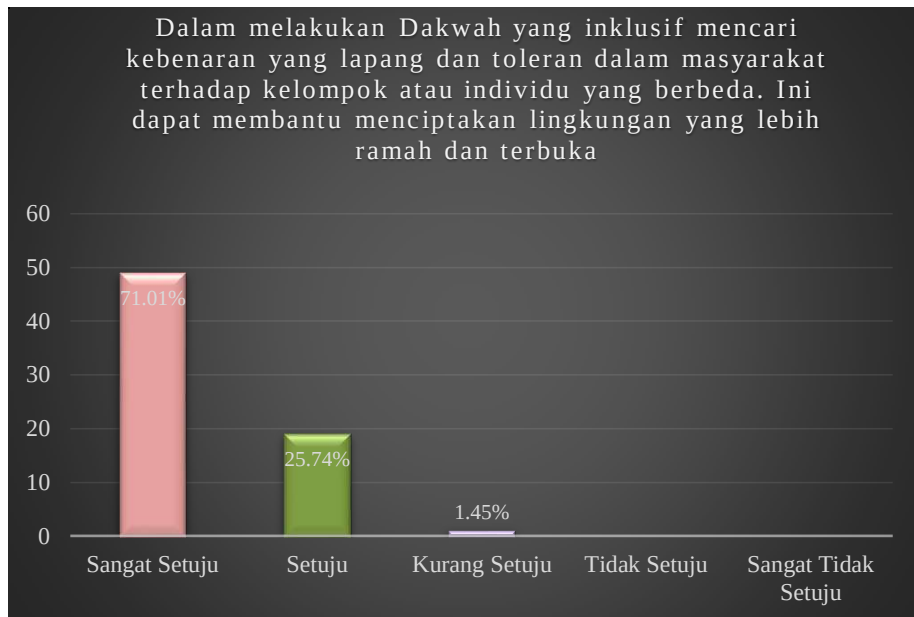
efektivitas pelatihan yang dilaksanakan dan tingkat keberhasilan suatu model, berikut hasil kuesioner yang telah diisi oleh alumni pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama bagi penyuluh agama.



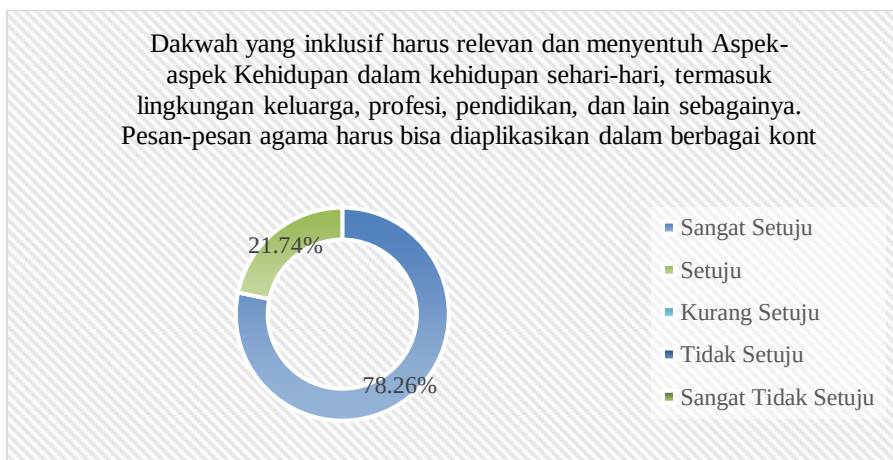
Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju terhadap adanya persamaan pemahaman di antara umat beragama terhadap nilai-nilai universal. Menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kesetaraan, kemanusiaan, keseimbangan, cinta tanah air, ketaatan pada hukum dan toleransi. Indonesia adalah negara yang bermasyarakat religius dan majemuk. Meskipun bukan negara agama, masyarakat lekat dengan kehidupan beragama dan kemerdekaan beragama dijamin oleh konstitusi.



Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju dalam membangun kolaborasi dengan berbagai kelompok dan komunitas dimasyarakat secara lintas agama dan lintas budaya dalam upaya mengatasi stereotip negative berupa eksklusivisme.



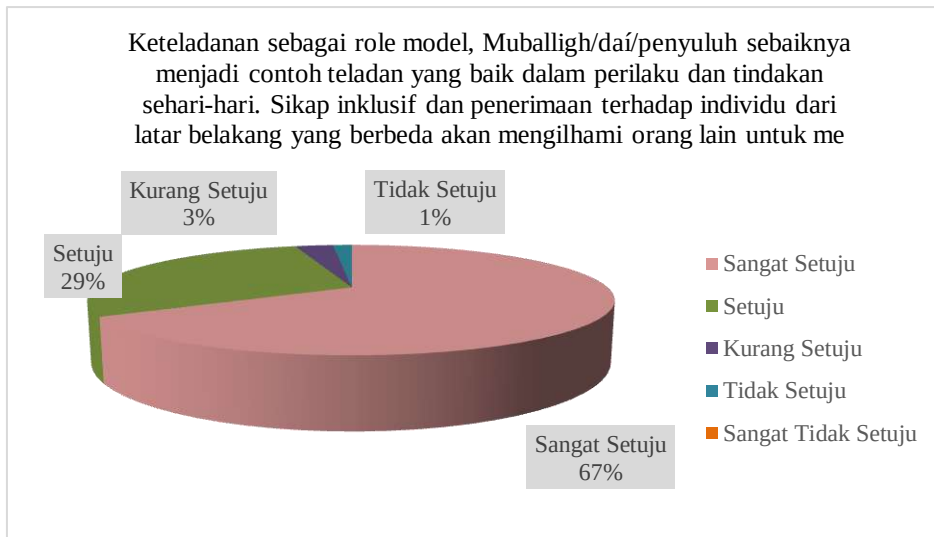
Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju terhadap menciptakan lingkungan yang lebih ramah dan terbuka terhadap keragaman berlatar agama, budaya, etnik dan bahasa.



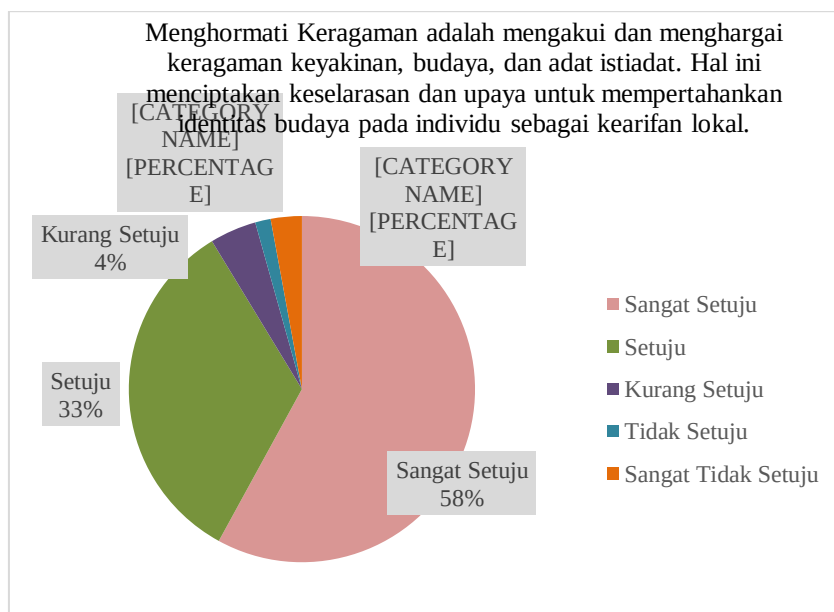
Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju terhadap dakwah inklusif harus bisa diaplikasikan dalam berbagai konteks kehidupan. Semangat menjalankan prinsip kesetaraan, keadilan merangkul semua lapisan masyarakat dan menjunjung tinggi konsensus dan komitmen kebangsaan mulai dari unit terkecil di keluarga, dunia pendidikan dan dunia profesi.



Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju terhadap pentingnya ruang dialog tanpa ada rasa takut dan menghormati secara terbuka atas perbedaan pemahaman dan perbedaan pandangan.

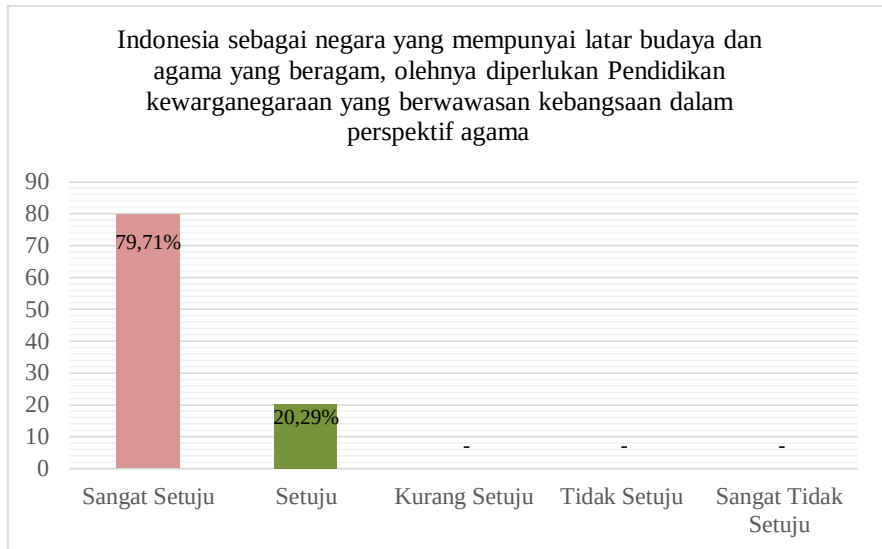


Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju bahwa harus ada role model dan keteladanan dari pendakwah/dai/penyuluh/muballigh dalam praktik keberagaman dalam keragaman masyarakat Indonesia.

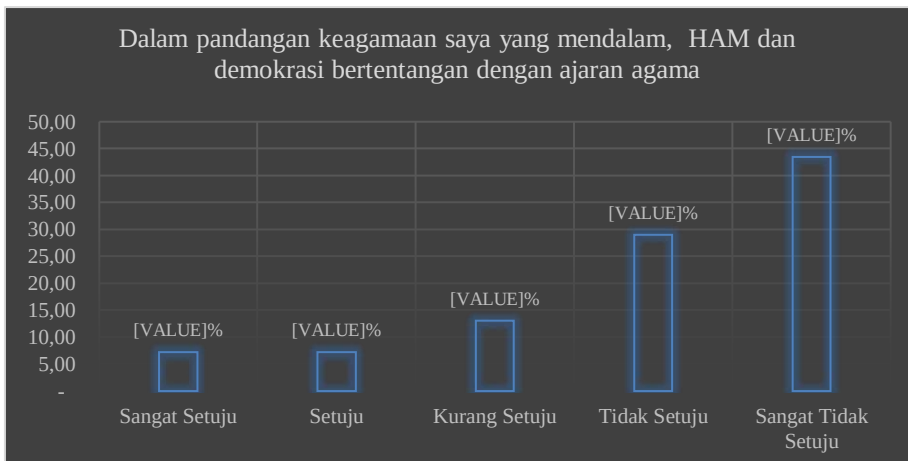


Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju untuk menghormati keragaman keyakinan, adat istiadat, budaya sebagai karakteristik pada setiap etnik, suku,

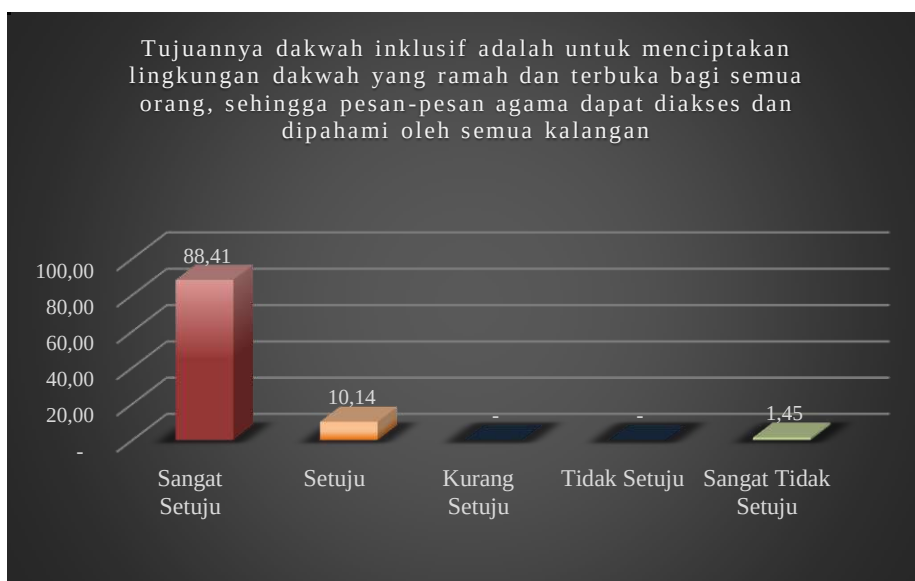
dan daerah sebagai kearifan lokal. Penghormatan pada tradisi merupakan pelestarian atas kebudayaan penduduk pribumi dan manifestasi kedaulatan budaya.



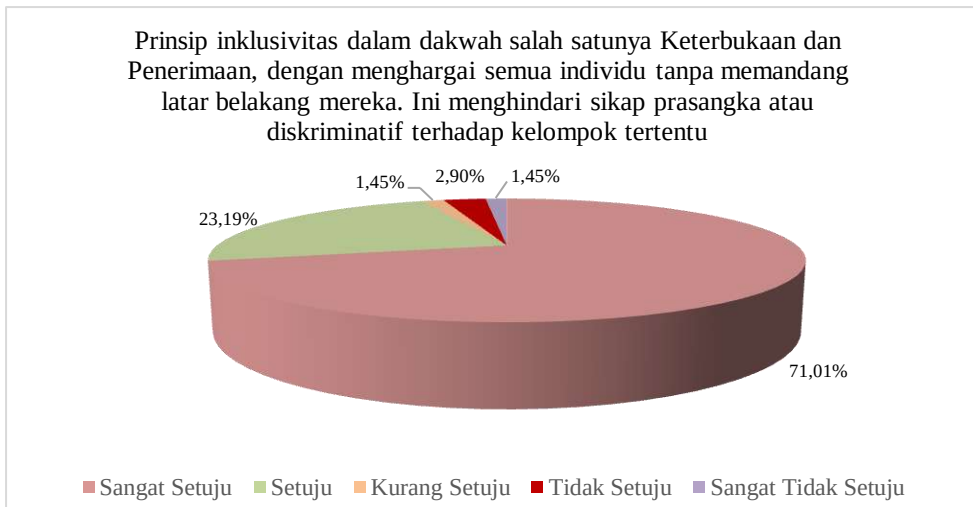
Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju bahwa Indonesia sebagai negara yang mempunyai latar belakang latar budaya dan agama yang beragam, dan diperlukan Pendidikan kewarganegaraan yang berwawasan kebangsaan dalam perspektif agama. Pendidikan wawasan kebangsaan tidak hanya mengenalkan agama kepada masyarakat, tetapi juga mengajarkan mereka untuk melihat ajaran agama dari perspektif manusia. Negara memberikan kebebasan kepada semua warganya untuk memeluk agama mereka sendiri dan beribadat menurut agama dan kepercayaan mereka (Pasal 29 ayat 2).



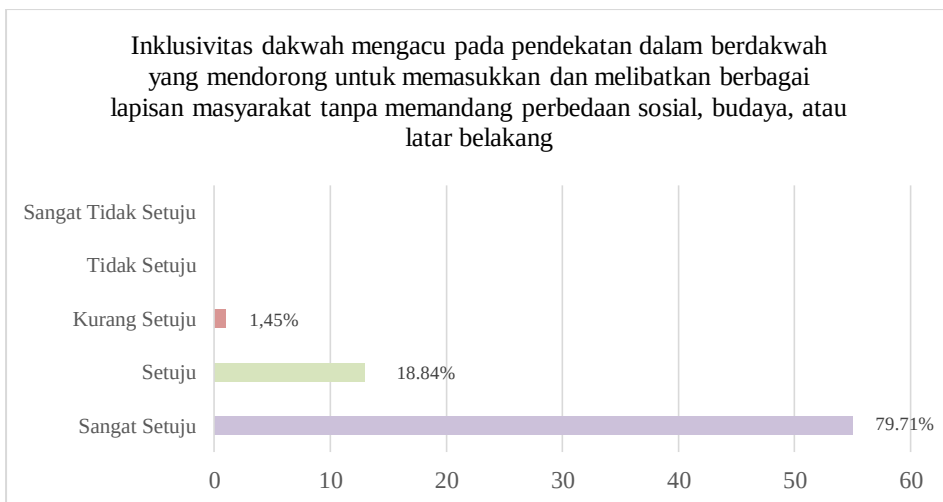
Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan tidak setuju terhadap pandangan keagamaan, HAM dan demokrasi bertentangan dengan ajaran agama. Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. (UU 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia)



Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju bahwa tujuan dakwah inklusif untuk menciptakan lingkungan dakwah yang ramah dan terbuka. Menerima dan menghormati perbedaan dengan memperlakukan sesama umat manusia tidak diskriminatif, menjunjung tinggi hak asasi.



Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju bahwa prinsip inklusivitas dalam dakwah salah satunya adanya keterbukaan dan penerimaan. Indonesia adalah negara yang bermasyarakat religius dan majemuk. Meskipun bukan negara agama, masyarakat lekat dengan kehidupan beragama dan kemerdekaan beragama dijamin oleh konstitusi. Mengapresiasi kasih sayang antar sesama terlepas dari latar belakang agamanya. Rahmatan lil alamin dengan memberikan kemanfaatan untuk sekalian umat manusia.



Berdasarkan pada gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta pelatihan mengatakan setuju bahwa inklusivitas dalam dakwah mengacu pada pendekatan dalam berdakwah yang mendorong untuk memasukkan dan melibatkan berbagai lapisan Masyarakat mengesampingkan

perbedaan sosial, budaya atau latar belakang. Sikap keberagamaan konstruktif hidup berdampingan secara damai. Mencari persamaan dan memperkecil perbedaan. Di Indonesia, beragama pada hakikatnya adalah ber-Indonesia dan ber-Indonesia itu pada hakikatnya adalah beragama. Keselarasan antara semangat beragama dan komitmen berbangsa.

Hasil kuesioner di atas, dapat dijelaskan bahwa mayoritas peserta memiliki pemahaman yang mendalam tentang pentingnya moderasi beragama dan mampu menginternalisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, model paradigma simbiotik dapat diterapkan dalam pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama. Model paradigma simbiotik mengintegrasikan nilai-nilai universal ajaran agama yang selaras dengan semangat mencintai negara.

Kelebihan model tersebut adalah peserta pelatihan di desain dengan memposisikan peserta sebagai individu yang memiliki pengetahuan, pengalaman, dan kreativitas yang dapat dikembangkan menjadi pengetahuan dan pemahaman bersama. Instruktur, Fasilitator dan narasumber dengan peserta dan sesama peserta dapat saling *sharing*. Namun dalam penerapan model tersebut selain memiliki kelebihan juga memiliki tantangan dari aspek fasilitator. Dibutuhkan fasilitator/instruktur dengan tingkat keahlian yang tinggi baik dalam pemahaman isu moderasi beragama dan kemampuan yang mendalam tentang persoalan keagamaan dan teologis dalam berbagai perspektif agama-agama. Teknik fasilitasi menggunakan prinsip *a bridge builder*, sebagai pembangun jembatan fasilitator membantu peserta membangun pemahaman menjadi tindakan. Trampil dalam forum dengan memanfaatkan beragam media dan perlengkapan pembelajaran menjadi kebutuhan mendasar dalam proses pelatihan.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan yang dapat dikemukakan dalam penelitian dan pembahasan yang diuraikan pada bab sebelumnya, bahwa terdapat model dakwah inklusif melalui pendidikan kewarganegaraan dengan empat prinsip utama. Pertama, prinsip *Ta'aruf, musawah dan al adl*. Kedua, prinsip *Al-Hurriyah* dan nasionalisme. Ketiga, prinsip *tasāmuḥ* dan *Ta'awun*. Keempat, prinsip keadilan sosial dan Kemanusiaan. Pendekatan dakwah inklusif meliputi *Bayani* (tekstual), *Burhani* (Kontekstual) dan *Irfani* (spiritual). Sedangkan strategi inklusivitas dakwah islam adalah inklusivisme, pluralisme dan multikulturalisme.

Disertasi ini menghasilkan beberapa temuan berdasarkan pertanyaan minor sebagai berikut:

1. Model paradigma simbiotik efektif diterapkan dalam pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama. Terdapat integrasi interkoneksi dengan substansi ajaran Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis. Internalisasi inklusivitas dakwah dalam pendidikan kewarganegaraan melalui wawasan kebangsaan mendapatkan titik temu antara terma agama dan negara. *Shifting paradigm* pada penyuluh agama Islam sebagai bentuk pengejawantahan nilai-nilai moderat dalam ajaran islam dan praktik kehidupan bermasyarakat.

- Mental moderat, penyuluh agama Islam diharapkan mampu melestarikan dan mewujudkan cita-cita bangsa yang tertera dalam Konstitusi.
2. Implementasi inklusivitas dakwah Islam dengan sumber nilai-nilai universal agama teraktualisasi dalam sikap inklusif. Seseorang menempatkan diri ke dalam cara pandang orang lain atau kelompok lain dalam melihat dunia, sehingga mendorong seseorang mampu menggunakan sudut pandang orang lain atau kelompok lain dalam memahami masalah tertentu tanpa memaksakan sudut pandangnya sendiri. Sikap inklusif juga diartikan sebagai sebuah upaya pemahaman ajaran agama yang bersifat terbuka dan menerima atau mengakui nilai-nilai kebenaran yang bersumber dari luar, nilai-nilai yang tidak bertentangan dengan substansi ajaran Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis. Sikap inklusif bukan hanya terbuka terhadap nilai-nilai agama yang datang sebelumnya, tetapi juga nilai-nilai adat istiadat yang relevan dan sejalan dengan ajaran Islam diambil sebagai bagian dari kebutuhan tambahan (tahsiniyyat) dalam menjalankan ajaran Islam berkaitan dengan kemasyarakatan. Adanya keinginan bergaul dengan orang lain, kelompok lain atau penganut agama lain, Hal ini tentunya berkaitan dengan persoalan amaliyah atau muamalat atau aktivitas hidup sehari-hari yang bersifat kemanusiaan, tidak terkait dengan persoalan ibadah yang berhubungan dengan kepercayaan agama masing-masing. Maka sikap inklusif dalam beragama ini terkait dua hal, yakni inklusif dalam pemikiran dan inklusif dalam pergaulan.
 3. Cara pandang, sikap, praktik moderat dan inklusif dalam kehidupan bermasyarakat sebagai suatu strategi dalam mengimplementasikan nilai-nilai moderat dalam beragama. Model paradigma simbiotik menjadi praktik yang paling sesuai untuk mewujudkan kemaslahatan di bumi Indonesia dalam berkhidmat membangun bangsa dan negara. Penciptaan relasi-relasi konstruktif diantara agama-agama secara eksternal sangat penting untuk menciptakan harmoni. Kepentingan yang lebih fundamental untuk membangun kesepahaman secara internal umat Islam diantara berbagai macam claim kebenaran subjektif dan pemaksaan kehendak atas tafsir agama yang berbeda-beda. Pemikiran yang moderat ditandai dengan kemampuan untuk memadukan antara teks dan konteks, pemikiran keagamaan tidak

semata-mata bertumpu pada teks-teks keagamaan dan memaksakan penundukan realitas dan konteks baru pada teks. Penyuluh Agama Islam harus mampu mendialogkan keduanya secara dinamis, sehingga tidak semata tekstual tetapi pada saat yang sama tidak akan terlalu bebas dan mengabaikan teks.

B. Saran dan Rekomendasi

Berdasarkan hasil penelitian ini, ada beberapa saran dan rekomendasi sebagai berikut:

1. Pentingnya pemikiran, sikap dan gerakan secara berkelanjutan membangun dialog dan kesepahaman terhadap nilai - nilai universal agama yang sangat luhur sebagai manifestasi nilai-nilai ketuhanan yang diwujudkan dalam kehidupan umat manusia. Menggali akar-akar teologi dalam ajaran agama islam dalam perspektif Al-Qurán untuk menjadi pijakan teologis yang kokoh dalam menyampaikan dakwah inklusif.
2. Perlu dibangun kesadaran pemahaman relasi agama dan negara dalam pandangan keagamaan sebagai sebuah perspektif relasi harmonis. Keberhasilan sebuah negara tidak hanya tergantung pada keberhasilan pemerintah, tetapi juga pada keterlibatan dan kontribusi positif dari masyarakatnya. Hubungan timbal balik secara positif, negara harus mendengar dan memberikan tempat nilai-nilai agama dan pendapat tokoh pemuka agama dalam merumuskan policy. Sebaliknya otoritas agama harus menjaga integritas nasionalisme dan kepentingan bersama.
3. Perlu dilakukan penelitian yang lebih luas dan evaluasi yang lebih mendalam terhadap model paradigma simbiotik dalam Pelatihan penguatan penggerak moderasi beragama yang diselenggarakan Pusdiklat Tenaga Teknis Pendidikan dan Keagamaan. Khususnya pemahaman ideologi bahwa Pancasila adalah manifestasi nilai-nilai luhur agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Aqqad, A. M., *Al-Falsafah al-Qur'aniyah*, Kairo: Hindawi Foundation for Education and Culturer, 2003.
- Abd al-Rahman Ahmad Ibn Shu'aib Ibn Ali Ibn Sannan bin Dinar al-Nasai, *Sunan al-Nasai*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420 H/1999 M.
- Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid IX, Jakarta: Pustaka Imam Syafi'I, 2008.
- Abdullah, Amin, *Pendidikan Agama Era Multikultural Multirelegius*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah, 2005.
- , *Studi Islam, Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , *Religious Violence: Its Origin, Growth and Spread*, Kuliah Umum, Filsafat Agama dan Resolusi Konflik di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2010.
- , *Islam Studi Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, Maskuri, *Pluralisme Agama dan Kerukunan dalam Keagamaan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001.
- Abdullah, Taufiq, dan Rusli Karim (ed.) *Metodologi Penelitian Agama sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta. 1990.
- Abdussalam, Aam, Teori Sosiologi Islam: Kajian Sosiologis terhadap konsepkonsep sosiologi dalam Alquran al-Karim, *Jurnal Pendidikan Agama Islam –Ta'lim* Vol. 12 No. 1, 2014.
- Abi Abdillah Muhammad Ibn Isma'il, *Sahih Bukhari*, Riyad: Bait al-afkar al-Dauliyyah, 1419 H/1998.
- Abi Abdillah Ahmad Ibn Hambal, *Musnad Ahmad Ibn Hambal*, Riyadl: Bait al-Afkar al-Dauliyyah, 1419 H/1998 M.
- Abi Abdillah Muhammad Ibn Yazid l-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1421 H/2001 M.
- Abi al-Fida' al-Ismail Ibn Umar al-Dimashqi Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.
- Abi al-Husain Muslim Ibn al-Hallaj al-Nasaiburi, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar al-fikr, 1414/1993 M.
- Abi Daud Sulaiman Ibn Ash'at al-Sajastani, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Dar al-Fikr, 1421H/2001 M.
- Absar, Muhammad Ulil, *Moderenisasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, Depok:PT. Raja Grafindo Persada, 2020..

- Abû al-Hasan Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, II, Kairo: Mustafâ al-Bâbi al-Halabi wa Awlâduh, 1972.
- Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Luqat*, Bairut: Dar al-Fikr, 1994.
- Achmad, Amrullah, *Dakwah Islam sebagai Ilmu: sebuah kajian epistimologi dan struktur keilmuan dakwah*. Makalah pada pertemuan dekan fakultas dakwah se-Indonesia di IAIN Sumatera Utara. 1-20 Juni 1996.
- Agus, Bustanudin, *Pengembangan ilmu-ilmu Sosial*, Jakarta: Gema Insani Perss 1999.
- Ahmad, Amrullah, *Dakwah Islam Sebagai Ilmu*, Medan: Fakultas Dakwah IAIN Sumatera Utara, 1996.
- Ahmad, Amrullah, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insan Press, 1996.
- Ahsan, Muhammad dan Sumiyati, *Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti*, Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.
- Ahsin W. Al-Hafidz, *Kamus Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Sinar Grafika, 2005.
- Aisyah, St., Konflik Sosial dalam Hubungan Antarumat Beragama, *Jurnal Dakwah Tabligh*, 2014.
- Al Asy'ari, *Maqalad Al Islamiyin Wa Ikhtilaf Al Mushalin*.(Ed) Muhammad Muhi Al-Din Abd Al-Hamid. Kairo: Maktabah Al Nahdha Al Mishriyah, 1969.
- al Fayyadl, Muhammad, *Teologi Negatif Ibn Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*.
- al Hasyimi, Muhammad Ali, *The Ideal Muslim Society: As Defined in the Qurân and Sunah*, Publisher: International Islamic Publishing House (IIPH), 2007.
- Al Ikhlâs dan Murniyetti Murniyetti, "Problematika Dakwah Di Kenagarian Harau Kecamatan Harau Kabupaten Lima Puluh Kota", *Jurnal Kawakib* 1, no. 1, December 14, 2020.
- Al Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir Al Maraghi Juz 6*, Semarang: Karya Toha Putra, 1990.
- Al Munawar, Said Agil, *Fiqh Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Al Munawar, Said Agil, *Fiqh Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Al-Afriqiy, Ibnu Manzbur, *Lisan al- 'Arab*, Cet.I, Vol.II, Beirut: Dar Shadir, 1410.
- Al-Bana, Gamal, *at-Ta'addudiyyah fi al-Mujtama' al-Islâmi*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmi, 2001.

- Al-Fayadl, Muhammad, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, Yogyakarta: LKIS, 2012.
- Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, I, Kairo: Bab al-Halabi, 1334 H.
- , *Misykat al-Anwâr* (ed.) Afifi, Kairo: Dar al-Qaumiyah, 1964, hal. 73; Ibn Arabi, *Tafsîr Ibn Arabi*, II, Kairo: Bulaq, 1867.
- , Muhammad, *Ad-Da'wah al-Islamiyah fî al-Qarni al-Hali*, Kairo: dar- As-Syuruq, 1998.
- , *Skeptisme Al-Ghazali*, Terj. & pengantar A Khudori Soleh, Malang: UIN Press, 2009.
- Al-Hafani, Abdul Mun'im, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Arabi Injlisi, Faransi, al-Mani, dan Latini, Kairo : al-Dar al- Syarqiyah, 1990.
- Al-Hafidzoh, Afifah, *Ta'awun* Sebuah Keharusan, *Jurnal Al-Fikrah* Ed.80 Thal2/Safar/1428.
- Al-Hanafi, Abd Al-Mun'im, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Kairo: Dar al-Syarqiyah, 1990.
- Al-Hasyim, Muhammad Ali, *Menjadi Muslim Ideal*, Jakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001.
- Ali, A. Yusuf, *meringkas sumber-sumber pengetahuan dalam islam menjadi tiga; wahyu, rasio dan indra*. Muh. Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfazh Al-Qur'an*, Cairo: Dar Al-Kutub Al-'Arabiyyah, t.t.
- , *The Holy Qur'an, Text, Translation, and Commentary*, Vol. I-II, Mekah: Muslim World League, 1978.
- , *Agama dalam Ilmu Perbandingan*, Bandung: Nuansa Aulia, 2007.
- Ali, As'ad Said, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2009.
- Ali, Atabik, dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Cet. Ke 8, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2015.
- Ali, Muhammad, *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalinkan Kebersamaan*, Jakarta: Kompas, 2003.
- al-Jabbar, Abd, *Al-Muhîth bi al-Taklîf*, ed. Umar Azmi, Kairo: Muassasah al-Misriyah, 1965.
- Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993.
- , *Isyâliyyât al-Fikr al-Arabi al-Mu'ashir*, Beirut: Markaz Dirasah al-Arabiyyah, 1989.
- , Muhammad 'abid, *Bunyah al-'aql al-'Araby: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al Ma'rifah fî al Tsaqofah al Arabiyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Araby. 1993.

- , Muhammad Abed, *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Intereligi*, trans. by Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCISoD, 2003.
- , *Takwīn al-`Aql al-`Arabī*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.
- Al-Kalabadzi, Abu Bakar, *Al-Ta`âruf li Mazhab Ahli al-Tashawuf*, Mesir: t.p., 1969.
- Al-Kindi, *Rasa."il al-Kindi al-Falsafiyat*, (edt.) Muhammad Abd al-Hadi Abu Raydat, Kairo: Matba`at al-Hassan, 1978.
- Allen F. Repko, Rick Szostak dan Michelle Philliph Buchberger, *Introduction to Interdisciplinary Studies*, Los Angeles: Sage Publication, 2017.
- Al-Mahally, Imam Jalaluddin, dan Imam Jalaluddin as-Sayuthi, *Tafsir Jalalain*, Bandung: Sinar Baru, 1990.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir Al-Maraghi*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1394/1974.
- Al-Mawardi, Imam, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Mesir: Syirkah wa Matba'ah Musthafa al-Baby, Cetakan ke-3. 1393.
- Al-Mudarisi, Hadi, *Mengenal dan Membina Kasih Sayang*, Terj. Syech Ali AlHamid, Bogor: Cahaya, 2003.
- Al-Qadrie, *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini (Terj. Suaishi Asy'ari)*, Jakarta: INIS, 2003.
- Al-Qalami, Abu Fajar, *Tuntunan Jalan Lurus dan Benar*, Gitamedia Press, 2004.
- Al-Qardhawi, Yusuf, *Al-Islam kama Nu'min bi Dhawabith wa malamih*. terjemahan Muh. Arif Rahman, *Reposisi Islam*, Jakarta: al-Mawardhi Prima, 1999.
- Al-Qurthubi, *Tafsīr Al-Qurthubi Al-Jamī Li Ahkām Al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Sha'ab, n.d.
- Al-Qusyairi, *al-Risālah*, Beirut: Dar al-Khair, t.th.
- Al-Râghib al-Asfahâni, *Mufradât al-Fâdz al-Qur`ân*, Beirut: al-Dâr al-Syâmiyyah, 2009.
- Al-Raghīb Al-Ashfahani, *Al-Mufradât Fī Gharīb Al-Qur`ân*, Mesir: Mustafā, 1961.
- Al-Sulami, Abu Abdullah, *Haqâiq al-Tafsīr*" dalam Ali Zighur (ed.), *al-Tafsīr al Shūfi li al-Qur`an*, Beirut: Dar al-Andalus, 1979.
- Al-Suyūti, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al- Nuzūl* dalam catatan pinggir tafsir Jalalain, Semarang: Toha Putra Semarang, tt.
- Al-Tirmidhi, Muhammad Isa, *Sunan al-Tirmidhi*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1422/2002 M.
- Amien, Miska Muhammad, *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, Jakarta: UI Press, 1983.

- Amin, Husna, Aktualisasi Humanisme Religius menuju Humanisme Spiritual dalam bingkai Filsafat Agama, *Jurnal Substantia*, Vol. 15. Nomor 1, April 2013.
- Amin, Samsul Munir, *Ilmu Akhlak*, Jakarta: Amzah, 2016.
- , *Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Islam*, Jakarta: Amzah. Cet. Ke I, 2014.
- Aminah, Siti, Merajut Ukhuwah Islamiyah Dalam Keanekaragaman Budaya dan Toleransi Antar Agama, *Jurnal Cendekia* Vol. 13 No. 1 (Januari 2015).
- Aminrazavi, Mehdi, *Pendekatan Rasional Suhrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan*, dalam jurnal *Al-Hikmah*, Bandung, edisi, 7, Desember 1992.
- Amstrong, Karen, *A History of God: The 4000- Years Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Ballatine. 1993.
- , *Berperang demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Jakarta: Mizan, 2002.
- , *Islam a Short History*, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002.
- , *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, New York: Alfred A. Knopf, 2001.
- Anggraeni, Dewi, dan Siti Suhartimah, Toleransi Antar Umat Beragama Perspektif KHAL Ali Mustafa Yaqub, *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 14 No. 1, 2018.
- Anis, Ibrahim, *Al-Mu'jam Al-Wasit*, Beirut: Dar aal-Fikr, n.d..
- Ansori, Abdul Ghofur, *Filsafat Hukum Hibah dan Wasiat di Indonesia*, Yogyakarta : Gadjah Mada University Press, 2018.
- Antonio, Muhammad Syafii, *Muhammad The Super Leader Super Manager*, Jakarta: ProLM, 2007.
- Anwar, Harles, dan Kari Sabara, Prinsip-Prinsip *Khairu Ummah* Berdasarkan Surah Ali Imran Ayat 110, *Jurnal kajian Islam*, Volume 4, Nomor 2, Agustus 2012.
- Anwar, Najih, Ayat-Ayat Tentang Masyarakat: Kajian Konsep dan Implikasi dalam Pengembangan Pendidikan Islam, *Jurnal Halaqa: Islamic Education* 02, No.02, 2018.
- Anwar, Rosihon, *Akidah Akhlak*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2008.
- Arifin, Bustanul, Implikasi Prinsip *Tasamuh* (Toleransi) Dalam Interaksi Antar Umat Beragama, *Jurnal Fikri*, Vol.1, No. 2, 2016.
- Arifin, Imran, *Penelitian Kualitatif dalam ilmu-ilmu sosial dan Keagamaan*, Malang: Kalimasada, 1996.
- Arifin, Muzayyin, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2010.
- Aripudin, Acep, *Sosiologi Dakwah*, Bandung: Rosda Karya. 2013.

- Ar-Raghib Al-Ashfahani, *Kamus Al-Qur'an, Penerjemahal Ahmad Zaini Dahlan, jilid II*, Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017.
- Aslan, Adnan, *Menyingkap Kebenaran: Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick*. Bandung: Alifya, 2004.
- Asror, Yusuf, *Konstruksi Epistemologi Toleransi Di Pesantren*, Bandung: CV. Cendikia Press, 2020.
- Asrori, Muhammad, dan others, *Inklusifisme Dan Eksklusifisme Serta Pengaruhnya Terhadap Pendidikan Multikultural*, Jalie, 3, 2019.
- AsSyah'bani, Ridhatullah, Ghulam Falach, and Ghulam Falach, "Dakwah Muslim Progresif Dalam Menyikapi Kesetaraan Gender", *LENTERA* 4, no. 2, 2020.
- Asy'arie, Musa, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992.
- Asy-Syanqithi, Syaikh, *Tafsir Adhwa'ul Bayan, Tafsir Qur'an Dengan Al-Qur'an*, Jakarta. Pustaka Azzam, 2007.
- Atmaja, Anja Kusuma, dan Alfiana Yuniar Rahmawati, "Urgensi Inklusifitas Pelaksanaan Dakwah Di Tengah Problematika Sosial", *Jurnal Ilmiah Syi'ar* 20, no. 2, Januari 19, 2021.
- Axer, Marta, *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*. eds. Titus Hjelm, Channel India: Deanta Global Publishing Services, 2015.
- Azami, M. Mustafa, *Metodologi Kritik Hadis*, Terj. Yamin, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Azhar, Muhammad, *Fiqh Kontemporer dalam pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Aziz, Amri dan Ahmad Baharuddin, ed "Pengantar Catatan Editor" dalam; Andi Aderus Banua dkk, *Konstruksi Islam Moderat*, 2007.
- Azra, Azymardi, *Pluralitas Menciptakan Kerukunan Sesama Manusia dalam Gamal alBanna "al-Ta'addudiyah fi Mujtama" Islami*, Jakarta: Mataair Publishing, 2006.
- , *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme dan Pluralisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- , *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamic in a Global Context*, Equinox Publishing, 2006.
- , *Islam nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan. 2002.
- , *Pembangunan Karakter Bangsa: pendekatan budaya, pendidikan dan Agama.*, Jakarta: Kementrian Negara Pemuda dan Olah Raga, 2008.
- , *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi ditengah tantangan Millenium III*, Jakarta Kencana, 2012.

- Bachtiar, Amsal, *Filsafat Agama*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 1997.
- Bachtiar, Wardi, *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah*, Jakarta: Logos, 1997.
- Badriyyah, Eulis Sri Rosyidatul, *KH Irfan Hielmy Pemimpin Moderat Panutan Umat*, Bandung: Mega Rancage, 2016.
- Badruzaman, Abad, *Teologi Kaum Tertindas Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Baghowy, *Tafsir: Maosoatul Quranil*, Yaman: Adzim. Juz 8, 2011.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Pustaka Utama, 1996.
- Bahar, Syafoedin, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI)*, Sekretariat Negara Republik Indonesia, Jakarta, 1995.
- Bahri, Hendra Saeful, Sapriya dan Muhammad Halimi, Penguatan Wawasan Kebangsaan generasi muda melalui tadarus buku, *Jurnal Civics: Media Kajian Kewarganegaraan*, Vo. 15 No. 2 Tahun 2018.
- Baidawi, Pola Komunikasi Keagamaan Masyarakat Muslim di Ruang Digital, *Mediakita*, 6(1), 2022. <https://doi.org/10.30762/mediakita.v6i1.168>
- Baidhawi, Zakiyuddin, dan M. Thoyibi. Ed, *Reinvensi Islam Multikultural*, Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005.
- Bakar, Abu, Konsep dan Kebebasan Beragama, *Toleransi*, 2015, <https://doi.org/10.24014/trs.v7i2.1426>
- Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu*, Terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1997.
- , *Tauhid dan Sains*, Terj. Yuliani Lipito, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Bakker, J.W.M, *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Kanisius, 1984.
- Bakry, Noor Muhsin, *Pancasila Yuridis Kenegaraan*, Yogyakarta: Liberty, 1987.
- Balad, Nabilah Amalia, Prinsip *Ta'awun* Dalam Konsep Wakaf Dengan Perjanjian Sewa Menyewa Berdasarkan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf".
- Bamualim, Chaidir.S. dkk (ed)., *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa IAIN Syarif Hidayatullah dan The Konrad Adenaeur Foundation, 2002.
- Baqi, Muhammad Fuad 'Abdul, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfadz Al-Qur'an Al-Karim*, Beirut: Dar al-Marefah, 2010.
- Bashori dan Mulyono, *Ilmu Perbandingan Agama*, Indramayu: Pustaka Sayid Sabiq, 2010.
- Basit, Abdul, *Filsafat Dakwah*, Jakarta: Rajawali Pers. 2013.

- Bazith, Akhmad, Keadilan Dalam Perspektif al-Qur'an, *Jurnal Ilmiah Islamic Resources*, vol.16, no. 1, 1 November 2019.
- Benedict, P. K., Thai, Kadai, and Indonesian: A New Alignment in Southeastern Asia, *American Anthropologist*, Vol. 44, No.4, 1942.
- Bergson, Henri, *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchel, New York; The Modern Library, 1944.
- Bisri, Adib, dan Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia, Indonesia-Arab*.
- Bogdan dan Bliken, *Qualitative Research for Education: an Introduction to Theory and Methods*, Boston: Allyn and Bacon, 1982.
- Bolo, Andreas Downen Bolo, Bartolomeus Samho, Stephanus Djunatan, Sylvester Kanisius Laku, Pancasila Kekuatan Pembebasan, Yogyakarta: Kanisius, 2012.
- Bostami, Abu Amar, Prospektif Pesantren dalam Konstruksi Sosial Budaya Multikultural Masyarakat Indonesia, *Jurnal Tarbawi*, Vol. 1, No. 1, 2016.
- Bourdeau, Michel, Pickering, Mary&schmaus, W. *Love, Order & Progress: The Science, Philosophy & Politics of August Comte*. (W. Bourdeau, Michel, Pickering, Mary & Schmaus, Ed). University of Pittsburg Press, 2018.
- Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid Jilid I*, Bandung: Mizan bekerjasama dengan Paramadina, 2015.
- Bukhori, Baidi, *Toleransi Terhadap Umat Kristiani: Ditinjau dari Fendamentalis Agama dan Kontrol Diri*, Semarang: IAIN Walisongo, 2012.
- Carter, Judy, dan Gordon S. Smith, *Religious Peacebulding: From Potential to action, within Harold Coward nad Gordon S. Smith (Eds)*, *Religion and peace Building*, Albany: State University on New York Press, 2004.
- Casram, Casram, Membangun Sikap Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural, *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 2016, <https://doi.org/10.15575/jw.v1i2>.
- Chaer, Moh Toriqul, Pendidikan Inklusif Dan Multikultur Dalam Perspektif Hadis Nabi Saw, *Cendekia: Journal of Education and Society*, 14.2, 2016, 209 <https://doi.org/10.21154/cendekia.v14i2.669>.
- Collins, Gerald O' dan Edward, *Kamus Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Congar, Yves, *Christian Theologi, dalam Mircea Eliade* (ed.) *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987.
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, New York: Colombia University Press, 1993.
- Daman, Rozikin, *Pancasila Dasar Falsafah Negara*, Jakarta: Rajawali Press, 1992.

- Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Darmadi, Hamid, *Urgensi Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan Diperguruan Tinggi*, Bandung: Alfabeta, 2013.
- Darmawan, Andi, *Landasan epistemology Ilmu Dakwah dalam "Metodologi Ilmu Dakwah*.
- Dekmejian, Hrair, *Islam and Revolutions: Fundamentalisme in The Arab World*. Syracuse: Syracuse Universit Press, 1985.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka. 1999. Cet. Ke-10.
- Dery, Tamyiez, *Keadilan Dalam Islam*", XVIII, No. 3, Juli-September, 2002.
- Dister, Nico Syukur dalam *Filsafat agama Kristiani*, Cet. Ke. IV Jakarta: Pustaka, 1998.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Form of the Religious Life*, London: George Allen & Unwin, 1947.
- Echols, J. M. dan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*. Cetakan ke-23, Jakarta: Gramedia, 2009.
- Efendi, Johan, *Dialog antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan? Dalam Agama dan Tantangan Zaman*, Jakarta: LP3ES, 1975-1984.
- Elkarimah, Mia Fitirah, Masyarakat Madani: Pluralitas Dalam Isyarat Al-Qur‘An, *Edukasi: Jurnal Pendidikan Islam*, 4, no. 2, 1 November 2016.
- Elson, Robert, *The Idea of Indonesia*, Cambridge: University Press. 2008.
- Enjang, *Dakwah Multi Perspektif: Kajian Filosofis hingga Aksi.dalam dakwah dan nilai universal Islam: membumikan ajaran islam rahmatan lil alamin melalui kebijakan publik*. Bandung: Madrasah Malem reboan (MMR) & Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2018.
- Ensiklopedi Alquran, *Dunia Islam Modern*, jilid 1, Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 2002.
- Esack. Farid, *Qur‘ân, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interrelegius Solidarity Against Oppression*, Oxford: One World, 1998.
- Fanani, Fuad, *Islam, Visi Kesetaraan, dan Pembebasan Kemanusiaan*" dalam Zuly Qodir (ed), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda*, Yogyakarta: JIMM-LESFI, 2007.
- Fâris, Ibnu, *Mu‘jam al-Maqâyîs Fî al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Fathani, Abdul Halim, *Ensiklopedi Hikmah: Memetik Buah Kehidupan di Kebun Hikmah*, Yogyakarta: Darul Hikmah, 2008.

- Fatikhin, Roro, Keadilan Sosial dalam Perspektif Al-Qur‘an dan Pancasila, *Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, Volume 1, Nomor 2, Juli-Desember 2017.
- Fatmawati, *Harmonisasi Antar Etnik di Kalimantan Barat, Studi Ethnografi Melayu Dayak*, Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2011.
- Fattah, Damanhuri, Teori Keadilan Menurut John Rawls”, *Jurnal, TAPIs* Vol. 9 No. 2, Juli-Desember, 2013.
- Firdaus M. Yunus, Konflik Agama di Indonesia, *Substantia*, Vol. 16, No. 2, 2014.
- Foundation, The Wahid, *Measure of the Extent of Socio-Religious Intolerance and Radicalism within Muslim Society in Indonesia*. Wahid Foundation and Lembaga Survei Indonesia, 2017.
- Fritchof Schoun, *The Trancedent Unity of Religions*, Wheaton: the Philosophical Publishing House, 1984.
- Fuller, Andy, Kebebasan Beragama D Indonesia; Beberapa Catatan Berdasarkan Observasi, Jakarta: “Titik Temu” *Jurnal Dialog Peradaban*, Vol. 4, No.1, 2011.
- Furry, Shafiyurrahman al Mubarrak, *Ar Rahiqul Makhtum*, Jakarta: al Kautsar, 1997.
- Gaile S. Cannella and Mary Esther Soto Huerta, “Introduction: Becomingswith Hybrid Bodies Immigration, Public Policy, and the In-Between,” *Critical Methodologies*, 19, no. 3 (2019): 147–151, <https://doi.org/doi:10.1177/1532708618817903>.
- Gardet, dan Anawati, *Falsafat al-Fikr al-Dînî*, I, Beirut: Dâr al-Ilm li al-Malayin, 1967.
- Gazalba, Sidi, *Ilmu Filsafat dan Islam tentang Manusia dan Agama*, Jakarta: Bulan intang, 1978.
- Geertz, Clifford, *Kebudayaan dan agama*, Pent. Francisco Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- , *Religion as a Cultural System*. dalam R. Banton, *Antropological Approach to the Study of Religions*, Canada: Basic Book Inc, 1965.
- Ghazali, A. Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi berbasis al-Qur’an*.
- Ghazali, Abd. Rohim, dan Saleh Partaonan Daulay, *Muhammadiyah dan Politik Islam Inklusif: 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif*, Jakarta: Maarif Institute, 2005.
- Ghazali, Abdul Moqsith, *Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur’an: Kajian terhadap Ayat Pluralis dan tidak Pluralis*. Disertasi pada sekolah pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.
- Glasse, Cyril, *The Consice Encyclopedia of Islam*. San Fransisco: Herper. 1991.

- Gorina, M, Action Lines Of The Out-Of-Family Care Support Center For Supporting Foster Families Gorina m society. Integration. Education,” in Proceedings of the International Scientific Conference, 2019, 209, <https://doi.org/DOI: 10.17770/sie2019vol3.3927>.
- Greetz, Hildred, *Indonesian Cultures and Communities*, New Heaven: Yale University Press, 1963.
- H M Ali, *Islam untuk Disiplin Ilmu Hukum Sosial dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- Hasan, Abd Hakim, *Al-Tashawuf fi al-Syi`r al-Arabi*, Mesir: t.p., 1954.
- H. Gunawan, Ary, *Sosilogi pendidikan: suatu analisis sosiologi tentang pelbagai problem Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- H. J. Tri, *Perkembangan Dakwah Sufistik Perspektif Tasawuf Kontemporer*. Balai Pengembangan Agama., 2014.
- H. Gerth & C. Wright Mills, *From Max Weber: Essay in Sociology*, London: Routledge, 1991.
- Habermas, Jurgen, *Ruang Publik: Sebuah Kajian Tentang Kategori Masyarakat Borjuis*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, Cet. Ke-IV. 2012.
- Hadikusuma, W., Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan Peacebuilding, *Jurnal Ilmiah Syi'ar*, 2018, 18(1). <https://doi.org/10.29300/syr.v18i1.1510>
- Hakim, Abd. Atang, *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya. Cet. Ke-1. 1999.
- Haladi, *Pluralisme Agama dalam Konteks Demokrasi di Indonesia: Studi Pandangan M. Amien Rais*. Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.
- Hamid, Darmadi, *Urgensi Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan Diperguruan Tinggi*, Bandung: Alfabeta, 2013.
- Hamka, *Tafsir Al Azhar Juz ' 6*, Jakarta: Panji Mas, 1992.
- , *Tafsir al-Azhar*, juz 10,11, 12, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985.
- , *Tafsir Al-Azhar*, vol. V Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989.
- Hamzah, *Studi Al-Qur'an Komprehensif*, Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Hanafi, A., *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru. 2003.
- Hanafi, Hasan, *Min al-Aqidah Ila al-Tsawirah: al-muqaddamat al-Nazhariyah* Cairo : Maktabah Madbuli, t.t.
- Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: Al-Husna Zikra, 2001.
- Hanani, Silfia, *Menggali Interelasi Sosiologi dan Agama*, Bandung: Humanior, 2012.

- Hapsin, Abu, Komarudin dan M. Arja Amroni, *Urgensi Regulasi Penyelesaian Konflik Umat Beragama: Perspektif Tokoh Lintas Agama*, dalam Walisongo, Vol. 22, No. 2, 2014.
- Hardiman, F. Budi, *Belajar dari Politik Multikulturalisme*, Jakarta: LP3ES. 2003.
- , *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius. 2009.
- Harmarneh, Walid, *Pengantar terhadap karya Muhammad Abid al-Jabiri, Arab Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Sari Nusaibah, *Epistemologi*, Dalam History of Islamic Philosophy. Jld II.
- Harold, Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, New Heaven: Yale University Press, 1963.
- Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Hayati, U., Nilai-nilai dakwah; aktivitas ibadah dan perilaku sosial, *Inject Interdisciplinary Journal of Communication*, 2(2), 2017, 175. <https://doi.org/10.18326/inject.v2i2.175-192>
- Hermawati, Rina, Caroline Paskarina, and Nunung Runiawati, Toleransi Antarumat Beragama di Kota Bandung, *Indonesian Journal of Anthropology*, 2017, <https://doi.org/10.24198/umbara.v1i2.10341>
- Hick, John, *God Has Many Names*, London, 1980.
- Hidayat, Komaruddin, *Membangun Teologi Dialogis dan Inklusivistik*. dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia. 2001.
- , *Ragam Beragama. Dalam, Atas Nama Agama, Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- , dan Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perenial*, Jakarta: Paramadian, Cet. Ke-1.1995.
- , *Agama-agama besar dunia: Masalah Perkembangan dan Interrelasi*, Jakarta: Gramedia. Paramadina. 1998.
- , *Menafsir Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, Cet.,II, 2002
- Hielmy, Irfan, *Bunga Rampai Menuju Khairu Ummah III*, Ciamis: Pusat Informasi Pondok Pesantren Darussalam, 1999.
- Hikam, Muhammad, *Politik Kewarganegaraan, Landasan Redemokratisasi di Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Hitami, Munzir, *Makna Dīn dan Universalitas Nilai-Nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman*, Yogyakarta: LKis, 2009.
- Hitami, Munzir, *Revolusi Sejarah Manusia Peran Rasul Sebagai Agen Perubahan*, Yogyakarta: LKis, 2009.
- Hrsg. v. Knut Wenzel und Thomas M. Schmidt. Freiburg, *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas.*, Herder, 2009.
- HS. Koesman, *Etika & Moralitas Islam*, Semarang: Puataka Nuun, 2008.

- Huda, Alamul, Epistimologi Gerakan Liberalis, fundamentalis, dan Moderat Islam di Era Modern”, *Jurnal Syariah dan Hukum*, vol. 2, Maret 2010.
- Huda, M. Thoriqul, Pluralisme dalam Pandangan Pemuda Lintas Agama di Surabaya, *Jurnal Satya Widya*, Vol. 2 No. 1, 2019.
- Hughes, Geoffrey, European Social Anthropology in 2018: An Increasingly Recursive Public, *Social Anthropology*, 2019, <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12625>.
- Hujair AH. Sanaky, *Dinamika Perkembangan Pendidikan Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Kaukaba, 2016.
- Huntington, Samuel P. dalam “*The Clash of Civilization and The Remarking of World Order*, 1975.
- Husaini, A., *Pluralisme Agama: Haram, Fatwa MUI yang Tegas & Tidak Kontroversial*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2005.
- , *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Intelektual*, Surabaya: Risalah Gusti dan INSISTS, 2005.
- , *Wajah Peradaban Barat: “Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Husein Ibn Muhammad al-Dam“āni, *Qāmus al-Qurān au Islāh al-Wujūh wa al-Nazāir fi al-Qur“ān*, Beirut: Dār al-Ilmi al-Mālayīn, 1983.
- Hussein, A. F. F., & Al-Mamary, Y. H. S., Conflicts: Their Types, and Their Negative and Positive Effects on Organizations. *International Journal of Scientific and Technology Research*, 8(8), 2019.
- Husserl, Edmond, *Ideas: General Introduction to Pure Phenemonology*, terj. W.R.Boyce Gibson, New York: Covier Books, 1962.
- Ibn Arabi, *Futūhāt al-Makīyah*, III, Beirut: Dar Shadir, t.th.
- Ibnu As“yur, *Muhammad Thahir wa al-Tanwir*, Juz II, Tunis, Ad-Dar Tunisiyyah, 1984.
- Ibnu, Faris, *Mu‘jam Al-Maqāyīs Fi Al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikri, 1994.
- Ibrahim, Kalin, *Masadir al-Tasamuh, wa‘adam al-Tasamuh fi al-Islam*, Majalah Adyan, 2009.
- Ibrahim, M. Kasir, *Kamus Arab Indonesia Indonesia Arab*, Surabaya: Apollo Lestari, t.thal.
- Ilyas, Yunahar, *Muhammadiyah tidak akan jadi organisasi Liberalis*, Tabligh, Juli, vol. 03, no. 09, 2005.
- Imam al-Adib al-Lughawy Abi Hilal al-Askary, *al-Furūq al-Lughawiyyah*, Kairo: Dār al-.,Ilmi wa al-Tsaqāfah, 1997.
- Imawan, Riswanda, *Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi, dalam Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, ed. Arief Subhan, Jakarta: LSAF, 1999.

- Imron, Rosyadi, *Usul Fiqh Hukum Ekonomi Syariah*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2020.
- Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Irfan, Konsep Al-Mu'awanah Dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian Tafsir Tematik)," *Al-Tadabbur* 6, no. 2, 2020.
- Iskandar, *Dakwah Inklusif: Konseptualisasi dan Aplikasi*. IAIN Pare-pare: Nusantara Press, 2019, Cet. Ke I.
- Iskandar, I., Mahmud, N., Syamsuddin, D., & Jasad, U., Dakwah inklusif di kota parepare. *Komunida: media komunikasi dan dakwah*, 8(2), 2018, 168–182.
<http://almaiiyyah.iainpare.ac.id/index.php/komunida/article/view/632>
- Ismail, A. Ilyas, dan Prio Hotman, *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Isnaeni, Ahmad, Kekerasan Atas Nama Agama, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, V.8, Nomor 2, Desember, 2014.
- Jalal, Fasli, *Reformasi Pendidikan dalam konteks Otonomi Daerah*, Yogyakarta: Aditia, 2001.
- Jamrah, A. Suryan, "Toleransi Antarumat Beragama": Perspektif Islam, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 2 No. 7 tahun 2015.
- Joachim, Wach, *The Comparative Study of Relegious*. Diterjemahkan oleh Djamanhuri dengan judul: *Ilmu Perbandingan Agama inti dan bentuk pengamalan keagamaan*, Jakarta Grafindo Persada Cet. Ke-IV, 1994.
- Johnson, Doyle Paul, *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- Junaedi, Mahfud, Wijaya Mirza Mahbub, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistimologi Islam Dari Perenialisme Hingga Islamisme Integrasi-Interkoneksi dan Unity of Sciences*, Jakarta: Kencana, 2019.
- K. Katz, Steven, *Mysticism and Philosophical Analysis*, London: Sheldon Press, 1998.
- K. Nehli, *An Islamic Response to Imprialism: Political and Religious Writings Jamal al-Din al-Afghani*, Berkeley: University of California Press, 1983.
- K. Nottingham, Elizabeth, *Religion and Society*, terj. Abdul Muis Naharong, Agama dan Masyarakat, Jakarta: Rajawali Press, 2002.
- Kahmad, Dadang, *Sosiologi Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Kamal Pasha, Musthafa, *Islam Liberal Meracuni Kalangan Muda*, Tabligh, Maret 2004.
- Kamal, Musthafa, *Qalbun-Salim:Hiasan Hidup Muslim Terpuji*, Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2002.

- Kamba, Nursamad, *Pengantar*”, dalam buku *Kontruksi Islam Moderat: Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam*, Makassar: ICATT Press 2012.
- Kanneth D. Bailey. *Metroads of Social Research*. New York: A Division of Macmillan Publishing Co. Inc. 1982
- Kartanagara, Mulyadi, *Menembus Batas waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan Media Utama, 2002.
- , *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistimologi Islam*, Bandung: Mizan.2003.
- Katimin, Fundamentalisme Islam: Survei Historis dan Fenomenanya di Indonesia, *Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. XXVI, No. 2 Juli 2002.
- Katsir, Ibnu, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 1, ed. M. Yusuf Harun, terj. M Abdul Ghoffar dkk., Terjemahan, Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2006.
- Kattsoff, Louis, *Pengantar Filsafat*, Terj. Suharsono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
- KBBI, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an Tajwid dan Terjemahnya*, Solo: Abyan, 2016.
- , *Alquran dan Tafsirnya jilid 9*, Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Khadduri, Majid, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Khaldun, Ibn, *al-Muqaddimat*, al-Iji, al-Mawaqif, Beirut: Dar al-jayl, 1997.
- , *al-Muqaddimat*, Mesir: Matba’at musthafa Muhammad, t, th.
- Khaled Abou el-Fadl. *The Place of Tolerance in Islam*, Boston: Beacon Press. 2002.
- Khaliq Farid Abdul, *Fi al-figh al islam: Mabadi’Dusturiyat*. Mesir Dar al-Syuruq. 1968.
- Khallaf, Abd Wahab, *Ilm Ushûl al-fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Khaldun, A. R., *Muqaddimah*, Beirut: Dar al Fikr, 2016.
- Khoiruddin, Muhammad, Pendidikan Sosial Berbasis Tauhid Dalam Perspektif AlQur’an, *Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 18, no. 1, 2018.
- Khotimah, Toleransi Beragama, *Jurnal Ushuluddin*, 2013. <https://doi.org/10.24014/JUSH.V20I2.928>,
- Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana*. terj. Nurhadi, Bandung: Mizan, 2003.
- Knitter, Paul F., *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global*, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2003.
- Kobylarek, Alexander, Integration of elderly Citizens Trough Learning, *The New Education Review*, 22, No. 34, 2010.

- Kosim, Mohammad, Pesantren dan Wacana Radikalisme, KARSa, IX (1) April 2006.
- Kung, H, *Christianity and The World Religions Paths of Dialogue With Islam, Hinduism, and Buddhism*, Evanston: Northwestern University Press, 1987.
- Kung, Hans dan Leonard Swidler, to Word a Universal Declaration of the Global Ethos” dalam *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 28, 1991.
- , *Theology for the Third Millenium*, New York: Doubleday, 1988.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- , *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Bandung: Teraju Mizan, 2005.
- , *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung: Mizan, 2001.
- , *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung, Mizan, 1991.
- Kurdi, Sulaiman, Masyarakat Ideal dalam Al-Qu`an (Pergulatan Pemikiran Ideologi Negara dalam Islam antara Formalistik dan Substansialistik), *Jurnal Khazanah* 14, No. 01, 2018.
- Kustini, *Kehidupan Keagamaan*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang, 2004.
- L. Laeyendecker, *Tata, Perubahan, dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah Sosiologi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Lajnah Pentashihan Al-Qur`an, *Al-Qur`an dan Isu-Isu Kontemporer*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur`an, 2012.
- , *Al-Qur`an dan Isu-Isu Kontemporer*.
- Laporan Tahunan kehidupan Beragama di Indonesia, CRCS (Centre For Religius and Cross-Cultural Studies) UGM, 2009.
- Lawrence, Bruce, *From Islamic Revivalism to Islamic Fundamentalism*, New York: William B. Eerdmans, 1991.
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam*, Terj. HM. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali Press, 1989.
- Lembaga Ketahanan Nasional RI, *Naskah Akademik Pedoman Pemantapan Nilai-Nilai Kebangsaan*, Jakarta: Lembaga Ketahanan Nasional RI, 2009.
- Lih: Akbar S Ahmed, *Postmodernism and Islam: “Predicament and Promise”*, London and New York: Routledge, Cet. 1, 1992.
- Lindsay, J & L, Maya HALT. (ed.), *Ahli Waris Budaya Dunia. Menjadi Indonesia 1950-1965*. Jakarta-Denpasar: KITLV dan Pustaka Larasan,
- Liza, Wahyuninto, *Memburu akara pluralisme agama*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- M Lapidus, Ira, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. Ghufroon A Mas’adi, Jakarta: Raja Grafindo, 1999, hal. 496-499 dan Syekh Ramzi al-

- Munyawi, Muhammad al-Fatih Penakluk Konstantinopel, terj. Muhammad Ihsan, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2012.
- M. Marsden, George, *Evangelical and Fundamental Christianity*”, dalam *Mircea Eliade, Encyclopedia of Religion*, New York: MacMillan Publishing Company, 1987.
- Ma’arif, Ahmad Syafi’I, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*, Bandung: Mizan, 2009.
- Machfudz, Syekh Ali, *Hidayatul Mursyidin*, Kairo: Darul Mishri, 1975.
- Madjid, Nucholish, *Sekapur Sirih. dalam Sukidi, Teologi Inklusif Cak Nur*. Cetakan ke-2. Jakarta: Kompas, 2001.
- , *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- , *Cita-cita Politik Kita*, Jakarta: Leppenas, 1983.
- , *Dakwah Islam di Indonesia: Tantangan Pasca Kolonialisme dan Perubahan Sosial dalam Masyarakat Plural*, dalam *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*. ed., Rosyidi, Imron, Yogyakarta: Tiara Wacana. 1998.
- , *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Jakarta: Paramadian, 1995.
- , *Islam, Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan Pustaka, 1987.
- , *Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia Untuk Generasi Mendatang*, Jakarta, 21 Oktober 1992.
- , *Cita - Cita Politik Kita, dalam Aspirasi Umat Islam Indonesia*, ed., Bosco Carvallo dan Dasrizal, Jakarta: Leppenas, 1983.
- , *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- , *Mewujudkan Masyarakat Madani di Era Reformasi, Jurnal Titik Temu* Vol. 1 Nomor 2, Januari-Juni, 2009.
- , *Dialog Keterbukaan*, Jakarta: Paramadin, 1998.
- , *Islam Kemanusiaan dan Kemoderenan, Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan*. 2 ed. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- , *Cita-cita Politik Kita*” dalam Bosco Carillo dan Dasrizal. *Jurnal Aspirasi Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Leppenas, 1983.
- Mahdi, Muhsin, Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam’, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, edisi 4, Bandung: Februari, 1992.
- , *Ibn Khaldun’s Philosophy of history*, Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Mahfud, Choirul, *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

- Mahmud. Moh Natsir, *Orientalisme al-Qur'an di Mata Barat: sebuah Studi Evaluatif*, Semarang: Bina Utama Semarang, 1998, hal. 127.
- , *Bunga Rampai Epistimologi dan Metode Studi Islam*, Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1998.
- Makiah, Zulpah, *Epistemologi Bayani, Burhani Dan Irfani Dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Mashlahah*, 2002, <https://philpapers.org/rec/SABMDH>
- Maksum, Ali, *Pluralisme dan Multikulturalisme Paradigma Baru Pendidikan Agama Islam di Indonesia*, Malang:Aditya Media, 2011.
- Malik, Anas Toha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Jakarta Perspektif. 2005.
- Manjur, Ibnu, *Lisan Al-'Arab*, Beirut: Dar Sadr, n.d.
- Marwantika, Asna Istya, Persuasive and Humanist Da'wa, *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 15, no. 1, May 30, 2021.
- Marzuki, *Pembinaan Akhlak Mulia Dalam Berhubungan Antar Sesama Manusia Dalam Perspektif Islam*, Universitas Negeri Yogyakarta, 2012.
- Masduqi, Irwan, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragam*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2011.
- Masmuddin, Komunikasi Antar Umat Beragama di Kota Palopo, *Studi Agama dan Masyarakat*, 13 (1), 2017.
- Mastuki, *Neo-Sufisme di Nusantara Kesenambungan dan Perubahan*”, dalam *Jurnal Ulum al-Qur'an*, ed. 6/VII/1997.
- Meedith D. Gall. Joyce P. Gall. Dan walter R. Borg, *Educational Research: An Introduction*, Boston: Pearson Education Inc, 2003.
- Merriam, Sharan B, *Qualitative Research: A guide to design and implementation*, USA: The Jossey-Bass. 2009.
- Mifedwil Jandra dan M. Safar Nasir (peny.) *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*, Yogyakarta: MTPPI dan UAD Press, 2005.
- Miskha. M., Armien, *Epistimologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press. 1983.
- Misrawi, Zuhairi, *Al Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Pondok Indah: Fitrah, 2007.
- , dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat*, Jakarta: LSIP, 2004.
- , *Al-Quran Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil'alamin*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- Mochtar, Zulfidar Zaidar, *Mediasi Melayu-Madura*, Pontianak: Romeo Mitra Grafika, 2007.
- Moeliono, Anton M., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Moh. Ali Aziz, *Ilmu Dakwah*, Jakarta: Prenada Media, 2009.

- Mohtar, Mas'od, *Politik Birokrasidan Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Moleong, Lexi, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- Morewedge, Parvis, *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York: Caravan Books, 1981.
- Mubarok, M. F. Z., & Rahman, M. T., Membandingkan Konsep Islam Keindonesiaan dengan Islam Nusantara dalam Kerangka Pluralisme. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 1(4), 2021. <https://doi.org/10.15575/jis.v1i4.11813>
- Mudhofir, Ali, *Mengenal Filsafat*. Dalam Filsafat Ilmu, Yogyakarta: Liberty. 1996.
- Muhyiddin, A. S., Dakwah Transformatif Kiai (Studi terhadap Gerakan Transformasi Sosial KH. Abdurrahman Wahid). *Jurnal Ilmu Dakwah*, 39(1), 2019, <https://doi.org/10.21580/jid.v39.1.3934>
- Mujani, Saeful, Muslim Demokrat, Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru, Jakarta: Gramedia 2010.
- Mujanie, Saiful, *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat*, Jakarta: Nalar, 2005.
- Mujib, Abdul, dan Jusuf Mudzakir, *Ilmu pendidikan Islam*, Cet. Ke-3, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2010.
- Mujiono, Manusia Berkualitas Menurut Alquran, *Jurnal, Universitas Muria Kudus Jawa Tengah Indonesia, Hermeneutik*, Vol. 7, No. 2, Desember 2013.
- Mujtahid Manaf, Abd., *Ilmu Perbandingan Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Mulyadi, Dedi, *Internalisasi Nilai-Nilai Ideologi Pancasila Dalam Dinamika Demokrasi Dan Perkembangan Ketatanegaraan Indonesia*, Bandung: Refika Aditama, 2014.
- Mulyana, Deddy, *Nuansa-nuansa komunikasi, Meneropong Politik dan Budaya Komunikasi Masyarakat Kontemporer*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005.
- Mun'im A. Sirry, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Munandar, Soelaiman, *Dinamika Masyarakat Transisi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.1993.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pondok pesantren Al-Munawwir Krapyak, 1984.
- Munir, M., *Wahyu Ilahi, Manajemen Dakwah*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Muqaddas, Muhammad, *Saya Berhati-hati Menyikapi Islam Liberal*, Tabligh, Maret 2004, vol. 02, no. 08.

- Mursyid, Salma, Konsep Toleransi (Al-Samahah) Antar Umat Beragama Perspektif Islam, *Jurnal Aqlam-Jurnal of Islam and Plurality*, Vol. 2 No. 1, Desember, 2016.
- Musa, Ali Masykur, *Membumikan Islam Nusantara (Respon Islam terhadap Isu-Isu Aktual)*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014.
- Mustanadi, *Al-Quran Dan Visi-Visi Transformatif*, Yogyakarta: Bintang Pustaka Madani, 2021.
- Musthafa Al-Maraghi, Ahmad, *Tafsir Al-Maraghi*, Cet. I, Semarang: Toha Putra, 1989.
- Mustofa, Imam Machali, *Pendidikan Islam dan Tantangan Globalisasi; Buah Pikiran Seputar Filsafat, Politik, Ekonomi, Sosial dan Budaya*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2004.
- Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1991.
- Muzairi, *Landasan Ontologis Ilmu Dakwah*, Dalam Andi Dermawan (ed.). *Metodologi Ilmu Dakwah*, Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, Cet. Ke-1. 2002.
- N.J. Woly, *The Language of Global Theology: A Global Theology of Religions According to Wilfred Cantwell Smith*, Kampen: Drukkerij van den Berg. 1998.
- Naai, Rif'at Syauqi, *Kepribadian Qurani*, Jakarta: Amzah, 2011.
- Nagazumi, A. "*Indonesia*" dan "*Orang-orang Indonesia*", S. Ichimura dan Koentjaraningrat, (ed), *Indonesia Masalah dan Bunga Rampai*. Jakarta: Gramedia, 1976.
- Najib, M. *Kisah Negeri Saba' Dalam Al-Quran*, Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2016.
- Najwan, Konflik Antar Budaya dan Antar Etnis di Indonesia Serta Alternatif Penyelesaiannya. *Jurnal Hukum*, no. Edisi Khusus Vol. 16 Oktober, 2009.
- Nashir, Haedar, *Kuliah Kemuhammadiyah 2* (1st ed.). Suara Muhammadiyah, 2018.
- Nasir, Abbas, *Membongkar Jama'ah Islamiyah*, Jakarta: Grafindo. 2002.
- Nasr, Husein, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, Terj. Abd Hadi, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994,
- , *Tiga Pemikir Islam Ibn Sina Suhrawardi Ibn Arabi*, Terj. A Mughaid, Bandung: Risalah, 1986
- , *the Need for a Sacred Science*, The United Kingdom: Curzon Press Ltd, 1993.
- , dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, vol. 2, eds, London: Routledge, 1996.
- , *Traditional Islam in The Modern World*, New York: Columbia University Press, 1990.
- Nasution, Harun, *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang. 1973.

- , *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995.
- Nata, Abuddin, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan (Tafsir al-Ayah al-Tarbawiy)*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010.
- , *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Radja Grafindo, 2006.
- Natsir, Mohammad, *Fiqhud dakwah: Jejak Risalah dan Dasar-dasar Dakwah*, Jakarta: Media Dakwah, 2003.
- Nicholson, A. Reynold, *Fî al-Tashawuf al-Islâmi wa al-Târîkhuh*, Terj. dari bahasa Inggris ke Arab oleh Afifi, Kairo: Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah, 1974.
- Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006.
- Noer.K.A. *Pluralisme dan Pendidikan di Indonesia: menggugat ketidakberdayaan Sistem Pendidikan Agama. Dalam Th. Sumartana, Pluralisme, Konflik dan pendidikan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Interfidei. 2012.
- Nuridin, Ali, *Quranic Society*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Nuridin, Amin, Eva Nugraha, dan Dadi Darmadi, *Sosiologi Al-Qur`ân: Agama dan Masyarakat dalam Islam*, Ciputat: UIN Jakarta Pres, 2015.
- Nurfitriani, Tia, *Kajian Semantik Kata Ta'awun Dan Derivasinya Dalam Al-Qur'an: Kajian Analisis Teori Semantik Toshihiko Izutsu*, Bandung: UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021.
- Nusaibah, Sari, *Epistemologi, dalam History of Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London: Routledge, 1996.
- O. Woods L. Kong, "Disjunctures of Belonging and Belief: Christian Migrants and the Bordering of Identity in Singapore" 26, no. 6, 2019.
- Parekh, Bhikhu, *Politics, Religion & Free Speech in Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, Massachussts: Harvard University Press, 2002.
- Pattimahu, M. Asrul, *Spirit Tauhid Dalam Membangun Gerakan Kemanusiaan, Jurnal Studi Islam*, 9, no. 2, 2020.
- Perwodarminto, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka 2003.
- Phillip C. Almond and Wilfred Cantwel Smith, *As Theologian of Religions*. Dalam Havard, *Teological Revied*. No. 76.
- Phoenix, Tim Pustaka, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Media Pustaka, 2012.
- Pimpinan MPR dan Tim Kerja Sosialisasi MPR Periode 2009-2014, *Empat Pilar Kehidupan Berbangsan dan Bernegara*, Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2012.
- Pius A. P, M. Dahlan, *Kamus Ilmiah Popular*, Surabaya: Arkola, 1994.

- Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia: edisi ketiga*, Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- Poespoprodjo, *Logika Ilmu Menalar*, Bandung: Remaja Karya, 1989.
- Pohan, Rahmad Asril, *Toleransi Inklusif: Menapak Jejak Sejarah Kebebasan Beragama Dalam Piagam Madinah*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014.
- Prabandani, Sri, dan Siti Masruroh, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan, Kementrian Pendidikan Nasional, 2011.
- Prekhal, Bikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, New York: Palgrave. 2000.
- Purwanto, B, *Kearifan Lokal dan Masa Depan Kebangsaan Indonesia: Sebuah Pengantar Diskusi*”, *Makalah*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2013.
- Purwoko, Dwi, dkk. *Negara Islam, Percikan Pemikiran: H Agus Salim, KH Mas Manshur, Mohammad Natsir, KH Hasyim Asyari*, Depok: Permata Atika Kreasi, 2001.
- Puslitbang kehidupan keagamaan badan litbang dan diklat kemenag, laporan tahunan kehidupan keagamaan, 2016-2017.
- Putra, Hedi Shri Ahimsa, *Minawang: Patron-Klain di Sulawesi Selatan*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988.
- Qomar, Mujamik, *Epistimologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*, Jakarta: Erlangga, 2005.
- Qomaru, Galuh Widytia, dan Armyza Oktasari, *Manifestasi Konsep Ta’awun dalam Zakawararneming Perspektif hukum perikatan* (online), volume 5, No. 1 2018.
- Qurtb, Sayyid, *Tafsir fi Zhilail Qur’an: Dibawah Naungan Al-Qur’an, Penterjemahal As’ad Yasid, Jilid 3, Cet 1*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Qutb, Sayyid, *Fiqih Dakwah*, Jakarta: Pustaka Amini, 1995.
- , *Fi Zhilal alQur’an*, Jilid II, Kairo: Dar al-Syuruq, 1992.
- R. Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, Bandung: Pustaka, 1993..
- R. Ramirez, Carlos, *Ethnobotany and the Loss of Traditional Knowledge in the 21st Century*,” *Ethnobotany Research and Applications*, 2007,<https://doi.org/10.17348/era.5.0.245-247>.
- R.S. Appleby, *The Ambivalence of The Cared: Religion and Violence, and Reconciliation*, New York: Rowman and Littlefield, 2000.
- Rachman, Budhy Munawar, dan Elza Peldi Taher, *Satu Menit Pencerahan Nurcholish Madjid*, Cetakan I. Depok : [Jakarta]: Imania ; Paramadina, 2013.
- , *Islam Pluralitas Wancana Kesetaraan Kaum Beriman*, Paramadina, Jakarta, 2001.

- , *Membaca Nurcholis Madjid: Islam dan Pluralisme*, Jakarta: Democracy Project, 2011.
- Rahardjo, Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- , *Masyarakat Madani: Agama, kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1999, hal 145-146.
- , *Fanatisme dan Toleransi*. dalam Irwan Masduqi. *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, Bandung: Mizan Pustaka, 2011.
- , *Merayakan Kemajemukan, Kebebasan, dan Kebangsaan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010
- , *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, Jakarta: PSAP, 2005.
- Rahayu, Ani Sri, *Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (PPKN)*, Jakarta: Bumi Aksara, 2015.
- , *Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan (PPKN)*. Jakarta: Bumi Aksara, 2019.
- Rahim, Abdur, *The Principles of Islamic Jurisprudence*, New Delhi: Kitab Bhavam, 1994.
- Rahmad, *Pengantar Study Islam Interdisipliner*, Yogyakarta: Bening Pustaka, 2018.
- Rahman, Budhy Munawar, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: An Intellectual Transformation*. Chicago: Chicago University Press, 1985.
- Rahman, Sainul, Tensi Sektarianisme dan Tantangan Demokrasi di Timur Tengah Pasca Arab Spring: Kasus Tunisia dan Yaman. *Jurnal ICEMS*, Vol. 3, No. 1, Juni 2019.
- Rahman, Zayad Abd., Konsep *Ummah* dalam Al-Qur'an (Sebuah Upaya Melerai Miskonsepsi Negara Bangsa), *Jurnal Studi Islam* 06, no. 01, 2018.
- Rahmanto, Didik Novi, *Returnees Indonesia: Membongkar Janji Manis ISIS*, Jakarta: Gramedia, 2020.
- Rangkuti, Afifah, *Konsep Keadilan Dalam Perspektif Islam*", Vol. VI, No. 1, Januari-Juni, 2014.
- Rezi, M., Moderasi Islam Era Milenial (*Ummatan Wasathan* Dalam Moderasi Islam Karya Muchlis Hanafi). *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial Dan Budaya*, 2(2), 2020, hal.16–30.
<https://doi.org/10.31958/ISTINARAH.V2I2.2405>
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Mesir: Maktabah Kairo, 1960.

- Ridwan, *Analisis Tematik Terhadap Konsep Amar Ma'ruf Nahi Mungkar dalam Perspektif Tafsir Al-Azhar Buya Hamka*, Jambi: Negeri Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, 2021.
- Riffat, Hasan, *The Burgeoning of Islamic Fundamentalisme: Toward an Understanding of The Phenomenon*, Michigan: William B. Eerdmans, 1991.
- Robertson, Roland, *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi, Jakarta: Aksara Persada, 1986.
- Rosyidi, A. Mahfudh, "Hubungan antara Budaya Kerja dengan Sikap *Ta'awun* Guru di Smk Muhammadiyah Salatiga Tahun Pelajaran 2014/2015", Salatiga: IAIN Salatiga, 2015.
- Rubawati, Efa, "Media Baru: Tantangan Dan Peluang Dakwah", *Jurnal Studi Komunikasi* 2, no. 1, 2018.
- Rubiyannah, "Dialog Antarumat Beragama: Sebuah Format Dakwah", *Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan*, Vol. 1, No. 3, 1999.
- Rumahuru, Yance, Z., "Mengembangkan Pendidikan Agama Inklusif sebagai Solusi Pengelolaan Keragaman di Indonesia", *Jurnal Taruna Bakti*. Vol. 1 No. 1 Agustus 2018.
- Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.
- Russel, Bertrand, *Mysticism and Logic*, London: Unwin Book, 1971.
- Rusyd, Ibn, *Fashl al-Maqâl dalam Falsafah Ibn Rusyd*, Beirut: Dar al-Afaq, 1978.
- S. Nasr, *The Heart of Islam: Induring Values of Humanity*, New York: Harper Sanfrancisco, 2004.
- Saad, Munawar M., *Sejarah Konflik antar Suku di Kabupaten Sambas*, Pontianak: Kalimantan Persada Press, 2003.
- Sabdo, "Konsep *"Baladun Thoyyibatun Wa Robbun Ghofur"* sebagai Tujuan Akhir Proses Transformasi Sosial Islam", *Jurnal Universitas Muhammadiyah Metro*.
- Sabri, Muhammad, "Mistisisme dan Hal-Hal Tak Tercakapkan: Menimbang Epistemologi Hudhuri", *Kanz Philosophia*, Volume 2, Number 1, June 2012.
- Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Saefudin, A.M., *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan. Cet. Ke-II,. 1991.
- Safrudin, Irfan, "Etika Emansitoris Jurgen Hubermas: etika paradigmatic diwilayah praksis", *Jurnal Mediator*, Vol. 5 Nomor: 1. 2004.
- Saifuddin, Ahmad Fedyani, *Antrapologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Prenada media dan White, 2019.

- Saihu, Made, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia: Potret Pendidikan Pluralisme di Jembrana-Bali*, Yogyakarta: Deepublish, 2019.
- Salam, Burhanuddin, *Filsafat Pancasilaisme*, (Jakarta: Bina Aksara, 1998.
- , *Logika Materil: Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Reneka Cipta. Cet. Ke-1. 1997.
- Sambas, Syukriadi, *Sembilan Pasal Pokok-pokok Filsafat Dakwah*, Bandung: KP Hadid, 1998.
- Samudra, Imam, *Aku Melawan Teroris*, Solo: Jazeera, 2004.
- Santoso, Budi, *Kamus Al-Qur'an*, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2008.
- Santoso, M. Agus, *Hukum, Moral & Keadilan Sebuah Kajian Filsafat Hukum*, Jakarta: Kencana, 2014.
- Santri Pondok Ngalah, *Kitab Fiqih Jawabul Masa'il bermadzhab Empat Menjawab Masalah Lokal, Nasional, dan Internasional*, Pasuruan: Yayasan Darut Taqwa, 2012.
- Sanusi, Shalahuddin, *Integrasi Ummat Islam: Pola Pembinaan Kesatuan Ummat Islam*, Bandung: Iqamatuddin, 1987.
- Sarwono, Sarlito Wirawan, *Hubungan Antar Agama dalam Pandangan Psikologi*, Jakarta: Pusat Kajian Pembangunan Masyarakat UNIKA Atma Jaya. 1998.
- Schefer, Richard T., *Sociology: A Brief Introduction*, New York: Mc Graw-Hill, 1989.
- Schmid, J. Von, *Ahli-ahli Pemikir Besar Tentang Negara dan Hukum*, Jakarta: PT. Pembangunan, 1962.
- Schoun, Fritchof, *The Trancedent Unity of Religions*, Wheaton: the Philosopical Publishing House, 1984.
- Schuon, Frithjof, *Understanding Islam*, The United State of America: World Wisdom, 1998.
- Scott, John, *Teori Sosial: Maslah-Masalah Pokok dalam Sosiologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- SETARA Institute, *Ringkasan Eksekutif Indeks Kota Toleran Tahun 2018*.
- Setiawan, Benni, Pengaruh Perubahan Sosial terhadap Penafsiran alQur'an, dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 11/Thal ke-91/1-15 Juni 2006.
- Setiyani, Ika, *Dica Lanitaaffinoxy, dan Ismunajab, Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Swadaya Murni, 2010.
- Seymour, Jack, L. Margaret Ann Crain, and Josep V. Crocket., *Educating Chistians: The Intersection of Meaning, learning, and Vocation*, Nashville: Parthenon Press, 1997.
- Shihab, M. Alwi, *Islam Inklusif Menuju sikap terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan. Cet. Ke III. 1998.
- , *Membumikan AlQur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan. 2007.

- , *Tafsir al-Mishbah* vol. 13, Jakarta: Lentera Hati, 2003.
- , *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 1998.
- , *Tafsir AlMisbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- , *Tafsir al-Mishbah: pesan kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- , *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati dan YPI, 2007.
- , *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2000.
- , *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Atas Nama Agama: Wacana Agama Dalam Dialog "Bebas" Konflik. Diedit oleh Andito*. 1 ed. Bandung: Pustaka Hidayahal, 1998.
- , *Tafsir Al-Misbah*, Vol. II, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung; Mizan, 1999.
- , *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Sirry, A. Mun'im, Pluralisme Agama, dalam *Majalah Ummat Dzulkaidah* 1419.
- Shomad, Abd, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syari'ah dalam Hukum Indonesia*, Cet. Ke3, Edisi Revisi, Jakarta: Kencana, 2017.
- Simpson, John, *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford Univercity Dictionari, 1989.
- Simuh, *Tasawuf & Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1997.
- Siradj, Said Aqiel, *Tasawuf Sebagai Basis Tasamuh: Dari Social Capital Menuju Masyarakat Moderat*, *Al-Tahrir* vol.13 No.1, 2013.
- Siregar, Ahmad Yusuf, *Pengaruh Konsep Ta'awun Terhadap Keputusan Berinvestasi Mahasiswa Prodi MBS Melalui Galeri Investasi Syariah (GIS) FAI UMSU* Universitas Muhammadiyah Sumtera Utara Medan, 2020.
- Siregar, Christian, *Pancasila, Keadilan Sosial, dan Persatuan Indonesia*", 5, No. 1, April, 2014.
- Siroj, Said Agil, *Hukum Islam dan Pluralitasi Sosial*, Jakarta: Permadani, 2005
- Smith, *Agama-agama Manusia*, (terj.) dari *The Religion of Man*. Safroedin Bahar (penterj.), Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2020.
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*. NY, 1978.
- Soetapa, Djaka, *Ummah: Komunitas Religius, Sosial, dan Politis dalam al-Qur'an*.

- Sofyan, Aris, *Pengaruh Kematangan Emosi Terhadap Sikap Tasamuh Mahasiswa STAIN Salatiga Program Studi Pendidikan Agama Islam Semester 8 Tahun Akademik 2013/2014*, Salatiga, 2014.
- Sohari dkk, *Hadis Tematik*, Jakarta: Daidit Media, 2006.
- Soleh, A. Khudori, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Stephen R. Humpreys and Michael Curtis (Ed), *Religion and Politics in Middle East*. Bloulder: Westview, 1981.
- Suhaimi, S., & Raudhonah, R., Moderate Islam in Indonesia: Activities of Islamic Da'wah Ahmad Syafii Maarif. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 14(1), 2020. <https://doi.org/10.15575/idajhs.v14i1.8657>
- Suhartono, Suparlan, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. Cet. Ke-1. 2008.
- Suisyanto, *Pengantar Filsafat Dakwah*, Yogyakarta: Teras, 2006.
- Sukardi, Imam, *Pilar Islam bagi Pluralisme Modern*, Solo: Tiga Serangkai, 2003, 2020.
- Surachman, E., "Revitalisasi Nilai-Nilai Keislaman dalam Pembangunan Karakter Bangsa", *Jurnal Studi Alquran*, Vo. 7, 2011.
- Sukidi, *Teologi Inklusif Madjid*, Jakarta: Kompas, 2001.
- Sule, Ernie Tisnawati, *Manajemen Bisnis Syariah*, Bandung: Refika Aditama, 2016.
- Suleman, Zulfikri, *Demokrasi Untuk Indonesia, Pemikiran Politik Bung Hatta* Jakarta, Kompas, 2010.
- Sunardi, St., *Keselamatan, Kapitalisme, Kekerasan; Kesaksian atas Paradoksparadoks*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Suparlan, P., *Suku Bangsa dan Hubungan Antar Suku Bangsa*, Jakarta: Yayasan Pengembangan Kajian Ilmu Kepolisian, 2005.
- Suparman, H., Iain, S., & Semarang, W. (n.d.). *Islam radikal vs islam rahmah kasus Indonesia*.
- Suparta, Munzier, *Pendidikan kedewasaan Beragama*. Jakarta: Gifani alfatana sejahtera. 2009.
- Supena, Ilyas, *Filsafat ilmu Dakwah perspektif Filsafat Ilmu Sosial*, Yogyakarta: Ombak. 2013.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Popule*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 1998.
- Suriati, Suriati, Jihad Dan Dakwah, *Jurnal Mimbar: Media Intelektual Muslim dan Bimbingan Rohani* 5, no. 1, 2019.
- Suryadi, dan Budimansyah, *PKn dan Masyarakat Multikultural*, Bandung: Program Studi Pendidikan Kewarganegaraan Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia, 2005.

- Suryan, Toleransi Antarumat Beragama: Perspektif Islam, *Jurnal Ushuluddin*, 2017, <https://doi.org/10.24014/jush.v23i2.1201>
- Suryana, Yaya, & H.A. Rusdiana. Pendidikan Multikultural: Suatu upaya Penguatan Jatidiri Bangsa. Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Susanto, Edi, *Study Hermeneutika*, Jakarta: Kencana, 2016.
- Susanto, Roni, *Keadilan Sosial dalam Perspektif Al Qur'an dan Pancasila*, Lampung: UIN Raden Intan, 2018.
- Suseno, Fran Magnis, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta, Kanisius, 1992.
- , *Pluralisme Keberagamaan: Sebuah Tanggung jawab bersama*, dalam Muhammad Wahyu Nafis (editor). Kontekstualisasi Ajaran Islam, Jakarta: Parmadina, 1995.
- Suwiknyo, Dwi, *Ayat-Ayat Ekonomi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Sya'rawi, Mutawalli, *Tafsir sya'rawi: Khawatir fadilah al-Syekh Muhammad Mutawalli al- Sya'rawi Haul al-Qur'an al-Karim jilid 1 (Idarah kutub walmatabah)*, 1999.
- Syafaq, Hammis, *Pluralisme dan Perspektif al-Qur'an dalam Menjaga Kebinekaan*, dalam buku *Wacana Dan Praktik Pluralisme Keagamaan Di Indonesia*, Ed. Ahmad Zainul Hamdi dan Muktafi, Jakarta: Daulat Press, 2017.
- Syahid, Bakri, *Al-Huda Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawi*, Yogyakarta: Bagu Arafah, 2009.
- Syaikh, M. Sa'id, *Kamus Filsafat Islam*, terj. Mahnun Husein, Jakarta: Rajawali: 1991.
- Syam, Nur, *Twin Towers: Arah Baru Pengembangan Islamic Studies Multidiscipliner*, Surabaya: SAP, 2012.
- Syamsudin, *Sosiologi Dakwah*, Makassar: Alaudin University Perss. Cet. Ke-1. 2013.
- Syariati, Ali, *Al-Ummah Wa Al-ImâMah*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- , *Sosiologi Islam*, Jakarta: Ananda, 1982.
- Syauqi Nawawi, Rif'at, *Kepribadian Qurani*, Jakarta: Amzah, 2011.
- Syukur, Abdul, A., Putra, R. A., Saifullah, S., & Rolanda, D. M., Haji Oemar Said Tjokroaminoto: Biografi, *Dakwah dan Kesejahteraan Sosial. Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, 5(2), 2020, 177. <https://doi.org/10.29240/jdk.v5i2.2154>
- T.A. Guodge, Henri Bergson, dalam Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Jild. I., New York: Macmillan Publishing Co. Inc & The Free Press, 1972.
- Tafsir, Ahmad, *Ilmu Pendidikan dan perspektif Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.

- Taftazani, Abu Al-Wafa, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. Rafi Usmani, Bandung: Pustaka, 1985.
- Taimiyah, Syaikh al-Islam Ibn, *al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, Cetakan I, 1396 H.
- Tandas, Rosita, *Working with Multikultural society (AICIS)* 2014.
- Tazkiyah, *Konsep Keadilan Dalam Perspektif Islam*, Vol. VI. No. 1, Januari-Juni, 2017.
- Thabathabai, Allamah, *Nihayatul Hikmah*, Qum: Muassasah Al-Islami Al-Thiba'ah Al-Mudarrisin, 1989.
- , *Pengantar', dalam Muthahhari, Menapak Jalan Spiritual*, Terj. Nasrullah, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- Thaha, HM. Chahib, *Kapita Selektta Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Thoyar, Husni, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan, Kementrian Pendidikan Nasional, 2011.
- Tilaar, H. A. R, *Beberapa Agenda Refoermasi Pendidikan Nasional; Dalam Perspektif Abad 21*, Magelang: Teras Indonesia, 1998.
- Tim Baitul Kilmah, *Ensiklopedi Pengetahuan Alquran dan Hadits*, Jakarta: Kamil Pustaka, 2013.
- Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Azasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Jakarta: Prenada Media, 2018.
- Tim Penulis FKUB, *Kapita Selektta Kerukunan Umat Beragama*, (Semarang: Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), 2009.
- Tim penulis: Dialogue Centre PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta PSAA Fakultas Theologia UKDW Yogyakarta, Meniti Kalam Kerukunan: Beberapa Isitlah Kunci dalam Islam dan Kristen, ed. Umum M. Nurcholis Setiawan dan Jaka Soetopo, Jakarta: BPK Gunung Mulia, Cet. Ke-1, 2010.
- Tim Tashih Departemen Agama, *Universitas Islam Indonesia, Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Yogyakarta: PT.Dana Bhakti Wakaf, 1991.
- Tule, *Religious Conflicts and a Culture of Tolerance: Paving the Way for Reconciliation in Indonesia*.
- Ulya, Inayatul, *Pendidikan Islam Multikultural sebagai Resolusi Konflik Agama di Indonesia*, *FIKRAH*, 2016,
- UNESCO-APNIEVE, *Belajar Untuk Hidup Bersama Dalam Damai Dan Harmoni*, 155.
- Untoro, Joko, *Implementasi Sila ke-5 yang tidak Sesuai Harapan Rakyat*, Opini Kompas, 22 Mei 2014, hal. 32.
- Unwanullah, Arif, *Tranformasi Pendidikan untuk Mengatasi Konflik Masyarakat dalam Perspektif Multikultural*, *Jurnal Pembangunan*

- Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi*, 2013, <https://doi.org/10.21831/jppfa.v1i1.1050>;
- Usman, F., *Wahdah al-Adyan; Dialog Pluralisme Agama*. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- W. Lawrence Neuman, *Social research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Eds. Boston: Allyn and Bacon. 2003.
- Wasitowati dan Ken Sudarti, Peningkatan Service Performance Melalui *Ta'awun*, Religiosity dan Mood, *Jurnal Ilmiah Ekonomi*, 2018, hal. 136-137.
- Wasitowati dan Ken Sudarti, Peningkatan Service Performance Melalui *Ta'awun*, Religiosity dan Mood “, *Jurnal Ilmiah Ekonomi*, 2018.
- Wibisono, Koenta, *Hubungan Filsafat, ilmu Pengetahuan dan Budaya*. Makalah: tt.
- Wijdan, A., *Pemikiran dan Peradaban Islam*. 1 ed., Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2007.
- Wilfred Cantwell Smith, *Theology and the World's Religious History*, Toward: Toward a Universal Theology of Religion, 1998.
- Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Terj. Anscombe, New York, 1968.
- Ya'kub, Hamzah, *Filsafat Agama Titik Temu Akal dengan Wahyu*. Jakarta: Pedomam Ilmu Jaya. 2019
- Yaqin, Ainul, *Pendidikan Multikultural: cros-cultural Understanding untuk demokrasi dan keadilan*, Yogyakarta: Pilar Media. 2005.
- Yazdi, Ayatullah Muhammad Taqi Misbah, *Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Philosophy*, alih bahasa oleh Muhammad Legenhausen dan Azim Sarvdalir, New York: Institut of Global Cultural studies, 1990.
- Yazdi, Mehdi Hairi, *Ilmu Hudhuri*, Terj. Ahsin, Bandung: Mizan, 1994.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wadzuryah, 2017.
- Yusuf Ali, Abdullah, *The Meaning of The Holy Qur'ân*, Maryland: Amana Corporation, 1992.
- Yusuf, A., Moderasi Islam Dalam Dimensi Trilogi Islam (Akidah, Syariah, Dan Tasawuf). In *Jurnal Al-Murabbi*, Vol. 3, Issue 2, 2018. <http://jurnal.yudharta.ac.id/v2/index.php/pai>
- Yusuf, Muhammad Yasir, *Islamic Corporate Social Responsibility (I-CSR) Pada Lembaga Keangan Syariah (LKS) Teori dan Praktik*, Depok: Kencana, 2017.
- Yvonna S. Lincoln dan Egon G. Guba, *Naturalistik Inquiry*, Newbury Park: SAGE. 1985.

- Zamakhsari, A., Teologi Agama-agama: Tipologi Tripolar; Eksklusivisme; Inklusivisme dan Kajian Pluralisme, *Jurnal Agama dan Budaya Tsaqofah*, Vol. 18 No. 01, 2020.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan bersama Misionaris, Orientalis, dan Kolonialis*, CIOS: ISID, Cet. 1, 2008.
- Zayd, Nashr Hamid Abu, *Ma'fhum al-Nash: Dirasat fi Ulum al-Qur''an*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1996.
- Zembylas, Michalinos dan Zvi Bekerman, Peace education in the present: dismantling and reconstructing some fundamental theoretical premises, *Journal of Peace Education*, 10, 2013.
- Zuhriyah, Luluk Fikri, Dakwah Inklusif Nurcholish Madjid, *Jurnal Komunikasi Islam Volume 02*, Nomor 02. Desember 2012.
- Zulhammi, Teori belajar behavioristik & Humanistik dalam Perspektif Pendidikan Islam, *Jurnal Darul Ilmi*, Volume 3. Nomor1. Januari 2015.

RIWAYAT HIDUP

Nama Lengkap	: Siti Mukzizatin
Riwayat Pendidikan	: 1. SDN Tuban Tahun 1982 2. Madrasah Tsanawiyah Hasyimiyah Tahun 1985 3. Madrasah Aliyah Riyadhhotut Tholabah Tahun 1988 4. IAIN Syarif Hidayatullah Tahun 1994 5. S.2 Universitas Islam Jakarta Tahun 2013
Tempat, Tanggal Lahir	: Tuban, 8 November 1969
Jabatan	: Widyaiswara Ahli Madya
Instansi/Lembaga	: Pusdiklat Tenaga teknis Pendidikan dan Keagamaan
Nomor HP/Telepon	: 081311026060
Email	: sitimukzizatin@gmail.com
Alamat Kantor	: Jl. Ir. Juanda No. 37 Ciputat Tangerang Selatan
Pelatihan	: 1. Pendidikan Kader Muballigh al-Azhar Jakarta Tahun 1989 2. Pendidikan Kader Muballigh KODI DKI Jakarta Tahun 1995 3. Training of Trainer Calon Widyaiswara Tahun 2017 4. Training of trainer Moderasi beragama 2018 5. Training of Trainer Widyaiswara Berjenjang 2020

	6. Training of trainer Keluarga Sakinah 2020 7. Training of trainer Moderasi beragama 2021 8. Training of trainer Zakat dan Wakaf 2021 9. Coaching Mentoring Bach 13 ESQ 2021 10. Training of Trainer Hisab Rkyat 2021 11. Training of trainer Penyelia Halal 2022 12. Instruktur Nasional Moderasi Beragama 2023 13. Asesor certified BNSP 2024
Pengalaman Menulis :	1. Meneropong Perilaku Keberagamaan Masyarakat Pesisir Tuban (Jurnal Bimas Islam 2017) 2. Al-Qur'an dan Relasi Harmonis Antar Umat Beragama (Jurnal Andragogi Pusdiklat 2019) 3. Kompetensi Penyuluh Agama Islam dalam Memelihara Harmoni Kerukunan Umat Beragama di Jakarta Selatan (Jurnal Andragogi Pusdiklat 2020) 4. Menelisik Akar Konflik Intern Umat Beragama: Refleksi Kasus Penodaan Agama (Majalah Fasilitator 2019) 5. Non Muslim Apakah Kafir? (Majalah Fasilitator 2019) 6. Menembus sekat-sekat warna Islam Indonesia (Majalah Fasilitator 2019) 7. Internalisasi tiga Mantra: Upaya Membangun Karakter Umat dalam Perspektif Islam Washatiah. (Majalah Fasilitator 2021) 8. Akar Teologis Bencana: antara Ulah Manusia dan Sunatullah. (Majalah Fasilitator 2021). 9. Term-term Moderasi Menurut Al-Qur'an (Majalah Diklat 2021) 10. Kitab Kuning: Literatur Studi Keislaman dalam Tradisi Pesantren. (Majalah Fasilitator 2022) 11. Membumikan Nilai-nilai Universal Islam

- Memahami Realitas Keberagamaan dan Keragaman. (Majalah Fasilitator 2022)
12. Praktik Wasatiyatul Islam: Masa Sejarah Islam Klasik. (Majalah Fasilitator 2022).
 13. Milestone BPSDM Pusdiklat teknis Pendidikan dan Keagamaan Perspektif *Corporate University*. (Conference and expose on training/con-xtra 2024). Predikat The Best Paper.

LAMPIRAN-LAMPIRAN.

INKLUSIVITAS DAKWAH ISLAM DALAM PENDIDIKAN KEWARGANEGARAAN PERSPEKTIF AL-QUR'AN

ORIGINALITY REPORT

23%

SIMILARITY INDEX

19%

INTERNET SOURCES

11%

PUBLICATIONS

10%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

repository.ptiq.ac.id

Internet Source

3%

2

repository.uin-malang.ac.id

Internet Source

2%

3

www.researchgate.net

Internet Source

1%

4

repository.radenintan.ac.id

Internet Source

1%

5

ojs.staituankutambusai.ac.id

Internet Source

1%

6

repository.iiq.ac.id

Internet Source

1%

7

repository.uinjkt.ac.id

Internet Source

1%

8

repository.iainpalopo.ac.id

Internet Source

1%

9

repository.uinbanten.ac.id

Internet Source

1%

10

dokumen.pub

Internet Source

		1 %
11	ejournal.uin-suska.ac.id Internet Source	<1 %
12	ejournal.uin-suka.ac.id Internet Source	<1 %
13	Muhammad Nur Jamaluddin. "WUJUD ISLAM RAHMATAN LIL ÂLAMIN DALAM KEHIDUPAN BERBANGSA DI INDONESIA", ADLIYA: Jurnal Hukum dan Kemanusiaan, 2021 Publication	<1 %
14	Submitted to Universitas Muhammadiyah Sidoarjo Student Paper	<1 %
15	www.pendis.kemenag.go.id Internet Source	<1 %
16	repository.iainbengkulu.ac.id Internet Source	<1 %
17	Ahmad Mustaniruddin, Hery Afriyadi, Jamilah Abu Bakar. "INDIKATOR TERCIPTANYA MASYARAKAT MADANI PERSPEKTIF AL-QUR'AN", TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin, 2021 Publication	<1 %
18	Ahmad Labib Majdi. "Khairu Ummah dalam Pandangan K.H. Irfan Hielmy", Jurnal	<1 %