

**KONTEKSTUALISASI AYAT-AYAT AKIDAH PERSPEKTIF
MUHAMMAD RASYID RIDHA DAN RELEVANSINYA TERHADAP
PARADIGMA INKLUSIVISME**

TESIS

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



Oleh:
Muhammad Miftah Hamdani
NIM: 222510017

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan tesis ini adalah: perspektif Rasyid Ridha mengenai kontekstualisasi ayat-ayat akidah mengusung satu tema dari teori trilogi *theologia religionum* yaitu paradigma inklusivisme yang menekankan aspek internalisasi, obyektivikasi, dan eksternalisasi teks-teks normatif agama. internalisasi diwujudkan dalam bentuk pemahaman otentik dan substansial terkait makna Islam dan ajaran dogmatis agama lainya. Kesadaran akan lingkungan, kondisi, keadaan, dan situasi sosial, budaya, hukum, politik menjadi bentuk dari obyektivikasi teks normatif agama. Keduanya akan melahirkan output atau eksternalisasi nilai atas dasar keyakinan dan adaptabilitas lingkungan, sehingga tercipta pandangan inklusivisme yang tercermin dalam perilakunya menyikapi perbedaan, keberagaman, dan kemajemukan di tengah-tengah kehidupan multikultural.

Perspektif Ridha mengenai inklusivisme terkait aspek internalisasi tergambar pada sudut pandangnya memaknai Islam bukan sebagai agama keturunan (*ad-dîniyyah al-jinsiyyah*) atau nama diri (*proper name*) dari sistem kepercayaan tertentu, melainkan Islam yang meletakkan keimanan dalam bentuk ketundukan mutlak pada Allah SWT dan kesucian jiwa dari ragam kemusyrikan dan kepentingan, serta bentuk keikhlasan dalam beramal. Tanpanya Islam hanya sebatas nama dan al-Qur'an hanya sebatas tulisan. Dari wacana tersebut didapati tiga utama, yaitu: *Islam rahmatan lil 'âlamîn*, Islam toleran, dan Islam dan HAM yang diulas dengan tiga pendekatan, yaitu: pendekatan normatif-irenic sebagai asas *Islâm rahmatan lil al-'âlamîn*, pendekatan rasional kritis sebagai asas toleransi, pendekatan kultural humanis sebagai asas HAM (hak asasi manusia) yang dikomparasikan dengan implementasi nilai-nilai al-Qur'an sebagai penyempurna jiwa manusia, individu, kelompok, dan bangsa, mereformasi nilai humanis, sosial, politik, dan nasionalis, dan menuntun pribadi muslim rasa tanggung jawab.

Tesis ini memiliki kesamaan pendapat dengan Muhammad Abduh, Fazlur Rahman (1919 M), Harun Nasution (L. 1919 M), Muhammad Mutawalli as-Sya'rawi (1997), Hassan al-Banna (2002), Nurcholis Madjid (1992), Muhammad Quraish Shihab (2005), Nasaruddin Umar (2001), yang menyatakan bahwa paradigma inklusivisme mengambil peran penting dalam kehidupan yang terus berkembang, sehingga menghasilkan output yang berperadaban dan sadar akan perbedaan.

Temuan Tesis ini, berbeda dengan pandangan Sayyid Qutb (1972), Fakhruddin ar-Razi (1999), dan Muhammad bin Shalih Utsaimin (2014), yang menyatakan bahwa *Islâm fi dhâhir lâ fi bâthin* (Islam tidak dimaknai dari dalam melainkan dari luar) artinya penilaian Islam hanya dapat terlihat dari sikapnya, maka dari itu perlunya ketegasan dalam mengidentifikasi

orang-orang kafir dan munafik sebab perbedaan agama bukan seperti perbedaan madzhab pada madzhab maliki, hambali, syaf'i, dan hanafi

Tesis ini juga menemukan empat belas sikap-sikap inklusif sebagai wujud eksternalisasi atas keimanan dan obyektivikasi teks normatif agama, yaitu: sikap *tawâzun* (berkeseimbangan), sikap *tawâsuth* (pertengahan), sikap *i'tidal* (lurus dan tegas), sikap *tasâmuh* (toleransi), sikap *musâwah* (egaliter), sikap *ishlah* (reformasi), sikap *aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas), sikap *tathawwur wa ibtikar* (dinamis, kreatif, dan inovatif), sikap *syûra* (musyawarah), sikap *al-qudwah* (kepeloporan), sikap *al-muwâthanah* (cinta tanah air), sikap *lâ-'unf* (anti kekerasan), sikap *al-i'tirâf bi al-'urf* (ramah budaya), dan sikap *tahâdhur* (berkeadaban).

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *at-tafsîr al-maudhû'i* (tafsir tematik) dan metode historis-filosofis-kontekstual. Dengan jenis penelitian studi pustaka atau (*library research*) dan menggunakan pendekatan kualitatif berjenis *content analysis* atau analisis isi teks.

Kata Kunci: Kontekstualisasi, Ayat-ayat Akidah, Paradigma Inklusivisme

خلاصة

خلاصة هذه الرسالة هي: إن منظور رشيد رضا حول تأويلية آيات العقيدة (تفسير النصوص في سياقها) يتبنى فكرة من نظرية "ثلاثية لاهوت الأديان (theologia religionum)، ألا وهي نموذج الشمولية (الافتتاح) الذي يؤكد على جوانب استبطان (استيعاب داخلي)، وتشبيد (تحويل إلى موضوع)، وتجسيد (إظهار خارجي) للنصوص الدينية المعيارية. ويتجلى الاستبطان في شكل فهم أصيل وجوهري لمعنى الإسلام والتعاليم العقائدية للأديان الأخرى. بينما يصبح الوعي بالبيئة، والظروف، والحالة، والوضع الاجتماعي، والثقافي، والقانوني، والسياسي شكلاً من أشكال تشبيد النص الديني المعياري. وسيولد هذان الجانبان معاً نتيجة أو تجسيداً للقيم بناءً على العقيدة وقابلية التكيف مع البيئة، مما يؤدي إلى خلق رؤية شمولية تنعكس في سلوك الفرد تجاه الاختلاف، والتنوع، والتعددية في خضم الحياة متعددة الثقافات.

يتجلى منظور رضا حول الشمولية المتعلق بجانب الاستبطان في نظرته للإسلام ليس كدين وراثي (الدينية الجنسية) أو اسم علم (بروبر نيم) لنظام معتقدات معين، بل كإسلام يضع الإيمان في شكل الخضوع المطلق لله تعالى، ونقاء الروح من شتى أنواع الشرك والمصالح، وكذلك الإخلاص في العمل. وبدون ذلك، يظل الإسلام مجرد اسم والقرآن مجرد كتابة. ومن هذا الخطاب، تبرز ثلاثة مواضيع رئيسية، وهي: الإسلام رحمة للعالمين، والإسلام المتسامح، والإسلام وحقوق الإنسان (HAM) وقد تم مناقشة هذه المواضيع من خلال ثلاث مقاربات: المقاربة المعيارية السلمية كأساس لإسلام رحمة للعالمين، والمقاربة العقلانية النقدية كأساس للتسامح، والمقاربة الثقافية الإنسانية كأساس لحقوق الإنسان. ويتم مقارنة هذه المقاربات مع تنفيذ قيم القرآن كمكمل للروح البشرية - للفرد، والجماعة، والأمة - وإصلاح القيم الإنسانية، والاجتماعية، والسياسية، والوطنية، وغرس شعور المسؤولية في الفرد المسلم.

تتفق هذه الرسالة مع آراء محمد عبده، وفاضل الرحمن (١٩١٩)، وهارون ناصوتيون (١٩١٩)، ومحمد متولي الشعراوي (١٩٩٧)، وحسن البنا (٢٠٠٢)، ونورخوليس ماجد (١٩٩٢)، ومحمد قريش شهاب (٢٠٠٥)، ونصر عمر (٢٠٠١)، الذين يؤكدون على أن نموذج الشمولية يلعب دوراً حاسماً في عالم يتطور باستمرار، مما ينتج عنه نتائج حضارية ووعياً بالاختلاف. وتختلف نتائج هذه الرسالة عن آراء سيد قطب (١٩٧٢)، وفخر الدين الرازي (١٩٩٩)، ومحمد بن صالح العثيمين (٢٠١٤)، الذين أكدوا على أن "الإسلام في الظاهر لا في الباطن" (الإسلام يُحكم عليه من مظهره الخارجي وليس من حقيقته الداخلية)، مما يعني أن تقييم إسلام المرء

لا يظهر إلا من خلال أفعاله الظاهرة؛ وبالتالي، فهم يشددون على ضرورة الحزم في تحديد الكفار والمنافقين، بحجة أن الاختلافات في الدين لا تشبه الاختلافات بين المذاهب الفقهية المالكية، والحنبلية، والشافعية، والحنفية.

كما حددت هذه الرسالة أربع عشرة سمة شمولية (سمات انفتاحية) كظواهر لتجسيد الإيمان وتشديد النصوص الدينية المعيارية. وهي: التوازن، والوسطية، والاعتدال (الاستقامة والحزم)، والتسامح، والمساواة، والإصلاح، والأولوية (تقديم الأهم)، والتطور والابتكار (الديناميكية، والإبداع، والابتكار)، والشورى، والقدوة (الريادة)، والمواطنة (حب الوطن)، ورفض العنف، والاعتراف بالعرف (التقبل الثقافي)، والتحضر.

المنهجية المستخدمة في هذا البحث كانت منهج التفسير الموضوعي (at-tafsîr al-maudhûî) ومنهجية تاريخية-فلسفية-سياقية. واعتمد البحث على منهجية دراسة المكتبة (library research) باستخدام نهج نوعي على شكل تحليل المحتوى.

الكلمات الرئيسية: السياق، آيات العقيدة، نموذج الشمولية.

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is that Rashid Rida's perspective on the contextualization of verses concerning *aqidah* (creed/theology) champions a theme from the theory of the *theologia religionum* trilogy: the paradigm of inclusivism, which emphasizes the aspects of internalization, objectification, and externalization of normative religious texts. Internalization is realized in the form of an authentic and substantial understanding of the meaning of Islam and other dogmatic religious teachings. Awareness of one's environment, conditions, circumstances, and social, cultural, legal, and political situations constitutes the form of objectification of normative religious texts. Together, these two aspects will produce an output, or the externalization of values, based on belief and environmental adaptability, thereby creating an inclusive worldview reflected in one's conduct when addressing differences, diversity, and pluralism within multicultural life.

Rida's perspective on inclusivism related to the aspect of internalization is illustrated in his viewpoint of interpreting Islam not as a religion of heredity (*ad-dîniyyah al-jinsiyyah*) or a (proper name) for a specific belief system. Instead, he posits an Islam that places faith in the form of absolute submission to Allah SWT and the purity of the soul from various forms of polytheism (*shirk*) and self-interest, as well as sincerity in deeds. Without this, Islam is merely a name and the Qur'an is merely text. From this discourse, three main themes emerge: Islam as a mercy to all worlds (*rahmatan lil 'âlamîn*), a tolerant Islam, and Islam and Human Rights (HAM). These are discussed through three approaches: a normative-irenic approach as the basis for *Islâm rahmatan lil al-'âlamîn*, a rational-critical approach as the basis for tolerance, and a cultural-humanist approach as the basis for Human Rights. These are compared with the implementation of Qur'anic values as a perfecter of the human soul-for the individual, group, and nation-reforming humanist, social, political, and nationalist values, and instilling a sense of responsibility in the Muslim individual.

This thesis aligns with the opinions of Muhammad Abduh, Fazlur Rahman (1919), Harun Nasution (1919), Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi (1997), Hassan al-Banna (2002), Nurcholis Madjid (1992), Muhammad Quraish Shihab (2005), and Nasaruddin Umar (2001), who state that the inclusivism paradigm plays a crucial role in an ever-evolving world, thereby producing civilized outputs and an awareness of difference.

The findings of this thesis differ from the views of Sayyid Qutb (1972), Fakhruddin al-Razi (1999), and Muhammad bin Salih al-Uthaymin (2014), who asserted that *Islâm fi dhâhir lâ fi bâthin* (Islam is judged by its outward appearance, not its inner reality). This means the assessment of one's Islam is only visible through their outward actions; therefore, they emphasize

the need for firmness in identifying disbelievers (*kuffar*) and hypocrites (*munaḥiqun*), arguing that differences in religion are not akin to differences between the Maliki, Hanbali, Shafi'i, and Hanafi schools of jurisprudence.

This thesis also identifies fourteen inclusive attitudes as manifestations of the externalization of faith and the objectification of normative religious texts. These are: *tawâzun* (balance), *tawâsuth* (moderation/median), *i'tidal* (straightforwardness and firmness), *tasâmuḥ* (tolerance), *musâwah* (egalitarianism), *ishlah* (reform), *aulawiyah* (prioritizing what is most important), *tathawwur wa ibtikar* (being dynamic, creative, and innovative), *shûra* (consultation), *al-quḍwah* (exemplary leadership/pioneering), *al-muwâthanah* (patriotism), *lâ-'unf* (non-violence), *al-i'tirâf bi al-'urf* (cultural receptiveness), and *tahadhur* (civility).

The methods used in this research were the *at-tafsîr al-maudhû'i* (thematic exegesis) method and a historical-philosophical-contextual method. It employed a library research design, utilizing a qualitative approach in the form of content analysis.

Keywords: Contextualization, Aqidah Verses, Inclusivism Paradigm.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Muhammad Miftah Hamdani
Nomor Induk Mahasiswa	: 222510017
Program Studi	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir
Judul Tesis	: Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akidah Perspektif Muhammad Rasyid Ridha dan Relevansinya Terhadap Paradigma Inklusivisme

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 15 Oktober 2025
Yang membuat pernyataan



Muhammad Miftah Hamdani

TANDA PERSETUJUAN TESIS

KONTEKSTUALISASI AYAT-AYAT AKIDAH PERSPEKTIF
MUHAMMAD RASYID RIDHA DAN RELEVANSINYA TERHADAP
PARADIGMA INKLUSIVISME

TESIS

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

Disusun Oleh:
Muhammad Miftah Hamdani
NIM: 222510017

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

Jakarta, 13 September 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,



Dr. Jun Firmansyah, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Badru Tamam, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



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

TANDA PENGESAHAN TESIS

Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akidah Perspektif Muhammad Rasyid Ridha
Dan Relevansinya Terhadap Paradigma Inklusivisme

Disusun Oleh:

Nama : Muhammad Miftah Hamdani
Nomor Induk Mahasiswa : 222510017
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
Selasa 16 September 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4	Dr. Jun Firmansyah, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Badru Tamam, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 22 September 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI

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

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-syaddah ditulis rangkap, misalnya: رَبُّ ditulis *rabbu*.
- 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: الْقَارِعَةُ ditulis *al-qâri'ah*, الْمَسَاكِينِ ditulis *al-masâkîn*, الْمُفْلِحُونَ ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang alif + lam (ا ل) apabila diikuti oleh huruf *qamariah* ditulis *al*, misalnya: الْكَافِرُونَ ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرِّجَالِ ditulis *ar-rijâl*.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: الْبَقَرَةُ ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t* bersamaan dengan harakat yang menyertainya, misalnya: زَكَاةَ الْمَالِ *zakâtu al-mâl*, atau سُورَةُ النِّسَاءِ ditulis *sûratu an-nisâ'*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ditulis *wa huwa khairu ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Assalâmu'alaikum. Wr. Wb.

Alhamdulillah rabbil 'âlamîn. Puji syukur kita panjatkan kehadiran Allah SWT atas karunia dan rahmat-Nya sehingga penulisan karya ilmiah yang menjadi syarat mendapat gelar Magister dapat dirampungkan meskipun masih jauh dari kata sempurna.

Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW yang telah memberikan jalan yang terang sehingga umat manusia dapat membedakan perbuatan yang tercela dan perbuatan yang diridhai oleh Allah SWT.

Selanjutnya, penulis menyadari dalam penulisan penelitian ini banyak sekali hambatan. Namun, dengan bantuan dan motivasi yang diberikan oleh berbagai pihak, akhirnya penulis mampu menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., atas kesempatan dan segala fasilitas yang telah diberikan kepada penulis selama mengikuti dan menyelesaikan pendidikan sarjana Universitas PTIQ Jakarta.
3. Ketua Program Studi Dr. Abd. Muid N, M.A., yang telah memberikan masukan, juga tambahan referensi serta ilmunya selama menempuh jenjang S2 di Universitas PTIQ Jakarta.
4. Dosen pembimbing I Dr. Jun Firmansyah, M.A. dan dosen pembimbing II Dr. Badru Tamam, M.A., yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan dan pengarahan kepada penulis dalam penyusunan tesis ini.

5. Kepala Perpustakaan beserta staff Universitas PTIQ Jakarta.
6. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penelitian ini. Atas segala kebaikan, limpahan ilmu, dan bimbingan selama proses studi, semoga menjadi pahala jariyah dan amal kebaikan yang kelak tidak akan terputus.
7. Kedua Orang Tua, Bapak Mahmudi dan Ibunda tercinta Sunarti, terima kasih atas doa dan dukungannya, baik moril maupun materiil. Terima kasih atas kasih sayang yang selama ini telah dicurahkan untukku. Semoga anakmu ini bisa menjadi anak yang kelak akan membanggakan dan membahagiakan.
8. Segenap keluarga yang senantiasa memberikan dukungan.
9. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.
Semoga apa yang telah diberikan kepada peneliti dibalas oleh Allah SWT atas bantuannya dalam penyelesaian penulisan tesis ini. Semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat, peneliti, dan setiap orang yang membacanya. Amin.

Jakarta, 30 Agustus 2025

Penulis

Muhammad Miftah Hamdani

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Gambar	xxiii
Daftar Tabel.....	xxv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	10
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	12
D. Tujuan penelitian.....	12
E. Manfaat Penelitian.....	13
F. Kerangka Teori.....	13
G. Tinjauan Pustaka	24
H. Metode Penelitian.....	28
I. Sistematika Penulisan.....	34

BAB II TAFSIR KONTEKSTUAL, TAFSIR AYAT-AYAT AKIDAH, DAN PARADIGMA INKLUSIVISME.....	35
A. Tafsir Kontekstual: Pengertian dan Ragam Bentuknya	35
1. Definisi Tafsir Kontekstual	35
2. Periodisasi Tafsir Kontekstual.....	39
3. Ragam Bentuk Tafsir Kontekstual.....	54
B. Tafsir Ayat-ayat Akidah: Pengertian dan Ragam Bentuknya	60
1. Definisi Tafsir Ayat-ayat Akidah	62
2. Ragam Bentuk Ayat-ayat Akidah.....	66
3. Muatan Trilogi Ayat-ayat Akidah	87
C. Paradigma Inklusivisme: Pengertian, Konstruksi, dan Karakteristiknya	105
1. Definisi Paradigma Inklusivisme.....	105
2. Paradigma Inklusivisme Islam.....	113
3. Konstruksi Paradigma Inklusivisme Islam	118
BAB III PERJALANAN INTELEKTUAL RASYID RIDHA DAN TAFSIRNYA	129
1. Profil Muhammad Rasyid Ridha	129
2. Keadaan Sosio-Historis Ridha.....	134
3. Pendidikan Muhammad Rasyid Ridha	140
4. Riwayat Karier Muhammad Rasyid Ridha.....	147
5. Karya-Karya Muhammad Rasyid Ridha	154
6. Pandangan Ulama Terhadap Rasyid Ridha	158
B. Metodologi Penafsiran Muhammad Rasyid Ridha	160
1. Metode Penafsiran Rasyid Ridha	163
2. Bentuk Penafsiran Rasyid Ridha	169
3. Corak Penafsiran Rasyid Ridha.....	173
4. Pandangan Ulama Atas <i>Tafsir al-Manâr</i>	179
BAB IV DIMENSI INKLUSIVISME PENAFSIRAN RASYID RIDHA DALAM <i>TAFSÎR AL-MANÂR</i>	185
A. Ayat-Ayat Akidah Perspektif Penafsiran Rasyid Ridha.....	185
1. Islam sebagai Agama Kasih.....	190
2. Islam Toleran.....	200
3. Islam dan HAM	206
B. Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akidah Sudut Pandang Rasyid Ridha	213
1. Trem Islam Rahmatan lil ‘Âlamîn.....	215
2. Trem Islam Toleran	221
3. Trem Islam dan HAM (Hak Asasi Manusia).....	228
C. Relevansi Pandangan Kontekstual Rasyid Ridha Atas Ayat-Ayat Akidah Dengan Paradigma Inklusivisme Islam	235
1. Titik Temu Pandangan Kontekstualisasi Rasyid Ridha Atas Ayat-ayat Akidah dengan Paradigma Inklusivisme Islam	237

2. Implikasi Penafsiran Inklusif Rasyid Ridha Atas Ayat-ayat Akidah dalam Wacana Kasus Intoleransi dan Pelanggaran KBB (Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan).....	244
BAB V PENUTUP	257
A. KESIMPULAN	257
B. SARAN	259
DAFTAR PUSTAKA	261
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR GAMBAR

Gambar Kerangka Model Teks Abdullah Saeed	49
---	----

DAFTAR TABEL

Tabel Komparasi Tafsir Klasik dan Modern	43
Tabel Analisis Kontekstualisasi Term <i>Islâm Rahmatan lil ‘Âlamîn</i>	215
Tabel Analisis Sifat dan Bentuk Teks Term <i>Islâm Rahmatan lil ‘Âlamîn</i>	219
Tabel Analisis Kontekstualisasi Term Islam Toleran	222
Tabel Analisis Sifat dan Bentuk Teks Islam Toleran.....	225
Tabel Analisis Kontekstualisasi Term Islam dan HAM.....	229
Tabel Analisis Sifat dan Bentuk Teks Islam dan HAM	232

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kontekstualisasi ayat di era modern ini, menjadi pendekatan yang menarik dalam menginterpretasi kandungan makna al-Qur'an. Terbukti dengan banyaknya peneliti kontemporer, serta adanya narasi masif di ruang-ruang akademis yang berkonsen pada kontekstualisasi teks-teks suci. Kontekstualisasi dianggap penting dalam tatanan beragama, sebab memahami agama secara kontekstual, berarti telah menghidupkan agama, agama dapat berfungsi sebagaimana mestinya bukan sebaliknya hanya ajaran kosong belaka.¹

Dalam mengkontekstualisasi ayat, seorang mufassir menggunakan analisis dinamis dari refleksi ke praksis.² seluruh informasi mengenai kondisi serta situasi saat ayat diturunkan lalu mengkorelasikan dengan konteks saat mufassir berada dengan keseluruhan aspeknya, baik sejarah, sosial, budaya, politik, ekonomi, psikologi, dan lainnya merupakan langkah konkritnya.³

¹ Pahrudin, *Kontekstualisasi Agama Menuju Harmonisasi Sosial*, Yogyakarta: Jivaloca Mahacipta, 2022, hal. 8.

² Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, USA: Orbis Books, 2002, hal. 52.

³ Khai Hanif Yuli Edim, *et.al.*, "Pendekatan Tekstual, Kontekstual dan Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Dimar: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 4 No. 2 Tahun. 2023, hal. 269.

Tidak sedikit dari permasalahan manusia modern yang sangat kompleks, dapat tercerahkan dengan pendekatan kontekstualisasi ayat. Dalam permasalahan hukum contohnya, pembagian waris bagi perempuan dalam Surah an-Nisa'/4:11, jika dipahami secara tekstual akan ditemui diskriminasi gender (bias gender), laki-laki mendapatkan dua kali lebih besar dari perempuan.⁴ Konteks melihat bahwa ada sosio historis dan *moral value* dari turunya ayat tersebut. Secara sosio historis turunya ayat ditujukan untuk mengangkat derajat serta martabat perempuan yang pada masa jahiliyah tidak perempuan dapatkan.⁵

Secara *moral value* ayat tersebut memberikan gambaran akan adanya kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan dalam subjek pembagian waris. Peletakan 2:1 merupakan cerminan dari realitas sosio kultural, laki-laki mendapatkan dua bagian karena secara kultur laki-laki memiliki kewajiban ekonomi terhadap keluarganya. Tetapi hal tersebut juga dapat berlaku bagi perempuan dengan syarat adanya beban perekonomian yang ditanggungnya untuk keluarga.⁶ Jadi secara konteks *'illah* (alasan hukum) menjadi faktor penentu dalam pembagian waris dan bukan pada gendernya secara biologis.

Dalam bidang ekonomi, maraknya ekonomi berbasis syariah di era modernisasi, kata syariah terkesan sebagai magnet umat muslim, secara penerapannya ditemukan hal yang dilarang dalam al-Qur'an (riba dan bunga bank) sebagaimana tertera pada Surah al-Baqarah/2: 275-276, Surah Ali Imran/3: 130, Surah an-Nisa'/4: 161, dan Surah ar-Rum/30: 39. Secara tekstual kandungan makna ayat melarang mutlak tindakan riba sebab dampak kerugian bagi penerimanya. Secara kontekstual, riba dimaknai ketika terjadinya *ad'âfan mudhâ'afah* (berlipat ganda) dan sebaliknya tidak dikategorikan bunga karena tiga alasan. *Pertama*, adanya *masalah mursalah* (ditemukan kebaikan serta kemanfaatan yang dapat menjauhkan kemudharatan).⁷ *Kedua*, terjadinya dorongan serta perkembangan ekonomi. *Ketiga*, adanya kerjasama *mudhârabah* dan *musyârahah*.⁸

⁴ Ni Nyoman Sukerti, *Buku Ajar Gender Dalam Hukum*, Denpasar: Pustaka Ekspresi, 2016, hal. 39-40.

⁵ Rohmawati, "Kontekstualisasi Tafsir Waris Laki-Laki dan Perempuan (Pendekatan Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas)," dalam *Jurnal Ulûmuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2021, hal. 32.

⁶ Rohmawati, "Kontekstualisasi Tafsir Waris Laki-Laki dan Perempuan (Pendekatan Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas),"..., hal. 34-35.

⁷ Imron Rosyadi, "Masalah Mursalah Sebagai Dalil Hukum," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 24 No. 1 Tahun. 2012, Hal. 18.

⁸ Azhari Akmal Tarigan, *Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi Al-Qur'an*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2012, hal. 232.

Dari bidang budaya, budaya *ta'aruf* sebelum pernikahan merupakan sebuah ajaran dalam Islam, sejalan dengan bunyi Surah al-Hujurat/49: 13. Term *ta'aruf* ditujukan untuk meminimalisir perceraian akibat ketidakcocokan dan keselerasian. Dalam realitanya, *ta'aruf* disalah artikan dengan tindakan legalisasi pacaran dan menjadi titik balik sebab terjadinya perceraian. Secara konteks sosiologis pelaku *ta'aruf* masuk sebagai makhluk yang bermoral, beretika, dan bersusila, jadi dalam proses *ta'aruf* harus melekat dalam jiwa pelakunya nilai etika yang dibangun dalam hidup sosial.⁹

Bidang hukum, ekonomi, dan budaya memang sasaran yang sering dikaji dalam bidang kontekstualisasi ayat, hal tersebut sesuai dengan definisi konteks itu sendiri. Menariknya dari topik-topik pembahasan kontekstualisasi ayat, belum banyak ditemui kontekstualisasi pada ayat-ayat yang berkonotasi akidah. Pembahasan kontekstualisasi akidah marak dibicarakan di negara yang pluralistik dengan keragaman agama di dalamnya (Indonesia) dan hal tersebut masih mendapatkan keterbatasan pembahasan.¹⁰ Pluralitas menjadi pemicu perdebatan, terbukti dengan adanya fatwa MUI yang mengharamkan paham pluralisme.¹¹ MUI melihat bahwa paham pluralisme dapat meresahkan masyarakat dengan pandangan semua agama sama.¹² Bab akidah dan ibadah menjadi pengharaman mutlak untuk bersikap inklusif.

Pembahasan akidah memang sangat erat dengan nilai-nilai *ta'abbudi* yang notabene sensitif untuk ditarik pada pembahasan kontekstual. Secara umum cangkupan akidah bersifat *qath'i*, sebab di dalamnya ada ikatan kuat atas konsekuensi janji yang telah diputuskan, keputusan tersebut tergambar dalam bentuk keyakinan.¹³ Akidah sangat erat dengan keimanan seseorang yang teguh tanpa ada keraguan dalam keyakinannya. Akidah merupakan inti dalam sebuah ajaran yang tidak berubah karena perbedaan zaman.¹⁴ Akidah juga sebagai sarana penghubung antara seorang hamba dengan tuhan-Nya

⁹ Nuzula Ilhami, "Ta'aruf dalam Pernikahan; Sebuah Tinjauan Sosiologi," dalam *Jurnal Kuriositas*, Vol. 12 No. 2 Tahun. 2019, hal. 173.

¹⁰ Abdul Wahid, *Pluralisme Agama*, Mataram: LEPPIM, 2016, hal. 16-17.

¹¹ Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 7 MUNAS. 7 Tahun. 2005

¹² Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia*, Yogyakarta: Deepublish, 2019, hal. X.

¹³ Said bin Ali, *Bayanu 'Aqîdah Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah wa luzûmi Ittibâ'uhâ fî Dhau'i al-Kitâb wa as-Sunnah*, Riyadh: Matba'atu Safir, 1433, hal. 6. Lihat Juga Muhammad Ibrahim al-Hamd, *Aqîdatu Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah Mafhûmuhâ wa Khashâisuhâ wa Khasâisu Ahlihâ*, Riyadh: Dâru Ibn Khuzaimah, 1998, hal. 8-9.

¹⁴ Ahmad Atabik, "Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-Ayat Aqidah)," dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 17 No. 2 Tahun. 2016, hal 221.

melalui segenap ibadah-ibadah yang dijalannya yang terangkum dalam bentuk syari'ah.¹⁵

Akidah bagaikan pondasi dalam sebuah bangunan, semakin kokoh pondasi yang dibangun, semakin tinggi dan kokohnya sebuah bangunan.¹⁶ Akidah sering dinilai sebagai suatu yang pakem yang harus disikapi secara tegas, tidak boleh diperjualbelikan dan tidak ada tawar-menawar dalam hal akidah, kepakeman tersebut selaras dengan sebab turunya ayat “*waddû law tudhinu fa yudhinûn*” pada Surah al-Qalam/68: 9. Term *tudhinu* diambil dari kata *ad-duhn* yang berarti minyak, dengan begitu dapat dimaknai dengan sikap lunak sebagaimana lunaknya minyak. Dari ayat tersebut, Rasulullah Saw mendapatkan bimbingan dari Allah SWT, bahwa dalam hal akidah tidak diperbolehkan sikap lunak dan tawar-menawar.¹⁷

Secara objek kajian, pembahasan akidah dapat ditemukan dalam disiplin ilmu tauhid yang terbagi dalam tiga bagian. *Pertama*, ‘*Aqîdah ‘Ilâhiyât*’ mencakup bahasan segala sesuatu yang berhubungan dengan Tuhan Allah SWT, baik wujud, sifat, dan asma’ Allah SWT. *Kedua*, ‘*Aqîdah Nubuwwât*’ yang mencakup bahasan tentang Nabi dan Rasul, meliputi mukjizat dan kitab yang diwahyukan kepada mereka. *Ketiga*, ‘*Aqidah Sam’iyyât*’ mencakup segala sesuatu yang tidak terjangkau oleh akal, namun hanya dapat didengar dari *dalil naqli* yang terdapat dalam al-Qur’an dan al-Hadits yang meliputi malaikat, jin, alam barzah, akhirat, azab kubur, surga, dan neraka.¹⁸

Urgensitas akidah ditunjukkan pula oleh para *salafu as-Shâlih* yang mengedepankan pembelajaran akidah di atas pembelajaran al-Qur’an sejak dini. Pembelajaran al-Qur’an berfungsi sebagai penguat akidah, dengan akidah jiwa seseorang siap menerima serta menjauhi segala apa yang tertera dalam al-Qur’an, menerima segala bentuk kekuasaan Allah SWT dan segala perintah-Nya, dan siap menjauhi segala apa yang dilarang oleh-Nya.¹⁹

Tetapi dalam realitas kehidupan bermasyarakat yang pluralistik serta kemajemukan merupakan sebuah keniscayaan,²⁰ tidak sedikit dari

¹⁵ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *Aqîdatu Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ’ah Maḥmûmuhâ wa Khashâisuhâ wa Khasâisu Ahlihâ*,..., hal. 11.

¹⁶ Ridhoul Wahidi, *Tafsir Ayat-ayat Tarbawi*, Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2016, hal. 172.

¹⁷ Jamil, *Hukum-hukum Ketuhanan (Penafsiran Ayat-ayat Aqidah, Ibadah, dan Mu’amalah)*, Medan: Manhaji, 2019, hal. 57.

¹⁸ Ahmad Atabik, “Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-Ayat Aqidah),” ..., hal 221.

¹⁹ Muna Abdul Khaliq Muhammad, “Tarsîkh Masâilu al-‘Aqîdah as-Sahîhah min Khilâli Ta’lîmi al-Qur’ân al-Karîm,” dalam *Jurnal al-Ulûm at-Tarbawiyah wa an-Nafsiyah*, Vol. 21 No. 2 Tahun. 2018, hal. 121.

²⁰ Fahrurrazi Dahlan, *Dakwah & Moderasi Beragama: Tilikan Teoritis dan Praktis*, Mataram: Sanabil, 2021, hal. 10.

pemahaman mengenai akidah menghasilkan pandangan ekstrimis diskriminatif dengan penyempitan ruang bahas pada ayat akidah. Tidak sedikit pelaku reinterpretasi makna ayat akidah mendapat labelisasi sekuler, kafir, murtad, hingga diskriminasi pada tingkat percobaan pembunuhan. Nurcholis Madjid pemikir Indonesia yang kenyang dengan labelisasi sekuler dan kafir,²¹ Nawwal el-Sadawi tokoh pemikir serta budayawan Mesir yang tertuduh murtad, Naquib Mahfudz seorang sastrawan pernah mengalami percobaan pembunuhan, Nasr Hamid Abu Zayd mendapatkan diskriminasi hingga hijrah ke belanda, bahkan cendekiawan Faraq Fauda menjadi korban pembunuhan.²²

Kurangnya kesadaran serta sikap arif akan realitas pluralitas dalam masyarakat menjadi penyebab munculnya diskriminasi dan konflik yang berkepanjangan. Menurut Wahid hilangnya sikap arif disebabkan dua faktor sebagai pemicunya. *Pertama*, ketidaktahuan seseorang akan dampak positif-negatif dari fenomena pluralitas yang menyebabkan seseorang tidak tahu kapan memanfaatkan dan menghindari, untuk apa dan bagaimana menghindari. *Kedua*, adanya kepentingan pihak eksternal yang memanfaatkan kondisi pluralitas masyarakat sebagai acuan-acuan tertentu, politik sebagai faktor terbesarnya.²³

Dalam realitas pluralitas di era globalisasi seperti sekarang ini, bukan suatu yang aneh segala tatanan sistem memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lainnya, intensitas perjumpaan sosial yang semakin tinggi dengan kemajuan teknologi informasi, dan dialektikanya pada tataran yang bersifat doktrinal (akidah) maupun nyata.²⁴ Percampuran tradisi agama dalam kehidupan sosial yang kerap terjadi serta kemajemukan tradisi umat beragama yang saling berdampingan menjadi konsekuensi logisnya.²⁵ Akidah dalam ruang umat beragama hendaknya dipahami secara luas dengan pendekatan yang berbeda pula, setidaknya dalam memahami akidah dalam ruang lingkup agama-agama menurut Yunika membutuhkan dasar paham tipologi tripolar (eksklusif, inklusif, dan pluralis) sebagai pengantar serta mencari titik temu agama-agama.²⁶ Menurut Wendy Sepmady dengan paham

²¹ Arbiyah Lubis, "Sunnatullah Dalam Pandangan Harun Nasution dan Nurcholish Madjid," dalam *Jurnal Futura*, Vol. 11 No. 2 Tahun. 2012, hal. 4.

²² Budhy Munawar dan Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme*, Jakarta: Grasindo, 2010 hal. XXIV.

²³ Abdul Wahid, *Pluralisme Agama*,..., hal. 15-16.

²⁴ Devi Apriliani, et.al., "Islam dan Globalisasi dalam Kajian Tafsir Maudhu'i," dalam *Jurnal Bulletin of Islamic Research*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2024, hal. 220.

²⁵ Muhammad Qarib, *Pluralisme Buya Syafii Maarif: Gagasan dan Pemikiran Sang Guru Bangsa*, Yogyakarta: Bildung, 2019, hal. 1-2.

²⁶ Yunika Sari, "Tripolar Tipologi Keagamaan dan Titik Temu Agama," dalam *Jurnal Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19 No. Tahun. 2022, hal. 415.

tipologi tripolar bentuk kerjasama positif antar penganut akidah keagamaan dapat tercapai dan berjalan damai.²⁷

Pendekatan-pendekatan kontemporer menurut Ulya sangat dibutuhkan dalam menyikapi kebutuhan umat terhadap problem yang berkembang (*eksklusivisme, pluralisme, dan HAM*). Pendekatan kontemporer dapat mengembalikan tiga fungsi kitab suci agama, baik sebagai konfirmasi, justifikasi, dan alat kendali.²⁸ Pendekatan kebudayaan sebagai contoh kecilnya, dengan pendekatan kebudayaan perubahan dalam pemahaman akidah menjadi lebih komprehensif (cakupan aspek seluruh bidang kehidupan), kohesif (utuh), praktis (mudah dilaksanakan), fungsional (mengatasi permasalahan dan memberi nilai kehidupan).²⁹

Sebaliknya paham-paham yang bernuansa ekstrimis diskriminatif akan membawa pada kemunduran umat beragama dengan sumbu permusuhan dan kekerasan yang dikenal dengan paham-paham radikal. Setidaknya paham-paham radikal dapat diklasifikasikan menjadi lima golongan. *Pertama*, radikalisme politik yang berkomitmen pada tegaknya *khilafah Islamiyah* berbasis nilai-nilai Islami. *Kedua*, radikalisme *Islamic vigilante* yang berkomitmen pada pemberantasan kemaksiatan dengan ditandai adanya jalur main hakim sendiri dan biasanya diwarnai dengan paksaan serta kekerasan. *Ketiga*, radikalisme *Islamic paramilitary* yang ditandai dengan adanya pasukan militeristik dalam berkeyakinan, kekerasan menjadi solusi dalam membentengi keyakinannya. *Keempat*, radikalisme terorisme yang dapat diidentifikasi dengan adanya legalisasi tindakan teror dalam mencapai tujuan ideologinya. *Kelima*, radikalisme tradisional revivalis-edukatif-puritanis yang berkonsen pada tataran pemurnian akidah berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah melalui jalur pendidikan dan pengajaran yang kadang terjebak pada paham-paham tekstualis.³⁰ Menurut Ahmad Fawaid dalam disertasinya menyebutkan faktor terbesar terjadinya tindakan intoleran dan radikal disebabkan hasil bacaan teks al-Qur'an secara tekstualis.³¹

²⁷ Wendy Sepmady Hutahaeen, *Teologi Agama-Agama*, Malang: Ahlimedia Press, 2021, hal. 2.

²⁸ Ulya, *Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-Qur'an*, Yogyakarta: Idea Press, 2017, hal. 3-4.

²⁹ Hamim Ilyas, *et.al., Rekonstruksi Ilmu-ilmu Agama Islam*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014, hal. 27.

³⁰ Damanhuri, *Akidah Kaum Santri Dalil Ritual dan Tradisi Yang Dibid'ahkan*, Yogyakarta: Assalafiyah Press, 2012, hal. ix-xii.

³¹ Ahmad Fawaid, "Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-ayat Qitâl Dalam Tafsir Al-Jalâlayn Karya Jalâl-Dîn Al-Mahallî dan Jalâl Al-Dîn Al-Suyûthî (Kajian atas Pemahaman Kiai Pesantren di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur)," dalam *Disertasi*, Surabaya: Fakultas Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2019, hal. 5-6.

Dalam narasi yang dibangun oleh Khomaruddin Umar, dalam sajian teks tertulis perlu diketahui dua hal mendasar, siapakah subjek yang berbicara dan siapakah subjek yang ingin disapa?. Menurut Khomaruddin teks memiliki otonom yang validitasnya terbatas (pengungkapan realitas dan konsep secara utuh), sebab teks hanyalah sebagian dari pikiran pengarangnya yang perlu untuk *dita'wilkan* dengan adanya variabel-variabel tertentu, gagasan tersembunyi dibalik teks (*behind the texts*), suasana batin, motif penulisan, sasaran teks, dan cita-cita teks untuk dapat mengungkap kebenaran di balik teks.³² Mengingat dinamika zaman dengan keragaman faktor pra-pemahamannya, Khomaruddin Umar meyakini bahwa dalam kitab suci dengan ungkapan simbolik, metaforis, dan beberapa kiasan menimbulkan imajinasi dan multi-tafsir bagi pembacanya yang berkonsekuensi logis pada banyaknya ragam pemikiran tafsir.³³

Bangunan narasi Komaruddin dikerucutkan oleh Yasraf Amir dalam pengantar kitabnya yang menyatakan bahwa kitab suci (al-Qur'an, Taurat, Zabur, dan Injil) merupakan Sabda Tuhan sebagai produk otonom dalam ruang yang berjarak (*distance*) dari konteks primordialnya (*original meaning*) dan hadir di konteks kehidupan manusia yang berkembang, sehingga membuka celah-celah interpretasi teks. Interpretasi tersebut harus berwujud dalam bahasa manusia yang sesuai dengan konteks kehidupan sehari-hari yang dialaminya. Menurut Yasraf untuk menginterpretasi teks suci dalam bahasa manusia harus termuat tiga pandangan, *pertama*, pandangan belakang teks (*before the text*), yaitu pandangan pencipta atau pengarang meliputi intensi, maksud, dan pesanya. *Kedua*, pandangan dalam teks (*within the text*), yang meliputi gambaran teks sebagai entitas otonom. *Ketiga*, pandangan di depan teks (*after the text*) dengan segala kemungkinannya (*possible word*), yaitu perubahan makna ketika berhadapan dengan konteks sosial, politik, ekonomi, budaya, dan segala ruang yang berbeda.³⁴ Menurut Haidar Bagir kaum literalis terjebak pada paham-paham literal sebagai jalan satu-satunya memahami firman Tuhan, diluar itu, masuk dalam kategori *bid'ah*.³⁵

Dalam diskursus ini, beberapa karya para tokoh pemikir timur seperti Muhammad Rasyid Ridha, Muhammad al-Madani, Mahmud Syaltut, Yusuf

³² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Bandung: Mizan Pustaka, 2011, hal. 61-62.

³³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*,..., hal. 58.

³⁴ Yasraf Amir Piliang, "Agama dan Tamasya Hermeneutika," dalam *Buku Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Bandung: Mizan Pustaka, 2011, hal. 18-20.

³⁵ Haidar Bagir, "Bahasa Agama: Bahasa Tuhan, Bahasa Manusia," dalam *Buku Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Bandung: Mizan Pustaka, 2011, hal. 8.

al-Qardhawi dan Wahbah az-Zuhayli menyoroti kasus ini.³⁶ Dari kelima tokoh, jika dilihat pada sejarah perkembangan tafsir dan kebangkitanya, Rasyid Ridha merupakan tokoh mufasssir yang memiliki hubungan dekat dengan tokoh pembaharu dalam dunia interpretasi al-Qur'an dan kebangkitan peradaban keilmuan Islam. Ridha merupakan murid dari Muhammad Abduh yang dalam sejarah perkembangan tafsir bersama inspiratornya Jamaluddin al-Afghani ditetapkan sebagai pelopor masa kebangkitan tafsir pada awal abad 19-20 masehi.³⁷ Pokok gagasan Abduh bahwa interpretasi al-Qur'an harus menjadikan al-Qur'an sebagai *mashdar al-Hidâyah* (sumber petunjuk) dan bukan sekedar alat pembelaan ideologi tertentu.³⁸ Gagasan pemikiran tersebut mendorong Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha menulis kitab *tafsîr al-Manâr*.

Al-Manâr yang merupakan produk hasil pemikiran ketiga tokoh pembaharu dalam dunia interpretasi al-Qur'an, memiliki keistimewaan tersendiri, diantaranya: *al-Manâr* ditulis sesuai keadaan zaman (akhir abad ke-18) saat fanatisme (taqlid buta) mendominasi cara berfikir umat dan kevakuman bangsa timur pada bidang keilmuan yang hanya mementingkan kebutuhan material yang berakibat pada kemunduran umat muslim kala itu.³⁹ *Tafsîr al-Manâr* juga merupakan tafsir yang menjawab kebutuhan zaman "*hajat al-'Asr*" yang hilang kepentingan originalitasnya tetapi tidak dengan aktualitasnya.⁴⁰ Persatuan umat, pendekatan keilmuan modern, penuntasan permasalahan dunia, akhirat dan segala fenomena kehidupan umat muslim menjadi misi utama tertulisnya *al-Manâr*. Menariknya, fakta sejarah menunjukkan dalam persatuan umat, penyebab terjadinya perselisihan dan peperangan yang berakibat pada terpecah belahnya umat adalah permasalahan akidah.⁴¹

Pada masanya, Ridha memetakan pandangan mayoritas umat Islam dalam tiga golongan. *Pertama*, golongan yang berpikiran *jumud* (tidak berkembang). Golongan ini didominasi oleh paham-paham ekstrimis dengan

³⁶ Abdul Aziz, "Moderasi Beragama Dalam Perspektif Al-Qur'an (Sebuah Tafsir Kontekstual Di Indonesia)," dalam *Jurnal al-Burhan*, Vol. 21 No. 02 Tahun. 2021, hal. 219.

³⁷ Albert Haurani, *al-Fikru al-Arabiyyu fi 'Ashri an-Nahdzah*, Beirut: Dârû an-Nahâr li an-Nashr, 1986, hal. 268.

³⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang, 2010, hal. 60

³⁹ Raid jamil, *Muhammad Rasyid Ridha Juhûduhu al-Ishlâhiyyah wa Manhajuhu al-'Ilmy*, t.tp.: al-Ma'had al-'Âlimy li al-Fikr al-Islamy, 2007, hal. 16.

⁴⁰ Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dari judul *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. 46.

⁴¹ Raid jamil, *Muhammad Rasyid Ridha Juhûduhu al-Ishlâhiyyah wa Manhajuhu al-'Ilmy*, ..., hal. 16. Lihat juga Husnul Hakim Imzi, *Ensiklopedia Kitab-kitab Tafsir*, Jakarta: eLSIQ, 2019, hal. 194-195.

anggapan bahwa ilmu agama bersifat final, labelisasi kafir (keluar Islam) menjadi konsekuensi bagi siapa saja yang tidak mengikuti salah satu mazhab atau aliran yang terkemuka (*al-a'immah al-arba'ah, ahlu sunnah, syi'ah zaydiyyah*, dan lain-lain). *Kedua*, golongan yang berkiblat pada pemikiran modern. Golongan ini beranggapan bahwa dengan berkiblat pada budaya dan peradaban eropa, Islam akan maju. Menurutnya nilai syariat klasik sudah tidak relevan diterapkan di era modern. *Ketiga*, golongan yang dianut oleh Ridha, yaitu golongan pembaruan Islam. Golongan ini menginginkan keseimbangan dalam nilai keislaman dengan kembali pada al-Qur'an dan as-Sunnah yang diimbangi oleh penafsiran (pemahaman) baru yang sesuai dengan kemajuan zaman.⁴²

Dari pemetaan golongan, Rasyid Ridha bersama gurunya Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr* banyak melihat konteks untuk memecahkan suatu masalah, sering menyikapi ayat dengan pemaknaan atas dasar konteks kalimat. Menurut Abduh melihat konteks kalimat yang problematis dapat membebaskan umat dari keajaiban-keajaiban buatan para tafsir terdahulu yang berasal dari hadist yang masuk kategori *isrâiliyyât*. Dengan keyakinannya, bahwa hadis *isrâiliyyât* dapat meruntuhkan Islam.⁴³

Rasyid Ridha secara keilmuan tafsirnya tidak dapat dipisahkan dengan pemikiran gurunya Muhammad Abduh, pewaris pertama ilmu gurunya dengan ketepatan metode dan gagasan dari pemikiran gurunya. Rasyid Ridha memiliki keselarasan dengan gurunya dalam keyakinan, pemikiran, pendapat, dan karakter.⁴⁴ Dalam suatu kesempatan Muhammad Abduh berkata “pemilik kitab *al-Manâr* (Rasyid Ridha) ialah penerjemah dari pikiranku”.

Dalam perjalanan penulisan *al-Manâr*, Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh sempat mendapat kritikan keras dan bisa dikatakan karyanya tidak mendapatkan respon baik (tidak sukses). Musthafa Lutfi al-Manfaluti kerap mengkritik pemikiran karya Muhammad Abduh yang dipublikasikan dalam surat kabar muslim *al-Mu`ayyad*.⁴⁵ Di era modern ini, *al-Manâr* juga mendapatkan beberapa kritikan dari segi konsistensi pemikiran.⁴⁶

Terlepas dari adanya kritikan, *tafsîr al-Manâr* telah memberikan warna baru dalam dunia penafsiran. Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk yang

⁴² Attaillah, *Rasyid Ridha: Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 25-26.

⁴³ Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dari judul *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*,..., hal. 40-42.

⁴⁴ Muhammad as-Sayyid Hussain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz. 2, Kairo: Maktabatu Wahbah, 1431, hal. 423.

⁴⁵ Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dari judul *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, ..., hal. 30.

⁴⁶ Mahbub Junaidi, “Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha,” dalam *Jurnal Dar el-Ilmi*, Vol. 8 No. 1 Tahun. 2021, hal. 160.

ajaran-ajarannya memiliki sinkronisasi dengan masyarakat dan kehidupan. Adanya sinkronisasi ajaran al-Qur'an terhadap kebutuhan zaman menunjukkan universalitas Islam di segala ruang dan waktu. Salah satu tujuan yang ingin dicapai Rasyid Ridha dalam tafsirnya ialah pembuktian bahwa al-Qur'an dan segala isinya mencakup berbagai kebenaran yang tidak bertentangan dengan hakikat-hakikat ilmiah yang diutarakan para ilmuwan, filosof, dan sosiolog.⁴⁷

Dari bangunan narasi di atas, pemikiran Rasyid Ridha relevan untuk menjadi rujukan dalam problem akademis modernis, dalam hal ini kontekstualisasi ayat akidah (era maraknya paham-paham akidah ekstrimis, eksklusif, diskriminatif, dan radikal yang dapat memecah belah umat). Semangat berpikir dengan kebebasan yang terarah pada *manhaj at-tarbawiyah* serta sikap kritis dan praktis sistematis dalam tatanan realitas modernitas di era globalisasi menjadi dasarnya.⁴⁸ Pandangan tersebut senada dengan gurunya yang ingin melawan kemunduran dalam pemikiran yang takut untuk melakukan ijtihad dalam ranah penafsiran yang bersumber pada al-Qur'an dan as-Sunnah. Menurut Rasyid Ridha, penafsiran kala itu melupakan bahwa al-Qur'an merupakan kitab petunjuk, sehingga konsen dalam pembahasannya hanya berfokus pada persoalan *i'râb*, kaidah nahwu, istilah-istilah balaghah, bahkan dalam hal fiqih dan *ushûl al-fiqh* dinilai tidak ada unsur pembaharuan, sedangkan penafsiran sufistik hanya jadi bahan saling serang dan fanatisme golongan.⁴⁹

Berdasarkan uraian diatas, penulis tertarik untuk melakukan penelitian tentang diskursus yang terjadi pada fenomena sosial terkait paham-paham teologi (eksklusif, inklusif, dan pluralis) mengenai ayat-ayat akidah dengan melakukan studi analisis atas penafsiran kontekstualisasi Rasyid Ridha dalam karyanya yaitu; *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* yang lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Manâr*. Atas dasar pertimbangan diatas, peneliti mengambil judul "Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akidah Perspektif Muhammad Rasyid Ridha Dan Relevansinya Terhadap Paradigma Inklusivisme".

B. Identifikasi Masalah

Setelah mengelaborasi diskursus pada latar belakang masalah, maka dapat ditemui beberapa problem akademik yang bisa diidentifikasi sebagai berikut:

1. Perubahan serta perkembangan zaman sudah seharusnya merubah cara pandang dunia terhadap suatu teks. Fanatisme buta kerap

⁴⁷ Saifuddin Herlambang Munthe, *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018, hal. 74.

⁴⁸ Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Prenada media, 2019, hal. 24.

⁴⁹ Husnul Hakim, *Ensiklopedia Kitab-kitab Tafsir*,..., hal. 198.

- menjadikan teks-teks suci tidak dapat memerankan fungsinya sebagai kitab hidayah (petunjuk), dalam banyak kasus yang sedang hangat dibicarakan di kampus-kampus seperti relasi gender, hukum waris, ketetapan hukum pelaku kejahatan, dan bahkan sampai pada tataran relasi antar umat beragama.
2. Dalam relasi antar agama di era globalisasi, sering dikenal dengan dasar berfikir teologi yang diklasifikasikan menjadi tiga, diantaranya: paham teologi eksklusif, paham teologi inklusif, dan paham teologi pluralis. Tiga dasar paham teologi di atas kerap menjadi polemik munculnya konflik dalam kehidupan sosial.
 3. Penyempitan ruang bahasan pada relasi antar umat agama dalam batasan ayat-ayat akidah kerap menjadi pokok konflik. Akidah yang identik dengan keyakinan dan kesuciannya menimbulkan gerakan-gerakan paham ekstrimis radikal (eksklusif) sebagai tameng dan perlindungan akidah atau keyakinannya.
 4. Keragaman paham-paham ekstrimis radikal menjadikan keharmonisan dan kerukunan berkehidupan susah ditemui dan terkesan menghantui. Setidaknya paham ekstrimis dapat terwujud dalam lima golongan, diantaranya: radikalisme politik, radikalisme *Islamic vigilante*, radikalisme *Islamic paramilitary*, radikalisme terorisme, radikalisme tradisional *revivalis-edukatif-puritanis*.
 5. Radikalisme tradisional *revivalis-edukatif-puritanis* menjadi fenomena yang sering ditemui dalam kehidupan bermasyarakat, tindakan pembid'ahan, saling menyalahkan, dan mengkafirkan menjadi konsekuensinya. Tindakan tersebut berdasar atas pemurnian akidah yang kadang terjebak pada paham-paham tekstualis dengan mengesampingkan sisi konteks, kondisi, budaya, fenomena realitas, dan sosial di sekitarnya.
 6. Ijtihad di era globalisasi dengan keragaman masalah yang kompleks menjadi solusinya. Jika melihat pada sejarah kemunduran keilmuan tafsir umat Islam (abad ke-7 sampai awal abad ke-14 H), kutipan tekstual (sajian kitab terdahulu tanpa melihat masalah konteks yang berkembang) dan pembahasan pada tataran kebahasaan menjadi problematikanya.
 7. Kurangnya kesadaran atas sejarah dan perkembangan zaman yang dianut oleh paham ekstrimis radikal (teologi eksklusif). Dalam era kebangkitan tafsir dan segala keilmuannya bahwa dengan ijtihad rasionalis sosialis dengan melihat konteks zaman dapat membawa perubahan dan pembaharuan. Perkembangan tersebut ditawarkan oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh sebagai guru Rasyid Ridha dalam *Tafsîr al-Manâr*.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Sehubungan dengan kompleksnya pembahasan permasalahan dalam identifikasi masalah di atas, maka perlu dilakukan pembatasan masalah dalam tesis ini, yaitu: “Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akidah Perspektif Muhammad Rasyid Ridha Dan Relevansinya Terhadap Paradigma Inklusivisme” dengan batasan konstruksi pemikiran pada tiga tema inti dimensi *inklusivisme*, yaitu: *Islam raḥmatan lî al-‘âlamîn*, Islam toleran, Islam menghormati HAM pada Surah Ali Imran/3: 19, Surah Ali Imran/3: 85, Surah al-Anfal/8: 61, dan Surah al-Maidah/5: 3 untuk tema *Islam raḥmatan lî al-‘âlamîn*. Surah al-Baqarah/2: 256, Surah al-Baqarah/2: 143, Surah Ali Imran/3: 159, dan Surah Yunus/10: 99 untuk tema Islam toleran dan moderat. Surah an-Nisa’/4: 58 dalam tema Islam menghormati HAM.

2. Perumusan Masalah

Bedasarkan latar belakang dan pembatasan masalah, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan mayor tesis ini adalah “Bagaimana kontekstualisasi ayat-ayat akidah perspektif Muhammad Rasyid Ridha dan relevansinya terhadap paradigma inklusivisme?”

Dari rumusan masalah di atas, lahir beberapa pertanyaan dengan rincian sebagai berikut:

- a. Bagaimana teks argumentasi pada kerangka teori kontekstual, ayat-ayat akidah, dan paradigma Inklusivisme?
- b. Bagaimana biografi Rasyid Ridha dan metodologi penafsirannya dalam *al-Manâr* ?
- c. Bagaimana dimensi inklusivisme penafsiran Muhammad Rasyid Ridha dalam tafsirnya *al-Manâr*?

D. Tujuan penelitian

Dalam menjaga objektivitas dari penelitian ini, perlu disusun sebuah gagasan yang mampu menunjukkan penemuan, pengembangan, dan pengujian kebenaran secara ilmiah yang dideskripsikan sebagai berikut:

1. Penelitian ini ditujukan untuk dapat memberikan pemahaman terkait tafsir kontekstual, tafsir ayat-ayat akidah, dan paradigma inklusivisme.
2. Penelitian ini bertujuan untuk dapat mengetahui biografi Rasyid Ridha secara komprehensif.

3. Penelitian ini ditujukan untuk dapat menjelaskan dimensi inklusivisme penafsiran kontekstual Rasyid Ridha dalam *Tafsîr al-Manâr*

E. Manfaat Penelitian

Dalam penyusunan dan pembahasan yang telah tertuang sedemikian rupa, diharapkan penelitian ini mampu memberikan manfaat secara teoritis maupun praktis.

1. Secara Teoritis
 - a. Manfaat untuk penulis, penelitian ini bermanfaat bagi penulis sendiri untuk memperkaya wawasan serta pengetahuan dalam bidang penulisan karya ilmiah, kontekstualisasi ayat-ayat akidah, konstruksi pemikiran modernisasi Rasyid Ridha, dan keragaman cara pandang agama di era globalisasi dan kemajuan zaman.
 - b. Manfaat untuk penulis, penelitian ini bermanfaat untuk dapat menyelesaikan tugas akhir (tesis) di perkuliahan S2, sehingga dapat melanjutkan ke jenjang selanjutnya.
 - c. Manfaat untuk dunia akademis, diharapkan penelitian ini memberikan manfaat dalam ranah perluasan wawasan pemahaman dan pengetahuan pada kontekstualisasi ayat-ayat akidah dalam sudut pandang Rasyid Ridha yang dapat menjadi dasar argumen untuk berpandangan inklusif yang terkadang terhalang oleh paham-paham puranis tradisional tekstualis.
2. Secara Praktis
 - a. Dapat memberikan data akan relevansi ayat-ayat akidah terhadap perkembangan pemikiran era globalisasi yang berguna sebagai landasan dalam beragama dengan segala bentuk kemajemukan.
 - b. Diharapkan penelitian ini dapat dijadikan rujukan serta penguat upaya terciptanya keharmonisan beragama yang jauh dari segala bentuk paradigma radikalisme.
 - c. Diharapkan penelitian ini dapat dijadikan rujukan dalam membangun nilai-nilai dasar dalam peran kemanusiaan, baik di ruang lingkup mikro maupun makro.

F. Kerangka Teori

1. Teori Kontekstualisasi Abdullah Saeed

Kontekstualisasi dalam hemat Abdullah Saeed merupakan satu bentuk pendekatan penelitian (konteks kajian al-Qur'an) yang diterapkan dengan cara berbeda, yaitu dengan memperhatikan konteksnya. Dengan kecenderungan pada keyakinan bahwa al-Qur'an merupakan sumber praktis yang mampu diaplikasikan secara berbeda melihat situasi dan

kondisi, bukan sebagai satuan hukum yang kaku.⁵⁰ Kesadaran akan konteks sosial, politik, dan budaya di era pewahyuan sangat dibutuhkan untuk mampu mensetting teks di mana interpretasi atau kajian akan dilakukan saat ini yang sesuai dengan sosial, politik, dan budaya.

Dalam prakteknya, pendekatan ini diadopsi dalam rangka melihat keprihatinan, kegelisahan, dan kebutuhan masyarakat kontemporer dengan merujuk pada gagasan dan prinsip-prinsip dasar al-Qur'an yang dinilai memuat relevansi atas kemodernan. Sehingga secara historis, para peneliti atau ulama kontekstualis akan lekat dengan sebutan reformis Islam, sebagaimana gagasan tafsir yang diusung oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha.

Adapun kontekstualisasi Abdullah Saeed dapat terlihat dari rumusan-rumusan pemikirannya terkait *ethico legal* dan hirarki nilai al-Qur'an, adapun penjelasannya sebagai berikut:

a. ***Ethico legal***

Ethico legal (etis dan legis) dalam pembahasan ayat al-Qur'an menjadi topik menarik dan banyak diminati oleh cendekiawan muslim. *Ethico legal* difungsikan sebagai sarana pembimbingan umat Islam menuju kehidupan yang lebih unggul dan bermoral dengan prinsip tidak menyalahi hukum Allah SWT.⁵¹

Menurut Saeed cakupan ayat *ethico legal* sangat luas, diantaranya: berbagai nilai ajaran keagamaan, kepercayaan, praktek peribadatan, nilai perlindungan dalam tatanan kehidupan, dan konstruksi hukum dalam hukum sosial dan pelaku kejahatan. Kendati luasnya cakupan *ethico legal*, menurut Saeed ayat ini merupakan ayat yang sulit untuk ditafsirkan. Hal tersebut terjadi, sebab penafsiran ayat *ethico legal* dibutuhkan analisis historis dari zaman ke zaman untuk menemukan konsistensi makna dan perubahannya dan tidak cukup pada aspek linguistik.⁵²

Karakteristik ayat *ethico legal* dapat dikenali dengan dua tanda, yaitu: *pertama*, struktur bahasa dalam ayat bersifat sederhana dengan tidak menampilkan rincian keterangan terkait kehidupan sehari-hari (*mujmalan la tafshîlan*). *Kedua*, ayat-ayat yang berhubungan dengan kepercayaan dan praktik keagamaan, sebagai contoh dalam keyakinan dan kepercayaan terhadap Tuhan, malaikat, Nabi, dan kehidupan setelah kematian. Contoh dalam praktik ibadah, seperti perintah sholat, zakat, puasa, dan

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016, hal. 312.

⁵¹ Abdullah Saeed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, ..., hal. 233.

⁵² Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, London: Routledge, 2008, hal. 78-79.

haji. Contoh dalam aturan-aturan keagamaan, seperti aturan pernikahan, perceraian, berjihad di jalan Allah SWT, penetapan hukuman pelaku kriminal, dan beretika terhadap pemerintahan dan umat beragama.⁵³

b. Hirarki Nilai Al-Qur'an

1) *Obligatory Values* (Nilai-nilai Kewajiban)

Obligatory values merupakan ajaran wajib yang termuat dalam al-Qur'an dan harus diikuti oleh seorang Muslim. Keuniversalitasannya berlaku untuk segala zaman, tempat, dan keadaan. Kualitas keislaman seseorang dapat diidentifikasi secara jelas dengan mempertimbangkan aspek *obligatory values*.⁵⁴

Abdullah Saeed mengklasifikasikan *obligatory values* menjadi tiga kategori: *pertama*, nilai-nilai atau ajaran yang bermuatan unsur keyakinan (rukun iman). *Kedua*, nilai-nilai yang berhubungan dengan praktik peribadatan seperti: shalat, puasa, haji, dan mengingat Allah. *Ketiga*, nilai-nilai yang berkonotasi pada persoalan halal dan haram yang secara tegas al-Qur'an sebutkan dengan ketidakterikatannya pada konteks tertentu. Term halal dan haram dapat dengan mudah diidentifikasi dengan kata "*ahalla*" dan "*harrama*".⁵⁵

Saeed menilai bahwa *obligatory values* tidak masuk dalam kategori teks yang dapat dikontekstualisasikan. Tetapi saeed menilai pada kategori ketiga yang berkenaan dengan hukum halal dan haram, memuat persoalan yang bersifat agak kompleks. Penilaian tersebut muncul sebab adanya dua faktor: *pertama*, keumuman perintah atau larangan yang bersifat mendasar, sehingga memunculkan penafsiran yang memuat pengembangan, peluasan, dan pengklarifikasian dari maksud yang sesungguhnya dalam bentuk yang lebih rinci. *Kedua*, *ijmâ'* dan *qiyâs* yang dapat memperluas makna hukum berdasarkan pada konteks dan interpretasi ahli hukum yang bersifat relatif.⁵⁶

2) *Fundamental Values* (Nilai-nilai Mendasar)

⁵³ Abdul Majid, "Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akhlak Terhadap Kedua Orang Tua Di Era Kontemporer Dalam *Tafsîr Al-Marâghî* (Analisis *Contemporary Approach* Abdullah Saeed)," dalam *Tesis*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2023, hal. 31-32.

⁵⁴ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*,..., hal. 164.

⁵⁵ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, ..., hal. 164.

⁵⁶ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an: In The Twenty-First Century*, London: Routledge, 2014, hal. 65-66.

Fundamental values merupakan ajaran al-Qur'an yang menitikberatkan pada pembahasan nilai-nilai dasar "kemanusiaan". Hal tersebut sejalan dengan pemikiran imam Ghazali bahwa ada lima dasar nilai universalitas "*kulliyâtu al-khamsah*" atau sering dikenal dengan "*al-mashlahah*" yang terdiri dari *ad-dîn* (agama), *an-nafs* (jiwa), *al-aql* (akal), *an-nasl* (keturunan), dan *al-mâl* (harta).⁵⁷ Saeed menilai adanya penekanan nilai dasar kemanusiaan dalam al-Qur'an menjadikanya salah satu dari pondasi ajaran al-Qur'an.⁵⁸

Dari kelima bentuk masalah, Saeed berpandangan bahwa kebebasan berpendapat, persamaan di depan hukum, kemerdekaan dari penyiksaan serta hukuman yang tidak manusiawi, kebebasan dari salah tangkap, penahanan atau pengasingan, asas praduga tak bersalah, dan segala bentuk yang melekat dengan HAM kurang dipandang fundamentalis sebagaimana "*kulliyâtu al-khamsah*". Menurut Saeed nilai-nilai fundamental haruslah dipahami dan diungkapkan dengan bentuk yang berbeda seiring berkembangnya zaman.⁵⁹

Pandangan Saeed sejalan dengan pandangan Jasser Auda, dimana Islam harus mampu mengembangkan dimensi teori *maqâsid* atau *al-mashlahah* dari klasik ke kontemporer agar dapat mewujudkan kemaslahatan umat manusia yang berdampak positif di era perkembangan zaman. Setidaknya tergambar skema sebagai berikut: *hifdz ad-dîn* (perlindungan agama) ke *hifdz hurriyyati al-i'tiqâd* (perlindungan kebebasan berkeyakinan), *hifdz an-nafs* (perlindungan jiwa) ke *hifdz huqûqi al-insân* (perlindungan hak-hak manusia), *hifdz al-aql* (perlindungan akal) ke *hifdz huqûqi al-insân* (perlindungan hak-hak manusia), *hifdz an-nafs* (perlindungan jiwa) ke *îjâdu al-fikrah al-'ilmiah* (pewujudan berfikir ilmiah), *hifdz an-nasl* (perlindungan keturunan) ke *hifdz al-usrâh* (perlindungan keluarga), dan *hifdz an-mâl*

⁵⁷ Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, Beirut: Dâru al-Kutub al-Ilmiyah, 1993, hal. 174.

⁵⁸ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, ..., hal. 164.

⁵⁹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, ..., hal. 164.

(perlindungan harta) ke *îjâdu al-ukhuwah al-insâniyah* (mewujudkan solidaritas sosial).⁶⁰

3) **Protectional Values (Nilai-nilai Protektif)**

Protectional values menurut Saeed merupakan ayat atau ajaran yang memberikan dukungan hukum legislatif terhadap ajaran fundamental values. Ajaran *hifdz an-mâl* menjadi salah satu poin dalam fundamental values, menurut Saeed *hifdz an-mâl* masih bersifat teoritis tekstual terbatas, sehingga membutuhkan pendukung serta pelindung agar dapat diterapkan dalam praktik sosial. Larangan pencurian serta konsekuensi hukumnya merupakan bentuk *protectional values* yang al-Qur'an tawarkan untuk memperkuat ajaran *hifdz an-mâl*.⁶¹ jadi kekuatan serta eksistensi *protectional values* merupakan sebuah keniscayaan dalam memberikan dukungan terhadap pengaplikasian fundamental values, sehingga dapat dilakukan perluasan makna pada *protectional values* guna mempertahankan nilai-nilai fundamental yang lebih spesifik dan tidak terbatas.

4) **Implementational Values (Nilai-nilai Implementatif)**

Implementational values memiliki kesinambungan dengan *fundamental* dan *protectional values*. *Implementational values* memberikan langkah atau ukuran khusus untuk penerapan ajaran-ajaran *protectional values* di masyarakat. Saeed memberikan contoh dengan hukuman potong tangan bagi pencuri baik dari laki-laki maupun perempuan, hukum rajam bagi pelaku zina (sudah menikah) dan cambuk bagi yang belum menikah. Potong tangan, rajam, dan cambuk menurut Saeed merupakan produk konteks kultural budaya yang penerapannya tidak bersifat universal.⁶²

Menurut Saeed pada abad ketujuh, bangsa arab menjadikan hukuman mati, badan, dan aib komunal sebagai hukuman paling efektif dalam menjaga *fundamental* dan *protectional values*. Saeed menilai bahwa tindakan khusus (hukuman mati, badan, dan sanksi sosial) bukan menjadi nilai dasar atau tujuan al-Qur'an. Saeed menilai tujuan utama al-Qur'an pada nilai implementational values adalah sebuah

⁶⁰ Retna Gumanti, "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam)," dalam *Jurnal Al-Himayah*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2018, hal. 114.

⁶¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, ..., hal. 164.

⁶² Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an: In The Twenty-First Century*,..., hal. 67.

pencegahan. Dalam analisis Saeed setiap ayat al-qur'an yang berbicara pada ranah *fundamental*, *protectional*, dan *implementational values* yang berkenaan dengan penetapan hukum menggunakan pendekatan pencegahan yang datang setelahnya pintu pertobatan, pengampunan dan pemaafan.⁶³

Saeed berpandangan jika *implementational values* berfokus pada ketetapan jenis hukum dan bukan pada ketetapan jenis pencegahan, maka tidak ada alternatif pilihan pertobatan, pengampunan dan pemaafan. Jadi Saeed melihat bahwa sudut pandang al-Qur'an mengenai *implementational values* adalah pencegahan (tindakan preventif) terhadap kejahatan sedangkan jenis hukuman disesuaikan dengan tuntutan yang sesuai dengan kebiasaan.⁶⁴ Jadi secara inti dapat dipahami bahwa hukuman sebagai pencegahan dan efek jera bagi pelakunya.

5) **Instructional Values (Nilai-nilai Instruktif)**

Instructional values dalam al-Qur'an secara spesifik berisi ajaran etika-hukum yang bermuatan petunjuk, saran, dan nasehat yang terkait dengan isu, situasi, keadaan, dan konteks tertentu. Ajaran *instructional values* bermuatan masalah-masalah yang secara spesifik merujuk pada keadaan saat turunnya wahyu. Dalam al-Qur'an ajaran *instructional values* sering menggunakan instrumen-instrumen sebagai berikut: *pertama*, *al-amr* (perintah) dan *an-nahyu* (larangan). *Kedua*, ungkapan atau pernyataan sederhana yang menunjukkan tindakan tepat sesuai yang disarankan dalam agama. *Ketiga*, perumpamaan, cerita, dan berita tentang kejadian tertentu.⁶⁵

Menurut Saeed *instructional values* memiliki kerumitan tersendiri, untuk memahami nilai instruktif diperlukan analisis yang mendalam agar dapat menghubungkan teks al-Qur'an dengan kehidupan umat beriman saat ini sehingga dapat diterapkan secara universal. Sebagai contoh kasus-kasus yang maknanya mengundang perdebatan, diantaranya: poligami, relasi gender, perbudakan, hubungan terhadap non-muslim.

Menyikapi kasus pada *instructional values*, Saeed menawarkan tiga cara ukur nilai instruktif bersifat universal

⁶³ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, ..., hal. 167.

⁶⁴ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an: In The Twenty-First Century*,..., hal. 68.

⁶⁵ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, ..., hal. 169.

atau partikular.⁶⁶ *Pertama*, frekuensi kejadian yang mengacu pada seberapa sering nilai instruksional disebutkan dalam al-Qur'an, semakin sering frekuensi munculnya semakin penting dan tinggi tingkat universalitasnya. Sebagai contoh ayat menyantuni anak yatim dan memberikan bantuan terhadap orang miskin.

Kedua, urgensi muatan makna dari nilai instruktif yang lekat dengan misi seorang Nabi, semakin tinggi tingkat penekanannya sesuai misi Nabi semakin menunjukkan tingkat signifikansinya. Sebagai contoh misi seorang Nabi menolong kaum yang dizalimi, nilai ini tidak satu atau dua kali disebut, melainkan lintas periode baik itu periode Makkah maupun Madinah baik awal, pertengahan, maupun akhir. *Ketiga*, relevansi nilai perintah tertentu dengan konteks makro. Relevansi konteks dapat terbagi menjadi dua: yaitu relevansi terhadap budaya tertentu (yang terikat oleh waktu dan terbatas pada tempat atau keadaan tertentu) dan relevansi universal terhadap budaya apa pun dalam lingkup Islam tanpa memandang waktu, tempat, atau keadaan. Tipe kedua dinilai relevan untuk diterapkan karena muatan universalitasnya.

Jadi secara umum nilai *instructional values* dapat disimpulkan bahwa semakin sering, besar, dan umum cakupan relevansi suatu nilai, semakin besar kemungkinan tingkat universalitasnya sehingga relevan dalam penerapannya. Sebaliknya jika jarang, sempit, dan khusus cakupan relevansi suatu nilai, maka nilai tersebut merupakan nilai yang secara agama tidak universal (tergantung konteks) dan penerapannya akan bergantung pada keadaan.⁶⁷

2. Teori *Muḥkam Mutasyâbih*

Teori *muḥkam* dan *mutasyâbih* dalam memahami ayat al-Qur'an adalah sebagai pondasi pengembang keilmuan al-Qur'an yang bersifat terbuka (*qabil al-niqash wa al-ziyadah*) yang relevan dengan perkembangan ilmu serta teori yang digagas oleh tokoh barat.⁶⁸ Mengenai teori *muḥkam* dan *mutasyâbih* perlu diketahui secara

⁶⁶ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an: In The Twenty-First Century*,..., hal. 69.

⁶⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Canada: Routledge, 2006, hal. 141.

⁶⁸ Ahmad Turmudzi, *et.al.*, "Studi Ulumul Qur'an: Memahami Kaidah Muḥkam-Mutasyâbih dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Wajid*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2021, hal. 450.

mendalam definisi, karakteristik, dan pengklasifikasiannya dalam mengungkap makna ayat akidah.

Secara definitif *linguistik* muhkam menurut al-Qattan berarti kokoh atau yang dikokohkan dengan adanya pemisah antara berita benar dan bohong.⁶⁹ Menurut Raghīb al-Asfahani muhkam berarti lafadz serta makna ayat yang tidak menimbulkan kecurigaan (terang lafadz serta maknanya).⁷⁰ Secara istilah *muhkam* dapat dimaknai dengan bentuk lafadz atau makna al-Qur'an yang mudah dipahami oleh seorang alim, dalil yang jelas yang dapat dipahami tanpa merujuk pada dalil lain.⁷¹

Mutasyâbih menurut al-Qattan, yaitu kemiripan serta keserasian suatu perkataan yang saling menguatkan dan menegaskan.⁷² Menurut Raghīb al-Asfahani, *mutasyâbih* berarti keserasian dalam segi kualitasnya.⁷³ Secara terminologi *mutasyâbih* dapat diartikan dengan bentuk suatu kalimat yang sukar untuk ditafsirkan disebabkan adanya kemiripan dengan kalimat lain, baik segi lafadz maupun maknanya. Menurut ahli fiqih, *mutasyâbih* berarti apa yang tampak dalam sebuah kalimat, tidak menunjukkan maksud yang sesungguhnya.⁷⁴

Dalam segi karakteristiknya, al-Qattan berpandangan bahwa *muhkam* dan *mutasyâbih* dapat dibedakan dalam tiga gambaran sebagai berikut: *pertama*, *muhkam* dapat diketahui secara jelas maksud ayat, *mutasyâbih* maksud ayatnya hanya diketahui oleh Allah SWT. *Kedua*, *muhkam* maksud ayatnya hanya terdapat satu pandangan, *mutasyâbih* maksud maknanya terdapat banyak pandangan. *Ketiga*, *muhkam* maksud ayatnya dapat diketahui langsung tanpa memerlukan keterangan ayat lain, *mutasyâbih* maksud maknanya memerlukan penjelasan yang merujuk pada ayat lainnya.⁷⁵

Secara klasifikasinya, *mutasyâbih* lebih diutamakan karena keluasan serta keumuman pembahasannya. Menurut Raghīb al-Asfahani *mutasyâbih* diklasifikasikan ke dalam tiga bagian, diantaranya:⁷⁶

⁶⁹ Manna' ibn Khalil al-Qathan, *Mabâhist fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabatu al-Ma'ârif li an-Nasr wa at-Tauzî', 2002, hal. 220.

⁷⁰ Raghīb al-Ashfahani, *al-Mufradât fî Gharîbi al-Qur'ân*, Damaskus: Dâru al-Qalam, 1412, hal. 251.

⁷¹ Raghīb al-Ashfahani, *Tafsîru ar-Râghib al-Ashfahani*, juz. 2, Riyadh: Dâru al-Wathan, 2003, hal. 414.

⁷² Manna' ibn Khalil al-Qathan, *Mabâhist fî 'Ulûm al-Qur'ân*,..., hal. 220.

⁷³ Raghīb al-Ashfahani, *Tafsîru ar-Râghib al-Ashfahani*, juz. 1, ..., hal. 124.

⁷⁴ Raghīb al-Ashfahani, *al-Mufradât fî Gharîbi al-Qur'ân*,..., hal. 443.

⁷⁵ Manna' Ibn Khalil al-Qathan, *Mabâhist fî 'Ulûm al-Qur'ân*,..., hal. 221.

⁷⁶ Raghīb al-Ashfahani, *al-Mufradât fî Gharîbi al-Qur'ân*,..., hal. 444.

- a. *Mutasyâbih* segi lafadz, pada bagian ini mutasyabih terbagi menjadi dua, *pertama*, lafadz tunggal yang berarti asing, seperti lafadz “*wa abba*” dan “*yaziffûn*”, atau berarti musytarak, seperti lafadz “*al-yad*” dan “*al-‘ayn*”. *Kedua*, susunan lafadz jamak yang terbagi menjadi tiga bagian, *pertama*, ringkasnya perkataan, seperti contoh “*wa in khiftum alla tuqsitû fî al-yatâma fa ankihû mâ thâba lakum min an-nisâ*”. *Kedua*, luasnya cakupan perkataan “*laysa kamitslihi syai’un*”. *Ketiga*, susunan dalam rentetan perkataan “*anzala ‘ala ‘abdihi al-kitâba wa lam yaj’al lahu ‘iwajan qayyiman*” yang seharusnya “*al-kitâba qayyiman wa lam yaj’al lahu ‘iwajan*”.
- b. *Mutasyâbih* segi makna, dalam bagian ini ayat-ayat yang mengandung kesamaran pada makna ayat serta adanya keterbatasan akal atau rasio manusia untuk menjangkaunya termasuk dalam kategori ini. Sebagai contoh sifat-sifat Allah SWT dan sifat-sifat hari kiamat.
- c. *Mutasyâbih* segi lafadz dan maknanya, dalam bagian ini diklasifikasikan dalam lima cabang. *Pertama*, segi *kammiyah* seperti khusus dan umum, contohnya “*faqtuluû al-musrikîna haitsu wajadtumûhum wa khudzûhum wahsurûhum*”. *Kedua*, segi *kaifiyyah* seperti wajib dan sunnah, contoh “*alla tuqsitû fî al-yatâma fa ankihû mâ thâba lakum min an-nisâ*”. *Ketiga*, segi zaman seperti nasikh dan mansukh, contohnya “*ittaqu allâha haqqa tuqâtîhi* dinasakhsen oleh ayat *fattaqu allâha mastatha’tum*”.⁷⁷ *Keempat*, segi tempat turunnya ayat yang berkenaan dengan adat yang berjalan, contohnya “*innama an-nasû ziyâdatun fî al-kufri*”.⁷⁸ *Kelima*, segi ketentuan syarat dikatakan sahnya suatu perbuatan, contohnya syarat sahnya shalat dan syarat sahnya nikah.

Secara umum Raghib al-Asfahani merumuskan sebuah teori bahwa ayat-ayat *muhkam* bulat dalam segi penafsirannya, sedangkan *mutasyâbih* terdapat perdebatan dan perselisihan dalam penafsirannya. Lahir dari rumusan di atas, rincian pembahasan

⁷⁷Ibnu Hazm al-Andalusi, *an-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur’ân al-Karîm*, Lebanon: Dâru al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986, hal. 31.

⁷⁸ Menurut al-Maraghi ayat ini turun disebabkan kebiasaan buruk bangsa arab menyikapi bulan-bulan suci yang dilarang perang di dalamnya, dengan memindahkan bulan muharram pada bulan shafar (bulan muharram diperbolehkan perang). Dengan memindah ketentuan bulan suci dan ketentuan syariat atas hawa nafsunya dapat disebut sebagai *an-nasû ziyâdatun fî al-kufri*. Lihat Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, juz 2, Kairo: Musthafa al-Bâbi al-Kalbi, 1946, hal. 116.

mutasyâbih ke dalam tiga golongan: *pertama*, golongan ayat yang tidak dapat dicapai pemahaman utuhnya seperti berita hari kiamat, keluarnya *dâbbah* di muka bumi, dan segala bentuk ayat yang tidak terjangkau akal manusia. *Kedua*, golongan ayat yang dapat dicapai pemahamannya seperti kasus adanya lafadz yang bermasalah (aneh) dan hukum-hukum yang tertutup. *Ketiga*, golongan ayat yang dapat dicapai pemahamannya secara khusus (oleh *ar-râsikhûna fi 'ilmi*).⁷⁹

Dalam konteks judul, teori ini digunakan sebagai pendekatan pengklasifikasian ayat-ayat akidah. Bahwa dalam ayat-ayat akidah terdapat ayat-ayat yang tergolong dalam ayat *mutasyâbih* yang *qabil al-niqash wa al-ziyadah*, sehingga terdapat ruang untuk dilakukan kontekstualisasi berdasarkan kebutuhan zaman.

3. **Teori Theologia Religionum (Tipologi Tripolar)**

Theologia religionum menurut Sumartana adalah wujud upaya refleksi ataupun pemikiran yang runtut dalam suatu komunitas agama sebagai respon adanya persoalan pluralisme di era globalisasi.⁸⁰ *Theologia religionum* lahir dari pemikiran teolog Inggris yang bernama Alan Race yang membahas sikap atau respon teologis terhadap kenyataan pluralitas agama. Teori ini memuat pandangan dan penilaian agama atas agama lain, serta konstruksi hubungan positif antar agama.⁸¹

Theologia religionum mengarahkan sikap umat beragama dalam menjaga identitas keagamaan tanpa merendahkan dan mampu mengakui serta menghargai keberadaannya. Teori ini bertujuan untuk membangun konektivitas melalui jalur dialog dan kolaborasi antar agama yang hasilnya tidak hanya prinsipal dan teoritis, tetapi menyangkut langkah konkrit dan nyata.⁸² Lingkup pembahasan *theologia religionum* terbagi menjadi tiga yang dikenal dengan tipologi tripolar, yaitu: *eksklusivisme*, *inklusivisme*, dan *pluralisme*.

Eksklusivisme menurut Nurcholis Madjid merupakan cakupan pembahasan teologi yang menekankan pengertian agama sebagai konfigurasi representasi keagamaan yang suci dalam bentuk sosial-historis dan sosio-kulturalnya. Paham eksklusif menurut Madjid tidak dapat dijadikan tolak ukur konkrit dalam beragama. Keterbatasan

⁷⁹ Raghil al-Ashfahani, *al-Mufradât fî Gharîbî al-Qur'ân*,..., hal. 445.

⁸⁰ Tim Balitbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-agama Di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007, hal. 19.

⁸¹ Ahmad Zamakhsyari, "Teologi Agama-Agama Tipologi Tripolar; Eksklusivisme, Inkusivisme dan Kajian Pluralisme," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 18 No. 1 Tahun. 2020, hal. 36.

⁸² Ahmad Zamakhsyari, "Teologi Agama-Agama Tipologi Tripolar; Eksklusivisme, Inkusivisme dan Kajian Pluralisme,"..., hal. 37.

dalam analisis gejala yang bersifat keagamaan dan yang bukan menjadi kendalanya.⁸³

Eksistensi cara pandang *eksklusivisme* menjadi cara pandang yang paling dominan dalam beragama. Istilah ini datang dari agama umat kristiani yang dianut oleh Karl Barth dan Hendrick Kraemer yang berpandangan bahwa satu-satunya jalan yang sah untuk keselamatan adalah agama umat kristiani (Yohanes:14:6 dan kisah para rasul 4,12) yang dikenal dengan penyebutan *No Other Name!*.⁸⁴

Sedangkan dalam ajaran agama Islam narasi eksklusif terdapat pada ayat-ayat akidah yang ditafsirkan secara sempit oleh para tokoh mufasssir, diantaranya:⁸⁵ “*al-yauma akmaltu lakum dīnakum wa atmamtu ‘alaikum ni‘matī wa radītu lakum as-Islāma dīnan*” (Surah al-Maidah/5: 3), “*inna ad-dīna ‘inda Allāh al-Islām*” (Surah Ali Imran/3: 19), dan “*wa man yabtaghi ghaira al-Islām dīnan falan yuqbalā minhu wa huwa fī al-âkhirati min al-khâsirîn*” (Surah Ali Imran/3: 85).

Inklusivisme merupakan cara pandang teologi yang dianut oleh Karl Rahner dalam ungkapannya *The Anonymous Christian* (Kristen Anonim). Menurut Rahner umat non-Kristiani selama hidup dalam kebaikan yang didasari dari ketulusan hati terhadap Tuhan-Nya, maka keselamatan berhak didapatnya. Sedangkan dalam Islam paham Inklusif tergambar dalam hadist yang menganut suatu pandangan bahwa agama semua Nabi adalah satu.⁸⁶ Merujuk pada hadist shahih dalam kitab *Shahîh Bukhari* no. Hadist: 3259 dan *Shahîh Muslim* no. Hadist: 145 yang menegaskan bahwa Rasulullah Saw yang paling berhak atas Isa As putra maryam, baik di dunia maupun di akhirat, saudara satu bapak, satu agama, dan berbeda ibu.⁸⁷

Jika merujuk pada nash al-Qur'an akan ditemui poin-poin inklusivisme pada kalimat, sebagai berikut:⁸⁸ “*inna al-ladzīna āmanū*

⁸³ Budhy Munawar, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Jakarta: NCMS, 2019, hal. 199-200.

⁸⁴ Juwaini, *et.al.*, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*, Aceh: Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2022, hal. 52.

⁸⁵ Juwaini, *et.al.*, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*,..., hal. 53.

⁸⁶ Juwaini, *et.al.*, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*,..., hal. 54.

⁸⁷ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh Bukhârî*, juz. 3, Damaskus: Dâru Ibnu Katsîr, 1993, hal. 1270. Lihat juga Abu Hussain Muslim, *Shahîh Muslim*, juz. 7, Beirut: Dâru Tauqī an-Najâh, 1433, hal. 96.

⁸⁸ Abu Bakar, “Argumen Al-Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme dan Pluralisme,” dalam *Jurnal Toleransi*, Vol. 8 No. 1 Tahun. 2016, hal. 49-50. Lihat juga Ahmad Zamakhsari, “Teologi Agama-Agama Tipologi Tripolar; Eksklusivisme, Inklusivisme dan Kajian Pluralisme,”..., hal. 37.

wa al-ladzîna hâdû wa an-nashâra wa as-shâbiûn, redaksi lain *wa al-ladzîna hâdû wa as-shâbiûn wa an-nashâra*, redaksi lain *wa al-ladzîna hâdû wa as-shâbiîn wa an-nashâra*”⁸⁹ “*wa likulli wijhatun huwa muwallîha, fastabiqul al-khairât*”,⁹⁰ “*lâ ikrâha fî ad-dîn qad tabayyanar ar-rusydu minal al-ghaiy*”,⁹¹ “*wa anzalnâ ilaika al-kitâba bi al-haq musadhiqan limâ baina yadaihi min al-kitâbi wa muhaiminan ‘alaih.....walaw sâ’a Allâhu laja’alakum ummatan wâhidatan, walâkin liyabluwakum fî mâ âtakum fastabiqul al-khairât*.”⁹²

Pluralisme merupakan pandangan teologi umat Kristiani yang dibawa oleh John Harwood Hicks dalam buku karyanya *God and the Universe of Faiths* pada tahun 1973. Hicks menganalogikan pandangan pluralisme dengan tatanan astronomi kopernikus, dimana matahari menjadi pusat dari seluruh alam semesta. Hicks beranggapan paham-paham eksklusif dan inklusif tidak menjadikan solusi dalam hubungan antar agama, sebab adanya paham Yesus sebagai pusatnya. Menurut Hicks Kekristenan Yesus perlu dialihkan kepada Tuhan sebagai pusat keimanan manusia di alam semesta, sehingga tercipta pandangan bahwa semua agama tunduk, patuh, dan berpusat pada Tuhan-Nya.⁹³

Dalam Islam para penganut pluralisme merumuskan dua struktur dasar suatu agama, yaitu: perumusan iman dan pengalaman iman. Perbedaan Islam dan Kristen hanya terletak pada prioritas peletakan dua dasar di atas, Islam mengedepankan perumusan iman (cangkupan ilmu tauhid) sedangkan Kristen mengedepankan pengalaman iman (pengalaman Tuhan dalam wujud manusia pada diri Yesus yang dirumuskan secara dogmatis dalam wujud trinitas). Tujuan para penganut pluralisme bukan pada keseragaman bentuk agama melainkan berdiri di antara pluralitas yang saling berhubungan serta kesatuan monolitik.⁹⁴

G. Tinjauan Pustaka

Guna mendapatkan orisinalitas gagasan dalam penelitian, perlu dilakukan pelacakan terkait beberapa penelitian yang memiliki korelasi

⁸⁹ Surah al-Baqarah/2: 85, Surah al-Maidah/5: 69, dan Surah. al-Haj/22: 17.

⁹⁰ Surah al-Baqarah/2:148.

⁹¹ Surah al-Baqarah: 256.

⁹² Surah al-Maidah/5: 48.

⁹³ Juwaini, *et.al.*, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*,..., hal. 55.

⁹⁴ Juwaini, *et.al.*, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*,..., hal. 55.

dengan penelitian ini, maka berikut merupakan hasil dari tinjauan pustaka yang telah disusun berdasarkan sistematikanya:

1. Buku yang ditulis oleh Aan Fardani Ubaidillah *et.al.*, dengan judul “*Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Multikulturalisme*”.⁹⁵ Dalam penelitian ini Aan Fardani mencoba mengungkap fakta sosial yang berkembang tentang adanya pengelompokan-pengelompokan sosial dalam bentuk teologi, hukum, dan relasi *humanity* pada era kemajemukan dan kepluralitasan. Isu-isu kontemporer dalam bidang teologi seperti status ahli kitab, titik temu antar agama, dan kesamaan antar agama menjadi konsen utama. Sedangkan dalam hukum fikih sosial cakupan bahasanya pada tindakan-tindakan yang menjadi polemik di masyarakat, seperti pengucapan salam dan selamat atas hari raya agama lain, pernikahan beda agama, pembagian waris beda agama, dan doa bersama antar umat beragama. Adapun dalam bidang relasi *humanity* pembahasannya pada kepemimpinan non muslim atas muslim. Secara umum hasil penelitiannya menggambarkan solusi dalam bentuk yang moderat sebagai jalan tengahnya (terciptanya keharmonisan dan kedamaian yang saling menghargai kekurangan dan kelebihan). Mempertimbangkan pembahasan di atas, cara pandang inklusivisme pada ayat-ayat teologis dalam menyikapi problem sosial menjadi signifikansi dari penelitian yang ingin dibahas dan diteliti. Namun dari hasil penelitian Aan, batasan permasalahan ayat-ayat teologis dan pemikiran tokoh yang diangkat memiliki perbedaan yang signifikan. Cakupan penelitian Aan cenderung luas dan tidak mengerucut pada satu tokoh pemikir, sedangkan penulis mengerucutkan pada tokoh Rasyid Ridha pada pembahasan titik temu antar agama.
2. Buku yang ditulis oleh Sahkholid Nasution, dengan judul “*Tafsir Ayat-Ayat Tauhid dan Sosial*”.⁹⁶ Dalam penelitian ini Sahkholid Nasution seperti yang tertera dalam judul membagi pembahasannya pada ayat-ayat tauhid dan ayat-ayat sosial. Ayat-ayat tauhid meliputi pembahasan Allah SWT, alam semesta, risalah, akhirat, penciptaan manusia, ibadah. Adapun ayat-ayat sosial meliputi pembahasan kebaikan dan kejahatan, hubungan kemasyarakatan, hubungan antar agama, IPTEK, dan relasi gender. Dalam pembahasan hubungan antar agama, Sahkholid Nasution memaparkan beberapa ayat seperti, al-Mumtahanah: 7-9, al-Baqarah: 62, al-Baqarah: 120, Ali Imran: 61, dan al-Kafirun: 1-6. Dari

⁹⁵ Aan Fardani Ubaidillah, *et.al.*, *Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Multikulturalisme*, Malang: Literasi Nusantara, 2020.

⁹⁶ Sahkholid Nasution, *Tafsir Ayat-Ayat Tauhid dan Sosial*, Medan: La-Tansa Press, 2011.

ayat-ayat yang dipaparkan dengan pendekatan tematik, Nasution menekankan bahwa dalam hubungan antar agama terdapat tiga poin mendasar, diantaranya: pertama, Islam mengajarkan sikap positif terhadap non-muslim selama sikap yang sama ditunjukkan. Kedua, Islam sebagai agama yang benar dengan tetap menilai adanya kebenaran pada agama lain. Ketiga, ayat tauhid tidak boleh diperdamaikan dan mengenal Cynscritisme (disesuai-sesuaikan). Dari pemaparan diatas, meskipun ditemui pembahasan yang sama pada pendekatan tematik dalam cakupan-cakupan ayat akidah mengenai permasalahan hubungan antar agama, namun batasan ayat-ayat akidah, pandangan tokoh mufassir, dan pendekatan analisis kontekstualis dinilai berbeda.

3. Buku yang ditulis oleh Ziyad Hamid Ahmad, dengan judul “*Âyât al-‘Aqîdah al-Mutawahham Isykâluhâ*”.⁹⁷ Dalam buku karangan Ziyad Hamid Ahmad, sajian pembahasan ayat-ayat akidah diklasifikasikan ke dalam sepuluh pembahasan dari permasalahan *asmâ’* dan sifat, ketuhanan, malaikat, kitab, rasul, qadar, hari akhir, keimanan, *walâ’ wa al-barâ’*, dan *asmâ’* dan *ahkâm*. Setiap pemaparan ayat, Ziyad menggunakan tiga pendekatan yang terdiri dari penjelasan letak permasalahan ayat, pandangan tokoh-tokoh intelektual mengenai ayat, dan terakhir penekanan serta penguatan pendapat mengenai ayat (*at-tarjîh*). Tema *walâ’ wa al-barâ’* (Ali Imran: 28 dan al-Qashash: 56), dan *asmâ’* dan *ahkâm* (al-Hujurat: 14) memiliki relevansi dengan penelitian yang akan dikaji, yaitu ayat akidah yang mengatur hubungan antar umat beragama. Namun dari hasil penelitian Ziyad ditemukan perbedaan mendasar pada cara pandang mengenai relasi antar umat beragama, Ziyad condong pada cara pandang eksklusif yang dinarasikan dengan kalimat “*wujûbu bugdhi al-kâfirîn wa al-barâ’ah minhu*” dan “*‘adamu jawâzi muwâlati al-kâfirîn mutlaqan*”.
4. Tesis yang ditulis oleh Muhammad Sidqi Awaliya Rahman, yang berjudul “Tafsir Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Inklusif”.⁹⁸ Penelitian ini berkesimpulan bahwa ayat-ayat akidah yang termuat dalam gagasan pemikiran Nasaruddin Umar bernuansa inklusif. Inklusivisme pemikiran Nasaruddin Umar terangkum dalam empat tema besar, yaitu *Islâm Rahmâtan li al-‘Âlamîn*, Islam Toleran, Islam Emansipatoris, dan Islam Menghormati Hak Asasi Manusia (HAM). Sedangkan pendidikan inklusivisme dalam pandangan Nasaruddin Umar harus

⁹⁷ Ziyad Hamid Ahmad, *Âyât al-‘Aqîdah al-Mutawahham Isykâluhâ*, Riyadh: Maktabatu Dâr al-Minhâj, 1434.

⁹⁸ Sidqi Awaliya Rahman, “Tafsir Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya Dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis*, Purwokerto: Fakultas Pascasarjana UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri, 2023.

termuat didalamnya pendekatan Humanistik-Religius, Rasional Kritis, Fungsional, dan Kultural sehingga terbentuk dinamika kehidupan yang *at-ta'âruf* (penerimaan), *tasâmuh* (toleransi), *tawâsut* (moderat, pertengahan), *ta'âwun* (tolong-menolong). Tawaran paham-paham inklusif serta batasan ayat akidah yang disajikan dalam penelitian merupakan titik temu dengan penelitian yang akan dikaji, namun dari segi pemikiran tokoh jelas terletak perbedaan, yaitu antara Nasaruddin Umar dengan Rasyid Ridha.

5. Tesis yang ditulis oleh Asep Saripudin, dengan judul “Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif at-Tharbasi (Studi Kritis atas Dasar Keyakinan Syiah Imamiyyah)”.⁹⁹ Dalam penelitian Asep Saripudin, pada era perkembangan zaman banyak macam corak penafsiran yang dikembangkan sebagai sarana umat manusia memahami kitab sucinya. Perkembangan penafsiran menurut Asep tidak dapat dilepaskan dari aspek pra-pemahaman yang meliputi latar belakang, kebiasaan, minat, bakat, kelemahan, sosial, politik, dan bahkan kecenderungan aliran atau mazhab seorang mufassir. Hal tersebut dibuktikan dengan hasil analisis penafsiran ayat akidah oleh at-Tharbasi yang memiliki kecenderungan madzhab Syi’ah Imamiyah. Bab *al-imâmah* (hak kepemimpinan setelah Rasulullah Saw adalah Ali bin Abi Thalib), *at-taqiyyah* (penyamaran akidah dalam bermuamalah), peristiwa *ar-raj’ah* (pembalasan bagi pelaku perebut hak *imâmah* atau kekhalifahan), dan *al-imâm al-muntadzar* (al-Mahdi yang ditunggu). Secara pembahasan ditemui relevansi pada objek penelitian yang akan dikaji, yaitu ayat-ayat akidah, tetapi ketetapan ayat-ayat akidah dan tujuannya relatif berbeda (tidak mengarah pada paradigma inklusivisme). Selain itu, pemikiran tokoh yang diusung dalam penelitian juga berbeda, yaitu antara at-Tharbasi dan Rasyid Ridha.
6. Tesis yang ditulis oleh Azwir, yang berjudul “Pernikahan Beda Agama Perspektif Rasyid Ridha”.¹⁰⁰ Dalam penelitian Azwir, menurut Rasyid Ridha hukum pernikahan beda agama yang mengacu pada penafsiran Surah al-Baqarah/2: 221 dan Surah al-Maidah/5: 5 terdapat dua turunan hukum. Hukum pertama adalah haram (Surah al-Baqarah/2: 221), yaitu menikahi perempuan musyrikah dengan adanya bukti nyata *an-nash* tentang pengharamannya. Hukum kedua halal dengan pertimbangan hukumnya (Surah al-Maidah/5: 5), yaitu menikahi ahli kitab (turun pada agamanya kitab suci dari Tuhan perantara rasul). Menurut Rasyid

⁹⁹ Asep Saripuddin, “Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif at-Tharbasi (Studi Kritis atas Dasar Keyakinan Syiah Imamiyyah),” dalam *Tesis*, Jakarta: Fakultas Pascasarjana IIQ, 2020.

¹⁰⁰ Azwir, “Pernikahan Beda Agama Perspektif Rasyid Ridha,” dalam *Tesis*, Aceh: Fakultas Pascasarjana UIN ar-Raniry, 2021.

Ridha, jika merujuk pada historis penamaan ahli kitab, maka ditemui kesamaan tuhan yang satu, beriman kepada-Nya, beriman pada hari akhir dan melakukan amal shaleh. Argumen tersebut menjadikan nikah dengan ahli kitab diperbolehkan, namun dengan syarat hanya laki-laki mukmin yang memiliki kekuatan iman untuk menikahi ahli kitab, hal tersebut merujuk pada kultur sosial di eropa (banyaknya pernikahan beda agama dan berakhir pada masuknya Islam perempuan-perempuan ahli kitab). Meskipun penelitian Azwir menjadikan cara pandang Rasyid Ridha dalam menafsirkan problem sosial sebagaimana yang akan penulis teliti dengan kontekstualisasinya, masih terdapat perbedaan yang signifikan dalam fokus pembahasan, yaitu antara nikah beda agama dengan paradigma inklusivisme pada ayat akidah (relasi antar agama).

H. Metode Penelitian

Mengingat bahwa pentingnya suatu metode dalam penelitian ilmiah yang dapat membantu memperoleh pengetahuan yang dibutuhkan dalam penelitian ini, maka penulis menggunakan metode penelitian sebagai berikut:

1. Pemilihan Objek Penelitian

Jenis penelitian yang akan digunakan dalam menyajikan sebuah karya tulis ilmiah ini, menggunakan pendekatan metode penelitian kualitatif berjenis studi dokumen (*document studies*). Sumber pengetahuan ini didapat dari analisis konteks berupa catatan, buku, Surat kabar, majalah, Surat, film, catatan harian, naskah, artikel, dan sejenisnya yang telah dipublikasikan dalam bentuk verbal dan memiliki nilai keotentikan tinggi.¹⁰¹ Penelitian ini bersifat library murni¹⁰² atau juga sering dikenal dengan kajian kepustakaan (*library research*).¹⁰³

Kajian kepustakaan dilakukan guna menggali informasi berupa teori yang telah ditemukan dan dikemukakan oleh para pakar terdahulu, mendapatkan informasi tentang perkembangan ilmu yang akan diteliti, menemukan permasalahan yang layak untuk dilakukan penelitian, menyempurnakan teori terdahulu yang dinilai tidak relevan dengan perkembangan zaman, dan sebagai tambahan informasi yang dapat menguatkan data penelitian.¹⁰⁴

¹⁰¹ Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, t.tp, Syakir Media Press, 2021, hal. 93.

¹⁰² Abd. Muin Salim, *et.al.*, *Metodologi Penelitian Tafsîr Maudhû'î*, Jakarta: Pustaka Mapan, 2012, hal. 15.

¹⁰³ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 101.

¹⁰⁴ Almasdi Syahza, *Metodologi Penelitian*, Pekanbaru: UR Press, 2021, hal. 19.

Dalam hal ini penulis melakukan beberapa langkah untuk mempermudah dalam penelitiannya, seperti mengidentifikasi masalah, pengumpulan data, pengolahan data, dan pengkajian terhadap data yang memiliki kesinambungan dengan kontekstualisasi ayat-ayat akidah dalam kacamata Rasyid Ridha serta relevansinya terhadap paradigma inklusif.

Adapun sifat dari jenis penelitian ini bersifat sintesis,¹⁰⁵ di mana dalam penyelesaian penelitian ini terdapat susunan narasi yang mampu mendeskripsikan pesan secara sintesis muatan ayat-ayat akidah yang diinterpretasi dari sudut pandang kontekstualisasi Rasyid Ridha dengan tidak menemukan sebuah teori baru.

Sedangkan pendekatan pada penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif-analisis. Menurut Raihan penelitian deskriptif difungsikan dalam tindakan analisis yang berkenaan dengan sebuah peristiwa atau kondisi populasi saat ini. Cakupan deskriptif berada pada cara pandang, hubungan, kegiatan, sikap, dan segala proses yang sedang berjalan dan berpengaruh dalam kultur tertentu yang dianggap bermasalah.¹⁰⁶ Berdasarkan pendapat Raihan, penelitian ini akan mendeskripsikan kondisi sebagian masyarakat dalam memaknai ayat ayat akidah yang terjebak pada paham tekstualis yang berdampak pada cara pandang, sikap, dan yang lainnya dalam sebuah kultur tertentu, serta sajian data kontekstualis ayat akidah Rasyid Ridha sebagai pembanding suatu fenomena tertentu.

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini sangat dibutuhkan sumber data berbentuk informasi yang diperoleh dari hasil observasi, analisis berbagai buku dan studi pustaka yang memiliki keterkaitan erat dengan tema yang akan diangkat yang dapat membentuk triangulasi.¹⁰⁷ Sumber data mampu memberikan gambaran terhadap jenis model penelitian, jika sumber data berbentuk kajian tertulis maka dapat dikatakan penelitian berjenis kualitatif. Berbanding terbalik ketika sumber data berupa responden di tengah masyarakat bisa berarti penelitian tersebut berbentuk kuantitatif.¹⁰⁸ Berdasarkan kilas pengertian singkat di atas, penelitian ini bersumber pada data kualitatif dengan muatan literturnya.

¹⁰⁵ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, ..., hal. 65.

¹⁰⁶ Raihan, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Universitas Islam Jakarta, 2017, hal. 52.

¹⁰⁷ Proses perbandingan suatu sumber data dengan sumber data lain. Lihat Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, ..., hal. 3.

¹⁰⁸ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, ..., hal. 32.

Sumber data pada penelitian berbasis kepastakaan bisa didapatkan dari banyak literatur baik dengan *searching*, *seeking*, *retrieval*, dan *discovering* pada buku, informasi, dan karya-karya lainnya.¹⁰⁹ Sumber data bisa digolongkan menjadi dua kategori, baik itu sumber primer yang diambil dari tangan pertama, maupun sumber sekunder yang merupakan buku saduran ataupun kajian orang lain terhadap sumber primer.¹¹⁰

a. Sumber Primer

Perihal pengambilan data pada sumber primer, penulis menjadikan *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* yang lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Manâr* karangan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha.¹¹¹

b. Sumber Sekunder

Dalam pengumpulan sumber data sekunder, penulis menggunakan beberapa literasi bacaan yang dapat menunjang tingkat keberhasilan penelitian yang diambil dari kitab tafsir lainnya, buku-buku, jurnal terkait, dokumen penelitian atau survei, dan website yang mampu melengkapi kekurangan dari sumber data yang dikumpulkan. Diantara sumber sekunder, sebagai berikut:

- 1) *at-Tafsîr al-Hadîts (Tartîbu as-Suwar Ḥasaba an-Nuzûl)* karangan Muhammad Azzah Daruzah.
- 2) *Nidzamu ad-Durari fî Tanâsubi al-Âyât wa as-Suwar* karangan Ali bin Abu Bakar al-Biqâ'i.
- 3) *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn* karangan Muhammad as-Sayyid Husain Ad-Dzahabi.
- 4) *Reading The Qur'an: In The Twenty-First Century, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, dan *The Qur'an: An Introduction* karangan Abdullah Saeed.
- 5) Segala bentuk literatur yang menunjang penelitian terkait kontekstualisasi ayat-ayat akidah perspektif Rasyid Ridha serta relevansinya atas paradigma inklusivisme yang tidak dapat disebutkan satu-persatu.

¹⁰⁹ Agus Rifai, *Konsep Dasar Penelusuran Literatur dan Temu Kembali Informasi*, t.tp., t.p., t.th., hal. 15.

¹¹⁰ Nur Arfiyah, *et.al.*, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2017, hal. 11.

¹¹¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Lebanon: Dâru al-Kutub al-'Ilmiyah, 1935.

3. Teknik Pengumpulan Data dan Pengolahan Data

Dalam ranah pengolahan data, penulis berupaya memilah-milah data dari hasil data yang telah terorganisir sebelumnya. Dari pemilahan tersebut dinyatakan bahwa *Tafsîr al-Manâr* karangan Rasyid Ridha, sebagai sumber primer dengan alasan dalam buku tersebut membahas secara eksplisit tentang ayat-ayat akidah yang bermuatan kontekstualis modernis.

Adapun pengolahan data pada sumber sekunder, penulis mengambil dari beberapa disertasi, tesis, jurnal, data survei, lampiran-lampiran, dokumen, dan situs web yang memiliki keterkaitan erat dengan pembahasan ayat-ayat akidah dalam pandangan kontekstualis Rasyid Ridha sebagai upaya dalam menjawab tantangan zaman dan mengembalikan hakikat al-Qur'an sebagai *masdâru al-hidâyah* yang relevan atas perkembangan zaman terutama mengenai pandangan teologi inklusivisme.

4. Teknik Analisis Data

Dalam langkah penerapan analisis data, penulis berupaya menganalisa data dengan basic teori tafsir tematik (*maudhû'i*) dimana secara garis besar perkembangan pada metode tafsir Al-Qur'an terbagi menjadi empat cara atau metode, yaitu metode *ijmaliy* (global), *tahlîliy* (analitis), *muqârin* (perbandingan), dan *maudhû'i* (tematik).¹¹²

Tematik sendiri menurut Musthafa Muslim merupakan sebuah ilmu yang difungsikan untuk mendapatkan nilai-nilai yang sesuai dengan maksud Al-Qur'an yang terkandung dalam satu surah atau beberapa surah.¹¹³ Adapun metode tematik merupakan metode yang diambil oleh mufassir dengan cara menghimpun ayat-ayat yang membahas tentang satu isu atau masalah yang memiliki satu pengertian dan tujuan.¹¹⁴

Adapun dalam metode ini Syamir Abdurrahman menyusun langkah-langkah dalam penelitian ini menjadi lima langkah,¹¹⁵ yaitu:

- a. Menentukan tema judul pembahasan yang memiliki korelasi dengan pembahasan topik Al-Qur'an setelah menentukan parameter batasannya dan mengetahui konteks ayat-ayat yang akan digunakan.

¹¹² Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, t.th., hal. 98.

¹¹³ Musthofa Muslim, *Mabâhith fî at-Tafsîr al-Maudhû'i*, Damaskus: Beirut, 1421, hal. 16.

¹¹⁴ Ma'mun Mu'min, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2016, hal. 96-97.

¹¹⁵ Syamir Abdurrahman, *Manhaj at-Tafsîr al-Maudhû'i*, ..., hal. 38-39.

- b. Mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki korelasi dengan pembahasan.
- c. Mengurutkan ayat-ayat yang telah dikumpulkan berdasarkan tempat turunnya ayat, karena dari situ akan didapat pendapat yang berbeda pada aspek penafsiran.
- d. Mempelajari tafsiran ayat-ayat yang telah dikumpulkan dengan cukup pada tafsiran-tafsiran analisis (*tahliliy*) yang juga melihat tempat turunya ayat.
- e. Pendalaman materi pada tafsiran ayat-ayat yang telah dikumpulkan secara luas dan lengkap dengan mempertimbangkan unsur-unsur *muthlaq* dan *muqayyat*, *'amm* dan *khâsh* sehingga dapat dijumpai satu kesatuan dan terakhir membuat sebuah kesimpulan dengan bentuk yang lebih ringkas dan jelas.

Melalui teknik analisis tematik, dalam menarik kandungan makna ayat-ayat akidah diperlukan instrumen lain sebagai sarana analisis data, yaitu analisis kontekstualis *contemporary approach* Abdullah Saeed yang termuat dalam empat langkah:¹¹⁶

- a. Pengenalan teks al-Qur'an, dalam hal ini teks-teks al-Qur'an yang bermuatan akidah yang ingin diangkat tema dan diduga mengandung problematika kontemporer dalam kehidupan beragama dan keragamannya dari segi pandang dunia teks, pembaca dan kebahasaan.
- b. Memahami akurasi serta uji validitas dan reliabilitas dari penafsiran dan hasil-hasil penelitian terkait kontekstualisasi ayat-ayat akidah sehingga relevan dan berkualitas.
- c. Identifikasi makna teks dari ayat-ayat akidah, dalam hal ini terdiri dari tiga pokok macam bahasan, diantaranya: *pertama*, makna kebahasaan (*linguistic*) meliputi konteks sastra, rekonstruksi konteks makro, analisis kebahasaan, jenis teks, dan paralelisasi teks. *Kedua*, penentuan aktualisasi ayat akidah dalam ruang waktu, tempat, dan isu spesifik. Dalam hal ini ayat akidah akan diaktualisasikan di era globalisasi yang memiliki bentuk keragaman keagamaan dengan nilai pluralistiknya dan segala bentuk dinamika pemikiran di dalamnya, baik yang eksklusif radikal maupun yang inklusif. *Ketiga*, identifikasi penekanan pesan dengan melihat konsistensi dan ketepatan pesan (terhubung dengan poin d).

¹¹⁶ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an: In The Twenty-First Century*,..., hal. 95.

- d. Paralelisasi teks ayat akidah dengan konteks problematika kekinian, dalam pembahasannya terbagi menjadi tiga, diantaranya: pertama, memahami konteks penghubung ayat-ayat akidah dari sebuah produk penafsiran antar generasi. Kedua, analisis konsistensi pemaknaan ayat-ayat akidah dengan melihat aspek penekanan serta perubahannya. Ketiga, melihat tingkat universalitas pesan ayat-ayat akidah, universalitas menjadikan ayat-ayat akidah dapat relevan untuk dikontekstualisasikan pada era kekinian dengan dasar adanya keadilan, kewajiban, dan tidak bertentangan dengan prinsip dasar agama (bebas konteks).¹¹⁷

Sebelum analisis teknis dari analisis data tematik dan kontekstualisasi *contemporary approach*, penelitian ini dianalisis dengan pendekatan analisis kualitatif dari analisis spiral John W.Creswell dalam pandangan Rahmadi.¹¹⁸ Skema dari analisis kualitatif (analisis spiral) sebagai berikut:

- a. Mengumpulkan data dan informasi dalam bentuk teks maupun gambar yang dibutuhkan dalam menunjang penelitian atau tema yang ingin ditafsirkan. Teks atau gambar tersebut dapat berupa konsep ideologi, teologi, etika, dan segala sesuatu terkait dengan ayat akidah melalui kajian literatur.
- b. Mengolah data-data mentah dengan membaca, memahami dan mendalaminya sebagai upaya merefleksikan data dalam bentuk catatan guna mengidentifikasi permasalahan dalam ayat akidah serta kontekstualisasinya dalam pandangan Rasyid Ridha.
- c. Mengklasifikasikan dan mendeskripsikan data pada file yang terorganisir sesuai tema dan penafsiran. Pengorganisasian data dapat dilakukan sesuai tema yang memiliki kesamaan makna, gaya bahasa, atau konteks.
- d. Paralelisasi data atau hasil deskripsi dengan konteks, jenis, dan tema lainnya guna mendapatkan persamaan dan perbandingan pandangan dan kategori data tertentu.

¹¹⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 150-152. Lihat Siti Sakina, "Kontekstualisasi Konsep Jihad Dalam Al-Qur'an: Penerapan Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed," dalam *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ Jakarta, 2022, hal. 74.

¹¹⁸ Rahmadi, *Metodologi Penelitian Agama Berbasis 4 Pilar Filosofi Keilmuan*, Yogyakarta: Zahir Publishing, 2023, hal. 149-150. Lihat juga John W.Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, And Mixed Methods Approaches*, California: SAGE Publications, t.th., hal. 247.

- e. Penyajian atau memvisualisasikan data dalam bentuk laporan sebagai bahan interpretasi dan penyelesaian masalah penelitian.

I. Sistematika Penulisan

Dalam rangka menjaga kerapian penelitian ini agar tersusun secara sistematis, penulis menempatkan pembahasan ke dalam lima bab, yang setiap babnya memiliki sub bab yang disesuaikan dengan tema pembahasan pada bab tersebut. Diantara pemetaan tersebut:

Bab *pertama*, pada bab ini dijelaskan tentang latar belakang masalah yang menarik untuk dikaji, lalu diadakan identifikasi masalah guna menemukan batasan serta rumusan masalah yang ingin dijawab pada akhir pembahasan, yang itu semua dipertimbangkan untuk tujuan serta manfaat penelitian yang disusun dengan kerangka teori serta tinjauan pustaka dan metode penelitian yang sistematis.

Bab *kedua*, pada bab ini mulai dijelaskan tentang pengertian beserta gambaran umum mengenai konsep-konsep tentang tafsir kontekstual, penafsiran ayat-ayat akidah, dan paradigma inklusivisme. Pada pembahasan kontekstual, akan dipaparkan definisi, sejarah, dan ragam bentuk tafsir kontekstual dari beberapa tokoh dan diutamakan pada pandangan Abdullah Saeed (*contemporary approach*) sebagai perumus pendekatan tafsir kontekstual. Pada pembahasan ayat-ayat akidah, akan dijelaskan definisi, ragam bentuk ayat akidah, dan argumen teoritis dari sudut pandang para tokoh. Pada bahasan paradigma inklusivisme, pemaparan definisi, konstruksi pemikiran, dan karakteristik pemikiran inklusif akan diulas dari sudut pandang para tokoh modernis.

Bab *ketiga*, pada bab ini mulai dipaparkan latar belakang tokoh, yaitu Rasyid Ridha dari segi biografi, riwayat pendidikan, riwayat karir, serta karya-karya karangan Rasyid Ridha. Juga tidak kalah penting pemaparan metodologi penafsiran Rasyid Ridha dari sejarah terciptanya, aspek metode, bentuk, dan corak penafsiran yang dibangun dalam karya tafsirnya *al-Manâr*.

Bab *keempat*, dalam bab ini yang merupakan inti penelitian, akan berisikan dimensi inklusivisme penafsiran Rasyid Ridha dalam tafsirnya *al-Manâr*. Cakupan bahasanya terbagi menjadi dua: *pertama*, konstruksi pemikiran Rasyid Ridha dalam kontekstualisasi ayat-ayat akidah pada term *Islam rahmatan lî al-‘âlamîn*, Islam moderat dan toleran, Islam dan HAM. Kedua, relevansi kontekstualisasi ayat-ayat akidah atas paradigma inklusivisme dengan menemukan titik temu konstruksi pemikiran kontekstualis Rasyid Ridha dengan paradigma inklusivisme.

Bab *kelima*, merupakan bab terakhir dari pembahasan yang telah dianalisa, yang berisikan sebuah kesimpulan serta jawaban dari hasil pembahasan yang telah dipertanyakan pada rumusan permasalahan dan ditutup dengan narasi penutupan.

BAB II

TAFSIR KONTEKSTUAL, TAFSIR AYAT-AYAT AKIDAH, DAN PARADIGMA INKLUSIVISME

A. Tafsir Kontekstual: Pengertian dan Ragam Bentuknya

1. Definisi Tafsir Kontekstual

Berbicara mengenai definisi dari tafsir kontekstual, perlu dipahami terlebih dahulu gabungan susunan kata yang membentuknya. Tafsir kontekstual terdiri dari dua susunan kata, yaitu kata “tafsir” dan “kontekstual”. Menurut Abdul Rachim kata “kontekstual” menerangkan sekaligus membatasi kata “tafsir”.¹ Jadi cakupan pembahasan tafsirnya, dibatasi dan difokuskan pada hal-hal yang bermuatan kontekstual.²

Kata tafsir menurut Nuruddin Muhammad Attar adalah sebuah keilmuan yang mempelajari kitab suci Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw dengan menjelaskan kandungan makna setiap ayatnya, serta mengeluarkan aspek hikmah dan hukum-hukumnya.³

¹ Abdul Rachim, *Tafsir Kontekstual*, Yogyakarta: Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga, 2008, hal. 41.

² Muatan utama dari kontekstual adalah pemahaman teks normatif agama yang adaptif dan dinamis, sehingga diniali mampu memberikan peran perkembangan pemikiran di tengah-tengah era globalisasi. Muhammad Halif Asyroful Bahana, “Relevansi Tafsir Kontekstual dalam Menjawab Masalah Sosial-Kemasyarakatan di Abad 21” dalam *Jurnal Akhlak: Jurnal Pendidikan Agama Islam dan Filsafat*, Vol.1 No.4 Tahun. 2024, hal. 139.

³ Nuruddin Muhammad Attar, *‘Ulûmu al-Qur’ân al-Karîm*, Damaskus: Mathba’atu as-Sibâh, 1993, hal. 72.

Menurut Mana' Khalil al-Qattan mengutip dari pendapat as-Suyuthi dari Abu Hayan, bahwa kata tafsir berarti ilmu yang difungsikan dalam mencari tata cara baca al-Qur'an berdasarkan ilmu qiraatnya, berlandaskan pada segi bahasa, baik segi nahwu, sharf, balaghah "*al-bayân wa al-badî*", juga sebagai sarana mencari makna dalam susunan kata, baik yang bersifat denotatif "hakikat" maupun konotatif "majaz", dan sebagai alat untuk mengetahui ayat yang *an-nâsikh wa al-mansûkh*, sebab turunya ayat, dan segala bentuk kisah yang al-Qur'an telah sebutkan.⁴

Badruddin az-Zarkasyi memaknai tafsir dengan mencoba menggabungkan dua sudut pengertian seperti tertera di atas. Tafsir merupakan ilmu yang digunakan dalam memahami kitab suci Allah SWT yang telah diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, memahami segala bentuk maknanya serta mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya dengan menarik aspek bahasa, nahwu, sharaf, balaghah, ushulul-fiqh, dan qiraat dalam memahaminya. Dengan tafsir sebab turunnya ayat dan *an-nâsikh wa al-mansûkh* dapat diketahui serta dipahami.⁵

Dalam pengertian lainnya, Badruddin az-Zarkasyi mengambil dari pendapat ar-Raghib al-Asfahani, memaknai tafsir sebagai ilmu yang menerangkan sebab-sebab turunya ayat atau surah, kisah-kisah, tanda-tanda, tempat turunya ayat "Makiyah atau Madaniyah", ayat-ayat *muhkâm* dan *mutasyâbih*, *an-nâsikh wa al-mansûkh*, keumuman serta kekhususan lafadz, *mutlaq* dan *muqayyad*, dan *mujmal* dan *mufassar*.⁶

Secara umum dari beberapa pengertian di atas, kata tafsir dapat dimaknai sebagai cabang dari disiplin ilmu yang secara khusus mengulas keilmuan-keilmuan al-Qur'an, sebagai bentuk usaha dalam menyingkap kandungan makna setiap ayatnya guna menemukan hikmah serta kandungan hukum yang dapat menjadi pedoman bagi setiap muslim dalam membuat keputusan, berbuat, bertindak, dan berperilaku dalam kesehariannya.

Adapun kata kontekstual merupakan kata sifat dari konteks yang dalam kamus bahasa Indonesia dapat dimaknai dalam dua arti kata, *pertama*, bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat

⁴ Mana' Ibnu Khalil al-Qattan, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabatu al-Wahbah, 1995, hal. 317. Lihat juga Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûmi al-Qur'ân*, juz. 4, Saudi Arabia: al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Su'udiyah, t.th, hal. 169

⁵ Badruddin az-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, juz. 1, Lebanon: Dâru al-Ma'rifah, 1957, hal. 13.

⁶ Badruddin az-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, juz. 2, Lebanon: Dâru al-Ma'rifah, 1957, hal. 148.

mendukung atau menambah kejelasan makna. *Kedua*, situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.⁷ Sehingga dari dua arti kata tersebut, dapat dipahami bahwa kontekstual adalah susunan kalimat atau kata yang memiliki korelasi dengan situasi dan kejadian tertentu sebagai pendukung atau penguat kejelasan suatu kalimat atau kata.

Kontekstual sendiri juga sering dipahami sebagai keadaan situasional yang muncul sebagai akibat dari terjadinya hubungan antara ujaran dan situasi pada saat ujaran digunakan.⁸ Pemaknaan serta pemahaman terhadap suatu ujaran sangat dipengaruhi oleh situasi yang berlaku, sehingga pemahaman terhadap suatu ujaran tidak dapat dicukupkan tanpa melihat situasi di sekitarnya.

Menurut Fitri dalam bukunya yang mengutip dari pendapat Chaer, bahwa kontekstual merupakan sebuah leksem atau kata yang berada dalam konteks dan selalu beriringan dengan situasi, tempat, waktu, dan lingkungan saat kata tersebut digunakan.⁹ Hal tersebut diperkuat oleh pendapat Matsna yang mencoba menarik pemaknaan kontekstual dari segi teori semantik "*an-Nazhariyyah as-Siyâqiyyah*" (teori kontekstual). Matsna menyatakan bahwa sistem pemaknaan suatu bahasa memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lainnya yang selalu mengalami perubahan dan perkembangan.¹⁰ Sehingga sebuah kata atau simbol tidak memuat makna jika terlepas dari konteksnya.

Sedangkan dalam terminologi bahasa Arab kata kontekstual dikenal dengan *as-siyâq*. *As-siyâq* secara etimologi merupakan masdar dari kata *sâqa-yasûqu* yang memiliki asal kata *siwâq* yang mengalami perubahan dari wau (و) ke ya' (ي) (*qalbu wawi yâ'an*)

yang disebabkan harakat kasrah pada huruf sin (س).¹¹ *As-siyâq* bisa berarti *sâqa al-Ibla* atau *sâqa al-himâra* yaitu mengiring unta dan keledai dari belakang supaya berjalan secara beriringan, juga berarti *sâqa as-sayyârah* atau *sâqa al-qithâr* yaitu mengendarainya. *As-siyâq* juga dapat diartikan dengan *sâqa al-Hadîts* yaitu menarasikan, memaparkan dengan mudah dan gamblang sebuah hadist, atau dapat

⁷ Dendy Sugono, *et.al.*, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 805.

⁸ Fitri Amilia dan Astri Widyatuli, *Semantik Konsep dan Contoh Analisis*, Malang: Madani, 2017, hal. 67.

⁹ Fitri Amilia dan Astri Widyatuli, *Semantik Konsep dan Contoh Analisis*,..., hal. 68.

¹⁰ Moh. Matsna, *Kajian Semantik Arab: Klasik dan Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 14.

¹¹ Ahmad bin Hambal, *Musnadu Ahmad*, juz. 4, Mesir: Muassasatu ar-Risâlah, 2001, hal. 235.

berarti *sâqa al-mahra* yaitu mengajukan, mengirimkan, dan membawa mahar kepada pengantin perempuan.¹²

Menurut Abdul Hakim al-Qasim, terminologi kata kontekstual terbagi ke dalam tiga bentuk pengertian, *pertama*, *as-siyâq* bermakna kata-kata yang runtut serta beriringan. *Kedua*, *dalâlatu as-siyâq* berarti pemahaman terhadap nash dengan memperhatikan sebelum serta sesudah nash tersebut. *Ketiga*, *dalâlatu as-siyâq* dalam ilmu tafsir yang bermakna penjelasan sebuah lafadz atau frasa dalam suatu ayat tertentu dengan tidak keluar dari konteks ayat sebelum maupun sesudahnya, kecuali tertera dalil yang shahih yang mengharuskan untuk diterima.¹³ (menunjukkan akan ketidakterkaitnya ayat tersebut)

Menurut Ahmad Sarwat, dari Dr. Al-Mutsanna Abdul Fattah Mahmud, mendefinisikan *dalâlatu as-siyâq* dalam ilmu tafsir adalah saling terkoneksi serta terkoherensinya makna antar susunan kata dalam al-Qur'an untuk mencapai keutuhan makna secara tematis agar terhindar dari terpotongnya pemahaman.¹⁴

Menurut Ahmad Lafi Falah Al-Muthiri, *dalâlatu as-siyâq* dalam keilmuan tafsir adalah penjelasan kata atau frasa dari sebuah ayat yang tidak keluar dari konteks ayat sebelum maupun sesudahnya.¹⁵

Menurut Said bin Muhammad Asy-Syahrani, *dalâlatu as-siyâq* dalam keilmuan tafsir adalah cakupan faktor internal maupun eksternal dari sebuah teks yang dapat mempengaruhi maksud teks tersebut, dapat berupa ayat sebelum maupun sesudahnya, keadaan penyampai maupun penerimanya, tujuan penyampaiannya, serta kondisi saat teks disampaikan.¹⁶ *Dalâlatu as-siyâq* juga dapat dipahami sebagai metode untuk menentukan makna yang mukhtalaf dengan menyesuaikan pada konteksnya.¹⁷

¹² Ahmad Mukhtar Abdul Hamid, *Mu'jamu al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'âshirah*, juz. 2, t.tp.: 'Âlamu al-Kitâb, 2008, hal. 1137. Lihat juga Ar-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradât fî Ghâribi al-Qur'ân*, Damaskus: Dâru al-Qalam, 1412, hal. 436.

¹³ Abdul Hakim bin Abdu al-Qasim, *Dalâlatu as-Siyâq al-Qur'âniyy wa Atsaruhâ fî at-Tafsîr*, Libya: Dâr at-Tadmuriyyah, t.th., hal. 6. Lihat juga Ahmad Sarwat, *Memahami Ayat-ayat Al-Quran Sesuai Dengan Konteks*, Jakarta: Rumah Fiqih, 2019, hal. 15.

¹⁴ Ahmad Sarwat, *Memahami Ayat-ayat Al-Quran Sesuai Dengan Konteks*,..., hal. 15.

¹⁵ Ahmad Lafi Falah Al-Muthiri, "Dalâlatu as-Siyâq al-Qur'âni fî Tafsîr Adwâu al-Bayân li al-'Alâmah as-Sanqîthi: Dirâsah Maudû'iyah Tahlîliyyah", dalam *Tesis*, Jordan: Pascasarjana al-Jâmi'ah al-Ardaniyyah, 2008, hal. 14.

¹⁶ Said bin Muhammad bin Said Asy-Syahrani, *as-Siyâq al-Qur'âniyy wa Atsaruhu fî Tafsîr al-Madrasah al-Aqliyyah al-Hadîtsah*, Riyadh: Chair of Qur'anic Sciences, 1436, hal. 29.

¹⁷ Muhammad Zakir Husain, *et.al.*, "Kaedah Hafazan Al-Quran Dengan Faham Siyaq," dalam *Jurnal ar-Râiq*, Vol. 6 No. 1 Tahun. 2023, hal 8.

Berangkat dari kajian definitif di atas, menurut Abdur Rokhim Hasan, konteks atau *as-siyâq* terbagi menjadi dua pokok lingkup pembahasan, *pertama*, konteks yang meliputi aspek kebahasaan. *Kedua*, konteks yang meliputi waktu, tempat, serta situasi sebagai pokok pembahasannya.¹⁸ Dengan ungkapan lain, cakupan pembahasan kontekstual terdiri dari dua dimensi, *pertama*, dimensi linguistik internal teks. *Kedua*, spasial eksternal teks yang terkait dengan ruang dan waktu.¹⁹

Setidaknya kata kontekstual melihat dari uraian di atas, memuat tiga bentuk pengertian, *pertama*, kata kontekstual identik dengan situasional yang diwujudkan dengan upaya menarik makna sebagai bentuk antisipasi persoalan-persoalan yang semakin kompleks. *Kedua*, kontekstual identik dengan luasnya cakupan pembahasan yang mengakomodir segala bentuk pengetahuan masa lalu, masa kini, dan masa yang akan datang sebagai upaya mencari titik relevan dari sebuah permasalahan. *Ketiga*, kontekstual menggambarkan bentuk korelasi antar al-Qur'an dengan turunannya.²⁰

Dengan demikian tafsir kontekstual dapat dipahami sebagai bentuk upaya menerangkan serta menjelaskan firman Allah SWT dengan meninjau beberapa simbol-simbolnya, baik aspek kebahasaan, susunan kalimat, dan segala bentuk keilmuannya, dengan berupaya memperhatikan situasi saat teks diturunkan dan menarik pesan substansional teks ke dalam kehidupan yang berkembang dan modern sesuai konteks permasalahannya.

2. Periodisasi Tafsir Kontekstual

Sebelum membahas pada objek periodisasi tafsir kontekstual, perlu baiknya mengetahui periodisasi dari perkembangan ilmu tafsir itu sendiri sebagai pengantar sekaligus penghubung dari pemahaman periodisasi tafsir kontekstual. Beberapa tokoh telah mengklasifikasikan periodisasi tersebut kedalam beberapa fase, diantara tokoh tersebut yaitu:

a. Muhammad Sayyid Hussain ad-Dzahabi

Hussain ad-Dzahabi mengklasifikasikan periodisasi tafsir ke dalam lima fase:

¹⁸ Abdur Rokhim Hasan, *Qawâ'id at-Tafsir*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu A-Qur'an, 2020, hal. 61-62.

¹⁹ Wildah Nurul Islami, "Model Tafsir Kontekstual Abdurrahman Wahid Telaah Ayat Ayat Al-Qur'an tentang Konsep Moderasi Beragama," dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 6 No. 2 Tahun. 2021, hal. 278.

²⁰ Andra Isnaini dan Muhammad Akhmaluddin, "Tafsir Kontekstual Fazlu Rahman," dalam *Jurnal Tarbiyah*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2022, hal. 2

Fase pertama (al-marḥalah al-ûla), atau sering dikenal dengan tafsir pada masa Rasulullah Saw dan para sahabatnya. Pada fase ini, tafsir memiliki skema yang parsial dengan hanya menafsirkan sebagian ayat yang belum terang secara pemahamannya. Minimnya terjadi perbedaan pendapat serta pemahaman terhadap ayat, pemaknaan ayat secara komprehensif serta tidak bertele-tele dalam memahami aspek kebahasaan yang secara singkat al-Qur'an telah sebutkan, jarang terjadi deduksi ilmiah dalam penetapan hukum-hukum fiqihnya, bentuk penafsiran berupa hadist dan tidak dibukukan sedemikian rupa seperti yang terlihat seperti saat ini, menjadi ciri-ciri dari skema keilmuan tafsir pada fase pertama.²¹

Fase kedua (al-marḥalah at-tsâniyah), atau dapat disebut sebagai fase tafsir pada masa *tâbi'în*. Pada fase ini, dalam banyak hal masih memiliki kesinambungan erat dengan fase masa sahabat yang tetap mempertahankan budaya talaqqi dan melalui sebuah riwayat. Namun perlu diketahui bahwa pada fase ini, riwayat-riwayat *isrâîliyât* dan *nashrâniyât* mulai diterapkan dalam menafsirkan ayat, hal tersebut dipicu dengan banyaknya para ahli kitab yang telah memeluk agama Islam. Perselisihan antar pemeluk madzhab serta penafsiran yang cenderung menguatkan madzhab tertentu juga bermunculan pada fase ini.²²

Fase ketiga (al-marḥalah at-tsâlitsah), atau masa pembukuan “عُصُورُ التَّدْوِينِ” (*‘usûru at-tadwîn*).²³ Fase ini dimulai pada akhir dinasti Umayyah yang bertepatan dengan awal-awal berdirinya dinasti Abbasiyah. Pada fase ini, disiplin ilmu tafsir berdiri sendiri dengan memisahkan dari keilmuan hadits. Skema tafsir yang ditulis serta dibukukan secara runtut

²¹ Muhammad Sayyid Hussain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz. 1, Kairo: Maktabatu al-Wahbah, hal. 73.

²² Muhammad Sayyid Hussain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz. 1,..., hal. 97.

²³ Fase ini juga dikenal dengan fase kodifikasi al-Qur'an, dimulai pada masa Abu Bakar dengan semangat penjagaan teks al-Qur'an dari banyaknya para penghafal al-Qur'an yang telah gugur, dan disempurnakan pada masa Ustman bin Affan dengan semangat penjagaan atas keseragaman bacaan al-Qur'an. Shiddiqi Saelan Mumpuni, “Sejarah Kodifikasi Al-Quran: Dari Wahyu Hingga Pembukuan” dalam *Jurnal Intelek Insan Cendikia*, Vol. 1 No. 9 Tahun. 2024, hal. 6005.

sesuai urutan mushaf menjadi nilai pembeda dari fase-fase sebelumnya.²⁴

Fase keempat atau langkah keempat (*al-khutwah ar-râbi'ah*). Pada fase ini, ad-Dzahabi menyebutkan bahwa perkembangan ilmu tafsir tidak lepas dari fase pembukuan yang tetap menjadikan riwayat sebagai landasan penafsiran (*bi al-ma'tsûr*). Namun penyederhanaan dalam mencantumkan rentetan seorang *râwî* sangat jelas terlihat. Seorang mufassir hanya mengutip pendapat-pendapat terdahulu dari kalangannya, tanpa merujuk pada seorang yang mengucapkannya secara langsung (*shâhubu al-mutakallim*).²⁵ Sehingga pada fase ini dapat dikatakan sebagai fase kemunduran keilmuan tafsir.

Fase kelima atau langkah kelima (*al-khutwah al-khâmisah*). Fase ini dimulai dari dinasti Abbasiyah hingga era kontemporer. Fase ini menurut ad-Dzahabi adalah fase kebangkitan²⁶ dan kemajuan keilmuan tafsir yang ditandai dengan luas serta jelasnya ruang lingkup bahasanya. Perpaduan antara rasionalitas dengan irasional dalam menanggapi sebuah riwayat menjadi nilai plus dari fase ini.²⁷ Fase ini juga dapat disebut sebagai fase kebangkitan sains modern (*'ashr an-nahdhah al-'ilmiyah al-hadîtsah*).²⁸

b. Abdullah Saeed

Secara ringkas Abdullah Saeed mengklasifikasikan fase periodisasi tafsir ke dalam dua masa, lengkap dengan penjelasan varian orientasinya, yaitu:

Masa klasik (*early period*). Pada masa ini, Saeed menyebutkan bahwa penafsiran al-Qur'an diwarnai banyak varian tafsir yang orientasinya mengarah pada pengenalan ajaran, ide, atau istilah yang perlu diubah sebelum masa pra-

²⁴ Muhammad Sayyid Hussain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz. 1, ..., hal. 105.

²⁵ Muhammad Sayyid Hussain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz. 1, ..., hal. 107.

²⁶ Lebih dikenal dengan tafsir era modern yang ditandai dengan lahirnya metode-metode penafsiran baru yang dipelopori oleh tokoh reformis di Mesir Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha, di India dan Pakistan oleh Ahmad Khan. Muhammad Wildan Faqih, "Sejarah Perkembangan Tafsir" dalam *Journal of Education Research*, Vol. 5 No. 2 Tahun. 2024, hal. 1841.

²⁷ Muhammad Sayyid Hussain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz. 1, ..., hal. 108.

²⁸ Muhammad Sayyid Hussain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz. 2, ..., hal. 363.

Islam. Tafsir al-Qur'an datang sebagai ajaran, ide, dan istilah baru yang dibawa Nabi Muhammad Saw dalam bentuk verbal maupun non verbal. Pada Masa ini, penafsiran banyak diwarnai dengan corak tafsir yang dikembangkan oleh para sahabat, tabi'in, dan tabi'ut-tabi'in berbanding seimbang dengan luasnya penyebaran agama Islam. Diantara corak yang berkembang yaitu tafsir sunni (*sunni exegesis*), tafsir syi'ah (*shi'i exegesis*), tafsir khawarij (*khariji exegesis*), tafsir teologis (*theological exegesis*), tafsir hukum (*legal exegesis*), tafsir sufi (*mystical exegesis*), dan tafsir falsafi (*philosophical exegesis*).²⁹

Masa Modern (*modern period*). Pada masa ini, menurut Saeed merupakan masa pengembangan keilmuan tafsir sebagai respons terhadap perkembangan global dalam bidang politik, lingkungan, dan etika. Pada masa ini, seorang muslim dituntut untuk dapat menyerasikan antara keilmuan tradisional dan modern yang berkembang, hingga lahir gagasan-gagasan penafsiran yang bercorak baru, seperti tafsir modern (*modernist exegesis*) yang dibawa oleh Jamaludin al-Afhgani, Muhammad Abduh bersama muridnya Rasyid Ridha, Sayyid Ahmad Khan, dan Muhammad Iqbal. Tafsir ilmiah (*scientific exegesis*) yang ditulis Maurice Bucaille, dan Tanthawi Jauhari. Tafsir sosio-politik (*socio-political exegesis*) yang ditulis oleh Sayyid Qutb. Tafsir tematik (*thematic exegesis*) ditulis oleh Iranian Ayatullah, Murtaza Mutahhari, dan Fazlur Rahman. Tafsir feminis (*feminist exegesis*) yang dikembangkan oleh Amina Wadud. Tafsir kontekstual (*contextualist exegesis*) yang ditulis oleh Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Amina Wadud dan Khaled Abou al-Fadl.³⁰

Melihat sejarah perkembangan keilmuan tafsir, secara jelas tergambar bahwa setiap masanya, tafsir al-Qur'an memiliki keunikan yang membedakan dengan masa sebelumnya maupun sesudahnya. Keunikan tersebut dapat berupa penegasan, pengembangan, serta penyesuaian terhadap kondisi dan kebutuhan zaman daripada keilmuan tafsir itu sendiri. Oleh karena itu, berbicara tentang perkembangan keilmuan tafsir pada setiap periodisasinya yang diwarnai dengan keunikannya masing-masing, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa periodisasi tafsir kontekstual tidak lepas dari periodisasi perkembangan tafsir itu sendiri.

²⁹ Abdullah Saed, *The Qur'an An Introduction*, Kanada: Routledge, 2008, hal. 194-207.

³⁰ Abdullah Saed, *The Qur'an An Introduction*, ..., hal. 208-214.

Melihat dari poin penegasan, pengembangan, serta penyesuaian terhadap kondisi dan kebutuhan zaman, periodisasi tafsir kontekstual secara umum dapat terbagi menjadi dua fase sebagaimana pendapat Abdullah Saeed. Perbedaan signifikan dari tiga poin di atas (penegasan, pengembangan, dan penyesuaian) hanya ditemui ketika melihat secara keseluruhan karya-karya tafsir era klasik dengan era modern,³¹ serta perlunya kesadaran bahwa tafsir kontekstual dekat dengan sebuah cara atau metodologi penafsiran yang ditentukan oleh para mufassir sebagai bentuk upaya mendialogkan al-Qur'an dengan konteks mereka. Sehingga timbul pemahaman bahwa metodologi tafsir pada masa klasik kurang relevan ketika dibawa pada konteks yang berbeda yaitu masa kemodernan.³²

Kurangnya relevan juga didasari beberapa alasan yang logis yang semakin menambah titik signifikansi perbedaan antara metodologi tafsir klasik dengan modern. Diantara alasan tersebut dapat dilihat melalui analisis literatur dari beberapa tokoh ulama klasik dan modern dengan kitab karangannya terkait produk hukum. Adapun paparannya sebagai berikut:³³

Aspek Pembahasan	Tafsir Klasik	Tafsir Modern
Metodologi Tafsir	Tekstual (literal dan riwayat hadits)	Kontekstual (sosio-historis dan maqasid syariah)
Ulama Tafsir	At-Thabari, Ibnu Katsir, dan al-Qurtubi	Abdullah Saeed dan Quraish Shihab
Kitab Tafsir	Tafsir Al-Tabari, Tafsir Al-Qurtubi,	<i>Tafsir Al-Misbah, Interpreting the</i>

³¹ Jika dicermati secara sekilas, tafsir klasik dan kontemporer tidak memuat nuansa perbedaan yang signifikan. Keduanya berfokus pada penjagaan teks al-Qur'an agar selaras dengan kondisi zaman. Menariknya, jika dipahami secara mendalam akan ditemui tuntutan yang lebih dinamis pada masa kontemporer atau modern, seperti adanya dampak kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan serta adanya keikutsertaan pada pemikir modern dalam merespon ayat-ayat al-Qur'an. Sehingga timbul asumsi bahwa tafsir klasik memiliki muatan yang berbeda dengan tafsir era modern. Jika kesadaran tersebut tidak muncul dalam diri seorang muslim, maka akan timbul kecenderungan-kecenderungan pemahaman tekstualis, literalis yang kurang dapat menarik makna atau mendialogkan al-Qur'an dengan kondisi zaman. Muhammad Muflih, *et.al.*, "Potret Tafsir Era Moder, Kontemporer; Karakteristik, Kecenderungan, dan Validitas," dalam *Jurnal Madania*, Vol. 13 No. 2 Tahun. 2023, hal. 170.

³² Samsir, "Studi Metodologi Tafsir Fazlur Rahman," dalam *Jurnal Tafasir*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2023, hal. 45-46.

³³ Muhammad Ardi Kusumawardana, "Metodologi Kontekstual Dalam Tafsir Ayat Hukum: Studi Literatur Atas Tafsir Klasik dan Kontemporer," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 4 No. 6 Tahun. 2024, hal. 3887.

	Tafsir Ibn Kathir	<i>Qur'an: Towards a Contemporary Approach</i>
Sumber Penafsiran	Riwayat (hadist Nabi, riwayat sahabat, dan ijma')	Analisis sosio-historis, maqasid syariah
Penafsiran Hukum	Literal dan terhubung erat dengan konteks historis sezaman	Fleksibel dan sangat mempertimbangkan konteks modern dan perkembangannya
Kelebihan	Menjaga otentisitas al-Qur'an serta kesucian teksnya	Relevan dan sangat aplikatif terhadap perkembangan isu modern
Kekurangan	Kurang responsif terhadap perkembangan isu sosial	Terdapat tantangan dalam menjaga otentisitas kesucian teks al-Qur'an
Pendekatan Produk Hukum	Hukuman fisik (potong tangan bagi pencuri)	Humanis dan menekankan aspek rehabilitasi
Responsivitas Terhadap Perubahan Sosial	Rendah dan tingkat kontekstualisasi yang terbatas	Tinggi dan tingkat kontekstualisasi yang luas
Integrasi Pendekatan	Minim dan fokus pada sebuah tradisi	Kolaborasi antara tekstual dan kontekstual

Oleh karena itu, berangkat dari paparan argumen di atas, perodisasi tafsir kontekstual dapat diklasifikasikan ke dalam 2 fase, yaitu:

a. Masa klasik (*early period*).

Pada masa ini, tafsir kontekstual belum begitu terkenal sebagaimana masa modern. Masa ini sering dianggap sebagai calon bakal atau embrio lahirnya gagasan tafsir kontekstual pada masa modern yang telah diteladani Nabi Muhammad Saw dan para sahabatnya.

Sebagai contoh kisah istri Nabi Muhammad Saw yaitu Aisyah Ra yang mendengar langsung penjelasan Surah al-Mu'minun/23: 60 pada lafadz "*wa al-ladzîna yu'tûna mâ atau wa qulûbuhum wajilatun annahum ilâ rabbihim râjî'ûn*" yaitu mengenai keadaan seorang yang berhati cemas ketika

menghadap Tuhan-Nya. Aisyah Ra mengira bahwa mereka yang meminum khamar dan mereka yang mencuri ialah yang behati cemas. Seketika Rasulullah Saw menjelaskan makna sesungguhnya dengan melihat konteks pada ayat sesudahnya Surah al-Mu'minun/23: 61 “*ulâika yusâri 'ûna fî al-khairât wa hum lahâ sâbiqûn*” bahwa sejatinya mereka yang rajin puasa, shalat, serta shadaqah namun khawatir akan ditolaknya amalan mereka. Rasulullah Saw menjelaskan bahwa kecemasan itu tidak berlaku, karena sesungguhnya Allah SWT akan menyegerakan imbalan yang setimpal atas kebaikan-kebaikan mereka.³⁴

Sahabat Umar bin Khattab yang memberlakukan hukum penghapusan zakat kepada setiap orang kafir yang menyatakan dirinya sebagai penolong muslim, tidak memerangi, serta lunak hatinya terhadap umat muslim “*muallafatu qulubuhum*”. Menurut Umar Ra, pada Surah at-Taubah/9: 60 yang berbunyi “*innamâ as-shadaqâtu li al-fuqarâ' wa al-masâkin wa al-âmilîna 'alaihâ wa muallafatu qulubuhum*”, jika melihat pada konteks sosial-kultural negara Islam dan orang-orang Islam yang sudah kuat dan tidak lagi membutuhkan keberpihakan mereka, maka zakat terhadap mereka perlu untuk dihapuskan dan dirasa telah cukup menjadi imbalan bagi mereka saat masih berlakunya hukum tersebut.³⁵

Sahabat Ali bin Abi Thalib yang mengizinkan atau memberikan suri tauladan ketika menyikapi perbuatan kaum kafir yang selalu memerangi dan membunuh dengan sebuah perintah dekati dia, dekati dia. Dalam riwayat lain kecilkan suaramu.³⁶ Menurut Ali Ra, Surah an-Nisa'/4: 141 yang berbunyi “*fa Allah yahkumu bainakum yauma al-qiyâmah wa lan yaj'al Allâh li al-kâfirîn 'ala al-mu'minîn sabîla*” merupakan janji Allah Swt kelak dihari akhir, adapun berhubungan baik, tidak menyakiti hati mereka selama tidak memulainya terlebih dahulu, merupakan tindakan yang perlu dilakukan di dunia.

³⁴ Hadrami Ahmad, *Dalâlatu as-Siyâq*, t.tp: Markazu Salaf li al-Buhûts wa ad-Dirâsah, 2024, hal. 12. Lihat juga Abu Isa at-Tirmidzi, *Sunanu at-Tirmidzi*, juz. 5, Mesir: Musthofa al-Bâbi al-Halabi, 1975, hal. 327.

³⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Kannada: Routledge, 2006, hal. 87.

³⁶ Abu Abdullah an-Nisabury, *al-Mustadraq 'ala Shahîhaini*, juz. 4, Syiria: Dâru al-Minhâj al-Qawîm, 2018, hal. 249.

b. Masa Modern (*modern period*)

Pada masa ini, tafsir kontekstual mulai dirumuskan dan dikenalkan sebagai salah satu metode atau pendekatan dalam menginterpretasi ayat al-Qur'an. Pendekatan ini lahir dari keprihatinan tokoh intelektual muslim yang resah dengan pola parsial dalam memahami ayat al-Qur'an serta kurang mampu mewujudkan suatu *weltanschauung* (pandangan dunia). Kecenderungan memahami ayat demi ayat dan kata demi kata dinilai kurang menghasilkan produk tafsir yang kohesif dan bermakna bagi kehidupan yang universal, sehingga misi yang dibawa al-Qur'an "*shâlihun li kulli zamân wa makân*" tidak dapat terwujud.³⁷

Oleh karena itu, Fazlurrahman menawarkan sebuah metode yang dinilai lebih rasional, sistematis, dan komprehensif yang mampu membuktikan bahwa al-Qur'an dapat menjawab persoalan-persoalan kekinian serta mampu mengakomodir perubahan dan perkembangan zaman.³⁸ Teori tersebut sering dikenal dengan teori *double movement* (gerak ganda) sebagai bentuk upaya menelusuri kondisi masa kini kepada kondisi saat pewahyuan teks suci al-Qur'an melalui *asbâbu an-nuzûl* dan *nâsikh wa al-mansûkh*, yang kemudian dikembalikan lagi dari masa lampau ke masa kini atau masa modern. Sehingga sifat dinamis dan kontekstualis melekat dengan teori ini.³⁹

Gerak ganda oleh Fazlur Rahman sangat memperhatikan konteks mikro dan makro. Konteks mikro sendiri merupakan gambaran kecil dari kondisi teks al-Qur'an pada saat diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Sedangkan konteks makro merupakan gambaran luas mengenai budaya, adat-istiadat, lembaga-lembaga yang berlaku di kalangan masyarakat Arab. Kedua konteks tersebut difungsikan sebagai alat pengenerelasan pesan moral sosial yang dapat berdampak pada sebuah ajaran yang koheren dan kohesif sehingga dapat menghasilkan *weltanschauung* (pandangan dunia). Dalam istilah lain dengan gerak ganda, seorang mufassir mampu menentukan prioritas pesan teks al-Qur'an

³⁷ Samsir, "Studi Metodologi Tafsir Fazlur Rahman," dalam *Jurnal Tafasir*, ..., hal. 46.

³⁸ Samsir, "Studi Metodologi Tafsir Fazlur Rahman," dalam *Jurnal Tafasir*, ..., hal. 47.

³⁹ Muhammad Muflihin, *et.al.*, "Potret Tafsir Era Moder, Kontemporer; Karakteristik, Kecenderungan, dan Validitas," dalam *Jurnal Madania*, hal. 171.

yang dapat terimplementasikan dalam kehidupan yang menembus ruang dan waktu.⁴⁰

Dalam perjalanannya, lahir tokoh cendekiawan muslim bernama Abdullah Saeed yang menegaskan serta menyempurnakan teori kontekstual pada teori gerak ganda. Menurut Saeed teori tafsir kontekstual *double movement* Fazlur Rahman kurang dipahami dengan baik oleh masyarakat umum, secara metodologis dan detail. Tidak adanya aturan yang rigid dalam penafsiran ayat dan terkesan hanya menjadi metodologi penuntun bagi seorang mufassir, menjadi poin catatan Saeed untuk melakukan penyempurnaan.⁴¹

Saeed berupaya merunut dan menjabarkan teori gerak ganda dengan sangat rigid dan mendetail yang termuat dalam tiga poin utama pemikirannya, yaitu: konsep tentang wahyu, ayat *ethico legal*, dan nilai hirarki teks al-Qur'an.

Mengenai konsep wahyu, Saeed mengklasifikasikan konsepnya ke dalam empat gradasi/level, adapun pengklasifikasiannya sebagai berikut:⁴²

Level pertama, Tuhan → *lawh al-mahfûdz* → langit dunia → malaikat Jibril. Pada level ini, *Kalâmu Allah* berada pada dimensi ghaib yang tidak dapat dicapai oleh nalar manusia.

Level kedua, malaikat Jibril → penalaran Nabi Muhammad Saw → eksternalisasi → konteks sosio-historis. Pada level ini, sering dimaknai dengan masuknya wahyu ke dunia fisik manusia, sehingga wahyu dapat dipahami oleh manusia. Proses pewahyuan melalui perantara malaikat Jibril yang memanfaatkan bahasa manusia (bahasa Arab sebagai alat komunikasi) melalui penalaran Nabi menjadikan substansi wahyu lebih tertanam dalam perhatian setiap umat manusia. Ditambah ketepatan wahyu yang menjawab problem manusia, baik segi norma, adat-istiadat, sistem, dan kelembagaan menjadikan keotentikan al-Qur'an yang tidak diragukan.

⁴⁰ Toyyibatul Qamariyah, *et.al.*, "Moderasi Beragama Dalam Q.S. Al-Kāfirūn "Analisis Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman," dalam *Jurnal al-Munir*, Vol. 5 No. 2 Tahun. 2023, hal. 381-382.

⁴¹ Abdullah Khairur Rafiq, *et.al.*, "Penafsiran Al-Qur'an Atas Adopsi Anak: Aplikasi Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed Pada Q.S. Al-Ahzâb [33]: 4-5," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 4 No. 1 Tahun. 2024, hal. 128.

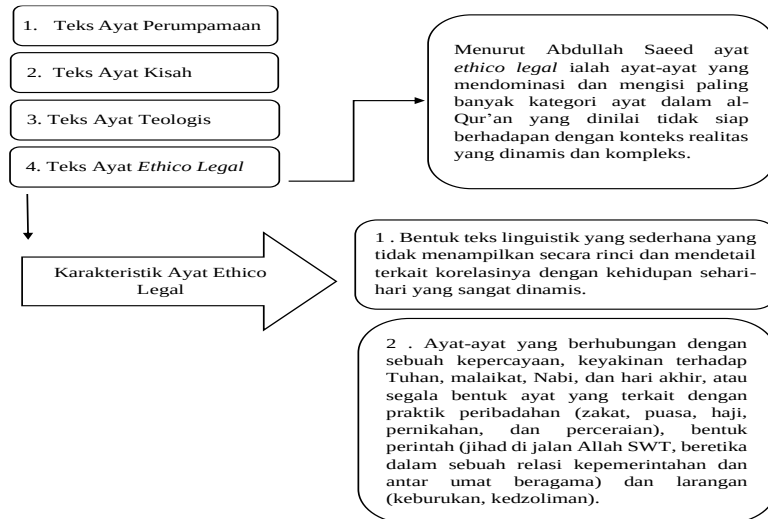
⁴² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 39-41.

Level ketiga, teks → konteks → teks yang meluas (*enlarged text*). Setelah wahyu dieksternalisasi dan dikomunikasikan oleh Nabi kepada masyarakatnya, pada level ini, teks verbal maupun non verbal mulai dibacakan, diriwayatkan, dikomunikasikan, diajarkan, dijelaskan, dan dilaksanakan. Teks yang dimaksud merupakan sebuah respon dari problem sosial-kemasyarakatan yang berjalan pada kala itu. Dari konteks kemasyarakatan tersebut, setelah melalui tahapan pembacaan hingga pelaksanaan, teks bukan sekedar teks, teks mengalami perkembangan sebagaimana perkembangan metode dan cara yang sesuai dengan kondisi kepentingan dan situasi yang berkembang.

Level keempat, teks tertutup → komunitas interpretatif → inspirasi konteks. Level ini dimulai pada saat meninggalnya Nabi Muhammad Saw, teks pewahyuan menjadi tertutup dan final. Namun dalam hal ini, aspek-aspek tertentu mengenai wahyu (non-profetik, non-kebahasaan, dan non-tekstual) akan terus berkembang sesuai dengan eksternalisasi dari setiap komunitasnya. Setiap komunitas atau generasi memiliki pemahaman serta penafsiran yang menambah gudang pemahaman dan pengetahuan dari teks al-Qur'an sesuai dengan tantangan konteks yang dihadapinya. Selain itu, terdapat petunjuk ilahi (ilham) yang sudah Allah SWT janjikan kepada hambanya yang bertaqwa di setiap generasi. Ilham tersebut wujud sebuah inspirasi dari Allah SWT melihat sebuah fenomena aktual pada setiap zamannya.

Adapun mengenai ayat *ethico legal*, menurut Abdul Majid dalam tesisnya, Saeed memiliki konsep racikan sendiri mengenai pengklasifikasian ayat-ayat al-Qur'an. Dalam keteranganya, ayat-ayat al-Qur'an terbagi menjadi empat model teks, diantaranya yaitu:⁴³

⁴³ Abdul Majid, "Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akhlak Terhadap Kedua Orang Tua Di Era Kontemporer Dalam Tafsir Al-Marâghi (Analisis Contemporary Approach Abdullah Saeed)," dalam *Tesis*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2023, hal. 31-32. Lihat juga Abdullah Saed, *The Qur'an An Introduction*, hal. 75-79.



Menurut saeed, ajaran klasik telah mengklasifikasikan ayat *ethico legal* ke dalam lima kategori, yaitu: wajib, haram, sunnah, makruh, dan mubah. Sebagai contoh mengerjakan sholat lima waktu yang wajib, mencuri yang haram dilakukan, dan lain sebagainya. Lima kategori di atas sangatlah penting, namun dalam sebuah situasi kondisi yang modern, sangat penting untuk mengeksplorasi hakikat serta relevansi dari ajaran *ethico legal* itu sendiri. Maka dalam upaya melampaui batas zaman serta kondisi, sangat dibutuhkan pengkategorian yang bersifat universal dan dinilai lebih aplikatif.⁴⁴

Sebagaimana telah disinggung pada pembahasan-pembahasan sebelumnya, penafsiran ayat-ayat *ethico legal* terkesan sulit dan rumit. Konteks historis menjadi salah satu konsiderasi krusial dalam menginterpretasi ayat. Sebagai contoh kecil hukum waris yang berlaku pada masa jahiliyah, di mana perempuan dalam banyak kasus termarginalisasi dengan tidak mendapatkan haknya.⁴⁵

Oleh karena itu, melihat dari beberapa kasus yang terjadi pada penafsiran al-Qur'an, konsiderasi konteks historis dapat membawa pesan etis yang dinilai lebih mampu menyikap hakikat makna dan bukan sekedar pemaknaan secara harfiah yang mengabaikan aspek etis. Bentuk-bentuk penafsiran secara harfiah yang mengabaikan pesan etis dapat mendegradasi keilmuan dan pesan moral yang terdapat pada

⁴⁴ Abdullah Saed, *The Qur'an An Introduction*, ..., hal. 163.

⁴⁵ Abdullah Saed, *The Qur'an An Introduction*, ..., hal. 79.

teks al-Qur'an itu sendiri, sehingga berdampak pada kemunduran dan stagnasi dunia Islam.

Dari beberapa fenomena serta dampak yang terjadi dari pola penafsiran pada masa klasik, Saeed telah menarik serta mengkolaborasikan beberapa poin dalam ajaran klasik dengan kehidupan modern yang sangat memperhatikan nilai etika (*ethico legal*). Poin-poin tersebut termuat dalam hirarki nilai teks al-Qur'an.⁴⁶ Diantara poin tersebut yaitu: nilai-nilai wajib (*obligatory values*), nilai fundamental (*fundamental values*), nilai protektif (*protectional values*), nilai implementatif (*implementational values*), dan nilai instruktif (*instructional values*).

Hirarki nilai dirumuskan Saeed sebagai upaya mengaktualisasi interpretasi teks al-Qur'an yang sejalan dengan konteks dan perubahan nilai (*mutability*) maupun ketetapanannya (*immutability*) yang sejatinya sudah berlaku sejak generasi awal dunia Islam.⁴⁷ Hal tersebut menunjukkan bahwa Saeed mampu menuntaskan kegelisahan yang selama ini rasakan, termasuk mampu merumuskan langkah-langkah operasional penafsiran kontekstual yang tidak ditemui pada masa Fazlur Rahman.

Langkah-langkah operasional yang Saeed susun dapat diturunkan menjadi empat tahap, diantaranya:

Pertama, pertimbangan-pertimbangan awal. Atau pengenalan dengan dunia teks yang masih bersifat umum dan luas.⁴⁸ Seorang mufassir pada tahap ini, diminta untuk lebih luas memandang konteks pada saat teks al-Qur'an diinterpretasi oleh para tokoh mufassir sebelumnya. Pra-pemahaman yang meliputi subjektivitas seorang mufassir sangat perlu diperhatikan pada tahap ini. Pengalaman, pandangan, keyakinan, nilai, dan kesan dari pribadi seorang mufassir terdahulu, sangat berpengaruh terhadap signifikansi penafsiran teks al-Qur'an berikutnya.⁴⁹ Oleh karena itu, mufassir atau akademisi dalam hal ini perlu akrab dan paham

⁴⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 130.

⁴⁷ Syarif Budiman, *et.al.*, "Metodologi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed Dalam Al-Qur'an Abad 21," dalam *Jurnal Education Research*, Vol. 1 No. 2 Tahun. 2024, hal. 826.

⁴⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 130.

⁴⁹ Syarif Budiman, *et.al.*, "Metodologi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed Dalam Al-Qur'an Abad 21," dalam *Jurnal Education Research*, ..., hal. 827.

betul dengan skema pra-pemahaman yang tertuang dalam interpretasi teks al-Qur'an sebelum-sebelumnya.

Kedua, memulai tugas analisis penafsiran. Fokus utama dari langkah ini, yaitu teks al-Qur'an itu sendiri. Setelah sekilas mengetahui secara luas dan umum terkait dunia teks al-Qur'an pada langkah pertama, seorang mufassir dituntut untuk memulai penelusuran beberapa aspek terkait teks al-Qur'an pada langkah kedua. Aspek yang perlu digali dan dianalisis meliputi: *pertama*, aspek kebahasaan (linguistik).⁵⁰ *Kedua*, aspek konteks sastra.⁵¹ *Ketiga*, aspek bentuk sastra.⁵² *Keempat*, aspek teks serupa.⁵³ *Kelima*, aspek persamaan (preseden).⁵⁴

Ketiga, mengeksplorasi relasi teks dengan konteks sosio-historis pada saat teks diturunkan atau diwahyukan. Eksplorasi tersebut mencangkup lima pembahasan, diantaranya: *pertama*, analisis kontekstualis.⁵⁵ *Kedua*, identifikasi sifat pesan teks.⁵⁶ *Ketiga*, identifikasi universalitas pesan teks.⁵⁷ *Keempat*,

⁵⁰ Aspek kebahasaan (linguistik), pada ranah ini, pembahasannya berkaitan dengan bahasa teks, makna kata dan frasa, sintaksis dari ayat, aspek gramatikal, dan segala bentuk persoalan mengenai kebahasaan teks al-Qur'an, termasuk aspek *qir'ât* (cara baca kata tertentu). Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 151.

⁵¹ Aspek konteks sastra (*literary context*), aspek ini berfokus pada penggalian informasi mengenai maksud ayat secara luas dengan melihat konteks serta korelasi ayat sebelum maupun sesudahnya, susunan serta struktur teks, dan retorika teks. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 151.

⁵² Aspek bentuk sastra, aspek ini berfokus pada identifikasi bentuk sastra sesuai dengan golongannya. Adapun golongan-golongan tersebut, yaitu: sejarah, ibadah, peribahasa, perumpamaan atau permissalan, dan hukum. Bentuk sastra dengan makna yang terkait saling terhubung dan koheren.

⁵³ Aspek teks serupa, aspek ini berfokus pada penyelidikan teks al-Qur'an yang memiliki unsur keserupaan dengan ayat yang dikaji, dengan mencantumkan seberapa jauh aspek kesamaannya dan perbedaannya.

⁵⁴ Aspek persamaan (preseden), aspek ini memiliki kesamaan dengan pembahasan aspek sebelumnya, namun terdapat fokus pembahasan yang berbeda, yaitu terletak pada eksplorasi urutan turunya ayat.

⁵⁵ Poin ini mengarahkan seorang mufassir untuk menganalisa beberapa informasi terkait sisi historis dari teks. Diantara yang perlu dianalisis yaitu, pandangan dunia kala itu terhadap teks, budaya, kebiasaan, kepercayaan, norma, nilai-nilai, dan kondisi politik, hukum, budaya, ekonomi dari objek pertama sebagai penerima wahyu.

⁵⁶ Seorang mufassir dalam langkah ini dituntut untuk mampu menentukan sifat pesan yang termuat dalam teks. Ketentuan tersebut meliputi pesan hukum, pesan teologi, dan pesan etika atau *ethico legal*.

⁵⁷ Pada langkah ini, seorang mufassir dituntut untuk mampu mengidentifikasi bentuk pesan teks dengan mempertimbangkan dua aspek didalamnya, yaitu bentuk teks yang universal berlaku secara umum atau bentuk teks partikular yang penerapannya secara khusus.

identifikasi pesan pokok teks.⁵⁸ *Kelima*, mengevaluasi pesan tersirat teks secara historis.⁵⁹

Keempat, menghubungkan teks ayat dengan dengan konteks masa kini. Pada langkah ini ada beberapa hal yang perlu untuk diperhatikan, diantaranya: *pertama*, menentukan pokok permasalahan terkini.⁶⁰ *Kedua*, eksplorasi konteks terkini.⁶¹ *Ketiga*, eksplorasi nilai-nilai terkini.⁶² *Keempat*, membandingkan hasil eksplorasi terkini dengan konteks historis saat teks diturunkan.⁶³ *Kelima*, membandingkan pemaknaan terkini dengan pemaknaan masa lampau.⁶⁴ *Keenam*, evaluasi bentuk penafsiran segi universalitas dan kekhususan teks.⁶⁵

Dari langkah-langkah di atas, Abdullah Saeed menekankan tujuh hal yang mesti diperhatikan dalam menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual, diantaranya:⁶⁶ pertama, diperlukan atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis. Kedua, kesadaran akan adanya beberapa topik yang tidak tercakup secara rinci oleh teks al-Qur'an yang disebabkan belum datangnya istilah maupun pengetahuan

Indikator termudah yaitu dengan menentukan kesiapan teks dengan sebuah perubahan zaman dan tempat.

⁵⁸ Seorang mufassir dalam tahap ini, mampu mempertimbangkan pesan pokok dari sebuah teks ketika dikaitkan dengan persoalan yang lebih kompleks, sehingga kesimpulan dari pesan tersebut merupakan nilai ajaran pokok dari teks yang dapat berlaku seiring berubahnya zaman dan waktu.

⁵⁹ Mufassir mampu menilai hasil dari pemahaman, penafsiran, serta penerapan terhadap teks pada saat pertama pewahyuan. Langkah ini diharapkan dapat menemukan sebuah pembaharuan nilai yang tidak lepas dari koridor historis masa awal turunya teks.

⁶⁰ Mufassir pada langkah ini mampu menentukan pokok persoalan, permasalahan, dan kebutuhan masa kini yang tampak relevan dengan teks yang ingin ditafsirkan.

⁶¹ Mufassir mampu mengeksplorasi kondisi masa kini terkait keadaan konteks sosial, politik, budaya, dan ekonomi yang relevan dengan teks yang ingin ditafsirkan.

⁶² Mufassir mampu mengeksplorasi nilai-nilai kebudayaan, sosial, politik, dan ekonomi masa kini secara spesifik dan mengaitkannya dengan teks yang relevan.

⁶³ Mufassir dituntut dapat menemukan titik persamaan dan perbedaan dari teks, terkait konteks sosio-historis pada awal pewahyuan dengan konteks terkini.

⁶⁴ Setelah menemukan titik persamaan dan perbedaannya, mufassir dituntut untuk mampu mengkorelasikannya, dengan tujuan teks dapat diterapkan di masa sekarang.

⁶⁵ Pada langkah terakhir, mufassir melakukan evaluasi universalitas atau kekhususan pesan yang disampaikan oleh teks. Hal ini bertujuan untuk mendialogkan teks dengan kondisi permasalahan yang dihadapi umat muslim dan masyarakat pada umumnya.

⁶⁶ Abd. Aziz Faiz, "Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Kontekstual Abdullah Saeed Dalam Arus Perubahan Sosial-Budaya Masyarakat Kontemporer," dalam *Jurnal Empirisma*, Vol. 33 No. 2 Tahun. 2024, hal. 284.

pada waktu diturunkannya teks al-Qur'an. Ketiga, kesadaran bahwa setiap pembacaan teks al-Qur'an harus dipandu oleh prinsip *rahmatan li al-‘âlamîn* atau kasih sayang, *justice*, dan *fairness* (keadilan dan kewajiban). Keempat, sadar akan keterbukaan al-Qur'an terhadap hirarki nilai serta prinsip-prinsip yang berkembang. Kelima, sadar akan nilai dinamisme pada satu contoh konkrit al-Qur'an yang memuat unsur universalitas. Keenam, sikap kehati-hatian dalam mengambil teks lain dari tradisi klasik, terkhusus mengenai hal yang berkaitan dengan otentitasnya. Ketujuh, fokus kepada problem serta permasalahan yang dihadapi oleh umat muslim modern.

Guna memperjelas poin-poin pada periodisasi tafsir kontekstual modern, terdapat contoh penafsiran dari Abdullah Saeed mengenai kasus murtad (*riddah* / *apostasy*). Menurut UDHR (*universal declaration of human rights*) pasal delapan belas, kasus murtad masuk dalam kategori HAM. Sedangkan dalam hukum Islam klasik masuk dalam kategori *hudûd* (hukuman). Timbul beberapa analogi mengenai pertentangan di atas dengan anggapan hukum Islam menyalahi hukum HAM.

Oleh karena itu, Saeed mencoba menarik pemahaman awal dari sebab turunya ayat. Secara konteks historis, pada fase Makkah *riddah* diposisikan sebagai bentuk urusan antara hamba dengan Tuhan-Nya yang bersifat individual yang hukumannya adalah dosa. Beralih pada fase Madinah posisi *riddah* mulai dimaknai sebagai bentuk pidana, tepatnya saat Islam diasosiasikan sebagai bentuk kekuatan politik pada masa kekhalifahan. Arus pidana bagi pelaku *riddah* lebih masif dengan adanya kehormatan antar dinasti politik (Umayyah dan Abbasiyah) serta superioritas Islam kala itu. Jadi perbedaan-perbedaan dianggap sebagai tindakan *subversive* dan pidana.⁶⁷

Dari aspek historis di atas, Saeed berusaha menarik dan mendudukan perkara tersebut dengan menyatakan bahwa hukum Islam tidak bertentangan dengan hukum HAM saat teks dimaknai sebagaimana awal pewahyuan. Hal-hal yang

⁶⁷ Abd. Aziz Faiz, "Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Kontekstual Abdullah Saeed Dalam Arus Perubahan Sosial-Budaya Masyarakat Kontemporer," dalam *Jurnal Empirisma*, hal. 284-285. Lihat juga Abdullah Saeed, "Textual Challenges To The Death Penalty For Apostasy In Islam And The Question Of Freedom Of Religion," dalam Zulfiqar Ali Shah, *Ifia'and Fatwa in the Muslim World and the West*, London: The International Institute Of Islamic Thought, 2014, hal. 1-20.

menyangkut keimanan adalah urusan individu antara hamba dengan Tuhan-Nya dan negara tidak ikut andil dalam hal ini. Pilihan agama, pemikiran, dan cara pandang keimanan hanya dapat ditemukan dalam hukum Islam dan negara yang tidak menggunakan hukum Islam tidak ikut andil dalam hal itu.

Indonesia sebagai contoh negara yang mayoritas penduduknya muslim, tetapi hukum yang ditegakkan merupakan hukum positif yang mampu merangkul hukum lintas agama.⁶⁸ Aspek realitas pluralitas di Indonesia sangatlah kental, sehingga hukum syariah (hukum Islam) sedikit dikesampingkan dalam upaya menjaga persatuan dan kerukunan antar relasi umat beragama. Oleh karena itu melihat kasus di atas, Indonesia memberikan kebebasan terhadap pemeluk agama untuk menentukan agamanya.

3. Ragam Bentuk Tafsir Kontekstual

Berbicara mengenai bentuk tafsir kontekstual, tidak dapat lepas dari definisi konteks itu sendiri. Secara tegas disebutkan bahwa konteks secara etimologi merupakan suatu uraian atau kalimat yang dapat menambah serta mendukung kejelasan suatu makna. Kontekstual juga identik dengan sebuah histori teks yang lekat dengan sebuah kondisi dan situasi. Oleh karena itu, kontekstual memiliki ragam bentuk yang variatif, mengingat bahwa tafsir kontekstual tidak hanya bertumpu pada makna teks lahiriyah (literal), tetapi juga melibatkan dimensi sosio-historis serta keterlibatan subjektif dari diri penafsir dalam aktivitas penafsirannya.⁶⁹ terdapat beberapa tokoh yang mengklasifikasikan konteks kedalam beberapa bentuk, diantaranya:

Abdur Rokhim Hasan, menurutnya konteks terbagi menjadi dua ragam. Pertama, konteks kebahasaan (linguistik) dan konteks luar bahasa (*extra lingusitic context*) atau yang disebut dengan konteks situasi dan budaya.⁷⁰ Konteks kebahasaan merupakan sebuah indikator yang digunakan oleh seorang mufassir untuk menetapkan makna teks dengan kajian kebahasaan internal teks. Sedangkan konteks luar bahasa merupakan aspek-aspek lingkungan fisik atau sosial dan segala bentuk situasi eksternal yang terikat dengan teks yang sedang diproduksi.

Quraish Shihab berpendapat bahwa ragam konteks menurut fungsinya dapat diklasifikasikan kedalam dua bagian. Pertama, konteks

⁶⁸ Kerwanto, *et.al.*, "Contextual Interpretation (Study Of Epistemology, History, Variety Of Books And Examples Of Interpretation)," dalam *Jurnal QiST*, Vol. 3 No. 3 Tahun. 2024, hal. 14.

⁶⁹ Safran Fauzi, *et.al.*, "Ragam Pendekatan dan Metode Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Rayah Al-Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2023, hal. 433.

⁷⁰ Abdur Rokhim Hasan, *Qawâ'id at-Tafsîr*, ..., hal. 59-61.

lughawi/maqaliy (kebahasaan atau perkataan) dan konteks *ghairu maqaliy* (luar perkataan).⁷¹ Konteks *lughawi/maqaliy* yaitu berlandaskan pada indikator-indikator kebahasaan yang digunakan dalam menetapkan sebuah makna teks. Adapun konteks *ghairu maqaliy* yaitu berlandaskan pada banyak indikator dalam menetapkan sebuah makna teks, bisa aspek pengucap teks, mitra bicara, kondisi, situasi, dan segala hal yang tidak terpaku pada pengertian kosakata dan susunannya.⁷²

Saeed bin Muhammad bin Saeed as-Syahrani membagi konteks penafsiran teks menjadi dua bagian. Pertama, konteks internal dan konteks eksternal. Konteks internal merupakan indikator penetapan makna kalimat dengan melihat korelasi kalimat sebelum, dan sesudahnya. Sebagai contoh pemaknaan lafadz “*al-Kitâb*” dalam beberapa teks al-Qur’an yang mengindikasikan banyak makna dan cara membukanya dengan mengkaji internal teks yang berhubungan dengan teks sebelum maupun sesudahnya.⁷³ Sedangkan konteks eksternal merupakan segala bentuk indikator yang berkenaan dengan penetapan makna teks dari faktor eksternal, baik pembicara, lawan bicara, maksud dari konteks teks, dan kondisi saat teks diturunkan.⁷⁴

⁷¹ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera hati, 2013, hal. 254-255. Lihat juga Syukraini Ahmad, “Urgensi Siyâq Dalam Penafsiran Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Syi’ar*, Vol. 17 No. 1 Tahun. 2017, hal. 121.

⁷² Syukraini Ahmad, “Urgensi Siyâq Dalam Penafsiran Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Syi’ar*, hal. 121.

⁷³ Makna “الكتاب” dalam Surah al-Baqarah/2:78 “وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانٍ وَإِنْ” وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ “هُمَ إِلَّا يَظُنُّونَ” yaitu kitab Taurat. Dalam Surah An-Nisa/4: 24 “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمُنْكَحُ أَبْنَاءَ الْأَقْرَبِينَ” yaitu perkara-perkara milik Allah SWT dan hikmah dibalik perkara tersebut. Dalam Surah al-Hijr/15: 4 “وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ” yaitu rizki dan ajal. Dalam Surah al-Muthaffifin/83: 18 “كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيَيْنَ” yaitu segala bentuk perilaku bani Adam. Dalam Surah al-Baqarah/2: 230 “وَلَا تَعْرِمُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ” yaitu waktu Iddah seorang perempuan. Lihat Saeed bin Muhammad bin Saeed as-Syahrani, *as-Siyâq al-Qur’âni wa Atsaruhu fî Tafsîr al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Hadîtsah*, Riyadh: Jâmi’atu al-Malik Su’ûd, 1436, hal 26.

⁷⁴ Sebagai contoh pelengkap tertera dalam Surah al-Baqarah/2: 189 “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۚ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى ۚ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” jika dipahami pada konteks sekarang, maka akan terlintas pemikiran tanpa adanya perintah tersebut sudah selayaknya ketika seseorang akan memasuki rumah, melalui pintu depan, tetapi jika dikembalikan pada konteks saat teks diturunkan, maka hal tersebut merupakan tanda peringatan bagi kaum Anshar yang memiliki kebiasaan memasuki rumah mereka dari bagian belakang dengan harapan memiliki nilai kebaikan

Dari beberapa tokoh di atas, terdapat pandangan dari Muhammad Zakir Husain dan rekan-rekannya yang melengkapi penjelasan dari pengklasifikasian ragam bentuk tafsir kontekstual. Menurut Zakir Husain dan rekannya, secara rinci konteks dapat terbagi menjadi empat cabang, yaitu konteks linguistik, konteks emosional, konteks situasional, dan konteks kultural.

Konteks linguistik merupakan sebuah konteks yang dipengaruhi oleh kata mufradat, jumlah, dan khitab. Kedua, konteks emosional berperan dalam menentukan kekuatan perasaan, ketepatan, serta kewajaran dalam memahami teks sesuai konteks. Ketiga, konteks situasional merupakan konteks dari sebuah situasi eksternal dalam sebuah frasa. Keempat, konteks kultural merupakan konteks yang dipengaruhi oleh batasan kultural atau sosial dalam sebuah kata. Berikut contoh-contohnya:⁷⁵

a. Konteks linguistik

1) Struktur bunyi

Konteks fenom (bunyi huruf) yang membentuk suatu kalimat, sebagai contoh bunyi *al-Waladu* (الْوَلَدُ) yang terdiri dari (و-ل-د) jika bunyi huruf itu berganti maka akan terjadi pula perubahan arti serta konteksnya, contoh terganti dengan bunyi *al-Baladu* (الْبَلَدُ), berubah makna dari anak ke negeri.

2) Struktur Sharf

Konteks yang terpengaruhi oleh bentuk shighat dalam sebuah kata, sebagai contoh bunyi *al-Waladu* (الْوَلَدُ) berarti mufrad mudzakkar, jika shighahnya berubah (الْأَوْلَادُ), berubah pula kandungan maknanya.

karena tidak ada penghalang antara dirinya dengan langit. Adat tersebut diluruskan dengan turunya ayat ini, bahwa sejatinya kebaikan bukan bagi mereka yang memasuki rumah dari belakang dalam keadaan berihram, tetapi kebaikan milik orang-orang yang bertaqwa. Saeed bin Muhammad bin Saeed as-Syahrani, *as-Siyâq al-Qur'âni wa Atsaruhu fî Tafsîr al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadîtsah*, ..., hal. 27-28.

⁷⁵ Rizki Abdurrahman, "Peran Nazhariyyah Al-Siyâq (Teori Kontekstual) Dalam Memahami Makna Al-Quran," dalam *Jurnal Ithya al-'Arabiyah*, Vol. 4 No. 2 Tahun. 2018, hal. 147-149.

3) Struktur Nahwu

Konteks yang terpengaruh dari bentuk *dilâlah nahwiyah* ‘*Ammah* (khabar, nafi, ta’kid, istifham, nahyu, tamanni, tarajji, indzar, nida, dan syarat) serta *dilâlah nahwiyah khâshah* (fa’iliyyah, maf’uliyyah, haliyyah, ibtida, dan tamyiz). Sebagai contoh *dilâlah nahwiyah khâshah*:

نَامَ الْوَلَدُ - نَوَمَتِ الْوَلَدُ - رَأَيْتُ الْوَلَدَ نَائِمًا - الْوَلَدُ نَائِمٌ - حَسَنَ عَلِيٌّ وَلَدًا

4) Struktur Leksikal

Leksikal berarti pemaknaan yang diambil dari kata tersebut yang sesuai dengan apa yang tertulis dalam kamus. Sebagai contoh dalam Surah an-Naba’/78: 7 dan 20. Pada makna kata *al-Jibâl* (الْجِبَالُ) yang dalam makna leksikalnya yaitu gunung.

5) *Mushahabah* (sejenis)

Sebagai contoh kata *at-Tharîq* (الطَّرِيقُ) dalam *mushabahah* kalimat *tharîqin mustaqîm* dengan *tharîqi jahannam*, kalimat pertama menunjukkan jalan yang lurus dan kalimat kedua menunjukkan jalan neraka.

6) Uslub Balaghi

Sebagai contoh kalimat yang menunjukkan akan sebuah kemuliaan atau *al-Kirâm* “*Zaidun katsiru ar-Ramâd*”, kata yang tergaris bawah menunjukkan arti kemuliaan.

b. Konteks Emosional

Sebagai contoh kata *al-Bagdh* (الْبَغْضُ) dengan kata *al-Kurhu* (الْكُرْهُ) memiliki arti yang sama yaitu kebencian atau kemarahan, tetapi secara emosional kata *al-Bagdh* (الْبَغْضُ) lebih dalam.

c. Konteks Situasional

Sebagai contoh penggunaan kalimat *yarham* (يَرْحَمْ), dalam doa bersin dimulai dengan *fi’il yarhamuka Allah* (يَرْحَمْكَ اللَّهُ) sedangkan dalam doa untuk orang meninggal dimulai dengan *ism Allah yarhamuh* (اللَّهُ يَرْحَمُهُ) keduanya memiliki konteks yang berbeda, pertama meminta keberkahan di dunia, kedua meminta rahmat di akhirat.

d. Konteks Kultural

Sebagai contohnya term kata *zaujatu* (زَوْجَتُ) dengan ‘*aqîlatun* (عَقِيلَةٌ) yang bermakna istri, namun jika dipahami konteksnya kata ‘*aqîlatun* menunjukkan orang atau istri yang memiliki derajat yang istimewa.⁷⁶

Berangkat dari pandangan para tokoh mengenai pengklasifikasian ragam tafsir kontekstual dari segi penetapan makna teks, dapat disimpulkan bahwa ragam tafsir kontekstual terbagi menjadi dua golongan. *Pertama*, tafsir kontekstual yang berproses dalam menetapkan makna teks melalui kajian internal teks terkait aspek kebahasaan. *Kedua*, tafsir kontekstual yang dalam proses penetapan maknanya melibatkan faktor-faktor eksternal yang mempengaruhi pemaknaan teks, baik suatu kondisi, situasi, dan lain sebagainya.

Namun perlu diketahui dalam pembahasan tafsir kontekstual, dalam penetapan makna teks terkait kajian internal teks, konteks al-Qur'an terbagi menjadi dua bagian besar, yaitu konteks fragmentaris dan konteks parsial.⁷⁷ Konteks fragmentaris ditandai adanya batasan pada satu kalimat, ayat, atau sekelompok ayat yang berdekatan. Sedangkan konteks parsial lebih luas cakupan pembahasannya, tepatnya satu al-Qur'an.

Dua bagian tersebut jika diaplikasikan dalam bentuk contoh akan tergambar dalam pembagian berikut, yaitu:⁷⁸

a. Konteks Ayat

Dalam penerapannya, makna lafadz dan mufradat dalam al-Qur'an sangatlah beragam, maka dalam memahaminya perlu dilakukan pendalaman lafadz bisa dengan melihat konteks ayat baik sebelum dan sesudah, sebagai contohnya:

وَرَبَّ الْمَجْرُمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا (الكهف: ٢٥)

Kata “*ad-dzonnu*” memiliki makna musytarak yaitu *as-syak* dan *al-yaqîn*, tetapi jika dipahami dengan melihat konteks pada lafadz selanjutnya “*annahum muwâqî'ûha*” maka dapat diambil makna yang tepat yaitu *al-yaqîn* “*wa ayqanû annahum dâkhilûhâ*”.

b. Konteks Maqta' (Potongan)

⁷⁶ Rizki Abdurrahman, “Peran Nazhariyyah Al-Siyâq (Teori Kontekstual) Dalam Memahami Makna Al-Quran,” dalam *Jurnal Ihya al-‘Arabiyah*, ..., hal. 147-149.

⁷⁷ Ahmad Mahir Sa'id Nasr, *As-Siyâq al-Qur'âny wa Atsaruhu fi at-Tafsîr*, Mesir: Madrasatu at-Tafsîr wa Ulûmu al-Qur'ân, t.th., hal. 144.

⁷⁸ Ahmad Sarwat, *Memahami Ayat-ayat Al-Quran Sesuai Dengan Konteks*, Jakarta: Rumah Fiqih, 2019, hal. 33.

Konteks *maqta'* hadir sebagai bagian dari kesatuan pada keseluruhan surah yang memiliki pokok pembahasan dan tujuan yang sama, biasanya terjadi pada nash yang memiliki konteks cerita, hukum-hukum syari'at, dan tema-tema tertentu, sebagai contohnya:

أَلْطَلُّ مَرَّتَانٍ فَاِمَسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَنٍ (البقرة: ٢٢٩)
فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرة: ٢٣٠)

Dua ayat di atas berbicara dalam perkara talaq. Talaq pertama dan kedua secara prosesnya dapat dirujuk, sedangkan talaq ketiga, jika itu terjadi maka tidak dapat dirujuk. Menariknya pada ayat 229 pada surah al-Baqarah, jika dipahami secara tekstual hanya menyampaikan jumlah talaq sebanyak dua kali, dan itu belum dikatakan utuh secara pemaknaan. Maka didapati pelengkap serta penerang makna pada potongan selanjutnya yaitu ayat 230. Pemahaman sebaliknya, potongan ayat 230 juga tidak dapat dipahami secara utuh tanpa merujuk pada ayat 229.⁷⁹

c. Konteks Surah

Setiap surah dalam al-Qur'an memiliki poros pembahasan secara umum dan tujuan utama yang merupakan hasil kesimpulan dari pemahaman secara konteksnya. Banyak terjadi dalam ayat-ayat atau surah khusus menerangkan serta melengkapi pemaknaan pada tema umum. Keduanya dapat diselaraskan, digabungkan, hingga terorganisir menjadi satu kesatuan dalam pemaknaan dan pemahaman, sebagai contohnya:

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا (المزمل: ١)
رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ (الرحمن: ١٧)
فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَدِرُونَ (المعارج: ١٤)

Tiga ayat di atas, ketiganya bertempat di tiga surah yang berbeda, menariknya kata *al-masyriq* dan *al-maghrib* memiliki bentuk kata yang berbeda, sesekali *mufrad*, *mutsanna*, dan *jama'*. Ketiganya memiliki makna yang sama, yang membedakan adalah konteks pada setiap pembahasan dalam surahnya, sebagai contoh pada surah ar-Rahman disebutkan *mutsanna* karena konteks surahnya berbicara pada aspek dualitas.⁸⁰

⁷⁹ Ahmad Sarwat, *Memahami Ayat-ayat Al-Quran Sesuai Dengan Konteks, ...*, hal. 35.

⁸⁰ Ahmad Mahir Sa'id Nasr, *As-Siyâq al-Qur'âny wa Aisaruhi fi at-Tafsîr, ...*, hal.

d. Konteks Umum Al-Qur'an

Pada pembahasan konteks umum al-Qur'an terdapat dua inti yang ingin dijelaskan, diantaranya konteks umum al-Qur'an menggambarkan maksud serta tujuan yang mendasari seluruh pemaknaan al-Qur'an dan konteks umum al-Qur'an yang ingin menunjukkan bahwa terdapat ayat-ayat atau tempat-tempat tertentu yang memiliki pokok pembahasan yang sama, hanya saja terdapat sedikit perbedaan dalam segi narasinya, sebagai contohnya:

كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبَنَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (المجادلة: ٤١)
 إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ ضَارِبُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾
 فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴿٦٦﴾ (الأَنْفَال: ٦٥-٦٦)
 أَلَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ ﴿١﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٢﴾ (الروم: ١-٢)

كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتِ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ (البقرة: ٢٤٩)
 قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ (آل عمران: ١٦)

Di kalangan para ulama terjadi perdebatan pada kata *al-ghalbah*, ada yang berpendapat bahwa kata tersebut bermakna kemenangan dalam berargumentasi (*hujjah*) dan menerangkan (*al-bayân*). Sisi lain ada yang berpendapat bahwa kata tersebut mengandung makna kemenangan dalam peperangan pedang dan anak panah. Dengan melihat konteks pada ayat-ayat di atas yang saling berhubungan, Ahmad Mahir Sa'id meyakini akan makna kedua yang lebih tepat yaitu kemenangan dari hasil peperangan pedang dan anak panah.⁸¹

B. Tafsir Ayat-ayat Akidah: Pengertian dan Ragam Bentuknya

Sebagai seorang yang beriman, dalam agama apapun akidah menjadi hal pokok yang mendasari seseorang dalam bertindak dan berperilaku yang dirumuskan dalam tuntunan-tuntunan syariahnya. Sebab akidah merupakan

⁸¹ Ahmad Mahir Sa'id Nasr, *As-Siyâq al-Qur'ânî wa Atsaruhu fi at-Tafsîr*, ..., hal. 155.

suatu perkara yang wajib yang dibenarkan oleh hati dan jiwa dan mampu menghadirkan ketentraman dalam jiwa seseorang, sehingga timbul keyakinan yang teguh yang tidak tercampur oleh keraguan apapun, sekalipun keyakinan tersebut bersifat baik “*al-haq*” maupun buruk “*bathil*”.⁸²

Berbicara mengenai akidah, merupakan hal penting untuk mengetahui asal-usul kata akidah itu sendiri. Akidah sejatinya bukan bagian dari bahasa al-Qur'an. Akidah merupakan sebuah istilah baru yang dikemukakan oleh para ulama melihat kompleksnya pembahasan mengenai keyakinan seseorang. Al-Qur'an sendiri membahasakan akidah dalam kata *al-îmân* (keyakinan).⁸³ Sebagaimana dalam Surah as-Syura/42: 52 yang berbunyi:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن

جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (الشورى: ٥٢)

Secara lugas al-Qur'an sebutkan bahwa *al-îmân* yang sering kita dengar dengan istilah akidah adalah *al-îmân* dan *as-sunnah*.⁸⁴ Begitupun zaman Rasulullah Saw yang tidak memakai istilah akidah melainkan *al-îmân*. Di mana *al-îmân* berarti keteguhan jiwa dalam meyakini sebuah kebenaran yang terdapat pada al-Qur'an dan as-Sunnah serta bertindak sesuai dengan tuntunan di dalamnya.⁸⁵

Akidah saat ini dimaknai luas dengan istilah-istilahnya baik *al-îmân*, *as-sunnah*, *at-tauhîd*, *ushulu ad-dîn*,⁸⁶ dan istilah paling terbaru yaitu dikenal dengan ilmu kalam.⁸⁷ Ilmu kalam sendiri merupakan khazanah keilmuan Islam yang memfokuskan pada kajian devisiasi Tuhan dan bentuknya yang dilandasi atas dasar nalar dan logika yang kerap

⁸² Abdullah bin Abdil Hamid al-Atsari, *Panduan Aqidah lengkap* diterjemahkan oleh Ahmad Syaikh dari judul *al-Wajîz fî 'Aqîdati as-Salafi as-Shâlih Ahli as-Sunnah wa al-Jamaa'ah*, Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2005, hal. 28.

⁸³ Abdurrahim as-Sulami, “Ushûlu al-‘Aqîdah,” pelajaran. 1, dalam *Maktabah as-Syamilah*, Tahun. 1432, hal. 9.

⁸⁴ As-Sunnah juga merupakan istilah baru yang kerap disalahartikan oleh sebagian kelompok menyimpang sebagai alat pengkafirkan dan memperolok kelompok lain dengan dalil tetapnya “*faman raghiba ‘an sunnatî falaysa minnî*” barangsiapa yang membenci sunnahku maka bukan dari golonganku. hal tersebut menambah permasalahan dalam bentuk akidah.

⁸⁵ Abdurrahim as-Sulami, “Ushûlu al-‘Aqîdah,” pelajaran. 1, dalam *Maktabah as-Syamilah*,..., hal. 9.

⁸⁶ Dinamakan *at-tauhîd* karena tujuan pokok daripada pembahasan keilmuan tersebut adalah “meng-Esakan” Allah SWT, baik Dzât, sifat maupun perbuatan-Nya. Adapun nama *ushulu ad-dîn* merupakan gambaran dari kajian objeknya yang membicarakan masalah sendi-sendî atau dasar-dasar ajaran agama Islam. Nunu Burhanuddin, *Ilmu Kalam Dari Tauhid Menuju Keadilan*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016, hal. 2.

⁸⁷ Abdurrahim as-Sulami, “Ushûlu al-‘Aqîdah,” pelajaran. 1, dalam *Maktabah as-Syamilah*,..., hal. 9.

disandingkan dengan konsep teologi umat Kristiani, sehingga ilmu kalam dapat disebut teologi dialektika dan rasional.⁸⁸

1. Definisi Tafsir Ayat-ayat Akidah

Akidah secara etimologi berasal dari kata *al-aqd*, yang berarti keteguhan, kesungguhan, ketetapan, penguatan, ikatan, pengesahan, kepercayaan, atau keyakinan yang kuat, dan pengikatan yang erat.⁸⁹ Berakidah berarti telah membuat ikatan atau perjanjian yang kuat dengan agama.⁹⁰ Akidah berkonsekuensi pada pemenuhan dan pelaksanaan atas apa yang telah diputuskan.⁹¹ Dengan begitu akidah secara etimologi merupakan bentuk keteguhan hati yang tidak ditemui sedikitpun bentuk keraguan dalam dirinya baik itu benar maupun salah serta sadar akan konsekuensinya.

Adapun secara terminologi sebagian ulama mendefinisikan akidah sesuai dengan kemampuan argumentasinya, diantara ulama tersebut yaitu:

Menurut Ibnu Khaldun, akidah berarti ilmu kalam yang memuat tentang segala bentuk argumentasi rasional sebagai wujud pembentengan serta pembelaan terhadap akidah keimanan yang dianutnya, serta memuat segala bentuk bantahan terhadap keyakinan para pelaku bid'ah dan orang-orang yang menyelewengkan madzhab as-salaf dan ajaran ahlu sunnah.⁹²

Menurut Abdullah bin Abdul Hamid, akidah merupakan bentuk segala perkara yang wajib diyakini oleh hati, dirasakan ketentramannya oleh jiwa, sehingga lahir suatu kepastian yang kokoh, tidak bercampur kebimbangan serta keraguan. Akidah lekat dengan keyakinan yang teguh tanpa sedikit keraguan dan sesuai dengan kenyataan, jika tidak tercapai hal-hal berikut maka tidak dapat disebut sebagai akidah.⁹³

Menurut Ridwan Muhammad Ridwan dari Hasan al-Banna, akidah merupakan perkara yang wajib untuk diyakini kebenarannya oleh hati

⁸⁸ Muhammad Hasbi, *Ilmu Kalam Memotret Berbagai Aliran Teologi Dalam Islam*, Yogyakarta: Trustmedia Publishing, 2015, hal. 3

⁸⁹ Abdullah bin Abdul Hamid, *al-Wajîz fî 'Aqîdati as-Salaf as-Shâlih*, Saudi: Wizâratu as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1422, hal. 23. Lihat juga Muhammad bin Audah, *Risâlah fî Asasi al-'Aqîdah*, Saudi: Wizâratu as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1425, hal. 5. Lihat juga Abdullah bin Abdul aziz, *Mukhtashar Tashîl al-'Aqîdah al-Islâmiyyah*, t.tp: Maktabatu ar-Rusyd, 1424, hal. 3.

⁹⁰ Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, juz. 15, Beirut: Dâr as-Shadr, t.t.h, hal. 45.

⁹¹ Abdul Latif, *Fî Sabîli al-'Aqîdah al-Islâmiyyah*, Aljazair: Dâr al-Ba'ats, 1982, hal. 22.

⁹² Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimatu Ibnu Khaldûn*, juz. 2, Damaskus: Dâr Yu'rab, 2004, hal. 205.

⁹³ Abdullah bin Abdul Hamid, *al-Wajîz fî 'Aqîdati as-Salaf as-Shâlih*, ..., hal. 24

tanpa sedikitpun keraguan di dalamnya. Dengan akidah ketentraman jiwa mampu dihadirkan.⁹⁴

Menurut Abdul Latif bin Ali bin Ahmad, akidah merupakan sebuah keputusan yang tidak ditemui sedikitpun keraguan dalam pandangan keyakinannya. Akidah merupakan keyakinan yang telah ditetapkan dalam hati pemeluknya, sehingga jiwa, raga, dan kehidupannya telah dicurahkan dengan keikhlasan hati demi keyakinannya, tidak ada bentuk paksaan dari seseorang atau rasa berat hati dalam menjalaninya.⁹⁵

Menurut Abdullah bin Abdul Aziz, akidah merupakan keimanan yang teguh kepada Allah SWT dan kepada apa yang diwajibkan kepadanya dalam tauhid, beriman kepada malaikat, kitab-kitab Allah SWT, rasul-rasul Allah SWT, hari akhir, dan ketetapan Allah SWT baik dan buruknya, dan segala cabang dari prinsip-prinsip agama “*ushûlu ad-dîn*”.⁹⁶

Menurut Abu Bakar al-Jazairi, akidah merupakan kumpulan sejumlah kebenaran yang diterima secara umum oleh manusia, berdasarkan akal, pendengaran, dan fitrah, kebenaran itu disematkan dan diyakini kesahihannya secara pasti oleh manusia di dalam hati dan menolak segala sesuatu yang bertentangan dengan kebenaran itu.⁹⁷

Sebagaimana pemaparan dari definisi akidah di atas, terlihat jelas terdapat beberapa perbedaan mengenai pemaknaan yang bersifat umum dan khusus. Akidah secara umum menggambarkan bentuk keteguhan, keyakinan, dan kekokohan jiwa maupun batin seseorang terhadap suatu hal yang dianggapnya benar. Contohnya, terdapat akidah Nasrani, akidah Yahudi, akidah budha, dan akidah Hindu. Adapun akidah secara khusus menggambarkan keimanan seseorang kepada Allah SWT dan segala apa yang diperintahkan dalam bab tauhid, baik iman kepada malaikat, kitab, rasul, hari akhir, dan ketetapan baik dan buruk-Nya. Hal tersebut selaras dengan pengertian akidah Islam.⁹⁸

Dari pemaknaan akidah yang telah disebutkan, didapati catatan-catatan yang dinilai mampu melengkapi uraian pemaknaan dari akidah.

⁹⁴ Ridwan Muhammad Ridwan, *al-'Aqâid li al-Imâm as-Syahîd Hasan al-Banna*, Iskandariya: Dâr ad-Da'wah, t.th., hal. 7.

⁹⁵ Abdul Latif, *Fî Sabîli al-'Aqîdah al-Islâmiyyah*, ..., hal. 22.

⁹⁶ Abdullah bin Abdul aziz, *Mukhtashar Tashîl al-'Aqîdah al-Islâmiyyah*, ..., hal. 3.

⁹⁷ Abu Bakar al-Jazairi, *Aqîdatu al-Mu'min*, Kairo: Dâr Aqîdah, t.th., hal. 15.

⁹⁸ Akidah Islamiyyah merupakan keyakinan yang teguh terhadap Allah SWT, baik perkara rububiyah, uluhiyah, asma' dan sifat-sifat-Nya, iman kepada malaikat, kitab, rasul, hari akhir, ketetapan baik dan buruk-Nya, dan segala bentuk ketetapan yang bersifat ghaib, menjalankan ajaran dasar agama “*ushûlu ad-dîn*” dan ijtihad para salafu as-shalih, taat secara penuh kepada Allah SWT dalam perintah, hukum, dan segala bentuk perkara, serta menteladani serta mengamalkan ajaran Rasulullah Saw. Abdullah bin Abdul Hamid, *al-Wajîz fi 'Aqîdati as-Salaf as-Shâlih*, ..., hal. 24

Catatan-catatan tersebut terumus dalam enam poin yang diargumentasikan oleh Muliati. Diantara poin-poin tersebut yaitu:⁹⁹

- a. Pembahasan mengenai akidah tidak dapat lepas dari ilmu *dharuri* dan ilmu *nazhari*. Ilmu *dharuri* merupakan ilmu yang lahir dari indra serta tidak memerlukan dalil untuk pernyataannya. Ilmu ini berlaku umum dan difungsikan sebagai modal pokok berteori.¹⁰⁰ Contohnya, basic rasa hormat dan menghormati pada setiap diri manusia.¹⁰¹ Sedangkan ilmu *nazhari* merupakan ilmu yang membutuhkan penalaran serta argumentasi dalil untuk membenarkan pernyataan. Ilmu ini berlaku khusus yang kedudukannya sebagai praktek.¹⁰² Contohnya, pembelajaran dan pembiasaan tentang bagaimana cara hormat dan menghormati antar sesama manusia.¹⁰³ Jadi dua ilmu tersebut saling beriringan dan berdampingan bagaikan teori dan praktek. Dalam berakidah hendaknya demikian, ketika lisan sudah berucap dengan penuh keyakinan, maka perbuatan dan prakteknya harus sesuai dengan tuntunan dari keimanannya.
- b. Setiap manusia lahir, fitrah manusia akan mengakui akan kebenaran (bertuhan), indra sebagai mencari kebenaran, akal akan mengujinya, dan wahyu sebagai pembimbing dalam penetapan kebenaran. Contohnya, setiap manusia memiliki keyakinan akan Tuhannya, tetapi wahyulah yang akan menetapkan Tuhan yang sebenarnya.
- c. Dalam berakidah tidak boleh bercampur sedikitpun sebuah keraguan, jika dikaidahkan “*al-yaqîn lâ yuzâlu bi as-syak*”.¹⁰⁴ terdapat empat tingkatan dalam berproses untuk berakidah. *Pertama, syak* (keraguan) merupakan kondisi jiwa yang

⁹⁹ Muliati, *Ilmu Akidah*, Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2020, hal 3-4.

¹⁰⁰ Deassy Arestya Saksitha, “Penalaran Dalam Penelitian Pendidikan Islam,” dalam *Jurnal IHSAN*, Vol. 2 No. 3 Tahun. 2024, hal. 138.

¹⁰¹ Salsabila Rizma dan Eva Dewi, “Epistemologi: Rasionalisme, Empirisme, Kritisisme, Pragmatisme Positivisme dan Positivisme Logis,” dalam *Jurnal Sinar Dunia*, Vol. 3 No. 1 Tahun. 2024, hal. 152.

¹⁰² Deassy Arestya Saksitha, “Penalaran Dalam Penelitian Pendidikan Islam,” dalam *Jurnal IHSAN*, ..., hal. 138.

¹⁰³ Salsabila Rizma dan Eva Dewi, “Epistemologi: Rasionalisme, Empirisme, Kritisisme, Pragmatisme Positivisme dan Positivisme Logis,” dalam *Jurnal Sinar Dunia*, ..., hal. 152.

¹⁰⁴ Kaidah tersebut terkait dengan persoalan akidah dan persoalan dalil hukum pada syariat Islam, *al-yaqîn* merupakan suatu kepercayaan yang kuat dengan tidak dicampuri keraguan sedikitpun, jadi ketika sudah yakin, maka tidak ada tempat untuk keraguan. lihat Saphira Husna, *et.al.*, “Kaidah لا يَزُولُ بِالشَكِّ dan Penerapannya Dalam Hukum Keluarga,” dalam *Jurnal Kultura*, Vol. 2 No. 8 Tahun. 2024, hal. 239.

dihadapkan antara membenaran dan penolakan. *Kedua, zhan* (dugaan) merupakan kondisi jiwa untuk menerima salah satu fakta yang lebih kuat (keyakinan maupun kerapuhan), sebab adanya dalil yang menguatkannya. *Ketiga, ghalabatuzhan* (kecurigaan/kemungkinan besar) merupakan kondisi jiwa yang lebih cenderung menguatkan salah satu sebab dalil yang lebih kuat, namun belum sampai pada derajat yakin. Keempat, ilmu, merupakan kondisi saat jiwa sudah yakin secara penuh karena ada dalil benar yang telah diyakininya dan inilah yang disebut akidah.

- d. Akidah mendatangkan ketentraman jiwa. Artinya dengan akidah jiwa seseorang akan tentram karena segala tindakan didasarkan atas keyakinannya, bukan sebaliknya bertindak sesuatu yang berlawanan dengan keyakinannya sehingga timbul kegelisahan dan kebimbangan.
- e. Dalam berakidah, keyakinan seseorang terhadap kebenaran bersifat mutlak. Artinya dalam diri seorang yang berakidah tidak bisa meyakini dua hal sekaligus yang saling bertentangan.
- f. Tingkat akidah seseorang sangat ditentukan dengan tingkat pemahamannya terhadap dalil.

Pengertian dan beberapa argumentasi terkait akidah memberikan gambaran akan urgensi pembahasan bab akidah dalam tatanan kehidupan seseorang. Akidah sebagai simbol atau cerminan keyakinan dalam jiwa seseorang. Akidah menuntun segala tindakan yang lahir dari dalam jiwa atas keyakinan yang dibangunya. Akidah sebagai pokok atau landasan dasar dalam beragama (keimanan). Akidah merupakan teori yang perlu direalisasikan dalam bentuk tindakan dengan segala proses penalaran dan pendalaman terhadap dalil-dalil yang tersirat maupun tersurat. Bahkan menurut Muhammad Qutb dalam kitab *Dirâsât Qur'âniyyah*, bab akidah merupakan objek utama serta tema yang solid yang dibahas dalam al-Qur'an, terutama pada ayat-ayat Makiyyah, dan tema besarnya yaitu mengenal Tuhan (Allah SWT).¹⁰⁵

Dan menariknya, pandangan Ahmad Wahib dalam Djohan Effendi dan Ismed Natsir menekankan poin bahwa perkara akidah perlu diciptakan sebuah pertanyaan yang meragukan sebagian isi akidah. Akidah dalam hematnya adalah perkara yang demokratis, artinya akidah mencintai sekaligus menghargai, karena hanya dengan ide itu akidah akan sampai pada makna yang sesungguhnya bukan sekedar “akidah slogan” atau “pseudo aqidah”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Muhammad Qutb, *Dirâsât Qur'âniyyah*, Kairo: Dâr as-Syurûq, 1993, hal. 32.

¹⁰⁶ Djohan Effendi dan Ismed Natsir, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahab*, Jakarta: Democracy Project, 2012, hal. 35.

Oleh karena itu, jika akidah kita masukan ke dalam pembahasan tafsir al-Qur'an, maka akan ada upaya untuk memahami sekaligus menerangkan kandungan makna al-Qur'an secara jelas dan terang terkait ruang lingkup akidah. Upaya tersebut diwujudkan dengan sebuah pertanyaan yang sedikit meragukan pesan ayat akidah. Interpretasi ayat akidah menjadikan ayat-ayat akidah sebagai objek utama untuk dapat membentuk konstruksi berfikir sesuai dengan kandungan makna ayat saat dihadapkan dengan permasalahan tertentu, terutama masalah-masalah konteks kekinian.

2. Ragam Bentuk Ayat-ayat Akidah

Sebelum membahas ragam bentuk ayat-ayat akidah, penting untuk diketahui ragam bentuk paham akidah dalam Islam yang mengungkap fakta sejarah terkait perkembangan akidah Islam. setidaknya dalam Islam terdapat delapan ragam bentuk akidah yang tersohor dan dinilai membawa dampak signifikan terhadap kehidupan umat Muslim terutama terkait persatuan umat "*al-wahdah al-insâniyyah*". Diantara delapan ragam bentuk tersebut, yaitu:

a. Akidah Khawarij.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Menurut Ali Muhammad as-Shalabi, akidah khawarij terlihat dari sifat-sifat yang melekat dengan golongannya, *pertama, al-Ghuluw fî ad-dîn* (berlebih-lebihan dalam agama). Khawarij meyakini setiap pelaku dosa baik besar maupun kecil sejatinya telah kafir dan munafik, sehingga neraka kekal bagi pelakunya. *Kedua, al-jahlu bi ad-dîn* (bodoh dalam beragama), penghukuman serta pelabelan kafir kepada setiap umat muslim yang tidak sepaham, menjadikan darah seorang muslim halal untuk diperangi, sehingga mereka lupa akan musuh kafir yang sesungguhnya. *Ketiga, saqqa 'ashâ at-thâ'ah* (memecah jalan ketaatan), dengan akidahnya yang menyatakan kafir, menjadikan persatuan muslim terpecah belah dan tidak sedikit lahir perselisihan, peperangan, dan pemberontakan. *Keempat, at-takfir bi ad-dzunûb wa istiḥlâl dimâi al-muslimîn wa amwâlihîm* (pengkafiran pelaku dosa dan penghalalan darah dan harta setiap muslim) ada anggapan wilayah Islam merupakan wilayah perang, sedangkan wilayah mereka merupakan wilayah tenang dan aman. *Kelima, tujîzuhum ala an-Nabî mâ lâ yajûzu fî haqqihî* (membolehkan menggunakan sunnah Nabi selama tidak bertentangan dengan ajaran mereka yang benar) artinya selama sunnah Nabi yang bertentangan dengan keyakinan mereka maka berhak untuk ditolak dan kembali pada al-Qur'an dengan rasionalisasi ayat menurut mereka. *Keenam, at-tha'n wa at-tadhîl* (menusuk dan menyesatkan) menusuk dan menyesatkan para imam pemberi petunjuk dengan menghukuminya sebagai pelaku kedzaliman yang tidak adil serta sesat. *Ketujuh, sû' ad-zhan* (berpuruk sangka) kepada Rasulullah Saw dengan tuduhan tidak ikhlas dalam bertindak. Kedelapan, *as-syiddah ala al-muslimîn* (keras terhadap umat Muslim), ditunjukkan dengan berperilaku kejam dan kasar yang melebihi batas wajar, bahkan terkesan mengerikan, mengancam, dan meneror serta diperbolehkannya membunuh umat Muslim dan merampas harta dan kehormatan mereka, sehingga mereka lupa pada musuh mereka yang nyata, yaitu penyembah berhala dan sebagainya. Lihat Ali Muhammad Muhammad as-Shalabi, *al-Khawârij (Nasy'atuhum wa Shifâtuhum wa Aqâ'iduhum wa Afkârahum*, Lebanon: Dâr al-Ma'rîfah, t.th., hal. 52-61.

Khawarij berarti keluar (keluar dari barisan Ali bin Abi Thalib). Akidah khawarij termuat dalam empat hal, *pertama*, umat Muhammad yang melakukan dosa besar hingga kematiannya dan belum bertaubat, maka sudah kafir dan kekal di dalam neraka. *Kedua*, memperbolehkan untuk tidak taat serta patuh terhadap aturan kepala negara, bila didapati berlaku dzalim dan khianat. *Ketiga*, menganut paham perang suci atau jihad terhadap pemerintahan sah dan masyarakat umum yang tidak sepaham dengan kebenaran yang diyakininya, termasuk keyakinan amal shalih sebagai bentuk esensial dari iman yang menentukan kafir atau Islamnya seseorang. *Keempat*, segala tindakan yang tidak didasarkan atas iman (dosa kecil, besar, dan kesalahan berpendapat) dihukumi kafir dan neraka balasan nya.¹⁰⁸

b. Akidah Murjiah.

Murjiah berarti penundaan, penangguhan, dan harapan. Murjiah sendiri dalam sejarah pembentukannya merupakan aliran yang lahir dari konflik politik yang terjadi pasca pembunuhan khalifah Ustman bin Affan.¹⁰⁹ Sama halnya dengan munculnya aliran Syiah dan Khawarij, keduanya lahir dari konflik kepentingan politik yang merespon kekhalifahan Ali bin Abi Thalib. Syiah setiap pada Ali dan Khawarij berbalik haluan menjadi musuh.¹¹⁰

Murjiah secara terminologi memiliki banyak pengertian, hal tersebut disebabkan luasnya kepentingan yang mendasari lahirnya aliran ini. Singkatnya Murjiah bisa berarti aliran atau gerakan politik, juga bisa berarti aliran teologis. Dalam artian gerakan politik, Murjiah berarti *the queietisisi* (kelompok bungkam) yang sangat menghindari perselisihan kepentingan politik dengan cara bungkam, serta menyerahkan bentuk kebenaran kepada Allah SWT dengan tidak

¹⁰⁸ Siti Nurzana dan Paisal Ipanda, "Memahami Aliran Khawarij, Qadariah, dan Jabariah," dalam *Jurnal Reslaj*, Vol. 6 No. 5 Tahun. 2024, hal. 2520-2521.

¹⁰⁹ Muhamad Parhan, *et.al.*, "Sejarah Kemunculan dan Konsep Pemikiran Aliran Murjiah Serta Pengaruhnya Pada Masyarakat Islam Zaman Sekarang," dalam *Jurnal IHSANIKA*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2024, hal 51.

¹¹⁰ Terdapat tiga teori sejarah yang menunjukan terbentuknya aliran Murjiah: *pertama*, respon yang dikembangkan oleh sebagian sahabat dalam rangka menjaga persatuan umat Muslim dari kepentingan politik dan sektarianisme (ujaran kebencian dan diskriminasi). *Kedua*, lahir sebagai gerakan politik yang diusung oleh al-Hasan bin Muhammad, cucu Ali bin Abi Thalib, bersikap moderat antara aliran Syiah dan Khawarij dalam rangka pencegahan atas terpecahnya umat Muslim. *Ketiga*, aliran yang muncul dari perselisihan politik antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah. Mur'jiah muncul dalam merespon sikap pendukung dari keduanya yang saling mengkafirkan dan menyalahkan, memilih diam, bungkam, dan menyerahkan kebenaran pada Allah SWT. Lihat Kerwanto, *et.al.*, "Teologi Murjiah: Ditinjau Dari Sejarah, Tokoh, Sekte Serta Pemikirannya," dalam *Jurnal Islam Transformatif*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2024, hal. 31-35.

menghukumi seseorang yang berbeda pandangan dengan kata kafir dan ujaran kebencian lainya.¹¹¹

Adapun secara teologis, aliran Murjiah berarti kelompok dalam Islam yang berkeyakinan bahwa kemaksiatan atau dosa besar tidak dapat mempengaruhi keimanan seorang Muslim. Keimanan merupakan perkara primer dalam beragama dan bukan amalnya (amal perkara sekunder). Artinya penetapan seseorang mukmin yaitu dengan keimanannya dan bukan pada amalnya, sebab iman lebih penting dibandingkan amal.¹¹²

Oleh karena itu, perlu diperjelas aliran Murji'ah dari segi teologis dengan menimbang beberapa ajaran pokoknya, diantaranya: pertama, konsep *irja'*.¹¹³ Murjiah dalam perkara ini membaginya ke dalam dua jenis, yaitu: *irja' amali* (penundaan perbuatan) dan *irja' i'tiqâdi* (penundaan keyakinan). Dalam perkara *irja' amali*, aliran ini meyakini bahwa keberhasilan atau kegagalan seorang mukmin dalam beramal tidak mempengaruhi kualitas keimanannya di dunia, sebaliknya hanya Allah SWT yang berhak memutuskan kondisi spiritual seorang hamba kelak di hari pengadilan.¹¹⁴ Artinya penghukuman keimanan seseorang (mukmin atau kafir) hanya karena amal atau perbuatan yang dilakukan seorang mukmin di dunia merupakan perkara yang perlu ditunda, karena hal spiritual hanya Allah SWT yang berhak dan berkuasa untuk menghukuminya di akhirat kelak.

Irja' i'tiqâdi dalam pemahamannya tidak jauh dari arti *irja' amali*. *Irja' i'tiqâdi* dalam keyakinan Murji'ah tidak perlu menilai keimanan atau keyakinan seseorang di dunia, sebaliknya keputusan atas penilaian keimanan seseorang hanya dapat terlihat kelak di hari

¹¹¹ Muhamad Parhan, *et.al.*, "Sejarah Kemunculan dan Konsep Pemikiran Aliran Murjiah Serta Pengaruhnya Pada Masyarakat Islam Zaman Sekarang," dalam *Jurnal IHSANIKA*, ..., hal. 53.

¹¹² Jesica Desky Hafiza, "Dampak Murjiah Pada Generasi Terkini," dalam *Jurnal Celestial Law*, Vol. 1 No. 2 Tahun. 2023, hal. 152

¹¹³ Konsep *irja'* merupakan konsep yang diyakini oleh aliran Murjiah yang menekankan bahwa iman atau keyakinan adalah masalah hati. Amal atau perbuatan seseorang tidak mencerminkan keimanan seseorang. Oleh karena itu, seseorang akan tetap disebut mukmin selama mengucapkan dua kalimat syahadat dan percaya pada Nabi dan Rasul-Nya, meskipun melakukan dosa besar. Nida Wafa Nabilah, *et.al.*, "Kajian Periode Klasik Ilmu Kalam: Sejarah, Pemikiran dan Pengaruhnya," dalam *Jurnal Ta'dib*, Vol. 13 No. 1 Tahun. 2024, hal. 14.

¹¹⁴ Muhamad Parhan, *et.al.*, "Sejarah Kemunculan dan Konsep Pemikiran Aliran Murjiah Serta Pengaruhnya Pada Masyarakat Islam Zaman Sekarang," dalam *Jurnal IHSANIKA*, ..., hal. 54.

pengadilan.¹¹⁵ Dari pada itu, ajaran ini yang sekarang marak digunakan oleh kalangan tokoh mederasi beragama dalam rangka menjaga kesatuan dan keberlangsungan hidup beragama, terutama di negara Indonesia yang terkenal dengan pluralismenya.

Kedua, fardiyatu al-imân. Ajaran ini menegaskan bahwa masalah-masalah keyakinan atau keimanan merupakan urusan personal hamba dengan Tuhannya.¹¹⁶ Sebab keimanan merupakan *at-tasdiq* (pembenaran) yang tersembunyi dalam hati yang urgensitasnya di atas amal perbuatan.¹¹⁷ Menurutnyanya amal merupakan rentetan lahiriyah yang dapat dimanipulatif sedemikian rupa oleh pelakunya agar terlihat baik. Banyak karena amal perbuatan seseorang mendapatkan label kafir atau mukmin dan itu yang melemahkan sisi penilaian terhadap amal. Oleh karena itu aliran Murjiah menjunjung tinggi keimanan daripada amal perbuatan. Jadi seseorang yang beriman walaupun melakukan dosa besar maka tidak merubah statusnya menjadi kafir.

Ketiga, konsep ta'wil. Paham ini mengarah pada ajaran tentang penafsiran al-Qur'an yang memuat ayat-ayat ancaman bagi pelaku dosa besar untuk ditakwilkan secara metaforis menjadi ayat-ayat peringatan.¹¹⁸ Artinya ajaran ini ingin mengungkapkan bahwa ayat-ayat ancaman bagi pelaku dosa besar tidak bersifat tetap atau bisa berubah kelak di akhirat sesuai dengan putusan Allah SWT di hari pengadilan.

Dari ajaran-ajaran di atas, jika ditelaah mendalam, maka jelas tergambar dari pokok ajaran nya yang merupakan implementasi dari nama yang disematkan, yaitu *irja'*. Menurut Syahrastani ajaran yang lahir dari pikiran mereka merupakan kutipan Surah al-A'raf/7: 111 dan Surah at-Taubah/9: 106 yang berbunyi:¹¹⁹

قَالُوا أَزِجُّهُ وَأَخَاهُ (الأعراف: ﴿١١١﴾) أَي أَمْهَلَهُ وَأَخْرَهُ.

¹¹⁵ Muhamad Parhan, *et.al.*, "Sejarah Kemunculan dan Konsep Pemikiran Aliran Murjiah Serta Pengaruhnya Pada Masyarakat Islam Zaman Sekarang," dalam *Jurnal IHSANIKA*, ..., hal. 54.

¹¹⁶ Nida Wafa Nabilah, *et.al.*, "Kajian Periode Klasik Ilmu Kalam: Sejarah, Pemikiran dan Pengaruhnya," dalam *Jurnal Ta'dib*, ..., hal. 14.

¹¹⁷ Kerwanto, *et.al.*, "Teologi Murjiah: Ditinjau Dari Sejarah, Tokoh, Sekte Serta Pemikirannya," dalam *Jurnal Islam Transformatif*, ..., hal. 58-60.

¹¹⁸ Nida Wafa Nabilah, *et.al.*, "Kajian Periode Klasik Ilmu Kalam: Sejarah, Pemikiran dan Pengaruhnya," dalam *Jurnal Ta'dib*, ..., hal. 14.

¹¹⁹ as-Syahrastani, *al-Milal Wa an-Nihal*, Juz I, Kairo: Muassasah al-Halabi, 1967, hlm. 139.

وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِمَرِّ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ
(التوبة: ﴿١٠٦﴾)

Ayat lain yang menggambarkan ajaran Murji'ah yang berusaha dibantah oleh Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah ialah Surah Thaha/20: 51-52 yang menceritakan kisah nabi Musa yang ditanya oleh Fir'aun mengenai status orang-orang terdahulu.¹²⁰ Musa menjawab bahwa status mereka ditangan Tuhan, artinya Tuhan tidak akan salah menghukumi dan tidak akan lupa. Adapun bunyi surahnya:

قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ﴿٥١﴾ قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى
(طه: ﴿٥١﴾-﴿٥٢﴾)

c. Akidah Syi'ah.

Syi'ah berarti pengikut, pembela, dan pendukung. Arti tersebut secara umum mengarah pada kelompok dan golongan tertentu.¹²¹ Syi'ah juga dapat diartikan sebagai pengikut, pembela dan pendukung Ali bin Abi Thalib, sehingga kata Syi'ah jika diartikan dalam ruang agama berarti satu aliran dalam Islam yang menyatakan serta meyakini akan imamah Ali bin Abi Thalib dan kekhalifahannya setelah Rasulullah Saw.¹²²

Secara umum akidah yang diyakini oleh pengikut kaum syiah (klasik) tidak jauh berbeda dengan prinsip akidah sunni,¹²³ namun

¹²⁰ Abdullah bin Muhammad Abdul Aziz, *Arâu al-Murjiah fi Mushanafât Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*, Riyadh: Dâr at-Tauhid li an-Nasr, hal. 104.

¹²¹ Ehsan Elahi Zaheer, *as-Syiah wa at-Tasyi'*, Pakistan: Idâratu Turjumân as-Sunnah, 1995 M, 13.

¹²² as-Syahrastani, *al-Milal Wa an-Nihal*, Juz I, ..., hlm. 146.

¹²³ kesamaan tersebut dapat terlihat dalam kitab *al-i'tiqâdât* karangan salah satu imam besar syiah Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Hussain bin Bibawaih al-Qumi dalam bab i'tiqad, dari sikap tauhid imamah kepada Allah SWT hingga keyakinan dalam pertentangan dua hadits yang bersamaan, tidak ditemui perbedaan yang signifikan dalam ajaran akidahnya. Sebagai contoh kecil, dalam arti ketauhidan, sikap imam syiah meyakini bahwa Allah SWT satu dan esa, tidak ada yang menyerupai-Nya, qadim, selamanya tetap Tuhan yang maha melihat, mendengar, mengetahui, bijaksana, perkasa, mulia, suci, berkehendak, kaya, dan tidak dapat diserupai baik esensi, jasad, dan bentuk-Nya. Perkara perbuatan manusia, imam Syi'ah meyakini bahwa Allah SWT ikut andil dalam perbuatan manusia dalam bentuk takdir-Nya dan menolak paham jabariyah maupun qadariyah. Hari kebangkitan merupakan sebuah kebenaran yang akan terjadi. Kolam susu di surga hal yang wajib diyakini kebenarannya. Syafaat bagi pelaku dosa besar maupun kecil merupakan kebenaran, adapun para pendosa yang bertaubat tidak memerlukan, syafaat tidak berlaku bagi pelaku syirik, pemberontak, dan para pendusta (mengingkari adanya syafaat). Balasan dan ancaman, balasan pahala bagi pelaku kebaikan dan ancaman bagi pelaku dosa. Setiap kebaikan dan dosa seorang mu'min tercatat rapi oleh dua malaikat pencatat amal. Surga dan neraka benar adanya sesuai yang

terdapat perbedaan yang penting untuk dibahas.¹²⁴ Menurut Fadlan Fahamsyah, perbedaan tersebut terletak pada akidah syiah yang mengarah pada kepentingan politik terutama pada *golongan syi'ah itsna 'asyariyah*, diantaranya: *imâmah*, mahdisme, *al-'ishmah* (kemaksuman), konsep *ar-raj'ah* (kembali ke dunia) dan *taqiyyah*.¹²⁵

Imâmah dalam keyakinan Syi'ah termasuk rukun Islam kelima, pengingkaran terhadap imam Syi'ah menjadi penggugur amal seorang hamba,¹²⁶ sebab derajat seorang imam setingkat dengan nabi sebagai penyeru suara ilahi yang statusnya terjaga dari kesalahan dan dosa, jika tidak terjaga, maka akan mengurangi tinggat kepercayaan seorang imam.¹²⁷

Mahdisme merupakan ajaran yang diyakini Syi'ah tentang perwalian, bahwa seorang nabi atau imam tidak akan meninggal sebelum meninggalkan wasiat sebagai penggantinya dalam melanjutkan tongkat estafet kepemimpinan dan perwalian. Contohnya

telah Allah SWT tetapkan. Al-Qur'an merupakan perkataan, wahyu, ucapan, dan kitab Allah SWT yang akan selalu terjaga. Nabi, Rasul, dan para wali Allah SWT lebih mulia derajatnya dari malaikat. Keyakinan jika ada dua hadist yang bertentangan, maka pendapat yang dari seorang imam yang benar (selama sesuai dengan al-Qur'an). Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Hussain bin Bibawaih al-Qumi, *al-I'tiqâdât*, cetakan. 3, t.tp.: Muassasatu al-Imâm al-Hâdi, 1435, hal. 5-377.

¹²⁴ Perbedaan tersebut muncul sebab adanya tendensi politik serta perkembangan internal aliran-aliran Syi'ah pada masa kontemporer. Syi'ah di era kontemporer sangatlah beragam, baik segi pemikiran maupun golongannya, diantara yang terkenal adalah isma'iliyah, zaidiyah, dan rafidhah (*al-itsna 'asyariyah*). Isma'iliyah merupakan pengagum Ali yang menetap di Syam, yang hanya mengakui tujuh orang imam, yang diantaranya Ismail ibn Ja'far yang namanya disematkan sebagai nama golongan yang kelak akan muncul sebagai al-mahdi. Zaidiyah merupakan pengikut Zaid bin Ali bin Hussain yang bertempat di Yaman, tidak menganut paham kemaksuman imam Syi'ah kecuali sebagian ahli bait (Ali bin Abi Thalib, Fatimah, Hasan, dan Hussain), dan masih mengakui akan kehilafahan Abu Bakar dan Umar. Rafidah (*al-itsna 'asyariyah*) merupakan golongan terbesar Syi'ah yang berdomisili di Iran, Irak, Lebanon. *Al-itsna 'asyariyah* meyakini bahwa Ali bin Abi Thalib sebagai penerima wasiat Nabi Muhammad Saw secara langsung untuk menjadi khalifah penggantinya. Dengan ajaran dasar beragamanya (tauhid, keadilan, nubuwwah, ma'ad, dan imamah). Aisyah Rahadiani "Syiah Ismailiyyah dan Syiah Itsna 'Asariyah (Pengertian, Konsep Imanah dan Ajaran Lainnya)," dalam *Jurnal Rewang Rencang*, Vol. 3 No. 2 Tahun. 2022, hal. 87-94. Lihat juga Syahatah Muhammad Saqr, *as-Syi'ah Hum al-'Aduw Fahdzarhum*, Mesir: Dâr al-Ulûm, t.th., hal. 6-9.

¹²⁵ Fadlan Fahamsyah, "Ideologi Politik dan Doktrin Agama Syiah," dalam *Jurnal al-Fawa'id*, Vol. 11 No. 1 Tahun. 2021, hal. 30-34.

¹²⁶ Abu Ja'far Muhammad bin Ya'qub, *al-Ushûl al-Kâfi*, juz. 2, t.tp.: Maktabatu as-Shadûq, 1381, hal. 18.

¹²⁷ Muhammad Hussain Ali, *Ashlu as-Syi'ah wa Ushûluhâ*, cetakan. 1, Iran: Maktabatu al-I'timâd al-Kadzimi, 2006, hal. 134-135.

Nabi Muhammad berwasiat kepada Ali bin Abi Thalib untuk menggantikan setelah kematiannya, Ali berwasiat kepada imam setelahnya hingga imam kesebelas (Hasan al-Asykari).¹²⁸ Mereka meyakini kedatangan mahdisme (imam ghaib/putra ghaib Hasan al-Asykari) dapat menyatukan dua bidang (otoritas temporal dan spiritual) pemerintahan Islam yang ideal.¹²⁹

Kemaksuman merupakan perkara wajib yang melekat pada diri seorang imam, hal tersebut selaras dengan keyakinan Syi'ah yang menjadikan imam mereka sebagai *hujjah syar'iiyyah* baik perkataan, perbuatan, maupun persetujuannya.¹³⁰ Sehingga dengan terpeliharanya imam dari kesalahan dan dosa menjadikan setiap prinsip agama yang diambilnya dapat dipercaya. Hal tersebut diperkuat oleh pernyataan Bibawaih al-Qumi bahwa para nabi, rasul, imam, dan malaikat disucikan dari segala bentuk dosa, baik dosa kecil maupun besar dan selalu mematuhi seluruh perintah dari Allah SWT serta tidak bermaksiat.¹³¹

Ar-raj'ah dimaknai kembali ke dunia setelah kematian, artinya seseorang akan bangkit dan kembali ke dunia setelah kematiannya untuk beberapa alasan yang diyakini oleh Syi'ah *al-itsna 'asyariyah*, setidaknya terdapat tiga alasan seseorang akan mengalami *ar'raj'ah*. *Pertama*, kembalinya al-mahdi dan para imam Syi'ah dari persembunyian atau kematiannya untuk menemui pengikut-pengikutnya dengan membawa pesan kejayaan golongannya. *Kedua*, kembalinya para khalifah Muslim (Abu Bakar, Umar, dan Ustman) yang merebut kekhalifahan Ali bin Abi Thalib sebagai pensucian dan penyembuhan jiwa dan hati mereka. *Ketiga*, kembalinya para pengikut Syi'ah untuk menemui para imam dan al-mahdi sebagai

¹²⁸ Menurut riwayat, Hasan al-Asykari (imam kesebelas) belum meninggalkan wasiat dan tidak diketahui keturunannya (hingga harta waris dibagikan untuk ibu dan saudaranya Ja'far). Dari fenomena tersebut lahir keyakinan bahwa Hasan al-Asykari memiliki putra ghaib yang kelak akan menjadi imam kedua belas yang orang Syi'ah sering menyebutnya dengan *shâhibu az-zamân* (penguasa zaman) dan *hujjatullah*. Hamid Masuhli al-Idrisi, *al-Fâdhih li Madzhabi as-Syî'ah al-Imâmiyyah*, juz. 1, Mesir: Maktabatu ar-Ridwân, 2007, hal 34-35.

¹²⁹ Fadlan Fahamsyah, "Ideologi Politik dan Doktrin Agama Syiah," dalam *Jurnal al-Fawa'id*, ..., hal. 32.

¹³⁰ Fadlan Fahamsyah, "Ideologi Politik dan Doktrin Agama Syiah," dalam *Jurnal al-Fawa'id*, ..., hal. 33.

¹³¹ Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Hussain bin Bibawaih al-Qumi, *al-I'tiqâdât*, cetakan. 3, ..., hal. 304-305.

bukti kejayaan dan kemuliaan golongan Syi'ah, serta kembalinya orang kafir dan selain pengikut Syi'ah untuk diadzab dan dihukum.¹³²

وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنْهَذَا يَرْجِعُونَ (الأنبياء: ٤٥).

Taqiyyah merupakan hal yang wajib bagi golongan Syi'ah imamiyah. Meninggalkannya berarti telah meninggalkan sholat.¹³³

Taqiyyah menurut keyakinan Syi'ah yaitu menyimpan serta menyembunyikan kebenaran dan keyakinan dari orang-orang yang tidak seakidah (sepaham), serta tidak meminta bantuan dari mereka yang dapat berdampak pada kemudharatan (bahaya) baik perkara keagamaan maupun keduniawian.¹³⁴ Jadi inti dari *taqiyyah* ini adalah menyembunyikan keyakinan karena takut akan terjadi kemudharatan dari lawan (tidak sepaham).

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى (الحجرات: ١٣) قال الصادق: أعمالكم بالتقية.

d. Akidah Mu'tazilah.

Mu'tazilah diambil dari kata *i'tizal* yang berarti mengasingkan dan kesendirian. Artinya mu'tazilah merupakan kelompok yang memisahkan diri dari pendapat umum (khawarij, mur'jiah dan pendapat gurunya Hasan Basri) mengenai pelaku dosa besar. Mu'tazilah meyakini akan adanya tempat diantara dua tempat bagi pelaku dosa besar, yaitu neraka yang kategori hukumannya lebih ringan dibanding neraka para orang kafir.¹³⁶

Akidah mu'tazilah menurut Ahmad Amin termuat dalam empat ajaran yang diyakininya,¹³⁷ pertama, *al-manzilah baina manzilatayni* (posisi pertengahan) para pendosa besar bukan golongan orang kafir atau orang mu'min, tetapi masuk pada golongan orang fasik, orang fasik berhak mendapatkan neraka. Kedua, meyakini bahwa takdir tidak menentukan perbuatan manusia, artinya seseorang dengan segala bentuk perilakunya bukan atas kuasa Allah SWT, oleh karena

¹³² Syahatah Muhammad Saqr, *as-Syi'ah Hum al-'Aduw Fahdzarhum*, ..., hal. 68-69. Lihat juga Hamid Masuhli al-Idrisi, *al-Fâdhih li Madzhabi as-Syî'ah al-Imâmiyyah*, juz. 1, ..., hal. 47.

¹³³ Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Hussain bin Bibawaih al-Qumi, *al-I'tiqâdât*, cetakan. 3, ..., hal. 343.

¹³⁴ Hamid Masuhli al-Idrisi, *al-Fâdhih li Madzhabi as-Syî'ah al-Imâmiyyah*, juz. 2, ..., hal. 805.

¹³⁵ Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Hussain bin Bibawaih al-Qumi, *al-I'tiqâdât*, cetakan. 3, ..., hal. 346-347.

¹³⁶ Muhammad Alfreda Daib Insan Labib dan Ahmad Muchlis, "Konstruksi Madzhab Hadis Mu'tazilah (Studi Analisis Aliran Mu'tazilah dalam Menyikapi Hadis Ahad)," dalam *Jurnal Lathaif*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2023, hal. 127-128.

¹³⁷ Ahmad Amin, *Fajru al-Islâm*, Kairo: Hindawi, 2017, hal. 320.

itu Allah SWT telah siapkan surga dan neraka bagi para pelakunya dan itulah bentuk keadilan Allah SWT. *Ketiga*, kepercayaan akan keesaan Tuhan (monoteisme) dan mengingkari sifat-sifat azali yang disematkan pada diri Tuhan seperti mendengar, melihat, mengetahui, menguasai, dan lain sebagainya, karena tanpa penyematan tersebut, Allah SWT secara dzat (hakikatnya).¹³⁸ *Keempat*, keyakinan mereka tentang otoritas akal pikiran manusia yang dapat menentukan setiap perbuatannya baik dan buruknya.¹³⁹ Kelima, *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu 'an al-munkar* (menyeru kebaikan dan mencegah kemungkaran).¹⁴⁰

Salah satu yang mendasari akidah tauhid aliran mu'tazilah adalah pemurnian akidah pada Surah al-Ikhlâs/112: 1-4 dan Surah Ali Imran/3: 190 dalil dari akal sebagai alat utama memahami agama.¹⁴¹

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ
كُفُوًا أَحَدٌ (٤) (الإخلاص: ١-٤)

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ
(آل عمران: ١٩٠)

e. Akidah Jabariyah.

¹³⁸ Dengan ajaran monoteismenya, mu'tazilah meyakini bahwa al-Qur'an adalah makhluk dan bukan kalam (perkataan Allah SWT), artinya, jika al-Qur'an bukan makhluk maka ada dua bentuk yang qadim yaitu Allah SWT dan al-Qur'an (*kalâmu Allah*) dan itu telah meyalahi akidah monoteisme atau keesaan Allah SWT. Muhammad Abdul Latif, "Teologi Islam dalam Pandangan Jabariyah, Qodariyah dan Mu'tazilah," dalam *Jurnal Jasika*, Vol. 3 No. 2 Tahun. 2023, hal. 73

¹³⁹ Dari keyakinan terhadap otoritas berfikir, para penganut mu'tazilah menganggap akal "*an-nazhar*" sangat berperan dalam mengetahui Tuhan beserta ajaran-ajaran-Nya secara umum, artinya akal manusia adalah alat utama untuk memahami prinsip beragama secara benar. Lahir dari keyakinannya terhadap akal, konsep atau ajaran *al-wa'du wa al-wa'id* (janji dan ancaman) bagi setiap perilaku hamba-Nya. Ellyy Warnisyah Harahap, *et.al.*, "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah dan Pengaruhnya terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Mimbar Kampus*, Vol. 23 No. 2 Tahun. 2024, hal. 1159.

¹⁴⁰ Merupakan satu ajaran tambahan yang berbeda engan empat ajaran sebelumnya yang identik dengan teologi, ajaran ini berfokus pada urusan moral. Dengan satu ajaran moral ini, akidah golongan mu'tazilah sering dibahasakan dengan *ushûl al-khamsah* (lima ajaran pokok), yaitu: *at-tauhîd*, *al-'adl*, *al-wa'du wa al-wa'id*, *al-manzilah bayn al-manzilatain*, dan *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu 'an al-munkar*. Muhammad Sugianto dan Lukmanul Hakim, "Metode Tafsir Mu'tazilah Terhadap Ayat-Ayat Aqidah," dalam *Jurnal Ibn Abbas*, Vol. 5 No. 2 Tahun. 2022, hal. 295-297.

¹⁴¹ Muhammad Sugianto dan Lukmanul Hakim, "Metode Tafsir Mu'tazilah Terhadap Ayat-Ayat Aqidah," dalam *Jurnal Ibn Abbas*, ..., hal. 294-296.

Jabariyah berarti pemaksaan (manusia dipaksa oleh Tuhan atau tidak berkuasa untuk berikhtiar dan memilih sama sekali). Paham akidah jabariyah dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori, paham akidah ekstrimis dan moderat. Paham ekstrimis meyakini bahwa segala tindakan manusia bukan atas kemauan sendiri, melainkan paksaan dari Tuhan. *Kedua*, al-Qur'an adalah makhluk yang sifatnya tidak qadim. *Ketiga*, menafikan sifat-sifat yang melekat pada Allah SWT yang menyerupai makhluk. *Keempat*, iman hanya diperoleh oleh batin dan dibenarkan dalam hati (iman kepada Allah, Rasul-Nya, pengucapan lisan, ketundukan hati, mahabbah (kecintaan) dan segala perbuatan bukan termasuk iman). *Kelima*, melihat Allah SWT merupakan hal yang tidak mungkin.¹⁴²

Sedangkan jabariyah moderat meyakini bahwa Tuhanlah yang menciptakan perbuatan baik dan buruk, tetapi Tuhan memberikan daya untuk manusia agar dapat ikut andil dan memiliki hak memilih untuk bertindak, artinya manusia tidak seperti benda mati, tetapi masih berperan aktif dalam perbuatannya, seorang mukmin yang mengerjakan dosa hingga ajal menjemput dan belum bertaubat, maka neraka baginya, dan terakhir secara mutlak jabariyah menolak penyematan sifat pada diri Tuhan.¹⁴³

Para penganut jabariyah, menjadikan dalil naqli pada Surah as-Shaffat/37: 96 sebagai landasan berfikir mengenai kekuasaan mutlak Tuhan, menurut mereka yang mengingkari ayat tersebut, berarti mengingkari firman Tuhan-Nya dan berdosa, adapun bunyi ayat tersebut:¹⁴⁴

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصافات: ٩٦)

f. Akidah Qadariyah,

Qadariyah berarti memiliki kekuasaan (manusia mempunyai kekuasaan untuk menentukan perjalanan hidup dan mewujudkan segala bentuk perbuatannya).¹⁴⁵ Menurut Ahmad Amin akidah qadariyah merupakan akidah mu'tazilah, hal tersebut dapat terlihat dari empat doktrinnya, diantaranya: *pertama*, manusia memiliki kuasa

¹⁴² Muhammad Abdul Latif, "Teologi Islam dalam Pandangan Jabariyah, Qadariyah dan Mu'tazilah," dalam *Jurnal Jasika*, ..., hal 72. Lihat juga as-Syahrastani, *al-Milal Wa an-Nihal*, Juz I, ..., hlm. 85. Siti Nurzana dan Paisal Ipanda, "Memahami Aliran Khawarij, Qadariyah, dan Jabariyah," dalam *Jurnal Reslaj*, ..., hal. 2525.

¹⁴³ Siti Nurzana dan Paisal Ipanda, "Memahami Aliran Khawarij, Qadariyah, dan Jabariyah," dalam *Jurnal Reslaj*, ..., hal. 2525.

¹⁴⁴ Raihan Ridho Abdillah, "Perbandingan antara Kekuasaan Tuhan dalam Aliran Jabariyah dan Kekuasaan Manusia dalam Aliran Qadariyah," dalam *Jurnal Gunung Djati Conference Series*, Vol. 24 No. 1 Tahun. 2023, hal. 652.

¹⁴⁵ as-Syahrastani, *al-Milal Wa an-Nihal*, Juz I, ..., hal. 146.

atas kemauan serta kebebasan dalam perilakunya tanpa melibatkan Allah SWT. *Kedua*, qadariyah meyakini bahwa tidak adanya takdir dan ketentuan Allah SWT yang mempengaruhi perbuatan manusia.¹⁴⁶ *Ketiga*, al-Qur'an adalah makhluk, hal tersebut sesuai dengan keyakinannya yang menolak penyematan sifat-sifat pada diri Allah SWT. *Keempat*, iman adalah pengetahuan dan pemahaman, amal perbuatan tidak mempengaruhi iman, sehingga pendosa besar tidak mempengaruhi tingkat keimanannya.¹⁴⁷

Terdapat dalil naqli yang mendasari akidah para penganut teologi qadariyah pada Surah Fussilat/41: 40 dan Surah ar-Ra'd/13: 11 yang berbunyi:¹⁴⁸

إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (فصلت: ٤٠)

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (الرعد: ١١)

g. Akidah Asy'ariyah

Asy'ariyah jika ditarik maknanya pada sisi sejarah, maka didapati pemaknaan yang mengarah pada sebuah aliran dalam dunia Islam yang disandarkan pada tokoh pendirinya yaitu Abu Hasan al-Asy'ari. Aliran ini lahir dalam upaya merespon paham-paham aliran Mu'tazilah yang dipelajari Abu Hasan al-Asy'ari dari gurunya Abu 'Ali al-Jubbai berkenaan dengan dasar-dasar ajaran Mu'tazilah. Respon tersebut lahir dari kritik serta jawaban yang kurang memuaskan dari gurunya mengenai hakikat *al-ashlah*¹⁴⁹ (keharusan seorang hamba mengerjakan segala tindakan yang terbaik bagi Tuhan-Nya), terlalu berfokus pada penekanan sebuah hubungan Tuhan dengan hamba-Nya dengan mengabaikan kehendak serta kekuasaan Tuhan, serta menilai bahwa pemahaman Mu'tazilah dapat

¹⁴⁶ Ahmad Amin, *Fajru al-Islâm*, ..., hal. 311.

¹⁴⁷ Syukri Kurniawan, *et.al.*, "Aliran jabariyah dan Qodariyah: (sejarah dan pokok pemikiran)," dalam *Jurnal JIPMuktj*, Vol. 5 No. 1 Tahun. 2024, hal. 180.

¹⁴⁸ Muhammad Abdul Latif, "Teologi Islam dalam Pandangan Jabariyah, Qodariyah dan Mu'tazilah," dalam *Jurnal Jasika*, ..., hal. 71. Lihat juga Raihan Ridho Abdillah, "Perbandingan antara Kekuasaan Tuhan dalam Aliran Jabariyah dan Kekuasaan Manusia dalam Aliran Qadariyah," dalam *Jurnal Gunung Djati Conference Series*, ..., hal. 653.

¹⁴⁹ Tema pokok perdebatan antara al-Asy'ari dan al-Jubbai mengenai status orang mukmin, kafir, dan bayi (yang meninggal) di hari pembalasan. Al-Jubba'i meyakini bahwa seorang mukmin balasannya surga (tingkat tertinggi), sedangkan orang kafir neraka. Adapun bayi yang meninggal tergolong orang yang selamat (tidak mencapai tingkat tertinggi). Keyakinan tersebut lahir dari pertimbangan ketaatan seorang hamba terhadap Tuhan-Nya. Tetapi al-Asy'ari menolak serta meragukan satu pendapat terakhir (bayi yang tidak dapat mencapai derajat tertinggi) hanya karena tidak memiliki kesempatan berbuat ketaatan. Yogi Sulaeman, *et.al.*, "Teologi Asy'ariyah: Sejarah dan Pemikirannya," dalam *Jurnal El-Adabi*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2023, hal. 29.

membahayakan konsepsi al-Qur'an dan al-Hadist dengan pengagungan nya terhadap akal.¹⁵⁰

Aliran ini juga kerap dikenal dengan *aliran ahlu as-sunnah wa al-jamâ'ah* yang memperjuangkan keyakinan-keyakinan salaf, serta menyebarkan ajaran baru berupa penempatan peran antara akal (rasionalis) dan *an-nash* (tekstualis) secara seimbang dalam memahami al-Qur'an dan as-Sunnah.¹⁵¹ Aliran ini menolak paham-paham akidah pada pemikiran Mu'tazilah, Qadariyyah, Jabariyah, Hururiyyah, Syi'ah Rafidhiyyah, dan Mur'jiah. Semua itu termuat dalam kitab yang berjudul *al-Ibânah 'An Ushûli ad-Diyânah*.¹⁵²

Ajaran ataupun akidah pada aliran ini dapat digolongkan dalam delapan pondasi berpikir, diantaranya: *pertama*, meyakini bahwa Allah SWT melekat pada diri-Nya sifat dan zat Tuhan (*al-asmâ' wa as-shifât*) (*al-'ilm, as-sama', al-bashar, al-wajhu, dan al-yadain*) sebagaimana banyak dibicarakan oleh ahli teologi lainnya, namun terdapat penambahan bahwa sifat maupun zat Allah SWT tidak diketahui bagaimana bentuk dan caranya "*bilâ kayyifin*".¹⁵³

Kedua, kekuasaan Tuhan dan perbuatan manusia. Asy'ariyah meyakini bahwa ketentuan Allah SWT merupakan sentral mutlak dari segala apa yang terjadi di alam semesta. Artinya kekuasaan Allah SWT tidak terbatas dan tidak terhalangi oleh hal apapun, bahkan terhadap perbuatan manusia itu sendiri. Tuhan menciptakan dan menentukan segala bentuk perbuatan manusia, baik dan buruknya. Namun yang perlu digaris bawahi, bahwa manusia memiliki kehendak bebas yang berada dalam koridor Ilahi. Artinya manusia dapat menentukan baik dan buruknya, namun terkadang nafsu

¹⁵⁰ Syawal Kurnia Putra, *et.al.*, "Aspek-Aspek Ketuhanan Dalam Teologi Islam: Analisis Tiga Mazhab: Mu'tazilah, Asyariyah, Al-Maturidiyah," dalam *Jurnal ISIHUMOR*, Vol. 1 No. 3 Tahun. 2023, hal. 182. Lihat juga Nur Annisa Istifarin, *et.al.*, "Teologi Sunni: Perbedaan Teologi Asy'ari dan Maturidi," dalam *Jurnal JITP*, Vol. 2 No.1 Tahun. 2023, hal. 105-106.

¹⁵¹ Yogi Sulaeman, *et.al.*, "Teologi Asy'ariyah: Sejarah dan Pemikirannya," dalam *Jurnal El-Adabi*, ..., hal. 30.

¹⁵² Muhammad Habibullah, *et.al.*, "Aliran Asy'ariyah, Sejarah dan Pokok Ajarannya "Studi Pemikiran Islam Terhadap Aliran Asy'ariyah," dalam *Jurnal Al-Mustla*, Vol. 6 No. 1 Tahun. 2024, hal. 23-24. Lihat juga Abdullah al-Usaimi, *al-Ibânah 'An Ushûli ad-Diyânah*, Riyadh: Jamî'u al-Huqûq al-Mahfûdzah, 2011, hal. 734-736.

¹⁵³ Abdullah al-Usaimi, *al-Ibânah 'An Ushûli ad-Diyânah*, ..., hal. 213-217. Lihat juga Farra Sintiya Prisca dan Wiwi Dwi Daniyarti, "Konsep Asy'ariyah dan Relevansinya Dalam Kehidupan," dalam *Jurnal Ri'ayah*, Vol. 8 No. 1 Tahun. 2023, hal. 88.

menjadikan perbuatan manusia keluar dari koridor ilahi dan terjerumus pada sebuah tindakan dosa.¹⁵⁴

Ketiga, al-Qur'an *kalâmu Allâh* dan bukan makhluk. Dalam keyakinan Asy'ariyah, *al-kalâm* terbagi menjadi dua jenis, yaitu *kalâm an-nafsi* (perkataan yang melekat pada zat Tuhan dan bersifat abstrak) dan *kalâm al-lafdzi* (perkataan yang dapat dibaca dan dipahami oleh makhluk). Artinya al-Qur'an merupakan *kalâm al-lafdzi* yang termanifestasikan dari *kalâm an-nafsi* yang tidak berubah, tidak diciptakan, dan bukan makhluk. Adapun bagian dari al-Qur'an, seperti suara dan huruf merupakan makhluk.¹⁵⁵

Keempat, *ru'yatu Allâh* (melihat Allah SWT di akhirat). Keyakinan ini sudah pasti bertentangan dengan aliran Mu'tazilah yang selalu mengagungkan akal atas nash. Asy'ariyah menempatkan pemahaman tersebut menggunakan dua metode berpikirnya, yaitu akal dan nash, menurut Asy'ariyah melihat Allah SWT merupakan hal yang sangat mungkin terjadi. Keyakinan tersebut berdasar atas nash (teks tertulis) serta keyakinannya terhadap kebesaran serta kemahakuasaan Allah SWT yang mampu menjadikan hamba-Nya melihat-Nya.¹⁵⁶ Jadi hal tersebut bukan perkara yang sulit bagi Allah SWT menjanjikan hamba-Nya atas kehendak-Nya mampu melihat-Nya kelak di hari Akhir.

Kelima, keadilan. Dalam keyakinan Asy'ariyyah, Allah SWT lekat dengan sifat adil tanpa terikat suatu apapun. Keadilan dalam keyakinannya berbanding terbalik dengan aliran Mu'tazilah. Mu'tazilah meyakini bahwa keadilan Allah SWT terikat dan tergantung bagaimana Tuhan menghukumi hamba-Nya. Artinya ketika Allah SWT menghukum atau menjatuhkan musibah pelaku kebaikan atau sebaliknya memberikan pahala atau kebaikan bagi pelaku dosa, maka Tuhan telah tidak berlaku adil. Sedangkan Asy'ariyyah meyakini keadilan adalah suatu yang absolut, hukuman maupun kebaikan menurut kehendak mutlak-Nya, tanpa terikat suatu kekuasaan kecuali kekuasaan-Nya sendiri.¹⁵⁷

Keenam, konsep iman. Asy'ariyah berargumen bahwa esensi iman adalah sebuah membenaran dari hati yang termanifestasikan dalam

¹⁵⁴ Muhammad Habibullah, *et.al.*, "Aliran Asy'ariyah, Sejarah dan Pokok Ajarannya "Studi Pemikiran Islam Terhadap Aliran Asy'ariyah," dalam *Jurnal Al-Mustla*, ..., hal. 25. Lihat juga Abdullah al-Ussaimi, *al-Ibânah 'An Ushûli ad-Diyânah*, ..., hal. 220-223.

¹⁵⁵ Muhammad Habibullah, *et.al.*, "Aliran Asy'ariyah, Sejarah dan Pokok Ajarannya "Studi Pemikiran Islam Terhadap Aliran Asy'ariyah," dalam *Jurnal Al-Mustla*, ..., hal. 26.

¹⁵⁶ Yogi Sulaeman, *et.al.*, "Teologi Asy'ariyah: Sejarah dan Pemikirannya," dalam *Jurnal El-Adabi*, ..., hal. 41.

¹⁵⁷ Nur Annisa Istifarin, *et.al.*, "Teologi Sunni: Perbedaan Teologi Asy'ari dan Maturidi," dalam *Jurnal JITP*, ..., hal. 166.

perbuatan atau amal shaleh. Iman memiliki tolak ukur yang biasa disebut dengan rukun iman dengan kata kuncinya yaitu, *at-tasdiq* (percaya). Iman juga bersifat fluktuatif yang sangat mungkin bertambah dan berkurang, bertambah karena meningkatnya ketaatan kepada Allah SWT dan berkurang sebab adanya kemaksiatan.¹⁵⁸

Ketujuh, status seorang mu'min yang melakukan dosa besar. Menurut Asy'ariyah, keberadaan seorang hamba, baik surga maupun neraka bukan tergantung pada amalnya, melainkan atas kehendak Allah SWT. Hal ini yang mendasari Asy'ariyah bertentangan dengan ajaran Mu'tazilah dan Murjiah. Allah SWT memiliki hak mutlak atas hamba-Nya untuk mengampuni dan menghukum. Jadi dengan keyakinannya tersebut, seorang mukmin yang melakukan dosa besar telah masuk dalam golongan orang fasik yang segala konsekuensi tindakannya tergantung pada kehendak Allah SWT.¹⁵⁹

Kedelapan, akal dan wahyu. Dalam tradisi yang diturunkan Abu Hasan al-Asy'ari, setiap pemahaman terhadap al-Qur'an dan as-Sunnah dan segala bentuk keputusan hukum berkenaan dengan agama, maka konsep akal dan wahyu menjadi dua landasan mutlak. Artinya antara dalil yang bersifat *naql* (al-Qur'an dan al-Hadist) dan dalil yang bersifat *aql* (akal pikiran) mengambil peranannya masing-masing setiap ingin memahami agama. Namun yang menjadi dasar pembeda aliran ini dengan aliran Mu'tazilah adalah pengutamaannya atas wahyu daripada akal. Menurut Asy'ariyah wahyu lebih satu tingkat dari akal dalam urusan agama. Sebab dengan wahyu, hal-hal yang dibelakang akal rasio dapat dimengerti dan dilaksanakan, serta adanya kesadaran akal kelemahan akal manusia untuk menembus hal-hal ghaib yang ada pada ajaran agama.¹⁶⁰

h. Akidah Maturidiyah

Sama seperti halnya aliran Asy'ariyah, penyematan nama dari aliran Maturidiyah juga lekat dengan tokoh pendirinya, yaitu Abu Mansur al-Maturidi. Aliran ini lahir sebagai respon perlawanan dari paham-paham yang menyimpang dari aliran Mu'tazilah, Jahmiyyah dan aliran lainnya. Jika Asy'ariyah merespon ajaran Mu'tazilah di Basrah dan Iraq, maka Maturidiyah merespon ajaran Mu'tazilah di

¹⁵⁸ Farra Sintiya Prisca dan Wiwi Dwi Daniyarti, "Konsep Asy'ariyah dan Relevansinya Dalam Kehidupan," dalam *Jurnal Ri'ayah*, ..., hal. 88.

¹⁵⁹ Muhammad Habibullah, *et.al.*, "Aliran Asy'ariyah, Sejarah dan Pokok Ajarannya "Studi Pemikiran Islam Terhadap Aliran Asy'ariyah," dalam *Jurnal Al-Mustla*, ..., hal. 26.

¹⁶⁰ Nur Annisa Istifarin, *et.al.*, "Teologi Sunni: Perbedaan Teologi Asy'ari dan Maturidi," dalam *Jurnal JITP*, ..., hal. 112.

Samarkand dan Iran.¹⁶¹ Keduanya memiliki banyak kesamaan dalam beberapa aspek,¹⁶² namun juga terdapat perbedaan pemahaman mengenai kebebasan seorang hamba dalam bertindak. Asy'ariyah lebih dekat pada pemahaman Jabariyah, sedangkan Maturidiyah lebih dekat dengan pemahaman Qadariyah.¹⁶³

Menariknya perbedaan tersebut sangat tipis terlihat jika melihat pada keutuhan hakikat pemikirannya. Keduanya sama-sama menghubungkan peran dan kehendak Tuhan dalam setiap perbuatan manusia. Fenomena tersebut tidak lepas dari sumber-sumber rujukan yang dipilihnya dalam memahami agama (*an-naql* dan *al-aql*), sehingga lahir dari hasil pemikiran keduanya sikap moderat dan tidak berlebih-lebihan sebagaimana Mu'tazilah yang mengagungkan akal, dan Hanabilah yang mengagungkan *an-naql*. Walaupun banyak yang menilai, bahwa Maturidiyah setingkat lebih moderat dibanding Asy'ariyah.¹⁶⁴

Untuk lebih jelasnya, terdapat beberapa poin yang menerangkan ajaran pokok akidah Maturidiyah, diantaranya: *pertama*, ajaran tentang akal dan wahyu. Maturidiyah dalam hal ini bersikap moderat antara pemikiran Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Menurutnya akal dan wahyu dalam memahami kebaikan dan keburukan (perilaku manusia) terbagi menjadi tiga, *pertama*, kebaikan yang diketahui akal. *Kedua*, keburukan yang diketahui akal. *Ketiga*, kebaikan dan keburukan yang

¹⁶¹ Nur Apriyani, *et.al.*, "Perdebatan Aspek-Aspek Ketuhanan dalam Teologi Islam dan Kaitannya dengan Kalimat Tauhid (Analisis Terhadap Tiga Mazhab Besar Teologi Klasik: Mu'tazilah, Asyariyah dan Al-Maturidiyah)," dalam *Jurnal IMEIJ*, Vol. 5 No. 3 Tahun. 2024, hal. 4096.

¹⁶² Diantara kesamaan tersebut, yaitu: keduanya merupakan aliran *ahlu as-sunnah wa al-jamâ'ah* yang lahir dari keadaan sosial dan pemikiran yang sama (respon atas pemikiran ekstrimisasi kaum rasionalis (Mu'tazilah) dan ekstrimisasi kaum tekstualis (Hanabilah). Keduanya menaruh peran akal dan wahyu secara beriringan sehingga lahir pemikiran-pemikiran yang moderat. Nur Annisa Istifarin, *et.al.*, "Teologi Sunni: Perbedaan Teologi Asy'ari dan Maturidi," dalam *Jurnal JITP*, ..., hal. 119.

¹⁶³ Pernyataan tersebut berdasar pada argumen yang dibangun oleh masing-masing aliran, baik Asy'ariyah maupun Maturidiyah. Asy'ariyah meyakini bahwa Allah SWT dengan kekuasaan mutlak-Nya berhak memberi *reward* (berupa surga) atau *punishment* (berwujud neraka) kepada setiap hamba-Nya, baik itu pelaku maksiat maupun pelaku taat. Berbeda dengan Maturidiyah yang meyakini bahwa seorang hamba memiliki kebebasan terhadap perbuatannya, namun kebebasan tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan terkoneksi dengan kekuasaan Tuhan, sehingga kebaikan serta keburukan merupakan ketentuan Allah SWT yang dengannya tercipta surga dan neraka. Dody Sulistio, "Menerka Keadilan Tuhan: Mu'tazilah dan Ahlus Sunnah Dalam Perseteruan Ideologi," dalam *Jurnal JATP*, Vol. 9 No. 1 Tahun. 2024, hal. 10.

¹⁶⁴ Nur Apriyani, *et.al.*, "Perdebatan Aspek-Aspek Ketuhanan dalam Teologi Islam dan Kaitannya dengan Kalimat Tauhid (Analisis Terhadap Tiga Mazhab Besar Teologi Klasik: Mu'tazilah, Asyariyah dan Al-Maturidiyah)," dalam *Jurnal IMEIJ*, hal. 4096

tidak diketahui akal (peran wahyu atau *as-syara'*). Pembagian tersebut menengahi ajaran *Asy'ariyah* yang meyakini kebaikan serta keburukan merupakan perintah serta larangan *as-syara'* (ketergantungan pada Tuhan) juga ajaran *Mu'tazilah* yang meyakini bahwa kebaikan serta keburukan merupakan atas perintah serta larangan dari akal *qadrati* yang mampu membedakan mana baik dan buruk.¹⁶⁵

Kedua, hikmah dan ketetapan Tuhan. *Maturidiyah* dalam perkara ini condong pada ajaran *Abu Hanifah*, dekat dengan ajaran *Mu'tazilah* dan berbeda dengan ajaran *Asy'ariyah* (kecuali *Maturidiyah Bukhara*).¹⁶⁶ *Maturidiyah* meyakini setiap ketetapan Tuhan terhadap ciptaan-ciptaan-Nya terkandung hikmah di dalamnya, baik itu berupa perintah maupun larangan. Namun ketetapan tersebut tidak bersifat final dan paksaan, artinya ketetapan tersebut memuat *masyî'ah* (kehendak) dan *ar-ridâ* (kerelaan), ketetapan tersebut merupakan kehendak Tuhan, tetapi dalam pelaksanaan ketetapan Tuhan, hamba-Nya mampu memilih tindakan yang mendapat ridha atau mendapat murka dari Tuhan.¹⁶⁷

Ketiga, sifat Tuhan. Berkenaan dengan sifat-sifat Tuhan, *Maturidiyah* memiliki paham yang menengahi pemahaman dua aliran sebelumnya (*Mu'tazilah* dan *Asy'ariyah*). Jika *Mu'tazilah* menafikan sifat yang melekat pada diri Tuhan, *Asy'ariyah* menyematkan sifat Tuhan yang berada diluar *Dzat* dan melekat pada-Nya, maka *Maturidiyah* menyematkan sifat Tuhan sebagai *mulazamah* (ada bersama, *inheren*) tanpa terpisah dengan *dzat*-Nya, atau dalam bahasa lain "*innahâ lam takun 'ainu ad-dzât, wa lâ hiya ghairuhu*" bahwa sifat Tuhan bukan sebagai esensi-Nya dan juga bukan perkara lain dari esensi-Nya.¹⁶⁸

Keempat, *ru'yatu Allah* (melihat Allah SWT). Dalam perkara ini, *Maturidiyah* bersama *Asy'ariyah* sepakat bahwa seorang hamba atas izin dan kekuasaan Allah SWT dapat melihat-Nya kelak di akhirat,

¹⁶⁵ Nur Annisa Istifarin, *et.al.*, "Teologi Sunni: Perbedaan Teologi *Asy'ari* dan *Maturidi*," dalam *Jurnal JITP*, ..., hal. 120.

¹⁶⁶ Dalam sejarah pengembangan aliran *Maturidiyah*, aliran tersebut terpecah menjadi dua kelompok, yaitu: *Maturidiyah Samarkand* yang dipimpin oleh *Abu Mansur al-Maturidy* dan *Maturidiyah Bukhara* yang dipimpin oleh *Abu al-Yusr al-Bazdawiy*. *Arif Arif dan Nunu Burhanuddin*, "Aliran dan Pemikiran Kalam *Maturidiyah*," dalam *Jurnal Prespektif*, Vol. 1 No. 4 Tahun. 2023, hal 180.

¹⁶⁷ *Arif Arif dan Nunu Burhanuddin*, "Aliran dan Pemikiran Kalam *Maturidiyah*," dalam *Jurnal Prespektif*, ..., hal 176. Lihat juga *Nur Annisa Istifarin, et.al.*, "Teologi Sunni: Perbedaan Teologi *Asy'ari* dan *Maturidi*," dalam *Jurnal JITP*, ..., hal. 122.

¹⁶⁸ *Adnin dan Muhammad Zein*, "Epistemologi Kalam *Asy'ariyah* dan *Al-Maturidiyah*," dalam *Jurnal al-Hikmah*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2020, hal. 155.

dan itu merupakan perkara khusus yang hanya Allah SWT yang tahu bentuk dan sifatnya.¹⁶⁹

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿١٦٩﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿١٧٠﴾ (القيامة: ﴿١٦٩﴾-﴿١٧٠﴾)

Kelima, kedudukan al-Qur'an. Jika Asy'ariyah menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan *kalâm Allâh*, maka Maturidiyah sepakat dengan pendapat tersebut. Menurut Maturidiyah, *kalâm Allâh* terbagi menjadi dua bagian, *pertama*, kalam yang terdiri dari huruf, lafadz, dan suara merupakan perkara yang hadits (baru). *Kedua*, kalam yang pada hakikatnya al-Qur'an itu sendiri (qadim bersama dzat Allah SWT) yang sering disebut dengan kalam nafsi yang bersifat abstrak.¹⁷⁰

Keenam, pelaku dosa besar. Perkara dosa besar, Maturidiyah meyakini bahwa setiap mu'min yang melakukan dosa besar tidak masuk pada golongan orang kafir yang kekal di neraka sebagaimana yang dituduhkan aliran Khawarij.¹⁷¹ Kekekalan di dalam neraka hanya berlaku bagi pelaku syirik yang notabene termasuk pada dosa besar. Artinya selama seorang mu'min tidak melakukan dosa syirik dan hanya melakukan dosa besar (selain syirik), maka tidak masuk pada golongan orang kafir atau murtad yang kekal di neraka.¹⁷²

Jika dilihat dari pendekatan perkembangan pemikiran aliran akidah yang sebelumnya dibahas, maka akan ditemui bahwa ayat-ayat al-Qur'an secara garis besarnya mencakup tema dasar agama Islam yaitu cakupan ruang lingkup akidah. Hal tersebut mengacu pada berbagai macam ayat al-Qur'an yang digunakan dalil atau bukti argumentatif

¹⁶⁹ Arif Arif dan Nunu Burhanuddin, "Aliran dan Pemikiran Kalam Maturidiyah," dalam *Jurnal Prespektif*, ..., hal. 178.

¹⁷⁰ Adnin dan Muhammad Zein, "Epistemologi Kalam Asy'ariyah dan Al-Maturidiyah," dalam *Jurnal al-Hikmah*, ..., hal. 10. Lihat juga Nur Annisa Istifarin, *et.al.*, "Teologi Sunni: Perbedaan Teologi Asy'ari dan Maturidi," dalam *Jurnal JITP*, ..., hal. 123.

¹⁷¹ Dalam perkara ini, Maturidiyah sangat berselisih dengan pemahaman aliran Mu'tazilah dan Khawarij terhadap pelaku dosa besar. Menurutnya, seorang mu'min yang melakukan dosa besar maupun kecil dan belum bertaubat sebelum ajalnya, maka telah kafir dan kekal di dalam neraka, meskipun tingkat adzabnya berbeda (lebih ringan) dengan orang kafir yang sesungguhnya. Argumen tersebut bersandar pada keyakinannya terhadap esensi iman. Iman harus terpancar dalam bentuk amal, artinya amal merupakan salah satu komponen iman yang sangat krusial yang menyebabkan seorang hamba diadab dan diberi nikmat surga. Berbeda dengan Asy'ariyah dan Maturidiyah yang menjadikan amal tidak menjadi komponen mutlak dalam iman. Artinya perkara surga dan neraka tidak bergantung mutlak pada amal, melainkan kekuasaan Allah SWT yang maha mengampuni dan menghukum. Arif Arif dan Nunu Burhanuddin, "Aliran dan Pemikiran Kalam Maturidiyah," dalam *Jurnal Prespektif*, ..., hal. 179.

¹⁷² Adnin dan Muhammad Zein, "Epistemologi Kalam Asy'ariyah dan Al-Maturidiyah," dalam *Jurnal al-Hikmah*, ..., hal. 11.

dari setiap aliran pemikiran teologi Islam, baik dari aliran Khawarij hingga aliran Maturidiyah.

Kesimpulan di atas, dapat dibuktikan dengan adanya argumen dari Amin Suma yang menyatakan bahwa fakta yang tertuang dalam surah al-Qur'an, dari al-Fatihah hingga an-Nas merupakan satu kesatuan yang membahas di dalamnya sifat-sifat Tuhan, meskipun dalam beberapa fakta juga didapati ayat-ayat ibadah, kisah, hukum, sains, dan akhlak.¹⁷³ Tetapi pada dasarnya, al-Qur'an yang diawali dengan akidah dan diakhiri dengan akidah, sudah menunjukkan bahwa akidah merupakan hal dasar yang al-Qur'an utarakan. Secara jelasnya dapat dilihat pada pengklasifikasian di bawah ini:

Pertama, ayat-ayat akidah yang berkenaan dengan prinsip akidah dan keimanan. Dalam perkara ini, Suma menyatakan bahwa perkara akidah dan keimanan pada umumnya termuat dalam surah Makkiyah. Berbeda hal dengan surah Madaniyah yang lebih umum membahas ayat-ayat hukum. Fenomena tersebut dalam pandangan Suma telah menunjukkan urgensi akidah sebagai penyangga aspek-aspek lain agar kokoh dan indah.¹⁷⁴ Dalam perkara ini, ayat-ayat yang sering dibahas adalah ayat-ayat yang berkenaan dengan Allah Swt, Nabi-nabi, Malaikat, Kitab-kitab, Rasul, dan qadha-qadar, sehingga maknanya bersifat pasti dan mutlak.¹⁷⁵ Sebagaimana bunyi Surah al-Baqarah/2: 163:

وَالَهُمُ الْإِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (البقرة: ١٦٣)

Kedua, ayat-ayat akidah yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam perkara ini, Suma menyatakan bahwa terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang membahas ilmu pengetahuan yang terkoneksi dengan pesan akidah di dalamnya. Artinya dalam satu ayat ataupun susunan ayat pada surah memuat dua pesan ganda yang saling terkoneksi, baik segi keilmuannya ataupun pesan akidahnya. Sebagai contoh bunyi Surah al-Alaq/96: 1-5:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (العلق: ١-٥)

Ketiga, ayat-ayat akidah yang berkenaan dengan *kauniyah* (alam semesta) dan segala bidang apa pun. Menurut Suma cakupan ayat

¹⁷³ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, Depok: Rajawali Pers, 2019, hal. 97.

¹⁷⁴ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, ..., hal. 94.

¹⁷⁵ Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, "Tafsir Ayat-Ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif," dalam *Tesis*, Purwokerto: Pascasarjana UIN Prof. Kh. Saifuddin Zuhri, 2023, hal 51.

akidah yang dimaknai luas sebagai satu kesatuan dapat ditemui pada pengklasifikasian ketiga. Kerap ditemui dalam al-Qur'an yang membahas tentang kosmologi, kosmografi, kosmogoni, ihwal kosmis, hukum, *qashash*, janji dan ancaman (*al-wa'du wa al-wa'id*), kewarisan, dan kemanusiaan¹⁷⁶ yang terkoneksi dengan pesan akidah yang dapat membantu meningkatkan iman seseorang atas kebesaran dan Maha Agung serta Tinggi-Nya Allah SWT.¹⁷⁷

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ۚ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (يس: ٣٨) (مثل للآية الكونية)

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا ۚ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ ۙ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۚ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (الأعراف: ٥٤) (مثل للآية الكونية)

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ ۚ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ۚ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء: ١١) (مثل للآية الورثية)

وَمِنْهُمْ مَّنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ ۚ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ (٤١) (وَأَنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ (٤١) (يونس: ٤١-٤٢) (مثل للآية الانسانية)

¹⁷⁶ Perkara kemanusiaan, menurut Sidqi Awaliya pembahasan mengenai tema inklusivisme, toleransi, dan relasi antar umat beragama, masuk pada pembahasan atau pengklasifikasian ayat-ayat akidah yang dimaknai secara luas sebagai satu-kesatuan yang saling terkoneksi dan koheren. Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, "Tafsir Ayat-Ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif," dalam *Tesis*, ..., hal. 53.

¹⁷⁷ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, hal. 94. Lihat Juga Hasan al-Banna, *Nazharât fî Kitâbillah*, Kairo: Dâr at-Tauzî' wa an-Nasr al-Islâmiyah, 2002, hal. 43-45.

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٤﴾ (النساء: ﴿١٣﴾-﴿١٤﴾) (مثل للآية العقابية أي الوعد والوعيد)

Keempat, ayat-ayat akidah yang membahas tentang pahala dan dosa. Menurut Suma, ayat-ayat yang berkenaan dengan pahala dan dosa selalu erat dengan penyebutan sifat-sifat Allah SWT. Sebagai contoh sifat Allah SWT yang Maha Pengampun (*al-ghaffâr*) dan Maha Pemaaf (*al-afuw*) bagi hamba-Nya yang menyelewengkan hukum dan akhlak Islam, sebaliknya Allah SWT akan menghukum pelaku dosa yang notabene berupa kesyirikan dengan mencederai kemurnian sifat monoteisme-Nya (*al-wahidu al-ahad*),¹⁷⁸ sebagaimana bunyi Surah an-Nisa/4: 116:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا (النساء: ﴿١١٦﴾)

Kelima, keseluruhan al-Qur'an merupakan ayat akidah. Menurut Suma, hal tersebut berdasar dari analisisnya yang menyatakan bahwa awal surah al-Qur'an (al-Fatihah) dan akhir surah al-Qur'an (an-Nas) menunjukan konsen pembahasannya pada sifat-sifat Allah SWT.¹⁷⁹ Artinya dari fenomena tersebut cukup menjadikan bukti bahwa al-Qur'an secara tegas menekankan serta meletakkan akidah sebagai hal pokok dalam beragama yang berperan penting bagi kehidupan manusia.

Namun pada dasarnya, mengenai perkara agama yang tertuang dalam al-Qur'an serta as-Sunnah (*mashâdiru al-ahkâm as-syar'iyyah*) tujuannya adalah lahirnya hukum-hukum syariat yang mengatur kehidupan seorang Muslim.¹⁸⁰ Hukum syariah menurut Sa'duddin at-Taftazani sangatlah kompleks. Namun jika diklasifikasikan dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu hukum berkenaan dengan *kaifiyatu al-amal* (tata cara bertindak) yang sering disebut dengan perkara cabang

¹⁷⁸ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, ..., hal. 96.

¹⁷⁹ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, ..., hal. 97.

¹⁸⁰ Muhammad Syarif Hidayatullah, "Formulasi Rechtsvinding dengan Penalaran Analogis dalam Epistemologi Hukum Islam (Telaah Metodologis Qiyas Sebagai Ra'y Terhadap *Mashâdir Al-Ahkâm Asy-Syar'iyyah*)," dalam *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Vol. 19 No. 2 Tahun. 2020, hal. 177.

(*far'iyah amaliyah*) dan hukum yang berkenaan dengan *i'tiqâdiyyah* (keyakinan atau akidah) yang sering dengan perkara pokok (*ashliyyah i'tiqâdiyyah*).¹⁸¹

Dari pernyataan at-Taftazani yang dikomparasikan dengan pandangan Suma, bahwa ayat akidah pada dasarnya juga terbagi menjadi dua, akidah dalam artian prinsip pokok (*ashliyyah*) dan akidah dalam artian prinsip cabang (*far'iyah*).¹⁸² Akidah sebagai prinsip pokok bersifat monotafsir dan tertutup, sedangkan akidah sebagai prinsip cabang bersifat multitafsir yang berkembang sesuai dengan kebutuhan zaman dan keadaan.

Perlu disadari pula bahwa akidah merupakan istilah baru yang memuat segala bentuk kompleksitas pembahasannya. Akidah timbul atas keyakinan yang dianggapnya paling tepat dan menghadirkan ketentraman jiwa. Jadi, terkait tafsir ayat-ayat akidah dengan muatan lafadznya yang *musytarak*, maka permasalahan akidah secara falsafi¹⁸³ terbagi menjadi dua, yaitu: yang pokok (*ashliyyah*),¹⁸⁴ dan ada turunan atau cabangnya (*far'iyah*)¹⁸⁵ yang termanifestasikan dalam bentuk sikap, perilaku, dan tindakan seorang muslim. Sehingga permasalahan (*far'iyah*) menjadi masalah yang sangat menarik untuk diulas sebagai bentuk konsekuensi al-Qur'an yang *shâlihun li kulli zamân wa makân*.

¹⁸¹ Sa'duddin at-Taftazani, *Syarhu al-'Aqâid an-Nasafiyyah*, Lebanon: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabiyyah, 2014, hal. 22.

¹⁸² Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, "Tafsir Ayat-Ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif," dalam *Tesis, ...*, hal. 54.

¹⁸³ Falsafi di sini, ditujukan sebagai bentuk upaya mengupas sebuah kebenaran sesuai dengan data yang tersedia dengan kaidah-kaidah rasional filosofis, sehingga akan lahir satu pandangan yang realistis terhadap perkembangan peristiwa dan kejadian di era modern. Jun Firmansyah, *Madkhal ilâ Lahutiyyah al-Masihiyah Falsafiyah*, Lebanon: Jâmi'atu al-Azât al-Islâmiyyah, 2010, hal. 23.

¹⁸⁴ Dalam hal ini, pokok "*ashliyyah*" sebagaimana yang telah disepakati agama-agama *at-tauhidi* yaitu *al-mabda'* "Allah SWT", *an-nubuwwah* (kenabian), dan *al-ma'âd* "tempat kembali". Jun Firmansyah, "Al-maa'du fil Amsali fi Tafsiri Kitabillahi Al-munzali: Dirosatan Maudui'yatan Inda Nasir Makarim Al-Shirazi" dalam *Disertasi*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana Uin Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020, hal. 65.

¹⁸⁵ Menurut agama-agama samawi kerangka dasar agama terklasifikasi dalam tiga bentuk, yaitu akidah, syari'ah, dan akhlak. Akan tetapi, ayat-ayat akidah dalam konteks "*far'iyah*" merujuk pada pendapat Suma dan at-Taftazani, juga merujuk pada kajian teks al-Qur'an murni sebagai kitab petunjuk yang harus diimani setiap kandungan ayatnya, juga kajian atas makna akidah pada asal katanya yaitu sebagai bentuk keyakinan seseorang yang mampu melahirkan ketenangan jiwanya, sehingga menghasilkan suatu tindakan akhlak dan syariat yang pantas dan tidak keluar dari koridor petunjuk al-Qur'an, maka ayat-ayat pada batasan masalah menjadi satuan dari akidah "*far'iyah*".

3. Muatan Trilogi Ayat-ayat Akidah

Setelah membahas ayat-ayat akidah dari segi kajian definitif serta pembagian klasifikasinya, perlu diketahui muatan pesan ayat-ayat akidah yang dipandang dari segi trilogi pemikiran yang berkembang saat ini. Sebelum memasuki pada kajian muatan ayat-ayat akidah, perlu diperjelas maksud dan arti dari trilogi itu sendiri.

Trilogi dalam wacana wikipedia ensiklopedia bebas merupakan kesatuan gagasan atau pokok pemikiran yang dituangkan dalam tiga bagian yang saling terkoneksi dan koheren. Trilogi dalam pengaplikasiannya dapat diterapkan dalam segala bidang, baik industri film, hiburan televisi, manajemen organisasi, tata kelola pemerintahan, dan ranah yang lebih kompleks lainnya. Sebagai contoh aplikasi kata trilogi dalam ranah pembangunan yang digagas oleh Soeharto, yaitu: *pertama*, stabilitas nasional yang dinamis. *Kedua*, pertumbuhan ekonomi tinggi. *Ketiga*, pemerataan pembangunan dan hasil-hasilnya.¹⁸⁶

Sedangkan dalam kamus online KBBI kata trilogi diartikan dengan tiga hal yang saling bertautan dan bergantung. Dalam ilmu sastra, trilogi diartikan sebagai seri karya sastra yang terdiri atas tiga satuan yang saling berhubungan dan mengembangkan satu tema tertentu.¹⁸⁷

Jadi, jika ditelaah dari dua pengertian di atas, kata trilogi merupakan bahasa serapan dari bahasa Inggris dari asal kata *three* yang berarti tiga dan sering digunakan sebagai istilah yang mengungkapkan tiga pokok pemikiran atau gagasan yang saling berhubungan dan ketergantungan. Sebagai contoh dalam dunia kepemimpinan yang digagas oleh Ki Hajar Dewantara yang dikutipnya dari filsafat jawa. Trilogi tersebut yaitu, *Ing Ngarso Sungtulodho*,¹⁸⁸ *Ing Madya Mangunkarso*¹⁸⁹ dan *Tut Wuri Handayani*.¹⁹⁰

¹⁸⁶ “Wikipedia Ensiklopedia Bebas”, (Trilogi), dalam <https://id.wikipedia.org/wiki/Trilogi>. Diakses 12 Desember 2024.

¹⁸⁷ “Kamus Besar Bahasa Indonesia”, (Kata Dasar Trilogi), dalam <https://www.kbbi.web.id/trilogi>. Diakses 26 Desember 2024.

¹⁸⁸ *Ing Ngarso Sungtulodho* merupakan filsafat jawa yang menggambarkan sikap keteladanan seorang pemimpin ketika berada di depan (pimpinan). Keteladanan tersebut dapat terpancar dari tanggung jawab moralnya dari tindak-tanduk, tingkah laku, cara berpikir, bahkan pada ranah kebiasaannya. Djumadi Purwoatmodjo, *et.al.*, “Trilogi Kepemimpinan Ki Hadjar Dewantara,” dalam *Jurnal EEJ*, Vol. 5 No. 1 Tahun. 2023, hal. 84.

¹⁸⁹ *Ing Madya Mangunkarso* merupakan sikap yang harus ditunjukkan seorang pemimpin ketika berada di tengah-tengah orang yang dipimpinnya. Sikap tersebut berupa kemampuan dalam menggerakkan, memotivasi, dan mengatur sumber daya yang ada ((empowering). Sebelum sikap itu muncul, pada dasarnya kemampuan *intrinsic motivation* (memotivasi diri sendiri) wajib ada dalam diri seorang pemimpin. Aulia Maudy Hasnaning

Contoh lain yang mengangkat tema trilogi dalam dunia Islam yaitu Muhammad Abid Al-Jabiri dengan epistemologi keilmuannya yang mengacu pada dasar *bayani*, *irfani*, dan *burhani*. *Bayani* sebagai dasar keilmuan yang disandarkan pada otoritas teks (*nash*) yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah. *Irfani* merupakan dasar keilmuan yang tidak terpaku pada teks (*nash*), tetapi lebih mendasarkan pada rahasia-rahasia Tuhan atas realitas kehidupan yang terjadi dengan perantara kesucian hati. *Burhani* merupakan dasar keilmuan yang sama sekali tidak terpaku pada teks (*nash*), sebaliknya kekuatan akal dan dalil rasional menjadi dasar keilmuan.¹⁹¹

Dalam dunia Islam juga dikenal dengan trilogi agama yang menjadi rukun dalam beragama, trilogi tersebut yaitu Islam, iman, dan ihsan. Ketiga rukun tersebut saling menguatkan, bergantung, dan mengembangkan satu dengan lainnya (satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan). Artinya sebagai seorang muslim harus dimulai dengan rukun Islam yaitu membaca syahadat, mengerti dan memahami kandungan arti iman, dan disempurnakan dengan kekuatan ihsan.¹⁹²

Dari beberapa definisi serta contoh di atas, sangat mungkin terjadi suatu paradigma mengenai akidah yang dipandang dari sudut trilogi ayat-ayat akidah. Trilogi ayat-ayat akidah dalam pembahasannya disebut dengan istilah atau teori *theologia religionum* dengan muatan tipologi tripolarnya, yaitu: *eksklusivisme*, *inklusivisme*, dan *pluralisme*.¹⁹³

Sebelum pada pembahasan trilogi atau tipologi tripolar dari ayat-ayat akidah, perlu diketahui sejarah atau lahirnya pandangan *theologia religionum*. *Theologia religionum* merupakan konsep teologi agama-agama. Artinya, dengan membahas *theologia religionum* sama halnya dengan berupaya berteologi menurut tradisi

Afifa, *et.al.*, "Trilogi Kepemimpinan Ki Hajar Dewantara di SD," dalam *Jurnal UMJ*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2024, hal 48.

¹⁹⁰ Tut Wuri Handayani merupakan sikap pemimpin yang harus ada dalam dirinya ketika berada di belakang. Seorang pemimpin harus mampu mendorong orang yang dipimpinnya untuk berani melangkah ke depan dan memiliki jiwa tanggung jawab yang tinggi. Djumadi Purwoatmodjo, *et.al.*, "Trilogi Kepemimpinan Ki Hadjar Dewantara," dalam *Jurnal EEJ*, hal. 85.

¹⁹¹ Ahsanul Anam, "Trilogi Epistemologi Mohammed Abid Al Jabiri," dalam *Jurnal Progressa*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2023, hal. 63-64.

¹⁹² Idik Saeful Bahri, *Konsep Mayoritas Ahlussunnah Wal Jamaah*, Yogyakarta: Bahasa Rakyat, 2020, hal. 103-104.

¹⁹³ Ahmad Zamakhsyari, "Teologi Agama-Agama Tipologi Tripolar; Eksklusivisme, Inklusivisme dan Kajian Pluralisme," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 18 No. 1 Tahun. 2020, hal. 36.

agama masing-masing.¹⁹⁴ Sebab pada dasarnya menurut Sumartana *theologia religionum* lahir dari upaya internal komunitas keagamaan yang merespon atau merefleksi perkembangan pemikiran dalam aliran teologi yang mengusung persoalan pluralisme.¹⁹⁵

Theologia religionum dalam sejarahnya dikenalkan oleh tiga tokoh barat, yaitu: Alan Race, Gavin D’Costa, dan Paul F. Knitter dari umat Kristiani. Ketiga tokoh memiliki ciri pemikirannya masing-masing yang saling berargumentatif. Ketiga pemikiran tersebut lahir dari fenomena teologi yang berkembang dari abad ke abad. Abad ke-19 teologi agama didominasi oleh paham-paham eksklusivisme, abad ke-20 mulai berkembang pada paham-paham inklusivisme, dan memasuki abad ke-21 muncul paham pluralisme sebagai pemikiran yang dianggap relevan kala itu.¹⁹⁶

Theologia religionum yang diusung oleh ketiga tokoh diatas bukan dimaksudkan untuk mengatasi sebuah perbedaan beragama, melainkan hanya sekedar memberikan tawaran positif terhadap agama-agama, agar terjalin pembaharuan hubungan yang positif demi tercapainya tujuan-tujuan bersama dengan menjalin kerja sama yang erat antar umat beragama. Hal tersebut dapat memacu masing-masing umat beragama yang berbeda keyakinan dapat sama-sama menyumbangkan nilai, moral, dan norma dalam membangun peradaban demi kesejahteraan bersama.¹⁹⁷

Alan Race dengan triloginya eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme yang digagasnya pada tahun 1983 merupakan hasil adopsi pemikiran dari Carl F. Hallencreutz dalam *New Approaches to Men of Other Faiths* (1970) dan karya Eric J. Sharpe dalam *Faith Meets Faith* (1977) yang dianggapnya mampu memberikan penjelasan standar suatu agama memandang agama lain. Alan Race berargument bahwa pandangan eksklusivisme bersumber pada keyakinan iman Kristiani yang bersifat final dan absolut dengan anggapan bahwa kebenaran hanya satu-satunya yang bersumber pada pernyataan ilahi dalam Yesus Kristus.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson , “Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal,” dalam *Jurnal Sanctum Domine*, Vol. 13 No. 1 Tahun. 2023, hal. 201.

¹⁹⁵ Tim Balitbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-agama Di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007, hal. 19.

¹⁹⁶ Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson , “Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal,” dalam *Jurnal Sanctum Domine*, ..., hal. 202.

¹⁹⁷ Astri Lubis, *et.al.*, “Agama dan Peradaban Manusia,” dalam *Jurnal Teologi Anugerah*, Vol. 10 No. 1 tahun. 2021, hal. 24.

¹⁹⁸ Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson , “Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal,” dalam *Jurnal Sanctum Domine*, hal. 202. Lihat juga

Sedangkan inklusivisme menurut Alan Race diibaratkan dengan dialektika antara “iya” dan “tidak”. Artinya, dalam sebuah keyakinan ada sisi yang diterima, ada sisi yang ditolak, menerima sisi kekuatan spiritual dan kedalaman iman pada agama lain yang bersumber dari nilai Tuhan mereka, menolak keselamatan bagi mereka karena keselamatan hanya dalam Tuhan Yesus.

Adapun pluralisme menurut Alan Race menjadi jalan pembuka yang membawa pesan positif dengan karakteristik toleransinya. Dalam bertoleransi hal penting yang harus diingat bahwa kebenaran tentang Tuhan bersifat parsial bagi semua agama. Dalam rangka mencapai kebenaran Tuhan, perlu diwujudkan satu upaya kerjasama yang saling bergantung antar umat beragama. Dengan kata lain, bahwa tidak ada agama yang superior ataupun sebaliknya agama yang subordinasi.¹⁹⁹

Dalam pandangan Gavin D.Costa, Trilogi dalam akidah umat Kristiani sedikit berbeda dengan pandangan Alan Race dalam hal urutan fungsionalnya. Gavin D.Costa meletakkan triloginya mulai dari paradigma pluralisme, eksklusivisme, dan inklusivisme. Urutan tersebut berdasar pada argumen yang dibangunnya. Menurutnya, dalam berakidah isu pokok yang selalu dibahas ialah aspek keselamatan bagi pemeluk suatu agama.²⁰⁰

Dalam perkara tersebut, Gavin D.Costa mendasarkan jawabannya pada dua aksioma tradisional Kristiani. *Pertama*, keselamatan hanya ada pada Yesus Kristus saja. *Kedua*, Allah menghendaki keselamatan bagi setiap umat manusia atas kehendaknya. Menurut Gavin D.Costa kedua aksioma tersebut menentukan paradigma seseorang dalam berakidah.

Dalam paradigma pluralisme, aksioma kedua merupakan landasan cara berpikirnya dan mengabaikan pesan pada aksioma pertama. Sedangkan paradigma eksklusivisme mendasarkan pemikirannya pada aksioma pertama dan mengabaikan pesan pada aksioma kedua. Adapun paradigma inklusivisme menaruh keduanya saling beriringan

Tasya Suci Januri, “Tipologi Tripolar Sebagai Resolusi Konflik Keagamaan Di Indonesia,” dalam *Jurnal al-Muthaharah*, Vol. 20 No. 1 Tahun. 2023, hal. 15. Lihat juga Dessy Kushardiyanti, *et.al.*, “Sentimen Percakapan Pengguna Twitter Pada Hashtag Non Halal Dalam Tipologi Eksklusivisme, Inklusivisme, Pluralisme dan Toleransi Beragama,” dalam *Jurnal Harmoni*, Vol. 21 No. 2 Tahun. 2022, hal. 243.

¹⁹⁹ Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson, “Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal,” dalam *Jurnal Sanctum Domine*, ..., hal. 202.

²⁰⁰ Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson, “Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal,” dalam *Jurnal Sanctum Domine*, ..., hal. 204.

dan berdampingan dengan seimbang dan merupakan paradigma yang tepat dalam menyelesaikan permasalahan teologi agama-agama.

Gavin mengkategorikan paradigma inklusivisme menjadi dua golongan, yaitu: inklusivisme struktural dan inklusivisme terbatas. Keduanya memberikan pesan yang sama, bahwa Kristus adalah wahyu Allah yang normatif dan keselamatan dapat diraih bagi semua agama, walaupun mereka yang di luar gereja. Namun pada paradigma inklusivisme terbatas, tidak memberikan pengesahan kepada agama-agama lain sebagai bagian dari struktur penyelamatan yang aktual.²⁰¹

Tokoh lain yang mengulas trilogi teologi agama-agama, yaitu Paul F.Knitter dengan pandangan yang serupa dengan Alan Race. Paul F.Knitter mengusung pola triloginya eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme dalam upaya melihat pola evolutif dalam teologi Kristiani. Namun dalam perjalanan pemetaan tipologinya, Paul F.Knitter merumuskan empat model tipologinya. *Pertama*, model konservatif-Injili.²⁰² *Kedua*, model protestan arus utama.²⁰³ *Ketiga*, model katolik.²⁰⁴ *Empat*, model teosentris.²⁰⁵

Empat model sebelumnya, secara kritis dikritik dan dikembangkan oleh Paul F.Knitter menjadi empat model evolutif terbarunya yaitu eklesiosentrisme (kebenaran agama-agama yang berpusat di Gereja), kristosentrisme (Kristus sebagai pusat kebenaran agama-agama), teosentrisme (Allah sebagai pusat kebenaran agama-agama), dan terakhir soteriosentrisme (keselamatan dunia (penderitaan manusia

²⁰¹ Eritrika A. Nulik, "Wajah Teologi Kristen dalam Konteks Keberagaman," dalam *Jurnal CONSCIENTIA*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2022, hal. 74.

²⁰² Merupakan paradigma yang menyerupai paradigma eksklusivisme yang menyatakan bahwa hanya ada satu agama yang benar dan dijamin mendapat keselamatan yakni agama Kristen. Tokoh yang mendukung paradigma ini adalah Karl Bart. Wendy Sepmady, *Teologi Agama-Agama*, Malang: Ahli Media Press, 2021, hal. 9

²⁰³ Merupakan model paradigma yang mengarah pada paradigma inklusivisme tertutup memandang bahwa keselamatan ada hanya pada diri Kristus, tetapi tetap mengakui bahwa agama-agama memiliki Tuhan Allah yang serupa, namun hanya Kristus yang membawa keselamatan. Tokoh yang masuk dalam kategori paradigma ini adalah Paul Althaus, Emil Brunner, dan Wolfhart. Wendy Sepmady, *Teologi Agama-Agama*, ..., hal. 9

²⁰⁴ Merupakan model paradigma yang mengarah pada paradigma pluralisme dengan pernyataan bahwa banyak jalan menuju Allah, tetapi Kristus berfungsi sebagai penentu keikutsertaan dalam menentukan jalan. Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson, "Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal," dalam *Jurnal Sanctum Domine*, ..., hal. 202.

²⁰⁵ Merupakan paradigma yang diyakini Paul F.Knitter yang sejajar dengan pluralisme Alan Race. Paradigma ini percaya bahwa ada banyak jalan menuju Allah, agama-agama non-Kristen juga dapat sebagai jalan keselamatan menuju Allah. Tokoh yang memposisikan dirinya dengan paradigma ini adalah John Hick, Raimundo Panikkar, dan Stanley Samartha. Wendy Sepmady, *Teologi Agama-Agama*, ..., hal. 10.

dan alam) secara etis sebagai pusat perhatian kebenaran agama-agama).²⁰⁶

Pada tahun 2002, Paul F.Knitter tidak lagi menggunakan paradigma trilogi yang digagas Alan Race (eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme) dan beralih pada model pemetaannya sendiri yang digagas dalam empat model paradigma. *Pertama*, model paradigma penggantian.²⁰⁷ *Kedua*, model paradigma pemenuhan.²⁰⁸ *Ketiga*, model paradigma mutualitas.²⁰⁹ *Keempat*, model paradigma penerimaan.²¹⁰

Muncul dari tiga tokoh teolog yang menggagas trilogi atau tipologi tripolarnya, tokoh Indonesia yang bernama Th. Sumartana yang mengambil konsen teologi agama-agama, yang secara tegas dibahasnya dengan teori *theologia religionum* (teologi agama-agama). Menurut Wendy Sepmady ada empat poin yang penting yang mendasari teori *theologia religionum*, diantaranya:²¹¹

- a. *Theologia religionum* merupakan upaya internal dari komunitas keagamaan menyikapi keragaman agama di dunia atau persoalan pluralisme.
- b. *Theologia religionum* merupakan bentuk usaha pencarian makna teologis dari keragaman agama yang dapat relevan

²⁰⁶ Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson, "Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal," dalam *Jurnal Sanctum Domine*, ..., hal. 205.

²⁰⁷ Penggantian dalam makna paradigma ini terbagi menjadi dua, yaitu penggantian total dan penggantian parsial. Penggantian total berparadigma bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada pada agama Kristen. Sedangkan penggantian parsial beranggapan bahwa Tuhan telah mewahyukan diri-Nya di dalam agama-agama, tetapi keselamatan hanya ada pada agama Kristen. Wendy Sepmady, *Teologi Agama-Agama*, ..., hal. 11.

²⁰⁸ Pemenuhan dalam model paradigma ini berkeyakinan bahwa Tuhan telah hadir di dalam agama-agama, tetapi pemeluk agama Kristen yang memiliki Yesus bertugas menyempurnakan agama-agama lain. Wendy Sepmady, *Teologi Agama-Agama*, ..., hal. 11.

²⁰⁹ Mutualitas dimaknai sebagai prinsip Kristiani yang menyatakan bahwa semua agama memiliki pondasi yang sama, terutama dalam tiga hal yang fundamental, yaitu jembatan filosofis-historis, jembatan religius-mistik, dan jembatan etis-praktis. Filosofis-historis dengan pernyataan bahwa ada satu kenyataan Ilahi di balik semua agama-agama. Religius-mistik menyatakan bahwa Tuhan ada dalam pengalaman mistik semua agama. Etis-praktis menyatakan bahwa secara etis semua agama turut prihatin dengan situasi dunia masa kini yang dipenuhi dengan penderitaan dan kemiskinan. Wendy Sepmady, *Teologi Agama-Agama*, ..., hal. 12.

²¹⁰ Penerimaan diartikan Paul F.Knitter sebagai bentuk pendekatan yang dapat membuka ruang interaksi dan relasi antar agama yang semuanya perlu dihargai dan diakui. Pendekatan tersebut mengarah pada identitas partikularisme dengan menjunjung tinggi nilai superioritas setiap agama dan menerima diversitas nyata perbedaan-perbedaan agama-agama. Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson, "Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal," dalam *Jurnal Sanctum Domine*, ..., hal. 206.

²¹¹ Wendy Sepmady, *Teologi Agama-Agama*, ..., hal. 16.

dengan kondisi dan keadaan terkini, sehingga tercipta kemajuan masa depan agama-agama.

- c. *Theologia religionum* juga sebagai upaya mempertahankan dan menjaga identitas dan integritas keagamaan dengan tidak saling meremehkan dan menjatuhkan agama lain.
- d. *Theologia religionum* merupakan hasil dialog yang melibatkan agama-agama, artinya dalam perumusannya semua agama terlibat dan diakui tingkat superioritasnya.

Rumusan pada poin-poin di atas, sangat serasi dengan pola kehidupan beragama di Indonesia yang penuh dengan nilai pluralitas, bahkan tidak dalam ranah teologi saja, ranah budaya, suku, ras, dan adat istiadat sangat melekat dengan kondisi di Indonesia saat ini. Jadi, secara kontekstual tema *Theologia religionum* di Indonesia yang kaya dengan nilai pluralitasnya sangat suitable dengan kondisi dan keadaan di Indonesia.

Dari rumusan trilogi (eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme) pada teori *theologia religionum*, lahir suatu adopsi pemikiran dalam dunia Islam yang mencoba mengkaji problematika yang sama dalam bab akidah mengenai kebenaran (*truth claim*) dan keselamatan (*salvation claim*).²¹² Kajian tersebut mengulas pemahaman umat Islam terkait ayat-ayat akidah yang berkenaan dengan konteks sosial-multikultural.

Dalam dunia Islam, pengklasifikasian trilogi seperti di atas ditemukan dalam gagasan kelompok Islam fundamental²¹³ yang merumuskan ragam teologi ke dalam tiga bagian sebagai antisipasi dari kemudharatan yang dapat mempengaruhi kemurnian Islam, pengklasifikasian tersebut yaitu teologi eksklusif,²¹⁴ teologi inklusif,²¹⁵ dan teologi pluralis.²¹⁶ Menurut Islam fundamental, setiap

²¹² Eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme dalam dunia Islam mengenai bab teologi atau akidah bukan perkara baru, tetapi sudah Rasulullah Saw contohkan dalam pola berkehidupan dengan orang yang berbeda agama dengan tetap hidup berdampingan dan menghormati segala bentuk upacara peribadatnya.

²¹³ Disebut Islam fundamental ketika terdapat lima ciri gerakan yang fundamental, *pertama*, anti peradaban barat. *Kedua*, ingin menerapkan syariat Islam di tengah-tengah hukum yang berlaku di sebuah negara. *Ketiga*, akan membangun peradaban Islam di tengah berdirinya suatu peradaban negara yang disepakati. *Keempat*, tidak mampu memisahkan perkara-perkara antara perkara Islam dan negara. *Kelima*, menjadikan para pendahulu (salaf) sebagai acuan tunggal bagi masa depan (khalaf). Herdi Sahrasad dan al Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme, dan Radikalisme*, Jakarta: Freedom Foundation, 2017, hal. 43.

²¹⁴ Merupakan kelompok yang memiliki pandangan bahwa hanya agama yang dianutnya yang benar, di luar dari itu adalah salah (tidak ada kebenaran dan keselamatan). Herdi Sahrasad dan al Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme, dan Radikalisme, ...*, hal. 42.

²¹⁵ Kumpulan kelompok yang berpandangan bahwa agama yang dianutnya merupakan agama yang benar, tetapi mereka juga mengakui kebenaran agama lain dengan catatan agama

teologi tersebut memiliki paham-paham yang diyakini sebagai landasan berfikir dan bertindak yang dapat mempengaruhi orisinalitas Islam.

Eksklusivisme dalam wacana keagamaan merupakan konsep keagamaan yang mengedepankan klaim kebenaran atas suatu agama. Ada anggapan bahwa satu agama tertentu merupakan agama yang paling benar sedangkan agama lainnya adalah sesat dan salah. Dalam Islam paradigma tersebut menyatakan bahwa Islam adalah agama yang paling benar. Begitupun umat Kristiani yang menyatakan bahwa agama Kristen merupakan agama yang paling benar.²¹⁷

Menurut Nur Khoiri paham eksklusivisme pada dunia Islam dan Kristen memuat doktrin saling menihilkan dan meniadakan dengan klaim mereka masing-masing.²¹⁸ Setiap doktrin tersebut melupakan bahwa ada entitas lain yang memerlukan ruang kehidupan yang sama dan hal tersebut dapat berdampak pada kekerasan sosial secara subjektif dengan melawan arti keselamatan dan kedamaian dari nilai asli yang diusung setiap agama.²¹⁹

Dalam pandangan Hamzah Harun, istilah eksklusivisme sangat erat dengan dunia Islam yang dapat disebut sebagai Islamisme atau kelompok Islam yang menolak nilai-nilai selain dalam Islam, yang identik dengan fanatisme, intoleran, militanisme, radikalisme, dan fundamentalisme. Dalam contohnya HTI, WI, Salafi, MMI, JI, dan ISIS. HTI, HTI, Salafi, dan WI dengan gerakan pemikirannya yang mengutarakan gagasan dalam mencapai tujuannya, dan MMI, JI, ISIS, dan FPI dengan gerakan kekerasannya dalam mencapai tujuannya.²²⁰

Dalam pandangan Zaenal Khalid, lahirnya paradigma eksklusivisme dengan gerakan penolakan nilai selain dalam Islam disebabkan adanya argumentasi yang bersifat final sejak generasi

yang dianutnya masih lebih benar. Herdi Sahrasad dan al Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme, dan Radikalisme*, ..., hal. 42.

²¹⁶ Kumpulan kelompok yang menyatakan bahwa kebenaran berada di mana-mana dan bagi agama apapun, sehingga keterlibatan dalam segala aktivitas antar agama bukan sebagai problematik yang krusial. Herdi Sahrasad dan al Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme, dan Radikalisme*, ..., hal. 42.

²¹⁷ Zaenal Khalid, "Konsep Keberagamaan dalam Tafsir Muhammad bin Shalih al-Utsaimin," dalam *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, hal. 27.

²¹⁸ Nur Khoiri, *Radikalisme Agama dalam Pandangan Elit Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, Semarang: Southeast Asian Publishing, 2019, hal. 43.

²¹⁹ Nur Khoiri, *Radikalisme Agama dalam Pandangan Elit Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, ..., hal. 39.

²²⁰ Hamzah Harun Al Rasyid, *Radikalisme Berbasis Agama*, Makassar: Alauddin University Press, 2021, hal. 11.

awal Islam dalam memandang nilai kebenaran (*truth*) dan keselamatan (*salvation*). Menurutny, hal tersebut selaras dengan konsep kristosentris-partikularis yang dianut umat Kristiani yang mengedepankan aspek teologis-teoritis sebagai upaya menentukan standar kebenaran dan keselamatan dibanding aspek etika-praktis. Sehingga, bentuk kreatifitas akal (ijtihad) harus atau mutlak dikembalikan pada sumber autentik Islam (al-Qur'an dan Sunnah) dan cenderung terbatas.²²¹ Dengan bahasa lain peran akal dalam hal ijtihad terbatas pada tekstualitas al-Qur'an dan as-Sunnah, sehingga terlepas dari aspek konteks yang berkembang.

Menurut Mun'im Sirry ada tiga ayat yang kerap dijadikan landasan oleh para pemikir eksklusif dalam mengakui superioritas Islam atas agama-agama lainnya serta menjadi agama satu-satunya yang paling benar dan selamat. Ayat-ayat tersebut yaitu:²²²

إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ
الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (آل عمران: ﴿١٤﴾)
وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ (آل
عمران: ﴿٨٥﴾)

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا
(المائدة: ﴿٣﴾)

Tiga ayat di atas, dalam pandangan Mun'im Sirry dapat memberikan gambaran mengenai perkembangan pemikiran yang dialami oleh umat muslim dari masa muslim klasik-ortodoks hingga masa muslim reformis abad ke-20. Menurutny, muslim klasik-ortodoks memiliki kecenderungan pada paradigma eksklusif mengenai kebenaran dan keselamatan Islam. Adapun masa muslim reformis berkecenderungan pada paham inklusif-pluralis dengan berupaya menafsirkan ulang dengan ijtihad mereka terkait kebenaran dan keselamatan.²²³

Perkembangan pemahaman tersebut disebabkan adanya perbedaan sumber pendekatan penafsiran dalam memandang ayat-ayat di atas.

²²¹ Zaenal Khalid, "Konsep Keberagamaan Dalam Tafsir Muhammad bin Shalih al-Utsaimin," dalam *Tesis*, ..., hal. 27.

²²² Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013, hal. 84.

²²³ Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, ...,hal. 88.

Menurut Zaenal Khalid sumber penafsiran muslim klasik-ortodoks bersifat statis dengan pendekatan literal-tekstual yang kerap dikritik oleh para muslim reformis abad 20 sebab dianggap tidak relevan dengan konteks dunia modern.²²⁴ Bahkan paham-paham literal-tekstual yang mengarah pada paradigma eksklusif (sebagaimana muslim klasik) dinilai oleh Nurcholis Madjid dapat membawa pada jurang kehancuran di tengah realitas pluralitas keagamaan di dunia yang majemuk-plural.²²⁵

Oleh karena itu, Syafiq Hasyim dari pemikiran Arkoun berpandangan bahwa akan selalu ada perdebatan antara paradigma muslim klasik (tradisionalis-fundamentalis) dengan muslim modernis. Menurutnya Islam tidak dapat lepas dari nilai modernitas, sehingga akan sulit dipungkiri nilai-nilai pluralitas maupun sekuleritas akan merambah pada tataran agama. Daripada itu, sangat dibutuhkan sikap terbuka bagi setiap muslim dalam merekonstruksi aspek kehidupan dan keilmuan Islam dengan teori-teori epistemologi baru yang dianggap lebih mendasar, mendalam, dan fundamental yang termuat di dalamnya nilai-nilai normativitas, spiritualitas, dan fungsionalitas.²²⁶

Tetapi jika dikembalikan pada sebuah prinsip dasar muslim tradisionalis-fundamentalis, paradigma eksklusif diwujudkan dalam upaya mempertahankan kemurnian Islam dari faktor-faktor eksternal yang dianggap mampu mencederai orisinalitas Islam. hal tersebut sangat sulit untuk dihindari bahkan dihilangkan dari pemikiran seorang yang beragama, tidak menjadi masalah bahkan dapat dibenarkan, tetapi dapat berubah makna jika cara dan metode yang digunakan menggunakan isu konflik dan kekerasan yang imoral yang dapat memperkeruh suasana keberlangsungan hidup sebagaimana kaum revivalis-fundamentalis.

Oleh karena itu sangat dibutuhkan kajian ulang yang komprehensif dengan menimbang aspek-aspek realitas kehidupan modern dalam upaya membedakan mana perkara yang fundamentalis (*ushuli*) dalam hal agama dan mana yang perkara cabang (*furu'i*), sehingga tidak salah mengartikan yang dapat berdampak pada penodaan nilai dasar agama Islam yaitu kedamaian.

²²⁴ Zaenal Khalid, "Konsep Keberagamaan Dalam Tafsir Muhammad bin Shalih al-Utsamin," dalam *Tesis*, ..., hal. 31.

²²⁵ Nurcholis Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 60.

²²⁶ Syafiq Hasyim, *Islam dan Politik: Sebuah Studi Keterkaitan* dalam Johan Hendrik, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LkiS, 1996, hal. 148-149.

Dari paradigma eksklusif, muncul paradigma inklusif yang memposisikan pemikirannya di tengah-tengah antara eksklusif dan pluralis. Dalam wacana keagamaan, paradigma inklusif mencoba menengahi dan memiliki kedua paradigma (eksklusif dan pluralis) dengan pokok pikirannya yang mengakui akan kebenaran satu agama atau wahyu tetapi kebenaran dan jaminan keselamatan juga dapat ditemukan dalam agama atau wahyu lain. Kebenaran dalam agama lain dianggap benar selama tidak bertentangan dengan normativitas agamanya, dan meyakini agamanya sebagai pelengkap dari agama-agama lain atas ketidak tahuannya atau ketidak utuhannya.²²⁷

Menurut Zaenal Khalid, dalam beragama sangat wajar lahir dari pemikiran sebuah pandangan eksklusif dan inklusif mengenai kebenaran dan keselamatan, tidak luput agama Islam itu sendiri. Ayat al-Qur'an yang menjadi landasan dasarnya telah didefinisikan dan diartikan sesuai paradigma masing-masing. Dalam kasus eksklusif yang menguatkan argumennya dengan ayat-ayat yang telah disebutkan di atas Surah Ali Imran/3: 19 dan 85 serta Surah al-Maidah/5: 3. Begitupun paradigma inklusif yang menyandarkan argumentasinya pada ayat di bawah ini,²²⁸ yaitu:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مِنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (البقرة:

﴿١٦﴾

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيْنَ وَالنَّصْرَى مِنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (المائدة: ﴿١٦﴾)

Oleh karena itu, Nurcholis Madjid menyatakan dalam beragama terdapat ragam jenis penghayatan seseorang terhadap sistem ajaran keagamaannya. Dalam Islam dikenal dengan *dzâhirî*/lahiri dan *bâthinî*/batini. Dalam bahasan lain, ada dua jenis ajaran dalam Islam yaitu eksoterik dan esoterik. Dalam banyak kasus, Madjid menyatakan bahwa sebagian besar umat Islam menyalahi aspek dualitas di atas dengan penyimpangan terhadap prinsip ekuilibrium (*tawâzun*). Kecenderungan terhadap penilaian eksoterik kerap mewarnai penghayatan seseorang terhadap ajaran agamanya.

²²⁷ Gavin D'Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions," dalam *Jurnal Religious Studies*, Vol. 32 No. 2 Tahun. 1996, hal. 224.

²²⁸ Zaenal Khalid, "Konsep Keberagamaan Dalam Tafsir Muhammad bin Shalih al-Utsaimin," dalam *Tesis*, ..., hal. 39.

Sehingga lahir dari penghayatan tersebut paham-paham eksklusif yang menuduh lawannya (tidak sepaham) dengan kafir, sesat, dan lain sebagainya.²²⁹

Pendapat tersebut disetujui oleh Abdullah bahwa antara kajian eksoterik dan esoterik haruslah berimbang, keduanya merupakan satu-kesatuan yang utuh yang tidak dapat dipisahkan. Dengan keseimbangan akan lahir sikap inklusif dalam pola kehidupan bermasyarakat agar tercipta dialog-dialog *inter religions* yang semata-mata diciptakan untuk meningkatkan kualitas hubungan manusia dalam realitas *empiric* dalam mengemban tugas kemanusiaan.²³⁰

Perihal esoterik dan eksoterik, Syafii Maarif dalam Maria Cuaca mengungkapkan sebuah pernyataan singkat sebagai bentuk respon dari kondisi formalisasi Islam yang terkesan mengarah pada eksklusivisme. Pernyataan tersebut diambil dari sebuah filsafat Hatta tentang garam dan gincu. Menurutnya dalam beragama Islam tidak sepatutnya menggunakan filsafat gincu (tampak tapi tidak terasa), tetapi sebaliknya dalam ber Islam harus seperti garam (tak tampak tapi terasa). Dalam kata lain, formalisasi Islam hanya disibukan dengan hal seremonial tetapi kehilangan substansi, berteriak Allahu Akbar sembari merusak, menghujat, dan memecah belah persatuan umat, sebab Islam adalah agama yang bernuansa inklusif dengan segala norma-norma keagamaannya yang menjunjung tinggi keadilan, kesetaraan, toleransi, perdamaian, ramah, dan santun dan bukan sebaliknya yang menjadi alat untuk merusak persaudaraan dan menjadi sumber peperangan.²³¹

Paradigma Inklusif sendiri dalam pandangan Ahmad Fawaid ditujukan sebagai bentuk tipologisasi dari pandangan wawasan keagamaan yang diindikasikan sebagai bentuk positif yang digunakan dalam menjawab tantangan zaman atas paradigma-paradigma eksklusif yang identik dengan kekerasan. Menurutnya suatu yang wajar jika inklusivisme menjadi pembahasan yang sangat

²²⁹ Nurcholis Madjid, *Ahli Kitab dalam Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 1. Lihat juga Budhy Munawar, *Karya lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesian, dan Kemodernan*, Jakarta: NCMS, 2019, hal. 2327.

²³⁰ Abdullah, *Teologi Damai: Rekontruksi Paradigmatik Relasi Kristen dan Islam*, Makassar: Alauddin University Press, 2012, hal. 16-17.

²³¹ Angelique Maria Cuaca, "Buya Syafii: Suluh Bangsa, Sang Pluralis Indonesia," dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 18 No. 1 Tahun. 2023, hal. 79-80.

diidolakan para sarjana, terutama bantahan terhadap framing-framing ayat-ayat perang dan pedang.²³²

Dalam pandangan Juwaini teologi inklusif dalam Islam diwujudkan sebagai upaya menghilangkan sifat eksklusif dengan tema utamanya yaitu toleransi. Teologi inklusif dalam tatanan kehidupan sosial lebih dimengerti dengan istilah multikulturalisme yang dalam Islam sendiri sudah mengatur sedemikian rapinya, sebagai contoh jiwa tolong menolong antar sesama agar terjalin kerjasama sesama manusia.²³³ Juwaini memasukan pandangan inklusif sejajar dengan esoterisme²³⁴ dan dinamika²³⁵ sebagai landasan terciptanya kerukunan dan kebersamaan.

Sejalan dengan pandangan Fahrurrozi Dahlan, bahwa inklusif merupakan bentuk moderat (*al-wasat*) dari sebuah ketegangan paham eksklusif dan keluwesannya paham pluralis. Menurutnya inklusif diwujudkan dengan sikap terbuka, melebur, beradaptasi, bergaul dengan berbagai komunitas untuk belajar dan memberikan pelajaran. Dalam percontohannya, Dahlan mengambil model ajar yang dianut oleh kelompok Muhammadiyah, yaitu model inklusif dengan keterbukaannya terhadap perbedaan pendapat serta pengadaan dialogis yang inklusif, objektif dan toleran.²³⁶

Jadi, inklusivisme atau teologi inklusif menurut para intelektual merupakan cara pandang beragama yang mengedepankan ajaran esoterik dari pada ajaran eksoterik (dengan tidak meninggalkan konsem *tawâzun*) demi terciptanya sebuah kerukunan dan teloransi dalam tatanan kehidupan beragama dan bermasyarakat, juga sebagai bentuk penyesuaian dari dinamika modernisme yang sangat dinamis.

²³² Ahmad Fawaid, "Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-ayat Qitâl Dalam Tafsîr Al-Jalâlayn Karya Jalâl Al-Dîn Al-Mahallî dan Jalâl Al-Dîn Al-Suyûthî," dalam *Desertasi*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2019, hal. 3.

²³³ Juwaini, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*, Aceh: Bandar Publishing, 2023, hal. 8-9.

²³⁴ Esoterisme dalam argumen Juwaini merupakan aspek penting dalam agama yang menekankan kajian aspek kebatinan yang merupakan inti dari agama yang tersembunyi dalam hati manusia dan hanya dapat dirasakan oleh mereka yang berhati bersih. Juwaini, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*,..., hal. 6-7.

²³⁵ Dinamika dalam pandangan Juwaini merupakan perubahan yang terlihat dalam bentuk perilaku, pemikiran, dan kehidupan sosial masyarakat pada setiap zaman. Dalam Islam dinamika tersebut dilihat dari masa Rasulullah yang dengan kekuasaannya mampu merubah kehidupan jaman Jahiliyah dan perubahan itu akan selalu dinamis berubah di setiap masanya. Dalam dunia intelektual lebih dikenal dengan "*the grand process of modernization*" dan merupakan sunnatullah. Juwaini, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*,..., hal. 9-10.

²³⁶ Fahrurrazi Dahlan, *Dakwah dan Moderasi Beragama*, Mataram: Sanabil, 2021, Hal. 42.

Namun, menurut Juwaini paham inklusif dengan sikap keterbukaannya dalam ranah sosial-keagamaan digiring pada sebuah pernyataan bahwa semua agama sama dan semuanya benar, sehingga muncul dari pernyataan tersebut inklusif-pluralis atau teologi pluralisme.²³⁷ Sebab menurut Rachman, inklusivisme erat hubungannya dengan perkembangan pondasi pluralisme dan sebaliknya, pluralisme sejati hanya dapat dibangun dengan pondasi sikap inklusivisme.²³⁸

Pluralis sendiri menurut Dahlan merupakan sebuah paham kemajemukan atau paham kebhinekaan yang berorientasi pada nilai kemajemukan dalam berbagai penerapan yang terdapat dalam semua lini, baik filsafat agama, moral, hukum, dan politik yang akan berujung pada nilai kesejajaran. Artinya, segala sesuatu yang mengarah pada ilmu pengetahuan, kepercayaan, ekonomi, politik, budaya, dan agama merupakan hukum mutlak kehidupan yang berhak dihormati, tidak saling mengunggulkan atau mendiskriminasi satu dengan lainnya.²³⁹

Sedangkan pluralisme menurut Syafi'i Maarif dalam Muhammad Qarib, memuat pesan substantif bahwa setiap orang dengan keragaman identitas agama dapat dihormati dan hidup damai berdampingan di bumi. Pluralisme diartikanya sebagai *"the acceptance of many groups in society or many schools on thought in an intellectual or cultural discipline"* (bentuk penerimaan berbagai kelompok di masyarakat atau penerimaan segala bentuk keragaman mazhab pemikiran dalam konteks intelektual maupun kultural). Argumen tersebut dilandasi atas bunyi Surah al-Hujurat/49: 13 yang menegaskan tentang keanekaragaman ras (*syu'ûb*) dan suku bangsa (*qabâ'il*) untuk saling mengenal (*ta'âruf*).²⁴⁰

Argumen tersebut diperkuat oleh Dawam Rahardjo dalam Syafi'i Anwar bahwa pluralisme dalam Islam merupakan sunnatullah yang tidak mungkin untuk dirubah, diingkari, dan dilawan. Secara tegas Surah al-Hujurat/49: 13 dan Surah al-Maidah/5: 48 telah ajarkan umat muslim untuk dapat mengenal, memahami, dan melihat ragam perbedaan agar dapat mengambil hikmah dan pelajaran darinya. Begitupun Surah al-Maidah/5: 48 yang menegaskan akan

²³⁷ Juwaini, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*, ..., hal. 10.

²³⁸ Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, Jakarta: LSAF, 2010, hal. 708.

²³⁹ Fahrurrazi Dahlan, *Dakwah dan Moderasi Beragama*,..., hal. 24.

²⁴⁰ Muhammad Qarib, *Pluralisme Buya Syafii Maarif*, Yogyakarta: Bildung, 2019, hal. 48-49.

pemahaman pluralitas agama, al-Qur'an turun dalam misi membawa kebenaran, tetapi dalam misi tersebut disebutkan eksistensi kitab-kitab sebelumnya yang turun di setiap kaum. Pengakuan eksistensi tersebut wujud dari sebuah bukti nyata bahwa Allah SWT tidak menciptakan hanya satu umat, melainkan banyak umat dengan aturan yang terang dan jelas, setiap umat memiliki nilai perbedaan masing-masing yang ditujukan untuk menguji manusia atas apa yang telah diturunkan-Nya. Namun menurut Dawam poin terbesar adalah perintah berlomba-lomba dalam kebaikan (*fastabiqu al-khairât*) yang mampu menggambarkan bahwa semua agama memiliki pengakuan yang sama dengan kebebasan yang diberikan oleh Tuhan dengan resiko yang akan ditanggung oleh masing-masing individu atau kelompok kelak di hari akhir.²⁴¹

Surah al-Maidah/5: 48 menurut Ricko Imano membahas tiga poin penting yang berkaitan dengan pluralisme. Poin *pertama* berupa anjuran beriman kepada al-Qur'an yang membenarkan serta menguatkan posisi kitab-kitab sebelumnya. *Kedua*, poin yang menunjukkan bahwa kemajemukan umat merupakan fitrah yang sengaja Allah SWT ciptakan dengan perantara syariat dan manhaj bagi setiap kaum. *Ketiga*, poin yang membahas anjuran dalam berlomba untuk berbuat kebaikan walaupun berbeda manhaj dan syariat.²⁴²

Pendapat Dawam perihal pluralisme memiliki visi yang sama dengan tokoh fundamentalis Islam Nurcholis Madjid dengan keberaniannya reinterpretasi ayat-ayat al-Qur'an berkenaan dengan pluralitas keagamaan. Dalam contohnya interpretasi Surah al-Hajj/22: 17 tentang pemaknaan *ahlu al-kitâb*,²⁴³ menurutnya

²⁴¹ Syafii Anwar, *Pluralisme dan Amanah Kecendekiawanan: Belajar Bersama Dawam Rahardjo* dalam Ihsan Ali Fauzi, et.al., *Demi Toleransi Demi Pluralisme*, Jakarta: Democracy Project, 2012, hal. 199-200.

²⁴² Ricko Imano Ganie, *Justifikasi Tafsir Al-Qur'an Tentang Pluralisme Beragama: Sebuah Alternatif Merawat Kebinekaan Bangsa* dalam Abd. Rohim Ghazali, *Merawat Indonesia: Refeksi Kritis Isu-isu Keindonesiaan, Keislaman, dan Kemanusiaan*, Jakarta: MAARIF Institute for Culture and Humanity, 2019, hal. 277-278.

²⁴³ Perihal *ahlu al-kitab*, Madjid mengklasifikasikan ahlu kitab ke dalam tiga bentuk. *Pertama*, mereka yang sama sekali tidak memiliki kitab suci. *Kedua*, mereka yang memiliki semacam kitab suci. *Ketiga*, mereka yang memiliki kitab suci yang jelas (yahudi dan Nasrani). Melihat poin ketiga, secara jelas disebutkan dalam al-Qur'an Surah as-Syura/42: 13 bahwa mereka termasuk ahli kitab, Islam datang sebagai keberlanjutan syariat, pembetulan, dan penyempurna agama sebelumnya, umat beragama sejatinya umat yang tunggal, tetapi pembetulan serta penyempurnaan diperlukan dari waktu ke waktu. Meninjau poin pertama dan kedua, Madjid dengan pemaparannya dari beberapa tokoh mufasssir, ahli fiqh, dan kaum salaf (Rasyid Ridha, Abu Hanifah, Abu Manshur Abd al-Qahir ibn Thahir al-Baghdadi) menyimpulkan bahwa kaum Majusi, Shabi'in, Hindu, Budha, dan Konfusiun juga termasuk

penyebutan *ahlu al-kitâb* bagi kaum Yahudi, Nasrani dan penganut agama lain yang memiliki kitab suci dalam al-Qur'an merupakan bentuk keistimewaan agama Islam sebagai bentuk pengayoman dan pengakuan umat terdahulu sebelum Islam. Islam dengan pedoman al-Qur'annya telah memberikan hak masing-masing agama dalam bereksistensi dengan kebebasan menjalankan agama meraka masing-masing.²⁴⁴

Madjid dengan paham pluralitasnya menolak keras bahwa semua agama sama. Menurutnya hal tersebut merupakan kemustahilan, mengingat bahwa dalam agama tertentu dengan lainnya memiliki perbedaan dalam banyak hal yang prinsipil.²⁴⁵ Penolakan tersebut juga didasari atas bentuk sunnatullah atau kuasa ilahi yang menciptakan segala bentuk perbedaan dengan keragaman masing-masing agama. Pluralitas dalam pandangannya ditujukan untuk membentuk sikap seorang muslim yang mampu mengakui hak masing-masing agama dalam melakukan rangkaian peribadatan sesuai dengan kebenaran (kebenaran yang subjektif) yang diyakininya.²⁴⁶

Dalam konteks keindonesiaan, pluralitas telah menjadi dasar kebijakan pemerintahan dalam mengelola keragaman agama sejak indonesia merdeka. Perkara tersebut dapat ditemukan dalam pengubahan susunan kalimat pada butir pertama pancasila, dari kalimat kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya, menjadi ketuhanan yang maha esa atau lebih dikenal dengan Piagam Jakarta.²⁴⁷ Perkara tersebut telah menegaskan bahwa Indonesia telah menerapkan konsep pluralitas agama yang ditujukan pada terciptanya sebuah kerukunan beragama di negara yang kaya akan nilai-nilai kemajemukan, baik agama, ras, suku, dan budaya.

ahli kitab yang perlu mendapatkan pengakuan dan kesetaraan. Nurcholish Madjid, *Ahli Kitab dalam Nurcholis Madjid, Islam Agama Peradaban*,..., hal. 5-19.

²⁴⁴ Budhy Munawar, *Karya lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesian, dan Kemodernan*,..., hal. 2307.

²⁴⁵ Nurcholis Madjid, *Ahli Kitab dalam Nurcholis Madjid, Islam Agama Peradaban*, ..., hal. 1.

²⁴⁶ Ricko Imano Ganie, *Justifikasi Tafsir Al-Qur'an Tentang Pluralisme Beragama: Sebuah Alternatif Merawat Kebinekaan Bangsa* dalam Abd. Rohim Ghazali, *Merawat Indonesia: Refeksi Kritis Isu-isu Keindonesiaan, Keislaman, dan Kemanusiaan*, ..., hal. 201.

²⁴⁷ Adlin Sila, *Kerukunan Umat Beragama di Indonesia: Mengelola Keragaman dari Dalam dalam Ihsan Ali Fauzi, et.al., Kebebasan, Toleransi dan Terorisme*, Jakarta: Paramadina, 2017, hal. 139.

Dalam konteks gerakan Islam modern (Muhammadiyah) pluralisme merupakan sebuah *world-view*, filsafat, ideologi atau pemahaman yang menjadi salah satu prinsip dalam melihat agama orang lain dan hubungan antar umat beragama. Dalam ijtihadnya, Pluralisme sebagai bentuk kondisional yang sengaja diciptakan dalam upaya merespon realitas pluralitas. Toleransi moral dan koeksistensi pasif sebagai turunan penciptaan kondisional tersebut. Toleransi berbicara persoalan perasaan pribadi dan sebuah kebiasaan, sedangkan koeksistensi pasif berbicara persoalan penerimaan pihak lain dengan penuh kesadaran agar tidak terjadi konflik dan permusuhan.²⁴⁸

Pendapat yang demikian juga diutarakan oleh Abdul Wahid, bahwa pluralisme dengan pluralitas dalam pengertiannya selalu dipakai secara bersamaan. Dalam kebersamaan tersebut terdapat perbedaan yang wajib dimengerti. Pluralisme merupakan bentuk kesadaran atas realitas pluralitas yang nyata. Dalam kata lain pluralitas merupakan produk lama, sedangkan pluralisme sebagai fenomena baru.²⁴⁹

Menurut Raimon Panikkar pluralisme merupakan sebuah bentuk komunikasi yang mampu menjembatani sebuah ketidaktahuan dan kesalahpahaman antar berbagai budaya (agama dalam konteks ideologi pluralisme) di ruang lingkup dunia dengan memberikan ruang kebebasan berbicara, berpendapat, dan berwawasan menurut bahasa mereka. Dalam pandangannya pluralisme berdiri di atas sebuah realitas pluralitas yang monolitik yang harus disatukan dan mendapatkan perhatian demi terciptanya situasi yang ideal yaitu kesetaraan manusia.²⁵⁰

Terdapat dua pokok yang perlu dipertimbangkan dalam membahas pluralisme. *Pertama*, menghidupkan kesadaran baru dalam diri atas keprihatinan iman individu lain dengan tidak meremehkan agama atau keimanan orang lain, apalagi sampai mendistorsikan keyakinan-keyakinan mulia yang diyakini seseorang. *Kedua*, membangun kerjasama dalam rangka memecahkan persoalan kemanusiaan bersama di ruang lingkup sosial-masyarakat.²⁵¹

²⁴⁸ Abdul Mu'ti dan Azaki Khairudin, *Pluralisme Positif*, Jakarta: Majelis Pustaka dan Informasi PP Muhammadiyah, 2019, hal. 28.

²⁴⁹ Abdul Wahid, *Pluralisme Agama: Paradigma Dialog untuk Resolusi Konflik dan Dakwah*, Mataram: LEPPIM, 2016, hal. 33.

²⁵⁰ Raimon panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, Amerika: Paulist Press, 1999, hal. 10.

²⁵¹ Muhaemin Latif, *Teologi Pembebasan Dalam Islam*, Jakarta: Orbit Publishing, 2017, hal. 209.

Sebagai fenomena yang dianggap baru, pluralisme dalam konteks beragama lahir dari sebuah otoritas dan otonomi individu, sehingga melahirkan konsekuensi pemahaman, penafsiran, dan wawasan yang beragam sesuai dengan sifat partikularistik yang dimiliki setiap individu. Akal menjadi sumber otoritas tersebut, masing-masing individu memiliki akal dengan kekhasan masing-masing sesuai dengan latar belakang pemahaman yang berbeda-beda menyikapi sebuah pluralitas keagamaan yang merupakan sebuah keniscayaan.²⁵²

Jadi dengan kesadaran akan adanya otoritas individu yang bersumber pada akal, pemahaman tidak bisa untuk disamakan atau diseragamkan, bahkan dengan keragaman tersebut dapat saling bersinergi guna mencapai sebuah kebenaran yang sempurna. Setiap individu tidak ada merasa paling benar dan menyalahkan, sehingga timbul sebuah dialog positif sebagai kebutuhan pendewasaan pemahaman.

Berbicara mengenai akal, Wahib dalam Djohan Effendi dan Ismed Natsir menegaskan bahwa akal bukan sumber dari Islam, sumber Islam hanya dua, al-Qur'an dan al-Hadist. Akal adalah alat untuk menggali informasi, wawasan, dan pemahaman yang terdapat dalam dua sumber Islam. Konsekuensi yang serius jika akal dijadikan sebagai sumber, produk akal akan menjadi sesuatu yang mutlak selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan as-Sunnah dan itu akan membawa pada pemahaman yang monolitik atau *das sollen*: hanya satu, yang membawa ranah pemahaman pada pernyataan bahwa membuat rumah: Islam, naik sepeda: Islam, sembahyang: Islam, sehingga kurang diferensiasi dan kurang mampu membedakan hal yang fundamen. Sebaliknya jika akal sebagai alat, maka akan timbul macam-macam pemahaman dengan macam-macam sumber yang berkenaan dengan al-Qur'an dan al-Hadist.²⁵³

Pernyataan akal sebagai alat bukan sebagai sumber dalam trilogi atau tipologi yang dibahas sebelumnya, dapat berdampak pada pemahaman keagamaan dengan lahirnya paham-paham eksklusif, inklusif, dan pluralis. Eksklusif dengan monolitiknya terkait kebenaran dan keselamatan menjadikan produk akal (pemahaman akal atas teks) sebagai sumber mutlak dengan menafikan adanya sumber-sumber lain (*asbâbu an-nuzûl/al-wurûd*, *qiyas*, *ijma'*, perubahan ruang dan waktu) yang berkenaan dengan al-Qur'an dan as-Sunnah. Sebaliknya paham inklusif dan pluralis mencoba

²⁵² Abdul Wahid, *Pluralisme Agama: Paradigma Dialog untuk Resolusi Konflik dan Dakwah*, ..., hal. 87.

²⁵³ Djohan Effendi dan Ismed Natsir, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahab*, ..., hal. 4.

memahami bahwa *das sollen*: filsafat Islam itu universal dan abadi, *das sein*: berubah-ubah. Dapat diartikan bahwa konsep filsafat Islam bersifat universal dan belum sempurna dan akan berubah pemahamannya sesuai dengan subjeknya bukan pada objeknya, artinya akal yang dimiliki setiap individu sudah berbeda melihat objek yang sama.²⁵⁴

Berdasarkan hasil pemaparan di atas, pada dasarnya trilogi atau tipologi tripolar (eksklusif, inklusif, dan pluralis) dalam sebuah teori *theologia religioun* tidak untuk dibandingkan dan dicari mana yang lebih baik. Ketiganya dapat diresapi dan diterapkan dalam diri seorang yang beragama. Eksklusivisme dapat ditempuh sebagai sarana penjagaan nilai-nilai fundamental dalam beragama agar terjaga orisinalitas agama yang diyakininya serta menjadi kekuatan simbolis antara pemeluk dengan agamanya.

Inklusifisme perlu dimunculkan dalam beragama dalam upaya menengahi pemikiran eksklusivisme dengan sikap-sikap khasnya yaitu terbuka, toleransi, melebur, beradaptasi, bergaul dengan berbagai komunitas agama lain untuk saling berdialog, belajar dan memberikan pelajaran. Dengan inklusivisme pola pandang rasisme (kalim baik, buruk, benar, salah, selamat, celaka) dan radikalisme dapat diredam dengan konsen ajaran agama yang berfokus pada ajaran-ajaran esoterik bukan eksoterik.

Adapun pluralisme ditumbuhkan sebagai sarana merespon nalar akan sebuah pluralitas agama yang telah menjadi sunnatullah, sehingga dapat menguatkan paham inklusivisme dengan pemberian kesetaraan atas realitas pluralitas agama. Jadi dengan pluralisme, semua agama memiliki kesetaraan yang sama (setara bukan berarti sama), artinya pluralisme mengajarkan kesetaraan agama bukan mengajarkan semua agama sama. Perbedaan sebuah keniscayaan dan sudah menjadi kuasa Ilahi, jadi berbeda itu hal yang akan selalu ada. Perbedaan ada untuk saling melengkapi dan mendewasakan pemahaman.

C. Paradigma Inklusivisme: Pengertian, Konstruksi, dan Karakteristiknya

1. Definisi Paradigma Inklusivisme

Memahami makna sebuah paradigma inklusivisme, perlu diketahui asal dari kata inklusivisme itu sendiri. Inklusivisme diambil dari kata dasar inklusif. Inklusivisme merupakan suatu paham yang menilai

²⁵⁴ Djohan Effendi dan Ismed Natsir, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahab, ...*, hal. 6.

bahwa kebenaran dan keselamatan tidak hanya dimiliki satu individu ataupun kelompok, sedangkan inklusif merupakan sikap terbuka akan sebuah perbedaan.²⁵⁵ Inklusivisme sangat erat hubungannya dengan pembahasan aspek keagamaan (teologi). Jadi inklusivisme memiliki ruang sempit dari kata inklusif itu sendiri. Ruang pembahasan inklusivisme yaitu adalah agama atau sebuah keyakinan. Sedangkan inklusif memiliki ruang pembahasan yang luas termasuk agama itu sendiri.

Inklusif secara etimologi merupakan bahasa serapan dari bahasa inggris “*inclusion*” yang dapat diartikan dengan pencantuman, pengikutsertaan, dan mengajak masuk. Sesuai kamus KBBI dalam Sidqi Awaliya, kata inklusif berarti terhitung atau termasuk di dalamnya.²⁵⁶ Gilang dalam Gramedia Blog menyimpulkan bahwa inklusif merupakan bentuk upaya untuk menerima sekaligus berinteraksi dengan personal lain tanpa membedakan, artinya meskipun orang lain berbeda pandangan interaksi, pengikutsertaan, dan toleransi dijunjung atas segalanya.²⁵⁷

Menurut Muqowim secara leksikon kata inklusif berarti “*including many different types of people, who are treated fairly and equally*” yaitu sebuah kondisi yang melibatkan beragam jenis manusia yang berbeda dalam sebuah kelompok dan diperlakukan secara adil dan setara. Dengan arti tersebut inklusif adalah sikap terbuka dan menerima kepada setiap orang yang berbeda dalam sebuah kelompok dan memperlakukan mereka secara sama dan tidak diskriminatif.²⁵⁸ Muqowim juga memberikan term lain yang cocok yang mampu menggambarkan sikap inklusif, yaitu “*all-embracing, all-in, all-inclusive, compendious, comprehensive, cover-all, dan cyclopedic*” atau mencakup semuanya,

²⁵⁵ Rofiqotul Aini dan Dhifa Safinatunaja, “Konsep Pendidikan Islam Inklusif Dalam Pemikiran Kh. Abdurrahman Wahid,” dalam *Jurnal Edu Global*, Vol. 4 No. 1 Tahun. 2023, hal. 21. Lihat Juga Iron Samira, “Toleransi Dalam Perspektif Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme Terhadap Kajian Penyelesaian Konflik,” dalam <https://business-law.binus.ac.id/2019/04/04/toleransi-dalam-perspektif-inklusi-visme-pluralisme-dan-multikulturalisme-terhadap-kajian-penyelesaian-konflik/>. Diakses 25 januari 2025.

²⁵⁶ Kasman, Pendidikan Inklusif Bagi Anak Berkebutuhan Khusus,” dalam *Jurnal Education and development*, Vol. 8 No. 2 Tahun. 2020, hal. 517. Lihat juga Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, “Tafsir Ayat-Ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis*, ..., hal. 66.

²⁵⁷ Gilang, “Inklusif : Pengertian, Manfaat, dan Konsep Pendidikan Inklusif,” dalam <https://www.gramedia.com/literasi/inklusi-f/>. Diakses 21 Januari 2025.

²⁵⁸ Abdur Rasyid, “Dialektika Inklusivisme dan Eksklusivisme Islam Kajian Semantik Terhadap Tafsir Al-Qur’an Tentang Hubungan Antar Agama,” dalam *Jurnal Addayyan*, Vol. 17 No. 1 Tahun. 2022, hal. 76.

menyeluruh, pencantuman, kompendius, komprehensif, keseluruhan dan siklopedis.²⁵⁹

Jadi secara makna leksikal di atas, pengertian inklusif dapat dimaknai sebagai sikap memposisikan diri dalam kondisi, posisi dan keadaan yang sama dengan orang lain atau kelompok lain, sehingga muncul dalam diri, perspektif yang sama ketika dihadapkan dengan sebuah persoalan atau tantangan. Kata inklusif sendiri banyak dipakai dalam segala lini kehidupan manusia, pendidikan, ekonomi, politik, sosial kemasyarakatan, juga teologi keagamaan. Pemakaian istilah tersebut ditunjukkan dalam upaya melawan atau memerangi sikap-sikap diskriminatif, pilih kasih, merendahkan, parsial, dan egois.

Inklusif dalam dunia pendidikan seperti tertera dalam permendiknas no. 7 tahun. 2009, pasal 1 dalam Irdamuni, menyatakan bahwa pendidikan inklusif merupakan sebuah sistem penyelenggaraan pendidikan yang memberikan kesempatan kepada semua peserta didik yang memiliki kelainan, memiliki potensi kecerdasan dan/atau bakat istimewa untuk dapat mengikuti pendidikan atau pembelajaran dalam lingkungan pendidikan secara bersama dengan peserta didik pada umumnya.²⁶⁰ Ditegaskan oleh Hamsi Mansur dan Lubna, bahwa prinsip pendidikan inklusif adalah kesetaraan dan universalisasi akses, artinya sekolah atau lingkungan pendidikan mampu mengakomodasi semua anak didik tanpa memandang kondisi fisik (anak berkebutuhan khusus), intelektual (berbakat maupun tidak berbakat), sosial (anak jalanan, anak pekerja, anak di penduduk terpencil, anak pengembara dan anak dari kelompok yang kurang beruntung), emosi, dan linguistik (kelompok linguistik, etnik, dan kebudayaan minoritas).²⁶¹

Dalam ruang lingkup pesantren, inklusif berarti gambaran sebuah kelompok atau organisasi yang berusaha memasukan berbagai macam golongan masyarakat dan memperlakukan mereka secara wajar dan sama. pengertian ini memunculkan istilah pesantren inklusif yang berfokus pada pengembangan tata nilai yang membentuk santri-

²⁵⁹ Muqowim, "Toleransi dan Inklusif," dalam *Artikel Rumah Kearifan*, Senin, 7 Februari 2022/4 Rajab 1443 H, hal. 2.

²⁶⁰ Irdamuni, *Pendidikan Inklusif: Solusi dalam Mendidik Anak Berkebutuhan Khusus*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2019, hal. 7. Lihat juga Joko Yumono, *et.al.*, *Buku Saku Penyelenggaraan Pendidikan Inklusif Di Sekolah Dasar*, Jakarta: Direktorat Sekolah Dasar, Direktorat Jenderal Pendidikan Anak Usia Dini, Pendidikan Dasar dan Pendidikan Menengah, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2021, hal. 5. Lihat Juga Budiyanto, *Pengantar Pendidikan Inklusif Berbasis Budaya Lokal*, Jakarta: Prenada Media Group, 2017, hal. 15-16.

²⁶¹ Hamsi Mansur, *Pendidikan Inklusif: Mewujudkan Pendidikan Untuk Semua*, Yogyakarta: Parama Publishing, 2019, hal. 22. Lihat juga Lubna, *et.al.*, *Buku Ajar Pendidikan Inklusi*, Mataram: Sanabil, 2021, hal. 9.

santrinya bersikap inklusif dengan mempraktikkan filsafat keadilan, sehingga mampu menampilkan Islam sebagai agama yang sejuk, ramah, non-partisan, dan menyeluruh.²⁶²

Dalam dunia kesehatan, inklusif merupakan cara, metode, dan pendekatan yang digunakan oleh tenaga medis dalam menjalin komunikasi persuasif dengan pasien gangguan jiwa menggunakan strategi psikodinamika,²⁶³ strategi sosiokultural,²⁶⁴ dan strategi *meaning contruction*.²⁶⁵ Pendekatan inklusif memacu pemahaman tenaga medis atas pasiennya dengan sebuah pengakuan dan penghargaan pada setiap strateginya terhadap keragaman terjadinya mental illness.²⁶⁶

Dalam dunia perekonomian, inklusif atau dikenal dengan pembangunan ekonomi inklusif adalah pertumbuhan ekonomi yang mampu menciptakan akses dan kesempatan yang luas bagi seluruh lapisan masyarakat yang berkeadilan, meningkatkan kesejahteraan, dan mengurangi kesenjangan antar kelompok dan wilayah. Menurut Yuniar terdapat tiga pilar agar tercipta ekonomi inklusif, *pertama*, pertumbuhan dan perkembangan ekonomi. *Kedua*, pemerataan pendapatan dan pengurangan angka kemiskinan. *Ketiga*, perluasan akses dan kesempatan kerja.²⁶⁷

²⁶² Pesantren inklusif membentuk santrinya berwatak modern. Menurut hemat Syamsul Ma'arif dengan watak modern santri-santri memiliki sifat-sifat sebagai berikut, pertama, kesiapan menerima pengalaman baru serta keterbukaan akan pembaharuan. Kedua, berorientasi pada sebuah opini yang demokrasi. Ketiga, kecenderungan terhadap opini yang bercangkupan luas dan tidak sektoral. Keempat, mampu berorientasi pada perkembangan masa kini dan masa depan. Kelima, tidak menafikan akan perkembangan ilmu dan teknologi. Keenam, mampu menghargai diri sendiri dan orang lain. Ketujuh, mampu meletakkan dasar sebuah pergerakan dan organisasi pada aspek-aspek kehidupan. Kedelapan, mampu memegang teguh terhadap keadilan. Kesembilan, efektif. Syamsul Ma'arif, *Pesantren Inklusif*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015, hal. 55-56.

²⁶³ Strategi psikodinamika, merupakan strategi untuk mengetahui gejala pasien yang terkena gangguan mental dengan melihat pola perilaku, perubahan emosi, dan motivasi individu.

²⁶⁴ Strategi sosio-kultural merupakan strategi dalam mengungkap gejala pasien gangguan jiwa dengan melihat perilaku pasien dari rasa tidak nyaman, lesu, menunduk, diam, perubahan nada bicara, ekspresi wajah, dan pengabaian.

²⁶⁵ Strategi meaning construction atau pengkonstruksian merupakan strategi yang berfokus pada pembentukan makna dan pemahaman individu seseorang yang terkena gangguan jiwa melalui interaksi sosial (mengasingkan diri) dan komunikasinya (menutupi dan memendam perasaannya)

²⁶⁶ Rizka Aulia Arafah dan Rita Destiwati, "Strategi Komunikasi Persuasif dalam Menghadapi Stigma Kesehatan Mental Menggunakan Pendekatan Inklusif," dalam *Jurnal Hulondalo*, Vol. 3 No. 2 Tahun. 2024, hal. 132.

²⁶⁷ Yuniar Sri Hartati, "Analisis Pertumbuhan Ekonomi Inklusif Di Indonesia," dalam *Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, Vol. 12 No. 1 Tahun. 2021, hal. 83.

Dalam dunia sosial, inklusif merupakan cerminan dari teori pertukaran. Inti dari teori pertukaran adalah tindakan sosial yang saling memberi atau menukar objek-objek (bukan benda nyata, melainkan rasa sakit, beban hidup, harapan, pencapaian, dan gagasan) yang memuat nilai antar-individu berdasarkan tatanan sosial tertentu.²⁶⁸ Artinya, inklusif dalam ranah sosial sebagai bentuk sikap saling peduli, tolong-menolong, menghormati, dan mengerti.

Pemaknaan tersebut juga dinyatakan oleh Aan Fardani bahwa inklusif dalam dunia sosial mampu mendorong terwujudnya multikulturalis dengan nilai-nilai karakteristiknya. *Pertama, at-ta'âruf* (saling mengenal), nilai ini merupakan gerbang untuk menjalin hubungan atau interaksi antar-individu atau kelompok tanpa membedakan agama, jenis kulit, bahasa, dan budaya, sehingga terjalin hubungan yang saling menghormati dan menerima perbedaan. *Kedua, tawasuth* (moderat), nilai ini memuat pesan bahwa sikap moderat merupakan sikap elegan dalam sebuah dinamika sosial, artinya tidak berlebihan juga tidak kekurangan (pas di tengah-tengah). *Ketiga, at-tasâmuh* (toleran), nilai ini memuat pesan bahwa dalam hidup bersosial harus menjunjung tinggi nilai perdamaian dan keadilan dengan menjunjung tinggi martabat kemanusiaan. *Keempat, at-ta'âwun* (tolong-menolong), manusia sebagai makhluk sosial dipastikan membutuhkan satu dengan yang lainnya, disinilah akan timbul sikap saling tolong menolong, berempati, dan kerjasama yang positif. *Kelima, at-tawâzun* (keseimbangan), nilai ini memuat pesan bahwa keseimbangan sebuah motivasi dalam hidup bersosial (kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat) mampu menciptakan suasana yang harmonis dan seimbang.²⁶⁹

Dalam dunia politik, inklusif dimaknai sebagai bentuk sikap keterbukaan terhadap perbedaan sekaligus kemampuan merespon keragaman yang ada disekitar dengan cara-cara yang elegan (saling menghormati). Dalam hal ini, politik inklusif mampu memberikan manfaat yang bersifat menyeluruh (banyak kalangan atau *the others*) bukan hanya pada kepentingan internal organisasi politik, dampak tersebut dapat dirasa oleh masyarakat luas dari latar belakang, ras, budaya, agama, dan suku yang berbeda. Pada dasarnya, politik inklusif adalah sebuah ekspresi dari tindakan yang adil, tanpa diskriminasi, tetap

²⁶⁸ Wirawan, *Teori-Teori Sosial Dalam Tiga Paradigma: Fakta Sosial, Definisi Sosial, dan Perilaku Sosial*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2012, hal. 171.

²⁶⁹ Aan Fardani, *et.al., Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Multikulturalisme*, Malang: Literasi Nusantara, 2020, hal. 52-56.

toleran dengan ragam perbedaan dengan menjunjung tinggi nilai kemanusiaan yang universal.²⁷⁰

Dalam dunia teologi (keagamaan), inklusif merupakan sebuah pendekatan yang menekankan pada bentuk formal atau simbol yang masing-masing mengklaim dirinya sebagai agama yang paling benar, tetapi tidak menafikan pengakuan akan kebenaran agama lain (kebenaran subjektif), sehingga tidak muncul sikap diskriminatif yang saling menyalahkan, mengkafirkan, dan memurtadkan, sebaliknya akan terjalin dialog positif (nilai-nilai normatif), keterbukaan, dan saling menghargai antar umat beragama.²⁷¹

Dari beberapa definisi terkait makna inklusif, inklusif memuat pesan yang sangat penting bagi jalannya kehidupan seorang dalam berbagai lini kehidupan, baik terkait pendidikan, kesehatan, ekonomi, sosial, politik, dan tata ruang keagamaan. Pesan yang ditawarkan kata inklusif adalah kesetaraan tanpa syarat. Artinya setiap individu yang mendiami muka bumi ini memiliki hak yang sama meskipun dari latar belakang yang berbeda, tidak memandang status, ras, suku, budaya, agama, dan strata. Dalam teologi Islam seorang hamba dimata Tuhan-Nya sama dan setara yang membedakan adalah ketakwaannya, dan ketakwaan dalam teologi inklusif masuk pada perkara atau ajaran esoterik.

Meninjau beberapa aspek terkait inklusif, terdapat satu aspek hingga era postmodernisme ini,²⁷² inklusif masih menjadi hal menarik untuk dibahas dan dikaji lebih dalam. Aspek teologi atau keagamaan dengan paham-paham eksklusif dan pluralis menjadi faktor pendorongnya.

²⁷⁰ Ridho al-Hamdi, *et.al., Politik Inklusif Muhammadiyah: Narasi Pencerahan untuk Indonesia Berkemajuan*, Yogyakarta: UMY Press, 2019, hal. 22.

²⁷¹ Wendy Sepmady Hutahean, *Teologi Agama-Agama*, Malang: Ahlimedia Press, 2020, hal. 37.

²⁷² Merujuk pada makna harfiah postmodern berarti setelah modern. Adapun secara istilah postmodernisme dimaknai sebagai bentuk gaya dan konsep dalam seni yang diidentikan dengan sikap ketidakpercayaan (sikap kritis) terhadap teori dan ideologi sebagai bentuk reaksi atas modernisme. Dalam bahasa lain postmodernisme merupakan konsep atau paradigma yang membentuk kerangka berfikir kritis yang bertujuan untuk memahami, menafsirkan, mengkaji, memberi solusi, serta menjelaskan akan realitas sosial-budaya dalam kehidupan bermasyarakat. Artinya postmodernisme mendorong setiap individu untuk melakukan konstruksi dan kajian ulang secara kritis fundamentalis terhadap asumsi-asumsi yang telah mapan. Medhy Aginta Hidayat, "Menimbang Teori-Teori Sosial Postmodern: Sejarah, Pemikiran, Kritik dan Masa Depan Postmodernisme," dalam *Jurnal Urban Sociology*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2019, hal. 44. Lihat juga Romi Saputra, "Implementasi Paradigma Postmodernisme Dalam Pembaharuan Hukum Di Indonesia Serta Kritik Terhadapnya," dalam *Jurnal Kajian dan Perkembangan Umat*, Vol. 4 No. 1 Tahun. 2021, hal. 69. Lihat juga Randy Fadillah Gustaman dan Siti Fadjarajani, "Refleksi Konsep Multikulturalisme dan Pemikiran Postmodernisme dalam Pendidikan: Studi komprehensif dalam dimensi Civic Culture," dalam *Jurnal Ulil Albab*, Vol. 4 No. 1 Tahun. 2024, hal. 288.

Agama menurut Zainal Abidin Bagir sangat erat dengan perkara sensitif dan kerap menjadi bagian dari “SARA” ketika dihadapkan dengan sikap kritis, tidak hanya di Indonesia bahkan menjadi wacana dunia.²⁷³ Agama kerap dipandang sebagai suatu yang telah mapan (kumpulan abstraksi doktrin atau kitab suci yang bersifat final) yang tak terpisahkan dari kehadiran manusia sebagai realitas sekaligus pengkaji akan realitas, namun unsur sensitivitas agama akan kritik dari para ilmuwan menjadikan paham-paham keagamaan menjadi sempit. Agama sudah seharusnya dimaknai sebagai *everyday religion*, sehingga menuntut agensi (individu atau kelompok) untuk melakukan improvisasi dan menghidupkan alternatif-alternatif yang sesuai dengan fenomena keagamaan yang berkembang, dalam contohnya kajian agama dan sains, agama dan ekologi, dialog antar agama, dan lain sebagainya.²⁷⁴

Oleh karena itu, mengenai makna inklusif dalam ranah keagamaan (inklusivisme), menarik untuk diulas dari segi sejarah kemunculan dan definisinya. Terkait pemaknaan teologi inklusif (inklusivisme), banyak tertera keterangan mengenai makna dari teologi inklusif (pada pembahasan materi-materi sebelumnya). Pada dasarnya teologi inklusif (inklusivisme) menurut Azra dalam Sidqi Awaliya merupakan konsep berteologi dalam upaya menjalin kerukunan beragama, kerukunan tersebut dapat berlaku dalam satu agama tertentu maupun antar umat beragama lainnya.²⁷⁵

Inklusivisme dalam pembahasan sebelumnya, merupakan satu bagian dari tiga paradigma yang termuat dalam tipologi tripolar atau trilogi Alan Race dalam *theologia religionum* (teologi agama-agama). Inklusivisme menempatkan pandangannya ditengah-tengah antara eksklusivisme dan pluralisme (antara “iya” dan “tidak”) yang berpandangan bahwa agama di luar kekristenan juga memiliki kesempatan yang sama atas karunia dan rahmat Allah, sehingga keselamatan akan didapat, tetapi pemenuhan keselamatan tersebut hanya ada dalam Kristus.²⁷⁶

Pengertian di atas, sejalan dengan pandangan Karl Rahner yang tetap menjaga nilai eksklusivitas sebuah agama dengan mempertahankan superioritas agama pada klaim kebenaran dan keselamatan (teologis-

²⁷³ Zainal Abidin Bagir, *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*, Jakarta: CRCS, 2015, hal. 5.

²⁷⁴ Zainal Abidin Bagir, *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*, ..., hal. 14-15.

²⁷⁵ Sidqi Awaliya Rahman, “Tafsir Ayat-Ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis*, ..., hal.79.

²⁷⁶ Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson, “Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal,” dalam *Jurnal Sanctum Domine*, ..., hal. 203.

esoterik), tetapi secara praktik-eksoterik, pengakuan akan kesempatan dan universalitas rahmat Allah atas semua agama tidak diingkarinya.²⁷⁷ Artinya, inklusivisme mampu menjaga keseimbangan ajaran esoterik dan eksoterik pada posisinya. Secara teologis, inklusivisme menerapkan ajaran esoterik dengan kebenaran dan keselamatan tunggalnya, tetapi secara praktis, inklusivisme menerapkan ajaran eksoterik dengan pengakuannya akan kesempatan yang sama serta universalitas rahmat Allah bagi setiap agama.

Menurut Wendy Sepmady inklusivisme terbagi menjadi dua model, yaitu model *in spite of* dan *by means of*. *In spite of* merupakan paham inklusivisme yang melihat agama lain sebagai bentuk hambatan seseorang untuk menerima keselamatan, namun di lain sisi, keyakinan akan keselamatan atas anugerah Allah bagi agama lain tidak ditolaknya. Sedangkan model *by means of*, inklusivisme merupakan cara pandang positif terhadap agama lain. Model ini berpandangan bahwa Allah telah memberikan rahmat-Nya melalui Kristus dalam berbagai jenis agama, hadirnya Kristus dalam berbagai agama, menjadikan agama lain juga terorientasi pada Allah. Paradigma ini disebut sebagai Kristen anonim.²⁷⁸

Kristen anonim merupakan gambaran dari paradigma inklusivisme yang pertama kali dikenalkan oleh tokoh Kristiani Karl Rahner yang menjadi sejarah monumental bagi agama Kristen serta sejarah lompatan dalam gereja Katolik (dari eklesiosentrik ke kristosentrik yang bersikap inklusif). Paradigma tersebut berdampak pada perubahan sikap gereja yang ekklesiosentrik (tidak ada keselamatan di luar gereja) menjadi lebih positif tentang kebenaran agama-agama lain. Agama lain merupakan agama yang sah dan menjadi jalan keselamatan.

²⁷⁷ Anggi Maringan Hasiholan dan Joshua Alvis Stevenson, "Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal," dalam *Jurnal Sanctum Domine*, ..., hal. 205.

²⁷⁸ Wendy Sepmady, *Teologi Agama-Agama*, ..., hal. 34. Pandangan Wendy, jika dilihat dari sudut pandang dunia muslim atas paradigma inklusivisme, akan menghasilkan analogi yang sama. *In spite of* memandang agama lain (Kristen, Budha, Hindu, dan lainnya) sebagai bentuk hambatan keselamatan serta kebenaran atas dasar ketidaktahuannya atau belum terbukanya pintu hidayah, tetapi pada lain sisi, keyakinan akan hidayah, rahmat, serta pertolongan Allah SWT kelak di akhir hayat atau hari pembalasan nyata adanya. Adapun *by means of* diwujudkan dalam rangka menjaga persatuan serta rasa toleransi atas agama lain dengan berpandangan positif. Artinya, Islam sebagai agama *rahmatan li al-‘âlamîn* mampu menghadirkan sikap positif dengan menjaga keseimbangan antara ajaran agama *bathini*/esoterik serta *dhahiri*/eksoterik. Secara *bathini*, ketaatan seorang hamba dengan Tuhan-Nya menjadi hal mutlak dijalankan dan tidak ada satupun yang tau kecuali dirinya dengan Tuhan-Nya. Secara *dhahiri* seorang muslim yakin bahwa Allah SWT telah menjadikan setiap umat dengan syariat-syariatnya. Syariat tersebut yang membimbing pada jalan Tuhan-Nya, sehingga perlakuan baiklah (membawa dampak maslahat dan keselamatan umat) menjadi tolak ukurnya.

Keselamatan tersebut disebabkan peran Kristus yang bekerja dalam dan untuk agama-agama lain.²⁷⁹

Jadi, secara ringkas definisi dari paradigma inklusivisme adalah sebuah konsep beragama yang menjunjung tinggi nilai toleransi sebagai upaya menjaga kerukunan umat beragama, baik sesama agama maupun berbeda agama melalui dialog positif, keterbukaan, dan saling menghargai, sehingga tidak muncul sikap diskriminatif yang saling memurtadkan, menyalahkan, dan mengkafirkan, sebab dalam berteologi inklusif, kebenaran dan keselamatan merupakan hal yang subjektif, artinya setiap agama maupun aliran memuat kebenaran dan keselamatan mereka masing-masing.

2. Paradigma Inklusivisme Islam

Dalam dunia Islam pembahasan terkait inklusivisme tidak dapat lepas dari kata Islam itu sendiri. Menurut Zain Abidin kata Islam memuat tiga unsur makna yang berbeda-beda. *Pertama*, Islam sebagai sebuah agama, artinya Islam merupakan agama yang memberikan sebuah doktrin yang termanifestasikan dalam bentuk ibadah praktis dan sikap moral spiritual.²⁸⁰ *Kedua*, Islam sebagai fenomena historis yang menggambarkan identitas kultural dan rasa keberagaman antar kebangsaan di antara pemeluk-pemeluknya. *Ketiga*, Islam sebagai kekuatan peradaban yang membentuk setiap pemeluknya peka terhadap realitas sosial-politik dan konteks kemajuan zaman, sehingga tercipta situasi adaptif.²⁸¹

Islam inklusif atau inklusivisme Islam merupakan bentuk pemahaman serta wawasan keislaman seorang muslim yang terbuka, luwes, dan toleran yang sejalan dengan nilai dasar Islam yang menjadi rahmat dan kasih sayang bagi makhluk dunia “*rahmatan li al-‘âlamîn*”.²⁸² Islam inklusif juga sebagai paham keislaman yang menghargai arti kemajemukan akan realitas pluralitas budaya dan bangsa dengan sikap

²⁷⁹ Wendy Sepmady, *Teologi Agama-Agama*, ..., hal. 35-36.

²⁸⁰ Pendapat ini diambil dari pemaknaan Islam secara terminologis. Islam sebagai agama yang diwahyukan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad Saw untuk umatnya melalui perantara malaikat Jibril. Zain Abidin, “Islam Inklusif: Telaah atas Doktrin dan Sejarah,” dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 4 No. 2 Tahun. 2013, hal. 1275-1277.

²⁸¹ Pendapat kedua dan ketiga merupakan hasil kesimpulan dari kata Islam secara etimologis. Islam berarti “*at-taslîm*” penyerahan diri atau dapat berarti sikap penyerahan diri, sikap tunduk, dan sikap patuh yang merupakan fitrah manusia beragama. Sebagai fitrah, Islam sangat erat dengan nilai kemurnian dan keikhlasan, artinya Islam bukan sebuah paksaan melainkan tumbuh dari dalam. Islam tidak bisa dikatakan sebagai kepatuhan eksternal (tampak luarnya) saja, tetapi kepatuhan internal secara ikhlas adalah esensi Islam itu sendiri dan tahap tertinggi dalam ber-Islam. Zain Abidin, “Islam Inklusif: Telaah atas Doktrin dan Sejarah,” dalam *Jurnal Humaniora*, ..., hal. 1275-1277.

²⁸² Zain Abidin, “Islam Inklusif: Telaah atas Doktrin dan Sejarah,” dalam *Jurnal Humaniora*, ..., hal. 1278.

moderat dan toleransinya yang berlandaskan pada nilai ajaran Islam “*raḥmatan li al- ‘âlamîn*”.²⁸³

Secara aplikatif Islam inklusif pada ruang lingkup keindonesiaan dapat ditemui pada kondisi umat Islam di Bali (Bedugul, Tabanan).²⁸⁴ Menurut Oka Purnawati dan Putu Hendra Islam inklusif adalah wawasan keagamaan yang mampu menghadirkan rasa harmonis, tentram, dan aman serta terbebas dari sentimen keagamaan yang memicu konflik atas dasar perbedaan SARA (suku, agama, ras, dan antar golongan). Sikap rendah hati, saling menghargai, tolong-menolong, peduli, dan toleransi adalah langkah-langkah yang mampu menjaga keajegan umat beragama di era modernisme saat ini.²⁸⁵

Sejalan dengan pendapat Abdul Mu’ti, Indonesia dengan Bhinneka Tunggal Ika telah membina warga negaranya untuk bersikap inklusif. Keragaman merupakan media memperkokoh persatuan, kemajemukan merupakan media sosial yang mampu menjunjung tinggi marwah bangsa, dan integrasi serta inklusi merupakan syarat persatuan dengan pesan universalitasnya. Itu semua juga melambangkan pesan dasar Islam yang mengajarkan manusia untuk saling menghormati, menerima, dan bekerja sama dengan semua kelompok tanpa batas dan ketentuan apapun.²⁸⁶

Inklusivisme Islam dalam pandangan Nurcholish Madjid juga sebagai ajaran dasar dalam Islam, sebagai mediator dan penengah (*al-wasath*) antar berbagai kelompok umat manusia dan mampu menjadi saksi yang adil dalam hubungan antarkelompok. Dalam banyak fakta sejarah, (Piagam Madinah, penyebutan ahli kitab dalam al-Qur’an, dan perjanjian Umar dengan penduduk Yerusalem) Islam dengan sikap inklusifnya mampu mengemong, mengayomi, dan mewujudkan salah satu cita-cita Islam, yaitu persaudaraan umat manusia dalam iman

²⁸³ Muhammad Rafii, *et.al.*, “Kontribusi Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama: Membangun Islam Moderat, Inklusif, dan Kebangsaan,” dalam https://www.academia.edu/75043347/KONTRIBUSI_PERGURUAN_TINGGI_NAHLATUL_AMA. Diakses 5 Februari 2025.

²⁸⁴ Sinergi keagamaan antara Pecalang dan Satkam dalam menjaga kondusifitas kegiatan keagamaan (Idul Fitri dan hari Raya Nyepi) antara umat Hindu dan Islam dengan melakukan patroli, menertibkan keamanan, dan lain sebagainya. Oka Purnawati dan Putu Hendra, “Merajut Dakwah di Pulau Surga : Praktik Islam Inklusif Pada Komunitas Muslim Di Desa Bedugul Tabanan Bali,” dalam *Jurnal Candra Sangkala*, Vol. 5 No. 2 Tahun. 2022, hal. 4-5.

²⁸⁵ Oka Purnawati dan Putu Hendra, “Merajut Dakwah Di Pulau Surga : Praktik Islam Inklusif Pada Komunitas Muslim di Desa Bedugul Tabanan Bali,” dalam *Jurnal Candra Sangkala*, hal. 5-6.

²⁸⁶ Abdul Mu’ti, *Toleransi Yang Otentik Menghadirkan Nilai Kemanusiaan dan Keterbukaan dalam Beragama, Berpolitik, dan Peradaban Global*, Jakarta: al-Wasat Publishing House, 2019, hal. 110.

kepada Allah, Tuhan Maha Pencipta. Dalam perkara ini, inklusivisme Islam menekankan bahwa pemaksaan seseorang atas suatu kebenaran merupakan hal yang salah, namun sebaliknya penerimaan akan realitas pluralitas menjadi sebuah tantangan sekaligus menjaga konsistensi semangat kebebasan (beragama dan berusaha) yang telah ada sejak era klasik (masa Rasulullah Saw dan para sahabat-sahabatnya).²⁸⁷

Tantangan tersebut juga terletak pada sebuah pilihan antara eksklusivisme yang akan menghancurkan makna hakiki dari sebuah keadilan serta kerahiman Allah, Tuhan yang Maha Esa dan pluralisme yang akan menghancurkan aspek kemurnian dari sebuah agama yang diyakininya.²⁸⁸ Oleh karena itu, Zuly Qadir dari pendapat Sayyed, bahwa di era modern ini, seorang muslim harus mampu melampaui batas benteng-benteng eksklusivisme dengan bersikap inklusif atau menjaga nilai inklusivisme Islam. Zuly berpendapat bahwa setiap muslim wajib menyatakan eksklusivitas agama yang dianut dan diyakini dalam dirinya (eksklusif secara personal), tetapi di lain sisi, seorang muslim harus pula menempatkan agama lain pada posisi yang sama seperti apa yang diyakininya (inklusif secara sosial).²⁸⁹

Tantangan lain bahwa inklusivisme Islam dinilai memuat kebenaran yang bersifat relatif murni (nisbi), sehingga secara intelektual independen tidak dapat divalidasi secara konkrit, sebab sangat mungkin terjadi pemaksaan pemikiran, bahkan pada pemikiran yang paling berlawanan. Selain itu, inklusivisme Islam juga dikaitkan dengan pandangan yang menaruh hak mutlak terhadap fenomena pluralitas agama dan toleransi, sehingga terdapat unsur paksaan dalam menentukan posisi pemikiran seseorang dalam beragama.²⁹⁰

Sebagai jawaban akan tantangan, para sarjana modern membahasakan konsep atau paradigma inklusivisme Islam dalam beberapa istilah, seperti moderasi beragama, Islam wasathiyah, dan toleransi beragama. Istilah tersebut merupakan satu kesatuan yang menandakan bahwa

²⁸⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 248-254.

²⁸⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Amerika: State University of New York Press, 1989, hal. 291.

²⁸⁹ Zuly Qadir, *Etika Sosial dan Dialog Antaragama di Indonesia* dalam Zuly Qadir, *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan*, Yogyakarta: CISForm, 2013, hal. 214. Pandangan ini, menurut Zaenal Khalid menandakan bahwa inklusivisme Islam memuat pesan moderasi pemikiran antara eksklusif dan pluralis, artinya inklusivisme Islam secara personal memuat pesan eksklusif dengan klaim kebenaran dan keselamatan satu agama dan secara sosial memuat pesan pluralis yang menanggalkan klaim kebenaran dan keselamatan satu agama. Zaenal Khalid, "Konsep Keberagamaan dalam Tafsir Muhammad bin Shalih al-Utsaimin," dalam *Tesis*, ..., hal. 41.

²⁹⁰ Juwaini, *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*, ..., hal. 114.

setiap derap langkah Islam sejak era klasik tradisional hingga era modernisme saat ini masing menjunjung nilai dasar Islam sebagai agama kedamaian dan menjadi rahmat bagi alam.

Oleh karena itu, Nabila Ainiya dan Endy Fadlullah dalam jurnalnya menegaskan bahwa dalam nuansa inklusif, moderat, dan toleran, perlu menimbang dua aspek dasar pendekatan pemikiran, yaitu pendekatan pemikiran *over-tekstualis* dan pendekatan *over-rasionalis*. *Over-tekstualis* menurutnya dapat memicu seorang muslim pada pemikiran yang jumud yang cenderung mengebiri rasionalitas manusia atau peran ijtihad sebagai karunia yang Allah SWT berkati untuk hamba-Nya. *Over-tekstualis* menjadikan stigma Islam menjadi buruk dengan ketidakmampuannya beradaptasi dan dinamisasi dengan perkembangan zaman yang semakin maju dan modern. Kekhawatiran terbesar adalah terjebaknya umat muslim pada pemikiran ekstrimisme (*ghuluw*) yang dapat memicu perpecahan, sehingga lahir paham bahwa Islam akar munculnya perilaku ekstrimis dan teroris.²⁹¹

Menurut Nabila Ainiya dan Endy Fadlullah, *over-rasionalis* juga akan berakibat pada pengebirian rasionalitas atas teks-teks suci al-Qur'an. Arah pemikiran rasionalitas yang berorientasi pada penyelarasan teks terhadap dinamisme perkembangan zaman secara overdosis (tidak menjadikan teks sebagai sandaran awal), hanya akan merusak sakralitas agama beserta kitab suci, karena Islam akan diseret untuk mengikuti pendapat rasio manusia.²⁹²

Maka dari itu, Inklusivisme Islam dalam menjawab tantangan zaman haruslah bersikap moderat dan *al-wasath*, juga sebagai prinsip keseimbangan (*tawazun*) agar tidak terjebak pada paham eksklusif yang konservatif dan paham pluralis yang liberalis. Dengan sikap moderat dan *al-wasath*, keharmonisan kehidupan berbangsa, beragama, dan bernegara akan tercapai. Segala aspek kemanusiaan, kebudayaan, kebangsaan, kebhinekaan, dan ketaatan pada konstitusi yang berlaku (hukum Islam maupun hukum konvensional) dapat berjalan.²⁹³

Inklusivisme Islam ditandai dengan sikap moderatnya (berada di tengah-tengah), identik dengan sikap keadilannya, kesimpulan dari hasil pertimbangan (*tawazun*), sehingga ketemu hasil yang terbaik, terbagus, dan tepat (*al-khiyâr, al-afdhal, wa al-ajwad*). Bukan sebaliknya bersikap

²⁹¹ Nabila Ainiya dan Endy Fadlullah, "Wasathiyah (Moderasi Beragama) Dalam Perspektif Quraish Shihab," dalam *Jurnal INCARE*, Vol. 3 No. 1 Tahun. 2022, hal. 68.

²⁹² Nabila Ainiya dan Endy Fadlullah, "Wasathiyah (Moderasi Beragama) Dalam Perspektif Quraish Shihab," dalam *Jurnal INCARE*, hal. 68-69.

²⁹³ Ali Muhtaram, *et.al.*, *Integrasi Moderasi Beragama dalam Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2021, hal. 1.

berlebih-lebihan (*al-ghuluw wa al-ifrâth*), juga tidak kurang (*al-tafrîth wa al-jafâ*). Salah satu dalil dalam Islam yang menguatkan paham inklusivisme Islam adalah Surah al-Baqarah/2: 143 yang berbunyi sebagai berikut:²⁹⁴

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (البقرة: ١٤٣)

Menurut ar-Razi makna pada kata *wasathan* berarti adil. Adil menurutnya mencakup empat hal. *Pertama*, tidak berlebihan dan tidak pula kurang. *Kedua*, adil dengan tidak condong pada satu sisi dari kedua sisi. *Ketiga*, adil sebagai bentuk pujian dalam agama “*kuntum khaira ummatin ukhrijat li an-nâs*”. *Keempat*, adil dengan memposisikan diri di tengah-tengah dan tidak condong pada satu sisi. Kata *wasathan* juga dapat berarti lebih utama, yang terbaik, dan tidak melebihkan atau mengurangi suatu bentuk ibadah dan ajaran agama.²⁹⁵

Jadi, sikap adil, pertengahan (tidak ekstrimis dan tidak pula liberalis), tidak berlebihan dalam beribadah dan beragama merupakan sikap utama dalam paradigma inklusivisme Islam. Menurut Abdul Aziz dan Khoirul Anam terdapat tiga indikator pemahaman serta pengalaman beragama yang berlebihan: *pertama*, nilai kemanusiaan. *Kedua*, kesepakatan bersama. *Ketiga*, ketertiban umum. Ketika beragama melanggar ketiga nilai di atas, artinya pemahaman serta pengalaman keagamaan seseorang telah berlebihan.²⁹⁶

Indikator lain yang melekat pada paham inklusivisme Islam, menurut Zain Abidin terdiri dari lima poin, yaitu:²⁹⁷ *pertama*, inklusivisme Islam menekankan aspek nilai dasar Islam dan bukan pada simbol-simbol Islam. Penekanan pada serangkaian tindakan ruhani yang dimanifestasikan sebagai bentuk ketundukan pada Allah SWT merupakan urgensi agama, sedangkan ekspresi keimanan secara lahiriyah tidak dipandang sebagai suatu hal yang penting yang kerap disalah tafsirkan dan sering kali tidak sesuai dengan substansi ajaran agama.

²⁹⁴ Abdul Aziz dan Khoirul Anam, *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2021, hal. 16-18.

²⁹⁵ Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîhu al-Ghaib*, Juz 4, Beirut: Dâru Ihyâi at-Turâst al-‘Arabiyy, hal. 85.

²⁹⁶ Abdul Aziz dan Khoirul Anam, *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2021, hal. 21.

²⁹⁷ Zain Abidin, “Islam Inklusif: Telaah atas Doktrin dan Sejarah,” dalam *Jurnal Humaniora*, hal. 1278-1279.

Kedua, menghendaki reinterpretasi teks kitab suci al-Qur'an yang berkembang sesuai konteks zaman dan menolak fanatisme terhadap pemahaman satu mufassir yang dianggap benar. Sebab, secara fakta historis, ketiadaan satu-satunya otoritas mufassir, menjadikan tidak ada satupun klaim yang menyatakan bahwa dia telah mencapai pemahaman tentang al-Qur'an yang paling benar. Oleh karena itu, penafsiran bersifat dinamis dan kontekstualis, demi tersampainya pesan dasar Islam yang termuat dalam teks suci al-Qur'an.

Ketiga, bersikap skeptis terhadap argumentasi rasional demi menjaga kepentingan superioritas keyakinan Islam. Inklusivisme Islam meyakini secara sempurna bahwa agama Islam adalah yang paling benar dan sempurna, namun kebenaran serta kesempurnaan Islam tidak sebatas pemahaman, melainkan wajib terwujud dalam bentuk aneka ragam kebaikan. Memuji, membanggakan, terbuka, tolong menolong, menghormati, sopan, dan meniru kebaikan yang datang dari pihak lain merupakan contoh sedikit dari sekian banyak macam kebaikan.

Keempat, sangat terbuka, toleran, dan menolak prasangka. Dialog positif antar umat beragama merupakan contoh konkrit dari sikap inklusivisme Islam. Keyakinan akan ragam jenis kebaikan menjadikan Islam inklusif bersikap toleran dan menolak ragam jenis prasangka dan tuduhan buruk atas agama lain.

Kelima, memiliki prinsip moral modern tentang nilai demokratisasi, hak azasi manusia, kesetaraan, dan persamaan kedudukan di mata hukum dan lainnya. Pada ranah ini, inklusivisme Islam dituntut untuk berwawasan modern dan adaptif terhadap perkembangan zaman. Upaya tersebut bertujuan untuk menemukan prinsip dasar Islam, baik yang bersumber pada al-Qur'an, al-Hadist, maupun karya intelektual muslim agar tidak tergerus zaman.

Atas beberapa ulasan di atas, secara jelas menerangkan bahwa inklusivisme Islam merupakan ajaran dasar Islam yang memuat pesan *al-wasath* atau moderat yang menjunjung tinggi sikap adil dalam segala bentuk pemahaman, pengalaman, keputusan, dan tindakan demi terciptanya sebuah harmonisasi kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara. Keterbukaan akan segala bentuk informasi melalui dialog dan wacana kemodernan menjadikan cara pandang lebih adaptif, toleran, dan jauh dari prasangka atas apa yang berbeda dari pemahaman serta pengalamannya.

3. Konstruksi Paradigma Inklusivisme Islam

Dalam beberapa fakta dan realitas sosial yang terjadi, perbedaan merupakan pemicu terjadinya ketimpangan, perselisihan, dan bahkan

diskriminasi (terorisme, radikalisme, dan intoleransi).²⁹⁸ Paham tersebut lahir dari spontanitas diri atas apa yang ia pelajari, pahami, dan praktekan dalam beberapa wawasan pengalaman. Sehingga pada saat ini, di era yang penuh kemajuan dan pesatnya wawasan keilmuan keagamaan, paham-paham yang mendasari perselisihan, perpecahan, dan diskriminasi sudah tidak relevan dan wajib untuk tanggulangi.

Menanggapi fenomena diskriminasi dan intoleransi, Yusuf Hanafi dan Munir berpendapat bahwa bukan perkara yang gampang dan sederhana menanggulangi kasus intoleransi. Sebab, intoleransi bukan sekedar gerakan sosial, melainkan sebuah wacana atau aksi yang mengakar dari sebuah paham ideologi, sehingga sangat dibutuhkan pendekatan yang struktural dan komprehensif.²⁹⁹

Dalam menentukan pendekatan yang struktural dan komprehensif, perlu dipahami wawasan keagamaan yang tepat dan lengkap. Islam sebagai teologi telah memuat ajaran-ajaran yang lengkap (*kâmil*, *syâmil*) yang mampu mengatur dan mewadahi problematika manusia (termasuk problematika diskriminasi, intoleransi, dan lain-lain). Menurut Husein Muhammad, dalam perkara ini, seorang muslim harus mengerti dan paham konsep trilogi Islam. *Pertama*, merupakan dimensi keimanan atau keyakinan yang bersemayam dalam hati setiap muslim. Pusat dari dimensi ini adalah keyakinan seorang muslim terhadap “Kemahaesaan Tuhan”, pada “*an-nubuwwat*” (kenabian dan kitab-kitab suci), dan pada “*al-ghaibiyyat*” (metafisika). Dimensi ini diistilahkan dengan “akidah” yang lekat dengan sebuah komitmen dan ikatan perjanjian.³⁰⁰

Kedua, dimensi aktualisasi, implementasi, dan pembuktian formal atas apa yang telah diimani. Dimensi ini memuat serangkaian aturan yang mengatur tingkah laku, baik secara personal dengan Tuhan-Nya, maupun tingkah laku interpersonal (mu’amalat) antar sesama manusia. Dimensi ini dapat disebut “syariah” yang kemudian diturunkan oleh para ulama menjadi sebuah rumusan yang mengatur aspek hukum ibadah, hukum keluarga, dan hukum mu’amalat yang mengatur didalamnya pergaulan antar manusia dalam ruang sosial dengan segala persoalannya.³⁰¹

²⁹⁸ Khaerul Umam, “Konstruksi Nilai Inklusif Tokoh Agama Dalam Memandang Pluralitas Agama Di Kediri,” dalam *Jurnal Religio*, Vol. 9 No. 1 Tahun. 2019, hal. 49.

²⁹⁹ Yusuf Hanafi, *et.al.*, *Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Perkuliahan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum*, Sidoarjo: Delta Pijar Khatulistiwa, 2022, hal. 1-2.

³⁰⁰ Husein Muhammad, *Islam Yang Mencerahkan dan Mencerdaskan*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 37.

³⁰¹ Husein Muhammad, *Islam Yang Mencerahkan dan Mencerdaskan*, ..., hal. 37.

Ketiga, dimensi norma-norma Islam yang mengatur dan mengarahkan gerak hati-nurani (*qalb*). Dimensi ini berfokus pada aspek ajaran esoterik Islam yang mampu melahirkan kehalusan moral, budi-luhur, dan *akhlâqu al-karîmah*.³⁰² Secara konsep trilogi, paradigma inklusivisme sangat erat kaitanya dengan konsep yang ketiga dengan tidak meninggalkan konsep pertama dan kedua. Sebab semuanya merupakan satu kesatuan yang wajib ada dalam diri seorang muslim.

Langkah komprehensif lainnya juga diutarakan oleh Sapirin dan Sidqi dalam upaya mewujudkan Islam inklusif yang mampu memuat universalitas Islam. Empat langkah tersebut yaitu, *pertama*, menggunakan pendekatan yang humanistik religius dalam berwawasan, esensi dari langkah ini adalah mengajarkan bahwa keimanan tidak semata-mata merujuk pada teks suci, tetapi ada faktor pengalaman hidup.³⁰³

Kedua, pendekatan rasional kritis. Menurut Rendi pendekatan rasional kritis menjadi landasan dasar seorang muslim untuk menilai sesuatu yang nantinya akan berdampak pada keputusan dan tindakan.³⁰⁴ Menurutnya, seorang muslim dituntut aktif, teliti, dan tekun terhadap ragam jenis wawasan keagamaan, sehingga mampu menganalisis, mengevaluasi, dan menginterpretasi informasi secara objektif dan rasional.³⁰⁵ Logika, nalar kritis, memahami informasi, dan menginterpretasi informasi merupakan instrumen penting dalam pendekatan ini.

Menurut Harun Nasution dalam Muhammad Arifin, Rasional kritis juga menjadi dasar prinsip kemajuan zaman. Seorang muslim yang bercita-cita untuk merubah masa depannya, maka perlu format ulang cara berfikirnya (berfikir rasional erat kaitanya dengan cara kerja epistemologi). Rasional tidak semata-mata “masuk akal”, tetapi harus mengutamakan sumber pokok ajaran Islam (al-Qur’an dan Hadist) dengan berpikir bebas tanpa mengikat diri pada salah satu tokoh ulama secara subjektif. Dalam konteks wawasan penafsiran, taklid merupakan hal yang perlu dijaui, sebab dengan rasio, perkara *nondoctrinal*

³⁰² Husein Muhammad, *Islam Yang Mencerahkan dan Mencerdaskan*, ..., hal. 38.

³⁰³ Sapirin, “Pendidikan Agama Islam Inklusif di SMA Negeri Kota Sibolga,” dalam *Disertasi*, Medan: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2021, hal. 57. Lihat juga Sidqi Awaliya Rahman, “Tafsir Ayat-Ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis*, ..., hal.80.

³⁰⁴ Rendi, *et.al.*, “Peran Logika dalam Berfikir Kritis Untuk Membangun Kemampuan Memahami dan Menginterpretasi Informasi,” dalam *Jurnal Sinar Kasih*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2024, hal. 83.

³⁰⁵ Rendi, *et.al.*, “Peran Logika dalam Berfikir Kritis Untuk Membangun Kemampuan Memahami dan Menginterpretasi Informasi,” dalam *Jurnal Sinar Kasih*, ..., hal. 90.

(produk Islam historis) dapat ditafsirkan dan dipahami sesuai perkembangan zaman dan perubahan sosial.³⁰⁶

Ketiga, pendekatan fungsional. Seorang muslim dalam mengambil keputusan dan bertindak harus termuat di dalamnya hikmah (fungsional), baik secara individu maupun sosial.³⁰⁷ Dalam penafsiran, seorang musfassis mampu menghubungkan produk tafsirnya pada makna dan tujuan (kontekstual) dan bukan sekedar pada huruf dan lafadz saja (tekstual), sebab al-Qur'an turun berupa wahyu yang relevan dengan konteks dan tujuan ayat (*asbâbu an-nuzûl*) kala itu.³⁰⁸

Keempat, pendekatan kultural. Menurut Muhammad Tang, pendekatan kultural erat kaitanya dengan aspek otentisitas (keaslian dan kebenaran) dan tradisi yang berkembang. Seorang muslim dengan pendekatan kultural, diharapkan tepat dalam berwawasan keagamaan. Artinya, dengan pendekatan ini, muslim mampu mengetahui apa yang sesungguhnya menjadi tradisi dan mana yang otentik/orisinil. Sebab dalam wawasan keagamaan (Islam) sangat sulit membedakan mana yang tradisi Arabian dan mana yang orisinil syari'at Islam.³⁰⁹ Pada langkah ini, wawasan historis teks maupun konteks sangat penting dalam mengulas suatu produk hukum, muamalat, dan syariat Islam.

Sidqi Awaliya Rahman dalam perkara ini, juga menegaskan akan langkah strategis terkait konstruksi inklusivisme Islam. Menurutnya, terdapat lima langkah fundamental sebagai upaya mengkonstruksi Islam inklusif. *Pertama*, membangun suasana yang harmonis terkait keimanan/keyakinan dan keberagaman melalui dialog positif. Dengan model seperti ini, sikap apresiatif-kritis dan penerimaan atas eksistensi agama lain akan terbangun.³¹⁰

Kedua, menjunjung tinggi etika dalam bermu'amalat antar umat beragama dan sosial lainnya. Atas dasar etika, sikap terbuka dan toleran akan tumbuh pada diri seorang muslim sehingga tercipta kerukunan antar umat beragama. Sikap toleransi tersebut secara merata harus terjadi pada tingkat yang paling kecil hingga tingkat terluas.

Ketiga, mempersempit ruang eksklusivisme beragama (atas dasar sentimen) dengan membangkitkan dan menghidupkan suasana inklusif

³⁰⁶ Muhammad Arifin, *Teologi Rasional*, Aceh: LKKI, 2021, hal. 88-90.

³⁰⁷ Sapirin, "Pendidikan Agama Islam Inklusif di SMA Negeri Kota Sibolga," dalam *Disertasi*, ..., hal. 57.

³⁰⁸ Syukron Affani, *Tafsir Al-Quran dalam Sejarah Perkembangannya*, t.tp: Kencana, 2018, ..., hal. 262.

³⁰⁹ Muhammad Tang, *et.al.*, "Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam Multikultural Development of a Multicultural Islamic Religious Education Curriculum," dalam *Jurnal IQRA*, Vol. 18 No. 2 Tahun. 2023, hal. 66.

³¹⁰ Sidqi Awaliya Rahman, "Tafsir Ayat-Ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif," dalam *Tesis*, ..., hal.79.

dalam kehidupan dan berwawasan. Dalam hal ini, ajakan serta kajian ulang atas ajaran agama secara historis perlu dilakukan. Pada dasarnya Islam adalah agama yang cinta damai dan rahmat bagi seluruh alam.

Keempat, secara dewasa mampu menumbuhkan dan mengembangkan kesadaran *ukhuwah islâmiyyah*, *ukhuwah wathaniyyah* dan *ukhuwah insâniyyah* dalam diri, sehingga dapat terpancar dan mampu mempengaruhi orang lain untuk melakukan hal yang sama.

Kelima, menumbuhkan kepekaan dan mengembangkan kesadaran moral, sekaligus mampu merealisasikannya pada spektrum kehidupan berbangsa dan bernegara.

Atas beberapa langkah yang telah dipaparkan oleh para sarjana modern, secara resmi para intelektual muslim merumuskan sikap-sikap dasar Inklusivisme Islam dalam wacana Islam wasathiyah dan Islam moderat yang sejalan dengan ajaran dasar Islam dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabawiyyah. Setidaknya terdapat empat belas sikap inklusivisme Islam, diantaranya:

Pertama, *tawâzun* (berkeseimbangan). *Tawâzun* dalam sikap inklusivisme berarti pemahaman dan pengalaman terhadap wawasan keagamaan yang seimbang yang mampu mencakup semua aspek kehidupan.³¹¹ Menurut Luqman Hakim *tawazun* atau "*the golden mean*" merupakan sikap berimbang untuk menghindarkan diri dari terjerumusnya diri pada dua kutub ekstrem yang tidak menguntungkan, seraya mencari titik temu antara keduanya.³¹² Dengan sikap ini, seorang muslim dalam satu sisi dapat mengejar kebahagiaan pribadi, pada lain sisi menjaga kebahagiaan bersama, artinya ketika Islam menyatakan dirinya sebagai agama yang terakui oleh Allah SWT, maka sikap kebahagiaan tersebut juga layak didapatkan bagi pemeluk agama yang lainnya dengan memberikan ruang serta pengakuan yang setara atas dasar penghormatan hak-hak mereka.

Kedua, *tawâsuth* (pertengahan). *Tawâsuth* merupakan sikap tidak berlebihan, tetapi juga tidak pula kekurangan. Dalam Islam, sikap ini ditunjukkan dalam upaya menghimpun segala unsur-unsur yang baik dari dua belah sisi sesuai dengan masing-masing sisi dan dengan kadar yang sesuai, demi terciptanya sebuah harmonisasi kehidupan. Dalam perkara ini, Islam tidak mengajarkan sikap menghindar dan kabur dari situasi yang sulit terkait perkembangan pemikiran zaman (ekstrimisme, pluralisme, liberalisme, dan lain-lain) yang terkesan abu-abu, tetapi Islam tetap mengajarkan keberpihakan pada kebenaran, tetapi jangan

³¹¹ Buhori Muslim, *Nilai-Nilai Moderasi Beragama dalam Buku Ajar Al-Qur'an Hadits di Madrasah Aliyah*, Aceh: Bandar Publishing, 2022, hal. 38.

³¹² Luqman Hakim, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hal. 23.

dilupakan bahwa Islam juga secara aktif mengajak umatnya untuk menggunakan cara terbaik “*bi al-hikmat*”.³¹³

Ketiga, i'tidal (lurus dan tegas). *I'tidal* berarti adil, tegas, tidak kasar, dan tidak tebang pilih.³¹⁴ *I'tidal* juga dapat berarti menunaikan segala sesuatu sesuai dengan haknya, memperoleh hak serta melaksanakan segala bentuk kewajiban, tanggung jawab, dan berpegangan teguh pada profesionalitas dan prinsip dasar. *I'tidal* dapat dilihat dari sikap jujur dalam menegakkan keadilan pada kondisi apapun, kapanpun, dimanapun, dan kepada siapapun dengan penuh pertimbangan yang bertujuan pada kemaslahatan umat. *I'tidal* sangat menjaga proporsional segala hal, baik segala bentuk ibadah dan dalam perkara kehidupan sehari-hari secara arif dan bijaksana.³¹⁵

Keempat, tasâmuh (toleransi). *Tasâmuh* dapat dipahami sebagai sikap menghargai pendirian orang lain. Dalam perkara ini, sikap menenggang (menghargai, membiarkan, dan membolehkan), berpendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan lain-lain) atas segala bentuk perbedaan, pertentangan dengan pendirian dan sikap pribadi seseorang merupakan bentuk toleransi.³¹⁶ Toleransi kuat kaitannya dengan perbedaan dan pertentangan. Jika dalam keyakinan beragama, sikap “*respect for diversity*” (menghargai perbedaan dan pertentangan) merupakan inti dari pembahasan ini. Lebih dari itu, dalam toleransi beragama, upaya memahami nilai perbedaan dan pertentangan merupakan poin plus dari pesan toleransi beragama ini. Tidak cukup hanya menghormati kebebasan untuk beragama atau menghargai hak orang lain untuk beragama.³¹⁷

Kelima, musawah (egaliter). *Musawah* pada dasarnya adalah konsep kesetaraan yang menanamkan nilai egaliter pada individu maupun kelompok yang secara historis muncul karena adanya sikap dan praktik diskriminatif dan feodalis berbasis nasab.³¹⁸ *Musawah* dalam Islam

³¹³ Akhmad Fajron dan Naf'an Tarihoran, *Moderasi Beragama*, Banten: Media Madani, 2020, hal. 25-26.

³¹⁴ Siti Kholisoh dan Irfan Amalee, *9 Aktivitas Hebat Pelajar Moderat*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2021, hal. 37.

³¹⁵ Abdul Aziz dan Khoirul Anam, *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, ..., hal. 40-41.

³¹⁶ Muhammad Thohir, *et.al.*, *Konsep Tawassuth, Tawazun dan Tasamuh*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia, 2023, hal. 34-35.

³¹⁷ Waway Qodratulloh, *et.al.*, *Tasâmuh: Konsep dan Strategi Internalisasi* dalam Yusuf Hanafi, *et.al.*, *Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama dalam Perkuliahan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum*, ..., hal. 58.

³¹⁸ Kurniawan Ramadhani, “Mengungkap Egalitarianisme dalam Konsep Al-Musawah dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah,” dalam *Jurnal al-Mannar*, Vol. 10 No. 4 Tahun. 2024, hal. 57.

sangat menekankan aspek kesetaraan dan keadilan yang sejalan dengan nilai-nilai humanisme. Humanisme Islam “*insâniyyah*” mencakup nilai kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan, dan keadilan yang bertujuan pada penghapusan sikap diskriminatif yang membedakan antara ras, nasab, suku, budaya, dan bahkan agama. Humanisme Islam menjunjung tinggi nilai-nilai dasar pada al-Qur’an dan al-Hadist yang menggambarkan tugas atau misi manusia di bumi sebagai khalifah yang menjaga keberlanjutan kehidupan dan alam semesta.³¹⁹

Keenam, islah (reformasi). *Ishlah* pada dasarnya merupakan bentuk upaya yang ditegakkan dalam rangka menghapuskan kerusakan dan perpecahan antara manusia dengan melakukan perbaikan dan perubahan-perubahan dalam kehidupan agar tercipta kondisi yang aman, damai, dan sejahtera. Dalam ajaran syariat Islam, *ishlah* bertujuan untuk mengakhiri konflik keagamaan agar terwujud perdamaian dan kondusifitas umat beragama demi kebaikan bersama. *Ishlah* kuat kaitanya dengan suatu objek, dalam berbagai kasus terkait keagamaan, sosial, dan lingkungan, manusia berperan sebagai pelaku *ishlah* atas nilai-nilai yang termuat dalam *as-shalah* (kata sifat yang menggambarkan bentuk kesempurnaan perkara karena lengkap serta terhimpunnya seluruh nilai dari sesuatu, sehingga dapat berfungsi sesuai dengan tujuannya).³²⁰

Ketujuh, aulawiyah (mendahulukan yang prioritas). Pada konteks ini, seorang muslim diharapkan mampu mengidentifikasi hal ihwal yang memuat perkara lebih penting dan utama, sehingga harus didahulukan dan diterapkan dibandingkan dengan kepentingan yang bernilai lebih rendah.³²¹ Secara praktek, *aulawiyah* memprioritaskan nilai-nilai yang membawa manfaat dan kemaslahatan individu dan kelompok serta mampu memastikan bahwa praktik keagamaan tidak menimbulkan konflik atau ketegangan antar umat beragama. Perkara ini menuntut seorang muslim selalu melakukan intropeksi dan menyeleksi nilai-nilai yang sesuai dengan kondisi dan zaman, sehingga dapat memberikan kontribusi positif bagi khalayak luas.³²²

³¹⁹ Kurniawan Ramadhani, “Mengungkap Egaliterianisme dalam Konsep Al-Musawah dalam Al-Qur’an dan As-Sunnah,” dalam *Jurnal al-Mannar*, ..., hal. 69.

³²⁰ Saepul Anwar, *et.al.*, *Ishlah : Konsep dan Strategi Internalisasi* dalam Yusuf Hanafi, *et.al.*, *Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama dalam Perkuliahan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum*, ..., hal. 113-114. Lihat juga Abdul Aziz dan Khoirul Anam, *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, ..., hal 52.

³²¹ Akhmad Syahri, *Moderasi Islam: Konsep dan Aplikasinya dalam Pembelajaran di Perguruan Tinggi*, Mataram: UIN Mataram Press, 2021, hal. 90.

³²² Fadhil Hidayat Akbar, *et.al.*, “Konsep Moderasi Beragama dalam Tinjauan *Qur’an Hadis*,” dalam *Jurnal Bulletin of Islamic Research*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2024, hal. 65.

Kedelapan, tathawwur wa ibtikar (dinamis, kreatif, dan inovatif). *tathawwur wa ibtikar* merupakan gagasan yang membawa pada sebuah ide kreatif, dinamis, inovatif, dan terbuka sebagai bentuk upaya melakukan perubahan sesuai perkembangan zaman dan menciptakan hal atau produk baru demi terwujudnya kemaslahatan dan kemajuan umat.³²³ Dalam hal ini, penyesuaian kemampuan, wawasan, dan pengalaman dituntut dinamis dan kreatif sebagai upaya dalam menjawab tantangan zaman yang penuh kemajuan akan teknologi dan ilmu pengetahuan, imbas dari modernisasi dan globalisasi. Oleh karena itu, seorang muslim wajib mendorong dirinya untuk lebih adaptif dalam beragama, sesuai dengan kondisi dan konteks yang terus berubah dan berkembang.

Kesembilan, syûra (musyawarah). *Syûra* merupakan aktivitas yang dilaksanakan untuk menyelesaikan segala macam persoalan dengan jalan duduk bersama, mengumpulkan pandangan yang beragam untuk mencapai kesepakatan demi kemaslahatan bersama.³²⁴ Musyawarah dalam sejarah Islam erat kaitanya dengan upaya demokratis dalam mempertimbangkan keputusan kolektif, sehingga menelurkan hasil yang adil, logis, dan untuk kebaikan bersama.³²⁵ Musyawarah sebagai sarana mengatasi perbedaan yang kerap dianggap sebagai bencana, tidak baik, dan pemecah belah persatuan. Namun sebaliknya, musyawarah dapat membawa paham seorang muslim pada misi perdamaian atas universalitas kemanusiaan dan persaudaraan yang merupakan *sunnatullah* agar hambanya saling mengenal.³²⁶

Kesepuluh, al-qudwah (kepeloporan). *Qudwah* atau yang dikenal dengan keteladanan merupakan kondisi seseorang yang memberi contoh keteladanan atas seseorang lainnya atau kelompok untuk melakukan kebaikan, kebajikan, dan bahkan kejahatan sekalipun. Dalam Islam *Qudwah* yang dimaksud adalah keteladanan dalam kebajikan dan kebaikan, di mana keteladanan dapat membimbing seorang hamba agar patuh atas perintah Allah SWT dan menjauhi segala larangan-Nya.³²⁷ Kaitanya dengan Islam inklusif atau Islam moderat, keteladanan akan menjadi karakter seseorang dalam konteks sosial kemasyarakatan yang

³²³ Akhmad Syahri, *Moderasi Islam: Konsep dan Aplikasinya dalam Pembelajaran di Perguruan Tinggi*, ..., hal. 167.

³²⁴ Abdul Aziz dan Khoirul Anam, *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, ..., hal. 47.

³²⁵ Cakra Yudi Putra, *Rasul Pun Mau Ngobrol Tentang Demokrasi dan Musyawarah dalam Islam*, Tangerang: Yayasan Islam Cinta Indonesia, 2018, hal. 40.

³²⁶ Cakra Yudi Putra, *Rasul Pun Mau Ngobrol Tentang Demokrasi Dan Musyawarah Dalam Islam*, ..., hal. 178-179.

³²⁷ Buhori Muslim, *Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Buku Ajar Al-Qur'an Hadits Di Madrasah Aliyah*, hal. 41-42.

dapat berlaku adil dan menjunjung tinggi nilai kemanusiaan,³²⁸ sehingga tercipta kedamaian dan kemakmuran hidup secara berdampingan antar pemeluk agama, juga mampu menghapus stigma negatif akan kekerasan Islam dan Islam teroris.

Kesebelas, al-muwâthanah (cinta tanah air). *Muwâthanah* merupakan sikap penerimaan serta pemahaman atas eksistensi negara-bangsa agar tercipta sikap nasionalisme dan cinta tanah air. Dalam konteks ini, orientasi atas kewarganegaraan dengan pengakuan dan penghormatan hak-hak kewarganegaraan menjadi dasar langkahnya.³²⁹ *Muwâthanah* juga termasuk didalamnya penerimaan presensi suatu bangsa dengan keberadaan dimanapun untuk memajukan tujuan bersama atas nama kewarganegaraan. Dalam konteks keindonesiaan, *muwâthanah* menjadi satu prinsip nasionalitas dalam upaya mewujudkan kondisi warga negara, alam, tanah, air, bumi, dan kekayaan yang ada di dalamnya tunduk pada hukum negara yang berlaku.³³⁰ Dalam konteks historis Islam, pada piagam Madinah, terdapat lima poin yang menjadi tanda akan adanya peran *muwâthanah* dalam tatanan etika bagi kehidupan bernegara. Lima poin tersebut, yaitu saling menghormati yaitu umat muslim, hubungan aqidah, hubungan antar suku, nasionalisme dan penyatuan geografi Madinah.³³¹

Kedua belas, lâ-'unf (anti kekerasan). *Lâ-'unf* (anti kekerasan) merupakan sikap yang sangat mempertimbangkan keadilan dan menghormati segala tatanan kehidupan dengan segala bentuk penolakan atas tindakan kekerasan dan sikap ekstrimis. Dalam ranah keagamaan, sikap ini mengarah pada sebuah wawasan yang mengutamakan keadilan dan penghormatan dengan sebuah pemahaman akan realitas pluralitas keagamaan.³³² Sikap ini memiliki ciri khusus, yaitu mengutamakan kedamaian dalam mengatasi sebuah permasalahan dan perselisihan, tidak main hakim sendiri, tidak menabrak norma atau kesepakatan yang

³²⁸ Abdul Aziz dan Khoirul Anam, *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, ..., hal. 54.

³²⁹ Andy Hadiyanto, et.al., *Muwâthanah: Konsep Dan Strategi Internalisasi* dalam Yusuf Hanafi, et.al., *Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Perkuliahan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum*, ..., hal. 139.

³³⁰ Buhori Muslim, *Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Buku Ajar Al-Qur'an Hadits Di Madrasah Aliyah*, ..., hal. 44.

³³¹ Abdul Aziz dan Khoirul Anam, *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, ..., hal. 57.

³³² Aam Abdussalam, *Al-Lâ Unf : Konsep Dan Strategi Internalisasi* dalam Yusuf Hanafi, et.al., *Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Perkuliahan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum*, ..., hal. 146.

ada di masyarakat dan menyerahkan urusan ke pihak yang berwajib atas nama satu kesatuan.³³³

Ketiga belas, al-i'tirâf bi al-'urf (ramah budaya). Slogan untuk sikap ini adalah pelihara agama, lestarikan budaya.³³⁴ Dalam perkara *al-i'tirâf bi al-'urf*, nilai akomodatif yang terdapat pada kebudayaan lokal, selama tidak bertentangan dengan dengan syari'at Islam merupakan alat ukur kesediaan seseorang dalam penerimaan praktek amaliyah keagamaan. Indikator tersebut akan membawa dampak pada kondisi sosial berupa terciptannya kerukunan umat beragama.³³⁵ Secara historis, Rasulullah Saw sendiri dalam misinya yaitu memberikan pengarahan atas pengembangan budaya yang tetap pada nilai-nilai Ketuhanan,³³⁶ artinya penghormatan atas adat/tradisi dan budaya masyarakat sekitar dipandang perlu sebagai upaya tercapainya dakwah atau misi Islam dengan kemampuan penempatan diri di posisi manapun, kapanpun, dan dengan siapapun.

Keempat belas, taḥadhur (berkeadaban). Sikap ini, menuntut setiap muslim untuk merujuk pada prinsip berkeadaban. Di sini, seorang muslim diharapkan mampu menjalankan ajaran agama dengan penuh kesadaran akan nilai-nilai keberadaban. Nilai tersebut memuat sikap saling menghormati sebuah perbedaan, menjaga kerukunan antar umat beragama, dan menjaga atau bertindak atas dasar kemanusiaan, sehingga muncul sikap toleran, suasana harmonis, dan tindakan yang adil dan menyeluruh.³³⁷ Berkeadaban sendiri merupakan inti dari ajaran Islam dan merupakan tujuan dari diutusnya Nabi Muhammad Saw (penyempurna akhlak). Sebagai inti dan tujuan, berkeadaban harus didukung oleh aksesoris-aksesoris lainnya, yaitu “*at-tarbiyyah*”³³⁸ (pendidikan berjenjang), “*at-ta'lim wa at-ta'allum*”³³⁹ (pengajaran dan

³³³ Abdul Aziz dan Khoirul Anam, *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, ..., hal. 63-64.

³³⁴ Siti Kholisoh dan Irfan Amalee, *9 Aktivitas Hebat Pelajar Moderat*, ..., hal. 15.

³³⁵ Akhmad Syahri, *Moderasi Islam: Konsep dan Aplikasinya dalam Pembelajaran di Perguruan Tinggi*, ..., hal. 115.

³³⁶ Abdul Aziz dan Khoirul Anam, *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, ..., hal. 67.

³³⁷ Fadhil Hidayat Akbar, *et.al.*, “Konsep Moderasi Beragama dalam Tinjauan *Qur'an Hadis*,” dalam *Jurnal Bulletin of Islamic Research*, ..., hal. 65-66.

³³⁸ Tarbiyyah juga dapat dimanai sebagai bentuk pembiasaan atas sebuah tindakan yang diulang-ulang secara terus menerus dalam jangka waktu yang lama. Aldila Winda Pramita, *et.al.*, “Hakikat Pendidikan Islam: Tarbiyah, Ta'lim Dan Ta'dib” dalam *Jurnal JERH*, Vol. 1 No. 2 Tahun. 2023, hal. 86.

³³⁹ *At-ta'lim wa at-ta'allum* merupakan upaya mengasah keterampilan dan pengetahuan yang dilakukan secara terus-menerus sebagai bekal untuk bertindak praktis dalam kehidupan sehari-hari. Aldila Winda Pramita, *et.al.*, “Hakikat Pendidikan Islam: Tarbiyah, Ta'lim Dan Ta'dib” dalam *Jurnal JERH*, ..., hal. 86.

pembelajaran), “*riyâdu an-nafs*”³⁴⁰ (disiplin diri), “*tahdîbu al-akhlâq*” (pensucian dan pemurnian akhlak).³⁴¹

³⁴⁰ Pada dasarnya *riyâdu an-nafs* merupakan bentuk upaya mendidik jiwa untuk memperoleh kualitas serta kesadaran rohani dengan cara memperbanyak ibadah, sehingga tercipta internalisasi nilai-nilai keagamaan melalui praktek nyata dalam kehidupan sehari-hari. Yanti Nurdiyanti dan Ujang Sutaryat, “Implementasi Riyadhah Dalam Membentuk Pribadi Ikhlas Pada Santri Pondok Pesantren” dalam *Jurnal Bidayatuna*, Vol. 6 No. 2 Tahun. 2023, hal. 164-165.

³⁴¹ Akhmad Syahri, *Moderasi Islam: Konsep dan Aplikasinya dalam Pembelajaran di Perguruan Tinggi*, ..., hal. 141.

BAB III

PERJALANAN INTELEKTUAL RASYID RIDHA DAN TAFSIRNYA

A. Perjalanan Intelektual Muhammad Rasyid Ridha

1. Profil Muhammad Rasyid Ridha

Ridha memiliki nama lengkap Sayyid Muhammad Rasyid bin Ali Ridha bin Muhammad Syamsuddin bin Sayyid Bahauddin bin Sayyid Minla Ali.¹ Ridha merupakan keturunan Baghdad asli dari keturunan bangsawan yang terpendang yaitu keturunan sahabat Hussain bin Ali bin Abi Thalib yang sering disebutnya dalam kitab dengan pembahasan Ali bin Abi Thalib, Hussain, dan Ja'far Shadiq adalah nenek moyang kami. Ridha lahir pada hari rabu 27 Jumadil Ula tahun 1282 Hijriah yang bertepatan dengan 23 september 1865 Masehi. Lahir di daerah Qalamun sebuah desa yang terletak di pesisir laut tengah, lima kilometer dari selatan kota Tripoli, utara Libanon setelah hijrahnya keluarga dari Baghdad.² Fatimah Hublus ibu kandung Ridha, meninggal di Mesir di umur delapan puluh pada tahun 1931 M beserta ayahnya Sayyid Ali Ridha³ dinisbahkan dari keturunan al-

¹ Fahad bin Abdurrahman bin Sulaiman bin Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadîtsah fî Tafsîr*, Riyadh: Jam'u al-Huqûq Mahfûdzah li al-Mua'llif, 1983, juz. 1, hal. 170.

² Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*, Kuwait: Maktabatu al-Imâm ad-Dzahabi, 2014, hal. 55-56. Lihat juga Samir Abu Hamdan, *Mausû'atu 'Asr an-Nahdhah as-Syaiikh Rasyid Ridha wa al-Khitab al-Islamy al-Mu'tadil*, Lebanon: Jamî'u al-Huqûq al-Mahfûdzah, 1992, hal. 11.

³ Sayyid Ali Ridha al-Husaini al-Husna, seorang ulama dan Imam di Qalamun Meninggal di umur enam puluh tahun ke atas, pada hari ahad 3 September 1905 M.

Husainy di Najaf dari putra Ali bin Abi Thalib dan Fatimah putri Rasulullah Saw.⁴

Tempat kelahiran serta lingkup keluarga Ridha sedikit banyaknya mempengaruhi kepribadian, pemikiran, akhlak, dan perilakunya. Qalamun sangat terkenal dengan desa yang mayoritas penduduknya memiliki kebiasaan terpuji, baik dalam lingkup keagamaan, keistiqomahan dalam beribadah, dan minimnya kejahatan serta kemungkaran menjadi pembedanya.⁵ Ridha juga lahir dalam keluarga yang taat dan istiqamah dalam hal agama. Dalam komunitas masyarakat gelar “Sayyid atau Syarif” dan “Syaikh” tersemat untuk keluarga Ridha. Salah satu kakek Ridha, yang bernama Sayyid Syaikh Ahmad menghabiskan seluruh waktunya untuk membaca dan beribadah, sifat *wara'* dan patuhnya dalam beragama, Sayyid Syaikh Ahmad sangat jarang untuk menemui tamu, bahkan tidak menemui tamu kecuali para ulama dan sahabat terdekat.⁶

Ayah Ridha juga berperan banyak dalam pembentukan karakter, cara pandang, dan sikap saat Ridha mulai beranjak dewasa. Kepribadian ayah Ridha yang taat akan agama, sikap moderat, dan toleransi tinggi terhadap suatu perbedaan terutama di depan pemuka agama sangat membekas di memori Ridha. Keteladanan ayahnya menjadikan tekad Ridha dalam memajukan sebuah peradaban di tengah-tengah maraknya perbedaan semakin bulat dan kuat. Asas keadilan, pencarian titik temu, dan kerjasama dalam naungan toleransi menjadi langkah konkritnya.⁷

Selain itu, ayah Ridha telah mewariskan kedudukan, kewibawaan, kemuliaan, dan segala pencapaian perihal etika dan keilmuan yang sangat membekas dan berdampak dalam perkembangan Ridha masa remaja. Kemampuan ayahnya yang kuat dalam mengingat, lihai dalam bertutur kata, pemberani, dan mampu

⁴ Fahad bin Abdurrahman bin Sulaiman bin Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadîtsah fî Tafsîr*,..., hal. 171. Lihat juga Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*, Jakarta: lentera Hati, 2006, hal. 71. Lihat juga Saeed bin Mubarak as-Syahrani, “Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da'wah ila Allah Ta'âla,” dalam *Tesis*, Madinah: al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Su'udiyah, 1435, hal. 19. Lihat Juga Ahmad Syarbashi, *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihi*, Mesir: al-Majlis al-A'la li as-Su'ûni al-Islâmiyyât, 1980, hal. 113-116.

⁵ Misyarî Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*,..., hal. 57.

⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*, ..., hal. 71. Lihat juga Samir Abu Hamdan, *Mausû'atu 'Asr an-Nahdhah as-Syaikh Rasyid Ridha wa al-Khitab al-Islamy al-Mu'tadil*,..., hal. 12.

⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*,..., hal. 72.

mengingat setiap syair dan berita yang diterimanya juga menjadi karakter tersendiri yang turun kepada Ridha.⁸

Sejak kecil, memang sudah tampak tanda kecerdasan Ridha yang diturunkan dari ayahnya. Ridha lebih memilih menghabiskan waktunya untuk duduk bersama ulama dengan sedikit bermain, memiliki kecepatan dalam pemahaman, cepat dalam menghafal arti kalimat yang diucapkan di hadapannya, dan memiliki rasa malu yang sangat tinggi, potensi tersebut diketahui oleh para penasehat serta ulama yang disampaikannya kepada orangtua Ridha.⁹ Rasa malu dalam pengakuan Ridha menjadikannya bersih dalam bertutur kata, penyampaian, dan beretika.¹⁰

Kecerdasan Ridha juga diceritakan dalam kisahnya saat mendalami pelajaran nahwu, mantiq, dan jauharatu tauhid. Setiap guru dan temanya yang melafadzkan *abyâtu al-alfiah*, Ridha dengan cepat memahami dan menghafalnya. Namun dibalik kelebihanannya, Ridha mengakui akan kelemahannya dalam penguasaan hafalan terhadap pengetahuan dan segala bentuk insiden dalam sejarah yang tidak secara rinci dibahas dari unsur falsafahnya, sebab kejadian, dan kesimpulan umumnya. Ridha juga mengakui akan kelemahannya dalam berbahasa Turki dan Prancis yang dengan keduanya dapat membawa manfaat lebih terhadap kemajuan Islam.¹¹

Dibalik kecerdasan dan kelemahannya, Ridha sangat cinta dengan serangkaian tindakan dalam keagamaan, keistiqamahan, peribadatan, perbaikan diri, kebaikan, pemanfaatan waktu, dan berdzikir di masjid.¹² Bahkan ditemui pendapat dari salah satu ulama ketika bertalaqi, “bahwa keilmuan Rasyid Ridha yang dipelajarinya ialah ilmu laduni (ilmu dari Allah SWT).¹³ Pendapat tersebut juga sejalan dengan tirakat atau riyadhoh Ridha yang selalu berusaha membersihkan dan mensucikan jiwa serta menjernihkan hati dengan berperilaku bagaikan seorang sufi yang menghindari memakan makanan yang lezat (sedikit tambahan daun tyhme dan garam), tidur beralaskan bumi (lantai), dan segala tindakan yang dilakukan para

⁸Ibrahim Ahmad al-‘Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*, Kairo: al-Muassasah al-Mishriyah al-‘Ammah, 2001, hal. 21-22.

⁹Ibrahim Ahmad al-‘Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*,..., hal. 21-22.

¹⁰Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba’îna Sanah*, Kairo: Dâru al-Fadhîlah, t.th., hal. 29.

¹¹Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba’îna Sanah*,..., hal. 30.

¹²Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-‘Aqâidiyyah*,..., hal. 58.

¹³Ibrahim Ahmad al-‘Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*,..., hal. 32.

sufi.¹⁴ Dalam keyakinan Ridha, dengan tirakat dan beriyadhah, segala pengetahuan yang dituangkan dapat diterimanya.

Pemanfaatan waktu dalam pandangan Ridha yaitu dengan pendalaman ilmu dan ibadah. Dalam belajar dan berkhilwat, Ridha menjadikan masjid keluarga sebagai tempat pilihan seperti yang kakek Syaikh Sayyid Ahmad contohkan.¹⁵ Menurut kesaksian ibunya, Ridha dari kecil hingga beranjak remaja hanya disibukkan dengan berangkat ke masjid pada siang hari dan pulang setelah terbitnya matahari di pagi hari. Ibunya juga sempat berkata “semenjak Ridha mulai beranjak dewasa, saya tidak pernah melihat ia tidur, seakan-akan dia tidur setelah kami tidur dan ia bangun sebelum kami bangun”. Dari intensitas kegiatan Ridha di masjid, terdapat satu ruangan yang dipilihnya sebagai tempat *ar-riyâdhatu ar-rûhiyatu* dan mereview kajian keilmuan agama, juga sebagai tempat berdialog dan bertatap muka dengan para ulama yang berkunjung ke Qalamun.¹⁶

Ridha bersama keluarga besarnya memiliki rutinitas ibadah setiap datangnya bulan ramadhan. Tadarus al-Qur’an untuk orang dewasa dan pembelajaran tajwid bagi anak-anak. Setiap harinya Ridha menyelesaikan limabelas juz yang dibaginya menjadi tiga tahap, lima juz pertama dibaca setelah syuruq hingga datang dhuha, lima juz berikutnya dibaca setelah dhuha hingga dhuhur, dan lima juz terakhir dibaca setelah dzuhur hingga ashar. Hafalan al-Qur’an juga menjadi tujuan Ridha sebelum dimulainya menuntut ilmu, surah al-Baqarah, Ali Imran, an-Nisa’, al-Kahfi, Maryam, Thaha, dan Yusuf adalah surah-surah yang dipilihnya.¹⁷

Sholat tahajud menjadi media ternikmat menurut Ridha untuk berkomunikasi secara langsung dengan Allah SWT. Menangis yang didasarkan pada rasa takut terhadap Allah SWT dengan mentadaburi segala yang tertuang dalam al-Qur’an, menjadi kenikmatan jiwa yang tidak tertandingi dengan nikmatnya ketawa dan senda gurau (keterlenuan dunia).¹⁸

Cara hidup Ridha yang sedemikian rupa, menjadikan adiknya “Sayyid Saleh” berkeyakinan bahwa kakaknya adalah seorang wali (*waliyu Allah*). Keluarga beserta penduduk kampung sangat

¹⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur’an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*,..., hal. 75. Lihat juga Ibrahim Ahmad al-‘Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*,..., hal. 36.

¹⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur’an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*,..., hal. 74.

¹⁶ Ibrahim Ahmad al-‘Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*,..., hal. 33-34. Lihat juga Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-‘Aqâidiyyah*,..., hal. 57.

¹⁷ Ibrahim Ahmad al-‘Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*,..., hal. 34.

¹⁸ Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-‘Aqâidiyyah*,..., hal. 58.

menghormati Ridha, bahkan sering kali mendatangi Ridha untuk meminta “berkahnya”.¹⁹ Kitab *Ihya’ ulûmu ad-Dîn* karangan al-Ghazali menjadi salah satu kitab favorit yang didalamnya sebagai penuntun dalam menjaga kesucian jiwa dan perilakunya. Adapun aliran tarekat Naqsyabandiyah menjadi sarana dalam pemantapan keilmuan tasawuf, penuntun jalan kebaikan, pembentengan diri terhadap penyelewengan keagamaan, dan seruan terhadap perbaikan-perbaikan (*al-ishlah ad-dîni*).²⁰

Ridha meninggal saat dalam perjalanan pulang setelah mengantarkan Saud bin Abdul Aziz pada tanggal 22 Agustus 1930 M di Suez Mesir dalam rangka menghadiri mu’tamar Islam di Makkah al-Mukarramah.²¹ Ridha meninggal disebabkan kecelakaan dan mengalami gegar otak. lafadz al-Qur’an yang tidak berhenti terlantun dari mulutnya, meninggalkan bekas yang mengharukan, wajah yang berseri-seri disertai senyuman mewarnai wajah Ridha.²² Ridha dikebumikan di pemakaman Qarafah Mujawirin berdampingan dengan makam gurunya Muhammad Abduh.²³

Semasa hidupnya, Ridha menikah sebanyak tiga kali dengan dikaruniai lima orang anak, tiga laki-laki dan dua perempuan. Ridha dikenal sebagai salah satu tokoh pembaharu Islam, seorang yang ahli dalam bidang tafsir, hadist, sastra, sejarah, dan penulis *majalatu al-manâr*. Kerabatnya Syeikh Abdul Qadir al-Magribi menjuluki Ridha sebagai “Voltaire”²⁴-nya kaum Muslimin dikarenakan keahlian Ridha

¹⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur’an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*,..., hal. 75.

²⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur’an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*,..., hal. 76. Lihat juga Ibrahim Ahmad al-‘Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*,..., hal. 36.

²¹ Yusuf Hussain dan Yusuf Qazma, *Maqâlâtû as-Syaikh Rasyid Ridha as-Siyâsiyah*, juz. 1, Lebanon: Dâru Ibnu ‘Arabi, 1994, hal. 14.

²² Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur’an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*,..., hal. 80-81.

²³ Saeed bin Mubarak as-Syahrani, “Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da’wah ila Allah Ta’âla,” dalam *Tesis*, ..., hal. 22.

²⁴ Voltaire lahir tahun 1778 M adalah seorang pemikir, penulis, filsuf, dan penyair Prancis juga sebagai pelopor revolusi Prancis pada tahun 1789 M. Sebagai seorang filsuf, Voltaire kerap mengkritisi para tokoh pemuka agama serta masyarakat Prancis pada masanya, kritik Voltaire kerap dilayangkan terhadap Kekristenan Gereja Katolik Roma serta pembelaannya terhadap kebebasan berbicara, beragama, dan pemisahan gereja dengan negara. Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur’an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*, ..., hal. 74. Lihat juga Saeed bin Mubarak as-Syahrani, “Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da’wah ila Allah Ta’âla,” dalam *Tesis*, ..., hal. 19.

dalam menggoyahkan segala perkara yang sudah berjalan dan tidak sejalan dengan aturan agama.²⁵

2. Keadaan Sosio-Historis Ridha

a. Kondisi Politik

Pada abad enam belas masehi, daerah Syam dan sebagian daerah Arab lainnya dikuasai oleh kerajaan Ustmani. Cara kepemimpinan berpolitik yang terbalut unsur kezaliman, fanatisme, dan otoritarian sangat terlihat jelas ditunjukkan oleh kerajaan Utsmani. Memasuki abad delapan belas masehi, bentangan kekuasaan kerajaan Ustmani melebar hingga keseluruhan wilayah Jazirah Arab, meskipun dalam beberapa wilayah, seperti Mesir dan Afrika timur hanya sebatas kekuasaan spiritual (*madzhabu ahli Sunnah*). Dalam pandangan Jazirah Arab kerajaan Utsmani memiliki kekuatan untuk melakukan pembaharuan di bidang keislaman yang mampu menjaga kehormatan seorang Muslim sekaligus pengusir gerakan pasif dari bangsa eropa. Jazirah Arab memiliki cita-cita sebagai kiblatnya barat dan negara Islam lainnya.²⁶

Keotoriteran cara berpolitik kerajaan Ustmani, memicu gerakan pemberontakan yang diorganisir oleh Rusia, Inggris, dan Prancis pada tahun 1827 M yang dikenal dengan pertempuran Navarino.²⁷ Dari peperangan tersebut, Turki dan Mesir yang dalam naungan kerajaan Ustmani dilumpuhkan dalam waktu yang sangat cepat, sehingga memunculkan statemen bahwa pertempuran Navarino ditunggangi gerakan umat Nashrani yang wajib untuk dibalas dendamkan. Pertempuran meluas hingga terjadi tragedi yang disebut dengan “*al-Mas’alah as-Syarqiyah*” yang bermisi pada pelemahan kekuatan politik Islam.²⁸

Dari rentetan pertempuran yang terjadi, pada akhir abad sembilan belas memasuki abad dua puluh, Mesir menyatakan keluar dari kepemimpinan politik kerajaan Utsmani dengan pertimbangan adanya pelemahan-pelemahan dalam beberapa

²⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*, ..., hal. 74. Lihat juga Saeed bin Mubarak as-Syahrani, “Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da'wah ila Allah Ta'âla,” dalam *Tesis*, ..., hal. 19.

²⁶ Ahmad Syarbashi, *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihi*, ..., hal. 14-15.

²⁷ Grevildo Austin Yoel, “Persengketaan Laut Mediterania Rivlitas Turkiyunani” dalam *Jurnal POLISTAAT*, Vol. 6 No. 1 Tahun. 2023, hal. 37.

²⁸ Ahmad Syarbashi, *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihi*..., hal. 15.

sektor akibat pertempuran.²⁹ Datang Jamaluddin al-Afghani pada tahun 1871 M dengan membawa misi kebebasan, kemerdekaan, dan segala kecenderungan pada perbudakan. Jamaluddin al-Afghani mendirikan pusat pencerahan dalam bidang politik, agama, dan pemikiran.³⁰

Pada tahun 1880 M, muncul tokoh lain sebagai tokoh pembaharu Mesir yang diusung oleh Muhammad Abduh guru sekaligus rekan dari Saad Zaghlul dan rasyid Ridha dengan “*al-Jam'iah at-Tasyrî'iyyah*” yang berdiri pada abad dua puluh. Pada abad itu pula Mesir secara resmi memutuskan dari pemerintahan kerajaan Turki Utsmani dan diikuti oleh wilayah-wilayah lain yang ingin membebaskan diri dari kepemimpinan politik Utsmani. Gelombang kebebasan dan kemerdekaan ditandai dengan adanya perkumpulan para tokoh revolusioner serikat Jazirah Arab yang didominasi pengikutnya oleh para tokoh revolusioner Syam. Dalam misi pembebasan wilayah Syam, tokoh revolusioner (Ibrahim Yaziji, Tahir al-Jaza'iri, Abdurrahman al-Kawakibi, dan diikuti oleh Rasyid Ridha pada tahun 1899 M) memilih untuk berhijrah ke Mesir untuk dapat menemukan inspirasi pemikiran dari para tokoh Mesir yang menembus batas pemikirannya.³¹

Menarik kesimpulan dari pemaparan as-Syarbashi, Rasyid Ridha dalam perkara ini telah menjadi saksi sekaligus pelaku dari reformasi yang terjadi dalam sejarah timur dan Jazirah Arab yang diselimuti oleh peristiwa pertempuran, perselisihan, penindasan, penjajahan, dan otoritarian dari sistem pemerintahan kerajaan Utsmani. Bahkan diperkuat oleh pemaparan Ibrahim al-Adawi mengenai keadaan politik secara global di era Ridha yang penuh dengan ketegangan. Pada tahun 1898 terdapat serangan bangsa Prancis terhadap Mesir dan Syam. Pada tahun 1882 serangan Inggris terhadap Mesir dan ditambah ketegangan dengan adanya perang dunia pertama pada tahun 1914 M. Tahun 1916 M terjadi perjanjian “*Sykes-Picot*” setelah kalahnya kerajaan Utsmani di perang dunia pertama yang menyepakati adanya pembagian wilayah antara Inggris dan Prancis, wilayah Lebanon dan Suria di

²⁹ Ahmad Syarbashi, *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihi...*, hal. 16-17.

³⁰ Puspa Vanilla, *et.all.*, “Pemikiran Politik Jamaluddin Al-Afghani Dan Muhammad Abduh” dalam *Jurnal Multidisiplin Inovatif*, Vol. 8 No. 7 Tahun. 2024, hal. 325.

³¹ Ahmad Syarbashi, *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihi...*, hal. 18-20.

bawah kendali Prancis, Wilayah Palestina, Iraq, dan Yordania di bawah kendali Inggris.³²

Dengan ketegangan dan perpecahan yang berkepanjangan, secara jelas tergambar keadaan dunia perpolitikan Islam yang melemah baik secara data kualitatif maupun kuantitatif yang disertai dengan bubarnya kerajaan Ustmani pada tahun 1923 M yang digadang sebagai kekuatan utama Islam kala itu. Keterpurukan Islam bertambah dengan adanya sebagian wilayah yang tunduk mutlak terhadap wilayah kolonialnya, sehingga identitas keislaman terkesan menghilang.³³

b. Kondisi Sosial

Kondisi sosial menjadi pengaruh lain bagi seorang pemikir dan mujahid seperti Rasyid Ridha. Kondisi sosial dalam pandangan Saeed bin Mubarak as-Syahrani yang sedang marak pada masa Ridha adalah kondisi sosial keluarga, yaitu seruan terhadap kebebasan seorang wanita. Kondisi lain yang menjadi gejala sosial kala itu ialah, permasalahan Riba dan maraknya pengonsumsi *al-khamr* (arak) secara terang terangan dan melampaui batas seakan-akan menjadi sebuah kebiasaan dan dilindungi oleh kekuasaan.³⁴

Aspek lain yang melatarbelakangi kondisi sosial adalah letak geografis Negara Mesir yang berada diantara dua benua, yaitu benua Asia dan Afrika.³⁵ Juga terletak diantara laut merah dan laut putih yang mengalir sungai Nil di dalamnya. Terbukanya terusan Suez menjadi faktor sosial lain yang sangat berpengaruh, peran serta keberadaanya menambah kebermanfaatan Mesir di kanca dunia dan menjadi daya tarik bagi banyak negara kolonial. Birokrasi perdagangan, perniagaan, dan paling khusus adalah pertanian, menjadi dambaan bagi banyak kelompok. Kondisi tersebut mendorong mayoritas masyarakat bermata pencaharian di bidang pertanian, sehingga Mesir memiliki daya tarik tersendiri di bidang pertanian. Armenia, Yunani, dan Inggris

³² Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*, Kuwait: Maktabatu al-Ma'al, 1988, hal. 119-129. Lihat juga Ibrahim Ahmad al-'Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*,..., hal. 5-18.

³³ Saeed bin Mubarak as-Syahrani, "Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da'wah ila Allah Ta'âla," dalam *Tesis*, ..., hal. 48.

³⁴ Saeed bin Mubarak as-Syahrani, "Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da'wah ila Allah Ta'âla," dalam *Tesis*, ..., hal. 51.

³⁵ Mohammad Yusuf Setyawan, "Peran Strategis Mesir Dalam Mempertahankan Identitas Budaya Dan Bahasa Arab (Kajian Budaya Arab)" dalam *Jurnal Rihlah*, Vol. 9 No. 2 Tahun. 2021, hal. 4.

berbondong-bondong menuju Mesir untuk merintis dan mendirikan kegiatan perniagaan dan perdagangan³⁶

Keberadaan negara-negara di Mesir untuk tujuan perniagaan dan perdagangan membawa pengaruh besar terhadap keadaan sosial, dimana penjualan arak, tradisi korupsi (praktek riba), dan segala praktek yang dinilai membawa dampak kerugian, marak terjadi. Penyiaran, perfilman, pertunjukan-pertunjukan, lagu-lagu, dan aneka musik menyebar secara masif kala itu, yang diikuti setelahnya keragaman bentuk kejahatan dan kemaksiatan.³⁷

c. Kondisi Keagamaan

Kondisi keagamaan di Syam tergolong lebih terbelakang dibanding Mesir. Kondisi keagamaan Syam banyak berubah setelah aktifnya Ridha dalam menyebarkan gagasan pemikiran dan dakwahnya. Syam kala itu masih dipenuhi dengan serangkaian peribadatan yang dinilai menyalahi aturan agama, seperti tersebarnya tindakan bid'ah, tindakan-tindakan khurafat (mendirikan bangunan dan mengagungkan kuburan, meyakini kekuatan pada benda mati, seperti batu dan pohon yang dapat mendatangkan keberuntungan dan kesialan).³⁸

Maraknya pemahaman agama yang bersandar pada fanatik buta, buku keagamaan yang dipahami dan dihafalkan oleh banyak siswa tanpa dasar dan pemahaman yang kuat, dan maraknya diskusi-diskusi yang kurang berfaedah yang membahas ilmu keagamaan dan keilmuan kontemporer yang dinilai tumpul, menjadi kondisi yang mengkhawatirkan bagi perkembangan keagamaan di Syam kala itu. Kekhawatiran bertambah dengan maraknya keanekaragaman ajaran sufistik yang dapat menyelewengkan kebenaran agama secara umum, manusia hanya disibukan dengan penampilan dan penjelmaan sehingga lupa akan pekerjaan dunia (*tarku ad-dunya*).

Kondisi keagamaan juga semakin menurun dengan dikesampingkannya pelajaran akidah bagi pelajar di pendidikan kewarganegaraan (minimnya semangat dan jiwa ikhlas dalam hal akidah). Peradaban barat, baik sisi positif maupun negatif tidak menjadi pertimbangan dalam keagamaan, ketidaksadaran

³⁶ Saeed bin Mubarak as-Syahrani, "Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da'wah ila Allah Ta'âla," dalam *Tesis*, ..., hal. 51.

³⁷ Saeed bin Mubarak as-Syahrani, "Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da'wah ila Allah Ta'âla," dalam *Tesis*, ..., hal. 52.

³⁸ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 131.

terhadap ancaman barat terhadap sistem berfikir dan misi barat dalam memecah belah persatuan umat, menjadi problem kala itu. Muncul dari ketidak pekaan atas ancaman barat, pemikiran-pemikiran yang dianggap aneh, seperti: nasionalisme, sekularisme, sosialisme, kapitalisme, komunisme dan demokrasi.³⁹

Maraknya pembangunan sekolah-sekolah protestan dan katolik sebagai misi misionaris negara kolonial di wilayah Syam, menambah gejala munculnya penyelewengan agama dan melemahnya sekolah Islam (lemahnya sisi finansial). Gereja Katolik Roma mendirikan sekolah *Patriarchate*, bangsa Yahudi mendirikan sekolah *Isrâiliyyah*, penganut Jesuits mendirikan kampus Yesuit dengan mengadopsi ajaran dari Amerika, dan Gereja Maronit mendirikan sekolah filsafat.⁴⁰

Secara umum gambaran kondisi keagamaan pada kala itu diwarnai dengan keragaman kelompok aliran pemikiran, maraknya pelaku bid'ah dan khurafat yang mengarah pada kesyirikan, aliran sufistik dengan kebiasaannya yang kurang mementingkan keadaan sekitar (*al-amru bi al-ma'ruf wa nahyu 'an al-munkar*) bahkan dalam tataran keilmuan, penguasaan negara kolonial yang mempengaruhi sistem hukum keagamaan, dan maraknya tindakan syubhat, tertuang secara jelas dalam karya-karya Ridha dan beberapa tokoh ulama Muslim lainya kala itu.⁴¹

Muncul para tokoh pembaharu dari dunia Islam merespon kondisi keagamaan kala itu, Jamaluddin al-Afghani dengan "*al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah*" dan "*al-'Urwatu al-Wutsqa*" yang diterbitkan dan diedarkan di Mesir dan Syam. Muhammad Abduh bersama Abbas Helmy Pasha dan beberapa tokoh pembaharu lainya (termasuk Rasyid Ridha) dengan mendirikan kampus-kampus Islam "*al-Jam'iyyah al-Khairiyyah al-Islâmiyah* di Mesir" dan "*al-Jam'iyyah al-Khairiyyah* di Damaskus". Rasyid Ridha dengan kampus "*Syamsul Islâm*",⁴² "*Salamu al-Âm fi*

³⁹ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 133.

⁴⁰ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 134.

⁴¹ Saeed bin Mubarak as-Syahrani, "Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da'wah ila Allah Ta'âla," dalam *Tesis*, ..., hal. 53.

⁴² Kampus yang berfokus pada pegajaran bab fiqh dan gagasan pembaharuan yang diajarkan oleh Ridha dari isi majalah al-Manâr (gagasan Jamaluddin al-Afghani dan Abduh) dalam bab "*al-Amâliy ad-Dîniyyah*".

Bilâdillah al-Harâm”,⁴³ “*Makârimu al-Akhlâq al-Islâmiyyah*”, majalah “*al-Mashlah* dan *al-Manâr*”, dan lahir dari kampus-kampus Islam “*Jam’iyyatu as-Syubbân al-Muslimîn*”.⁴⁴

d. Kondisi Keilmuan

Memasuki awal abad sembilan belas masehi, wilayah Syam masih didominasi dengan minimnya pengetahuan dan kebutuhan akan informasi. Minimnya sekolah, kampus, dan institusi pendidikan menjadi faktor utamanya. Mayoritas masyarakat Syam kala itu hanya mengandalkan buku-buku dan perkumpulan-perkumpulan khusus yang diadakan di rumah-rumah. Lahir dari pemahaman buku-buku tersebut, macam-macam keilmuan, seperti: nahwu, sharf, berhitung, dan tulis menulis.⁴⁵

Faktor lain yang melatarbelakangi kondisi keilmuan adalah minimnya percetakan sebagai media pengganda kitab, serta minimnya karya tulis berbentuk buku yang dimiliki oleh banyak orang (hanya dimiliki orang kaya). Sedangkan para pengurus perpustakaan yang notabene sebagai penyedia jasa publik, takut untuk meminjamkan karena rawan akan pencurian dan ketidakpedulian.⁴⁶

Seiring berjalanya waktu, kondisi keilmuan wilayah Syam selangkah lebih baik dengan berdirinya sekolah yang terorganisir secara sistematis. Sekolah-sekolah tersebut didirikan oleh negara kolonial dengan keragaman pemikiran dari masing-masing wilayah dan aliran yang menjadikan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar.⁴⁷ Datang kerajaan Utsmani dengan sekolah resmi sebagai penyeimbang dari sekolah-sekolah kaum misionaris, namun yang sangat disayangkan adalah penggunaan bahasa Turki

⁴³ Kampus yang bertujuan pada perluasan keilmuan dan seni sastra Islam. Keilmuan tafsir, hadist, dan balaghah menjadi materi khususnya.

⁴⁴ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 136-137.

⁴⁵ Dhafir Jamaluddin al-Qasimi, *Jamaluddin al-Qasimi wa ‘Ashruhu*, Damaskus: Jamî’u al-Huqûq al-Mahfudzâh, 1965, hal. 16. Lihat juga Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 138-139.

⁴⁶ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 139.

⁴⁷ Sekolah yang didirikan oleh negara kolonial (Prancis, Italy, Inggris, dan Rusia) sebagai misi misionaris, yang menjadikan bahasa arab sebagai bahasa pengantar dengan tujuan menjadikan daya tarik bagi bangsa arab agar memasuki sekolah mereka. Merebut kekayaan bangsa Arab dari tangan kerajaan Utsmani dan memanipulatif para pengkaji kitab dengan karya-karya yang diterbitkannya, menjadi maksud lain dari penggunaan bahasa Arab sebagai pengantar pelajaran.

sebagai pengantar pelajaran. Bahasa Arab hanya dijadikan bahasa sekunder yang membuat daya tarik pelajar Arab menurun.⁴⁸

Lahir dari fenomena tersebut, tokoh anak bangsa dengan keprihatinan dan semangat pembaharuan yang mengusung kolaborasi ilmu, antara ilmu modern dengan ilmu agama dan pembebasan peserta didiknya atas pendidikan wajib militer, ia adalah Syaikh Hussain al-Jasr dengan sekolah “*al-Madrasah al-Wathaniyah al-Islâmiyah*” di Tripoli yang menjadikan bahasa Arab sebagai pengantar pelajaran. Dari tawaran Syaikh Hussain al-Jasr terhadap pembebasan wajib militer, muncul ketidak sepakatan kerajaan Ustmani dan berujung pada pembubaran sekolah. Para peserta didik tersebar ke beberapa wilayah, Turki dan Mesir menjadi pelarian mereka, diantaranya adalah Rasyid Ridha yang hijrah ke Mesir.⁴⁹

3. Pendidikan Muhammad Rasyid Ridha

Jenjang pendidikan Ridha diawali dari desa kecilnya yaitu Qalamun yang bernama *kuttâb*, dengan materi pembelajaran dasar mengenai bacaan al-Qur'an, cara tulis-menulis (*al-Khat*), empat kaidah dasar perhitungan (penjumlahan, pengurangan, perkalian, dan pembagian), dan hafalan sebagian juz al-Qur'an.⁵⁰ Selesai di *kuttâb*, Ridha melanjutkan jenjang pendidikan sekolah dasar di Tripoli Syam (Libanon) di sekolah *ar-Rasyadiyah* atau *ar-Rasyîdiyyah* dalam naungan pemerintahan *daulah utsmaniyah*. Ilmu sharf, nahwu, berhitung, pengantar geografi, ilmu *al-hâl* (bab *al-aqâid* dan *al-'ibadât*), bahasa Turki, dan bahasa Arab sebagai materi pembelajarannya. Selang setahun, Ridha tidak melanjutkan sekolah dasar di sekolah *ar-Rasyadiyah* dikarenakan ketidak cocokan pada dirinya dengan bahasa Turki sebagai bahasa pengantar materi serta orientasi sekolah terhadap peserta didiknya (menjadi pegawai di pemerintahan).⁵¹

Pada tahun 1882 Masehi saat umur Ridha 18 tahun, ia melanjutkan jenjang pendidikannya di sekolah yang didirikan dan dirintis oleh Syaikh Hussain al-Jasr al-Azhari⁵² yang dinilainya lebih

⁴⁸ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 139-140.

⁴⁹ Rasyid Ridha, *Al-Manâr wa al-Azhâr*, Mesir: Mathba'atu al-Manâr, 1352, hal. 139. Lihat juga Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 140.

⁵⁰ Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*,..., hal. 58.

⁵¹ Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba'îna Sanah*,..., hal. 31.

⁵² Syaikh Hussain al-Jasr al-Azhari seorang alim ulama yang berpengetahuan luas, sastrawan, penyair, dan jurnalis yang menguasai keilmuan modern. Lahir di Tripoli Syam tahun 1845 M dan meninggal tahun 1909 M. Ibrahim Ahmad al-'Adawi, *Rasyid Ridha: al-*

unggul dibanding sekolah *ar-Rasyadiyah*, diantara keunggulannya yaitu, dalam pengantar bahasa yang digunakan dan ide gagasan perintis sekolah. Sekolah Negeri Islam (*al-Wathaniyah al-Islâmiyah*) dalam penyampaian materi pembelajaran menggunakan bahasa Arab, kecuali materi bahasa Turki dan Perancis. Pelajaran keilmuan Arab, syariah, mantiq, matematika, dan filsafat dasar menjadi materi pembelajarannya. Pemikiran perintis sekolah menjadi keunggulan lainnya, menurutnya umat Islam tidak dapat berkembang dan maju kecuali terjadi integrasi di dalamnya antara keilmuan agama dan keilmuan dunia melalui cara-cara modern yang ditawarkan eropa dan Amerika dan dikolaborasikan dengan pendidikan Islam. Keistimewaan tawaran pemikiran Syaikh Hussain al-Jasr al-Azhari dan adanya rencana pembebasan dinas militer bagi muridnya, menjadi akhir dari berdirinya sekolah yang dirintisnya, sebab kurangnya persetujuan dari *al-hukûmah al-ustmaniyyah*.⁵³

Pemberhentian legalitas sekolah tidak menjadi kendala bagi Ridha dalam menimba ilmu, jalinan silaturahmi guna memperdalam ilmu dari gurunya Syaikh Hussain al-Jasr al-Azhari tetap ditempuhnya hingga Ridha mendapatkan ijazah keilmuan (setara perkuliahan) dan penghargaan (ijazah mengajar) dari gurunya pada tahun 1897 Masehi. Berbagai macam keilmuan Arab dan syariah dipelajari bersama Syaikh Hussain al-Jasr dengan cara *talaqqi*, diantaranya: kitab *Hâsiyyatu al-Bâjuriy ala al-Jauharati fi al-'Aqâ'id ala at-Tharîqati al-Asy'ariyah*, *a-Husûn al-Hamîdîyah*, *ar-Risâlah al-Hamîdîyah*, dan kitab mantiq. Dari Syaikh Hussain al-Jasr sebagai guru pertamanya, kemampuan serta keyakinan Ridha dalam keilmuan semakin bertambah dan berdampak besar dalam kehidupannya.⁵⁴

Dalam perjalanan keilmuan Ridha, terdapat dua tokoh ulama yang sangat berperan dan berpengaruh terhadap perkembangan keilmuannya, yang pertama, yaitu: Syaikh Hussain al-Jasr al-Azhari dan kedua adalah Muhammad Abduh. Adapun kitab dan majalah yang sangat berpengaruh bagi Ridha adalah kitab *Ihyâ'u 'Ulûmu ad-Dîn* karangan al-Ghazali dan majalah *'Urwatu al-Wutsqa*. *Ihyâ'u 'Ulûmu*

Imâm al-Mujâhid,..., hal. 24. Lihat juga Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*,..., hal. 58.

⁵³ Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*,..., hal. 58.

⁵⁴ Fahad bin Abdurrahman bin Sulaiman bin Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadîtsah fi Tafsîr*,..., hal. 172. Lihat juga Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba'îna Sanah*,..., hal. 31-32. Lihat juga Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*,..., hal. 59. Lihat juga Ibrahim Ahmad al-'Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*,..., hal. 24.

ad-Dîn dan *‘Urwatu al-Wutsqa* merupakan dua buku sandaran pengetahuan keilmuan Ridha selain dua sandaran lainnya, yaitu: al-Qur’an dan al-Hadist.⁵⁵

Beberapa dampak kitab *Ihyâ’u ‘Ulûmu ad-Dîn* karangan al-Ghazali terhadap perkembangan Ridha, diantaranya: *pertama*, menumbuhkan rasa cinta terhadap ilmu tasawuf, tekun dalam beribadah, dan kenikmatan dalam jiwa. *Kedua*, pembentukan karakter, kepribadian, budi pekerti, dan keilmuan Ridha. *Ketiga*, sikap moderat dalam segala urusan termasuk dalam permasalahan tasawuf.⁵⁶ Sikap moderat Ridha terhadap permasalahan tasawuf menjadi poin paling berharga dalam perjalanan pemikirannya.

Adapun majalah *‘Urwatu al-Wutsqa* menjadi faktor lain yang berpengaruh dalam perkembangan pemikiran keilmuan Ridha setelah perjalanannya mendalami ilmu tasawuf. Majalah *‘Urwatu al-Wutsqa* ditemui Ridha dalam tumpukan lembaran ayahnya yang berisikan gagasan pemikiran tokoh Jamaluddin al-Afhghani dan Muhammad Abduh yang diterbitkan di Paris. Majalah *‘Urwatu al-Wutsqa* merubah cara pandang pemikiran Ridha, dari yang sebelumnya hanya berfokus pada pembenaran akidah seorang muslim, perintah terhadap ketaatan, pencegahan terhadap larangan-larangan agama, dan zuhud dalam perkara dunia, beralih kepada usaha-usaha membangkitkan semangat umat muslim menyikapi perkembangan peradaban, pertahanan sistem pemerintahan, dan persaingan dengan negara-negara maju dalam bidang keilmuan, seni sastra, perindustrian, dan segala hal yang menunjang kebutuhan hidup.⁵⁷

Majalah *‘Urwatu al-Wutsqa* datang sebagai semangat baru bagi Ridha, Islam bukan hanya perkara rohani-ukhrawi semata, melainkan

⁵⁵ Terdapat empat kitab sandaran pengetahuan Ridha “*mashâdiru tsaqâfatihi*”, yaitu: al-Qur’an, al-Hadist, *Ihyâ’u ‘ulûmu ad-dîn*, dan *‘Urwatu al-Wutsqa*. Kitab *al-aghâni* karangan al-Ashfahani, *nahju al-balâghah* karangan Ali bin Abi Thalib, dan *al-muqtathaf* karangan Ya’qub Suruf dan Faris Namr juga menarik Ridha untuk mempelajarinya. Samir Abu Hamdan, *Mausû’atu ‘Asr an-Nahdhah as-Syaikh Rasyid Ridha wa al-Khitab al-Islamy al-Mu’tadil*,..., hal. 19.

⁵⁶ Intensitas Ridha dalam mendalami ilmu tasawuf dari kitab *Ihyâ’u ‘Ulûmu ad-Dîn*, memunculkan sikap kritis terhadap sikap *al-Ghuluw* (berlebih-lebihan) pada diri seorang sufi yang ditemuinya pada perkumpulan tari sufi “*ad-darâwis ar-râqishîn*”. Penggunaan hadist-hadist *dha’îf* sebagai penguat argumen, aqidah jabariyah, pembuatan ritual peribadatan baru, hinaan terhadap perkara dunia dan pemerintahan menjadi fokus kritis Ridha terhadap ilmu tasawuf. Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba’ina Sanah*,..., hal. 33. Lihat juga Samir Abu Hamdan, *Mausû’atu ‘Asr an-Nahdhah as-Syaikh Rasyid Ridha wa al-Khitab al-Islamy al-Mu’tadil*,..., hal. 20-21.

⁵⁷ Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabatu Wahbah, 1431, hal. 422. Lihat juga Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur’an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*,..., hal. 77.

agama yang ruhani-jasmani dan ukhrawi-duniawi yang memberikan petunjuk kepada pemeluknya untuk menguasai setiap aspeknya tanpa berlebihan dan mengurangnya (seimbang).⁵⁸ Gerakan-gerakan reformasi politik dan sosial yang berbalut Islam sebagai agama dan kedaulatan menjadi inti dari kandungan majalah *'Urwatu al-Wutsqa*. Islam bukan sekedar seruan kepada perbuatan baik dan mencegah kemungkaran, tetapi lebih dari itu yaitu perbaikan-perbaikan yang Allah Swt sematkan tugas kepada manusia "*khalīfatu fī al-Ard*" yang berlandaskan pada asas keadilan dan kecintaan "*al-'adl* dan *al-mahabbah*" dengan mengetahui asal-usul dan penyebabnya "*al-manâsyi*" dan *al-'ilal*".⁵⁹

Semasa pengembaraan Ridha mendalami pokok-pokok gagasan pemikiran Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh dalam majalah *'urwatu al-wutsqa*, ia mampu mengumpulkan delapan belas lembar majalah, terbit pada tanggal 13 Maret 1884 hingga 17 oktober 1884 dengan penemuan terbanyak pada Syaikh Hussain al-Jasr al-Azhari. Kumpulan *'Urwatu al-Wutsqa* dijadikan Ridha sebagai paper reformasi agama dan kinerja politik beserta dasar landasan aturannya.⁶⁰

Kepercayaan Ridha terhadap *'urwatu al-wutsqa* semakin bertambah saat perjumpaannya dengan Abduh di Tripoli. Ridha menguatkan pemahamannya dengan mencoba mengaitkan perkataan Abduh dengan isi majalah. Paris dan Lebanon menjadi tujuan lain yang ditempuh Ridha untuk dapat menimba ilmu dari Abduh mengenai majalah *'urwatu al-wutsqa* dan *risâlatu ar-raddi ala ad-Dahrayini* karangan Jamaluddin al-Afghani yang diterjemahkan ke bahasa Arab.⁶¹

Selain dari Syaikh Hussain al-Jasr al-Azhari dan Abduh sebagai guru yang berpengaruh terhadap perkembangan pemikiran Ridha, terdapat beberapa nama guru lain yang mengajar Ridha beberapa disiplin ilmu, diantaranya:

a. Syeikh Mahmud Nasyabah.⁶²

⁵⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*,..., hal. 77.

⁵⁹ Samir Abu Hamdan, *Mausû'atu 'Asr an-Nahdhah as-Syaikh Rasyid Ridha wa al-Khitab al-Islamy al-Mu'tadil*,..., hal. 26-27.

⁶⁰ Samir Abu Hamdan, *Mausû'atu 'Asr an-Nahdhah as-Syaikh Rasyid Ridha wa al-Khitab al-Islamy al-Mu'tadil*,..., hal. 29.

⁶¹ Samir Abu Hamdan, *Mausû'atu 'Asr an-Nahdhah as-Syaikh Rasyid Ridha wa al-Khitab al-Islamy al-Mu'tadil*,..., hal. 30.

⁶² Syeikh Mahmud Nasyabah lahir pada tahun 1308 H dari keturunan Tripoli Syam, duduk dibangku pendidikan di Mesir selama tiga puluh tahun baik sebagai pelajar sampai pengajar, berpandangan syafi'iyah, menuliskan buku berjudul *hâsiyyatu ala matani al-*

- b. Syeikh Abdul Ghani ar-Rafi'i.⁶³
- c. Syeikh Muhammad bin Khalil Al-Qawuqji.⁶⁴
- d. Syeikh Muhammad Kamil ar-Rafi'i.⁶⁵
- e. Al-Ustadz Muhammad al-Hussaini.

Dari Syeikh Mahmud Nasyabah, Ridha memperdalam ilmu hadits baik dari kitab *syarhu shahîh al-bukhârî fi al-jâmi'i al-kabîr* atau kitab *shahîh muslim*. Kitab *al-arba'în an-nawâwiyah* dan *syarhu al-minhâj* juga menjadi materi berlisensi yang diajarkan Syeikh Mahmud Nasyabah ke Ridha. Dari Mahmud Nasyabah, Ridha juga mempelajari fiqh Syafi'i.⁶⁶ Dalam pengakuan Ridha, Syeikh Mahmud Nasyabah seorang yang memang pakar dalam keilmuan hadits, setiap pertanyaan baik dari segi *ad-dhabtu*, *al-matan*, *ar-riwâyah*, *ad-dirâyah*, dan segala permasalahan hadits, dijawabnya dengan sebenar-benarnya jawaban tanpa melihat kitab *as-syarhu*.⁶⁷

Dari Syeikh Abdul Ghani ar-Rafi'i, Ridha mempelajari keilmuan arab, hukum suatu hadits (status hadits), dan sastra. Ridha juga berkesempatan menimba ilmu dari kitab *nailu al-authâr* karangan Imam Syaukani,⁶⁸ namun lebih banyak berinteraksi dengan Syeikh

bayqûniyah fi musthalahî al-hadîts, hâsiyatu ala syarhî al-fanârî fi al-mantiq, dan *hâsiyatu ala hamziyatu al-busharî*, meninggal pada tahun 1890 M. Hairudddin az-Zarkali ad-Damaski, *al-'A'lâm*, juz. 7, Beirut: Dâr al-'Ilmy li al-Malâ'yîn, 2002, hal. 185-186.

⁶³ Syeikh Abdul Ghani ar-Rafi'i al-Bisyari al-Faruqi lahir tahun 1818 M di Tripoli Syam, seorang hakim dari madzhab Hanafiyah, seorang mufti di Tripoli selama tiga tahun lalu menjabat sebagai dewan hakim di Yaman, pimpinan ahli hukum dan banding di Sana'a (Yaman), meninggal di Makkah sebagai seorang sufi pada tahun 1891 M. Memiliki beberapa karya, diantaranya "*syarhu badi'iyah as-sûfi al-hâlî*". Hairudddin az-Zarkali ad-Damaski, *al-'A'lâm*, juz. 4, ..., hal. 32.

⁶⁴ Muhammad bin Khalil bin Ibrahim Abu Mahasin Al-Qawuqji lahir tahun 1809 M, seorang ulama hadits, faqih yang bermadzhab hanafiyah dari Tripoli Syam, hijrah ke Mesir pada tahun 1239 H memperdalam ilmu agama dalam kurun waktu dua puluh tujuh tahun lalu kembali ke Syam, meninggal ketika melaksanakan haji di Makkah pada tahun 1888 M. diantara kitab karangannya, yaitu: *rabî'u al-janân fi tafsîri al-Qur'an* dan *al-maqâsid as-suniyyah fi âdâbi as-sûfiyah*. Hairudddin az-Zarkali ad-Damaski, *al-'A'lâm*, juz. 7, ..., hal. 190.

⁶⁵ Syeikh Muhammad Kamil ar-Rafi'i bernama lengkap Syeikh Muhammad Kamil bin Syeikh Abdul Ghani ar-Rafi'i seorang ulama Tripoli terkenal, lahir di Tripoli Syam Tahun 1270 H. Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 21, t.tp.: Maktabah Syamilah, 1431, hal. 153.

⁶⁶ Hazim Zakariya Muhyiddin, *Mafhûmu as-Sunan al-Ilahiyyah fi al-Fikr al-Islâmiy*, Lebanon: Jamî'u al-Huqûq al-Mahfûdzah, 2007, hal. 93. Lihat juga Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*, ..., hal. 60.

⁶⁷ Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 21, ..., hal. 153.

⁶⁸ Imam Syaukani seorang ulama yang bernama lengkap Muhammad bin Ali bin Muhammad as-Syaukani, lahir pada tahun 1760 M di Khawlan Yaman. Seorang ahli tafsir,

Abdul Ghani ar-Rafi'i pada pembahasan ilmu syariah, tasawuf dan sastra.⁶⁹ Dalam pengakuan Ridha, bahwa Syeikh Abdul Ghani ar-Rafi'i adalah seorang ahli fiqh, sufi, dan sastrawan di bidang syair dan penulisan prosa yang benar-benar tidak diragukan kapabilitasnya.⁷⁰

Syeikh Muhammad bin Khalil Al-Qawuqi menjadi guru penyempurna keilmuan hadist yang digali oleh Ridha dari Syeikh Abdul Ghani ar-Rafi'i. Dari Syeikh Muhammad bin Khalil Al-Qawuqi, kematangan ilmu hadist Ridha dari segi *ar-riwâyah*, *ad-dirâyah*, dan *jarhan wa ta'dîlan* semakin bertambah. Keilmuan tasawuf dan akhlak menjadi materi yang sekaligus dipelajari dari gurunya. Pembelajaran ilmu hadits Syeikh Muhammad bin Khalil Al-Qawuqi dikenal runtut dan runut sampai bersumber pada Rasulullah Saw, kitab *al-mu'jam al-wajîz* (merupakan kitab karangannya sendiri yang berjudul "*ad-dzahabu al-ibrîz fî syarhi al-mu'jam al-wajîz*") dalam ilmu hadits menjadi salah satu kitab yang dipelajari.⁷¹

Syeikh Muhammad Kamil ar-Rafi'i merupakan guru Ridha saat kanak-kanak yang mengajarkan baca al-Qur'an, kaidah dasar tulis-menulis, dan berhitung di salah satu sekolah kanak-kanak di Tripoli Syam. Menurut Ridha Syeikh Muhammad Kamil ar-Rafi'i seorang guru sekaligus ulama yang paling jujur dan berhati ikhlas.⁷² Syeikh Muhammad Kamil ar-Rafi'i juga merupakan rekan diskusi dari Muhammad Hussaini dalam permasalahan *ushûl* dan *mantiq*. Ridha kerap mengambil ilmu dari diskusi yang terjadi antar keduanya dengan menanyakan pendapat yang benar, dan ditemui Ridha, bahwa peran akal dan naluri dasar yang bersandar pada pengetahuan guna menentukan jawaban yang benar dapat dijadikan sandaran.⁷³

Dalam perjalanan Ridha menekuni beberapa keilmuan dengan bertalaqqi kepada guru-gurunya, berpindah dari satu daerah ke daerah lain, Ridha telah melahirkan murid didiknya baik di Syam maupun di Mesir, diantaranya:

a. Syeikh Amin al-Husaini.⁷⁴

hadits, fiqh, dan mujtahid. Diantara karyanya "*fathu al-qadîr, sailu al-jirâr, ad-durar al-bahiyyah*, dan *naulu al-authâr min asrâri muntaqa al-akhbâr*".

⁶⁹ Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*,..., hal. 61.

⁷⁰ Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 21, ..., hal. 153.

⁷¹ Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*,..., hal. 62.

⁷² Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 21, ..., hal. 153.

⁷³ Ibrahim Ahmad al-'Adawi, *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*,..., hal. 31-32.

⁷⁴ Muhammad Amin bin Muhammad Thahir bin Musthafa al-Husaini adalah seorang pimpinan politik pada masanya, lahir dan menempuh jenjang pendidikan di Quds Yerusalem, dua tahun belajar di al-Azhar dan *Dâru Da'wah wa al-Irsâd* yang didirikan oleh Rasyid

- b. Syeikh Yusuf Yasin.⁷⁵
- c. Syeikh Ahmad Syakir.⁷⁶
- d. Syeikh Muhammad Abdurrazaq Hamzah.⁷⁷
- e. Syeikh Abdudzahir Abu Simah.⁷⁸
- f. Syeikh Muhammad Taqiyuddin al-Hilali.⁷⁹
- g. Syeikh Muhammad Hamid Faqi.⁸⁰

Ridha di Mesir. Selama menjabat pimpinan politik, Syeikh Amin al-Husaini dikenal sebagai mufti Palestina serta perintis perkumpulan sarakat Muslim atas dorongan Raja Saud Abdul Aziz ketika mu'tamar di Makkah al-Mukarramah. Di era kepemimpinannya, Syeikh Amin al-Husaini membawa misi perdamaian di era maraknya umat yahudi di Palestina.

⁷⁵ Yusuf bin Muhammad Yasin adalah salah satu tokoh pembesar dalam struktur kepemimpinan Raja Raja Saud Abdul Aziz di Mamlakah al-'Arabiyah as-Su'udiyah. Lahir di lakatia Suria, dua tahun menempuh pembelajaran di *Dâru Da'wah wa al-Irysâd* yang didirikan oleh Rasyid Ridha di Mesir sebelum perang dunia pertama. Yusuf bin Muhammad Yasin menjabat sebagai pimpinan divisi politik dan juga sebagai wakil menteri luar negeri di era Raja Raja Saud Abdul Aziz hingga wafat dan dikuburkan di Riyadh.

⁷⁶ Ahmad bin Muhammad Syakir bin Ahmad bin Abdul Qadir lahir di Kairo pada hari jum'at tanggal 1892 M. Tumbuh besar dan berpendidikan di Sudan dan pindah ke al-Azhar hingga menuntaskan pendidikan tingginya pada tahun 1917 M. Menjadi tenaga pengajar di al-Azhar selama empat bulan dan memutuskan keluar untuk menjadi dewan kajian dan penulisan yang banyak berfokus pada buku induk seperti "*jâmiu al-bayân fî ta'wîli al-Qur'ân*" dan "*sunanu at-Tirmidzi*". Syeikh Ahmad Syakir meninggal pada tahun 1958 M.

⁷⁷ Muhammad bin Abdurrazaq Hamzah adalah seorang pengajar di Makkah yang lahir di Mesir pada tahun 1308 H, menjadi penghafal al-Qur'an di umurnya empat belas tahun, menempuh pendidikan di Mesir al-Azhar dan melanjutkan di *Dâru Da'wah wa al-Irysâd* yang didirikan oleh Rasyid Ridha. Merintis karir di Makkah pada tahun 1344 H menjadi seorang imam dan khatib di masjid Nabawi dan melanjutkan mengajar membantu Syeikh Abdudzahir Abu Simah bidang tafsir dan hadits di *Ma'had al-'Ilmy as-Su'udi* di Riyadh. Meninggal di Makkah pada tahun 1392 H.

⁷⁸ Muhammad Abdudzahir Abu Simah seorang khatib sekaligus imam di Masjidil Haram, penasehat para ahli fiqh di Tallin Mesir Timur. Raja Raja Saud Abdul Aziz menunjuk Muhammad Abdudzahir Abu Simah sebagai pimpinan dewan *imâmah* dan *khithâbah* di Masjidil Haram sekaligus sebagai dewan *dâru al-hadîts*. Meninggal di rumah sakit Kairo.

⁷⁹ Syeikh Muhammad Taqiyuddin al-Hilali biasa dipanggil Abu Syakib, lahir pada tahun 1311 H dari Maroko, seorang yang ahli di bidang hadist, kebahasaan, dan syair. Menghafal al-Qur'an di umurnya yang ke dua belas tahun, mendalami keilmuan bahasa, fiqh Maliki, dan kitab *Muhtashar Khalîl* kepada gurunya Syeikh Muhammad Sidi bin Habibullah as-Sanqiti. Syeikh Muhammad Taqiyuddin gemar mengebara ilmu di banyak tempat, sempat menjadi dewan pengawas pengajaran di masjid Nabawi selama dua tahun dan melanjutkan di Masjidil Haram hingga mencapai gelar doktoral dan mendapatkan tawaran menjadi tenaga pengajar di universitas Madinah hingga tahun 1394 H. Syeikh Muhammad Taqiyuddin memutuskan kembali ke Meknes, Maroko Utara untuk mengajar di masjid-masjid untuk menyebarkan ajaran para *Salafu as-Shâlih*, hingga meninggal pada tahun 1408 H.

⁸⁰ Syeikh Muhammad Hamid Faqi lahir pada tahun 1310 di Mesir, sebagai penghafal al-Qur'an di umurnya ke dua belas tahun, memasuki sekolah al-Azhar pada tahun 1904 M,

- h. Syeikh Hasan al-Bana.⁸¹
- i. Syeikh Abdurrazaq al-Malih Abadi al-Hindi.⁸²
- j. Syeikh Muhammad Basuni Imran.⁸³
- k. Muhammad Abdul Baqi.⁸⁴

4. Riwayat Karier Muhammad Rasyid Ridha

Sekitar tujuh puluh tahun Ridha hidup, dia hanya disibukan dengan serangkaian gerakan serta tindakan dan segala aktivitas yang berdampak pada kehidupan umat Muslim. Sejak Ridha memakai nalar berfikirnya, hilang kalimat istirahat dalam kehidupannya. Mengkaji, mendalami, menulis, menyatukan, menasehati, berdakwah, bermusyawarah, berkorespondensi, mencetak, menerbitkan, mengembara, berhijrah, menggikutsertakan pendirian kampus-kampus dan institusi-institusi, dan menjadi diplomasi politik antar eropa dan Islam merupakan rutinitas dan kesibukan Ridha.⁸⁵

Pada dasarnya, riwayat karir Ridha secara kontras dimulai sejak berpindahannya Ridha dari Tripoli Syam ke Mesir pada tahun 1315 H dengan bertemunya tokoh pembaharu Mesir, yaitu Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani. Dari Abduh Ridha menuntut ilmu untuk pertama kalinya di Mesir setelah perjumpaannya di Syam pada tahun

sebagai perintis majalah *al-Hadî an-Nabawî* dan *Shadru 'Adadi al-Awwal* pada tahun 1337 M, juga sebagai pencetus kumpulan *Anshâru as-Sunnah al-Muhamadiyah* pada tahun 1345 H. Syeikh Muhammad Hamid Faqi meninggal di bulan Rajab tahun 1378 H.

⁸¹ Hasan Ahmad Abdurrahman Muhammad al-Bana lahir pada tahun 1324 H, sebagai pencetus gerakan *Ikhwân al-Muslimîn* serta peletak dasar-dasar gerakan Islam.

⁸² Syeikh Abdurrazaq al-Malih Abadi al-Hindi adalah seorang penulis terkenal di India, sebagai editor di media koran "Bigham" di India dan sebagai pencetus media koran baru di Kolkata, India. Syeikh Abdurrazaq al-Malih Abadi al-Hindi menjadi salah satu murid dari *Dâru Da'wah wa al-Irysâd* yang didirikan oleh Rasyid Ridha yang banyak menerjemahkan kitab Arab ke bahasa Urdu atau sebaliknya.

⁸³ Muhammad Basuni Imran seorang ulama dari Indonesia yang menempuh pendidikan di Makkah lalu berhijrah ke Mesir dan bertemu dengan Muhammad Rasyid Ridha. Muhammad Basuni Imran melanjutkan pendidikannya di *Dâru Da'wah wa al-Irysâd*.

⁸⁴ Muhammad Fuad bin Abdul Baqi bin Shalih bin Muhammad lahir pada tahun 1299 H dan tumbuh besar di Kairo. Muhammad Fuad bin Abdul Baqi seorang pengajar di sekolahan Kairo dan sempat menjadi penerjemah bahasa Prancis ke bahasa Arab untuk keperluan bank pertanian. Dikenal dengan seorang yang memiliki tekad kuat dan taat ibadah, dikenal juga sebagai ulama yang pakar dalam pengelompokan hadist-hadist Nabi dan ayat al-Qur'an berikut dengan pencantuman daftar indeksinya. Beberapa karya yang menunjukkan kegigihannya dalam menuntut ilmu, yaitu: *Miftâhu Kunûzi as-Sunnah*, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdzi al-Qur'ân al-Karîm*, *Lu'lu'u wa al-Marjân*, *Mu'jam Gharîb al-Qur'ân*, indeks kitab *Muwattha'* Imam Malik, dan indeks kitab *Sunân Ibnu Majah*. Meninggal di Kairo pada tahun 1388 H.

⁸⁵ Ahmad Syarbashi, *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihi*,..., hal. 162.

1314 H. Dari Abduh, Ridha mendapat dorongan untuk memuat sebuah majalah yang bernama “*al-Manâr*” yang memuat di dalamnya para tokoh terkenal dari penjuru timur dan barat dari sudut pandang kebijakan perpolitikan agama Islam yang diedarkan di seluruh wilayah Islam dalam tiga puluh empat jilid.⁸⁶

Dari majalah tersebut, Ridha memulai jenjang karirnya yang membawa dampak pada pembaharuan dunia Islam. Tujuan pada gerakan pembaharuan, mengatasi kondisi umat Islam, menjawab permasalahan umat, menengahi peran akal dan ilmu dalam agama, dan segala bentuk modernisasi masalah syari’ah, menjadi fokus Ridha. Reformasi agama, sosial, dan politik bagi umat Islam yang dapat dirasakan oleh umat lain yang hidup berdampingan menjadi tujuan lain dari penerbitan *Majâlatu al-Manâr*. *Al-Manâr* kala itu menjadi majalah Islam terbesar dan terkenal di kalangan para pelajar dan para intelektual di dunia yang mewajibkan mereka untuk memiliki dan membacanya.⁸⁷

Pada tahun 1323 H yang bertepatan dengan 1905 M, setelah meninggalnya guru beserta orangtua Ridha, ia ikut serta dalam merintis “*jam’iyyatu as-Syûra al-Utsmâniyyah*” dan ditunjuk sebagai pimpinan dalam bidang pengelolaan komite. Perkumpulan ini bertujuan pada pembentukan nalar kritis dan kritik terhadap tatanan hukum perpolitikan kerajaan Ustmani dengan menunjukkan pembeding berupa keutamaan hukum permusyawaratan. Persatuan dan peningkatan aspek hukum menjadi tujuan lain dalam persyarikatan ini.⁸⁸

Pada tahun 1327 H yang bertepatan dengan 1909 M, Ridha menjadi salah satu perintis dari asosiasi perserikatan bangsa Arab “*al-Jâmi’ah al-‘Arabiyyah*”.⁸⁹ Asosiasi ini didirikan untuk para tokoh penguasa dan pimpinan bangsa Arab. Dua tujuan dasar didirikannya “*al-Jâmi’ah al-‘Arabiyyah*”, yaitu: *pertama*, mencari aliansi antar para penguasa (pimpinan) bangsa Arab guna menemukan kesepakatan dan pencegahan terhadap terjadinya perselisihan dan perpecahan. Kedua, menjalin hubungan kerjasama dan perlindungan terhadap negara.⁹⁰

⁸⁶ Zaki Muhammad Mujahid, *Al-A’lâm as-Syarqiyyah*, juz. 3, Lebanon: Dâru al-Gharb al-Islâmiy, 1994, hal. 1075-1076.

⁸⁷ Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-‘Aqâidiyyah*,..., hal. 67-69.

⁸⁸ Ahmad Syarbashi, *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihi*,..., hal. 491. Lihat juga Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-‘Aqâidiyyah*,..., hal. 77.

⁸⁹ Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba’ina Sanah*,..., hal. 6.

⁹⁰ Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 33, ..., hal. 555.

Pada tahun yang sama, yaitu tahun 1909 M,⁹¹ Ridha menjadi diplomat (penengah) antara negara Arab dan Turki yang memiliki tendensi kekuatan dan fanatisme tinggi. Arab dan Turki masuk dalam wilayah kerajaan Islam yang memiliki status, sejarah, dan kekuatan yang tidak diragukan. Para penulis Turki dalam karyanya menilai bahwa Arab tidak memiliki peradaban, tidak mampu berpolitik, dan tidak mampu membangun urbanisasi wilayah. Sanjungan dan pujaan bagaikan malaikat hanya diperuntukan bagi orang Turki. Berangkat dari konflik internal, Ridha menjadi penengah dengan menunjukan fakta sejarah, bahwa Arab memiliki wilayah pembebasannya yang lebih luas dibanding Turki, Islam berjaya dan berkembang di Arab, pondasi Islam kuat di Arab, dan cahaya Islam memancar cerah di Arab. Pengakuan Ridha akan kekuasaan, keutamaan, kecerdasan, dan kemuliaan Turki tidak luput dalam pembahasannya.⁹²

Pada tahun 1330 H yang bertepatan dengan 1912 M, Ridha mendirikan lembaga dakwah "*Ma'hadu ad-Da'wah wa al-Irsyâd*" dengan menggratiskan seluruh beban makan, minum, dan pakaian bagi anak didiknya.⁹³ Ridha dengan semangat pembaharuannya, melihat bahwa pendirian lembaga dakwah merupakan sarana efektif dalam menyebarkan gagasan pemikirannya. Dari lembaga tersebut, Ridha mengeluarkan ijazah mengajar bagi peserta didiknya setelah menimba ilmu selama tiga tahun untuk menjadi legal standing dalam mengajar di kalangan umat Muslim. Tiga tahun berikutnya, Ridha mengeluarkan ijazah mengajar bagi peserta didiknya untuk menyebarkan dakwah Islam dikalangan umat non Muslim.⁹⁴

Pada tahun 1918 M, Ridha ditunjuk sebagai wakil pimpinan diplomasi dalam mu'tamar "*Hazbu al-Ittihâd as-Sûriyyi*" yang bertujuan pada perjuangan untuk mempertahankan wilayah Suria dalam segi perpolitikan baik dalam kanca lokal maupun internasional dari ancaman negara kolonial Prancis.⁹⁵

Pada tahun 1921 M, Ridha ditunjuk sebagai wakil pimpinan diplomasi dalam mu'tamar antara Suriah dan Palestina dalam upaya pembebasan wilayah Palestina dari Yahudi setelah keterlibatannya dalam perang Zionis Yahudi terhadap palestina. Dalam mu'tamar tersebut, Ridha menuliskan sebuah artikel yang memuat didalamnya

⁹¹ Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba'îna Sanah*,..., hal. 6.

⁹² Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 3,..., hal. 169.

⁹³ Abdurrahman bin Abdul Latif, *Masyâhîru 'Ulamâ' Najad wa Ghairihim*, t.tp.: Dâru al-Yamâmah lî al-Bahtsi wa Tarjamah wa an-Nasr, 1394, hal. 490.

⁹⁴ Fahad bin Abdurrahman bin Sulaiman bin Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadîtsah fî Tafsîr*,..., hal. 178-179.

⁹⁵ Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-'Aqâidiyyah*,..., hal. 78.

tentang revolusi Palestina, penyebab, akibat, dan fakta dari revolusi tersebut, serta keterangan mengenai keadaan Yahudi, Inggris, dan Barat.⁹⁶

Pada tahun 1922 M, Ridha bersama kawan-kawanya merintis kampus Islam ilmu sosial “*ar-Râbithah as-Syarqiyyah*” yang bertujuan pada pengajaran pengetahuan, seni sastra timur, dan segala cangkupannya. Memperkuat persaudaraan dan solidaritas antar negara-negara Timur dalam keragaman jenis dan agama-agama masyarakatnya menjadi tujuan lain berdirinya “*ar-Râbithah as-Syarqiyyah*”. Ridha menjabat sebagai wakil rektor dari kampus ini yang mendampingi Sayyid Abdul Hamid al-Kubra sebagai rektor kampus.⁹⁷

Pada tahun 1924 M, Ridha mendirikan kampus di Kairo yang bernama “*as-Salam al-‘Âm fî Baladillah al-Harâm*” yang bertujuan pada penyebaran pengetahuan dan sastra, terutama dalam bidang ilmu tafsir, hadist, dan balaghah. Yang sebelumnya pada akhir abad sembilan belas, Ridha merintis sebuah cabang perkumpulan dari “*Jam’iyyah Syamsul Islâm*” yang mempelajari ilmu fiqh dan pemikiran-pemikiran pembaharuan dalam *Majâlatu al-Manâr* yang termuat dalam materi “*al-‘Amâliy ad-Dîniyyat*”.⁹⁸

Pada tahun 1925 M, Ridha mengikuti mu’tamar Islam yang digelar di Hijaz dalam rangka penelitian permasalahan pemerintahan Islam.⁹⁹ Tahun tersebut (1924-1925) merupakan tahun bersejarah, yaitu takluknya Hijaz di tangan pemerintahan Saudi Abdul Aziz bin Saud dari Hussain bin Ali dan putranya Ali bin Hussain. Terjadinya integrasi wilayah Hijaz, termasuk didalamnya kota Makkah dan Madinah yang jatuh ke tangan pemerintahan Abdul Aziz bin Saud.¹⁰⁰

Pada tahun 1927 M, Ridha menjadi salah satu anggota dari pendirian perserikatan pemuda Muslim “*Jam’iyatu as-Syubâni al-Muslimîn*” di Mesir dan dipertemukan dengan Hasan al-Banna.

⁹⁶ Fahad bin Abdurrahman bin Sulaiman bin Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Hadîtsah fî Tafsîr*,..., hal. 180. Lihat juga Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-‘Aqâidiyyah*,..., hal. 77-78.

⁹⁷ Ahmad Syarbashi, *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihî*,..., hal. 87.

⁹⁸ Ahmad Syarbashi, *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihî*,..., hal. 86-88.

⁹⁹ Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba’îna Sanah*,..., hal. 6.

¹⁰⁰ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 504-506.

Diskusi permasalahan ilmiah dan kondisi umat Muslim antara keduanya menghasilkan beberapa karya tulis.¹⁰¹

Tidak cukup di situ, menurut Salman, karir Ridha yang berdampak pada tindakan pembaharuan tidak mudah untuk ditelisik secara mendetail. Secara umum, karir Ridha selama pengabdianya terhadap perkembangan dunia Islam terinci pada lima pokok gerakan, diantaranya:

- a. Persatuan Islam “*al-Wahdah al-Islâmiyyah*”.
- b. *Madrasatu ad-Da’wah wa al-Irsyâd*.
- c. *Ishlâhu al-Azhar*.
- d. *Ishlâhu as-Siyâsi*.
- e. *Madrasatu al-Manâr*.

Gagasan persatuan Islam yang diusung oleh Ridha merupakan hasil pemikiran dari majalah “*al-‘Urwatu al-Wustqâ*” sebagai produk berpikir gurunya Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Gagasan tersebut menyeru pada terwujudnya persatuan umat Muslim dalam banyak aspek kehidupan yang melatarbelakanginya, baik aspek akidah, fanatisme, dan segala aspek yang memicu pada perselisihan antar umat Muslim. Perselisihan antar umat Muslim berdampak pada melemahnya persatuan dan kekuatan umat Muslim di hadapan musuh-musuh Islam.¹⁰²

Pendekatan yang digunakan Ridha dalam gerakan persatuan Islam adalah pendekatan keagamaan dan keduniawian. Dalam bidang keagamaan, Ridha mengembalikan konsep beragama yang mudah, sesuai petunjuk awal turunya wahyu sebelum maraknya terjadi perselisihan dan perpecahan. Dalam bidang keduniawian, Ridha membaginya menjadi dua cakupan. *Pertama*, menyangkut munculnya kesejahteraan bersama “*al-mashlahah al-‘âmmah*” dalam perkara syariat, maka wajib untuk melakukan pembaharuan sesuai konteksnya. *Kedua*, menyangkut kelangsungan hidup Muslim, seperti pertanian, perindustrian, perniagaan, dan segala tindakan yang mengacu pada kesejahteraan hidup, maka kembali pada hasil penelitian dan percobaan terbaru.¹⁰³

Berdirinya *Madrasatu ad-Da’wah wa al-Irsyâd*, selain daripada apa yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu adanya tuduhan bangsa Eropa terhadap dunia Islam yang menyatakan bahwa Islam identik

¹⁰¹ Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-‘Aqâidiyyah*,..., hal. 78.

¹⁰² Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 420.

¹⁰³ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 426.

dengan fanatismenya, dengan mendatangkan pendapat yang sesat dan perkataan yang penuh kepalsuan. Ridha melihat bahwa tuduhan tersebut dapat tidak dapat didiamkan dan harus dilakukan tindakan berupa penyebaran nilai tentang Islam di wilayah Eropa untuk menjelaskan dan menerangkan perkara.¹⁰⁴ Dalam rangka tersebut Ridha menyiapkan lembaga pendidikan dakwah dengan ketentuan-ketentuan yang termuat dalam delapan poin, diantaranya:¹⁰⁵

- a. Seleksi peserta didik, peserta didik dipilih dari para cendekiawan Muslim yang saleh dari setiap negara dan diutamakan bagi mereka yang sangat membutuhkan pengetahuan, seperti halnya masyarakat Jawa dan Tiongkok.
- b. Fasilitas yang memadai, sekolah dalam hal ini menyediakan semua kebutuhan makan, tempat tidur, dan buku-buku yang dibutuhkan.
- c. Pendidikan emosional, Ridha akan mendidik peserta didiknya tentang peribadah, etika, dan akhlak Islam. Ridha tidak segan mengeluarkan muridnya ketika terbukti melakukan kebohongan, bersikap fanatisme kebangsaan maupun golongan, dan bertindak kemaksiatan. Puasa, sholat malam, membaca al-Qur'an, dan mentadaburinya menjadi rutinitas sekolah.
- d. Pengajaran materi dasar, dalam hal ini Ridha menyiapkan segala materi yang dibutuhkan para da'i perihal keilmuan keagamaan, ilmu akidah, hadits, tafsir, hukum-hukum Islam, matematika, kosmik, dan aneka ragam kebahasaan sebagai pondasi dalam penyajian dan pembuktian argumentasi serta menyangkal segala bentuk kecurigaan.
- e. Independensi sekolah dan kepengurusannya, dalam hal ini sekolah dan para pengurus lembaga tidak terikat oleh politik Mesir, politik Utsmani, dan politik luar negeri.
- f. Penugasan dan pengabdian keilmuan, setelah selesainya menimba ilmu dari *Madrasatu ad-Da'wah wa al-Irsyâd*, peserta didik akan ditugaskan ke wilayah-wilayah Islam yang sangat membutuhkan seorang pendakwah dan pembimbing keislaman kecuali Turki Utsmani, seperti halnya wilayah Jawa, Cina, bangsa non Muslim, Amerika, dan Eropa.
- g. Penggalangan dana, para perintis dan pengelola dalam hal ini mengumpulkan segala bentuk dukungan dari para dermawan. Partisipasi, sumbangan, hadiah-hadiah, wakaf, dan segala

¹⁰⁴ Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 14,..., hal. 59.

¹⁰⁵ Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 14,..., hal. 47.

bentuk dukungan demi keberlanjutan misi mulia ini dilakukan untuk kesuksesan lembaga beserta anak didiknya.

- h. Ketetapan yang dimusyawarahkan, ketetapan poin di atas merupakan kesepakatan bersama antara pendiri sekolah dan pengelolanya sebagai bentuk kedisiplinan.

Ishlâhu al-Azhar merupakan cita-cita serta impian Ridha setelah pindahan ke Mesir. Obsesi tersebut muncul dari inspiratornya Muhammad Abduh yang berkata “pembaharuan al-Azhar “*ishlâhu al-azhar*” merupakan bentuk pengabdian terbesar bagi dunia Islam, memperbarui atau memperbaiki al-Azhar sama dengan memperbaharui keadaan mayoritas umat Muslim, sedangkan merusak al-Azhar sama dengan merusak kondisi umat Muslim”.¹⁰⁶

Lahir dari impian “*ishlâhu al-Azhar*” adalah “*Majalatu al-Manâr*” yang memuat didalamnya makalah-makalah tentang perbaikan mutu pendidikan dan pengajaran dengan menghapuskan sistem pengajaran klasik dalam pelajaran nahwu, fiqh, tafsir, hadist, dan akhlak yang dinilai vakum dan terkesan tidak berkembang.¹⁰⁷ *al-Manâr wa al-Azhar* menjadi media lain Ridha dalam menuliskan kritikan-kritikan yang membangun, menuangkan isi pemikiran, merangkum segala bentuk praktek dan penelitian, dan segala bentuk perlawanannya.¹⁰⁸

Perjuangan Ridha dalam gerakan *Ishlâhu as-Siyâsi* menurut Salman terletak pada dua faktor penting, yaitu: *pertama*, dinamisnya pergerakan serta perubahan bentuk politik di era Ridha, hal tersebut terlihat ketika adanya penentangan Ridha terhadap kepemimpinan Abdul Hamid Tsani dengan membantu “*Jam’iyatu al-Ittihâd wa at-Tarâqî*”, sempat disibukan dalam perpolitikan Hijaz dengan raja Hussain saat terjadi konflik dengan raja Saudi, lalu bermanuver kepada pemerintahan Abdul Aziz bin Saud hingga ajal menjemput. *Kedua*, keteguhan Ridha dalam menyikapi perpolitikan. Menurutnya, keadilan serta kemakmuran mayoritas Muslim dapat ditempuh dengan menyadari bahwa Islam memiliki kelebihan dalam cara berpolitik dan penetapan hukum syari’ah.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 472.

¹⁰⁷ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 474.

¹⁰⁸ Fahad bin Abdurrahman bin Sulaiman bin Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Hadîtsah fî Tafsîr*,..., hal. 179.

¹⁰⁹ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 486-487.

Dari dua pondasi dasar berpolitik Ridha, terciptalah karya-karya dan makalah-makalah yang tertuang dalam majalahnya *al-Manâr*, baik dalam bentuk kritikan maupun percontohan. Kritikan yang dilontarkan terhadap sistem perpolitikan kerajaan Ustmani sebagai contohnya. Ridha membentuk “*Jam’iyatu as-Syûra al-Utsmaniyyah*” sebagai media permusyawaratan bersama antar orang-orang kerajaan Ustmani yang menetap di Kairo. Contoh lain, yaitu ketika bangsa Italy yang menduduki Tripoli. Ridha memuat sepuluh makalah tentang keadaan bangsa timur (dunia Islam dan Arab) yang sedang dihadapkan dengan kegentingan dan kesulitan.¹¹⁰

5. Karya-Karya Muhammad Rasyid Ridha

Menurut pendapat Abdullah Salman yang dikutip dari Syakib Arsalan, hal yang mengejutkan dari seorang Rasyid Ridha adalah kemampuannya menguasai banyak keilmuan secara mendalam dan mengakar. Jika dipelajari dari Ridha satu keilmuan, maka akan ditemui kapabilitasnya yang tidak diragukan, seolah-olah Ridha hanya mendalami satu keilmuan tersebut, tetapi ketika mempelajari keilmuan lain, maka akan ditemui kejadian yang sama terhadap kapabilitasnya yang tidak dapat diragukan. Kemampuan tersebut juga tergambar dalam karya tulis Ridha yang mendetail terhadap permasalahan nahwu, sharf, fiqh, hadits, tafsir, tauhid, balaghah, kebahasaan, pemaparan, dan segala yang terkait dalam karya tulis Ridha.¹¹¹

Menurut Abdullah Salman diantara dinamika karya tulis Ridha yang terkenal ialah *Majalatu al-Manâr* dan *Tafsîr al-Manâr*, tetapi masih banyak karya tulis Ridha sebagai tuangan pemikirannya yang terbungkus nuansa pembaharuan dan perjuangan Islam yang tidak terpatok pada satu disiplin ilmu akidah saja. Politik, sosial, sejarah, perniagaan, kebahasaan, dan kesastraan yang terbalut dalam cara pandang Islam menjadi objek karya tulis Ridha. Dalam pandangan Salman, hasil karya tulis Ridha yang memuat banyak aspek kehidupan dapat diyakini kredibilitasnya. Merujuk pada keistimewaan Ridha dalam aneka keilmuan, pengetahuan, dan pengalaman yang dialaminya secara langsung dan dapat dibuktikan kebenaran sejarahnya menjadi alasan logisnya.¹¹²

¹¹⁰ Fahad bin Abdurrahman bin Sulaiman bin Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Ḥadītsah fī Tafsīr*,..., hal. 180.

¹¹¹ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 360.

¹¹² Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da’watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 359.

Terdapat beberapa hal yang mendasari semangat Ridha dalam pembuatan karya tulis yang mencakup aspek kehidupan, diantaranya: semangat pembaharuan terhadap kondisi umat Muslim dan ketakutan akan keterbatasan kesempatan dalam banyak hal, baik kematian dan lainnya. Managerial waktu sangat diperhatikan oleh Ridha dalam menuangkan pemikirannya dalam bentuk karya tulis. Setelah sholat Fajar hingga sholat Dzuhur dan setelah sholat Ashar hingga datang penghujung malam, Ridha menuliskan pemikirannya, mengoreksi sekaligus memperbaiki karya tulisnya, dan mengawasi percetakan di sela-sela waktunya sebagai kegiatan tambahan.¹¹³ Dalam pandangan Salman yang dikutipnya dari perkataan Muhibbuddin al-Khatib, jika Ridha diberikan kesempatan untuk dapat menciptakan lebih banyak karya tulis, maka akan dapat mengalahkan tokoh-tokoh besar yang mendapatkan acungan jempol dalam berbagai bidang.¹¹⁴

Adapun menurut Saeed bin Mubarak as-Syahrani yang diambilnya dari kesaksian Syakib Arsalan, jika karya tulis yang dihasilkan dari tinta pena Ridha dibagi menjadi sepuluh kitab besar, maka akan ditemui karya Ridha yang setara dengan hal tersebut. Dan diantara karya tulis tersebut, yaitu:¹¹⁵

- a. *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* yang lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Manâr*.¹¹⁶
- b. *Tarjamatu al-Qur'ân wa mâ fihâ minal Mafâsid wa Munâfât al-Islâm*, terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1925 M

¹¹³ Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 35,..., hal. 222-223. Lihat juga Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 361.

¹¹⁴ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 361.

¹¹⁵ Muhammad bin Abdullah Salman, *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*,..., hal. 371-378. Lihat juga Saeed bin Mubarak as-Syahrani, "Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da'wah ila Allah Ta'âla," dalam *Tesis*,..., hal. 41-45.

¹¹⁶ Ditulis oleh Ridha dari surah al-fatihah hingga surah Yusuf ayat 101, tercetak sebanyak dua kali di percetakan *al-Manâr*. *Tafsîr Al-Manâr* merupakan catatan dari materi ajar Muhammad Abduh yang ditulis ulang oleh Ridha menggunakan susunan serta pemilihan kalimat dari pikiran gurunya (hanya sampai surah an-Nisa'/4: 125). Setelah meninggalnya Abduh, Ridha menyebutkan bahwa dalam *Tafsîr Al-Manâr* terdapat beberapa metode yang berbeda dengan gurunya. Dalam segi perluasan pembahasan tafsir, korelasi ayat-ayat dengan hadits-hadits yang shahih, baik segi penafsiran maupun hikmah dibalik ayat, dalam permasalahan perselisihan antar ulama, sebagian kosakata kalimat atau susunan kebahasaan, sebagian besar kutipan-kutipan ayat, dan penekanan pada ayat-ayat yang memiliki urgensi terhadap kebutuhan umat Muslim, menjadi unsur pembedanya. Kekurangan dari penafsiran surah Yusuf dituntaskan oleh Syekh Muhammad Bahjat al-Bithar.

- dengan jumlah 52 halaman, bertepatan dengan maraknya penerjemahan al-Qur'an ke bahasa Turki.
- c. *Tafsîr al-Fâtihah wa Musykilât al-Qur'ân*, terbit di percetakan *al-Manâr* sebanyak tiga kali dengan jumlah 144 halaman, dengan cetakan terakhir pada tahun 1911 M.
 - d. *Tafsîr sûrati al-Fâtihah wa Sittu Suwarin min Khawâtîm al-Qur'ân*, tercetak di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1934 M dengan jumlah 240 halaman yang berisikan bab *tawâsul*, *tauhîd*, dan permasalahan tafsir al-Qur'an dari gurunya Muhammad Abduh.
 - e. *Tafsîru Sûrat Yûsuf Alaihi as-Salâm*, terbit pada tahun 1936 M, setelah wafatnya Ridha. Karya ini termuat dalam 160 halaman yang berisikan tafsiran Ridha Surah Yusuf dari ayat pertama hingga seratus satu dan dilengkapi oleh Syekh Muhammad Bahjat al-Bithar sepuluh ayat selanjutnya.
 - f. *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm Syekh Muhammad Abduh*, ditulis Ridha dalam tiga jilid buku besar yang membahas secara khusus tentang gurunya Syekh Muhammad Abduh dan dicetak di percetakan *al-Manâr* dalam jangka waktu yang lama, jilid dua dan tiga pada terbit tahun 1906 M, sedangkan jilid satu pada tahun 1931 M.¹¹⁷
 - g. *Kholâshatu as-Sîrah al-Muhamadiyah wa Haqîqatu ad-Da'wah al-Islâmiyyah wa Kulliyât ad-Dîn wa Hikamuhu*, merupakan rangkuman pembelajaran yang ditulis Ridha untuk para murid dan dijadikan buku ajar di beberapa sekolah dasar di Mesir yang dicetak di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1927 M dengan jumlah 72 halaman.
 - h. *Al-Khilâfah aw al-Imâm al-'Udzmâ*, terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1922 M dengan jumlah 144 halaman, berisikan pembahasan bidang syari'ah, politik, sosial, dan pembaharuan dalam sistem pemerintahan khilafah Islamiyah beserta korelasinya terhadap keputusan hukum dan kekuasaanya.
 - i. *Dzikra al-Maulid an-Nabawiy*, merupakan kitab rangkuman dari *as-Syîrah al-Muhamadiyah*, terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1916 M dengan jumlah 44 halaman.

¹¹⁷ Tiga jilid buku tersebut memuat, jilid pertama berisikan sejarah Muhammad Abduh yang memiliki keterkaitan dengan sejarah Jamaluddin al-Afghani dalam permasalahan historis Mesir kala itu. Jilid kedua berisikan sejarah perkembangan Muhammad Abduh. Jilid ketiga berisikan gagasan pemikiran Abduh dari segi penolakan dan perenungannya terhadap problem zaman.

- j. *As-Sunnah wa as-Syî'ah aw al-Wahâbiyah wa ar-Râfidhah*, karya tulis ini terbit sebanyak dua kali, penerbitan pertama ketika Ridha masih hidup, tepatnya pada tahun 1929 M dengan jumlah 132 halaman diterbitkan percetakan *al-Manâr*, penerbitan kedua pada tahun 1947 M, dua belas tahun pasca meninggalnya Ridha dengan jumlah 280 halaman.
- k. *Syubhâtu an-Nashâra wa Hujaju al-Islâm*, terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1904 M dengan jumlah 101 halaman.
- l. *'Aqîdatu as-Shulbi wa al-Fidâ*, terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1912 M dengan jumlah 167 halaman.
- m. *Ar-Ribâ wa al-Mu'amalât fî al-Islâm*, merupakan bentuk ungkapan Ridha perihal perniagaan (transaksi jual beli dan riba) yang termuat dalam majalah *al-Manâr* dengan jumlah 96 halaman. Pendistribusian dan penyempurnaan dilakukan setelah meninggalnya Ridha atas inisiatif Muhammad Bahjat al-Baithar pada tahun 1960 dengan jumlah 103 halaman.
- n. *Manâsik al-Hâj Ahkâmuhu wa Hikâmuhu*, yang ditulis Ridha dua hari sebelum keberangkatannya menjalankan ibadah Haji untuk pertama kalinya dan terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1915 M dengan jumlah 54 halaman.
- o. *Yasru al-Islâm wa Ushûl at-Tasyrî' al-Âm*, terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1928 M dengan jumlah 79 halaman. Karya ini memuat kumpulan pendapat Ridha mengenai qiyas dalam syariat Islam.
- p. *Al-Wahâbiyûn wa al-Hijâz*, terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1925 M dengan jumlah 98 halaman. Karya ini merupakan kumpulan lembaran dari tulisan Ridha pada majalah *al-Ahrâm* dan *al-Manâr* yang memuat pembelaan terhadap pengikut Wahabi di Hijaz dengan menerangkan beberapa akidah para pengikut Wahabi.
- q. *Al-Manâr wa al-Azhâr*, terbit pada tahun 1934 M dengan jumlah 296 halaman yang memuat hubungan antara *al-Manâr* dengan al-Azhar.
- r. *Nidâ' liljins al-Lathîf*, terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1932 M dengan jumlah 124 halaman.
- s. *Al-Wahyu al-Muhamadiy*, terbit di percetakan *al-Manâr* untuk pertama kalinya pada tahun 1933 M dengan jumlah 200 halaman. Adapun cetakan kedua hingga kedelapan, terbit di percetakan *al-Maktab al-Islâmy*, Beirut. Karangan ini membahas tentang penetapan ayat-ayat yang menjadi perdebatan perihal kebenaran turunya wahyu Muhammad Saw di dalam al-Qur'an. Karangan ini memuat misi dakwah kepada

seluruh golongan agama Islam dunia tentang nikmatnya arti persaudaraan dan kedamaian dengan menerangkan segala bentuk permasalahannya. Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam banyak bahasa.

- t. *Al-Hikmah as-Syar'iyyah fî Muḥâkamat al-Qâdariyyah ar-Rafâ'iyyah*, merupakan karya tulis pertama Ridha saat masih menempuh pendidikan di Tripoli Syam. Penulisan karya ini ditunjukan sebagai bentuk penolakan terhadap sikap Syeikh Abi Huda as-Shayyadi yang menentang sikap Syeikh Abdul Qadir al-Jailani dalam *as-Sufiyah al-Qadariyah*.
- u. *Al-Muslimûn wa al-Qabt wa al-Mu'tamar al-Mishri*, merupakan kumpulan makalah terkait isu sosial yang tersebar dalam majalah "*al-Manâr* dan *al-Muayyad*", terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1911 M.
- v. *Risâlah fî Hujjati al-Islâm al-Ghazâlî*, karya ini belum terbit dan hanya termuat dalam 48 halaman.
- w. *Risâlah fî Tauḥîd: 'Ala Tharîqati as-Suâl wa al-Jawâb*, karya tulis yang ditujukan untuk universitas *al-Khairiyyah al-Islâmiyyah* atas saran Muhammad Abduh dan Hasan Basa 'Ashim.
- x. *Munâdzarah fî Musâwâti al-Mar'ah Lirrajul fî al-Huqûq wa al-Wâjibât*, merupakan pandangan Ridha bersama Mahmud Azmi di Universitas Kairo termuat dalam 64 halaman.
- y. *Al-Wihdah al-Islâmiyyah wa al-Ikhwah ad-Dîniyyah*, terbit di percetakan *al-Manâr* pada tahun 1927 M dengan jumlah 168 halaman. Karya ini merupakan terbitan kedua dari percetakan *al-Manâr* yang sebelumnya dinamai "*Muḥâwarât al-Mashlah wa al-Maqlat*" yang terbit pada tahun 1907 dengan jumlah 150 halaman.
- z. *Al-Maqshûrah ar-Rasyîdiyyah*, karya tulis yang bermuatan kalimat-kalimat syi'ir yang terbatas pada tokoh Ibnu Duraid (Abu Bakar Muhammad bin al-Hasan Duraid bin 'Atahiyyah al-Azdi) seorang penya'ir pertama kali pada masanya dengan penekanan pada aspek tujuan pembaharuannya.

6. Pandangan Ulama Terhadap Rasyid Ridha

Berikut pandangan ulama terhadap Rasyid Ridha:

- a. Syaikh Hussain al-Jasr, berkata: "Ridha adalah seorang ahli ilmu dan pemilik argumentasi (tenaga ahli)".¹¹⁸
- b. Muhammad Abduh, mengungkapkan dalam bentuk sya'irnya bahwa "berkahi Islam dan berilah rizki berupa seorang

¹¹⁸ Rasyid Ridha, *Al-Manâr wa al-Azhâr*, ..., hal. 173.

penuntun agama, yaitu Rasyid yang menerangkan jalan di dalam gelapnya malam, yang menyerupaiku dalam perkataan, keilmuan, dan kebijaksanaan, bagaikan pedang sebagaimana diriku menjadi pedang”.¹¹⁹

- c. Ahmad Muhammad Syakir, berkata: “Ridha tumbuh sebagai seorang yang taat dan patuh dalam beribadah, seorang zahid, berangkat ke masjid sebelum terbit fajar dan tidak pulang sebelum terbitnya matahari. Ridha terdidik oleh keluarganya dengan penuh rasa malu, jujur, dan ikhlas, berusaha melengkapi dirinya dengan keilmuan-keilmuan modern, melebarkan cakupan berpikirnya pada masalah sosial dan politik kontemporer, juga sebagai penyeru munculnya ide Universitas Islam”.¹²⁰
- d. Muhammad Nashiruddin al-Albani, berkata: “Sayyid Rasyid Ridha seorang yang memiliki keistimewaan yang berdampak besar pada dunia Islam secara umum dan bagi para pendahulunya secara khusus. Dampak tersebut terlihat dengan jarangnyanya para pendahulu Ridha yang menggunakan metode dakwah seperti yang tertuang dalam majalah *al-Manâr*”.¹²¹
- e. Syakib Arsalan, berpandangan bahwa peranan Ridha dalam karyanya *al-Manâr* dapat membangkitkan semangat perjuangan dan kesadaran bagi umat Islam. *al-Manâr* merupakan majalah syar’iah pertama dalam dunia Islam yang sangat dibutuhkan, dijadikan sandaran, dan dijadikan rujukan dalam mengeluarkan fatwa-fatwa terkait syariah yang terhubung dengan kondisi kemodernan. Fatwa yang bersandar pada pemikiran Ridha dapat diterima dan disadari secara penuh, baik bangsa timur maupun barat.¹²²
- f. Abdurrahman as-Sa’diy, menyatakan rasa syukur dan terima kasihnya kepada Rasyid Ridha atas perannya terhadap umat Islam lalu berkata: “salah satu hal terbesar yang dilakukan Ridha dalam *al-Manâr* adalah bentuk perlawanannya terhadap segala bentuk penindasan sebagai upaya penyelamatan Islam dan umat Muslim serta menolak segala bentuk kebatilan dalam diri orang-orang bodoh dan para penentang Islam, semoga Allah Swt mengangkat derajat serta kecakapan Ridha,

¹¹⁹ Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba’îna Sanah*,..., hal. 5.

¹²⁰ Zaki Muhammad Mujahid, *Al-A’lâm as-Syarqiyah*, juz. 3, Lebanon: Dâru al-Gharb al-Islâmiy, 1994, hal. 1076-1077.

¹²¹ Muhammad bin Ibrahim as-Syaibani, *Hayâtu al-Albâni wa Atsaruhu wa Tsanâu al-‘Ulamâ’ ‘Alaih*, t.tp: Maktabatu as-Suddâwa, 1987, hal. 400.

¹²² Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba’îna Sanah*,..., hal. 11-12.

ditambahkan dalam diri Ridha keimanan dan keilmuan, mendapatkan kebaikan dunia dan akhirat, dan kenikmatan baik secara dhahir maupun batin”.¹²³

- g. Abdurrahman bin Abdul Latif, berkata: “Rasyid Ridha adalah seorang salafi secara dhahir maupun batin, tidak ditemui kecacatan secara filosofis ataupun aliran dalam bermanhaj salafi, semuanya sesuai dengan tuntunan para pendahulunya, seperti Imam Ahmad bin Hambal dan yang lainnya, serta meneladani Ahmad bin Abdul Halim bin Ibnu Taimiyah.”¹²⁴
- h. Saeed bin Mubarak as-Syahrani, mengutip dari perkataan Muhibuddin al-Khatib yang menyatakan bahwa Ridha adalah seorang ulama dari dunia Islam, bagaikan matahari yang menyinari dunia dengan keilmuannya, bagaikan lampu yang menerangi terangnya agama, bagaikan api yang menerangi jalan petunjuk agama. Dengan penafsirannya, tersingkap kepalsuan orang bathil, dan setiap karyanya membawa dampak manfaat pengawasan bagi setiap Muslim (dijadikan sebuah rujukan).¹²⁵
- i. Dzafir al-Qasimi, Rasyid Ridha merupakan seorang imam untuk pertama kalinya yang mengulas secara lengkap ensiklopedia Islam, tidak meninggalkan peran akal, riwayat, dan agama dalam penelitiannya. Hasil penelitian Ridha mencakup pemahaman yang mendetail dengan keadilan dan tidak adanya keberpihakan.¹²⁶

B. Metodologi Penafsiran Muhammad Rasyid Ridha

Terkait metode penafsiran Rasyid Ridha, perlu diketahui bahwa *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm* atau lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Manâr* merupakan karya yang disusun oleh Muhammad Rasyid Ridha dari hasil perkuliahan di Universitas al-Azhar bersama gurunya, Abduh dan beberapa karya tulis Abduh di majalah ‘*Urwatu al-Wutsqâ*’.¹²⁷

¹²³ Rasyid Ridha, *Majalatu al-Manâr*, juz. 29, ..., hal. 143.

¹²⁴ Abdurrahman bin Abdul Latif, *Masyâhîru ‘Ulamâ’ Najad wa Ghairihim*, ..., hal. 490.

¹²⁵ Saeed bin Mubarak as-Syahrani, “Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da’wah ila Allah Ta’âla,” dalam *Tesis*, ..., hal. 35.

¹²⁶ Dhafir Jamaluddin al-Qasimi, *Jamaluddin al-Qasimi wa ‘Ashruhu*, ..., hal. 442. Lihat juga Yusuf Abdul Maqsd Ibrahim, *Juhûdu al-Imâm Muhammad Rasyid Ridha fî Khidmati as-Sunnah*, t.tp.: Matba’atu Dâru at-Ta’lîf, 1994, hal. 76.

¹²⁷ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 1, Beirut: Dâru al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1935, hal. 7. Lihat juga Husnul Hakim Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir*, Jakarta: eLSiQ Tabarakarrahman, 2019, hal. 196.

Dalam sejarah awal kemunculannya, *Tafsîr al-Manâr* adalah sebuah nama dari majalah yang mengusung tema permasalahan sosial-budaya, kemasyarakatan, dan agama di Mesir, yang dikenal dengan *Majallatu al-Manâr*.¹²⁸

Tafsir ini terbit pertama kali pada 22 Syawal 1315 H bertepatan dengan 17 Maret 1898 M, identik dengan hasil pemikiran dua tokoh reformasi timur yaitu Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha. Hal yang mendasar dari alasan tersebut, bahwa *Tafsîr al-Manâr* terbagi menjadi dua bagian. *Pertama*, penafsiran Surah al-Fatihah/1: 1 hingga Surah an-Nisa'/4: 126, merupakan transkrip Rasyid Ridha atas pemikiran gurunya, Muhammad Abduh. *Kedua*, penafsiran Surah an-Nisa'/4: 127 hingga Surah Yusuf/12: 53, merupakan hasil penafsiran Rasyid Ridha atas metode pemikiran gurunya.¹²⁹

Namun, pembagian atas *Tafsîr al-Manâr* sebagaimana yang disebutkan sebelumnya, tidak mengartikan bahwa tidak ada peran pemikiran Ridha dalam penafsiran Surah al-Fatihah/1: 1 hingga Surah an-Nisa'/4: 126, begitupun sebaliknya. Artinya, secara keseluruhan surah yang telah ditafsirkan dalam *Tafsîr al-Manâr* merupakan hasil pemikiran keduanya yang tidak dapat terpisahkan. Berikut dalil yang menguatkan argumen tersebut:

- 1) Terdapat ungkapan *aqûlu* “أقول” dalam rentetan penafsiran ayat dari Surah al-Fatihah/1: 1 hingga Surah an-Nisa'/4: 126 yang menandakan pemikiran penafsiran dari Rasyid Ridha.¹³⁰
- 2) Sebaliknya terdapat sebagian kecil ungkapan *qâla al-ustâdzu al-imâm* dalam Surah al-Maidah/5: 5 (pendapat tentang bab hakikat Islam dalam bingkai pesan tauhid terkait hukum menikahi ahli kitab)¹³¹ dan Surah al-Anfal/8: 28 (pendapat atas harta dan anak sebagai ujian)¹³² yang merupakan ide pemikiran Abduh.
- 3) Adanya ungkapan syair dari Abduh kepada muridnya, Rasyid Ridha yang menyatakan bahwa Rasyid Ridha telah menyerupai dirinya dalam banyak hal, perkataan, keilmuan, pemahaman,

¹²⁸ Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz. 2, ..., hal. 423-423.

¹²⁹ Saifuddin Herlambang Munthe, *Studi Tokoh Tafsir: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018, hal. 61.

¹³⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 1, ..., hal. 19.

¹³¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 6, ..., hal. 161.

¹³² Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 9, ..., hal. 161.

kecerdasan, dan lain-lain termasuk ketegasan dan keberanian bagaikan pedang. Syair tersebut berbunyi:¹³³

فبارك على الاسلام وارزقه مرشداً رشيداً يضيئ النهج والليل قاتماً
يماثلني نطقاً وعلماً وحكمة ويشبه مني السيف والسيف صارم
يخرج وحي الله للناس عارياً عن الرأي والتأويل يهدي ويلهم

- 4) Keterangan dalam muqaddimah *Tafsîr al-Manâr* yang menerangkan bahwa dalam proses penulisan *al-Manâr*, Rasyid Ridha memberikan catatan-catatan atas apa yang didengar dari gurunya yang dianggap penting lalu menghafal dan menambahkan beberapa poin tambahan dalam waktu luangnya. Hasil dari catatan tersebut biasa diperlihatkan kepada gurunya, Muhammad Abduh, baik sebelum dicetak maupun sesudah dicetak (kebanyakan sebelum dicetak), Abduh membaca atas segala bentuk catatannya tanpa sebuah kritikan bahkan merasa puas dan kagum atas catatan-catatan Ridha. Atas sikap gurunya tersebut, Ridha tidak melihat ada masalah dalam menghubungkan keilmuannya dengan keilmuan gurunya, sehingga dapat menegaskan kebenaran pemahaman serta kebenaran seluruh atribusinya dan menegaskan bahwa tidak semua dalam *Tafsîr al-Manâr* merupakan pemikiran gurunya, tetapi terdapat interpretasi atas pemikirannya sendiri.¹³⁴
- 5) Adanya perkataan gurunya yang menyatakan bahwa pemilik kitab *al-Manâr* merupakan penafsir atas pikiranku (Muhammad Abduh). Hal tersebut menggambarkan Rasyid Ridha sebagai sosok yang menyatu dengan gurunya dalam perkara keyakinan, pemikiran, pendapat, akhlak, dan perbuatan.¹³⁵

Berdasarkan argumen di atas, Fadl Hussain Abbas mengklasifikasikan *Tafsîr al-Manâr* ke dalam tiga bagian sesuai urutan juznya:¹³⁶

- 1) Juz pertama, pada bagian ini merupakan interpretasi dari Muhammad Abduh, teks maupun ruhnyanya. Ridha hanya menerbitkan dalam majalahnya *al-Manâr* atas apa yang

¹³³ Syakib Arsalan, *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba'îna Sanah*,..., hal. 5.

¹³⁴ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 1, ..., hal. 19.

¹³⁵ Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz. 2, ..., hal. 423.

¹³⁶ Fadl Hussain Abbas, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn Asâsiyâtuhu wa Itijâhâtuhu wa Manâhijuhu fî al-'Ashr al-Ḥadîts*, juz. 1, Ardan: Dâru an-Nafâis li an-Nasr wa at-Tauzî', 2016, hal. 97-98.

disampaikan oleh gurunya dalam keadaan sudah tervalidasi oleh gurunya.

- 2) Juz kedua hingga empat juz berikutnya, merupakan hasil interpretasi Ridha atas teks dalam semangat atau ruh gurunya. Penyusunan dan penulisan tafsir dilakukan oleh Ridha atas pengaruh Muhammad Abduh dalam materi-materi penyampaian pelajarannya. Perbedaan yang mencolok dari juz sebelumnya, pada bagian ini Ridha memperluas bahasan tafsirnya pada tafsir arkeologi teoritis “*al-ma’ tsûr*”.
- 3) Tujuh juz berikutnya, bagian ini merupakan interpretasi Rasyid Ridha secara teks, ruh, pemikiran, dan metode dirinya. Pada bagian ini, dominasi Ridha atas tafsir semakin tampak. Tujuan pada arah tafsir yang komprehensif dengan muatan-muatan tafsir riwayat, kebahasaan, dan nasehat-nasehat, tampak jelas. Bagian ini juga tampak lebih matang, metodis, ilmiah, salafi, dan objektif.

1. Metode Penafsiran Rasyid Ridha

Secara umum, metode penafsiran Muhammad Rasyid Ridha dalam tafsirnya *al-Manâr*, memuat beberapa ketentuan baku sebagaimana metode pada penafsiran gurunya, Muhammad Abduh. Metode penafsiran tersebut, yaitu:¹³⁷

- a. Pandangan yang menyatakan bahwa setiap Surah dalam al-Qur’an merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Dalam perkara ini, Abduh dan Ridha sangat memperhatikan konteks ayat yang ingin ditafsirkannya. Baik secara konteks linguistik internal teks, maupun spasial eksternal teks yang memuat kondisi ruang dan waktu atas pemaknaan teks al-Qur’an.
- b. Ungkapan yang mudah dicerna dan menggunakan susunan kalimat yang mudah dipahami. Dalam perkara ini, sebuah ungkapan yang sangat mudah dipahami merupakan sarana utama dalam mewujudkan peran tafsir yang menjadikan al-Qur’an sebagai kitab hidayah (petunjuk) bagi setiap umat muslim.
- c. Dalam perkara yang menimbulkan sebuah keraguan “*mubhamât*”, Abduh dan Ridha sangat menghindari pemaknaan yang bertentangan dengan nash al-Qur’an dengan tidak merinci atau mendetail terkait pemaknaan ayat tersebut.
- d. Mengenai *isrâ’iliyât* dan *khurafât*, Abduh dan Ridha sangat menghindari dan menjauhi, bahkan cenderung memerangi paham-paham tersebut.
- e. Dalam penafsirannya, Abduh dan Ridha sangat memperhatikan dan memperdulikan perkara-perkara yang kuat kaitanya dengan

¹³⁷ Misyari Rasyid, *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al- ‘Aqâidiyyah*,..., hal. 124.

esensi al-Qur'an sebagai kitab petunjuk bagi umat muslim. Dalam perkara ini, pembahasan yang kurang dianggap krusial atas pemaknaan teks al-Qur'an (pembahasan bab balaghah, pemaknaan kata-perkata, dan lain sebagainya) diabaikan dan memilih fokus pada esensi al-Qur'an atau ajaran dasarnya, agar tersingkap petunjuk dibalik teks yang sesuai dengan konteks zaman.

- f. Menyangkal, membantah, dan menyatakan kebalikannya atas kebohongan-kebohongan dan keraguan-keraguan yang berkenaan dengan al-Qur'an dan Islam.
- g. Meninggalkan perkara yang bersifat *taqlîd* (tradisi, jiplakan, dan tiruan) dan *jumûd* (stagnasi dan tidak berkembang) dalam penafsirannya. Sikap tersebut, akan membawa dampak perubahan serta pergerakan menuju masa kejayaan serta kemajuan penafsiran al-Qur'an, karena dianggap mampu berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan adaptif atas modernisasi.
- h. Penjelasan yang terang atas hukum dan hikmah-hikmah yang termuat dalam nash al-Qur'an.
- i. Keyakinan yang menyatakan bahwa ayat al-Qur'an yang bersifat universal dan umum, sehingga dalam penafsiran terdapat penjelasan terkait kehidupan sosial berkembang.¹³⁸
- j. Keyakinan akan peran rasionalitas akal terhadap hasil penafsiran dan pemahaman teks al-Qur'an, sehingga lahir sikap kritis atas sebuah riwayat-riwayat terdahulu, baik hadist Nabi, pendapat sahabat, dan lain sebagainya.¹³⁹

Namun, setelah wafat gurunya Muhammad Abduh, Rasyid Ridha menjelaskan bahwa dalam metode penafsirannya, terdapat sedikit perbedaan dengan metode yang dipilih oleh gurunya. Perbedaan tersebut terletak pada cara penjelasan suatu ayat dengan memperluas pembahasan yang berlandaskan pada dalil *as-sunnah as-shahîhah*, baik itu terkait tafsir maupun hukum-hukum atau hikmah-hikmah dibalik kandungan ayat. Dalam pemverifikasian sebagian kosakata, susunan kalimat, dan masalah-masalah yang menjadi kontroversi di kalangan ulama, Ridha memaparkan banyak dalil dari ayat-ayat yang terdapat dalam berbagai surah.¹⁴⁰

¹³⁸ Mansur Afifi dan Syamsu Syauqani, "Menelisik Dimensi Kontemporer Dari Tafsir Al Manar Karya Muhammad Abduh Dan Muhammad Rasyid Ridha," dalam *Jurnal at-Tadabbur*, Vol. 9 No. 1 Tahun. 2024, hal. 59.

¹³⁹ Mansur Afifi dan Syamsu Syauqani, "Menelisik Dimensi Kontemporer Dari Tafsir Al Manar Karya Muhammad Abduh Dan Muhammad Rasyid Ridha," dalam *Jurnal at-Tadabbur*,..., hal. 59.

¹⁴⁰ Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz. 2, ..., hal. 425.

Motode tersebut ditujukan dalam upaya memperjelas perkara yang sangat dibutuhkan seorang muslim dalam memahami al-Qur'an sebagai kitab hidayah bagi agamanya di zamannya, memperkuat argumentasi atas tuduhan-tuduhan para pelaku bid'ah dan orang kafir, dan memperkuat keyakinan serta ketentraman hati dan jiwa atas beberapa masalah yang didapatinya.¹⁴¹ Agar setiap Muslim mampu merenungkan al-Qur'an dan dapat mengambil hikmahnya untuk dirinya, sehingga tumbuh keteguhan dan tekad untuk melakukan perubahan atau reformasi bagi bangsanya dan memperbaiki pemuda-pemudi agamanya.¹⁴²

Oleh karena itu, menurut Muhammad Ali Iyazi, letak perbedaan antara metode yang digunakan Abduh dan Ridha dalam tafsir *al-manâr* secara terang terletak pada dua poin, diantaranya: *pertama*, bentuk upaya Ridha dalam menggunakan pendekatan tafsir riwayat "*at-tafsîr bi al-ma'tsûr*" dengan memperbanyak dalil-dalil *as-sunnah as-shahîhah*. *Kedua*, memperbanyak referensi atas beberapa pendapat dari kalangan ulama-ulama tafsir.¹⁴³

Terlepas atas nilai perbedaan, kesamaan pada beberapa prinsip metode penafsiran menjadikan *Tafsîr al-Manâr* menjadi salah satu kitab tafsir pada era modernisme ini sangat disukai untuk diteliti dan dibedah dalam rangka kontekstualisasi teks al-Qur'an menuju reformasi dan kemajuan Islam dalam segi pemahaman dan pemikiran. Diantara kesamaan tersebut adalah sebuah anggapan yang menyatakan bahwa segala yang termuat dalam al-Qur'an merupakan satu-kesatuan yang serasi yang memuat perkara umum yang dapat dijadikan sumber akidah dan hukum atas dasar rasionalitas akal dan logika tanpa meninggalkan riwayat-riwayat yang termuat dalam hadist nabi dan pendapat para sahabat dan tabi'in.¹⁴⁴

Berangkat dari pendapat dari para tokoh di atas, Muhammad Ali Iyazi menarik kesimpulan atas metode tafsir yang terdapat pada *Tafsîr al-Manâr* dalam beberapa poin di bawah:¹⁴⁵

- a. Dalam penafsiran susunan teks al-Qur'an, Ridha tidak disibukan atas perkara hukum-hukum retorika kebahasaan, sehingga

¹⁴¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, ..., hal. 20.

¹⁴² Fadl Hussain Abbas, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn Asâsiyâtuhu wa Itijâhâtuhu wa Manâhijuhu fî al-'Ashr al-Ḥadîts*, juz. 2, ..., hal. 98.

¹⁴³ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssîrûn Ḥayâtuhum wa Manhajuhum*, Thahrân: Wizâratu as-Tsaqafah wa al-Irsâd al-Islâmiy, 1373, hal. 669.

¹⁴⁴ Mansur Afifi dan Syamsu Syauqani, "Menelisik Dimensi Kontemporer Dari Tafsir Al Manar Karya Muhammad Abduh Dan Muhammad Rasyid Ridha," dalam *Jurnal at-Tadabbur*, ..., hal. 60. Lihat Juga Qurasih Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*, ..., hal 87-95.

¹⁴⁵ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssîrûn Ḥayâtuhum wa Manhajuhum*, ..., hal. 672.

- penyampaian yang mudah dipahami dan dimengerti akan terbangun atas penafsirannya.
- b. Dalam penafsiran *al-Manâr*, metode yang digunakan menunjukkan ketiadaan sebuah pertentangan antara teks suci al-Qur'an dengan keilmuan. Artinya, al-Qur'an bersifat universal dan umum yang memuat aspek dasar atas berbagai lini kehidupan.
 - c. Islam merupakan agama yang memuat perkara syariah dan ijtihad atas akal, berperan sebagai sumber lahirnya segala bentuk kebaikan dan kemaslahatan sosial.
 - d. Al-Qur'an tidak mengikuti akidah, sebaliknya akidah merupakan hasil kesimpulan atas teks yang tertera dalam al-Qur'an. Dari sini, Ridha tidak mengatur permasalahan akidah dalam penafsirannya.
 - e. Kehati-hatian Ridha dalam pengambilan sebuah riwayat dalam penafsiran ayat dan sangat menjauhi pendapat-pendapat atas tafsir *isrâ'iliyât*.
 - f. Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Setiap kata, kalimat, dan susunan bahasanya saling menguatkan, saling koheren, dan menerangkan.
 - g. Tidak ditemui unsur pengabaian atas fakta sejarah yang telah terjadi dalam perjalanan dakwah Islam dan sebab lahirnya tafsiran atas suatu ayat yang telah diwahyukan.

Atas beberapa alasan di atas, menurut Husnul Hakim Imzi, metode *Tafsîr al-Manâr* merupakan metode tarbawi atau *al-manhaj at-tarbawî*¹⁴⁶ atas kebebasan berpikir dan semangat perubahan terhadap pemikiran lama yang terkesan jumud dan taklid buta (mengedepankan rasionalitas). Menurut Ridha sangat kritis atas pendapat para mufassir terdahulu yang terkesan melupakan tujuan utama diturunkan al-Qur'an (sebagai kitab petunjuk dan hidayah) yang lebih berfokus pada pembahasan yang tidak krusial (kebahasaan, nahwu-sharf, perbedaan pendapat fiqih, dan lain-lain).¹⁴⁷

Al-manhaj at-tarbawî juga menjadikan *Tafsîr al-Manâr* lebih mengarah pada pembelajaran seorang muslim untuk mampu menggunakan akalnya untuk menjadikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan hidayah dengan ragam syariat dan hukum-hukum di

¹⁴⁶ Terkait pendapat ini, menjadi suatu pendapat baru dari Husnul Hakim Imzi atas temuannya dalam mempelajari *Tafsîr al-Manâr*, serta acuan pada pendapat Abduh dalam penelitiannya. Penulis menyikapi pendapat ini sangat relevan atas apa yang diupayakan Abduh dan Ridha dalam melakukan beberapa pembaharuan pemikiran terkait penafsiran al-Qur'an yang pada dasarnya adalah kitab petunjuk yang harus relevan dalam kehidupan yang berkembang, sehingga penafsirannya menggunakan metode tarbawi untuk mampu mendidik dan mentransferkan nilai-nilai pendidikan dalam penafsiran al-Qur'an sebagai kitab petunjuk.

¹⁴⁷ Husnul Hakim Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir, ...,* hal. 197-198.

dalamnya yang dapat membawa pada kesejahteraan dan kemaslahatan kehidupan di dunia maupun di akhirat.¹⁴⁸ Karena al-Qur'an sejatinya merupakan kalam Ilahi yang diturunkan dari sisi Allah SWT, yang mencakup ragam keilmuan yang tinggi dan tuntutan yang luhur, yang hanya dapat dicapai oleh mereka yang berjiwa suci dan berpikiran jernih. Tetapi, atas batas kemampuan manusia, Allah SWT mempermudah urusan kita dengan memerintahkan kita untuk memahami dan merenungkan firman-Nya.¹⁴⁹

Oleh karena itu, Ridha dengan *al-manhaj at-tarbawîy* lebih mengedepankan esensi al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan sangat kritis terhadap seorang muslim atau mufassir yang menyibukan pembahasannya dengan pembahasan *'i'rab*, kaidah nahwu, ketentuan sebuah ungkapan makna, pertentangan antar ahli teolog, kesimpulan para kaum fundamentalis, deduksi-deduksi para ahli fikih yang imitatif, produk tafsir ahli sufi, fanatisme golongan dan madzhab-madzhab, pencampuran produk tafsir dengan sebuah riwayat-riwayat *isrâiliyât*, keilmuan astronomi Yunani, dan perbincangan yang panjang terkait astronomi seperti langit, bumi, tumbuhan, dan hewan. Menurutnyanya itu penting, tetapi kurang memuat perkara yang krusial.¹⁵⁰

Dalam perkara tersebut, secara terang disebutkan oleh Fadl Hussain Abbas, bahwa Ridha dalam *Tafsîr al-Manâr* meletakkan tiga poin utama dalam cara pandang atau metode menafsirkan al-Qur'an. Tiga poin tersebut yaitu:¹⁵¹

- a. Dalam penafsiran ayat al-Qur'an, tertera di dalamnya penjelasan terkait sunnatullah terhadap penciptaan makhluk-makhluk-Nya, tatanan sistem sosial kemanusiaan, dan alasan kemajuan serta kemunduran suatu bangsa, kekuatan, dan kelemahannya.
- b. Penjelasan yang menerangkan bahwa al-Qur'an mengatur agama Islam sebagai agama kedaulatan dan otoritas yang menggabungkan kebahagiaan dunia dan kebahagiaan akhirat.
- c. Umat Islam tidak memiliki kewarganegaraan kecuali agama mereka sendiri, antar muslim adalah saudara yang tidak terpisahkan oleh garis keturunan, bahasa, atau pemerintahan.

¹⁴⁸ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirûn, Hayâtuhum, wa Manhajuhum*, juz. 3, Thahran: Wizâratu at-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmiy, 1386, hal. 1132.

¹⁴⁹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 1, ..., hal. 21.

¹⁵⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 1, ..., hal. 13.

¹⁵¹ Fadl Hussain Abbas, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn Asâsiyâtuhu wa Itijâhâtuhu wa Manâhijuhu fî al-'Ashr al-Hadîts*, juz. 2, ..., hal. 97.

Sedangkan secara teknik analisis data, atas beberapa penjelasan sebelumnya, metode *Tafsîr al-Manâr* tergolong pada metode tafsir analitik atau *al-manhaj at-tahlîly*, yang memaparkan segala aspek yang terkandung dalam ayat sesuai dengan latar belakang keilmuan dan keahlian mufasssir.¹⁵²

Metode tafsir analitik atau *al-manhaj at-tahlîly*, biasanya ditandai dengan adanya uraian makna yang terkandung dalam ayat al-Qur'an, baik ayat demi ayat, surah demi surah sesuai dengan urutannya di *mushḥaf*. Dalam aspek pembahasannya, *al-manhaj at-tahlîly* tidak memerlukan tema atau topik tertentu, sebaliknya metode ini berusaha menjelaskan makna secara komprehensif dan menyeluruh, tidak lepas dari uraian latar belakang turunya ayat, korelasi antar ayat, konotasi kalimat, pendapat-pendapat terkait pandangan mufasssir lainnya dan segala bentuk riwayat-riwayat terdahulu yang mendukung sebuah pemaknaan ayat. Metode ini mampu melahirkan keragaman corak tafsir, seperti *fiqhiy*, *sûfiy*, *falsafiy*, *'ilmiy*, dan *adabi itimâ'iy*.¹⁵³

Secara tegas disebutkan oleh Tinggal Purwanto, selama pembahasan interpretasi ayat atau surahurut dari surah al-Fatihah hingga an-Nas, pembahasan meluas atau komprehensif, tertuang segala bentuk ide pemikiran seorang mufasssir, tidak mengikuti pola perbandingan dalam metode komparatif (*muqârin*) atau pola topikal dalam metode tematik (*maudhû'i*), dan tidak pula pola global seperti dalam metode global (*ijmaliy*), maka penafsiran tersebut tergolong pada metode analitis (*tahlîly*), sekalipun seperti *tafsîr al-manâr* yang notabene belum tuntas dari surah al-Fatihah hingga an-Nas, dapat dikategorikan pada metode analitik (*tahlîly*).¹⁵⁴

Jadi, dapat disimpulkan bahwa metode yang tertuang dalam *Tafsîr al-Manâr* sangat jelas dan terarah. Dengan *al-manhaj at-tarbawîy* dan *al-manhaj at-tahlîly*-nya dalam analisis data, Ridha ingin mendidik dan menciptakan pemahaman seorang muslim terhadap teks al-Qur'an, mengetahui tujuan-tujuan al-Qur'an, dan mampu mengambil manfaat yang terdapat di dalamnya dengan memahami ajaran dasar dan tujuannya (al-Qur'an *kitâbu al-hidâyah*). Seorang muslim dapat memahami korelasi ajaran al-Qur'an dengan kehidupan sosial kemasyarakatan yang menunjukkan nilai universalitas Islam yang mampu beradaptasi dengan

¹⁵² Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi Tafsir al-Qur'an: Sejarah, Metodologi, dan Aplikasinya di Bidang Pendidikan*, Yogyakarta: Adab Press, 2013, hal. 46 dan 51.

¹⁵³ Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi Tafsir al-Qur'an: Sejarah, Metodologi, dan Aplikasinya di Bidang Pendidikan*,..., hal. 47-48.

¹⁵⁴ Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi Tafsir al-Qur'an: Sejarah, Metodologi, dan Aplikasinya di Bidang Pendidikan*,..., hal. 48.

konteks zaman dan tempat dan mampu menunjukkan akan keselerasian teks al-Qur'an dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

Namun, secara khusus (merujuk pada metode penafsiran ayat), Ridha menafsirkan ayat dengan metode *at-tâfsîr al-kâmil*,¹⁵⁵ di mana dalam menjelaskan ayat termuat penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, penafsiran dengan riwayat, penafsiran dengan pendekatan keilmuan modern (sastra sosial), dan penafsiran dengan akal dan ijtihad.

2. Bentuk Penafsiran Rasyid Ridha

Menurut Muhammad Sofyan, bentuk penafsiran Rasyid Ridha dalam *Tafsîr al-Manâr* tergolong pada bentuk *tafsîr bi al-ra'yi* dengan pendekatan analisisnya (metode tahlili). Menurut Ridha dengan *tafsîr bi al-ra'yi*-nya mampu menjelaskan makna yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an secara komprehensif dan menyeluruh. Peran akal menjadikan kebebasan dalam berkreasi atas interpretasi ayat-ayat al-Qur'an menjadi luas (dalam batas syariat dan kaidah mu'tabarrah).¹⁵⁶

Sedangkan menurut Abdul Majid Abdussalam al-Muhtasib, bentuk penafsiran Rasyid Ridha dalam *Tafsîr al-Manâr* tergolong pada *al-aqlî at-taufiqî, yuwwfiq bayna al-Islâm wa bayna al-hadârah al-gharbiyyah* (kecenderungan atas rasionalitas yang berusaha mempertemukan Islam dengan peradaban Barat). Juga tergolong pada tafsir praktis yang berusaha mendialogkan teks al-Qur'an dengan persoalan keseharian umat, sehingga interpretasi dapat memberi jawaban dan solusi atas problem keseharian umat yang dinamis dan berkembang.¹⁵⁷

Menurut Mani' bin Abdul Halim Mahmud, *Tafsîr al-Manâr* dengan tujuannya yang jelas (memahami kandungan serta tujuan isi al-Qur'an

¹⁵⁵ Muhammad Ali Ridha'i al-Isfahani, *Durûsu fî al-Manâhij wa al-Ittijâhât at-Tafsîriyyah li al-Qur'ân*, t.tp: Maktabatu at-Takthîd, wa Taqniyyah wa Ta'lim, 2000, hal. 26.

¹⁵⁶ Menurut ad-Dzahabiy terdapat enam ketentuan diterimanya sebuah pemikiran atau interpretasi ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan *ar-ra'yu*. Diantaranya: *Pertama*, benar-benar menguasai bahasa Arab dengan segala turunan keilmuannya. *Kedua*, mengetahui *asbâbu an-nuzûl, an-nâsikh wa al-mansûkh*, ilmu qiraat dan syarat-syarat keilmuan lain. *Ketiga*, tidak menginterpretasikan hal-hal yang merupakan otoritas Tuhan untuk mengetahuinya. *Keempat*, tidak menafsirkan ayat-ayat berdasarkan hawa nafsu dan interest pribadi. *Kelima*, tidak menafsirkan ayat berdasarkan aliran atau paham yang jelas batil dengan maksud justifikasi terhadap paham tersebut. *Keenam*, tidak menganggap bahwa tafsirnya yang paling benar dan yang dikehendaki oleh Tuhan tanpa adanya argumentasi yang pasti. Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz. 1, ..., hal. 190. Lihat juga Muhammad Sofyan, *Tafsir wal Mufasssirun*, Medan: Perdana Publishing, 2015, hal. 85-87.

¹⁵⁷ Abdul Majid Abdussalam al-Muhtasib, *Ittijâhât at-Tafsîr fî al-'Ashr ar-Râhin*, Cet. 3, Oman: Huqûqu at-Tab'i Mahfûdhah li al-Muallif, 1982, hal. 102-104. Lihat juga Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi Tafsir al-Qur'an: Sejarah, Metodologi, dan Aplikasinya di Bidang Pendidikan*, ..., hal. 35.

dan mengambil manfaat atas petunjuk Allah SWT dalam al-Qur'an) dibutuhkan peran akal "*bi ar-ra'yi*" sebagai sarana perenungan "*at-tadabbur*" atas segala bentuk ilmu, cahaya petunjuk, rahmat, peringatan, pelajaran, ketundukan, rasa takut, dan hukum-hukum yang telah ditetapkan di dunia dalam kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Namun tidak lepas dan tidak kalah pentingnya kebutuhan akan riwayat-riwayat "*bi al-ma'tsûr*" yang shahih dari Nabi Muhammad Saw, para sahabat, dan ulama-ulama lainnya.¹⁵⁸

Menurut Mahbub Junaidi, *Tafsîr al-Manâr* dalam bentuk penafsirannya tidak lepas dari tiga jenis bentuk penafsiran, yaitu *bi ar-ra'yi* (menggunakan pendekatan akal), *bi ar-ra'yi* (menggunakan pendekatan riwayat), dan gabungan antar keduanya atau *iqtirâni*. Menurut, *Tafsîr al-Manâr* secara tegas dapat dikategorikan pada bentuk ketiga yaitu *iqtirâni* dalam upaya menerangkan kandungan makna ayat. Sebab dalam penafsiran ayat, menggunakan ayat, riwayat, pendapat atas ulama terdahulu tidak dilupakan. Tidak luput pula, adanya beberapa analisa pemikiran atas ayat sesuai dengan nilai dan budaya masyarakat.¹⁵⁹

Pendapat di atas, sejalan atas apa yang disebutkan dan diterangkan oleh Muhammad Ali Iyazi dalam kitab karangannya *al-Mufasssirûn, Hayâtuhum, wa Manhajuhum*, bahwa *Tafsîr al-Manâr* merupakan produk tafsir yang mencakup dalam pembahasannya riwayat-riwayat yang shahih dan pendapat-pendapat rasionalitas akal yang jelas dan tegas "*min shahîhi al-manqûl wa sharîhi al-ma'qûl*" yang menerangkan segala bentuk hukum *tasyrî'*, hukum dan ketetapan Allah SWT atas hamba dan alam ciptaan-Nya, dan peran al-Qur'an sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia.¹⁶⁰

Atas penjelasan dari para peneliti terdahulu, dapat ditarik kesimpulan bahwa bentuk penafsiran dalam *Tafsîr al-Manâr* cenderung pada bentuk *tafsîr bi ar-ra'yi ay ad-dirâyah*¹⁶¹ yang diperkuat oleh sebuah riwayat-

¹⁵⁸ Mani' bin Abdul Halim Mahmud, *Manâhiju al-Mufasssirîn*, Kairo: Dâru al-Kutub al-Mishri, 2000, hal. 318.

¹⁵⁹ Mahbub Junaidi, "Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abbduh Dan Rasyid Ridha," dalam *Jurnal Dar el-Ilmi*, Vol. 8 No. 2 Tahun. 2021, hal 157.

¹⁶⁰ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirûn, Hayâtuhum, wa Manhajuhum*, juz. 3, ..., hal. 1133.

¹⁶¹ *Tafsîr bi al-ra'yi* menurut Suma, merupakan sebuah bentuk penafsiran yang didasari atas ijtihad atau pemikiran seorang mufasssir dalam memahami teks al-Qur'an melalui penalaran terhadap aspek sebab turunnya ayat, korelasi antar ayat, pendapat-pendapat mufasssir terdahulu, riwayat-riwayat yang mu'tabar (tidak diragukan kebenarannya), dan aspek pendukung lainnya. Singkatnya, *tafsîr bi al-ra'yi* adalah produk interpretasi ayat al-Qur'an yang berusaha memadukan antara dalil-dalil aqli (nalar kritis,

riwayat shahih “*bi ar-riwâyah as-shahîhah*”. Oleh karena itu, secara komprehensif bentuk penafsiran Rasyid Ridha dan Abduh tergolong dalam bentuk penafsiran *bi al-iqtirân* atau gabungan antara *bi ar-ra’yi* dan *bi al-ma’tsûr*. Bentuk penafsiran tersebut mampu menyeimbangkan antara ayat-ayat, hadits-hadits, dan pendapat para ualama terdahulu dengan tetap memiliki nilai kontekstual atas kondisi masyarakat di setiap zamannya.

Sebagai landasan dari kesimpulan di atas, berikut contoh yang relevan atas bentuk penafsiran *Tafsîr al-Manâr* terkait poligami dalam hukum dan norma kemasyarakatan. Surah an-Nisa’/4: 3 dan Surah an-Nisa’/4: 129 yan berbunyi:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ مِثْلَىٰ وَثَلَّثَ
وَرُبَّ عَيْنٍ خِيفَتْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (النساء: ١٢٩)

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا
لَكُمُ الْمَعْلُوقَةُ وَإِنْ تَصْلَحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (النساء: ١٢٩)

Dalam pembahasan ini, Ridha memulai dengan sebuah riwayat hadits shahih yang terdapat pada kitab *Shahîhaini*, *Sunan an-Nisâi wa Baihaqî*, dan tafsir Ibnu Jarir, Ibu Mandzur, Ibnu Abi Khatim yang mengisahkan Urwah Ibnu Zubair (keponakan Aisyah) bertanya pada Aisyah tentang maksud ayat, Aisyah Ra menjawab bahwa diri dan harta seorang perempuan yatim bersama walinya, diperbolehkan seorang wali menikahi anak yatim asuhannya dengan syarat dapat berlaku adil, memberikan mahar yang layak sebagaimana ia memberikan mahar kepada wanita-wanita lain yang ia sukai.¹⁶²

Pemaparan atas hadist di atas, dimunculkan Ridha dalam beberapa bentuk riwayat, *pertama*, mengisahkan seseorang wali (pengasuh) suka terhadap harta dan kecantikan anak yatim asuhannya dan ingin menikahnya tanpa mahar (tidak berlaku adil). *Kedua*, kisah dilarangnya seorang wali yang ingin menikahi anak yatim hanya karena cinta akan harta dan kecantikannya (jika tidak berharta dan

ilmiah, dan rasional) dan dalil-dalil naqli (hadits, pendapat sahabat, tabi’in dan lain-lain). Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur’an*, Depok: Rajawali Press, 2019, hal. 351.

¹⁶² Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîhu al-Bukhârî*, no. 2494, Damaskus: Dâru Ibnu Katsîr, 2002, hal. 605.

tidak cantik meninggalkannya). *Ketiga*, kisah seorang wali (pengasuh) yang berada dalam asuhanya anak yatim yang memiliki sejumlah harta warisan dan tidak ada satu orang pun yang menjaga harta kecuali dirinya, ia berlaku kasar dan buruk atas asuhannya, maka turun larangan untuk menikahnya. *Keempat*, seorang perempuan yatim yang kebersamai dirinya dan hartanya seorang wali yang mempersulit dan menyusahkan, maka turun larangan untuk menikahnya.¹⁶³

Atas beberapa riwayat yang disebutkan dalam penafsiran, membuktikan adanya bentuk penafsiran *bi al-ma'tsûr* yang melandasi hasil penafsiran dari Ridha. Dari riwayat tersebut Ridha berkesimpulan (menggunakan akalanya "*bi ar-ra'yi*") bahwa pada dasarnya ayat ini mengingatkan akan kewajiban menjaga hak-hak seorang anak yatim, baik dirinya maupun harta bendanya. Salah satu bentuk kewajiban tersebut, yaitu mampu berlaku adil dan berperilaku baik terhadap mereka.

Dalam konteks pernikahan, kewajiban pemberian mahar dan lain sebagainya atas mereka menjadi syarat mutlak. Tanpanya, pernikahan tidak diperbolehkan dan dianjurkan untuk mencari yang lainnya, yang menyejukan matanya, sehingga dapat berlaku adil. Pintu terbuka luas bagi mereka dengan batasan yang telah ditentukan, yaitu empat. Dipertegas oleh gurunya, Abduh dengan bahasa yang mudah dan ringkas "jika seseorang ingin menikahi seorang perempuan yatim (bersamanya harta benda), dan terdapat dalam jiwa ketakutan akan perampasan hak-hak dan harta mereka, maka tinggalkanlah pernikahan tersebut dan carilah perempuan dari golonganmu (tidak yatim)."¹⁶⁴

Menurut Ridha, atas riwayat Ibnu Jarir, bahwa ayat ini menekankan pesan keadilan terhadap seorang laki-laki atas perempuan yang hendak ia nikahi, sebab inti dan perkara terpenting dalam berkehidupan sosial-kemasyarakatan adalah keadilan. Begitupun dalam perkara pernikahan dengan cara berpoligami, keadilan menjadi syarat mutlak diperbolehkannya pernikahan. Ditambahkan dari pendapat gurunya, bahwa perkara poligami, saat ini menjadi perkara yang sangat sulit, benar-benar sulit, dan hanya boleh dilakukan dalam keadaan darurat

¹⁶³ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâh*, juz. 4, ..., hal. 281.

¹⁶⁴ Ditambahkan dengan sebuah pendapat mufasssir Ibnu Jarir at-Thabari, bahwa ayat ini, menegaskan akan larangan nikah di atas empat perempuan, sebagai bentuk kehati-hatian atas rusaknya sikap adil (kebiasaan masa jahiliyah, mereka menikahi sepuluh perempuan yatim), dari sini turun larangan menikahi perempuan baik perempuan yatim maupun perempuan lainnya lebih dari empat, jika masih ditemui dalam dirinya keraguan (berperilaku adil), maka cukup satu.

bagi yang membutuhkannya, sebab secara tegas, syarat dapat dipercaya akan mampu menjalankan keadilan seadil-adilnya dan bebas dari berperilaku sewenang-wenang harus dapat dipenuhi.¹⁶⁵

Namun secara kontekstual, menurut Abduh dengan kaidah *dar'u al-mafâsid muqaddamun ala jalbi al-mashâlih* (mencegah kerusakan lebih diutamakan ketimbang mengupayakan kemaslahatan), mempertegas haramnya hukum menikah berpoligami jika syaratnya tidak terpenuhi (mampu berlaku adil dan terhindar dari rasa takut akan berlaku dzalim). Menurutny, dalam Surah an-Nisa'/4: 129, mempertegas sikap keterbatasan manusia dalam menjalankan amanah keadilan seadil adilnya (baik secara perilaku, nafaqah, maupun perkara hati).¹⁶⁶

Atas beberapa pendapat tersebut, Ridha berkesimpulan, bahwa perkara ini (poligami) secara dasar alamiah jiwa, telah menyalahi kodratnya. Menurutny setiap laki-laki bersamanya satu perempuan untuk dijadikan istri, kecuali ada kondisi tertentu yang mengharuskan ia melakukannya dan itu dibenarkan secara syariat dengan syarat menjaga keadilan dan jauh dari bentuk kedzaliman.¹⁶⁷ Menurutny, dengan kondisi kala itu, seorang berpoligami kurang peduli dengan syarat sahnya berpoligami dan cenderung hanya memenuhi nafsu belaka.

3. Corak Penafsiran Rasyid Ridha

Dalam banyak literasi, corak *Tafsîr al-Manâr* tergolong pada corak *adabî-ijtimâ'î*. Corak *adabî-ijtimâ'î* menurut Syukron Affani merupakan corak penafsiran yang menganalisis ayat-ayat al-Qur'an sebagai teks sastra yang muatan maknanya mengandung sinyalmen-sinyalmen etik kehidupan sosial kemasyarakatan, sinyalmen-sinyalmen moral, motivasi-motivasi universal yang sejalan dengan motif-motif psikologis

¹⁶⁵ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 4, ..., hal. 281.

¹⁶⁶ Dalam perkara ini, jika melihat konteks ayat, pesan poligami dilakukan pada awal penyebaran Islam sebagai simbol pertambahan kekuatan, ketenaran, dan jumlah pemeluk-pemeluk Islam (tidak terdapat kemudharatan), berbeda dengan kondisi saat ini, perselisihan yang turun dari orangtua kepada anak dan turun pada setiap generasinya menimbulkan sebuah kemudharatan, masing-masing saling memprovokasi untuk saling membenci dan menyebarkan bulir permusuhan. Atas kondisi tersebut, maka yang terbaik yaitu satu.

¹⁶⁷ Kesimpulan tersebut juga menggambarkan kondisi saat Ridha diberi pertanyaan oleh Najib Afnadi Qanawi (salah satu murid kedokteran di Amerika) tentang poligami, Ridha menjawab bahwa keadilan untuk dua orang perempuan merupakan kemustahilan, karena istri kedua akan timbul rasa cemburu pada istri pertama, sedangkan Allah SWT menyeru pada tindakan keadilan, maka yang terbaik adalah satu. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 4, ..., hal. 286.

kebajikan, seluruh bidang kehidupan.¹⁶⁸ Berikut pendapat para ulama dan akademisi atas corak *adabî-ijtimâ'î* dalam *Tafsîr al-Manâr*, diantaranya:

Menurut Hussain ad-Dzahabi, corak *al-adabî-ijtimâ'î* merupakan corak baru dalam dunia tafsir di era modern. Corak ini, lahir atas problematika penafsiran yang terkesan meninggalkan pesan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk atau hidayah. Corak ini, ditandai dengan pengelolaan teks al-Qur'an terlebih dahulu dengan tujuan untuk menentukan titik-titik ketepatan ungkapan al-Qur'an, kemudian merumuskan makna-makna yang dimaksud oleh al-Qur'an dengan gaya bahasa yang menarik dan memikat, kemudian mengeksplorasi serta mengaplikasikan makna teks tersebut terhadap realitas hukum berlaku di masyarakat dan sistem-sistem peradaban di tatanan alam semesta. Corak yang demikian dapat ditemui pada sekolah tafsir Muhammad Abduh.¹⁶⁹ Termasuk dalam sekolah tersebut tokoh Rasyid Ridha dengan pemikiran tafsirnya, *Tafsîr al-Manâr* dan Muhammad Musthofa al-Maraghi dalam tafsirnya *Tafsîr al-Marâghî*.

Menurut Thameem Ushama, *Tafsîr al-Manâr* merupakan tafsir yang secara terang mengilustrasikan banyak problem sosial dan menuntaskannya menurut perspektif al-Qur'an. Sejarah lahirnya *Tafsîr al-Manâr* dipelopori oleh Muhammad Abduh, sebagai upaya membangkitkan intelektual umat muslim pada abad ke-19 dengan membangun kesadaran dan pemahaman umat Islam atas agamanya secara komprehensif dan penyembuhan atas agama dari berbagai problem yang muncul di tengah-tengah masyarakat modern.¹⁷⁰ berangkat atas sejarah dan beberapa hasil penafsiran yang mengarahkan pada penuntasan problem sosial dan masyarakat modern, tafsir ini dapat dikategorikan pada corak tafsir *adabî-ijtimâ'î*.

Menurut Syukron Affani, corak *al-adabî-ijtimâ'î* dipelopori oleh pemikiran Muhammad Abduh yang dikembangkan oleh Rasyid Ridha dan Musthofa al-Maraghi atas gagasan gurunya, Muhammad Abduh.¹⁷¹ Jadi dapat disimpulkan, bahwa *Tafsîr al-Manâr* atas pemikiran dua tokoh, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha menggunakan corak *al-adabî-ijtimâ'î* dalam penafsirannya.

¹⁶⁸ Syukron Affani, *Tafsir Al-Quran Dalam Sejarah Perkembangannya*, t.tp: Kencana, 2018, hal. 45-46.

¹⁶⁹ Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz. 2, ..., hal. 401.

¹⁷⁰ Thameem Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Kajian Kritis, Objektif, & Komprehensif*, diterjemahkan oleh Hasan Basri dan Amroeni dari judul *Methodologies of The Qur'anic Exegesis*, Jakarta: Riora Cipta, 2000, hal. 79-80.

¹⁷¹ Syukron Affani, *Tafsir Al-Quran Dalam Sejarah Perkembangannya*, t.tp: Kencana, 2018, hal. 45..

Menurut Saifuddin Herlambang, *Tafsîr al-Manâr* karangan Abduh dan Ridha dengan paradigma *tafsîr al-hidâ'i*-nya mampu melahirkan corak baru yaitu corak *al-adabî-ijtimâ'î* yang berusaha memberikan solusi atas problem konkret yang dihadapi umat muslim kala itu. Kecenderungan atas penafsiran teks-teks al-Qur'an yang dikaitkan dengan realitas kehidupan masyarakat, tradisi sosial, dan sistem peradaban, sehingga secara fungsional dapat memecahkan permasalahan sosial yang berkembang.¹⁷²

Menurut Abdul Mustaqim, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dengan semangat memposisikan al-Qur'an sebagai kitab dan sumber petunjuk (*mashdar al-hidâyah*), dan bukan pembelaan atas ideologi tertentu, mendorong keduanya untuk menulis kitab tafsir yang berbeda dengan corak-corak tafsir pada masa klasik. Corak tersebut tergolong pada corak *adabî-ijtimâ'î* yang memberikan solusi atas problem konkret yang dihadapi dan dihadapi oleh umat Islam kala itu.¹⁷³

Menurut Abdul Hadi, Abduh dan Ridha dalam pemaparan tafsirnya menggugat atas capaian-capaian tafsir klasik yang dianggap kurang relevan dan mengakar atas persoalan-persoalan kemasyarakatan. Al-Qur'an yang notabene sebagai *hûdan li an-nâs* wajib dapat dirasakan dan menjadi jawaban atas persoalan-persoalan kemasyarakatan, sebab setiap kandungan makna ayat, mengandung pesan sunnatullah yang tertuang di alam raya dan sistem-sistem sosial, sehingga sudah sepatutnya ayat al-Qur'an memberikan jalan keluar atas persoalan kaum muslim secara khusus dan persoalan umat manusia secara universal.¹⁷⁴ Atas alasan tersebut, *Tafsîr al-Manâr* dapat dikategorikan pada penafsiran yang corak *adabî-ijtimâ'î*.

Menurut Husnul Hakim, Abduh dan Ridha atas pemikiran rasionalnya yang kritis atas kejumudan ahli fikih dan taklid buta dalam melakukan sebuah ijtihad, kesibukan atas perkara-perkara yang kurang esensial dalam penafsiran yang tidak mendasarkan kandungan ayat al-Qur'an sebagai kitab hidayah menjadikan *Tafsîr al-Manâr* terkenal dengan corak *adabî-ijtimâ'î*. Adanya karakteristik penafsiran yang memadukan antara riwayat yang sahih dan rasio yang sehat, baik menyangkut hukum-hukum syari'at, hukum-hukum kemasyarakatan (*sunnatullâh*), dan keberadaan al-Qur'an sebagai kitab hidayah bagi manusia,

¹⁷² Saifuddin Herlambang, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, Pontianak: Top Indonesia, 2023, hal. 166-167.

¹⁷³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 60.

¹⁷⁴ Abdul Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, Salatiga: Griya Media, 2020, hal. 185.

menambah kuatnya nuansa corak *adabî-ijtimâ'î* dalam produk tafsirnya.¹⁷⁵

Menurut Ahmad Sarwat, *Tafsîr al-Manâr* merupakan tafsir populer di kalangan akademisi yang bercorak *adabî-ijtimâ'î* dengan keterangan dalam tafsirnya yang menjelaskan petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang kuat hubungannya dengan kehidupan masyarakat sebagai bentuk upaya penanggulangan atas penyakit-penyakit atau masalah-masalah yang mereka hadapi, dengan penggunaan bahasa yang mudah dimengerti dan indah didengar.¹⁷⁶

Namun berbeda dengan Hasan Hanafi, menurutnya *Tafsîr al-Manâr* bukan bercorak *adabî-ijtimâ'î* sebagaimana banyak penilaian dari para peneliti, *Tafsîr al-Manâr* berkecenderungan pada corak *al-ishlâhy* (tafsir reformatif), meskipun tidak dapat dibantah bahwa keduanya memiliki titik temu pada orientasi atas penuntasan problem kemasyarakatan yang disandarkan atas hidayah al-Qur'an. Keduanya mencoba memprioritaskan ayat-ayat yang erat kaitannya dengan problem yang menonjol yang sedang dihadapi oleh umat muslim.¹⁷⁷

Terlepas dari perbedaan pendapat yang disampaikan Hasan Hanafi, pada dasarnya terdapat titik temu yang menegaskan bahwa secara umum *Tafsîr al-Manâr* memiliki konsen atas ayat-ayat yang erat kaitannya dengan kehidupan sosial kemasyarakatan secara universal dan problem sosial umat muslim kala itu. Tujuan yang jelas, menjadikan nash al-Qur'an sebagai kitab hidayah atau petunjuk yang membimbing umat muslim pada makna kebahagiaan kehidupan di dunia dan akhirat serta memberikan jawaban atas permasalahan sosial masyarakat menambah kejelasan akan corak *adabî-ijtimâ'î* dalam *Tafsîr al-Manâr*.

Pendapat tersebut sejalan dengan pemikiran Saifullah dalam bukunya *Nuansa Inklusif Dalam Tafsîr al-Manâr* yang menerangkan bahwa sumber penafsiran *Tafsîr al-Manâr* terbagi menjadi dua, yaitu pengetahuan kebahasaan dan pengetahuan sosio-historis. Dalam pengetahuan sosio-historis termuat tiga jenis kajian yang wajib dikaji, yaitu:¹⁷⁸

- a. Kajian kehidupan sejarah kemanusiaan. Terkait kajian ini, sangat diperlukan penguasaan ilmu sejarah dengan segala bentuk

¹⁷⁵ Husnul Hakim Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir*, ..., hal. 197-198.

¹⁷⁶ Ahmad Sarwat, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Cet. 2, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2020, hal. 78-79.

¹⁷⁷ Hasan Hanafi, *ad-Dîn wa at-Tsaurah fî Mishra 1956-1981*, juz. 7, Kairo: Maktabah Madbulu, 1989, hal. 101-102. Lihat juga, Abdurrahman Rusli Tanjung, "Analisis Terhadap Corak Tafsir Al-Adaby Al-Ijtima'î," dalam *Jurnal Analytica Islamica*, Vol. 3 No. 1 Tahun. 2014, hal. 169.

¹⁷⁸ Saifullah, *Nuansa Inklusif Dalam Tafsîr al-Manâr*, Jakarta: Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI, 2012, hal. 51.

turunannya. Ilmu ini diperlukan, mengingat bahwa al-Qur'an memuat cakupan pembahasan yang amat luas, baik kehidupan makhluk-makhluk ciptaan-Nya dengan segala bentuk wataknya, hukum Allah SWT dan sunnatullah yang berlaku atas kehidupan manusia yang menjadi kisah dari bangsa-bangsa terdahulu, hingga kejadian alam semesta dengan segala dinamika kehidupan di dalamnya.

- b. Kajian latar belakang turunya petunjuk. Konteks penafsiran dalam kajian ini menjadi pokok pembahasan. Memahami suatu konteks kritik terhadap ayat mampu menyingkap permasalahan yang riil terjadi pada masyarakat pra dan pasca turunya al-Qur'an, sehingga produk tafsir akan dapat berkembang dinamis sesuai konteks perkembangan zaman dengan mengetahui pesan dasar dari ayat al-Qur'an yang hendak diinterpretasi.
- c. Kajian sejarah Nabi dan para sahabatnya. Kajian ini diperlukan sebagai dasar memahami ekspresi pemahaman Nabi terhadap petunjuk al-Qur'an, begitupun ekspresi pada ucapan dan tindakan para sahabatnya.

Atas alasan sumber sosio-historis dan sumber lainnya, menjadikan al-Qur'an tidak kering dan mampu mencapai tujuan esensial dari al-Qur'an sebagai sumber petunjuk "*al-ihitidâ' bi al-Qur'ân*". Sehingga, identifikasi atas kecenderungan corak *adabî-ijtimâ'î* dalam *Tafsîr al-Manâr* tidak diragukan kebenarannya. Kecenderungan untuk menghubungkan penafsiran al-Qur'an dengan upaya perbaikan kondisi masyarakat serta beberapa resep kebahagiaan manusia hidup di dunia dan akhirat yang disandarkan atas petunjuk al-Qur'an, menambah kuatnya argumen bahwa *Tafsîr al-Manâr* bercorak *adabî-ijtimâ'î*.¹⁷⁹

Di antara permasalahan sosial kemasyarakatan yang menjadi konsen pembahasan *Tafsîr al-Manâr* adalah perihal kebebasan, baik kebebasan beragama maupun berpolitik, persoalan poligami, persoalan bid'ah dan munkarat yang menjangkiti umat muslim, dan lain sebagainya. Berikut salah satu keterangan atas persoalan-persoalan yang telah disebutkan:

Dalam persoalan kebebasan beragama, Surah al-Baqarah/2: 256 yang berbunyi:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٥٦)

Terkait penafsiran ayat, Ridha menerangkan secara historis atas sebab turunya ayat tersebut. Dari Ibnu Abbas dalam sebuah riwayat

¹⁷⁹ Saifullah, *Nuansa Inklusif Dalam Tafsîr al-Manâr*,..., hal. 52-53.

Abu Daud, an-Nasai, Ibnu Hibban, dan Ibnu Jarir, bahwa ayat ini turun ketika didapati seorang perempuan yang susah mempunyai anak, ia berjanji ketika anaknya kelak hidup, maka akan menjadikannya seorang yang beragama Yahudi. Kisah lain yang menceritakan pengusiran kaum Bani Nadhir dan diantara mereka anak-anak kaum Anshar seraya berkata “Kami tidak mendakwahi anak-anak kami”.¹⁸⁰

Menurut Ridha, ayat ini dijadikan sebuah klaim agama untuk para musuh-musuhnya, sehingga tercipta citra yang buruk atas Islam. Ayat ini juga dijadikan klaim bagi pemeluknya untuk menolong dan menjadi pelindung atas agama (dengan pemaksaan). Pemaksaan dengan peperangan (pedang) dan kekuatan, melahirkan tindakan radikal dan eksklusif (barangsiapa menerima, maka selamat dan siapa yang menolak, maka diperangi).

Oleh karena itu, Ridha mencoba menarik benang merah atas sejarah yang terjadi di masa Rasulullah Saw. Rasulullah Saw tidak menjadikan pedang sebagai alat untuk memaksa seseorang untuk memeluk agama Islam, sebaliknya Rasulullah Saw berdakwah secara sembunyi-sembunyi, hingga datang siksaan dari kaum musyrik Makkah terhadap umat muslim yang mengharuskan mereka untuk berhijrah ke Madinah. Hingga terjadi pengepungan, peperangan, dan penindasan serta pengingkaran atas perjanjian Nabi (piagam Madinah) oleh Bani Nadzir di bulan rabiul awwal tahun keempat (dalam riwayat lain terjadi bulan syawwal tahun ketiga sebelum perang Uhud) yang berujung pada sebuah kemenangan atas Islam. Dari kemenangan tersebut, muncul pertama kali pemikiran tentang pemaksaan masuk Islam, maka turunlah ayat ini.¹⁸¹

Ridha menegaskan dengan pendapat gurunya, bahwa pemaksaan dalam berkeyakinan atau berakidah hanyalah sebuah bentuk politik, bukan sebagai nilai keagamaan. Keimanan merupakan dasar dan hakikat sebuah agama, sebuah ekspresi dari ketundukan jiwa, dan ketundukan atau ketaatan tidak mungkin terjadi jika caranya dengan menekan dan memaksa. Tetapi sebaliknya, ketaatan dan ketundukan hanya dapat dicapai dengan sebuah penjelasan “*al-bayân*” dan pembuktian atau petunjuk “*al-burhân*”. Sehingga, bunyi teks selanjutnya “*qad tabayyana ar-rusydu min al-ghaiy*” yang menandakan telah terang dan jelas dalam sebuah agama ada jalan bimbingan, petunjuk, keberuntungan, dan jalan yang lurus dalam naungan cahaya Ilahi. Adapun yang menentanginya adalah sesat dan penyesatan.

¹⁸⁰ Abu Daud Sulaiman, *Sunanu Abî Dâwud*, juz. 3, Beirut: Dâru Ibnu Hazm, 1997, hal. 92.

¹⁸¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 3, ..., hal. 31.

Teks selanjutnya menegaskan bahwa penyembahan terhadap makhluk, tunduk patuh kepada atasan (bersifat taqlidi), dan hawa nafsu yang diagung-agungkan merupakan bentuk *at-thâgût* yang harus dihindari. Keimanan, beribadah, ketakutan, dan harapan hanya karena dan untuk Allah SWT. Oleh karena itu, Ridha mengingatkan dalam mencapai tingkatan tersebut, diperlukan *al-urwatu al-wustqa* dengan selalu berusaha, berikhtiar, berpegang teguh, dan memaksimalkan segala bentuk keyakinan dan perbuatan yang telah diambilnya. Menurutnya, salah satu dari *al-urwatu al-wustqa* yaitu *al-urwatu al-imân bi Allah* yang harus membekas dalam jiwa pengikutnya, artinya, jika sifat dan ketentuan Allah SWT adalah untuk stabilitas dan keteguhan kehidupan agar dapat berjalan baik dan benar sesuai dengan kemaslahatan hidup makhluk-Nya di dunia, maka sebagai hamba Allah SWT sudah sepantasnya mengaplikasikan atas keyakinannya dalam upaya menciptakan keutuhan, kedaulatan, kestabilan, keberlangsungan hidup di dunia dan kekekalan di akhirat.¹⁸²

Jadi, sebagai umat Islam yang mematuhi sunnah Rasulullah Saw sebagai bentuk *al-urwatu al-imân bi ar-Rasûl* sudah sepantasnya meneladani sikap Nabi Saw atas keragaman agama kala itu (Islam, Yahudi, dan Nasrani) yang hidup berdampingan, mampu membawa perdamaian, dan menciptakan kemaslahatan hidup bersama secara harmonis dan positif.

4. Pandangan Ulama Atas *Tafsir al-Manâr*

Menimbang atas beberapa pemaparan sebelumnya, segi metode penafsiran, bentuk penafsiran, dan corak yang terdapat dalam *Tafsir al-Manâr*, tafsir ini tergolong pada tafsir modern di zaman keemasan, kebangkitan, dan kemajuan Islam (*tafsîr al-ashru al-hadîts fî ash-r an-nahdhah*)¹⁸³ yang muncul sebagai antitesa atas kejumudan cara berfikir umat Islam yang diselimuti oleh faktor taqlid buta, bid'ah, fanatisme, dan fatalisme. Pengkultusan atas ajaran-ajaran syaikh-syaikh thariqat dan para wali tentang tidak pentingnya hidup di dunia, hidup hanya bergantung pada takdir (bertawakal sebelum bertindak), menghambat perkembangan dan kemajuan Islam dan cenderung tidak mau berpacu dengan keadaan (pasif).¹⁸⁴

¹⁸² Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 3, ..., hal. 32.

¹⁸³ Menurut Harun Nasution dalam Ahmad Taufik, *et.al.*, tafsir ini tergolong dalam tafsir masa "modernisasi Islam" yang muncul pada abad ke-18 sampai abad ke-20, tepatnya saat Islam mengalami masa kejayaan ke-2. Ahmad Taufik, *et.al.*, *Sejarah Pemikiran Dan Tokoh Modernisme Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005, hal. 77-78.

¹⁸⁴ Ahmad Taufik, *et.al.*, *Sejarah Pemikiran Dan Tokoh Modernisme Islam*, ..., hal. 103.

Modernisme juga dapat dimaknai sebagai masa pembaharuan atau yang lebih dikenal dengan istilah *at-tajdîd*, sehingga hasil pemikiran dan gerakan-gerakan yang di dalamnya berorientasi pada penyelarasan paham-paham keagamaan atas perkembangan teknologi dan kondisi masyarakat. Salah satu contohnya, Abduh dan Ridha dengan karyanya *Tafsir al-Manâr*, menjadi tokoh yang membawa gagasan mendasar untuk umat Islam agar terbebas dari belenggu kejumudan berfikir menuju kemajuan dan perkembangan dalam banyak aspek sesuai dengan kondisi masyarakat dan perkembangan keilmuan dan teknologi. Sebab menurut Zulkifli, pemikiran tokoh modernisme merupakan salah satu wadah yang mampu mengimplementasikan nilai-nilai dasar Islam secara komprehensif dalam realitas kehidupan bermasyarakat.¹⁸⁵

Selaras dengan pandangan Wawan Iwandri yang menyatakan bahwa *Tafsir al-Manâr* menjadi salah satu karangan tafsir yang menarik untuk dikaji oleh para tokoh mufassir kontemporer karena memiliki corak khusus dalam menginterpretasi setiap ayat dalam al-Qur'an.¹⁸⁶ Corak *adabî-ijtimâ'î* dengan semangat *al-hidâ'î* yang berpondasi pada nilai *al-ishlâhy* mampu memaparkan argumen-argumen al-Qur'an secara kontekstual, *up-date*, komprehensif, dan adaptif atas perkembangan zaman.

Atas kecenderungan corak tafsir yang dianggap mampu menyelesaikan problem sosial kemasyarakatan dengan argumen-argumen rasionalnya, juga landasan-landasan riwayat-riwayat yang shahih, tidak sedikit yang menilai dan mengomentari atas karya Rasyid Ridha dalam *Tafsir al-Manâr*. Ada yang berbentuk pujian dan ada pula yang mengkritik, diantara keterangan tersebut, yaitu:

a. Pandangan Ulama Yang Memuji

Menurut kacamata Mana' Khalil Qattan dalam kitab *Mabâhith Fî 'Ulûmi al-Qur'ân*, *Tafsir al-Manâr* merupakan karya tafsir yang kaya akan riwayat-riwayat dari para ulama terdahulu, dari kalangan sahabat dan tabi'in, kaya akan muatan uslub kebahasaan arab dan sunnatullah terkait sosial-kemasyarakatan. Dalam penjelasan ayat dan menerangkan makna al-Qur'an, Ridha menggunakan bahasa yang bagus dan mudah dimengerti. Keterangan tafsirnya mampu menjawab permasalahan-permasalahan yang sedang dihadapi umat Islam, menjaga nilai-nilai Islam dari ajaran-ajaran *subhât*,

¹⁸⁵ Zulkifli, *Pemikiran Modern Dalam Islam*, Padang: PT Global Eksekutif Teknologi, 2023, hal. 2, 6, dan 8.

¹⁸⁶ Wawan Iwandri, "Rasionalitas Penafsiran Gender Dalam Tafsîr Al-Manâr (Kajian Tafsir Tematik)," dalam *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2023, hal. 98.

memberikan solusi atas penyakit-penyakit sosial (bid'ah, taqlid, dan fanatisme) dengan muatan hidayah dalam ayat al-Qur'an.¹⁸⁷

Menurut Subhi Salih dalam kitab *Mabâhits Fî 'Ulûmi al-Qur'ân, Tafsir al-Manâr* memiliki muatan gaya yang unik dalam menginterpretasi kalam Allah SWT. Muatan rujukan atas riwayat-riwayat ulama terdahulu yang diselaraskan dengan tuntutan zaman, menjadi sebagian upaya yang berdampak sukses pada masanya (meskipun ditemui penggunaan riwayat yang lemah). Metode yang bersifat komprehensif, mampu menghasilkan pemahaman tentang al-Qur'an yang mendalam, yaitu sebagai sumber petunjuk dan mukjizat.¹⁸⁸

Menurut Ali Iyazi, *Tafsir al-Manâr* merupakan tafsir pertama yang menawarkan corak sastra sosial-kemasyarakatan berbasis kependidikan modern setelah munculnya gerakan "*al-'audah ila al-Qur'ân*" atau lebih dikenal dengan gerakan pembaharuan Islam. Tafsir yang memberikan ruang kebebasan atas akal, berorientasi pada pendidikan Islam dengan memanfaatkan metode-metode gurunya, Muhammad Abduh dalam memahami teks al-Qur'an sebagai kitab hidayah dan petunjuk.¹⁸⁹

Dalam pandangan Hussain ad-Dzahabi, *Tafsir al-Manâr* merupakan bentuk penafsiran al-Qur'an yang tidak dapat dipisahkan antara pemikiran guru dan muridnya. Produk tafsir yang menempatkan kebebasan berfikir dan berargumen secara luas dalam meneguhkan pemahaman serta pendiriannya (meskipun sesekali ditemui pendapat-pendapat yang aneh yang bertentangan atas beberapa prinsip yang telah ditetapkan oleh para ulama)¹⁹⁰ dengan tidak melupakan tafsir *bi ar-riwâyah* (ayat dengan ayat, ayat dengan hadits Nabi, ayat dengan pendapat para sahabat dan tabi'in). Tafsir ini berorientasi terhadap terciptanya kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat melalui pemahaman-pemahaman agama atas teks-teks al-

¹⁸⁷ Mana' Khalil Qattan, *Mabâhits Fî 'Ulûmi al-Qur'ân*, Kairo: Maktabatu al-Wahbah, t.th, hal. 361.

¹⁸⁸ Subhi Salih, *Mabâhits Fî 'Ulûmi al-Qur'ân*, cet. 10, Beirut: Dâru al-'Ilmi li al-Âlamîn, 1977, hal. 297.

¹⁸⁹ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirûn, Hayâtuhum, wa Manhajuhum*, juz. 3, ..., hal. 1130-1132.

¹⁹⁰ Perselisihan tersebut bukan tanpa dasar, sebab menurut Ridha al-Qur'an merupakan kitab petunjuk di atas segala apa yang telah dituliskan atau ditetapkan oleh para ahli kalam dan fiqh, artinya segala bentuk pemahaman, jika dikembalikan pada teks al-Qur'an pemahaman-pemahaman agama akan menghasilkan pemahaman baru yang mungkin akan terjadi perbedaan, sebab tidak boleh mentakwilkan teks al-Qur'an hanya terpatok pada perkataan ahli kalam dan fiqh yang notabene juga manusia. Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, juz. 2, ..., hal. 580-581.

Qur'an), hal tersebut merujuk pada kondisi masyarakat yang semakin membutuhkan penafsiran berupa jawaban atau bantuan atas menyingkapkan hidayah-hidayah dalam al-Qur'an sesuai dengan ayat-ayat al-Qur'an, bisa berupa peringatan, kabar gembira, petunjuk hidayah, dan perbaikan-perbaikan.¹⁹¹

Tidak jauh berbeda atas pendapat Hussain ad-Dzahabi, Abdul Qadir Muhammad Salih berpendapat bahwa *Tafsir al-Manâr* merupakan tafsir yang secara metode penafsirannya tidak terpisahkan dengan metode gurunya yang menaruh kebebasan akal, tidak begitu terikat atas pendapat ulama terdahulu (kecuali didapati kecocokan dan kebenaran atas pendapatnya), ketika didapati ilham atas pemahaman belum didapati sebelumnya atau ditulis oleh ulama sebelumnya, merasa bersyukur dan menceritakan pada sanak saudaranya. Metode komparasi antara tafsir ayat dengan ayat, ayat dengan Hadits Nabi Muhammad Saw, sahabat dan para tabi'in, dengan kebebasan berpikirnya menjadi rujukan dalam penafsiran ayat.¹⁹²

Dalam kacamata Ibn Fadl Abbas, atas latar belakang penulis, Rasyid Ridha, yang didominasi oleh kecenderungan pemikiran para reformis menjadikan *Tafsir al-Manâr* memuat pesan yang berbeda dari apa yang telah dilihat sebelumnya. Muatan hukum-hukum ketetapan Allah SWT, sistem kehidupan bermasyarakat, sebab kemajuan serta mundurnya peradaban suatu bangsa, letak kekuatan dan lemahnya bangsa, Islam adalah agama kedaulatan dan kekuasaan yang mempertimbangkan kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat, dan umat muslim merupakan satu kesatuan yang tidak dapat terpisahkan oleh garis keturunan, bahasa, dan pemerintahan, merupakan tujuan utama dalam memahami teks al-Qur'an selain daripada menarik teks tersebut pada teks hidayah.¹⁹³

b. Pandangan Ulama Yang Mengkritik

Dapat diakui bahwa karangan tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha merupakan karangan yang sangat berpengaruh untuk gerakan pemikiran Islam di era modern dan memiliki posisi terhormat dalam konteks penafsiran era modern. Namun tidak dapat dipungkiri pula terdapat ulama-ulama yang memberikan kritik atas pemikiran dalam *Tafsir al-Manâr*, diantara ulama yang mengkritik yaitu:

¹⁹¹ Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, juz. 2, ..., hal. 578.

¹⁹² Abdul Qadir Muhammad Salih, *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn fî al-Ashr al-Hadîts*, Beirut: Dâru al-Ma'ârif, 2003, hal. 318.

¹⁹³ Fadl Hussain Abbas, *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn Asâsiyâtuhu wa Itijâhâtuhu wa Manâhijuhu fî al- 'Ashr al-Hadîts*, juz. 2, ..., hal. 97.

Pandangan ulama madzhab salafi dalam artikel Hazim Muhyiddin menyatakan bahwa Rasyid Ridha terkesan kurang kritis terhadap penyebutan beberapa penafsiran ayat (termasuk ayat-ayat mukjizat) dan terkesan menafikan hadits Nabi dengan menyandarkan pemahaman atas pendapatnya sendiri.¹⁹⁴ Rasyid Ridha dengan karyanya terkesan bersikap kasar atas sebagian pendapat-pendapat ulama terdahulu dengan sikap fanatismenya terhadap Muhammad Abduh yang terkesan mengagungkan akal dan pendapat dirinya.¹⁹⁵

Pandangan di atas, selaras dengan pandangan Quraish Shihab dalam bukunya *Studi Kritis Tafsir al-Manar* yang menyatakan bahwa Rasyid Ridha terlalu berani dalam menafsirkan ayat al-Qur'an dengan teori-teori ilmiah yang terkadang ditemui ketidak sesuaian antara kemapanan teori dengan ayat-ayat al-Qur'an tersebut. Fanatisme atas gurunya, menjadikan Ridha dalam beberapa keadaan tidak menerima pendapat-pendapat dari kalangan mufassir lainnya.¹⁹⁶

Hussain ad-Dzahabi berpendapat bahwa *Tafsîr al-Manâr* yang tergolong dalam tafsir sastra kebudayaan dan kemasyarakatan merupakan tafsir yang memberikan ruang kebebasan bagi akal. Kebebasan berpikir dalam ranah interpretasi, menurutnya berpotensi untuk menjauhkan pesan makna ayat dan munculnya keanehan-keanehan pemahaman, sebab adanya keterbatasan manusia atas akalnya.¹⁹⁷

Dalam keterangan lain, Abdul Qadir Muhammad Shalih menyatakan bahwa tafsir *Tafsîr al-Manâr* memuat beberapa kelebihan diantaranya memuat pemahaman-pemahaman yang dilandasi atas kebebasan berpikir, kematangan akal, banyaknya ragam perbedaan atas pendapat-pendapat ulama fiqh dan tafsir, dan memuat gaya penyampaian yang sama dengan karya Muhammad Abduh dalam banyak perkara.¹⁹⁸ Mengenai perkara produk hukum

¹⁹⁴ Sebagai contohnya, dalam perkara tayamum. Dalam *Tafsîr al-Manâr* disebutkan bahwa tayamum diperbolehkan bagi seorang musaffir walaupun di hadapannya air untuk berwudhu, dan tidak ada alasan satupun alasan yang menghalangi diperbolehkannya seorang musaffir untuk bertayamum. Kesimpulan tersebut muncul atas perkara diperbolehkannya jama' sholat dan tidak berpuasa bagi seorang musaffir. Menurutnya, 'illah hukumnya adanya al-haraj (kesulitan yang membebani). Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 5, ..., hal. 97-98.

¹⁹⁵ Hazim Muhyiddin, "Qirâ'atu Fî Manhaji Rasyid Ridha Fî Tafsîr al-Manâr wa Mauqifu an-Niqâd Minhu" dalam *Artikel al-Multaqa al-Fikri al-Ibtidâ'i* <https://almultaka.org/site.php?id>. Diakses 15 Mei 2025.

¹⁹⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 103.

¹⁹⁷ Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, juz. 2, ..., hal. 549.

¹⁹⁸ Abdul Qadir Muhammad Salih, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî al-Ashr al-Hadîts*, ..., hal. 319.

fiqh dari wasiat contohnya, *Tafsîr al-Manâr* berselisih paham bahwa Surah al-Baqarah/2: 180 bukan termasuk dalam surah yang terhapuskan dengan adanya hadits “*lâ washiyata liwâritsin*” sebagaimana pendapat Imam as-Syafi’i.¹⁹⁹

Dari hasil pemaparan di atas, memperjelas bahwa setiap karya tafsir yang dicetuskan oleh para tokoh *mufasssîrîn*, dari zaman ke zaman, baik dari era tafsir klasik hingga kontemporer tidak dapat luput dari sebuah kritikan yang membangun dan pujian sebagai bentuk penghargaan. Fenomena tersebut muncul akibat dari pra-pemahaman²⁰⁰ dari setiap penafsir merespon suatu ayat.

Pujian-pujian dalam perkara ini menjadi satu bentuk penghargaan yang berdampak pada persetujuan atas pemikiran *mufasssîr* dengan tujuan dapat dijadikan sebuah rujukan dalam pemahaman teks ayat terkait isu-isu tertentu. Namun, kritikan atas sebagian pemikiran mampu menghadirkan sikap kritis dalam menentukan sesuatu yang dipandang lebih tepat dan sesuai.

Pujian dan kritikan juga lahir dari sebuah kesimpulan atas pemahaman personal terhadap produk tafsir yang sedikit banyaknya juga terpengaruh atas pra-pemahaman personal. Suatu kritikan dapat berbalik menjadi pujian dan sebaliknya, menunjukkan dinamisme pemikiran dan kelebihan dapat menjadi kekurangan “*mazyatuka ‘aibuka*” (kelebihanmu menjadi kelemahanmu).

Oleh karena itu, produk tafsir tidak dapat diklaim sebagai satu-satunya hasil yang valid dan konkrit, sebaliknya pujian dan kritikan menunjukkan adanya sebuah perbedaan yang menjadi nilai keniscayaan (*sunnatullah*). Hasil pemahaman tafsir boleh berbeda, tetapi kaidah-kaidah tafsir yang telah dibakukan tidak boleh disalahi dan diabaikan.

¹⁹⁹ Abdul Qadir Muhammad Salih, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî al-Ashr al-Ḥadîts*,..., hal. 324.

²⁰⁰ Pra-pemahaman dapat dimaknai sebagai bentuk duduk perkara dari teks suci yang terungkap, baik secara langsung maupun tak langsung yang berhubungan erat dengan konteks kehidupan penafsir/penulis berada. Dalam hal ini, latar belakang intelektualitas seorang eksegea banyak mempengaruhi pemahaman teks suci yang ingin ditafsirkan dan dipahaminya. Budi Hardiman, *Seni Memahami*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 141.

BAB IV

DIMENSI INKLUSIVISME PENAFSIRAN RASYID RIDHA DALAM *TAFSÎR AL-MANÂR*

A. Ayat-Ayat Akidah Perspektif Penafsiran Rasyid Ridha

Ayat akidah dalam banyak wacana (pada pembahasan sebelumnya), identik dengan permasalahan yang sangat sensitif yang kerap dimaknai sebagai satu perkara sakral yang bersifat *qath'i*. Tetapi, perlu dipahami bahwa dasar pemaknaan akidah merupakan bentuk keyakinan seseorang yang mampu menghadirkan ketentraman jiwa yang tidak ditemui sedikit keraguan,¹ baik itu bersifat *haq* maupun *bathil* dengan segenap kesadaran akan konsekuensinya.

Penggunaan kata akidah terkait keimanan dalam perkara agama, menjadi pembahasaan baru yang tidak tertulis secara *sharih* dalam al-Qur'an. Sebab dalam al-Qur'an dan masa Rasulullah Saw, pembahasan tentang keimanan seseorang dibahasakan dengan istilah *al-imân* dan *as-sunnah*, terus melebar pada istilah *at-tauhîd*, *ushûlu ad-dîn*, dan *kalâm*.² Artinya, akidah sebagai polisemi (lafdzi al-mustarak)³ memuat makna kompleks yang perlu dipahami dasar penggunaannya.

¹ Ridwan Muhammad Ridwan, *al-'Aqâid li al-Imâm as-Syahîd Hasan al-Banna*, Iskandariya: Dâr ad-Da'wah, t.th., hal. 7.

² Abdurrahim as-Sulami, "Ushûlu al-'Aqîdah," pelajaran. 1, dalam *Maktabah as-Syamilah*, Tahun. 1432, hal. 9.

³ Polisemi atau *musytarak* merupakan kata yang memuat lebih dari satu makna dan sesuai dengan konteksnya. Faisal, *et.al.*, "Lafaz Murâdif dan Musytarak" dalam *Jurnal Media Hukum Indonesia*, Vol 2, No. 5 Tahun. 2025, hal. 63.

Oleh karena itu, dalam perkara akidah terkait ayat-ayat al-Qur'an, dapat diklasifikasikan dalam dua bentuk pemaknaan akidah. *Pertama*, akidah dalam istilah penggunaannya untuk prinsip-prinsip pokok (*ashliyyah*) yang bersifat monotafsir dan tertutup. *Kedua*, akidah yang istilah penggunaannya dalam prinsip-prinsip cabang dan turunan (*far'iyyah*) yang bersifat multitafsir yang dapat berkembang seiring kemajuan zaman.

Dalam hemat Ridha rukun agama ada tiga.⁴ Ketiga rukun tersebut, yaitu Iman kepada Allah SWT, Iman kepada hari akhir dan hari pembalasan, dan amal shaleh sebagai tujuan utama diutusnya seorang Nabi dan Rasul.⁵ Perkara rukun agama yang pertama, Ridha menekankan bahwa keimanan kepada Allah SWT menjadi pembeda atas agama-agama sebelum Islam⁶ (Yahudi dan Nasrani). Islam harus menanamkan tauhid *uluhiyah*⁷, tauhid *rububiyah*⁸, dan tauhid *al-asma' al-ilahiyah*⁹ yang dapat dipelajari dari kitabnya al-Qur'an¹⁰ melalui perantara Rasulullah Muhammad SAW.

⁴ Tidak berarti mengingkari rukun iman yang termaktub dalam hadits riwayat Imam Muslim yang berjumlah enam sebagaimana banyak umat muslim ketahui, namun Ridha meyakini ketiga rukun yang dirumuskannya sebagai rukun asasi yang Allah SWT sampaikan melalui risalah Nabi dan Rasul-Nya.

⁵ Rasyid Ridha, *al-Wahyî al-Muhammadî*, Lebanon: Muassatu 'Izzu ad-Dîn, 1406, hal. 193.

⁶ Ridha berpandangan bahwa Islam merupakan satu-kesatuan atas agama-agama yang diturunkan bersamanya seorang Nabi dan Rasul dengan syari'atnya masing-masing yang diajarkan dalam kitab-kitabnya. Tetapi, tidak menafikan bahwa Ridha menyadari akan adanya *at-takhrif* (penyelewengan) atas nilai ketauhidan tersebut baik yahudi dengan penyelewengan akidahnya menyembah Ba'l dan patung dan Nasrani dengan trinitasnya.

⁷ Hemat Ridha, seorang muslim harus mampu mewujudkan segala bentuk ibadah atas dasar keimanan yang suci atas Allah SWT, beribadah hanya karena Allah SWT semata, mengimani bahwa semua makhluk di bumi setara dan tidak ada yang berhak disembah dan dipuja kecuali Allah SWT, dan dengan penuh keyakinan bahwa yang mampu mendatangkan manfaat dan mudharat hanyalah Allah SWT.

⁸ Dengan penuh keyakinan bahwa Allah SWT satu-satunya tuhan yang mampu mengatur dan mengurus makhluk di bumi.

⁹ Merupakan keyakinan yang menjadi sumber kehidupan rohani yang bersemayam di hati dan cahaya pengetahuan ilahi yang berada di akal budi yang menjadikan para wali dan orang-orang saleh mengetahui rahasia-rahasia ciptaan-Nya, mengetahui dzat-Nya, dan mengetahui cara meminta dan bermunajat kepada Tuhan-Nya.

¹⁰ Menurut Ridha aspek terpenting dalam mencapai keimanan atas Allah SWT yaitu akidah atau keimanan pada al-Qur'an, dengannya pengetahuan muslim akan terangkat tinggi kepada kesempurnaan spiritual, intelektual, dan sosial karena kesesuaiannya dengan akal dan fitrah manusia, darinya persatuan manusia ditemukan, pemahaman akan dzat, sifat, dan asma' dari Allah SWT dipelajari, pembelajaran awal sistem penaklukan negara-negara, tegaknya keadilan dan kebenaran, terhapusnya perbudakan, penindasan, dan perpecahan, dan lain sebagainya.

Adapun rukun agama kedua menurut Ridha sebagai bentuk penyempurnaan wujud keimanan kepada Allah SWT dan memotivasi umat beragama untuk beramal saleh dengan meninggalkan keburukan, kekejian, pelanggaran, dan permusuhan yang merupakan tujuan utama dari diutusnya seorang Nabi dan Rasul.¹¹ Sekaligus menjadi bukti nyata akan keadilan Allah SWT atas makhluk ciptaan-Nya tanpa pilih kasih. Kekufuran, kezaliman, dan kerusakan di bumi akan mendapatkan akibatnya, begitupun kebaikan yang akan diganjar dan dilipat gandakan.

Sedangkan rukun agama yang ketiga (amal shaleh), menurut Ridha merupakan bentuk konkret dari wujud keimanan kepada Allah SWT dan hari akhir. Menurut Ridha keduanya saling berkoherensi dan saling menguatkan,¹² artinya jika amal seseorang rusak maka dapat dipastikan keimanannya juga rusak bisa disebabkan karena ada kemunafikan atau ritual peribadatan yang tidak mendasar atas ajaran normatif agama atau taqlid buta. Kemunafikan dapat diartikan sangat luas, sebagai contohnya mengaku paling beriman kepada Allah SWT tapi dalam kenyataannya untuk golongan semata dan lain sebagainya. Jadi secara tegas Ridha menekankan bahwa amal soleh menjadi bukti nyata akan keimanannya, jika rusak amalnya atau tingkah lakunya maka dapat dipastikan rusak pula keimanannya.

Jadi secara ringkas, akidah tidak dapat ditarik kesimpulan pada satu makna yang tertutup, eksklusif, qath'i, dan sensitif, tetapi perlu disadari bahwa akidah terdapat perkara turunan yang bersifat multitafsir dan kontekstual. Sifat multitafsir dan kontekstual untuk ayat akidah tersebut termuat dalam perkara *kaifiyati al-amal* yang memuat segala bentuk cara bertindak dan berbuat atas dasar akidah (keyakinan) yang dianutnya.

Dalam perkara ini, Rasyid Ridha berpandangan atas pendapat gurunya bahwa seorang muslim sejati dalam kacamata al-Qur'an adalah orang yang tidak menyekutukan Tuhan, ikhlas dalam beramal, apapun agamanya, kapanpun dia hidup, dan dimanapun dia berada.¹³ Menurut Ridha pesan dasar dalam keimanan seorang muslim terletak pada dua pokok, *pertama*, penyucian jiwa, membebaskan pikiran dari segala bentuk kekotoran dalam berkeyakinan atas kekuatan gaib yang terdapat pada makhluk ciptaan-Nya (kemusyrikan), dan kemampuan dalam mengendalikan diri atas makhluk hidup agar terhindar dari ketundukan-ketundukan selain pada Tuhan yang Maha Esa. *Kedua*, memperbaiki hati

¹¹ Rasyid Ridha, *al-Wahyî al-Muhammadî*, ..., hal. 200.

¹² Rasyid Ridha, *al-Wahyî al-Muhammadî*, ..., hal. 207.

¹³ Argumen tersebut muncul atas respon ayat "*inna ad-dîn 'inda Allah al-Islâm*" yang memunculkan pertanyaan atas status keislaman agama-agama samawi yang turun dengannya seorang Nabi.

dengan meniatkan segala bentuk kebaikan dan tindakan karena Allah semata dan karena manusia.¹⁴

Dengan dua unsur pokok tersebut seorang muslim mampu mencapai fitrah keimanan seseorang baik dalam ukuran *mu'amalah ma'a Allah* dan *mu'amalah ma'a an-nâs*, sehingga tercapailah hakikat Islam itu sendiri. Terkait perkara turunan syari'at, merupakan cara Tuhan untuk mendisiplinkan diri agar mampu berdampak pada moral seorang muslim. Atas sebagian pendapat tersebut, *Tafsîr al-Manâr* dapat dikategorikan sebagai tafsir yang memuat pesan inklusif dalam pemahaman ayat.

Oleh karena itu, perlu diulas secara komprehensif atas pendapat Rasyid Ridha terkait paradigma inklusivisme dalam memahami ayat-ayat akidah sebagai prinsip-prinsip turunan yang bersifat terbuka dan multitafsir. Sebab, secara masif dan sudah menjadi fakta sosial dalam kehidupan keagamaan di Indonesia, muncul berbagai gerakan-gerakan akidah yang bersifat ekstrimis, radikal, dan eksklusif yang berdampak pada peperangan dan permusuhan.

Rasyid Ridha dan pemikirannya dianggap mampu menuntaskan permasalahan akidah yang digeneralisasi sebagai satuan tertutup dan *qath'i*. Pemikiran yang lahir pada masa kebangkitan tafsir al-Qur'an dan sebagai tokoh reformis Mesir bersamaan dengan Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh mampu merelevansi dan mengaktualisasi permasalahan yang kompleks seperti saat ini.

Sejalan dengan argumen tersebut, dalam beberapa masalah, Rasyid Ridha banyak menjadikan konteks sebagai satu unsur penentu dalam memecahkan permasalahan keagamaan,¹⁵ baik itu konteks kalimat, maupun konteks lingkungan. Tujuan serta keistimewaan yang melekat dalam *Tafsîr al-Manâr* yang ingin membumisasikan teks al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang mampu menjawab kebutuhan zaman "*hajat al-'Asr*" serta terwujudnya persatuan umat dengan pendekatan-pendekatan kemodernan¹⁶ menjadi pertimbangan atas permasalahan akidah yang sebaliknya melahirkan permusuhan.

Sebagai contoh, penafsiran Rasyid Ridha atas Surah al-Maidah/5: 48, terkait kata "*syir'atan*" dalam kalimat "*li kullin ja'alnâ minkum syir'atan wa minhâjan wa law syâ'a Allah laja'alakum ummatan wâhidatan*", kata

¹⁴ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3, Lebanon: Dâru al-Kutub al-'Ilmiyah, 1935, hal. 214.

¹⁵ Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dari judul *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. 40.

¹⁶ Raid jamil, *Muhammad Rasyid Ridha Juhûduhu al-Ishlâhiyah wa Manhajuhu al-'Ilmy*, t.tp.: al-Ma'had al-'Âlimy li al-Fikr al-Islamy, 2007, hal. 16. Lihat juga Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dari judul *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, ..., hal. 46.

“*syir’atan*” memuat tiga ragam agama samawi (Yahudi, Nasrani, dan Islam). Menurut Ridha, tiga agama tersebut memiliki syari’atnya masing-masing yang bertujuan untuk membimbing mereka menuju jalan hidayah sebagai bentuk penyucian jiwa dan memperbaikinya. Masing-masing memuat aturan normatifnya yang berbeda sesuai dengan kondisi sosial dan kesiapan umatnya, namun terdapat kesamaan pesan yang terletak pada dasar agama, yaitu keEsaan Tuhan dan penyerahan diri dihadapan-Nya dengan nilai keikhlasan dan kebaikan.¹⁷

Hematnya, penyesuaian hukum syariat sesuai dengan kesiapan umat serta penyesuaian atas kondisi sosial terdapat hikmah yang esensial dari agama itu sendiri, yaitu meminimalisir perselisihan pendapat dan membawa dampak pembaharuan umat, karena dengan perselisihan, kemaslahatan umat menjadi rusak dan pengobatan menjadikan penyakit (keluar dari esensi diturunkannya agama).¹⁸

Oleh karena itu, perbedaan syariat disebabkan adanya penyesuaian dengan keadaan generasi masing-masing umatnya, konsep syariat Taurat tidak dapat diberlakukan bagi umat Rasulullah Saw, sebab beratnya perintah mengenai ibadah, mu’amalah, dan perintah perang yang kurang sesuai dengan kondisi umat Rasulullah Saw. Begitupun syariat Injil yang terkesan berlebihan dalam perkara kehidupan dengan pola zuhud “*tarku ad-dunyâ*”¹⁹ (meninggalkan kehidupan duniawi) dan ketundukan patuh pada penguasa dan penjajah. Syariat Islam terkait perkara ini menyempurnakan syariat yang telah sempurna dan bersifat sementara.²⁰

Jadi, tergambar dari sebagian contoh di atas, Rasyid Ridha mencoba menjawab tantangan zaman kala itu dengan dua agenda besarnya, yaitu menanamkan pesan serta paham inklusif dalam permasalahan akidah melalui kontekstualisasi ayat-ayat akidah. Kedua, reinterpretasi paham radikal melalui kajian ulang atas teks dengan pendekatan kemodernan yang berbasis pada akal dan riwayat *mu’tabar*, sebagai upaya menampilkan teks al-Qur’an sebagai kitab hidayah yang selalu relevan dengan perkembangan zaman.

Dalam upaya menjelaskan dua agenda Rasyid Ridha, perlu dibangun argumen serta konstruksi dari pemikirannya terkait ayat-ayat akidah

¹⁷ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 6, ..., hal. 342.

¹⁸ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 6, ..., hal. 344.

¹⁹ “*tarku ad-dunyâ*” bentuk nama lain dari konsep tajalli dengan menempuh jalan *takhalli*, sehingga yang nampak hanya Allah SWT. Muhammad Zamroni, “Pola Hijrah Zaman Now Perspektif ‘Uzlah” dalam *Jurnal al-Ihkam*, Vol. 13 No. 1 Tahun. 2021, hal. 12.

²⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 6, ..., hal. 345.

dalam wacana kontekstualisasi dan inklusivisme. Oleh karena itu, ditawarkan tiga ragam tema yang mampu menjelaskan sebagian pesan dalam *Tafsîr al-Manâr*, diantaranya: tema Islam sebagai agama rahmat bagi semesta alam “*Islâm rahmatan li al-‘âlamîn*”, Islam toleran, dan Islam dan HAM.

Berkaitan dengan penelitian ini, diperlukan analisis data secara tematik dengan dua pendekatan analisis, yaitu tekstual dan kontekstual. Analisis tekstual dalam pemaparannya difokuskan pada kajian teks yang dianggap problematik dengan menjelaskan kaidah-kaidah linguistik dan simbol-simbol tertentu, sebagai upaya untuk mendapatkan gambaran yang utuh atas pemaknaan teks al-Qur’an yang terdapat dalam *Tafsîr al-Manâr*. Adapun analisis kontekstual, dalam pemaparannya difokuskan pada problematika di luar teks yang mampu mempengaruhi pemaknaan teks al-Qur’an dalam *Tafsîr al-Manâr*, dapat berbentuk kritik historis ayat, perkembangan realitas sosial-kemasyarakatan, pesan universalitas teks, dan praksis.

Terkait analisis tekstualis, sudah disebutkan pada bab pertama terkait ruang lingkup ayat-ayat akidah berkaitan dengan tiga tema yang ingin dikaji dalam *Tafsîr al-Manâr*. Adapun ayat-ayat beserta analisis tekstualis sebagai berikut:

1. Islam sebagai Agama Kasih

Menurut Said Aqil Siradj, berbicara mengenai Islam berarti harus memahami bahwa Islam tidak terikat pada satu perkara yang kuat kaitannya dengan akidah dan syari’ah atau tidak selalu soal iman dan ritual peribadatan. Islam memuat kompleksitas perkara yang tidak kalah pentingnya dengan akidah, yaitu misi Islam yang menjunjung tinggi nilai intelektualitas, peradaban, budaya, dan pada puncaknya adalah perkara kemanusiaan.²¹

Dengan kata lain, Islam harus dipahami secara luas yang tidak menuntut pengikutnya untuk sekedar memahainya dari kacamata ritual keagamaan, tetapi Islam merupakan satuan sistem terbuka yang menuntut pengikutnya untuk merumuskan suatu pandangan yang menghasilkan peradaban yang mampu berperan dalam derasnya arus kemajuan dan kemodernan.

Pemahaman sebaliknya, akan mendiskreditkan Islam sendiri sebagai agama yang universal yang berlaku di mana saja dan kapan saja. Sebab menurut Jimly Assiddiqie, secara historis, Islam memiliki banyak sebutan, tetapi dengan ajaran yang sama, yaitu mengajarkan ketauhidan dan keEsaan. Menurutny, terdapat tiga perkara yang

²¹ Said Aqil Siradj, *Islam Agama Peradaban Manusia* dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th, hal. 63.

menjadikan seseorang salah memahami makna Islam: ketidakpahaman, salah memahami, dan memang berpaham salah.²²

Oleh karena itu, Islam pada pembahasan ayat-ayat akidah, tidak membicarakan pada aspek monotafsir (ketauhidan dan perkara-perkara pokok “*ushuliy*”), tetapi ayat-ayat akidah yang telah dijadikan sebagai satu keyakinan yang sejalan dengan ujung misi keislaman yaitu kemanusiaan yang bersifat multitafsir dengan muatan-muatan *kaifiyatu al-‘amal* (cara bertindak dan menyikapi).

Dalam Islam, cara bertindak (dalam konteks realitas sosial) yang didasari atas rumusan pemahaman terhadap objek kajiannya, telah menjadikan Islam sebagai subjek sekaligus objek yang seharusnya mampu membimbing umat Islam untuk memanifestasikan keimanan dalam bidang kemanusiaan (kemasyarakatan),²³ sehingga akan tampak cerminan Islam yang membawa “*rahmah*” bagi alam semesta dan seluruh konteks kehidupan.

Konsep *rahmah* dalam Islam akan hilang jika kebanyakan umatnya terjebak dalam kacamata normal doktrinal yang mengebiri konsep Islam itu sendiri. Umatnya disibukan dengan pemahaman yang menjebak dirinya pada sikap apologetik yang terkesan ekstrimis dan eksklusif.²⁴ Sehingga muncul fenomena-fenomena negatif yang cenderung mengarah pada perdebatan klaim-klaim kebenaran (*truth claim*) dan keselamatan (*salvation claim*) antar agama bahkan antar madzhab tertentu.

Jauh dari pada itu, akan muncul prinsip *takfiri* atas siapa saja yang tidak sepemahaman dengan mereka dan menghukuminya sebagai musuh yang boleh dibunuh dan diperangi. Atas fenomena tersebut, Quraish Shihab berpendapat bahwa seseorang yang berprinsip seperti Khawarij menjadikan dirinya seakan Tuhan yang mengetahui isi hati dan batin musuhnya. Menurutnya, orang berprinsip *takfiri* tidak dapat membedakan antara agama, ilmu agama, dan pengalaman agama, juga tidak mampu membedakan antara cahaya, orang yang mendapatkan cahaya, dan ilmu yang berkaitan dengan cahaya.²⁵

²² Jimly Assiddiqie, *Islam Agama Peradaban Manusia* dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th, hal. 131.

²³ Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, “Tafsir Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis*, Purwokerto: Pascasarjana UIN Prof. Kh. Saifuddin Zuhri, 2023, hal 139.

²⁴ Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, “Tafsir Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis*, ..., hal. 14.

²⁵ Agama sudah ada sebelum turunnya ilmu agama. Artinya agama telah sempurna, tetapi ilmu agama akan selalu berkembang dan perkembangan keilmuan melahirkan pengalaman keagamaan atas praktik ajaran keagamaan. Muhammad Quraish Shihab, *Takfir*

Singkatnya, Islam melahirkan ajaran kasih yang berlaku secara universal yang tidak terbatas oleh tempat, ruang, dan waktu. Islam tidak dapat dimaknai sebagai satuan tertutup yang ruang bahasannya sekedar pada ranah akidah *ushuliyah*, sebaliknya bahasan Islam sangat kompleks yang ujungnya adalah munculnya sikap kemanusiaan atas dasar cinta kasih.

Dari pendapat tersebut, perlu dipaparkan analisis pandangan Rasyid Ridha dalam *Tafsîr al-Manâr* atas Islam sebagai agama kasih:

a. Surah Ali Imran/3: 19

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

Menurut Ridha, Islam secara etimologi berarti berserah diri dan pasrah. Juga berarti melaksanakan segala bentuk perintah. Islam dapat berarti *as-salam* yang berarti masuk dalam kedamaian, juga berarti *as-silmu* yang bermakna perdamaian dan keamanan atau keikhlasan dalam bertindak. Pemaknaan tersebut serasi dengan bunyi Surah az-Zumar/39: 29 “*Dharaba Allâh matsalan rajulan fîhi syurakâ’ wa rajulan salaman lirajulin*” memurnikan segala bentuk tindakan hanya kepada-Nya, tidak ada seorangpun penentang untuk berbagi dengannya.

Artinya, terkait perkara ini Ridha menyatakan bahwa Islam adalah agama yang turun bersamaan dengannya seorang Nabi, yang dipastikan terdapat perbedaan dalam segi kewajiban dan bentuk amalan di setiap ajarannya, sebab Islam bersifat universal. Menurutny, saat ini Islam banyak dibenturkan dengan banyak kepentingan yang merusak esensi atau hakikat Islam itu sendiri.²⁶

dan *Tafkir* dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th, hal. 191-194.

²⁶ Hakikat Islam menurutnya adalah kemurnian jiwa dan akal yang disertai dengan niat dan keikhlasan dalam beramal. Bukan sebaliknya Islam digiring pada kepentingan orang-orang yang mengaku dirinya wali, ahli agama, dan orang yang suci yang memonopoli agama untuk sebuah kekuasaan dan kepemimpinan dengan ragam politisasi, sehingga timbul akibat saling menyalahkan, satu pihak menuduh pelaku bid'ah, pihak lainnya menuduh sesat dan seterusnya. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3,...., hal. 212.

b. Surah Ali Imran/3: 85

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ
(آل عمران: ﴿٨٥﴾)

Islam pada ayat ini, dalam pandangan Ridha memiliki korelasi dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan bahwa Islam sebagai agama universal, Islam dimaknai sebagai agama kesatuan atas Nabi-nabi yang disebutkan pada ayat sebelumnya “*wa mâ unzila ‘alâ Ibrâhîm wa Ismâ’îl wa Ishâq wa Ya ‘qûb wa al-Asbât wa mâ ûtiya Mûsâ wa ‘Îsâ wa an-nabiyyûna min rabbihim*” yakni Nabi Dawud, Sulaiman, Ayyub dan Nabi-nabi lain yang tidak dikisahkan.²⁷

Islam dimaknai sebagai satu-kesatuan karena muatan pesannya yang sama, yaitu keimanan kepada Allah, ketundukan hati kepada-Nya, iman adanya akhirat, dan amal shaleh yang dibarengi dengan keikhlasan. Tidak dibenarkan untuk membedakan antar *ahlu al-kitâb*²⁸ dan agama. Ridha mengibaratkannya dengan gubernur jujur yang diutus oleh presidennya yang adil untuk mengembangkan dan pembangunan provinsi dan mengadakan pembaharuan bagi rakyatnya. Setiap gubernur memiliki undang-undangnya masing-masing yang disesuaikan dengan keadaan dan kondisi rakyatnya, artinya perbedaan tersebut tertuju pada satu tujuan, yaitu pembangunan dan pembaharuan atau reformasi.²⁹

Islam dalam artian diatas, dimaksudkan sebagai agama yang diterima, juga merupakan adat maupun tradisi yang dijadikan manusia sebagai penguat golongan, alat fanatisme, dan sarana meraih keuntungan duniawi yang mampu memperkeruh hati dan mengelapkan jiwa, sehingga tercipta ragam kemungkaran di dunia dan kerugian di akhirat.

Tetapi atas tafsiran tersebut, Ridha menegaskan bahwa kata Islam tidak menjamin sebagai sumber keselamatan, sarana kemenangan dan kebahagiaan, jika tidak disertai rasa iman.

²⁷ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3, ..., hal. 294.

²⁸ “*ahlu al-kitâb*” dalam pandangan Ridha adalah orang-orang yang memiliki kitab suci sebagai pedoman yang dibaca dan dianut sebagai bentuk ketundukan pada syariat Nabi yang diutus kepada mereka. Hasiah dan Sawaluddin Siregar, “Perkawinan Beda Agama dalam Penafsiran Muhammad Rasyid Ridha dan Hamka” dalam *Jurnal al-Tarbiyah*, Vol. 1 No. 2 Tahun. 2023, hal. 6-7.

²⁹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3,..., hal. 295.

Menurut Ridha, Islam dan iman berbeda tapi satu kesatuan yang tidak terpisahkan (saling menjelaskan dan menegaskan). Jadi, Islam bermakna masuk pada kedamaian, keamanan, kemurnian, dan penyerahan diri dihadapan Allah SWT. Sedangkan iman adalah kepercayaan yang ada dalam hati, seperti seseorang mempercayainya sebagai kebenaran.³⁰

Oleh karena itu, Ridha berpendapat bahwa Islam yang tidak didasari oleh iman yang hakikatnya adalah kesucian jiwa dan akal, serta ikhlasnya hati dalam beramal, maka Islam hanya sebatas pengertian yang disandarkan hanya pada prinsip “agama adalah apa yang dianut oleh orang-orang beragama”, artinya agama Islam adalah agama yang dianut oleh orang muslim, Budha adalah agama yang dianut oleh orang budha, Hindu adalah agama yang dianut oleh orang hindu, Yahudi adalah agama yang dianut oleh orang yahudi, Kristen adalah agama yang dianut oleh orang kristen, dan seterusnya. Sehingga agama hanya sebatas adat kebangsaan dan kewarganegaraan (*ad-dîniyyah al-jinsiyyah*) yang hilang esensi serta prinsip dasarnya. Pada akhirnya jauh dari ajaran-ajaran yang telah ditetapkan oleh para Nabi dan tuntunan Ilahi.³¹

Islam dapat dikaitkan dengan adat kebangsaan (*râbithatu al-jinsiyyah*), jika pengertian tersebut diaplikasikan dalam bentuk *hablu min an-nâs*, artinya Islam mengajarkan kedamaian yang dibangun atas dasar keadilan, kasih sayang, rahmat, kebajikan, dan tidak merugikan orang lain, bukan sebaliknya menjadikan agama rusak dan jauh dari nilai dan prinsipnya.

c. Surah al-Maidah/5: 3

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ
دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (المائدة:

(١٢)

Kejelasan secara rinci atas ayat ini, terkait kata Islam begitu samar. Ridha mengkomparasi pemahaman ayat di atas antara pendapat ulama salaf dengan khalaf³² yang menitik beratkan

³⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3,..., hal. 296.

³¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3,..., hal. 297.

³² Salaf merupakan istilah teologi yang merujuk pada tiga generasi awal Islam, yaitu: masa sahabat, tabi'in, dan tabi'u-tabi'in yang ditunjuk Rasulullah SAW sebagai generasi

makna “*al-yauma akmalu lakum dīnakum wa atmamtu ‘alaikum ni’mati*”. Pendapat ulama salaf mengatakan bahwa ayat ini menegaskan bahwa orang-orang beriman telah sempurna bagi mereka segala bentuk kewajiban, batasan-batasan, perintah-perintah, larangan-larangan, hal-hal yang diharamkan dan dihalalkan oleh Allah SWT, segala bentuk wahyu yang tertuang dalam kitab Allah SWT, ragam penjelasan wahyu melalui perantara lisan Rasul Allah, dan segala petunjuk atas kebutuhan dalam perkara agama, telah lengkap sudah, maka tidak ada lagi ragam bentuk tambahan.³³

Sedangkan ulama khalaf melihat ayat ini dari sudut pandang yang berbeda. Menurut mereka, konsep kesempurnaan menurut pemahaman salaf dapat membatalkan konsep qiyas, segala bentuk hukum peribadatan, perkara halal dan haram. Oleh karena itu, menurut hematnya, konsep kesempurnaan di sini, adalah konsep kesempurnaan agama dengan diberikannya kemenangan atas musuh-musuh Islam, telah sempurna bagi umat muslim segala kebutuhan dalam mengajarkan perkara halal dan haram, seruan untuk menjalankan syari’at, tuntunan kaidah-kaidah tentang qiyas, dan dasar-dasar ijtihad. Kesempurnaan nikmat dengan adanya nikmat Islam yang ditandai dengan dijaminya keamanan orang muslim atas orang-orang musyrik, hancurnya berhala-berhala di sekitar ka’bah dengan segala bentuk ritualnya.³⁴

Atas pendapat di atas, Ridha berpendapat atas apa yang dirasanya tepat. Ridha menekankan pemaknaan kata *ad-dīn*³⁵ sebagai prinsip dasar ayat ini. Kata *ad-dīn* bermakna akidahnya, hukum-hukumnya, dan adab-adabnya (berbagai macam peribadatannya secara rinci, segala bentuk akad syari’ah dan

terbaik. Sedangkan khalaf merupakan satu ungkapan yang menunjukan adanya generasi setelah salaf yang dikenal aktif dalam pengembangan keilmuan teologi Islam dengan pendekatan yang lebih rasional. Masdil, *et.al.*, “Teologi Ahlussunnah Salaf dan Khalaf” dalam *Jurnal Akuntansi, Manajemen, dan Ilmu Pendidikan (JAMED)*, Vol.1 No.2 Tahun. 2025, hal. 34.

³³ Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm al-Masyhūr bi Tafsīr al-Manār*, Juz. 6,..., hal. 128.

³⁴ Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm al-Masyhūr bi Tafsīr al-Manār*, Juz. 6, ..., hal. 128.

³⁵ *ad-dīn* berarti cara, adat kebiasaan, hukum peraturan perundang-undangan, ketaatan dan kepatuhan, ketauhidan, pembalasan, dan nasihat-nasihat. Muhammadiyah, *Agama-Agama di Dunia*, Palembang: Grafika Telindo Press, 2017, hal. 1.

mu'amalah, dan segala urusan yang berhubungan dengan pemegang kewenangan).³⁶ Dengan kata lain, ayat ini ingin menjelaskan bahwa sejatinya Islam dipilih dan diridhai sebagai agama Allah SWT atau *ad-dîn* yang memuat kesempurnaan dalam berbagai bidang kehidupan, mengatur, dan menuntun umatnya melalui ajaran-ajaran yang tertuang dalam al-Qur'an, as-Sunnah, dan ragam ijtihad-ijtihad oleh pemangku kewenangan, namun yang perlu ditekankan bahwa kesempurnaan tersebut harus diimbangi dengan iman dalam berpegang teguh dan ikhlas dalam menjalaninya, jika tidak, maka sesuai pendapat Umar "tidak ada setelah kesempurnaan yaitu kekurangan",³⁷ artinya jika umat muslim terlena dan berbangga, maka hilang esensi dan prinsip kesempurnaan Islam dan berubah menjadi bencana.

d. Surah al-Anfal/8: 61

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
(الأنفال: ٦١)

Pada ayat ini, kata Islam dimaknai sebagai *as-salâm* yang berarti rekonsiliasi³⁸ atau perdamaian. Dalam arti lain Islam sebagai agama perdamaian, kebahagiaan, dan penghormatan. Oleh karena itu, ayat ini memberikan rambu-rambu atas agama Islam melalui historis Rasulullah Saw yang dihadapkan dengan dua pilihan, antara perang dan damai, maka Rasulullah Saw dibimbing untuk melakukan perdamaian dan rekonsiliasi daripada berperang, sebab Rasulullah Saw lebih berhak atas tindakan tersebut.³⁹

Konsep tawakal pada teks selanjutnya menegaskan bahwa keraguan dan ketakutan atas tipu daya dan pengkhianatan melalui perdamaian yang hendak dilakukan orang musyrik, sudah menjadi kewenangan Tuhan yang Maha mendengar dan melihat. Sehingga ayat ini (perjanjian hudaibiyah) menjadi fakta sejarah

³⁶ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 6, ..., hal. 137.

³⁷ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 6, ..., hal. 137.

³⁸ Rekonsiliasi agama merupakan jaminan terkuat munculnya solusi perdamaian di muka bumi yang sekaligus menjadi tujuan utama diturunkannya agama dalam menjaga persatuan. Amin Tohari, "Rekonsiliasi Antar ummat Beragama Kristen dan Islam di Ambon Maluku" dalam *Jurnal The Sociology of Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun. 2021, hal. 44-45.

³⁹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 10, ..., hal. 58.

yang membuktikan bahwa pengkhianatan telah berubah menjadi berkah dengan banyaknya bangsa arab yang berbondong-bondong masuk Islam (kecuali sebagian kecil dari ahli kitab) yang mampu menjadi benteng serta penopang agama Islam.⁴⁰

Menyambung atas Islam sebagai agama kasih “*rahmah*”, Hasyim Muzadi mengingatkan bahwa Islam bukan sekedar *rahmatan li al-muslimîn*, tetapi lebih luas dari itu *Islam rahmatan li al-‘âlamîn*. Artinya kasih sayang tersebut dapat dirasakan oleh umat yang lainnya dan itu hanya bisa dicapai hanya dengan mempelajari dan mengamalkan ajaran serta nilai-nilai Islam secara benar dan proporsional.⁴¹

Secara definitif, rahmah (kasih sayang) sendiri merupakan sifat Allah SWT yang berlaku *ammah kulla syai’i* (bagi segala sesuatu) yang meliputi segala makhluk, tanpa terkecuali. Berbeda dengan rahim yang hanya berlaku khusus dan terbatas bagi orang-orang yang beriman.⁴² Maka dari itu Islam mengusung konsep *Islam rahmatan li al-‘âlamîn* harus mampu mewujudkan kedamaian bagi umat yang lainnya.

Kata rahmah dalam Islam menurut Sidqi mengandung kedalaman makna yang mencakup empat hal. *Pertama*, diutusnya seorang Nabi Muhammad Saw dengan risalah Islam. *Kedua*, sifat Tuhan yang melekat dalam diri-Nya. *Ketiga*, umat pilihan “*ummatan wasathan*” yang diutus kepada mereka (umat manusia lainnya). *Keempat*, risalah Islam yang memuat pesan serta nilai-nilai kasih sayang secara sempurna. Perkara tersebut didasarkan pada pemilihan bentuk kata indefinitif (*nakirah*) pada kata *rahmatan* yang memuat universalitas fokus dan lokus.⁴³

Dalam al-Qur’an sendiri kata rahmah terulang sebanyak dua ratus enam puluh delapan kali, baik berbentuk *ism* maupun *fi’il*. Dari jumlah tersebut, termuat dua belas arti kata, baik yang menunjukkan sifat-Nya Allah SWT, surga-Nya Allah SWT, risalah kenabian, al-Qur’an, turunya hujan, kenikmatan dan rezeki, pertolongan Allah SWT, ampunan Allah SWT, belas kasih dan kasih sayang,

⁴⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 10, ..., hal. 59.

⁴¹ Hasyim Muzadi, *Islam Tak Hanya Rahmatan lil Muslimin*, dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th, hal. 303.

⁴² Hasyim Muzadi, *Islam Tak Hanya Rahmatan lil Muslimin*, dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, ..., hal. 304.

⁴³ Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, “Tafsir Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis*, ..., hal. .

perlindungan, ganjaran, maupun jawaban atas doa yang telah dipanjatkan.⁴⁴

Berikut pandangan Rasyid Ridha terkait kata rahmah atas sebagian teks suci al-Qur'an dalam *Tafsîr al-Manâr*:

a. Surah al-Baqarah/2: 157

أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَٰوَتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (البقرة: ﴿١٥٧﴾)

Kata rahmah dalam ayat ini tergolong dalam bentuk yang khusus, yaitu bagi orang-orang yang bersabar dan bertaqwa dari golongan orang-orang mu'min. Bahwa mereka mendapatkan ketenangan, ketentraman, dan keikhlasan hati dalam menjalani ketentuan Tuhan-Nya. juga mendapatkan “*shalawât*” berupa kemuliaan, kesuksesan, dan derajat yang tinggi di sisi Allah SWT.⁴⁵

b. Surah al-Hud/11: 43

قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِن أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ (الهود: ﴿٤٣﴾)

Kata rahim dalam ayat ini menggambarkan suatu keadaan yang sulit untuk dihindari oleh seorang hamba, ketika Allah SWT telah menghendakinya. Dengan kata lain, di era seperti saat ini tidak ada satupun hamba yang mampu menolong atas ketetapan yang telah Allah SWT catatkan. Kecuali, orang-orang yang telah Allah kasih dengan sebuah perlindungan, penjagaan, dan keselamatan atas musibah yang telah terjadi.⁴⁶

c. Surah al-Hud/11: 119

إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلَٰذَٰلِكَ خَلَقَهُم (الهود: ﴿١١٩﴾)

Pada ayat ini, kata rahim dikaitkan dengan perkara perselisihan dan perbedaan pendapat, bahkan dalam perkara agama sekalipun “*wa law syâ'a rabbuka laja'ala an-nâs ummatan wâhidatan wa lâ yazâlûna mukhtalifîn*”.⁴⁷ Kata rahim

⁴⁴ Alfad Qur'aniyyah, “Lafdzu “ar-Rahmah” fî al-Qur’ân” dalam <https://www.islamweb.net/ar/article/148447/>. Diakses 3 Juni 2025.

⁴⁵ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 33-34.

⁴⁶ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 12, ..., hal. 61.

⁴⁷ Ayat ini menerangkan bahwa selagi umat manusia menerima seruan Rasulullah Saw dengan lapang dada dan menjalankan segala syariat yang diterangkannya, maka akan terbentuk umat yang satu, yaitu satu agama sesuai fitrahnya yang suci yang tidak terdapat ragam pilihan dan pendapat di dalamnya. Dalam kehidupan sosial mereka bagaikan lebah dan semut, tetapi dalam kehidupan rohani mereka bagaikan malaikat yang suci dengan keyakinannya atas kebenaran dan ketaatan pada Tuhan yang Esa. Tetapi Allah SWT

menjelaskan bahwa dalam sebuah perbedaan, terdapat hamba yang dikehendaknya berada pada koridor ketentuan hukum-hukum Allah SWT dalam al-Qur'an yang notabene menjadi bukti konkrit, di mana tidak terdapat ruang untuk perpecahan, dan sebaliknya mampu membawa pada persatuan umat.⁴⁸

Kata “*walidzâlika khalaqahum*” memuat pesan kebijaksanaan serta keadilan Tuhan bagi seluruh umatnya. Kesiapan sikap seorang hamba dengan segala bentuk perbedaan dan perselisihan keilmuan, pengetahuan, pendapat, dan persepsi, serta segala bentuk tindakan yang didasarkan atas pilihan dan kehendak hamba (termasuk perkara agama, iman, ketaatan, dan kemaksiatan) merupakan bentuk kebijaksanaan Tuhan dalam upaya memberikan kebebasan atas hamba-Nya, sehingga akan tampak “*farîqun fî al-jannah wa farîqun fî as-sya'îr*” (golongan penghuni surga dan golongan penghuni neraka).⁴⁹

Ayat-ayat di atas, menerangkan kata rahmah yang berkenaan dengan sikap Tuhan atas hamba-Nya, dalam kata lain ayat di atas memuat hubungan vertikal antara Tuhan dengan hamba-Nya. sedangkan hubungan secara horizontal⁵⁰ terdapat dalam Surah al-Hadid/57: 27, yang tidak secara langsung diterangkan Ridha dalam tafsirnya. Berikut penjelasannya:

a. Surah al-Hadid/57: 27

وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً (الحديد: ٢٧)

menciptakan manusia sesuai dengan kebijaksanaan-Nya. Manusia diberi kebebasan bagikan orang yang menuntut ilmu (tanpa sebuah ilham), kebebasan dalam bertindak sesuai pilihan hatinya yang sangat memungkinkan untuk terjadi perselisihan, tidak dipaksa, dan tidak didesak. Ayat ini seakan menjelaskan bahwa Allah SWT Tuhan yang Maha Adil yang telah menghendaki atas umatnya, segala bentuk keragaman serta kebebasan melalui cara berpikir, bertindak, dan bermu'amalah dalam lingkup sosial, tanpa adanya paksaan dan desakan. Kalimat “*wa lâ yazâlûna mukhtalifîn*” mempertegas bahwa dalam perkara agama sekalipun juga terdapat perselisihan yang notabene Allah SWT telah menurunkan fitrah kesucian atas hamba-hamba-Nya.

⁴⁸ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 12, ..., hal. 151.

⁴⁹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 12, ..., hal. 151.

⁵⁰ Hubungan horizontal dan vertikal merupakan sebuah istilah yang digunakan untuk menggambarkan sebuah hubungan atau pola laku umat beragama. Hubungan vertikal dalam Islam lebih dikenal dengan (*habluminAllah*), sedangkan hubungan horizontal lebih dikenal dengan (*habluminannas*). Siti Rodiah, “Keseimbangan Relasi Vertikal Dan Horizontal Dalam Manuskrip Adab Ibadah: Bab Adabu Maba'da Tulu'i Asyamsi Ilazawal” dalam *Jurnal JALADRI*, Vol.9 No 1 Tahun. 2023, hal. 7-9.

Terkait ayat di atas, Ridha mencoba memaknai Islam sebagai agama yang mengedepankan hati, perasaan, dan nurani. Hati seorang beriman menggambarkan kerendahan hati, ketundukan pada Allah SWT, dan bersih dari ragam kotoran. Di sisi lain, Islam juga sebagai agama yang melandaskan sebagian perkara atas akal dan petunjuk, serta kebebasan dalam perasaan dan nurani.⁵¹ Oleh karena itu, Islam melarang pemaksaan dalam beragama. Juga melarang penganiayaan dan penindasan terhadap mereka yang tidak sependapat.

2. Islam Toleran

Islam sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa Islam secara leksikal diartikan sebagai bentuk ketundukan, kepatuhan, dan kepasrahan. Di saat yang sama Islam juga dikenal sebagai *dîn ar-rahmah wa salâmah* atau agama yang penuh dengan kasih sayang dan perdamaian. Artinya Islam tidak mengizinkan adanya kekerasan dan intoleran atau *zero tolerance* yang sangat bertentangan dengan pesan dasar dari agama Islam itu sendiri, juga telah menyalahi misi dari kerasulan Nabi Muhammad Saw yang membawa rahmat bagi semesta alam.⁵²

Maka dari itu, sudah sepantasnya dalam konteks keagamaan yang kuat kaitannya dengan hubungan antar manusia, terutama dalam kehidupan bersosial kemasyarakatan, dapat menerapkan dan menghadirkan rasa damai, aman, dan anti kekerasan. Sehingga tercipta kerukunan antar umat beragama dengan menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi. Sebab bertoleransi berarti menahan diri terhadap apa yang tidak disukai. Dalam konteks beragama, kesediaan dalam menerima berbagai ragam keyakinan yang tidak sejalan dengan keyakinannya menjadi nilai daripada toleransi itu sendiri.⁵³

Toleransi sendiri menurut Muhammad bin Ahmad bin Shalil sebagai bentuk penerapan atas uraian umum tentang ketentuan, nilai, dan prinsip Islam yang kerap dibahasakan dengan konsep *at-tasâmuh*. Cakupan nilai keramahan “*al-ihsân*”, kebaikan “*al-bir*”, kasih sayang “*ar-rahmah*”, pemaafan “*as-shafhu*”, lemah lembut “*al-*

⁵¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 11, ..., hal. 222.

⁵² Din Syamsuddin, *Zero Tolerance Bagi Kekerasan dalam Alwi Shihab, Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th, hal. 257-259.

⁵³ Muhammad Subhi, *Promosi Toleransi & Moderasi Beragama*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2019, hal. 59.

layyin”, dan bermurah hati “*al-‘afwu*” menjadi cerminan yang terpancar dari sikap toleran.⁵⁴

Toleransi sebagaimana dimaknai sebelumnya, harus didasari atas sikap terbuka terhadap ragam perbedaan dan ragam informasi tanpa diikuti kecurigaan terhadap individu, kelompok, etnis, ras, suku, budaya, dan agama. Keterbukaan dalam hemat Nurcholish Madjid ditandai dengan paradigma inklusivisme yang harapannya mampu menciptakan perdamaian dan meneguhkan nilai kemanusiaan dalam beragama pada prinsip kesetaraan sebagai bentuk manifestasi dari prinsip egalitarianisme.⁵⁵

Oleh karena itu, Islam dan toleran secara historis sebagai kesatuan yang tak terpisahkan. Selama kurang lebih lima belas abad dengan jumlah pemeluknya tidak kurang dari satu milyar, Islam mampu menunjukkan keberhasilannya dalam menjalankan misi dakwah, juga sebagai agama terbesar di dunia. Itu semua dipicu atas semangat kedamaian dan toleransi, bukan menggunakan fanatisme sebagai alat untuk memaksa keyakinan serta kepercayaan seseorang untuk memeluk agama Islam. Sebaliknya, Islam menunjukkan sikap persuasif dengan menarik simpati, memberikan ruang diskusi dan kebebasan kepada mereka untuk berkehendak dan berkeyakinan,⁵⁶ hingga terbangun kehidupan yang rukun, damai, dan kondusif dalam sebuah keragaman.

Terkait perkara ini, Rasyid Ridha berpendapat bahwa Islam dengan al-Qur’annya sebagai kitab pedoman sekaligus petunjuk dan Nabi yang diutus kepadanya, harus mampu menghadirkan sikap toleran dan meminimalisir ragam perpecahan dan kekerasan dengan menjunjung tinggi nilai keadilan. Pendapat tersebut termuat dalam beberapa pandangannya terkait ayat-ayat berikut:

⁵⁴ Muhammad bin Ahmad bin Shalil, “*ar-Rahmah Wa at-Tasâmuh Fî dhau’i al-Qur’ân*” dalam *Artikel Sulthân*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2007, hal. 561.

⁵⁵ Prinsip egalitarianisme merupakan prinsip peneguhan kesamaan semua derajat manusia di mata Tuhan-Nya dengan membuang jauh isu-isu superioritas antara pemeluk agama, pencinta budaya, pemilik ras, dan etnis yang mampu menghadirkan ketegangan dalam hubungan sosial sebagai wujud kemanusiaan yang mendasar. Rifqi Rasyad, *et.al., Toleransi Beragama Dan Harmonisasi Sosial*, Bandung: Lekkass, 2021, hal. 9-10.

⁵⁶ Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, “Tafsir Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis*,..., hal. 148.

a. Surah al-Baqarah/2: 256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ
بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ (البقرة: ٢٥٦)

Menurut Ridha, ayat ini kerap dijadikan sebagai bahan tuduhan oleh musuh-musuh Islam bahwa agama identik dengan peperangan dan kekerasan (siapa yang menerima akan selamat dan siapapun yang menentang, pedang akan menghukumnya). Pada dasarnya, ayat ini turun pada saat Islam telah mendapatkan kekuatan, tepatnya saat Islam berada di Madinah, yang kala itu akan mendapatkan perlawanan dari orang-orang kafir Makkah dan golongan bani Nadhir (Yahudi Madinah) yang hendak membunuh Nabi untuk kedua kalinya dengan pengepungan di pinggiran Madinah. Sampai pada kemenangan Islam, lalu turun ayat ini bahwa dalam beragama tidak ada paksaan.⁵⁷

Ridha dengan redaksi Abduh, menyatakan bahwa dalam beragama “*ad-dîn*” tidak ada paksaan, sebab beragama berarti mengekspresikan ketundukan jiwa terhadap Tuhan-Nya. Ketundukan tidak mungkin datang jika terdapat unsur paksaan dan kekerasan, sebaliknya penjelasan serta bukti kebenaran (dalil) mampu mendatangkan ketundukan dalam jiwa seorang beragama. Tanpanya agama hanya sebatas isu politik belaka yang mendatangkan permusuhan, peperangan, dan kekerasan.⁵⁸

Kalimat “*qad tabayyana ar-rusydu min al-ghay.....*” mempertegas bahwa perkara agama hanya diliputi unsur positif⁵⁹ (petunjuk yang lurus, bimbingan, arahan, kebahagiaan, dan jalan lurus dalam cahaya Tuhan) menjadi bukti akan lurusnya agama, sebaliknya peperangan dan permusuhan akan

⁵⁷ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3, ..., hal. 31.

⁵⁸ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3, ..., hal. 31.

⁵⁹ Positif berarti upaya seorang muslim mengaplikasikan secara langsung (praktis) atas teknik spiritual untuk menciptakan suasana yang menguntungkan bagi perkembangan sosial, keyakinan, dan hal positif lainnya. Ahmad Zuhdi dan Zuwirda, “Pengaruh Religiusitas terhadap Berpikir Positif pada Kelompok Pengajian di Desa Koto Petai Kabupaten Kerinci” dalam *Jurnal Bimbingan Konseling*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2019, hal. 2.

membawa pada kekeliruan dan kesesatan pemahaman beragama.⁶⁰

b. Surah al-Baqarah/2: 143

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (البقرة: ١٤٣)

Dalam pandangan Ridha, permasalahan terkait “*al-ifrâd wa at-tafrîd*” (berlebih-lebihan) merupakan perkara yang buruk dalam banyak perkara. Bahwa “*al-adl wa al-khiyâr*” (keadilan dan pilihan) atau “*al-mutawashit*” (pertengahan) merupakan perkara yang mampu mendatangkan banyak kebaikan.⁶¹ Artinya, jika dalam melakukan kewajiban bersamaan dengannya sikap berlebih-lebihan berarti masuk dalam kategori “*al-ifrâd*”, sebaliknya jika meninggalkan yang wajib berarti lalai “*at-tafrîd wa taqshîr*”. Keduanya “*al-ifrâd wa at-tafrîd*” merupakan perkara yang buruk dan tercela.⁶²

Oleh karena itu, seorang muslim mendapatkan amanah menjadi umat dengan sikap *al-wasath* (adil) dan *al-khiyâr* (mampu memilih dan memilah) dengan dua bekal utama, yaitu:

Pertama, pengetahuan yang cukup. Dalam perkara ini seorang muslim harus dibekali pengetahuan luas supaya mampu memilih dan memilah dua perkara, artinya seorang muslim dengan pengetahuannya mampu memposisikan diri di tengah (tidak berada pada salah satu pemahaman saja).

Kedua, sikap *al-wasath* yang melekat pada diri seorang muslim memuat kausalitas yang harus disikapi umat Islam dengan adil, baik, dan berada di pertengahan (tidak ekstrim dan tidak lalai atau lunak). Sehingga umat Islam dalam berkeyakinan, berakhlak, dan bertindak mengedepankan aspek *al-wasath* (adil) dan *al-khiyâr* (mampu memilih dan memilah).⁶³

Dengan kata *al-wasath*, seolah-olah umat Islam menjadi umat pertengahan yang mampu mengenalkan dua kebenaran

⁶⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3, ..., hal. 31.

⁶¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 4.

⁶² Dalam konteks ini, kata “*al-ifrâd*” dapat dimaknai sebagai satu tindakan radikalisme, sedangkan “*at-tafrîd*” dimaknai sebagai tindakan liberalisme. Teuku Zulkhairi, *Gerakan Santri Aceh Mewujudkan Perubahan*, Aceh: Madani Publisher, 2019, hal. 46.

⁶³ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 5.

(*haqqu ar-rûh wa haqqu al-jasad*)⁶⁴ dan mencapai kesempurnaan yang telah Rasulullah Saw teladani sebagai “*ar-rasûlu ‘alaikum syahîda*” yang mampu memberikan setiap hak, haknya mereka masing-masing (menjalankan segala perintah yang menjadi hak Tuhan, hak dirinya, hak badannya, hak kerabatnya, dan hak seluruh manusia).⁶⁵

c. Surah Ali Imran/3: 159

فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران: ١٥٩)

Pesan pada ayat ini, menurut Ridha memuat pesan untuk Nabi sekaligus umatnya. Rasulullah Saw mendapatkan petunjuk untuk selalu berlaku lemah lembut dan berlaku baik sebagai manifestasi atas rahmat Allah SWT yang tertanam dalam hati seorang makhluk pilihan (Rasulullah Saw) dengan harapan mampu memancar kepada seluruh umat manusia. Juga sebagai manifestasi atas ajaran al-Qur’an yang menjadi petunjuk pada pembentukan akhlak yang luhur serta kebijaksanaan yang mulia, sehingga mampu mengambil pelajaran atas ujian yang menimpa.⁶⁶

Maka dari itu, perilaku kasar dan keras hati merupakan tindakan yang bertentangan dengan akhlak al-Qur’an juga melawan bentuk rahmah dari Tuhan. Dalam prakteknya tindakan tersebut merupakan kekejaman serta kekerasan pada ruang lingkup sosial yang tidak tepat digunakan dalam metode dakwah atau mengajak seseorang pada kebaikan. Sebaliknya akan menimbulkan sikap menjauh dan meninggalkan pesan dakwah dan ajakan pada kebaikan.⁶⁷

Dalam berdakwah kebesaran hati, kesabaran, dan tidak boleh mengedepankan amarah merupakan anjuran al-Qur’an. Beristigfar dan memintakan ampun atas penolakan ajakan

⁶⁴ Dengan status *ummatan wasathan*, umat Islam mampu memberikan kebutuhan atas hak-hak jasmani dan rohani, sehingga dengan pemenuhan hak-hak tersebut, umat Islam mampu memenuhi hak-hak kemanusiaan secara utuh dan sempurna.

⁶⁵ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 5.

⁶⁶ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 4, ..., hal. 162.

kebaikan atau dakwah menjadi tugas seorang pendakwah. Hanya dengan tindakan berikut, Islam atau pesan kebaikan akan sampai pada hati mereka. Lebih dari pada itu terdapat perintah bermusyawarah dalam perkara-perkara yang bersifat taktikal duniawi (bukan permasalahan ibadah mahdhah)⁶⁸ dalam rangka meminimalisir kesalahpahaman antara individu dengan kelompok.⁶⁹

Musyawarah dalam perkara duniawi menjadi salah satu rukun yang dijalani Nabi setiap momennya. Musyawarah yang baik adalah musyawarah yang dikondisikan dengan kondisi sosial kemasyarakatan setiap tempat dan zaman. oleh karena itu, dalam perkara musyawarah, Rasulullah Saw tidak meletakkan kaidah khusus,⁷⁰ yang ditakutkan akan dijadikan syariah serta akan membatasi ruang permusyawaratan setiap zaman dan tempatnya.

d. Surah Yunus/10: 99

لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (يونس: ٩٩)

Ayat ini ingin menjelaskan bahwa manusia yang notabene sebagai khalifah di bumi,⁷¹ sengaja Allah SWT ciptakan dengan segala kesiapan dalam ragam keadaan (beriman dengan tidak beriman, baik dengan buruk, yang semua itu diberikan kebebasan atas hamba-Nya untuk menerima atau menilai berdasarkan kehendak serta pilihannya). Artinya Allah SWT

⁶⁸ Esensi dari implementasi nilai agama sangat luas cakupannya, baik yang *mahdhah* dan *ghoiru mahdhah*. *Mahdhah* merupakan ibadah yang masuk pada rukun Islam seperti Shalat lima waktu dan puasa Ramadhan, sedangkan *ghoiru mahdhah* merupakan ibadah yang ditujukan untuk mengharap ridho Allah SWT seperti shalat dhuha, tahajud, dan hajat. Mukh Nursikin dan Hanung Triyoko, "Islamic Schools Responses Toward Challenges In The Field Of Education To Cope With The 4.0 Industrial Revolution; Study At Yogyakarta State Islamic Senior High School And Semarang Regency State Islamic Senior High School" dalam *Jurnal INSANI: Jurnal Ilmu Agama dan Pendidikan*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2023, hal. 10.

⁶⁹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 163.

⁷⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 164.

⁷¹ Konsep khalifah dalam Islam yaitu menempatkan manusia sebagai pemegang amanah untuk mampu merawat, mengelola, dan menjaga bumi dengan prinsip keadilan, keseimbangan, kesetaraan, dan keberlanjutan. M. Syauqi, *et.al.*, "Ekologi dan Hadits: Analisis tentang Peran Manusia sebagai Khalifah di Bumi" dalam *Jurnal Socius*, Vol. 2 No. 10 Tahun. 2025, hal. 231.

menciptakan serta mengutus manusia di muka bumi sebagai makhluk yang istimewa yang keistimewaannya melebihi malaikat (yang selalu taat) yang mampu dihadapkan dalam banyak situasi dan kondisi (mu'min dan kafir, baik dan buruk, dan lain sebagainya) dengan kebebasan penuh sesuai dengan pilihan dan kehendak hamba-Nya.⁷²

Adapun kalimat “*afaanta tukrihu an-nâs hatta yakûnu mu'minîn*” menunjukkan keterbatasan manusia, bahkan seorang Rasul dan Nabi Allah SWT dalam memasukan seseorang dalam golongan mu'min. Hal tersebut tidak berada dalam kekuasaan para Nabi dan Rasul juga bukan termasuk dalam tugas risalah, yang menjadi tugas risalah hanyalah sebatas menyampaikan pesan-pesan keimanan “*in 'alaika illa al-balâgh*”⁷³ “*wa mâ anta 'alaihim bijabbâr*”⁷⁴. Ayat ini sekaligus menjadi dasar monumental atas larangan pemaksaan dalam beragama,⁷⁵ artinya seseorang tidak diperbolehkan dan bukan menjadi kewenangannya untuk memaksa dan membenci umat lainya dalam pemahaman beragama.

3. Islam dan HAM

Hak secara definitif dapat dimaknai sebagai bentuk nilai yang diinginkan seseorang untuk melindungi dirinya agar ia dapat memelihara, mengembangkan, dan meningkatkan kehidupan serta kepribadiannya. Dari hak-hak yang melekat dalam diri setiap individu, terdapat nilai asasi yang berlaku umum tanpa terikat oleh status, ras, suku, budaya, adat-istiadat, warna kulit, waktu, tempat, dan agama. sehingga hak asasi menjadi satu pemahaman yang penting, mendasar, diakui oleh semua peradaban dan mutlak pemenuhannya, tanpa melihat status, ras, suku, budaya, dan agama.⁷⁶

HAM secara prinsip memuat dua perkara, yaitu: prinsip kesetaraan dan prinsip non diskriminasi.⁷⁷ Dalam deklarasi PBB

⁷² Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 11, ..., hal. 404.

⁷³ Surah as-Syura/26: 48.

⁷⁴ Surah Qaf/50: 45.

⁷⁵ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 11, ..., hal. 405.

⁷⁶ Abdul Munir Mulkhan, *et.al., Islam, HAM, dan Keindonesiaan Refleksi dan Agenda Aksi Untuk Pendidikan Agama*, Jakarta: MAARIF Institute, 2007, hal. 46.

⁷⁷ Prinsip kesetaraan pada dasarnya adalah perkara yang fundamental, artinya setiap orang yang lahir memiliki kebebasan dan kesetaraan dalam hak asasi manusia. Juga dalam perlakuan, kesetaraan dalam situasi kondisi dan keadaan harus diperlakukan dengan sama tanpa membedakan, demikian sebaliknya, pada situasi yang berbeda dapat diperlakukan berbeda pula. Adapaun prinsip non diskriminasi yaitu menghadirkan kesenjangan dengan

HAM terklasifikasikan dalam tiga kategori, *pertama*, hak sipil dan hak politik. *Kedua*, hak ekonomi dan hak sosial. *Ketiga*, hak kolektif. Dari berbagai prinsip dan kategori, HAM pada dasarnya bersifat *anthroposentris* yang menjunjung tinggi otonomi individu.⁷⁸

Sedangkan HAM dalam persepsi Islam merupakan hak yang melekat pada diri manusia yang bersifat kodrati dan fundamental sebagai suatu amanah dan anugerah Allah SWT yang harus dijaga, dihormati, dan dilindungi oleh setiap individu, masyarakat, dan negara. Konsep Islam hadir untuk memberikan perlindungan, pengamanan, dan antisipasi terhadap hak yang bersifat primer “*daruriyyât*” yang dimiliki setiap individu. Konsep tersebut dikenal dengan istilah “*ad-dharûriyât al-khams*” yang meliputi penjagaan atas eksistensi jiwa “*hifdu an-nafs*”, eksistensi kehormatan dan keturunan “*hifdu an-nasl*”, eksistensi harta benda material “*hifdu al-mâl*”, eksistensi akal pikiran “*hifdu al-aql*”, dan eksistensi agama “*hifdu ad-dîn*”.⁷⁹

Islam melihat HAM dari sudut pandang status dan fungsi manusia, yaitu status manusia terhormat dan fungsi mandataris (diberi kuasa, bukan sebagai penguasa) sebagai khalifah di bumi. Dengan status manusia terhormat dan fungsi mandataris, maka manusia terikat dengan ragam kewajiban atas Tuhan-Nya sebagai bentuk amanah dari-Nya, dan pada akhirnya akan melahirkan hak-hak yang terjalin dalam realitas kehidupan antar manusia. Contohnya, ketika manusia sadar akan kewajiban mengEsakan Allah, maka lahir darinya kesadaran akan hak antar sesama manusia, yaitu persamaan, hak kebebasan, dan hak memperoleh keadilan. Oleh karenanya, Islam melihat bahwa perkara HAM tidak bersifat *anthroposentris*, melainkan *theosentris* (sadar kepada Allah sebagai pusat kehidupan).⁸⁰

Oleh karena itu, dari beberapa literasi penafsiran atas ayat-ayat terkait HAM, Rasyid Ridha cenderung pada pemahaman bahwa HAM merupakan bentuk amanah dari Allah SWT yang wajib

membeda-bedakan perlakuan dari perlakuan yang seharusnya setara dan sama. Ali Maskur, *Islam & HAM*, Semarang: eLSA Press, 2019, hal. 25-26.

⁷⁸ Abdul Munir Mulkhan, *et.al.*, *Islam, HAM, dan Keindonesiaan Refleksi dan Agenda Aksi Untuk Pendidikan Agama*, ..., hal. 47.

⁷⁹ Ali Maskur, *Islam & HAM*, ..., hal. 25-26. Lihat juga Musthafa Kadhim Mahmud, *ad-Dharûriyât al-Khams Wa Dauruhâ Fî Binâi al-Mujtama'*, Baghdad: Wizâratu at-Ta'lim al-Âli wa al-Bahtsu al-Ilmy, 2020, hal. 3

⁸⁰ Abdul Munir Mulkhan, *et.al.*, *Islam, HAM, dan Keindonesiaan Refleksi dan Agenda Aksi Untuk Pendidikan Agama*, ..., hal. 49.

dilaksanakan karena semangat kesetaraan dan keadilan yang secara jelas tertuang dalam al-Qur'an sebagai petunjuk berkehidupan. Pandangan Ridha terkait HAM juga bersifat *theosentris* yang menjadikan Allah SWT (ajaran-ajaran-Nya) sebagai landasan awal dalam berkehidupan, tetapi tidak pula menafikan adanya sifat *anthroposentris* sebagai bentuk otonomi individu dalam menjalankan amanah Allah SWT yang sesuai dengan kondisi, situasi tempat, dan waktu dengan raham ijtihad (*qiyâs, ijma', dan al-adillah al-mukhtalaf fih*). Berikut literasi terkait penafsiran Ridha atas ayat-ayat HAM:

a. Surah al-Baqarah/2: 178-179

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ
بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ
وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ
عَذَابٌ أَلِيمٌ (البقرة: ١٧٨-١٧٩)

Ayat ini memuat pesan persamaan dan kesetaraan antar manusia, dapat diibaratkan dengan “*an yuqtala al-qâtîl*” (membunuh pelaku pembunuhan), di mana hukum syariat melihat perkara tersebut sebagai sarana kesetaraan dan keadilan yang mampu menghapuskan keistimewaan atas golongan-golongan tertentu (pihak kuat menindas pihak lemah). Artinya, dalam hukum syariat tidak ada keringanan hukuman atau ketidakadilan atas putusan hukum yang setimpal dan setara (seorang merdeka membunuh orang merdeka, maka dibunuh karenanya, seorang budak membunuh budak, maka dibunuh karenanya bukan tuannya dan bukan orang merdeka dari sukunya, begitupun perempuan yang membunuh perempuan, maka dia berhak untuk dibunuh dan tidak boleh ada yang menggantikan sebagai tebusannya).⁸¹

Setelah adanya perintah qisâh yang melambangkan keadilan dan kesetaraan, terdapat perkara penting lainnya (pemberian ampunan) pada kalimat “*faman ‘ufiya lahu*”⁸² yang

⁸¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 2, ..., hal. 103.

⁸² Perkara ampunan terdapat dua syarat yang harus dipenuhi oleh terdakwa, pertama “*ittibâ’u al-‘afwa bi al-ma’rûf*” yaitu melaksanakan ampunan dengan baik dengan membayar ketetapan uang tebusan yang telah ditentukan hakim. Kedua, “*adâu ilaihi bi ikhsân*” dengan tidak menunda, menyelewengkan, dan mengurangi pembayaran denda yang telah ditetapkan. Akan tetapi jika ampunan itu tidak diberikan atas terdakwa, maka tidak diperbolehkan baginya perkara-perkara yang membebani dan mempersulit dirinya.

menandakan kasih sayang dan rahmat Allah SWT. Hukum qishash dapat gugur, jika satu ataupun lebih dari saudara sedarah (bapak atau orang tua, anak, dan saudara laki-laki) memaafkannya, bersandar pada rasa simpati, rasa persaudaraan seagama, dan semangat ksatria dan kemanusiaan.⁸³

Adapun kalimat “*famani’tadâ ba’da dzâlika falahu ‘adzâbun alîm*” mempertegas keadilan Allah SWT berupa ancaman bagi saudara sedarah yang melakukan pengingkaran atas ampunannya dengan siksaan yang pedih di akhirat. Artinya, jika saudara terbunuh menyatakan ampunan, telah menerima uang denda, lalu didapati sikap balas dendam, maka azab Allah SWT sangat pedih.⁸⁴

b. Surah al-Maidah/5: 8

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوِّمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَنَّانُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ۖ أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ
بِمَا تَعْمَلُونَ (المائدة: ٨)

Ayat ini terdapat beberapa himbauan atas kewajiban menjadi seorang mu'min yang tegak lurus dalam perkara-perkara wajib yang telah Allah SWT tetapkan. Dengan kata lain seorang mu'min diharapkan mampu memiliki ambisi yang tinggi dalam mewujudkan kewajiban atas dirinya dengan menguatkan rasa keimanan dan keikhlasan dalam segala perkara, baik perkara keagamaan dan duniawi. Adapun kata “*al-qisth*” menerangkan bahwa seorang mu'min diharuskan menjadi penengah atas segala bentuk permusuhan dan perselisihan antar makhluk sosial.

Konsep “*al-qisth*” dalam ayat ini berperan sebagai timbangan keadilan dalam penetapan setiap hak masing-masing individu. Timbangan tersebut dibutuhkan saat hak tidak ditempatkan sebagaimana mestinya, bisa dengan sikap pilih kasih, kezaliman, dan atas ragam sebab lainnya yang berdampak pada hilangnya kepercayaan, terjadinya permusuhan dan

⁸³ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 103.

⁸⁴ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 104.

kerusakan, terputusnya hubungan silaturahmi antar manusia, dan maraknya ragam kekerasan.⁸⁵

Adapun bunyi kalimat “*wa lâ yajrimannakum sana’ânu qaumin alla ta’dilû, i’dilû huwa aqrabu li at-taqwa*” mengingatkan bahwa seorang mu’min tidak memiliki alasan untuk tidak dapat berlaku adil. Kebencian suatu kaum dan permusuhan mereka atas Islam, atau sebaliknya, tidak dapat dijadikan dasar bagi seorang mu’min untuk berlaku zalim⁸⁶ (tidak adil) terhadap nilai kebenaran. Sebab, pesan keadilan merupakan perintah Allah SWT, suatu kewajiban yang tidak dapat ditawar yang mampu mendekatkan pada ketaqwaan kepada-Nya agar terhindar dari hukuman, murka, dan kemaksiatan terhadap-Nya. Hilangnya keadilan menjadi satu bentuk dosa besar, karena dampaknya membawa pada kerusakan.⁸⁷

c. Surah an-Nisa’/4: 58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (النساء: ٥٨)

Menurut Ridha, cakupan ayat ini sangatlah kompleks. Pembahasan terkait amanah dan keadilan menjadi fokus pembahasannya. Terkait amanah,⁸⁸ amanah merupakan

⁸⁵ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 6, ..., hal. 228.

⁸⁶ Dzalim memuat keragaman makna yang berkonotasi negatif bagi pelakunya maupun orang lain. Salah satu contohnya adalah tindakan penindasan, baik antara yang kaya terhadap yang miskin, yang kuat terhadap yang lemah, dan yang berkuasa atas rakyatnya. Moch Rizal Umam, *et.al.*, “Konsep Zalim dalam Al-Qu’ran Tinjauan Pemikiran Tan Malaka” dalam *Jurnal Studi Al-Qur’an*, Vol. 19 No. 1 Tahun. 2023, hal. 80-81.

⁸⁷ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 6, ..., hal. 229.

⁸⁸ Amanah terbagi menjadi tiga perkara. *Pertama*, amanah seorang hamba atas Tuhannya, yaitu dengan menjaga atas amanah Tuhan yang telah diamanatkan dengan melakukan segala bentuk perintah dan menjauhi segala bentuk larangan dari-Nya, perbuatan dosa merupakan bentuk pengkhianatan atas amanah Tuhan. *Kedua*, amanah seorang hamba atas sesama manusia, yaitu dapat dilakukan dengan mengembalikan barang simpanan, tidak berbuat curang, menjaga rahasia, dan hal-hal lain yang dituntut dari individu, penguasa, keluarga, kerabat, dan ulama. Amanah seorang ulama’ ditunjukan dengan memberikan bimbingan atas umatnya kepada keyakinan dan tindakan yang bermanfaat bagi kehidupan dunia dan akhiratnya, bukan sebaliknya menyeru pada fanatisme semu yang dapat menimbulkan ragam perpecahan. Ulama yang sesungguhnya mereka yang mengajarkan sekaligus menyeru pada pendidikan yang baik, mencari pekerjaan yang halal, mencegah kemungkaran, mengajak pada kebaikan, menasehati terkait perkara-perkara taqwa yang dapat menguatkan iman mereka. *Ketiga*, amanah manusia atas pribadinya sendiri, yakni

keyakinan dalam diri yang mampu menghadirkan rasa nyaman dan aman. Amanah dapat diartikan pula sebagai sesuatu yang disimpan dan dititipkan yang kelak akan dikembalikan kepada pemiliknya. Sebutan bagi mereka yang mampu menjaga, memenuhi, setia, dan dapat dipercaya adalah orang yang amanah, sebaliknya akan disebut sebagai penghianat.

Sedangkan makna adil merupakan sikap yang mengupayakan sebuah kesetaraan dan kesamaan antara dua belah pihak yang berseberangan, sehingga tidak ada satupun yang diberi keuntungan lebih atas pihak lainnya. Dapat dikatakan adil, jika dalam tindakan dan pengaplikasiannya mampu memberikan setiap individu hak mereka masing-masing.⁸⁹

Menurut Ridha, dikedepankannya perintah amanah atas keadilan dikarenakan keadilan dibutuhkan saat seorang hamba mengkhianati amanahnya. Pada dasarnya perkara amanah sudah menjadi fitrah manusia dalam perkara agama, sedangkan pengkhianatan berarti menyalahi fitrahnya. Amanah juga mengambil peran penting dalam banyak aspek kehidupan, baik kehidupan bersosialisasi dan perniagaan, antara pemimpin dengan umatnya, juga mengambil peran dalam bidang agama dan syariat.⁹⁰

Dalam prakteknya negara-negara yang makmur, rakyatnya hidup damai dan teratur, baik itu berbentuk monarki,⁹¹ republik, dan lain sebagainya, amanah merupakan pedoman mereka dalam mengatur sistem kenegaraan, sebaliknya jika terdapat pengkhianatan, maka kehancuran dan keruntuhan suatu negara yang ditandai dengan hilangnya rasa aman, rasa nyaman, dan dijajahnya hak-hak individu, maraknya pembunuhan, penjarahan, kemiskinan, kesengsaraan, dan

secara pribadi, seseorang harus mampu memilih dan memilah segala sesuatu yang mampu mendatangkan manfaat bagi agama dan dunianya, mampu mengendalikan diri atas hawa nafsu dan amarahnya yang dapat merugikan dirinya di akhirat.

⁸⁹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 5, ..., hal. 141.

⁹⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 5, ..., hal. 143.

⁹¹ Monarki merupakan sistem pemerintahan kerajaan yang dipimpin oleh seorang penguasa monarki, yang menjadi sistem pemerintahan tertua di dunia. Nissa Aulina, *et.al., Sistem Pemerintahan: Demokrasi dan Monarki*, Bandung: Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2022, hal. 3.

hancurnya sektor keuangan negara, menjadi fakta yang akan dihadapi.⁹²

Begitupun peran ulama, menurut Ridha, setiap tempat dan waktu memiliki keunikannya sendiri-sendiri yang mengharuskan seorang ulama mampu beradaptasi dengan lingkungannya dalam penyampaian ilmu yang menjadi amanahnya. Hematnya, seorang ulama yang tidak mampu beradaptasi dengan lingkungannya sama halnya dengan mengkhianati suatu amanah untuk menyampaikan ilmu sekaligus dapat diterima oleh kaumnya dengan cara yang termudah. Termasuk didalamnya ketidakmauan menjawab pertanyaan (tidak berfatwa)⁹³ dengan pembatasan-pembatasan cakupan dakwah yang menjadi problem sosial berkembang, terutama terkait bab akidah, halal dan haram, dan ragam bentuk kewajiban hamba atas Tuhan-Nya.⁹⁴

d. Surah an-Nisa'/4: 135

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوِّمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ
الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا ٱلْهَوَىٰ
أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (النساء:



Pesan “*al-qisth*” pada ayat ini bersifat umum yang mampu menjaga tatanan dan tegaknya perkara-perkara sosial. Keadilan dalam perkara ini menjunjung tinggi nilai kebenaran yang selalu dalam naungan Tuhan, meskipun terhadap diri sendiri, orang tua, atau kerabat, dan tidak ada unsur pilih kasih terhadap siapapun (semua sama, berhak mendapatkan keadilan). Keadilan lebih utama dari hak pribadi, kerabat, orang tua, dan hak-hak lainnya, sebaliknya sikap pilih kasih atas mereka

⁹² Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 5, ..., hal. 144.

⁹³ Fatwa merupakan produk hukum Islam yang telah ada sejak zaman Nabi Muhammad Saw yang akan terus berkembang sebagai bentuk hasil dari ijtihad yang bersifat kasuistik. Sifat tersebut diberikan sebagai bentuk respon atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Namun perlu diingat bahwa fatwa tidak selamanya memuat kekuatan hukum tetap, sebab fatwa dapat berubah sesuai dengan kondisi dan situasi yang berbeda. Yuli Yani, “Fatwa Dalam Telaah Studi Hukum Islam” dalam *Jurnal aL-GHARRA : Jurnal Ilmu Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 3 No. 1 Tahun. 2023, hal. 23.

⁹⁴ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâh*, Juz. 5, ..., hal. 138.

merupakan tanda nyata pada masa kehidupan jahiliyah dikarenakan setiap keputusan didasarkan atas kesukaan semata dan bukan pada pesan keadilan.⁹⁵

Menurut Ridha, ayat ini menghimbau umat Islam agar bertekad dalam mewujudkan tegaknya keadilan dengan kepedulian terhadapnya. Sudah seharusnya umat Islam yang dituntun cara hidupnya oleh al-Qur'an menjadi umat yang adil dan beradab, dalam prakteknya seorang suami harus mampu berlaku adil atas istri dan anak-anaknya, seorang pemimpin mampu menerapkan hukum berlakunya secara adil bagi masyarakatnya, dan lain sebagainya. Ketidak pedulian atas tegaknya keadilan sama halnya mengabaikan petunjuk al-Qur'an, sehingga Islam hanya akan tinggal sebatas nama tanpa ada nilai-nilai yang mampu terpancar bagi seluruh umatnya.

Kesaksian yang dilandasi kemauan untuk mencari kebenaran yang diridhoi Allah SWT tanpa memihak dan pilih kasih terhadap siapapun, merupakan bukti keadilan yang berdampak pada perbaikan manusia dan kesaksian yang didasarkan atas keadilan merupakan timbangan Allah SWT di bumi yang mampu mengembalikan hak yang kuat kepada yang lemah, hak orang jujur atas pendusta, hak orang yang benar atas orang yang jahat. Orang yang jujur sesuai haknya mendapat kepercayaan, orang yang dusta sesuai haknya dikucilkan, dan orang yang menganiaya haknya di jauhi dan dihukum.⁹⁶

Oleh karena itu, konsep keadilan dan kesaksian tidak boleh didasarkan atas hawa nafsu "*falâ tattabi'u al-hawa'*". Dengan hawa nafsu kesaksian dan keadilan akan rusak, kebenaran akan terjerumus pada kebatilan. Sudah sepantasnya keadilan dijunjung atas segalanya, dengannya, perkara-perkara terkait kemanusiaan dapat berjalan lurus dan mampu menempatkan hak individu sesuai haknya.

B. Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akidah Sudut Pandang Rasyid Ridha

Terkait analisis kontekstualisasi ayat, Abdullah Saeed mengenalkan sebuah teori kontekstualisasi ayat yang dikenal dengan *contemporary approach* (pendekatan kontemporer). Di dalamnya terdapat pembahasan terkait ayat *ethico legal* yang menurutnya banyak diminati oleh cendekiawan modern dalam mengulas kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Ayat *ethico legal* sendiri memiliki cakupan pembahasan yang sangat luas,

⁹⁵ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 5, ..., hal. 367.

⁹⁶ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 5, ..., hal. 369.

baik ayat-ayat yang membahas berbagai macam ajaran keagamaan, kepercayaan, peribadatan, perlindungan atas tatanan kehidupan, konstruksi hukum sosial, dan konstruksi hukuman atas kejahatan. Semuanya itu dapat diinterpretasi dengan memperhatikan aspek historis, sehingga dapat ditemukan makna dasar atau konsistensi makna setiap masanya.⁹⁷

Dalam pandangan Abdul Madjid dalam karya Tesisnya, ayat *ethico legal* dapat dikenali dari karakteristik ayatnya, *pertama*, bentuk teks ayat yang sederhana (tidak menampilkan secara detail terkait hubungannya dengan kehidupan yang dinamis). *Kedua*, cakupan pembahasannya yang sangat kompleks yang dinilai tidak siap dengan perkembangan konteks yang berjalan maju dan berkembang pesat.⁹⁸

Oleh karenanya, ayat-ayat akidah yang bersifat *far'iyah* tergolong dalam ayat *ethico legal* dengan sifat multitafsirnya yang berkembang sesuai kebutuhan dan perkembangan zaman. Juga tergolong dalam ayat-ayat *mutasyâbih* dari segi lafadz dan maknanya, sehingga menimbulkan perdebatan dan perselisihan dalam penafsirannya, terutama pada kasus hukum-hukum tertutup,⁹⁹ yakni terkait hukum berperilaku dalam Islam sesuai hakikat al-Qur'an dan teladan Rasulullah Saw dalam menyikapi keragaman pemikiran dan keagamaan.

Maka dari itu, Abdullah Saeed dalam kontekstualisasi ayat menawarkan empat tahapan analisis, diantaranya: *pertama*, pengenalan teks secara luas. *Kedua*, analisis ayat secara murni saat teks al-Qur'an diturunkan (cakupan pembahasannya meliputi: aspek kebahasaan, konteks sastra, bentuk sastra, ayat yang serupa, dan aspek presenden). *Ketiga*, paralisasi teks dengan keadaan objek pertama saat teks diwahyukan (terdiri dari lima tahapan: *pertama*, konteks pandangan dunia dan sosio-historis saat teks diturunkan. *Kedua*, sifat pesan teks. *Ketiga*, eksplorasi pesan teks. *Keempat*, menunjukkan urgensi paralisasi teks saat dihubungkan dengan permasalahan yang lebih kompleks. *Kelima*, evaluasi hasil penafsiran teks yang dilakukan oleh objek pertama). *Keempat*, paralisasi teks dengan konteks masa kini.¹⁰⁰

⁹⁷ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*, London: Routledge, 2008, hal. 78-79.

⁹⁸ Abdul Majid, "Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akhlak Terhadap Kedua Orang Tua Di Era Kontemporer Dalam Tafsîr Al-Marâghî (Analisis Contemporary Approach Abdullah Saeed)," dalam *Tesis*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2023, hal. 31-32. Lihat juga Abdullah Saeed, *The Qur'an An Introduction*, hal. 75-79.

⁹⁹ Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, juz. 1, kairo: Musthafa al-Bâbi al-Kalbi, 1946, hal. 445.

¹⁰⁰ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an In The Twenty-Fisrt Century*, London: Routladge, 2014, hal. 95.

Maka dari itu, dalam upaya menemukan kandungan pesan dasar dari nilai-nilai inklusif dalam ayat-ayat akidah, diperlukan pendekatan kontekstual teori *contemporary approach* (pendekatan kontemporer) dari sudut pandang tafsiran Rasyid Ridha. Berikut pemaparannya:

1. Trem Islam *Rahmatan lil ‘Ālamîn*

Pada tahapan analisis yang pertama, sudah dipaparkan secara lugas pengenalan teks secara luas pada analisis tekstualis. Yakni, pengenalan teks terkait term Islam sebagai agama yang mampu menghadirkan rahmat bagi seluruh alam. Teks tersebut tertera dalam Surah Ali Imran/3: 19, Surah Ali Imran/3: 85, Surah al-Anfal/8: 61, dan Surah al-Maidah/5: 3.

Kedua, analisis teks saat teks diturunkan, yang meliputi ragam analisis, berikut penjelasannya:

Aspek Kebahasaan	
Term	Pandangan Rasyid Ridha “ <i>Tafsîr al-Manâr</i> ”
<i>Al-Islâm</i>	Berserah diri, menjalankan segala bentuk perintah, masuk dalam kedamaian (rekonsiliasi), keamanan, dan keikhlasan dalam bertindak. Juga sebagai agama yang universal yang ditandai dengan keimanan kepada Allah yang Esa, ketundukan hati kepada-Nya, iman adanya akhirat, dan amal shaleh yang didasarkan atas keikhlasan.
<i>Rahmah</i>	Dalam hubungan vertikal, rahmah berarti satu sifat Allah SWT yang mampu mendatangkan perlindungan, pertolongan, bimbingan, ketenangan, dan ketentraman bagi hamba-hamba pilihan-Nya. Adapun secara horizontal, rahmah berarti suatu sikap yang mengedepankan hati, perasaan, dan nurani. Merupakan bentuk turunan dari sifat Allah SWT yang maha kasih.

Konteks Sastra			
Tema	Nama Surah, Ayat, Urutan Turun Surah ¹⁰¹	Fungsi Ayat	Tempat Turun Ayat

¹⁰¹ Muhammad Azzah Daruzah, *at-Tafsîr al-Hadîts Tartîbu as-Suwar Ḥasaba an-Nuzûl*, juz. 1 Kairo: Dâru al-Gharbi al-Islamiy, 2000, hal. 16.

<i>Al-Islām</i>	Surah Ali Imran/3: 19 dan Surah Ali Imran/3: 85, urutan turun surah ke-89, setelah Surah al-Anfal Surah al-Anfal/8: 61, urutan turun surah ke-88, setelah Surah al-Baqarah Surah Al-Maidah/5: 3, urutan turun surah ke-112, setelah Surah al-Fath (<i>ba'da as-Shulhu al-hudaibiyah</i>)	Surah Ali Imran/3: 19 menegaskan bahwa Islam sebagai agama universal yang turun bersamanya seorang Nabi dan ditandai dengan kemurnian niat dalam beramal hanya karena Allah SWT Surah Ali Imran/3: 85 menerangkan bahwa Islam dapat dikenali dari bentuk keimanan kepada Allah SWT, tunduk pada-Nya, iman atas perkara ghaib, dan mengikhlaskan segala bentuk amal karena Allah SWT, bukan sekedar agama (<i>ad-dîniyyah al-jinsiyyah</i>) adat kebangsaan dan kewarganegaraan. Surah al-Anfal/8: 61 menegaskan bahwa Islam adalah agama perdamaian dengan ragam rekonsiliasinya (merujuk pada kisah Nabi yang dihadapkan dua pilihan perang dan damai) Surah Al-Maidah/5: 3 menerangkan bahwa Islam sebagai agama “<i>ad-dîn</i>” telah sempurna, namun kesempurnaan tersebut harus diimbangi dasar keimanan dan keikhlasan, tanpanya kesempurnaan akan jatuh pada kehancuran	<i>Madaniyah</i>
--	---	--	---

Bentuk Sastra		
No	Nama Surah & Ayat	Sudut Substansial
Islam rahmatan lil ' âlamîn	Surah Ali Imran/3: 19	Ayat <i>Etich-Legal</i> (kepercayaan)
	Surah Ali Imran/3: 85	Ayat <i>Etich-Legal</i> (kepercayaan)
	Surah al-Anfal/8: 61	Ayat <i>Etich-Legal</i> (kepercayaan)
	Surah al-Maidah/5: 3	Ayat <i>Etich-Legal</i> (kepercayaan)

Ketiga, paralisisasi teks dengan keadaan objek pertama saat teks diwahyukan. Pada langkah ini, pemaparan terkait sosio-historis (*asbâbu an-nuzûl*) terkait teks menjadi penunjang dari lahirnya kontekstualisasi ayat yang ingin dicari pesan dasarnya. Meliputi pembahasan di dalamnya, sifat pesan teks, eksplorasi pesan teks, urgensitas paralisisasi teks saat dihubungkan dengan permasalahan yang lebih kompleks, dan evaluasi hasil penafsiran teks. Berikut penjelasannya:

Surah Ali Imran secara umum memuat tiga tema besar, yaitu: tema perdebatan yang berlangsung antara Nabi Muhammad Saw dan ahli al-Kitab (umat Nasrani Najran),¹⁰² tema konspirasi dan rencana jahat kaum Yahudi, dan tema terkait tragedi peperangan antara Nabi, umat muslim, dan kaum musyrik (perang Uhud).¹⁰³ Namun, secara khusus aspek historis yang membahas Surah Ali Imran/3: 19 dan Surah Ali Imran/3: 85 tidak ditemukan dalam banyak riwayat.

Demikian Surah al-Anfal/8: 61, dalam banyak riwayat tidak ditemukan secara spesifik terkait sebab turunya ayat ini, namun secara umum surah al-Anfal merupakan surah yang berisikan pelajaran, peringatan, sekaligus pengingat terhadap kejadian perang (baik untuk umat muslim maupun orang kafir). Himbauan untuk selalu kompak, taat, dan teguh terhadap Nabi Muhammad Saw, begitupun harus selalu kompak dan teguh terhadap persatuan Islam dan ikhlas demi terbentuknya kesejahteraan umat secara luas. Tidak diperbolehkan berfanatisme atas pendapat pribadi juga golongan. Juga berisi peringatan atas kejahnya permusuhan yang dilakukan oleh para pembangkang,

¹⁰² Tema pertama terkait perjanjian Nabi dengan kaum Nasrani Najran dalam rangka menjaga kedamaian dan keamanan terhadap jiwa, harta, agama, tanah air, dan transaksi perdagangan, dan terjadi sebelum fatku Makkah.

¹⁰³ Muhammad Azzah Daruzah, *at-Tafsîr al-Ḥadîts Tartîbu as-Suwar Ḥasaba an-Nuzûl*, juz. 7, ..., hal. 105-106.

penghianat, pengadu domba, dan musyrikin, dengan harapan mampu menyiapkan strategi atas perlawanan mereka.¹⁰⁴

Surah al-Maidah/5: 3¹⁰⁵ turun pada hari jum'at tepatnya saat hari Arafah, setelah ashar dalam peristiwa haji Wada' saat Nabi menunggangi unta betina.¹⁰⁶ Dari riwayat Abdurrahman bin Hamdan dari Ahmad bin Ja'far al-Qathi'i dari Abdullah bin Ahmad bin Hambal dari Ja'far bin Awn dari Abu Umais dari Qais bin Muslim dari Tariq bin Shihab, bertanya seorang yahudi kepada Umar "anda membaca satu ayat dalam al-Qur'an yang jika diturunkan kepada umat kami, maka akan kami jadikan hari tersebut sebagai hari rayanya umat kami", Umar berbalik tanya "ayat apa itu?", maka menjawab "*al-yauma akmaltu lakum dīnakum wa atmamtu 'alaikum ni'mati*", Umar pun berkata "demi nama Allah sejatinya saya mengetahui secara pasti diturunkannya ayat tersebut kepada Rasulullah Saw, yaitu pada waktu sore saat hari Arafah di hari jum'at."¹⁰⁷

Terkait dari pada pesan teks dan eksplorasi bentuk pesan teks, berikut tabel penjelasannya:

No	Nama Surah & Ayat	Sifat pesan Teks	Bentuk Pesan Teks
1	Surah Ali Imran/3: 19	Teologi	Khusus
	Surah Ali Imran/3: 85	Teologi	Khusus
	Surah al-Anfal/8: 61	Teologi	Khusus
	Surah al-Maidah/5: 3	Teologi	Khusus

Sedangkan terkait paralisis teks terhadap permasalahan yang lebih kompleks, berikut penjelasannya:

Pada Surah Ali Imran/3: 19, Ridha menarik pemaknaan terkait kata Islam sebagai agama universal (turun bersama Nabi-nabi utusan Allah SWT, sebagai satu kesatuan) dari ayat Surah an-Nisa'/4: 125 "*wa man aḥsanu dīnan mimman aslama wajhahu lillāhi wa huwa muḥsinun wattaba 'a millata Ibrâhîm ḥanîfa*". Dengan ayat tersebut,

¹⁰⁴ Muhammad Azzah Daruzah, *at-Tafsîr al-Ḥadīts Tartîbu as-Suwar Ḥasaba an-Nuzûl*, juz. 7, ..., hal. 7.

¹⁰⁵ Secara umum surah al-Maidah memuat banyak cakupan terkait hukum dan perkara syariat yang berhubungan dengan seorang hamba dan kehidupan sosial-kemasyarakatan, juga berisi ragam bentuk norma terkait perpolitikan, kehidupan, dan individual. Muhammad Azzah Daruzah, *at-Tafsîr al-Ḥadīts Tartîbu as-Suwar Ḥasaba an-Nuzûl*, juz. 9, ..., hal. 7.

¹⁰⁶ Abu Hasan Ali an-Nisaburi as-Syafi'i, *Asbâbu Nuzûli al-Qur'ân*, Beirut: Dâru al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411, hal. 196.

¹⁰⁷ Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahîḥu al-Bukhârî*, juz. 4, Damaskus: Dâru Ibnu Katsîr, 1993, hal. 1600.

Nabi Ibrahim disifati dengan Islam, juga dalam beberapa surah menjelaskan bahwa Nabi-nabi lainnya juga disifati dengan Islam. Pada dasarnya Islam adalah mereka yang “*aslama wajhahu lillâhi wa huwa muhsinun*”, suci dari segala bentuk kesyirikan dan ikhlas dalam beramal atas dasar iman.¹⁰⁸

Pada Surah Ali Imran/3: 85, Ridha memaknai Islam sebagai bentuk umum dibandingkan iman. Islam berarti masuk dalam kedamaian, lawan dari peperangan, keselamatan, keikhlasan, dan pertolongan. Sedangkan iman yaitu keyakinan yang ada di hati. Oleh karena itu Islam yang didasari atas iman yang khusus menjadi kunci pertolongan dan diterimanya amalan. Terkait iman dan Islam, Ridha menghubungkan dengan Surah al-Hujurat/49: 17 “*yamunûna ‘alaika an aslamû, qul lâ tamunnû ‘alaiyya Islâmakum balillâh yamunnu ‘alaikum an hadâkum lil imân in kuntum shâdiqîn*”, juga Surah al-Hujurat/49: 15 “*Innamâ al-mu’minûn alladzîna âmanû billahi wa rusûlihi tsumma lam yartâbu wa jâhadu bi amwâlihim wa anfusihim fî sabîlillah*”.¹⁰⁹

Pada Surah al-Anfal/8: 61, Ridha memaknai Islam sebagai agama perdamaian dan keamanan. Oleh karena itu, Ridha mempararelisasi dengan Surah al-Baqarah/2: 208 “*yâ ayyuhalladzîna âmanû udhkulû fî silmi kâfah*”, dengan membumikan nilai-nilai kedamaian dan keamanan.¹¹⁰

Pada Surah al-Maidah/5: 3, Ridha memaknai kesempurnaan Islam “*ikmâl ad-dîn al-Islâm*” sebagai agama yang diridhoi Allah SWT dengan segala tuntunan yang tertera dalam al-Qur’an dan as-Sunnah. Ridha mencoba mengaitkannya dengan Surah al-Nahl/16: 89 “*wa nazzalnâ ‘alaika al-kitâba tibyanan li kulli syai’in*”, Surah as-Isrâ’/17: 9 “*inna hâdza al-Qur’ân yahdî lillatî hiya aqwam*”, dan keterangan yang menguatkan posisi as-Sunnah pada Surah an-Nisa’/4: 59 “*fa in tanâza’tum fî sya’in faruddûhu ilâ Allah wa ar-Rasûl*”.¹¹¹

Pada pembahasan kelima, di langkah ketiga, terkait evaluasi penafsiran atau pemahaman atas ayat, secara umum, umat muslim memaknai atau memahami agama Islam sebagai agama superior,

¹⁰⁸ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3, ..., hal. 213-214.

¹⁰⁹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3, ..., hal. 296.

¹¹⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 10, ..., hal. 58.

¹¹¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 6, ..., hal. 129-130.

denganya jalan keselamatan ditemukan. Mayoritas umat muslim terfokus pada pelabelan Islam (agama keturunan, agama kewarganegaraan), bukan pada hakikat Islam itu sendiri. Sehingga muncul paham-paham ekstrimis, eksklusif, dan radikal yang mengklaim dirinya dengan agamanya sebagai satu-satunya jalan kebenaran yang berhak mendapatkan keselamatan di akhirat berupa surga. Tak jarang sikap diskriminatif dan intimidatif muncul dan menyalahi hakikat Islam itu sendiri sebagai agama perdamaian dan keamanan.

Atas evaluasi tersebut, setidaknya diketahui lima prinsip hirarki nilai dalam kumpulan ayat-ayat di atas, *pertama, obligatory values* (nilai-nilai kewajibannya) berupa Islam sebagai agama yang diridhoi Allah SWT, telah sempurna, dan jalan diterimanya suatu amalan. *Kedua, fundamental values* berupa Islam bukan sekedar agama kewarganegaraan, lebih dari itu harus didasari atas keimanan khusus (mensucikan jiwa dari hal-hal menyekutukan Allah SWT dan ikhlas dalam setiap amalannya). *Ketiga, protectional values* berupa ancaman kerugian di akhirat dengan ragam hukuman atau balasan yang setimpal, serta tidak diterimanya suatu amalan. *Keempat, implemetation values* berupa tegak lurusnya Islam seseorang secara hakikat dengan landasan keimanan, dan bukan Islam sebagai (*ad-dīniyyah al-jinsiyyah*). *Kelima, intructional values* berupa perintah untuk berupaya mewujudkan agama Islam dalam konteks keimanan yang sesungguhnya dengan mensucikan diri dan jiwa dari ragam kemusyrikan dan berusaha ikhlas dalam setiap perbuatan.

Dari pesan hirarki nilai di atas, diperlukan pembahasan detail terkait kontekstualisasi Islam itu sendiri, baik dari segi nilai spiritualnya juga norma-norma keagamaannya. Maka pada langkah keempat, akan diulas terkait kontekstualisasi ayat, dengan menarik pesan dasar atau nilai fundamental dari ayat dan disesuaikan dengan konteks zaman, sehingga dapat menjadi satu tuntunan dalam berfikir, bersikap, dan bertindak. Berikut penjelasannya:

Sesuai dengan pesan dasar ayat, yaitu Islam bukan sekedar agama kebangsaan atau kewarganegaraan (*ad-dīniyyah al-jinsiyyah*), melainkan Islam yang didasarkan pada keimanan dengan mensucikan diri dan jiwa dari ragam kemusyrikan dan ikhlas dalam setiap perbuatan. Oleh karena itu, secara kontekstual paham-paham ekstrimis yang secara masif masih berkembang dan diajarkan melalui kajian-kajian keislaman dengan mengusung tema-tema ayat perang dan sejenisnya menjadi kurang relevan atas nilai-nilai Islam itu sendiri.

Dalam penelitian Hamdan Hasan terkait eksklusifisme dan paham-paham radikal menerangkan bahwa ayat-ayat jihad atau perang sejatinya merupakan jalan atau alternatif terakhir yang ditempuh seorang muslim ketika terdapat peristiwa yang tidak dapat dihindari (terdapat penyerangan, persekusi, dan penindasan dari kaum kafir dan musyrik). Kewajiban tersebut juga akan membias jika alasan hukumnya telah hilang, artinya selama tidak terdapat penyerangan, persekusi, siksaan, dan penindasan dari musuh Islam, maka kewajiban tersebut juga berubah. Bahkan secara tegas ayat-ayat perang dan perintah jihad hanya berlaku di saat peperangan terjadi, jika tidak, maka tidak dapat diberlakukan dalam kehidupan sehari-hari.¹¹²

Ayat-ayat jihad juga tidak selalu berkonotasi pada peperangan, lebih dari pada itu ada jihad atau perang melawan hawa nafsu yang itu akan selalu melekat dalam jiwa seorang muslim, bahkan yang lebih utama dari jihad yang diartikan dengan peperangan dan permusuhan yaitu jihad bersungguh-sungguh dalam memikul tanggung jawab sebagai hamba Allah SWT dalam rangka mencari keridhoan-Nya bahkan sampai jiwa, raga, harta, dan tidak mengenal siang dan malam.¹¹³

Dari penelitian di atas, didapati sebuah pesan bahwa Islam pada dasarnya mengajarkan eksklusifisme dalam perintah keagamaan (perintah berjihad atau membela agama Allah SWT), tetapi dalam penerapannya terikat kuat dengan kondisi dan situasi saat hal tersebut dibutuhkan. Artinya secara kontekstual pemahaman terkait akidah, dalam hal ini memaknai dan meyakini Islam tidak sebagai agama yang superior di kalangan umat dan masyarakat yang pluralistik. Sebaliknya pemahaman terkait Islam dalam konteks berakidah harus mengedepankan pesan dasar Islam itu sendiri, yaitu berfokus pada ajaran esoterik yang menjunjung tinggi kesucian jiwa dari ragam kemusyrikan, ikhlas dalam beramal, dan ketauhidan yang men-Esakan Allah SWT sebagai Tuhan yang satu.

2. Trem Islam Toleran

Pada tahapan analisis yang pertama, sudah dipaparkan secara lugas pengenalan teks secara luas pada analisis tekstualis. Yakni, pengenalan teks terkait term Islam sebagai agama yang mampu menghadirkan rahmat bagi seluruh alam. Teks tersebut tertera dalam

¹¹² Hamdan Hasan, *Penanggulangan Radikalisme Dan Terorisme Menurut Al-Qur'an (Telaah Atas Ayat-Ayat Perang Dalam Tafsir Ibn Katsir)*, Jakarta: PTIQ Press, 2019, hal. 106-111

¹¹³ Hamdan Hasan, *Penanggulangan Radikalisme Dan Terorisme Menurut Al-Qur'an (Telaah Atas Ayat-Ayat Perang Dalam Tafsir Ibn Katsir)*,..., hal. 130-136.

Surah al-Baqarah/2: 256, Surah al-Baqarah/2: 143, Surah Ali Imran/3: 159, dan Surah Yunus/10: 99.

Kedua, analisis teks saat teks diturunkan, yang meliputi ragam analisis, berikut penjelasannya:

Aspek Kebahasaan	
Term	Pandangan Rasyid Ridha “ <i>Tafsîr al-Manâr</i> ”
Toleran	Menjauhi sikap membenci, memaksa, keras hati, dan berlaku kasar atas ragam perbedaan. Sebaliknya sikap <i>tawasuth</i> harus dikedepankan dalam berbagai hal.

Konteks Sastra			
Tema	Nama Surah, Ayat, Urutan Turun Surah ¹¹⁴	Fungsi Ayat	Tempat Turun Ayat

¹¹⁴ Muhammad Azzah Daruzah, *at-Tafsîr al-Ḥadîts Tartîbu as-Suwar Ḥasaba an-Nuzûl*, ..., hal. 16.

Al-Islâm	Surah al-Baqarah/2: 256, Surah al-Baqarah/2: 143, urutan turun surah ke-87, setelah Surah al-Mutaffifin	Surah al-Baqarah/2: 256 menjadi bukti yang dapat menepis fitnah dan tuduhan atas Islam, bahwa Islam agama teroris dan penuh peperangan, kekerasan, dan paksaan. Surah al-Baqarah/2: 143 menerangkan bahwa <i>at-tawasuth</i> (pertengahan) merupakan perkara yang mendekati kesempurnaan dan mampu menempatkan setiap hak pada tempatnya.	Madaniyah
	Surah Ali Imran/3: 159, urutan turun surah ke-89, setelah Surah al-Anfal	Surah Ali Imran/3: 159 mengingatkan bahwa Islam harus mampu memanifestasikan bentuk kasih sayang Allah SWT dalam setiap tindakan.	
	Surah Yunus/10: 99, urutan turun surah ke-51, setelah Surah al-Isra'	Surah Yunus/10: 99 mengingatkan bahwa sebatas hamba tidak memiliki kuasa penuh atas hamba lainnya dalam perkara dakwah keagamaan, itu juga sebagai bentuk keadilan Allah atas hamba-nya yang diberi kebebasan memilih (beriman atau tidak)	Makkiyah

Bentuk Sastra		
No	Nama Surah & Ayat	Sudut Substansial
1	Surah al-Baqarah/2: 256	Ayat <i>Etich-Legal</i> (Kepercayaan)
	Surah al-Baqarah/2: 143	Ayat <i>Etich-Legal</i> (Norma)
	Surah Ali Imran/3: 159	Ayat <i>Etich-Legal</i> (Norma)

	Surah Yunus/10: 99	Ayat <i>Etich-Legal</i> (kepercayaan)
--	--------------------	---------------------------------------

Ketiga, paralisisasi teks dengan keadaan objek pertama saat teks diwahyukan. Pada langkah ini, paparan terkait sosio-historis (*asbâbu an-nuzûl*) terkait teks menjadi penunjang dari lahirnya kontekstualisasi ayat yang ingin dicari pesan dasarnya. Meliputi pembahasan di dalamnya, sifat pesan teks, eksplorasi pesan teks, urgensi paralisisasi teks saat dihubungkan dengan permasalahan yang lebih kompleks, dan evaluasi hasil penafsiran teks. Berikut penjelasannya:

Surah al-Baqarah/2: 143 dalam konteks “*ummatan wasathan*” tidak ditemukan sebab turunnya ayat, namun secara umum terdapat pesan *asbâbu an-nuzûl* pada kalimat “*wa mâ kâna Allah liyudhî’a Îmânakum*” sebagai bentuk respon akan pertanyaan dari orang muslim terkait status iman seseorang yang telah meninggal dan belum berpaling dari Baitul Maqdis dan menghadap ke Ka’bah ketika shalat, bahwa Allah SWT tidak akan menyia-nyiakan iman seseorang.¹¹⁵

Surah al-Baqarah/2: 256 dalam riwayat *asbâbu an-nuzûl* merujuk pada hadits nabi yang terdapat pada sunan Abu Dawud, dikisahkan ayat ini turun saat seorang perempuan yang susah memiliki anak (meninggal setiap kali melahirkan), maka dia bernazar jika anaknya hidup, akan dijadikannya seorang yang beragama Yahudi. Ketika bani Nadhir di usir dan di antara mereka anak-anak kaum Anshar seraya berkata “kami tidak akan membiarkan anak-anak kami”, maka turunlah ayat “*lâ ikrâha fî ad-dîn*”.¹¹⁶

Dalam riwayat lain yakni dari Ibnu Jarir dari Sa’id bin Ikrimah dari Ibnu Abbas ayat “*lâ ikrâha fî ad-dîn*” turun kepada seorang laki-laki Anshar dari bani Salim bin Auf yang biasa dipanggil Hushain, memiliki dua orang anak yang beragama Nasrani, akan tetapi dia sendiri beragama Islam, seraya bertanya pada Rasulullah Saw “apakah saya harus memaksa mereka untuk masuk ke dalam Islam, yang pada dasarnya mereka menolak selain agama Nasrani?”, maka

¹¹⁵ Imam as-Suyuthi, *Asbabu an-Nuzul: sebab-sebab turunya ayat al-Qur’an* diterjemahkan oleh Pustaka al-Kautsar dari judul *Asbâbu an-Nuzûl al-Musamma Lubâbu an-Nuqûl Fî Asbâbi an-Nizûl*, t.tp.: Pustaka al-Kautsar, t.th., hal. 36. Lihat juga Muqbal Ibnu Hadi, *as-Shahîh al-Musnad Min Asbâbi an-Nuzûl*, Kairo: Maktabatu Ibnu Taimiyyah, 1987, hal. 22.

¹¹⁶ Imam as-Suyuthi, *Asbabu an-Nuzul: sebab-sebab turunya ayat al-Qur’an* diterjemahkan oleh Pustaka al-Kautsar dari judul *Asbâbu an-Nuzûl al-Musamma Lubâbu an-Nuqûl Fî Asbâbi an-Nizûl*, ..., hal. 83.

turun ayat ini yang menegaskan tidak ada paksaan dalam memeluk agama Islam.¹¹⁷

Surah Ali Imran/3: 159 dalam banyak riwayat tidak ditemukan sebab turunnya ayat ini, namun secara umum surah ini memiliki keistimewaan yang dikenal dengan surah *az-zahrâwaini* (al-Baqarah dan Ali Imran). Penyebutan itu datang karena banyaknya penyingkapan atas perkara-perkara yang dirahasiakan oleh ahli kitab, yakni tentang kejadian dan kelahiran Nabi Isa As dan kedatangannya Nabi Muhammad Saw.¹¹⁸

Surah Yunus/10: 99 dalam banyak riwayat tidak ditemukan *asbâbu an-nuzûl* dari ayat ini, namun secara umum surah ini sebagaimana penamaanya berisikan kisah Nabi Yunus bersama para saudaranya. Kisah yang menginspirasi yang dipenuhi dengan pelajaran dan nasehat yang dapat berlaku bagi kalangan luas. Juga terdapat ayat-ayat yang mampu menghadirkan ketenangan bagi Nabi Muhammad Saw, sekaligus kabar gembira baginya dan para umat Islam sekalian.¹¹⁹

Terkait sifat pesan teks dan eksplorasi bentuk pesan teks, berikut tabel penjelasannya:

No	Nama Surah & Ayat	Sifat pesan Teks	Bentuk Pesan Teks
1	Surah al-Baqarah/2: 256	Teologi	Khusus
	Surah al-Baqarah/2: 143	Etik	Khusus
	Surah Ali Imran/3: 159	Etik	Khusus
	Surah Yunus/10: 99	Teologi	Khusus

Adapun terkait paralisis teks terhadap permasalahan yang lebih kompleks, berikut penjelasannya:

Pada Surah al-Baqarah/2: 256, Ridha mengkaitkan dengan Surah Yunus/10: 99 “*afaanta tukrihu an-nâs hatta yakûnû mu'minîn*” dengan pernyataan yang menekankan bahwa agama merupakan petunjuk bagi manusia yang datang pada mereka dengan bukti-bukti

¹¹⁷ Imam as-Suyuthi, *Asbabu an-Nuzul: sebab-sebab turunya ayat al-Qur'an* diterjemahkan oleh Pustaka al-Kautsar dari judul *Asbâbu an-Nuzûl al-Musamma Lubâbu an-Nuqûl Fî Asbâbi an-Nizûl*, ..., hal. 84.

¹¹⁸ Ed. Muhammad Shohib, *Keutamaan Al-Qur'an Dalam Kesaksian Hadis (Penjelasan Seputar Keutamaan Surah dan Ayat Al-Qur'an)*, Jakarta: Lembaga Percetakan Al-Qur'an Kemenag RI, 2012, hal. 41.

¹¹⁹ Muhammad Azzah Daruzah, *at-Tafsîr al-Hadîts Tartîbu as-Suwar Hasaba an-Nuzûl*, juz. 4, ..., hal. 7.

dan penjelasan-penjelasan yang nyata, juga Rasulullah tidaklah diutus sebagai penguasa kejam dan penindas, tetapi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan.¹²⁰

Pada Surah al-Baqarah/2: 143, Ridha menghubungkannya dengan bunyi ayat sebelumnya “*yahdî mayyasyâ*”, dengan kata lain, atas hidayah Allah SWT Rasulullah Saw beserta umat Islam dijadikan-Nya umat yang adil yang mampu menempatkan hak pada tempatnya, sebab sebelum datangnya Islam, terdapat dua golongan keyakinan. Golongan pertama, mereka yang terpaku pada hal-hal materialis, yaitu golongan orang Yahudi dan musyrikin. Golongan kedua, mereka yang meninggalkan kesenangan fisik dan dunianya dengan meningkatkan nilai spiritualnya, yaitu golongan orang-orang Kristiani, Shabi’ah, dan Hindu. Islam datang sebagai *ummatan washatan* yang mampu meletakkan keduanya, yaitu hak-hak jiwa dan hak-hak raga, baik bersifat rohani dan jasmani.¹²¹

Pada Surah Ali Imran/3: 159, Ridha menekankan bab permusyawaratan¹²² dalam menyelesaikan perselisihan terkait perkara duniawi. Ridha mencoba menghubungkan dengan Surah as-Syura/42: 38 “*wa amruhum syûra bainahum*” yang dibutuhkan saat hukum adat setempat diperlakukan, artinya ketika ada kondisi antara peperangan dan perdamaian, ketakutan dan keamanan, dan segala ragam bentuk kemaslahatan duniawi, permusyawaratan wajib dilakukan demi tercapainya kemashlahatan bersama.¹²³

Pada Surah Yunus/10: 99, Ridha menekankan dua permasalahan terkait etika dalam beragama. *Pertama*, kehendak tuhan dalam menciptakan umat yang beragam dengan agamanya masing-masing (tidak hanya mengimani Allah SWT). *Kedua*, larangan atas tindakan otoriter dalam beragama dengan memaksa dan membenci bagi mereka yang tidak sepaham. Pada pesan pertama, Ridha menghubungkan dengan Surah al-An’am/6: 107 “*walaw syâ’a Allâh mâ asyrakû*”, di mana jika Allah SWT berkehendak, maka tidak ada manusia yang menyekutukan Tuhan-Nya. Sedangkan pesan kedua,

¹²⁰ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3, ..., hal. 33.

¹²¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 4-5.

¹²² Musyawarah merupakan upaya atau proses perundingan dan diskusi yang dilakukan oleh kelompok, golongan, pihak-pihak tertentu yang sedang berselisih pendapat demi tercapainya kesepakatan kolektif. Yusron Kamil, *et.al.*, “Musyawarah Sebagai Landasan Demokrasi Dalam Pemikiran Islam” dalam *Jurnal al-Furqan*, Vol.6 No. 2 Tahun. 2023, hal. 239.

¹²³ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 4, ..., hal. 126.

Ridha menghubungkan dengan Surah as-Syura/42: 48 “*in ‘alaika illa al-balâgh*”, juga Surah Qaf/50: 45 “*wa mâ anta ‘alaihim bi jabbâr*”, di mana seorang Rasul Allah hanya bertugas untuk menyampaikan misi dakwah dan nilai-nilai keislaman dan tidak diperbolehkan melakukan pemaksaan atas hal tersebut.¹²⁴

Masuk pada pembahasan evaluasi pemahaman atas teks, secara umum ayat ini menjadi jawaban atas superioritas dan sikap stereotip umat Islam. Ayat ini seharusnya dipahami oleh umat Islam sebagai petunjuk al-Qur’an yang membimbing setiap tindakannya dalam bersosialisasi antar umat manusia. Dengan langkah berikut, sama halnya umat Islam menyelamatkan agamanya dari tudingan-tudingan kaum pembenci Islam yang melabeli Islam dengan agama teroris. Tidak sebatas petunjuk al-Qur’an, ayat-ayat di atas hendaknya juga menjadi satu pemahaman yang mengakar dalam keyakinan umat muslim bahwa Islam bersama pemeluknya harus mampu memancarkan rahmat-Nya Allah SWT dalam berperilaku, baik bersikap lemah lembut, tidak diskriminatif dan otoriter, dan mampu menjadi penengah dalam ragam perselisihan dan permusuhan.

Atas evaluasi tersebut, setidaknya diketahui lima prinsip hirarki nilai dalam kumpulan ayat-ayat di atas, *pertama, obligatory values* (nilai-nilai kewajibannya) berupa keyakinan akan kebenaran al-Qur’an sebagai kitab petunjuk yang didalamnya mengatur cara berperilaku umat muslim. *Kedua, fundamental values* berupa larangan pemaksaan dan sikap membenci atas perkara keimanan (agama). *Ketiga, protectional values* berupa adanya pancaran sifat Allah SWT (rahmah) yang harus diimani dan dimanifestasikan dalam bentuk tindakan bagi Rasul dan umatnya sebagai simbol Islam, juga agar pesan Islam sampai pada mereka tanpa keterpaksaan dan keras hati. *Keempat, implemetation values* berupa tegaknya nilai toleransi yang dibangun atas dasar keadilan, permusyawaratan, dan kebesaran hati atas keragaman yang menjadi *sunnatullah*. *Kelima, intruuctional values* berupa perintah untuk menerima ragam perbedaan yang menjadi *sunnatullah* dengan menonjolkan sikap *al-wasath* (adil) dan *al-khiyâr* (mampu memilah dan memilih), juga larangan pemaksaan dalam beragama, karena keimanan bentuk ketundukan jiwa seseorang kepada Tuhan-Nya dalam ruang lingkup esoterik.

Oleh karena itu, pada pembahasan langkah keempat ini, akan diulas terkait kontekstualisasi ayat dengan menarik nilai

¹²⁴ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 11, ..., hal. 404-405.

fundamentalnya dan disesuaikan dengan kondisi sekarang. Berikut penjelasannya:

Pada dasarnya Islam dengan ajarannya telah sempurna, namun karena adanya perkembangan keilmuan dengan ragam kepentingan melahirkan tindakan-tindakan intoleran dan pelanggaran KBB (kebebasan beragama dan berkeyakinan). Setidaknya sepanjang tahun 2023-2024 ditemui peningkatan kasus dengan total 477 peristiwa dan 731 tindakan intoleransi dan pelanggaran KBB, baik yang datang dari oknum masyarakat sipil maupun dipromotori oleh oknum dari institusi negara. Salah satu penunjangnya adalah adanya kepentingan dinamika politik nasional yang lebih dikenal dengan politik identitas keagamaan. Serta masifnya pemahaman ekstrimis eksklusif yang kurang mampu mencerna arti keragaman dan perbedaan dalam beragama.¹²⁵

Atas fenomena tersebut agama dan keyakinan atau akidah seseorang harus mampu menunjukkan pesan dasar dari agama dan keyakinan tersebut dengan memahami secara kompleks ayat-ayat maupun as-Sunnah dengan memperhatikan sebab-sebab turunya ayat. Sebab jika kembali pada pesan dasar Islam, Islam mengajarkan toleransi yang menyebarkan agama kasih bagi seluruh umat. Serta Islam sama sekali tidak mengajarkan pemaksaan dan diskriminatif terhadap umatnya bagi umat yang lainya.

Jadi secara kontekstual, merujuk pada pesan fundamental Islam, Islam tidak mengajarkan intoleran, sebaliknya Islam harus mampu menjadi agama yang memancarkan sifat kasih sayang Allah SWT sebagai Tuhan yang disembah, serta menyadari secara penuh bahwa seorang hamba tidak memiliki kewenangan mutlak atas hamba lainya. Islam juga menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dengan sikap *tawasuth* tidak melebih-lebihkan serta tidak pula mengurangi nilai-nilai keagamaan yang lahir dari keyakinannya.

3. Trem Islam dan HAM (Hak Asasi Manusia)

Pada tahapan analisis yang pertama, sudah dipaparkan secara lugas pengenalan teks secara luas pada analisis tekstualis. Yakni, pengenalan teks terkait term Islam sebagai agama yang mampu menghadirkan rahmat bagi seluruh alam. Teks tersebut tertera dalam

¹²⁵ Dalam perkara ini dapat ditemui kasus pembunuhan yang dilakukan oleh siswa SD terhadap adik kelasnya karena perbedaan agama. Kasus lain di Sukabumi kegiatan ret-ret anak remaja kristen dan dirusak dan diserang oleh sekelompok warga karena dianggap melakukan kegiatan peribadatan di suatu villa tanpa izin. Dilla Agustin Nurul Ashfiya, "Kasus Intoleransi di Indonesia: Jumlah, Penyebab, Pelaku dan Contohnya" dalam <https://goodstats.id/article/intoleransi-agama-di-indonesia-HdiJw>. Diakses 15 Agustus 2025.

Surah al-Baqarah/2: 178-179, Surah al-Maidah/5: 8, Surah an-Nisa'/4: 58, dan Surah an-Nisa'/4: 135.

Kedua, analisis teks saat teks diturunkan, yang meliputi ragam analisis, berikut penjelasannya:

Aspek Kebahasaan	
Term	Pandangan Rasyid Ridha “ <i>Tafsîr al-Manâr</i> ”
<i>HAM</i>	Persamaan dan kesetaraan, menjunjung tinggi nilai keadilan yang dilandasi atas dasar amanah Ilahi yang menjadi fitrah manusia dalam beragama.

Konteks Sastra			
Tema	Nama Surah, Ayat, Urutan Turun Surah ¹²⁶	Fungsi Ayat	Tempat Turun Ayat

¹²⁶ Muhammad Azzah Daruzah, *at-Tafsîr al-Ḥadîts Tartîbu as-Suwar Ḥasaba an-Nuzûl*, ..., hal. 16.

Al-Islâm	Surah al-Baqarah/2: 178-179, urutan turun surah ke-87, setelah Surah al-Mutaffifin Surah al-Maidah/5: 8, urutan turun surah ke-112, setelah Surah al-Fath (<i>ba'da as-Shulhu al-hudaibiyah</i>) Surah an-Nisa'/4: 58, dan Surah an-Nisa'/4: 135, urutan turun surah ke-92, setelah Surah al-Mumtahanah	Surah al-Baqarah/2: 178-179 mengajarkan bahwa setiap hamba memiliki kesetaraan dan persamaan dalam berbagai perkara. Surah al-Maidah/5: 8 mengajarkan bahwa keadilan menjadi perkara yang wajib bagi seorang mu'min, terutama terkait permasalahan sosial (perselisihan dan permusuhan) Surah an-Nisa'/4: 58 mengajarkan bahwa dalam perkara keadilan, terdapat perkara yang lebih utama, yaitu menjaga amanah yang telah menjadi fitrah manusia dalam beragama Surah an-Nisa'/4: 135 mengajarkan bahwa keadilan tidak memandang siapa dan atas hawa nafsu, tetapi mencari nilai-nilai kebenaran yang diridhoi Allah SWT tanpa memihak dan pilih kasih.	Madaniyah Makkiyah
----------	--	---	----------------------------------

Bentuk Sastra		
No	Nama Surah & Ayat	Sudut Substansial
1	Surah al-Baqarah/2: 178-179	Ayat <i>Etich-Legal</i> (Norma)
	Surah al-Maidah/5: 8	Ayat <i>Etich-Legal</i> (Norma)
	Surah an-Nisa'/4: 58	Ayat <i>Etich-Legal</i> (Norma)
	Surah an-Nisa'/4: 135	Ayat <i>Etich-Legal</i> (Norma)

Ketiga, paralisis teks dengan keadaan objek pertama saat teks diwahyukan. Pada langkah ini, paparan terkait sosio-historis (*asbâbu an-nuzûl*) terkait teks menjadi penunjang dari lahirnya kontekstualisasi ayat yang ingin dicari pesan dasarnya. Meliputi pembahasan di dalamnya, sifat pesan teks, eksplorasi pesan teks, urgensi paralisis teks saat dihubungkan dengan permasalahan yang lebih kompleks, dan evaluasi hasil penafsiran teks. Berikut penjelasannya:

Surah al-Baqarah/2: 178-179 dalam riwayatnya, ayat ini turun saat terjadi pembunuhan antar kabilah (daerah) di Arab. Satu di antaranya merasa lebih tinggi dan terhormat, hingga keluar pernyataan bahwa seseorang hamba sahaya dari mereka (kabilah yang terbunuh) meminta ganti darinya (kabilah yang membunuh) seorang yang merdeka untuk di *qishâs* (dibunuh). Begitupun seorang perempuan dimintakan ganti dari laki-laki, maka turunlah ayat ini.¹²⁷

Surah al-Maidah/5: 8 secara historis *asbâbu an-nuzûl* tidak ditemukan keterangan terkait ayat ini, namun secara umum, surah ini memiliki istilah lain sebagai surah *al-'uqûd* (perjanjian) yang di dalamnya berisikan pesan dari Allah SWT agar hambanya mampu memenuhi janji setia kepada-Nya, juga perjanjian antar sesama manusia.¹²⁸ Surah ini juga mempertegas bahwa segala perkara yang ditemukan dalam surah ini menjadi perkara yang baku (terkait halal dan haram).¹²⁹

Surah an-Nisa'/4: 58 dalam riwayatnya, ayat ini mengisahkan kisah seorang penjaga pintu Ka'bah (Utsman bin Thalhah al-Hijabi) bersama Rasulullah Saw dan Ali bin Abi Thalib saat memasuki kota Makkah pada hari *fatkhû al-Makkah*. Keteguhan Utsman dalam menjaga amanah di pintu Ka'bah menjadi pelajaran penting hingga diturunkannya ayat ini. Karena amanahnya, Utsman ditetapkan sebagai pemegang kunci Ka'bah secara turun-temurun

¹²⁷ Al-Wahidi an-Nisaburi, *Asbabun Nuzul: Sebab-sebab Turunya Ayat-ayat Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Moh. Syamsi dari judul *Asâbu an-Nuzûl*, Surabaya: Amelia, 2014, hal. 76.

¹²⁸ Ed. Muhammad Shohib, *Keutamaan Al-Qur'an Dalam Kesaksian Hadis (Penjelasan Seputar Keutamaan Surah dan Ayat Al-Qur'an)*, ..., hal. 51.

¹²⁹ Pernyataan tersebut datang dari Aisyah Ra yang bertanya kepada Jubair bin Nufair saat usai melaksanakan ibadah haji. Bahwa Jubair dalam ibadahnya membaca surah ini, dan Aisyah berargumen bahwa surah ini menjadi surah yang terakhir diturunkan, jika di dalamnya ditemui perkara-perkara yang haram, maka haram, demikian sebaliknya, jika halal, maka halal. Imam as-Suyuthi, *Asbabu an-Nuzul: sebab-sebab turunya ayat al-Qur'an* diterjemahkan oleh Pustaka al-Kautsar dari judul *Asbâbu an-Nuzûl al-Musamma Lubâbu an-Nuqûl Fî Asbâbi an-Nizûl*, ..., hal. 187.

dan tidak ada yang berhak mengambilnya kecuali orang-orang yang dzalim.¹³⁰

Surah an-Nisa'/4: 135 dalam berbagai riwayat, ayat ini turun di saat Nabi Muhammad Saw dihadapkan dengan aduan si kaya dan si miskin saat keduanya beradu mulut. Nabi memiliki kecenderungan kepada orang miskin karena dianggapnya tidak mungkin orang miskin menganiaya orang kaya. Oleh karena itu turunlah ayat ini dan Allah SWT mengingatkan bahwa dalam memutuskan haruslah bersandar pada aspek keadilan.¹³¹

Terkait dari pada pesan teks dan eksprolasi bentuk pesan teks, berikut tabel penjelasannya:

No	Nama Surah & Ayat	Sifat pesan Teks	Bentuk Pesan Teks
1	Surah al-Baqarah/2: 178-179	Etik	Khusus
	Surah al-Maidah/5: 8	Etik	Khusus
	Surah an-Nisa'/4: 58	Etik	Khusus
	Surah an-Nisa'/4: 135	Etik	Khusus

Adapun terkait paralisis teks terhadap permasalahan yang lebih kompleks, berikut penjelasannya:

Pada Surah al-Baqarah/2: 178-179, secara eksplisit tidak disebutkan oleh Ridha terkait korelasi ayat dengan permasalahan yang lebih kompleks, pada dasarnya ayat ini membahas terkait persamaan dan kesetaraan dalam berbagai bidang apapun.¹³²

Pada Surah al-Maidah/5: 8, Ridha juga tidak menyebutkan secara eksplisit terkait paralisis teks terhadap permasalahan yang lebih luas. Ridha menekankan bahwa keteguhan jiwa dan raga dalam menegakkan kewajiban, baik yang berkaitan dengan agama maupun

¹³⁰ Al-Wahidi an-Nisaburi, *Asbabun Nuzul: Sebab-sebab Turunya Ayat-ayat Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Moh. Syamsi dari judul *Asâbu an-Nuzûl*, ..., hal. 241-242. Lihat juga Imam as-Suyuthi, *Asbabu an-Nuzul: sebab-sebab turunya ayat al-Qur'an* diterjemahkan oleh Pustaka al-Kautsar dari judul *Asbâbu an-Nuzûl al-Musamma Lubâbu an-Nuqûl Fî Asbâbi an-Nizûl*, ..., hal. 149.

¹³¹ Al-Wahidi an-Nisaburi, *Asbabun Nuzul: Sebab-sebab Turunya Ayat-ayat Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Moh. Syamsi dari judul *Asâbu an-Nuzûl*, ..., hal. 286. Lihat juga Imam as-Suyuthi, *Asbabu an-Nuzul: sebab-sebab turunya ayat al-Qur'an* diterjemahkan oleh Pustaka al-Kautsar dari judul *Asbâbu an-Nuzûl al-Musamma Lubâbu an-Nuqûl Fî Asbâbi an-Nizûl*, ..., hal. 182.

¹³² Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 100.

dunia, memiliki urgensi yang tinggi, yaitu dalam beriman dan ikhlas atas segala bentuk tindakan kebaikan di dunia dengan menjunjung tinggi nilai keadilan dan tidak pilih kasih, merupakan cerminan dari maksud ayat.¹³³

Pada Surah an-Nisa'/4: 58, Ridha menekankan perkara amanah dengan menghubungkannya dengan bunyi Surah Ali Imran/3: 187 “*wa idza akhadza Allâh mîtsâqalladzîna ûtû al-kitâb latubayyinunnahu li an-nâs wa lâ taktumûnah*”, yang mengungkap pengkhianatan sikap ahli kitab atas amanah yang diembannya (menyampaikan pesan *al-kitâb* dan sifat-sifat nabi).¹³⁴ Keadilan juga menjadi perkara lain yang dihubungkan oleh Ridha dengan Surah al-An'am/6: 7 “*i'dilû huwa aqrabu littaqwâ*”, yang menegaskan bahwa perkara keadilan menjadi sarana untuk mendekatkan diri pada Allah SWT sebagai bentuk ketaqwaan hamba atas Tuhan-Nya.¹³⁵

Pada Surah an-Nisa'/4: 135, Ridha menekankan pesan terkait kewajiban dalam menegakkan keadilan dengan setegak-tegaknyanya sebagai manifestasi atas hidayah Allah SWT dalam al-Qur'an dan meneladani ulama-ulama salaf terdahulu. Oleh karena itu, Ridha menghubungkannya dengan Surah al-A'raf/7: 181 “*wa mimman khalaqna ummatan yahdûna bi al-haq wa bihi ya'dilûn*”, yang menerangkan bahwa dahulu terdapat percontohan umat yang dengan hidayah al-Qur'an mampu menjadi umat yang adil dan mampu menegakkan keadilan setegak-tegaknyanya, hingga datang masa yang generasinya meninggalkan hidayah al-Qur'an, sehingga muncul ketidakadilan dan kezaliman para penguasa, dan pada akhirnya Islam hanya sebatas nama, tidak mampu menciptakan keadilan dan tidak mampu mendatangkan maslahat dari keilmuannya.¹³⁶

Masuk pada pembahasan kelima, terkait evaluasi pemahaman atas teks, ayat-ayat di atas secara umum memuat kesetaraan dalam berbagai masalah sosial dan keagamaan. Kumpulan ayat tersebut juga menjadi jawaban atas hakikat Islam yang menjunjung tinggi nilai

¹³³ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 6, ..., hal. 228.

¹³⁴ Pesan pada ayat ini menjadi dasar pembentukan sistem sosial dan hukum Islam yang secara universal dapat berlaku pada seluruh aspek kehidupan, baik individu maupun golongan. ayat ini juga menekankan bahwa hukum Islam bukan sekedar simbolik, melainkan harus benar-benar fungsional dan transformatif. Nurul Aini, *et.al.*, “Reaktualisasi Nilai Amanah Dan Keadilan Dalam Hukum Islam: Kajian Tematik Q.S. An-Nisa: 58 Dalam Perspektif Kontemporer” dalam *Jurnal Inspirasi Edukatif*, Vol.6 No.3 Tahun. 2025, hal. 508.

¹³⁵ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 5, ..., hal. 138-139.

¹³⁶ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 5, ..., hal. 328.

kesetaraan sebagai wujud keadilan. Bukan sebaliknya, Islam saling menyalahkan dan menganggap dirinya istimewa dibandingkan agama lainnya. Anggapan tersebut, tanpa disadari telah menciderai hidayah al-Qur'an yang membimbing umatnya untuk menjunjung tinggi nilai kesetaraan dalam keadilan.

Atas evaluasi tersebut, setidaknya diketahui lima prinsip hirarki nilai dalam kumpulan ayat-ayat di atas, *pertama, obligatory values* (nilai-nilai kewajibannya) berupa keyainan akan kebenaran al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang didalamnya mengatur cara berperilaku umat muslim. *Kedua, fundamental values* berupa dasar kesetaraan bagi seluruh umat. *Ketiga, protectional values* berupa ancaman azab yang pedih di akhirat dan di dunia mendapat dosa dan kerusakan dalam berbagai tatanan kehidupan. *Keempat, implemetation values* berupa tegaknya nilai kesetaraan dan keadilan atas dasar petunjuk al-Qur'an. *Kelima, intructional values* berupa perintah untuk menegakkan setegak-tegaknya prinsip kesetaraan bagi umat manusia yang memuat urgensitas nilai keadilan di dalamnya.

Oleh karena itu, perlu ditarik lebih dalam pesan fundamental teks dalam upaya menemukan solusi terhadap problem kesetaraan di zaman modern saat ini. Berikut penjelasannya:

Atas pendapat serta argumen yang dibangun oleh Rasyid Ridha pada kumpulan ayat-ayat di atas, pesan fundamental dari ayat-ayat tersebut yaitu prinsip kesetaraan dalam nilai berkeadilan sebagai satu bentuk amanah Tuhan yang diberikan untuk hamba-Nya selaku khalifah di muka bumi. Agar tercipta kehidupan yang makmur, damai, dan teratur, sehingga terbentuk ragam maslahat bagi kesejahteraan seluruh umat manusia.

Maka dari itu, secara kontekstual ayat ini menjawab tantangan zaman, khususnya di negara Indonesia sendiri yang memiliki keragaman ras, suku, budaya, dan agama. keragaman tersebut sudah seharusnya melahirkan konsep kesetaraan sebagaimana yang termuat dalam pesan dasar dari kumpulan ayat-ayat di atas.

Merespon keberagaman, terutama terkait konteks keragaman beragama, Islam sudah sepantasnya menjadi teladan akan tegaknya nilai-nilai kesetaraan. Sebab secara landasan teori, al-Qur'an dan as-Sunnah menjadi teori dasar yang memberikan contoh untuk umatnya cara bersikap dalam ruang kemanusiaan. Sikap kesetaraan dalam konsep *al-qisth* (keadilan) merupakan sikap utama yang harus dijunjung tinggi umat muslim dalam segala aktivitasnya, dengannya keimanan seseorang akan meningkat, terjaganya tatanan dan tegaknya perkara-perkara sosial, hilangnya bentuk kedzaliman, kerusakan, permusuhan, dan mampu menjadi penengah dari ragam perselisihan.

C. Relevansi Pandangan Kontekstual Rasyid Ridha Atas Ayat-Ayat Akidah Dengan Paradigma Inklusivisme Islam

Pada sub bab ini, terkait relevansi pandangan kontekstual Rasyid Ridha atas ayat-ayat akidah dengan paradigma inklusifisme, penulis ingin menegaskan bahwa secara umum dari pandangan kontekstual Rasyid Ridha yang telah dibahas sebelumnya merupakan pandangan yang bersifat fundamental dan substansial yang menurutnya menjadi pesan dasar ayat-ayat akidah dari *asbâbu nuzuli al-âyyât* (sebab diturunkan ayat) yang akan relevan dalam setiap zamannya. Pesan dasar tersebutlah yang dapat menjadi pijakan awal dalam mengambil keputusan maupun sikap seorang yang beragama.

Pesan dasar tersebutlah yang dapat membawa paham-paham akidah yang akan relevan meskipun dihadapkan dengan konteks zaman yang akan berubah dengan segala dinamika akhlak dan hukum sosial berkembang. Menurut Rasyid Ridha, kembali pada pesan fundamental ayat akan mampu memunculkan sikap moderat tanpa keluar dari koridor bimbingan al-Qur'an. Sebab menurut Ridha ada empat perkara pentingnya menjaga sikap moderat dalam konteks perubahan zaman, yaitu:¹³⁷

Pertama, adanya perubahan sikap dalam lintas generasi menyikapi sebuah ayat, artinya suatu perbuatan tertentu dalam satu generasi menjadi pemersatu hati, pada generasi lain menjadi faktor pemecah belah antar mereka.

Kedua, adanya perubahan kebutuhan akan tindakan dalam menyikapi ayat, artinya dalam beberapa generasi kebutuhan itu sangat dibutuhkan, sedangkan dalam generasi lain kebutuhan tersebut tidak lagi dibutuhkan.

Ketiga, adanya perubahan pemaknaan dan penafsiran atas ayat, artinya pada satu generasi ayat-ayat dipahami sebagai dalam bentuk simbol-simbol, namun pada generasi lain dimaknasi secara harfiah, dan sebaliknya.

Keempat, adanya perubahan kepentingan dalam menyikapi ayat-ayat al-Qur'an, artinya sebagian orang menginginkan kebahagiaan duniawi dan takut akan kesengsaraan, namun di generasi atau keadaan yang lain orang-orang menginginkan kebahagiaan akhirat dan takut akan kesengsaraan.

Oleh karena itu, pada konteks kontekstualisasi ayat ini, Ridha menarik pesan dasar dari ayat dan merefleksikan kedalam generasinya untuk mampu menjadikan teks al-Qur'an, kitab petunjuk yang

¹³⁷ Rasyid Ridha, *Majallatu al-Manâr*, juz. 6, Mesir: Dâru al-Wafâ' li at-Tibâ'ah wa an-Nashr wa at-Tauzî', 1316, hal. 912.

membimbing umat dalam setiap kondisi dan keadaannya. Dengannya, perubahan dan rekonsiliasi pemahaman akan agama dan keyakinan dapat berkembang dan relevan di tengah-tengah budaya dan konteks yang berkembang.

Adapun terkait ayat-ayat akidah, penulis ingin menegaskan bahwa akidah sebagaimana di jelaskan sebelumnya, kata akidah merupakan istilah baru yang menggambarkan satu bentuk keyakinan yang dalam al-Qur'an digunakan kata *al-Îmân*. Muatan kata akidah sangat kompleks baik itu bersifat *ushûli* ataupun *furû'i* sebagaimana dijelaskan sebelumnya, namun jika kembali pada pendapat Ridha, akidah atau lebih menggunakan istilah *al-Îmân* dapat dimaknai sebagai mana Amin Suma berpendapat, bahwa keseluruhan ayat al-Qur'an dapat dikategorikan dalam bentuk akidah sebagai ilmu atau keyakinan dasar sebelum termanifestasikan dalam bentuk tindakan yang selaras dengan keadaan, berikut pendapat Ridha:

Ridha berpendapat bahwa kata *al-Îmân* berarti suatu bentuk keyakinan yang teguh disertai dengan kepatuhan jiwa. Atas keyakinan tersebut, maka ia telah masuk ke dalam amalanya dan tunduk patuh pada hukum-hukumnya tanpa sedikit keraguan dalam menjalaninya.¹³⁸ Dalam ungkapan lain *al-Îmân* dimaknai Ridha sebagai akar dan inti agama yang menggambarkan kepatuhan jiwa.¹³⁹ *Al-Îmân* mengharuskan keyakinannya untuk terwujud dalam bentuk tindakan dan bukan sekadar keyakinan akan kebenaran berita.¹⁴⁰ Yang lebih mendalam bahwa *al-Îmân* harus mampu memunculkan rasa takut, berharap, memicu semangat dalam menjalankan segala perintah agama, dan menjauhi segala larangannya, yang tanpanya agama dengan keimanan di dalamnya tidak mampu mendatangkan manfaat bagi perbaikan kesejahteraan manusia.¹⁴¹

¹³⁸ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 2, ..., hal. 208.

¹³⁹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 3, ..., hal. 31.

¹⁴⁰ Dalam konteks ini, Ridha menambahkan bahwa iman akan bertambah dengan turunnya ayat-ayat al-Qur'an atau keimanan seseorang akan bertambah dengan mempelajari kepastian ayat dalam al-Qur'an, baik peningkatan secara hakikat atau sifat nya, artinya keyakinan, ketaatan, ketenangan hati, dan ilmu-ilmu yang didapatkan di dalamnya yang berdampak pada tingkah laku dan lebih dekat dengan Allah SWT. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 11, ..., hal. 65.

¹⁴¹ Dalam konteks ini, Ridha berpendapat bahwa setiap keyakinan memiliki pengaruh dalam diri seseorang yang diwujudkan dalam bentuk tindakan, sehingga antara ilmu "*al-'ilmu*" (keyakinan), kondisi "*al-hâl*", dan perbuatan "*al-'amal*" menjadi satu kesatuan yang berkesinambungan yang saling mempengaruhi. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 4, ..., hal. 196.

Jadi ayat-ayat akidah secara spesifik menurut Ridha diibaratkan sebuah ilmu dasar berupa keyakinan yang bulat yang terhubung kuat dengan sebuah tindakan dan keadaan dalam eksekusinya yang mampu membawa dampak perubahan kesejahteraan kemanusiaan, sebagai bentuk upaya pendekatan diri kepada Allah SWT.

Dari batasan pembahasan di atas, penulis hendak menghadirkan kembali secara singkat pembahasan terkait kontekstualisasi ayat-ayat akidah (tiga tema utama) pada pembahasan sub-bab sebelumnya dengan mempertemukan titik temu pandangan Ridha dalam tafsirnya dengan paradigma inklusivisme yang kemudian mencoba menarik kerangka relevansi tersebut kedalam perkembangan kasus keagamaan terkini yang bernuansa eksklusif.

Sebelum masuk pada pembahasan, perlu diketahui bahwa Ridha secara prinsip dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu ingin menjadikan ayat-ayat al-Qur'an membumi, hidup, dan menyatu dalam kehidupan masyarakat sebagai kitab petunjuk, artinya Ridha dengan karyanya memiliki tujuan mulia, obsesi, dan cita-cita untuk mampu mewujudkan praktik kehidupan masyarakat dalam berbagai kondisi secara ideal tanpa dibayang-bayangi ketakutan akan melawan hukum Islam yang pijakan utamanya adalah al-Qur'an, as-Sunnah, qiyas, dan ijma' (dalam konteks ini yang utama adalah al-Qur'an).

1. Titik Temu Pandangan Kontekstualisasi Rasyid Ridha Atas Ayat-ayat Akidah dengan Paradigma Inklusivisme Islam

Pada dasarnya pandangan Rasyid Ridha atas ayat-ayat akidah yang relevan dengan paradigma inklusivisme Islam terletak pada pemaknaan Islam sendiri. Menurutnya Islam dan muslim sejati dalam ayat-ayat akidah yang disebutkan sebelumnya adalah agama atau pemeluknya yang mampu mensucikan dirinya dari hal-hal yang menyekutukan Allah SWT, ikhlas dalam beramal, baik itu agama yang dibawa oleh Muhammad SAW atau agama-agama lain yang dibawa oleh Nabi-nabi sebelumnya.

Hematnya, agama-agama yang turun bersamanya seorang Nabi merupakan satu kesatuan "*wihdatu ad-dîn*" yang disatukan dengan persamaan prinsipnya, yaitu sikap penyerahan diri kepada Tuhan-Nya yang menjunjung tinggi nilai ketauhidan, dan ikhlas dalam beramal karena Allah SWT.¹⁴² Atas dasar pandangannya

¹⁴² Ridha menarik kesimpulan atas pemahamannya terhadap Surah al-Baqarah/2: 62, yang disebutkan agama-agama di dalamnya, seperti orang beriman yang mengikuti Nabi Muhammad, agama Yahudi sebagai pengikut Musa, agama nasrani sebagai pengikut Isa, dan agama Sabi'ah yang berada di Babelonia merupakan satu kesatuan. Menurutnnya, poin

tersebut melahirkan pandangan dalam tafsirnya bernuansa inklusif terkait permasalahan-permasalahan keagamaan.

Islam sendiri dalam pandangannya bukan sebagai nama diri (*proper name*) dari sistem kepercayaan tertentu, juga bukan sebagai agama kenegaraan (*ad-dīniyyah al-jinsiyyah*). Menurut pemaknaan tersebut mengkerdikan kata Islam sendiri, Islam sejati dimaknai dengan suatu sikap, yaitu sikap berserah diri, menjalankan segala ragam perintah Allah SWT, menjunjung tinggi nilai kedamaian, dan ikhlas dalam beramal. Menurut Islam yang dimaknai sebagai (*proper name*) keyakinan tertentu tanpa didasari rasa berserah diri, penyucian jiwa dari ragam kemusyrikan, dan keikhlasan dalam beramal tidaklah diterima.

Ridha menarik makna Islam jauh dari nilai formal sebagaimana penafsiran yang bernuansa eksklusif, Ridha lebih menarik makna substansialnya dan lebih terkesan progresif. Ridha mencoba menarik fakta sejarah tentang Islam yang banyak dimaknai sekarang (agama formal). Menurut agama sekarang ini hanya turunan dari leluhur-leluhur mereka (agama keturunan) dengan tuntunan adat kebiasaan tanpa merasakan substansi dari agama tersebut.¹⁴³ Padahal secara substansi nilai Islam ada dalam ilmu dan amalanya, artinya dalam bersyahadat seorang muslim mampu mengamalkan keimanannya tersebut dalam perilakunya, beramal bukan karena kepentingan tertentu (golongan, nafsu dan semisalnya), tetapi karena Allah SWT dan Rasul-Nya.

Menurutnya peperangan atau pembelaan atas agama yang benar tidak akan ada habisnya dan akan selalu ada kecuali ilmu dan amal seseorang berfokus pada hal substansial bahwa Allah SWT adalah Tuhan segala sesuatu, pemilik serta raja-Nya, yang

terpenting ayat ini bukan pada penamaan agamanya, melainkan mereka yang beriman kepada Allah SWT, kepada hari akhir, dan beramal shaleh akan mendapatkan ganjarannya, dan ketenangan atas keadilan Allah dalam membalas setiap pahala yang dilakukan di dunia. Rasyid Ridha, *Majallatu al-Manâr*, juz. 6, Mesir: Dâru al-Wafâ' li at-Tibâ'ah wa an-Nashr wa at-Tauzî', 1316, hal. 911.

¹⁴³ Menurut Ridha pemahaman tentang agama, berakidah, dan berkeyakinan (dalam hal ini nilai-nilai dogmatis agama) yang jauh dari kata mengingat kembali ajaran dasar agama dan mempelajarinya, maka akan menjadikan Islam hanya sebatas nama dan al-Qur'an sebatas bentuknya (diibaratkan Ridha bagaikan bagaikan orang beragama yang memegang bara api) dan itu termasuk bencana besar. Ragam kezaliman, bid'ah, pertumpahan darah dan lain sebagainya menjadi konsekuensi dari abainya akan belajar dan mempelajari ulang kajian keagamaan. Rasyid Ridha, *Majallatu al-Manâr*, juz. 1, ..., hal. 341-342.

mengatur dengan kehendak-Nya, sehingga akan lahir amalan peribadatan yang mengharuskan diri untuk memperhatikan hak-hak dari sifat-sifat-Nya, beribadah dengan rasa cinta, penghormatan, pengagungan, ketakutan, dan harapan, serta pengabdian yang didasarkan pada kerendahan hati dengan selalu menjalankan ragam perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya. Yang itu lebih utama daripada kewajiban menunaikan shalat dan zakat (dalam konteks menjaga kesucian jiwa dari ragam kemusyrikan).¹⁴⁴

Agama dalam hal ini terkait ayat akidah yang termuat dalam risalah ketauhidan,¹⁴⁵ menurutnya harus mampu menghadirkan sumber ketenangan dan ketentraman, mampu bersikap legowo, tunduk pada tatanan hukum berlaku (alam semesta), memandang sesama lebih tinggi dalam perkara keilmuan dan kebajikan, bukan pada harta dan kedudukan. Agama dengan risalah Nabi, juga harus mampu mengembalikan pokok permasalahan ke dalam akar sucinya dan terlepas dari ragam bid'ah dan kepentingan-kepentingan yang membebaninya.

Agama jika dilihat dengan kacamata batin secara tujuan syari'atnya ditempuh melalui media dakwah dan penyampaian, bukan dengan pemaksaan dan kekerasan. Sebab dalam agama peperangan dan sejenisnya menjadi perkara yang bersifat darurat,¹⁴⁶ artinya secara wahyu agama melarang terjadinya pertumpahan darah kecuali dalam keadaan darurat, dan Ridha berpendapat bahwa itu merupakan kejahatan besar. Hematnya, dalam beragama diperlukan ketundukan dan kesadaran atau keikhlasan dalam meyakini akan kebenarannya. Artinya, jika Islam mampu mewujudkan tatanan hukum sesuai dengan pesan fundamental Islam yaitu agama kedamaian, maka kebenaran (hidayah) tersebut akan menghampiri mereka yang terpanggil karena *uswatun khasanah* yang berkeadilan.

¹⁴⁴ Rasyid Ridha, *Majmu'atu ar-Rasâil wa al-Masâil an-Najadiyyah*, juz. 1, Mesir: al-Manâr, 1349, hal. 5. Pernyataan ini dikutipnya dari risalah Syekh Muhammad bin Abdul Wahhab.

¹⁴⁵ Terkait akidah, pandangan tersebut tertuang dalam tulisan Ridha pada pembahasan tugas seorang Rasul dalam bab keimanan "tauhid". Rasyid Ridha, *Majallatu al-Manâr*, juz. 1, Mesir: Dâru al-Wafâ' li at-Tibâ'ah wa an-Nashr wa at-Tauzî', 1316, hal. 292.

¹⁴⁶ Keadaan darurat yang dimaksudkan Ridha adalah ketika terjadinya penyerangan, mempertahankan kebenaran yang diyakininya dalam posisi tekanan dan serangan, dan tidak memungkinkan untuk terjadi dialog melalui bimbingan, pendidikan, dan pemenuhan syarat dari kedua belah pihak. Namun asas yang tidak boleh dilupakan dalam perkara ini, yaitu pemilihan keputusan yang resikonya lebih sedikit "*akhaflu dharurayni*". Rasyid Ridha, *Majallatu al-Manâr*, juz. 1,...., hal. 344.

Pada pembahasan lain Ridha juga mengingatkan bahwa dalam beragama, setiap agama menginginkan suatu perbaikan atau rekonsiliasi atas agamanya, namun hal tersebut masih sulit jika sikap eksklusif atau berkutik pada masalah dhahiri atau eksoterik. Menurut Ridha dasar rekonsiliasi ada dua, yaitu memfokuskan diri atau mengarahkan jiwa manusia (pemeluk agama) ke dunia ghaib, di mana kesempurnaan dan kebenaran telah ditakdirkan secara mutlak bagi mereka dengan kesadaran bahwa manusia diciptakan dalam keadaan yang sempurna (tidak sia-sia). Kedua, melembutkan dan melunakan perasaan antar manusia (pemeluk agama) agar mampu meredam ragam permusuhan, yang pada dasarnya kesempurnaan tersebut berbanding terbalik kepada setiap pemeluknya, baik sebagai pemberi manfaat maupun penerima manfaat.¹⁴⁷

Dari dua dasar tersebut, sejatinya mengajarkan bahwa dalam beragama dan berkeyakinan dalam setiap konteks zaman dan tempat, harus mampu menanamkan dua prinsip dasar rekonsiliasi, pertama, terkait hubungan kita dengan Allah SWT atau hal-hal ghaib yang sifatnya prinsipal atau ushuli, sebagai seorang hamba tidak disibukan dengan justifikasi keyakinan atau perkara-perkara ghaib dari hamba lainnya, sadar bahwa kesempurnaan hanya dapat diketahui pada hari kebangkitan, sebaliknya seorang hamba harus mampu menunjukan dan menjalankan ragam amalan sebagai bekal di akhirat. Kedua, terkait hubungan antar manusia, seorang hamba harus mampu meredam egoisme diri dalam rangka mewujudkan perdamaian dan rekonsiliasi.

Atas argumen yang dibangun Ridha dalam tafsirnya akan melahirkan pemahaman yang inklusif, toleran, dan moderat, sebab pembacaan teks al-Qur'an yang menyeluruh, komprehensif, dan tidak literalis (melihat konteks teks), akan mampu menarik dan menemukan pesan dasar atau pesan substansial al-Qur'an sehingga jauh dari pemaknaan-pemaknaan yang bernuansa eksklusif yang notabene dapat dibenturkan dengan banyak kepentingan di wilayah atau negara yang pluralistik seperti Indonesia.

Oleh sebab itu, dari gagasan Ridha terkait kontekstualisasi terhadap ayat-ayat akidah yang termuat dalam tiga tema sebelumnya, dapat dirumuskan tiga pendekatan dalam kajian Islam yang mampu menghasilkan dan menjadi titik temu dengan paradigma inklusif, *pertama*, pendekatan normatif irenic sebagai

¹⁴⁷ Rasyid Ridha, *Majallatu al-Manâr*, juz. 6, ..., hal. 910.

asas *Islâm rahmatan li al-‘âlamîn*. Kedua, pendekatan rasional kritis sebagai asas toleransi. Ketiga, pendekatan kultural humanis sebagai asas HAM (hak asasi manusia).

a. Pendekatan Normatif-Irenic sebagai Asas *Islâm Rahmatan li al-‘Âlamîn*

Pada dasarnya pendekatan normatif merupakan satu upaya untuk dapat menemukan, memahami, dan mengenali wajah Islam dari segi ajaran pokok dan asli dari Tuhan yang di dalamnya belum terdapat penalaran manusia.¹⁴⁸ Dalam dunia tafsir lebih dikenal dengan satu bentuk upaya menggali informasi teks al-Qur’an dari aspek legal formal langsung dari sumbernya.

Sedangkan irenic merupakan bentuk upaya dalam menjembatani agama-agama agar tercipta harmonisasi antar realitas perbedaan keagamaan. Ditandai dengan adanya sikap terbuka, menghilangkan ragam prasangka, perlawanan, dan hinaan antar umat beragama.¹⁴⁹

Pendekatan tersebut menjadi jawaban atas realitas pengajaran atau dakwah keagamaan yang kerap diwarnai dengan serangkaian doktrin-doktrin keagamaan yang relatif tertutup sebagai bentuk penjagaan atas kesucian akidah (walaupun ini dibenarkan). Namun dalam praktek tersebut tidak sedikit menimbulkan polemik pemahaman keagamaan yang cenderung eksklusif dan tidak jarang dari keterbatasan seseorang akan ilmu agama timbul saling menyalahkan, mengkafirkan, dan mengabaikan nilai-nilai humanis manusia beragama lainnya.

Oleh sebab itu, perlunya pengajaran atau dakwah yang secara umum mengulas ajaran substansial dari wajah Islam sendiri melalui kajian-kajian ayat-ayat al-Qur’an dengan sistem terbuka dalam rangka menyeimbangan dari paham-paham atau doktrin-doktrin yang bersifat tertutup dan eksklusif. Tentunya pengajaran tersebut (konteks memunculkan paradigma inklusif) diperlukan instrumen di luar teks, seperti realitas keragaman, kemanusiaan, dan perbedaan yang telah menjadi *sunnatullah*, juga secara umum mengajak manusia beragama mengoptimalkan diri dalam memahami agama dari sisi spiritual maupun intelektual,

¹⁴⁸ Arif Syaifuddin, “Memaknai Islam Dengan Pendekatan Normatif” dalam *Jurnal el-Wasathiya*, Vol. 5 No. 1 Tahun. 2017, hal. 3.

¹⁴⁹ Arif Syaifuddin, “Memaknai Islam Dengan Pendekatan Normatif” dalam *Jurnal el-Wasathiya*,..., hal. 9-10.

sehingga mampu adaptif atas perkembangan zaman dengan tetap menjaga kesucian akidah. Juga berkemampuan dalam menghadirkan sifat-sifat Allah SWT dalam tingkah lakunya sebagai bentuk penerjemahan keimanannya, sehingga mampu bersikap kasih atas umat yang lainya.

Hal-hal tersebut sejalan dengan tema *Islâm Rahmatan li al-‘Âlamîn* yang diusung oleh Rasyid Ridha, bahwa secara normatif Islam bukan sebagai agama kewarganegaraan atau *proper name* melainkan bentuk sikap berserah diri, pensucian diri dari ragam kemusyrikan, ikhlas dalam beramal, dan masuk pada kedamaian dan keamanan. Dari pemahaman normatif tersebut akan melahirkan irenic berupa sikap rahmah baik secara vertikal maupun horizontal yang selalu mengedepankan hati, perasaan, dan nurani, sehingga akan melahirkan ragam kebaikan dan kemanfaatan atas seluruh umat di semesta alam.

b. Pendekatan Rasional Kritis sebagai Asas Toleransi

Sesuai dengan namanya yaitu rasional kritis, dapat dipastikan adanya peran akal dalam mencerna ajaran-ajaran dogmatis agama, artinya dalam memahami dan menjalankan ajaran-ajarannya, nalar kritis dituntut untuk lebih berani mengeluarkan seorang hamba dari adat kebiasaan, taqlid buta, dan argumentasi keagamaan yang kurang relevan dikarenakan adanya perbedaan zaman dan generasi. Sebab tanpa rasional kritis di era modern ini, ajaran-ajaran bersifat dogmatis yang dipahami melalui pemahaman adat kebiasaan dan taklid akan menghasilkan sikap *split personality*¹⁵⁰ yaitu perasaan frustrasi orang beragama ketika dihadapkan dengan realitas kehidupan yang berbeda, atau fakta sosial di luar pemahamannya, sehingga terkesan menunjukkan sikap inkonsistensi dalam sikap dan perilakunya, artinya nampak agamis, saleh, dan religius akan tetapi dalam tindakan sosialnya menyakiti orang lain, menghujat, menghina, dan memfitnah.

Dengan pendekatan rasional kritis, pemahaman agama didasarkan atas kesadaran beragama, rasionalitas, dan bukan pada fanatisme buta, sehingga akan lahir pemahaman agama yang penuh keyakinan bahwa perbedaan merupakan sebuah

¹⁵⁰ Thobib al-Asyhar, “Split Personality dalam Beragama” dalam <https://kemenag.go.id/hikmah/split-personality-dalam-beragama-MVBEf>. Diakses 15 Agustus 2025. Lihat juga Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, “Tafsir Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis, ...,* hal. 173.

keniscayaan yang tidak dapat dihilangkan dalam tatanan kehidupan bermasyarakat. Pada akhirnya akan melahirkan pemahaman bahwa paksaan, kebencian, keras hati, dan berlaku kasar atas ragam perbedaan telah menyalahi dari kesadaran beragama dan rasionalitas akal.

Tentu saja, pendekatan kesadaran beragama dan rasional kritis sejalan dengan apa yang diusung oleh Ridha dalam kontekstualisasi ayat-ayat akidah. Hematnya, beragama berarti suatu bentuk ekspresi ketundukan jiwa terhadap Tuhan-Nya yang tidak mungkin untuk dipaksa dan diintimidasi, sebab beragama berarti hidup positif yang penuh bimbingan dari Tuhan melalui teks-teks-Nya maupun risalah Nabi utusan-Nya. Secara rasional kritis, umat beragama juga dituntut untuk bersifat *al-wasath* “berkeadilan” yang itu hanya didapat dari keterbukaan informasi, luasnya wawasan, kebijakan akan keilmuannya, dan tidak fanatis (tidak ekstrim juga tidak terlalu lunak).

Relevan juga dengan pandangan Ridha bahwa terkait keyakinan, ada aspek keterbatasan manusia dalam memaksa hamba lainnya, sebab itu hak prerogatif Allah SWT yang memberikan hidayah, oleh karena itu, sikap lembut, kebesaran hati, kesabaran dan tidak mudah marah menjadi kunci sukses dalam berdakwah yang juga mencerminkan sifat-sifat Allah SWT sebagai Tuhan yang disembahnya.

c. Pendekatan Kultural Humanis sebagai Asas HAM (Hak Asasi Manusia)

Pendekatan ini sangat menjunjung tinggi sikap humanis yang memandang manusia sebagai entitas yang utuh, baik secara fisik maupun spiritual.¹⁵¹ Poin tersebut selaras dengan gagasan paradigma inklusif itu sendiri yaitu *al-musâwah* atau kesetaraan baik secara fisik maupun spiritual.

Pendekatan ini, dalam langkah dakwah keagamaan sangat memperhatikan integrasi nilai-nilai Islam dengan budaya atau kondisi berkembang di mana ingin diajarkan. Menjunjung tinggi konteks budaya dalam penyampaian pesan agama sebagai bentuk kesadaran akan kompleksitas permasalahan keagamaan di era globalisasi,¹⁵² artinya dalam memahami,

¹⁵¹ Uswatun Hasanah, “Pendekatan Kultural Dalam Pembentukan Karakter Bangsa” dalam *Jurnal Maharsi*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2020, hal. 62.

¹⁵² Suara Muhammadiyah, “Dakwah Kultural: Rekonstruksi Gerakan Dakwah Muhammadiyah” dalam <https://suaramuhammadiyah.id/read/dakwah-kultural-rekonstruksi-gerakan-dakwah-muhammadiyah>. Diakses 19 Agustus 2025.

melaksanakan, dan mengajarkan pesan agama harus dengan sadar dan mempertimbangkan keadaan atau kultur budaya sekitar agar dapat berlaku fleksibel karena muatan universalitas permasalahan kemanusiaan yang sangat kompleks.¹⁵³

Dengan kata lain pendekatan kultural humanis sebagai asas HAM merupakan bentuk amanah dari Allah SWT yang wajib dilaksanakan karena ada semangat kesetaraan dan keadilan yang bersifat *theosentris* (menjadikan ajaran-ajaran Allah SWT sebagai pijakan awal) dengan tidak melupakan sifat *anthroposentris* sebagai bentuk otonomi individu dalam menjalankan amanah Allah SWT yang tercampur dengan budaya, kondisi, dan situasi sekitar.

Tentu argumen tersebut sangat koheren dengan pandangan konsep HAM yang dipahami oleh Ridha, bahwa konsep persamaan dan kesetaraan merupakan bentuk amanah yang wajib ditegakan lurus tanpa dipengaruhi kepentingan-kepentingan tertentu dan hawa nafsu, dan ujung dari kesetaraan tersebut adalah tegaknya nilai keadilan.

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan sebelumnya, terkait pendekatan normatif irenic sebagai asas *Islâm rahmatan li al-‘âlamîn*, pendekatan rasional kritis sebagai asas toleransi, dan pendekatan kultural humanis sebagai asas HAM (hak asasi manusia) dari sudut pandang Ridha, dinilai sangat relevan dengan gagasan paradigma inklusivisme yang menjadi satu bentuk wawasan keislaman seorang muslim yang terbuka, fleksibel, dan toleran yang sejalan dengan nilai-nilai Islam sebagai agama kasih bagi semesta, juga menjadi wawasan yang secara sadar, menghargai, dan legowo akan arti kemajemukan, perbedaan, dan pluralitas SARA (suku, agama, ras, dan antar golongan).

2. Implikasi Penafsiran Inklusif Rasyid Ridha Atas Ayat-ayat Akidah dalam Wacana Kasus Intoleransi dan Pelanggaran KBB (Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan)

Dalam realitas berkembang, selaras dengan pendapat Ridha, selama seorang beragama atau berkeyakinan abai akan mengulang, mengingat, dan mempelajari kembali nilai-nilai dogmatis yang terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah yang disesuaikan dengan konteks zaman, maka nama Islam hanya

¹⁵³ Perlu menjadi catatan, bahwa hal tersebut tidak berlaku pada nilai-nilai akidah yang bersifat *ushuliy*, tetapi hanya berlaku dalam memahami nilai akidah yang bersifat *furu'i* sebagaimana sudah dibahas sebelumnya atau pada ranah nilai-nilai universal kemanusiaan.

sekedar nama dan al-Qur'an (kitab pedoman, yang berarti bisa as-Sunnah) hanya sebatas buku. Perselisihan, saling menjatuhkan, menghina, memerangi, dan mempersekusi akan menjadi konsekuensinya. Walaupun Ridha sendiri tidak menafikkan bahwa perselisihan keagamaan akan selalu ada dan tidak dapat dimusnahkan secara menyeluruh.

Sebagai contohnya, data dari SETARA Institute melampirkan laporan bahwa kasus intoleransi dan pelanggaran KBB di tahun 2023 dengan 217 peristiwa dan 329 tindakan, 159 tindakan dilakukan oleh aktor negara, sedangkan 243 tindakan dilakukan oleh aktor non negara. Pada tahun 2024 peristiwa tersebut mengalami kenaikan yang signifikan dengan nilai 260 peristiwa dan 402 tindakan yang menurutnya disebabkan adanya dinamika politik nasional, tepatnya saat diadakan pilkada serentak dan itu menunjukkan masih adanya politisasi agama secara masif.¹⁵⁴

Pada tahun 2025 setidaknya didapati laporan intoleransi dan pelanggaran KBB sebanyak 13 kasus di periode Juli 2025. Menurut Eka Yudha dari 13 kasus tersebut yang paling mendominasi terletak di wilayah Jawa Barat dengan 9 kasus dan 4 kasus sisanya didapati di daerah Kalimantan Timur, Riau, Sulawesi Utara, dan Sumatera Barat.¹⁵⁵ Menurutny 7 diantaranya dilakukan oleh lembaga formal atau pemerintah daerah, 6 kasus lainnya dilakukan oleh non-negara.

Dari masing-masing data tersebut, dipaparkan sebuah solusi penanggulangan sikap intoleransi dan pelanggaran KBB, solusi secara regulasi berupa himbauan untuk bapak presiden agar terbentuk penyelarasan pemajuan KBB dan toleransi menjadi bagian agenda pembangunan prioritas jangka panjang, himbauan untuk pembuatan Perpres tentang toleransi yang diimbangi dengan penanganan kebijakan diskriminatif, dan memastikan tata kelola pemerintahan yang inklusif dalam mengelola kemajemukan republik Indonesia. Adapun secara person, solusi tersebut diwujudkan atas kesadaran kolektif dan berani untuk membuka ruang dialog, serta keadilan pemerintah yang merata.

¹⁵⁴ Siaran Pers SETARA Institute, "Siaran Pers Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (KBB) 2024" dalam <https://setara-institute.org/siaran-pers-kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-kbb-2024/>. Diakses 20 Agustus 2025.

¹⁵⁵ Eka Yudha Saputra, "Jawa Barat Jadi Provinsi dengan Kasus Tertinggi Pelanggaran Kebebasan Beragama" dalam <https://www.tempo.co/politik/jawa-barat-jadi-provinsi-dengan-kasus-tertinggi-pelanggaran-kebebasan-beragama-2061915>. Diakses 23 Agustus 2025.

Sementara Ridha dengan pandangan inklusifnya lebih mengedepankan kesadaran personal umat beragama, artinya pemahaman, motivasi, dan tindakan personal lebih dituntut untuk mampu menghadirkan sikap inklusif itu sendiri dengan kembali pada bimbingan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk,¹⁵⁶ dengan mempelajari nilai-nilai dasar agama atau nilai-nilai substansial agama yang memuat pesan universal. Setidaknya Ridha menawarkan rumusan pemikiran yang menghasilkan paradigma inklusif progresif dari tujuan utama penafsiran al-Qur'an, yaitu menjadikan al-Qur'an relevan, adaptif, dan menjadi petunjuk manusia lintas zaman dan generasi. Berikut rumusan pemikirannya:

- a. Al-Qur'an Penyempurna Jiwa Manusia, Individu, Kelompok, dan Bangsa

Kesempurnaan tersebut didasari atas pemahaman dasar bahwa Islam itu agama yang fitrah, selaras dengan akal sehat, berlandaskan pada keilmuan, kebijaksanaan, petunjuk, dalil argumen, hati nurani, kebebasan, dan kemerdekaan.¹⁵⁷ Tanpa kesadaran tersebut, Islam akan melahirkan fenomena-fenomena keagamaan yang didasari atas kepentingan-kepentingan tertentu, mempelajari agama keluar dari batas akalnya, melawan naluri fitrahnya, menyiksa diri, dan melampaui wawasan dan akal sehatnya demi mengikuti pimpinan-pimpinannya dalam upaya mencari kemenangan semata.

Jika berkaca dari fenomena di atas, tidak sedikit kita temui atau bahkan terjadinya intoleransi dan pelanggaran KBB didasari atas ketidakmampuannya memaknai Islam secara utuh, mereka mengikuti pimpinan-pimpinannya, baik karena kepentingan golongan atau kepentingan politik yang mengabaikan akal sehat dan fitrah agamanya. Padahal secara tegas Islam sebagai agama yang fitrah harus mampu berpaling dari kesesatan menuju kebenaran dan petunjuk Tuhan, dari kesalahan menuju kebenaran yang pada dasarnya diwujudkan

¹⁵⁶ Menurut Ridha percaya secara global atas apa yang tertuang dalam al-Qur'an yang dilanjutkan dengan mengikuti ajaran al-Qur'an secara rinci merupakan bentuk iman, pemahaman sebaliknya, jika seseorang tidak mengikuti atau tidak sesuai dengan al-Qur'an dalam tingkahlakunya berarti tidak terhitung iman. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, juz. 4, ..., hal. 257.

¹⁵⁷ Rasyid Ridha, *al-Wahyî al-Muhammadi*, Lebanon: Muassatu 'Izzu ad-Dîn, 1406, hal. 257.

dengan bentuk ibadah yang orientasi batiniahnya hanya kepada Allah SWT yang maha segalanya.

Sikap intoleran juga disebabkan sikap abai akan penggunaan nalar kritisnya sehingga tidak tercipta serangkaian tindakan berfikir, bertadabbur, dan merenung dan hanya pasrah akan ajaran ritual-ritual keagamaan tradisional yang jauh dari kata penyucian jiwa, mencerahkan pikiran, dan kemunduran dalam beragama yang pada akhirnya tidak mampu mengenal keagungan dan keindahan Tuhan beserta ciptaan-ciptaannya. Adanya tradisi pembatasan akal dalam berfikir menjadikan kemerdekaan manusia beragama terbelenggu, sehingga akan dipenuhi ragam fanatisme dan taqlid-taqlid buta yang notabene al-Qur'an telah membimbing umatnya dalam penggunaan akal dan nuraninya untuk mencapai ilmu, petunjuk, dan ketentraman dalam beragama tanpa harus ragu dibayang-bayangi ajaran terdahulu.

Kesadaran penuh bahwa Islam dengan petunjuknya juga memuat ragam disiplin ilmu yang harus disadari dan diakui umat Islam sebagai satu kesatuan sempurna yang tertata dan mengatur kehidupan setiap hambanya. Namun yang perlu dipertegas bahwa ilmu teori harus didukung oleh bukti yang selaras dengan petunjuk agama, kitab suci, dan wahyu lainnya. Lebih dari itu, sadar akan hakikat serta manfaat keilmuan akan membawa pada sikap kebijaksanaan. Dalam perkara inklusif pada konteks toleransi, memahami hakikat perbedaan sebagai *sunnatullah* akan menghasilkan sikap kebijaksanaan yang jauh dari kata diskriminatif.

Hati orang yang beriman juga identik dengan ketaqwaan dan kerendahan hati di hadapan Tuhan-Nya, suci dari segala perkara yang mengotori hatinya,¹⁵⁸ artinya keimanan atau keyakinan seorang muslim yang beriman membimbing pemeluknya kepada kesucian hati, nurani, dan perasaan sehingga sangat tidak relevan dengan tindakan-tindakan yang ditunjukkan oleh kaum teroris, radikal, dan ekstrimis yang mengotori kesucian jiwanya dihadapan Tuhan dengan mengatasnamakan agama hanya karena kebencian, kepentingan golongan, dan pemaksaan dalam berkeyakinan.

Terakhir, yang harus disadari umat Islam bahwa Allah SWT menciptakan perbedaan melalui risalah Nabi yang menjadi sunnah-Nya, baik itu perbedaan dalam pemikiran dan

¹⁵⁸ Rasyid Ridha, *al-Wahyî al-Muhammadi*, ..., hal. 257.

pemahaman keagamaan, sehingga terbentuk muslim, mu'min, dan kafir. Fitnah dan ujaran kebencian menjadi perkara utama yang harus dihindari, sebab Islam memberikan kebebasan pribadi dalam beragama dengan tidak memaksa, menindas, dan merasa superior.

b. Al-Qur'an Mereformasi Nilai Humanis, Sosial, Politik, dan Nasionalis

Pada tema ini, Ridha ingin menerangkan bahwa al-Qur'an sejatinya mempersatukan, baik kesatuan bangsa, kesatuan umat manusia, kesatuan hukum yang berkeadilan, kesatuan persaudaraan spiritual, kesetaraan dalam peribadatan, kesatuan politik kewarganegaraan, kesatuan hukum, dan kesatuan bahasa.¹⁵⁹ Dengan kata lain, secara historis Islam dengan kitabnya al-Qur'an datang di tengah-tengah keragaman suku, budaya, dan bangsa, berbeda-beda dalam garis keturunan, warna kulit, bahasa, tanah air, agama, aliran, suku, dan pemerintahan. Setiap perbedaan tersebut menimbulkan peperangan dan perlawanan, sehingga datang Islam menyeru pada persatuan seluruh manusia dengan segala bentuk larangan peperangan, permusuhan, dan perpecahan dalam bingkai nilai universalitas kemanusiaan.

Dalam konsep kesatuan umat, menurut Ridha perlu ditanamkan rukun iman keempat (iman kepada Nabi dan Rasul Allah SWT) tanpa membeda-bedakannya, artinya semua wajib diimani meskipun didapati ragam perbedaan dalam syariatnya, jika dapat diibaratkan, yaitu seperti raja atau gubernur dalam satu negara yang memiliki hukum atau aturan sendiri-sendiri dan jika ditemui penggantinya, maka hukum pun akan berubah hingga aturan atau hukum tersebut berdiri sempurna. Jika ditarik pada konteks paradigma inklusif, maka sudah sepantasnya di negara yang pluralistik ini seorang muslim mampu beradaptasi dan dengan sadar menanamkan fitrah agama yang memberikan ruang kebebasan dalam beragama dan berkeyakinan serta sadar bahwa agama merupakan pilihan dan bukan paksaan, itu semua demi terciptanya persatuan umat berbangsa dan bernegara.

Dalam konsep persatuan umat manusia, perlunya kesadaran akan kesetaraan hak, baik antara laki-laki dan perempuan, bangsa-bangsa, suku-suku, dan warna kulit.

¹⁵⁹ Rasyid Ridha, *al-Wahyî al-Muhammadi*, ..., hal. 275.

Upaya untuk menjaganya yaitu dengan dialog, saling mengenal, dan meninggalkan ragam permusuhan. Hal ini selaras dengan konsep Islam yang menghormati HAM pada tema paradigma inklusif, di mana kesetaraan dijunjung dalam rangka mewujudkan keadilan. Orang muslim dengan serangkaian ibadahnya dan orang kafir atau agama-agama lain dengan serangkaian ibadahnya, semua setara dalam hak menjalankan ibadah.

Sedangkan konsep kesatuan hukum yang berkeadilan yaitu dengan adanya kesatuan perundang-undangan yang memberikan persamaan hak-hak sipil dan nilai kedisiplinan di antara mereka yang tunduk pada ketentuan-ketentuan Islam, dengan keadilan yang mutlak antara orang yang beriman dan yang tidak beriman, orang yang saleh dan yang jahat, raja dan rakyat jelata, orang kaya dan miskin, yang kuat dan yang lemah. Di sini dapat dipahami bahwa dalam konteks pandangan inklusif, negara melalui kewenangannya harus memberikan payung hukum yang berkesatuan, tidak pilih kasih, dan berkeadilan, artinya tidak membedakan SARA, baik dalam kacamata politik maupun non politik, semua setara dalam kacamata hukum.

Islam dengan al-Qur'annya juga menekankan bahwa kesetaraan tidak hanya berlaku pada lawan agama, tetapi berlaku bagi sesama agama itu sendiri.¹⁶⁰ Jika kita lihat fenomena saat ini, Islam dibenturkan dengan Islam karena hanya terjadi perbedaan pandangan atau pemahaman terkait nilai-nilai keagamaan.¹⁶¹ Saling menghujat, mengklaim

¹⁶⁰ Rasulullah melalui risalah Sunnahnya mengecam segala bentuk perpecahan di kalangan umat Islam yang dinilai bertentangan dengan nilai-nilai persatuan (Islam saling cinta, kasih sayang, dan belas kasih). Dalam istilahnya seorang muslim bagaikan satu badan yang utuh, jika satu anggotanya sakit, maka seluruh tubuh merasakan sakitnya yang disertai dengan demam dan susah tidur (merupakan hadist nabi yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad). Rasyid Ridha, *al-Wahyî al-Muhammadi*, ..., hal. 275.

¹⁶¹ Menurut Immawan Wahyudi, ditemui lima sebab terjadinya perpecahan dalam internal Islam, *pertama*, tidak siapnya umat Islam akan perbedaan pendapat yang kemudian memunculkan kalimat "*minnâ*" dan "*minhum*". *Kedua*, pandangan yang kaku kerap digunakan untuk sebuah klaim golongan paling Islami dan selainya adalah sesat. *Ketiga*, kurang memahami situasi politik, baik secara nasional maupun internasional yang berakibat pada kesalahpahaman mengartikan agama Islam itu sendiri karena adanya tunggangan politik di dalamnya. *Keempat*, adanya kecenderungan umat Islam untuk masuk "*surga pragmatisme materialistic*" hanya karena kepentingan-kepentingan duniawi. *Kelima*, lambatnya adaptabilitas Islam terhadap tatanan politik pemerintahan yang dapat menghambat kemajuan sosial ekonomi dan politik. Immawan Wahyudi, "Lima Penyebab Umat Islam Pecah dalam

golongan lain sesat, bid'ah, dan khurafat tanpa mereka sadari bahwa sejatinya tindakan tersebut berseberangan dengan norma dan ajaran Islam itu sendiri.

Diperkuat dengan adanya wawasan kebangsaan dalam cakupan yang lebih luas (dalam sebuah sistem pemerintahan negara) bahwa setiap manusia mempunyai hak yang sama, perlindungan dan pembelaan atas rakyatnya. Dalam konteks keberagaman agama, setiap muslim memiliki hak yang sama dalam beribadah, berdakwah, dan bermuamalah, begitupun agama lain juga memiliki hak yang sama dalam beribadah, berdakwah, dan bermu'amalah.

Sebagaimana dibahas sebelumnya Islam menjunjung tinggi keadilan. Umat muslim harus sadar bahwa hukum yang diatur dalam al-Qur'an harus menyatukan dengan independensi peradilan dan kesetaraan manusia di hadapan hukum kecuali didapati pengecualian dalam dirinya. Dalam konteks inklusif, seorang muslim harus mampu menghargai kebebasan beragama dan berkeyakinan berdasarkan asas tersebut, artinya jika didapati selain agama Islam memiliki hukum sendiri yang didasarkan atas dasar hukumnya, tidak menganggapnya sebagai masalah atau bahan perpecahan, akan tetapi jika dihadapkan dengan hukum Islam, maka asasnya adalah berkeadilan.

Terakhir adalah persatuan bahasa, dalam konteks ini umat muslim dipersatukan dengan bahasa al-Qur'an yaitu bahasa Arab dan dalam konteks yang lebih luas, persatuan bahasa menjadi faktor pemersatu masyarakat dalam berbangsa dan bernegara yang berdampak pada persaudaraan antar manusia. Jika dalam konteks keindonesiaan antar umat beragama sudah sepantasnya dipersatukan dengan bahasa negara yaitu bahasa Indonesia yang taat pada hukum berlaku yang telah diatur oleh pemerintahan dalam hal ini adalah MUI yang hukumnya berkeadilan menjangkau hukum umat-umat beragama di indonesia (agama Islam, Kristen, Protestan, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu).

c. Al-Qur'an Menuntun Pribadi Muslim Rasa Tanggung Jawab

Terkait perkara ini, Ridha merumuskannya dalam 10 tuntunan al-Qur'an yang wajib disadari dan diteladani oleh seorang muslim dalam beragama:¹⁶²

- 1) Sikap *al-wasath* “pertengahan” yang wajib dimiliki umat muslim sebagai penuntun jiwa agar mampu menempatkan hak-hak jiwa dan raga.¹⁶³
- 2) Menyempurnakan niat dalam mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat dengan penyucian jiwa melalui serangkaian iman yang sejati, ilmu tentang Tuhan, amal saleh, akhlak mulia, dan serangkaian tindakan terpuji, bukan sekedar melalui keyakinan dan ketergantungan yang taqlidi.¹⁶⁴
- 3) Ajaran al-Qur'an yang diturunkan melalui perantara Rasulullah SAW bukan sebagai media perpecahan dan perselisihan, sebaliknya untuk saling mengenalkan dan mempersatukan.¹⁶⁵
- 4) Prinsip beragama dalam Islam adalah kemudahan (tidak ada kesulitan, tidak ada penderitaan, dan tidak ada kelelahan). Bukti konkritnya dalam ayat-ayat al-Qur'an dan as-Sunnah banyak memberikan *rukhsah* (kemudahan) dalam ragam ibadah.¹⁶⁶

¹⁶² Menurut Ridha 10 pesan ini merupakan tujuan khusus al-Qur'an yang bersifat substansial sebelum banyaknya pendapat-pendapat atau peranan ijtihad mewarnai ragam pemahaman dari teks wahyu tersebut. Rasyid Ridha, *al-Wahyî al-Muhammadi*, ..., hal. 286.

¹⁶³ Dalam konteks paradigma inklusif, sikap pertengahan ditunjukkan dengan kemampuan mengolah raga dan jiwa menyikapi perbedaan, bahwa ada hak jiwa yang harus taat dan tunduk pada hukum Allah SWT terutama dogma-dogma agama yang bersifat eksklusif, namun ada juga hak raga yang dihadapkan dengan dinamika kehidupan bermasyarakat dengan segala ragam perbedaannya.

¹⁶⁴ Dalam perkara ini, terkait paradigma inklusif, seorang muslim harus mampu meletakkan pemahaman Islam dengan landasan iman yang tepat, yaitu berupa kesucian jiwa dari ragam kemusyrikan dan kepentingan serta mampu mewujudkannya dalam bentuk akhlak mulia, dan amal shaleh, sehingga akan tercermin sikap muslim yang menginspirasi golongan lain untuk meneladani Islam atau dalam kata lain “*ad-da'wah bi al-hâl*” dengan sikap kasihnya, sikap adilnya, dan sikap bijaksananya.

¹⁶⁵ Dalam konteks paradigma inklusif, sebagaimana dibahas pada poin b, bahwa al-Qur'an sejatinya mempersatukan umat di tengah-tengah keragaman suku, bangsa, dan keyakinan keagamaan kala itu, dan Rasulullah Saw dengan Islamnya memberikan teladan kedamaian di tengah masyarakat yang pluralistik (peperangan terjadi atau dibutuhkan hanya saat mendapatkan perlawanan, peniksaan, dan diskriminasi).

¹⁶⁶ Hal ini sangat relevan di era globalisasi seperti saat ini, paham-paham ekstrimis yang mengatasnamakan agama (teroris, radikal, dan kaum-kaum ekstrimis) mereka menyiksa diri dibalik kata jihad dengan mengebom, meneror, dan mempersekusi umat agama lain yang motivasinya belum diketahui jelas, apa faktor ekonomi, kekuatan golongan, atau politik tertentu yang terkesan kontradiktif dengan Islam.

- 5) Larangan al-Qur'an sikap ekstrimis atau berlebih-lebihan dalam beragama dengan membebani diri terhadap ragam kenikmatan dan keindahan yang telah Allah SWT siapkan bagi hamba-Nya pada tingkatan yang wajar (tidak berlebih-lebihan dan tidak dibangun atas kesombongan). Pesan ini menjadi sambungan poin sebelumnya bahwa agama Islam, agama rahmat dan kemudahan.
- 6) Al-Qur'an tidak membebani umatnya dan mudah dipahami ayat-ayatnya. Pesan ini yang menjadikan Islam pada masa Rasulullah Saw banyak diminati oleh bangsa Badui, namun terkadang sedikit dibenturkan dengan ijtihad para faqih yang terkesan memberatkan agama dengan banyak dan sulitnya ditemukan hasil ijtihad-ijtihad mereka.
- 7) Al-Qur'an telah membagi hukum-hukumnya, ada yang wajib, ada yang mubah, dan lainnya, jika dihadapkan dengan ragam sifat manusia ada yang sangat teliti, ada yang lalai, dan ada yang sederhana, maka perlunya mengukur diri. Dalam hal ini seorang pendakwah atau penceramah alangkah baiknya mengetahui jamaahnya dalam penyampaian materinya, apakah untuk golongan orang teliti, orang sederhana, dan orang lalai.
- 8) Al-Qur'an dan as-Sunnah akan selalu relevan dengan perkembangan zaman. Maksud poin ini adalah terusan dari poin tujuh yang menyatakan bahwa akal, pemahaman, dan tinggi rendahnya cita-cita seseorang berbeda-beda. Sesuatu yang definitif atau pasti "*qat'i*" tidak diperdebatkan sedangkan yang non-definitif akan memunculkan banyak pemahaman yang berbeda-beda. Dalam kasus minuman khamar contohnya, sebelum diturunkannya larangan haram, maka Rasulullah Saw membiarkan sahabatnya berbeda pendapat.
- 9) Al-Qur'an membimbing sikap seorang muslim dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam konteks ini, seorang muslim dituntut dengan raga atau dhahirnya mampu memperlakukan umat yang lainnya dengan baik, namun jiwa dan batinnya hanya berserah pada Allah SWT. Tidak ada yang berhak menghukumi, meminta pertanggung jawaban, dan mempermasalahkan apa

yang diyakini dan disembuyikan dalam hatinya. Sekalipun pemimpin atau penguasa golongannya, hukuman mereka diperuntukan atas pelanggaran praktis yang dilakukan oleh raganya yang merusak hak dan kesejahteraan manusia lainya.¹⁶⁷

- 10) Ibadah dalam Islam pusat tuntunannya adalah Rasulullah SAW yang telah ajarkan secara lahiriyah. Sedangkan secara bathiniyah, ibadah hanya didasarkan atas ketulusan karena Allah SWT dan kesungguhan niatnya.¹⁶⁸

Dari argumen Ridha dalam konsep al-Qur'an penyempurna jiwa manusia, individu, kelompok, dan bangsa, al-Qur'an mereformasi nilai humanis, sosial, politik, dan nasionalis, dan al-Qur'an menuntun pribadi muslim rasa tanggung jawab, jika dipadukan dengan sikap inklusif¹⁶⁹ yang telah disepakati oleh para peneliti terdahulu, maka akan ditemukan relevansi dan koherensi antara keduanya.

Oleh sebab itu, jika kembali pada kasus intoleransi dan pelanggaran KBB yang dipaparkan sebelumnya, maka Ridha juga memberikan solusi yang termuat dalam tiga ragam konstruksi formulasi Islam, yaitu konstruksi internalisasi,¹⁷⁰ konstruksi obyektivikasi,¹⁷¹ dan konstruksi eksternalisasi.¹⁷² Berikut penjelasannya:

¹⁶⁷ Dalam konteks ini, semakin memperjelas bahwa seorang muslim harus mampu menjaga keseimbangan dan sadar betul bahwa perkara batin tidak ada satupun orang yang berhak menghukumi, mempermasalahkan, dan menyalahkan, bahwa itu hak Allah SWT. Seseorang hanya mampu menghukumi yang nampak dan terlihat dan itu pun ada batanya (selama tindakan manusia lainya merusak hak dan kesejahteraan atau kemaslahatan orang lain)

¹⁶⁸ Pesan ini mengingatkan umat Islam bahwa sejatinya keimanan yang disandarkan pada batin yang ikhlas karena Allah SWT dan niat yang lurus, maka sangat sulit untuk melakukan tindakan-tindakan bertentangan dengan Islam sendiri sebagai agama kedamaian. Jika secara lahiriyah ibadah dan keyakinan yang berpusat pada tuntunan Nabi Muhammad SAW dengan melihat *asbâbu al-wurûd* suatu hadits, maka sulit untuk melakukan perpecahan, karena sejatinya Nabi dengan kebijaksanaan nya mampu mempersatukan umat (kejadian monumental pada saat Piagam Madinah).

¹⁶⁹ Sikap *tawâzun* (berkeseimbangan), sikap *tawâsuth* (pertengahan), sikap *i'tidal* (lurus dan tegas), sikap *tasâmuh* (toleransi), sikap *musâwah* (egaliter), sikap *ishlah* (reformasi), sikap *aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas), sikap *tathawwur wa ibtikar* (dinamis, kreatif, dan inovatif), sikap *syûra* (musyawarah), sikap *al-qudwah* (kepeloporan), sikap *al-muwâthanah* (cinta tanah air), sikap *lâ-'unf* (anti kekerasan), sikap *al-i'tirâf bi al-'urf* (ramah budaya), dan sikap *tahadhur* (berkeadaban).

¹⁷⁰ Sebuah proses penguatan keyakinan (akidah) akan kebenaran yang dibawa oleh teks-teks normatif agama Islam, mengali maknanya dengan luas dan mendalam. Landy Trisna

Konstruksi internalisasi teks-teks normatif agama dengan penggali pemahaman secara komprehensif akan kata Islam sebagai agama. Ridha menekankan bahwa Islam bukan sekedar agama golongan (*ad-dîniyyah al-jinsiyyah*) atau nama diri (*proper name*) dari sistem kepercayaan tertentu, lebih dari itu ada nilai iman yang harus didasari dengan dua tindakan, yaitu penyucian jiwa dari ragam kemusyrikan dan ragam kepentingan, ikhlas dalam beramal. Islam sebagai agama fitrah harus diimani dan diyakini sebagai agama yang cinta damai, begitupun al-Qur'an dan Nabi Muhammad SAW yang datang atau turun dalam misi persatuan di tengah-tengah masyarakat yang multikultural.

Dalam konteks intoleransi dan pelanggaran KBB, pandangan akan pesan substansi ajaran-ajaran keagamaan sebagai wujud keimanan menjadi kunci dasar atau input positif dari lahirnya eksternalisasi yang sejalan dengan normativitas Islam. Dalam kata lain, Ridha menyatakan bahwa mengetahui pesan substansial teks teks-teks normatif, akan mendukung obyektivikasi teks (kontekstualisasi teks) sehingga akan lebih progresif dan sadar secara utuh dalam beragama dengan tidak tergantung pada keagamaan yang merujuk pada adat istiadat, taqlid, dan fanatisme semata.

Konstruksi obyektivikasi nilai-nilai keagamaan. Dalam hal ini, Ridha menekankan perlunya sikap terbuka dalam memaknai dan mempelajari ajaran keagamaan.

Abdurrahman, "Dialektika Islam dan Budaya: Studi Kasus Problematika Islam dan Permasalahan Sosial Politik" dalam *Jurnal IN RIGHT Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 10 No. 1 Tahun. 2021, hal. 143.

¹⁷¹ Sebuah proses interaksi Islam sebagai agama, juga sebagai ilmu pengetahuan dengan kondisi sosial budaya pemeluknya. Melalui keterbukaan ilmu pengetahuan pemeluk agama Islam, baik di kalangan cendekiawan, elit agama, ataupun arus bawah. Landy Trisna Abdurrahman, "Dialektika Islam dan Budaya: Studi Kasus Problematika Islam dan Permasalahan Sosial Politik" dalam *Jurnal IN RIGHT Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, ..., hal. 143.

¹⁷² Sebuah proses penghasilan sikap dan tindakan yang selalu ramah dengan keragaman budaya lokal, tetapi juga tak sepenuhnya lepas dari teks normatif agama. Kebaikan, keadilan, dan keluhuran budi dalam setiap tindakan dan sikap. Bahkan sejak dalam pikiran. Landy Trisna Abdurrahman, "Dialektika Islam dan Budaya: Studi Kasus Problematika Islam dan Permasalahan Sosial Politik" dalam *Jurnal IN RIGHT Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, ..., hal. 143.

Keterbukaan akan wawasan yang berkembang, seperti ilmu sastra budaya, ilmu sains, ilmu hukum positif, ilmu sosiologi, ilmu humaniora, ilmu sejarah, dan ilmu-ilmu yang lainnya demi terciptanya pandangan yang progresif dan tidak terkesan kaku, sehingga teks-teks normatif agama tidak terkesan jumud dan kurang adaptif atau kurang melek akan perkembangan zaman.

Dalam konteks intoleransi dan pelanggaran KBB, peran keterbukaan akan wawasan dengan cara berdialog, bermusyawarah, dan memahami akan kultur budaya berkembang di sekitar akan melahirkan sikap toleran, dinamis, kreatif, inovatif, anti kekerasan, dan berperadaban. Keterbukaan akan hukum berkembang (Indonesia mengusung hukum positif),¹⁷³ seorang muslim harus taat dan patuh pada hukum berlaku sebagai bentuk persatuan kebangsaan dan nasionalisme yang sejalan dengan ajaran al-Qur'an.

Adapun konstruksi eksternalisasi ajaran keagamaan. Terkait perkara ini, kuat hubungannya dengan dua konteks sebelumnya, bahwa keduanya akan melahirkan sikap, tindakan, dan akhlak seorang muslim yang moderat, seimbang, adil, dan bijaksana. Eksternalisasi menjadi output atas keimanan yang diyakininya. Ketika sikap ekstrim dari seorang muslim dengan saling menghujat, membenci, memfitnah dengan kata sesat, kafir, dan bid'ah, dan memecah belah persatuan, maka dapat dipertanyakan input keyakinannya dan obyektivitas pandangannya.

¹⁷³ Konteks hukum di sini merujuk pada aturan Undang-undang Dasar 1945, bunyi Pasal 29 ayat 1 UUD 1945 “negara berdasar negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa”. Pada bunyi Pasal 29 ayat 2 “negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Pasal lain yaitu 28 E “Setiap orang berhak memeluk agama dan beribadat menurut agamanya”, “Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya”, dan Setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul dan mengeluarkan pendapat”. Tim Hukum Online, “Makna Pasal 29 UUD 1945 Tentang Kebebasan Beragama” dalam <https://www.hukumonline.com/berita/a/makna-pasal-29-uud-1945-tentang-kebebasan-beragama-lt656d5dae88d2c/>. Diakses 25 Agustus 2025.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Berdasarkan paparan argumentasi yang didasari atas teori-teori dan kajian-kajian literasi dari para akademisi dan tokoh Rasyid Ridha sendiri terkait penelitian “Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akidah Perspektif Muhammad Rasyid Ridha Dan Relevansinya Terhadap Paradigma Inklusivisme”, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

Kontekstualisasi ayat-ayat akidah yang dikonstruksikan oleh Rasyid Ridha secara komprehensif memuat dimensi paradigma inkulusvisme. Dimensi tersebut diinikasikan dari dua pilar utama, yaitu pendekatan metodologi penafsiran *Tafsîr al-Manâr* dan muatan pandangan kontekstualisasi atas ayat-ayat akidahnya.

Dari segi metodologi, Ridha menggunakan metode *at-tafsîr tahlîly* (analitik) dan *at-tarbawîy* yang komprehensif dalam tujuan “*al-ihidâ’ bi al-Qur’ân*” (al-Qur’an sebagai kitab petunjuk yang relevan dengan kondisi sosial budaya). karakteristik dari metode tersebut tertuang dalam corak tafsirnya yaitu *adabi itimâ’iy* (sastra budaya kemasyarakatan) sebagai bentuk obyektivikasi dari pesan al-Qur’an dengan penuh kehati-hatian dalam menentukan pesan substansial ayat (memperhatikan pesan *asbâbu nuzuli al-âyyât*) juga penguatan-penguatan pendapat atas “*ar-ra’yi*” dengan hadits-hadits *al-mu’tabarah* (terpercaya) dan *shahîhah*, serta pendapat para ulama (Ibnu Taimiyyah, as-Syaf’i) dan mufassir lainnya (Muhammad Abduh dan ar-Razi).

Dari segi muatan kontekstualisasi ayat-ayat akidah, ketiga tema Islam sebagai kasih “*Islâm rahmatan li al-‘âlamîn*”, Islam toleran, dan Islam dan HAM memberikan gambaran konstruksi pemikiran yang inklusif. Pemaknaan Islam sebagai wujud keimanan menjadi kunci konstruksi paradigma inklusivisme Ridha. Dengan tegas Ridha menyatakan bahwa Islam bukan sebagai agama kebangsaan, keturunan, dan kewarganegaraan (*ad-dîniyyah al-jinsiyyah*) atau nama diri (*proper name*) dari sistem kepercayaan tertentu. Melainkan Islam yang suci dari ragam kemusyrikan, kepetingan tertentu (golongan, politik, dan materi), dan ikhlas dalam beramal sebagai wujud konsekuensi keimanannya pada Allah SWT dan hari kebangkitan. Tanpa hal tersebut, menurut Ridha Islam ada pada situasi *at-takhrîf* (penyelewengan) sebagaimana agama-agama sebelumnya Yahudi, Nasrani, dan Sabiah.

Internalisasi dan obyektivikasi keimanan atau akidah atas teks normatif agama menjadi faktor lainnya untuk dapat berperilaku inklusif. Pencapaian tersebut juga harus didasari atas keyakinan akan kesatuan ayat-ayat al-Qur’an sebagai ayat akidah dalam rangka mengenal Allah SWT (*uluhiyah, rububiyah, dan asmâ’*), meyakini kebenaran risalah Nabi-Nya, dan mengingatkan akan keadilan Tuhan di hari kebangkitan, sehingga tercipta satu pandangan bahwa al-Qur’an sebagai ilmu dasar yang memberikan petunjuk dalam bertindak sesuai kondisi, kebutuhan, dan situasi. Dengan kata lain, Ridha meyakini bahwa keimanan pada al-Qur’an merupakan keimanan terpenting dalam kehidupan umat muslim.

Relevansi pandangan Ridha atas paradigma inklusivisme diwujudkan dengan 3 pendekatannya, yaitu pendekatan normatif-irenic sebagai asas *Islâm rahmatan lil al-‘âlamîn*, pendekatan rasional kritis sebagai asas toleransi, pendekatan kultural humanis sebagai asas HAM (hak asasi manusia) yang di komparasikan dengan implementasi nilai-nilai al-Qur’an sebagai penyempurna jiwa manusia, individu, kelompok, dan bangsa, mereformasi nilai humanis, sosial, politik, dan nasionalis, dan menuntun pribadi muslim rasa tanggung jawab. Sehingga dengan demikian muncul sikap *tawâzun* (berkeseimbangan), sikap *tawâsuth* (pertengahan), sikap *i’tidal* (lurus dan tegas), sikap *tasâmuh* (toleransi), sikap *musâwah* (egaliter), sikap *ishlah* (reformasi), sikap *aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas), sikap *tathawwur wa ibtikar* (dinamis, kreatif, dan inovatif), sikap *syûra* (musyawarah), sikap *al-qudwah* (kepeloporan), sikap *al-muwâthanah* (cinta tanah air), sikap *lâ-‘unf* (anti kekerasan), sikap *al-i’tirâf bi al-‘urf* (ramah budaya), dan sikap *tahadhur* (berkeadaban) yang menjadi solusi atas sikap intoleransi dan pelanggaran KBB.

B. SARAN

Setelah melakukan penelitian pada tesis ini, penulis menyadari banyak kekurangan dalam memaparkan, menyajikan, dan mengakomodir data-data dalam penelitian ini. Maka dari itu, penulis hendak memberi beberapa saran, dengan harapan dapat membantu peneliti selanjutnya untuk melakukan penelitian yang lebih matang dan komprehensif. Diantara saran tersebut sebagai berikut:

1. Perlunya penyajian data yang lebih luas dalam mengulas pemikiran Ridha dari kitab-kitab karangannya sebagai acuan dasar mengetahui konsistensi pemikiran Ridha terhadap paradigma inklusivisme, terutama terkait muatan ayat-ayat akidah.
2. Perlunya menambah data yang lebih akurat terhadap ragam bentuk tindakan intoleransi dan pelanggaran KBB (kebebasan beragama dan berkeyakinan) di kanca nasional maupun internasional sebagai bentuk responsif akan pembaharuan penelitian.
3. Perlunya atribut atau instrumen teori keilmuan lain (selain kontekstualisasi dan obyektivikasi) dalam menumbuhkan kesadaran keberagaman dan perbedaan dalam realitas kehidupan di negara Indonesia secara khusus.
4. Perlunya komparasi pemikiran atas konsep inklusif dari para tokoh mufassir modern, terutama tokoh mufassir Indonesia terkait isu-isu keyakinan dan akidah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Fadl Hussain. *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn Asâsiyâtuhu wa Itijâhâtuhu wa Manâhijuhu fî al-‘Ashr al-Ḥadîts*, Ardan: Dâru an-Nafâis li an-Nasr wa at-Tauzî’, 2016.
- Abdillah, Raihan Ridho. “Perbandingan antara Kekuasaan Tuhan dalam Aliran Jabariyah dan Kekuasaan Manusia dalam Aliran Qadariyah,” dalam *Jurnal Gunung Djati Conference Series*, Vol. 24 No. 1 Tahun. 2023.
- Abdullah. *Teologi Damai: Rekontruksi Paradigmatik Relasi Kristen dan Islam*, Makassar: Alauddin University Press, 1012.
- Abdurrahman, Landy Trisna. “Dialektika Islam dan Budaya: Studi Kasus Problematika Islam dan Permasalahan Sosial Politik” dalam *Jurnal IN RIGHT Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 10 No. 1 Tahun. 2021.
- Abdurrahman, Rizki. “Peran Nazhariyyah Al-Siyaq (Teori Kontekstual) Dalam Memahami Makna Al-Quran,” dalam *Jurnal Ihya al-‘Arabiyah*, Vol. 4 No. 2 Tahun. 2018.
- Abdussalam, Aam. *Al-Lâ Unf : Konsep Dan Strategi Internalisasi* dalam Yusuf Hanafi, *et.al., Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Perkuliahan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum*, Sidoarjo: Delta Pijar Khatulistiwa, 2022.
- Abdussammad, Zuchri. *Metode Penelitian Kualitatif*, t.tp, Syakir Media Press, 2021.
- Abidin, Zain. “Islam Inklusif: Telaah Atas Doktrin Dan Sejarah,” dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 4 No. 2 Tahun. 2013.

- Ad-Damaski, Hairudddin az-Zarkali. *al-‘A’lâm*, Beirut: Dâr al-‘Ilmy li al-Malâyyîn, 2002.
- Ad-Dzahabi, Muhammad as-Sayyid Hussain. *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Kairo: Maktabatu Wahbah, 1431.
- Adnin, dan Muhammad Zein. “Epistemologi Kalam Asy’ariyah Dan Al-Maturidiyah,” dalam *Jurnal al-Hikmah*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2020.
- Affani, Syukron. *Tafsir al-Qur’an Dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Prenada media, 2019.
- Affani, Syukron. *Tafsir Al-Quran Dalam Sejarah Perkembangannya*, t.tp: Kencana, 2018.
- Afifa, Aulia Maudy Hasnaning, *et.al.*. “Trilogi Kepemimpinan Ki Hajar Dewantara di SD,” dalam *Jurnal UMJ*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2024.
- Ahmad, Hadrami. *Dalâlatu as-Siyâq*, t.tp: Markazu Salaf li al-Buhûts wa ad-Dirâsah, 2024.
- Ahmad, Syukraini. “Urgensi Siyaq Dalam Penafsiran Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Syi’ar*, Vol. 17 No. 1 Tahun. 2017.
- Ahmad, Ziyad Hamid. *Âyât al-‘Aqîdah al-Mutawahham Isyâluhâ*, Riyadh: Maktabatu Dâr al-Minhâj, 1434.
- Aini, Rofiqotul dan Dhifa Safinatunaja. “Konsep Pendidikan Islam Inklusif Dalam Pemikiran Kh. Abdurrahman Wahid,” dalam *Jurnal Edu Global*, Vol. 4 No. 1 Tahun. 2023.
- Aini, *et.al.*. “Reaktualisasi Nilai Amanah Dan Keadilan Dalam Hukum Islam: Kajian Tematik Q.S. An-Nisa: 58 Dalam Perspektif Kontemporer” dalam *Jurnal Inspirasi Edukatif*, Vol.6 No.3 Tahun. 2025.
- Ainiya, Nabila, dan Endy Fadlullah. “Wasathiyah (Moderasi Beragama) Dalam Perspektif Quraish Shihab,” dalam *Jurnal INCARE*, Vol. 3 No. 1 Tahun. 2022.
- Akbar, Fadhil Hidayat, *et.al.*. “Konsep Moderasi Beragama dalam Tinjauan Qur’an Hadis,” dalam *Jurnal Bulletin of Islamic Research*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2024.
- Al-Rasyid, Hamzah Harun. *Radikalisme Berbasis Agama*, Makassar: Alauddin University Press, 2021.
- Al-‘Adawi, Ibrahim Ahmad. *Rasyid Ridha: al-Imâm al-Mujâhid*, Kairo: al-Muassasah al-Mishriyah al-‘Ammah, 2001.
- Al-Atsari, Abdullah bin Abdil Hamid. *Panduan Aqidah lengkap diterjemahkan oleh Ahmad Syaikh dari judul al-Wajîz fî ‘Aqîdati as-Salafî as-Shâlih Ahli as-Sunnah wa al-Jamaa’ah*, Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2005.
- Al-Andalusi, Ibnu Hazm. *an-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur’ân al-Karîm*, Lebanon: Dâru al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986.
- Al-Ashfahani, Raghib. *al-Mufradât fî Gharîbi al-Qur’ân*, Damaskus: Dâru al-Qalam, 1412.

- Al-Asyhar, Thobib. "Split Personality dalam Beragama" dalam <https://kemenag.go.id/hikmah/split-personality-dalam-beragama-MVBEf>. Diakses 15 Agustus 2025.
- Al-Banna, Hasan. *Nazharât fî Kitâbillah*, Kairo: Dâr at-Tauzî' wa an-Nasr al-Islâmiyah, 2002.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. *Shahîh Bukhârî*, Damaskus: Dâru Ibnu Katsîr, 1993.
- Al-Ghazali, Muhammad. *Al-Mustashfa*, Beirut: Dâru al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- Al-Hamd, Muhammad Ibrahim. *Aqîdatu Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah Mafhûmuhâ wa Khashâisuhâ wa Khasâisu Ahlihâ*, Riyadh: Dâru Ibn Khuzaimah, 1998.
- Al-Hamdi, Ridho, et.al.. *Politik Inkisif Muhammadiyah: Narasi Pencerahan untuk Indonesia Berkemajuan*, Yogyakarta: UMY Press, 2019.
- Ali, Muhammad Hussain. *Ashlu as-Syî'ah wa Ushûluhâ*, cetakan. 1, Iran: Maktabatu al-I'timâd al-Kadzimi, 2006.
- Ali, Said. *Bayanu 'Aqîdah Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah wa luzûmi Ittibâ'uhâ fî Dhau'î al-Kitâb wa as-Sunnah*, Riyadh: Matba'atu Safîr, 1433.
- Al-Idrisi, Hamid Masuhli. *al-Fâdhih li Madzhabi as-Syî'ah al-Imâmiyyah*, Mesir: Maktabatu ar-Ridwân, 2007.
- Al-Jazairi, Abu Bakar. *Aqîdatu al-Mu'min*, Kairo: Dâr Aqîdah, t.th..
- Al-Maraghi, Musthafa. *Tafsîr al-Marâghi*, kairo: Musthafa al-Bâbi al-Kalbi, 1946.
- Al-Muhtasib, Abdul Majid Abdussalam. *Ittijâhât at-Tafsîr fî al-'Ashr ar-Râhin*, Cet. 3, Oman: Huqûqu at-Tab'i Mahfûdhah li al-Muallif, 1982.
- Al-Muthiri, Ahmad Lafi Falah. *Dalâlatu as-Siyâq al-Qur'âni fî Tafsîr Adwâu al-Bayân li al-'Alâmah as-Sanqîthi: Dirâsah Maudû'iyyah Tahlîliyyah*, dalam *Tesis*, Jordan: Pascasarjana al-Jâmi'ah al-Ardaniyyah, 2008.
- Al-Qasimi, Dhafir Jamaluddin. *Jamaluddin al-Qasimi wa 'Ashruhu*, Damaskus: Jamî'u al-Huqûq al-Mahfudzâh, 1965.
- Al-Qasim, Abdul Hakim bin Abdu. *Dalâlatu as-Siyâq al-Qur'âniy wa Atsaruhâ fî at-Tafsîr*, Libya: Dâr at-Tadmuriyyah, t.th..
- Al-Qathan, Manna' ibn Khalil. *Mabâhist fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabatu al-Ma'ârif li an-Nasr wa at-Tauzî', 2002.
- Al-Qumi, Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Hussain bin Bibawaih. *al-I'tiqâdât*, t.tp.: Muassasatu al-Imâm al-Hâdi, 1435.
- Al-Usaimi, Abdullah. *al-Ibânah 'An Ushûli ad-Diyânah*, Riyadh: Jamî'u al-Huqûq al-Mahfûdzah, 2011.
- Amilia, Fitri, dan Astri Widyatuli. *Semantik Konsep dan Contoh Analisis*, Malang: Madani, 2017.
- Amin, Ahmad. *Fajru al-Islâm*, Kairo: Hindawi, 2017.

- Anam, Ahsanul. "Trilogi Epistemologi Mohammed Abid Al Jabiri," dalam *Jurnal Progressa*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2023.
- An-Nisaburi, Al-Wahidi. *Asbabun Nuzul: Sebab-sebab Turunya Ayat-ayat Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Moh. Syamsi dari judul *Asâbu an-Nuzûl*, Surabaya: Amelia, 2014.
- An-Nisabury, Abu Abdullah. *al-Mustadraq 'ala Shahîhaini*, Syiria: Dâru al-Minhâj al-Qawîm, 2018.
- Anwar, Saepul, *et.al.*. *Ishlah : Konsep Dan Strategi Internalisasi* dalam Yusuf Hanafi, *et.al.*, *Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Perkuliahan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum*, Sidoarjo: Delta Pijar Khatulistiwa, 2022.
- Anwar, Syafii. *Pluralisme Dan Amanah Kecendekiawanan: Belajar Bersama Dawam Rahardjo* dalam Ihsan Ali Fauzi, *et.al.*, *Demi Toleransi Demi Pluralisme*, Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Apriliani, Devi, *et.al.*. "Islam dan Globalisasi dalam Kajian Tafsir Maudhu'i," dalam *Jurnal Bulletin of Islamic Research*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2024.
- Apriyani, Nur, *et.al.*. "Perdebatan Aspek-Aspek Ketuhanan Dalam Teologi Islam Dan Kaitannya Dengan Kalimat Tauhid (Analisis Terhadap Tiga Mazhab Besar Teologi Klasik: Mu'tazilah, Asyariyah Dan Al-Maturidiyah)," dalam *Jurnal IMEIJ*, Vol. 5 No. 3 Tahun. 2024.
- Arafah, Rizka Aulia, dan Rita Destiwati. "Strategi Komunikasi Persuasif dalam Menghadapi Stigma Kesehatan Mental Menggunakan Pendekatan Inklusif," dalam *Jurnal Hulondalo*, Vol. 3 No. 2 Tahun. 2024.
- Arfiyah, Nur, *et.al.*. *Panduan Penyusunan Tesis dan Desertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2017.
- Arif, Arif, dan Nunu Burhanuddin. "Aliran Dan Pemikiran Kalam Maturidiyah," dalam *Jurnal Prespektif*, Vol. 1 No. 4 Tahun. 2023.
- Arifin, Muhammad, *Teologi Rasional*, Aceh: LKKI, 2021.
- Ar-Razi, Fakhruddin. *Mafâtîhu al-Ghaib*, Beirut: Dâru Ihyâi at-Turâst al-'Arabiy, t.th..
- Arsalan, Syakib. *As-Sayyid Rasyid Ridha aw Ikhâu Arba'îna Sanah*, Kairo: Dâru al-Fadhîlah, t.th..
- Ashfiya, Dilla Agustin Nurul. "Kasus Intoleransi di Indonesia: Jumlah, Penyebab, Pelaku dan Contohnya" dalam <https://goodstats.id/article/intoleransi-agama-di-indonesia-HdiJw>. Diakses 15 Agustus 2025.
- As-Shalabi, Ali Muhammad Muhammad. *al-Khawârij (Nasy'atuhum wa Shifâtuhum wa Aqâ'iduhum wa Afkârahum*, Lebanon: Dâr al-Ma'rifah, t.th..

- Assiddiqie, Jimly. *Islam Agama Peradaban Manusia* dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th..
- As-Sulami, Abdurrahim. "Ushûlu al-'Aqîdah," pelajaran. 1, dalam *Maktabah as-Syamilah*, Tahun. 1432..
- As-Suyuthi, Imam. *Asbabu an-Nuzul: sebab-sebab turunya ayat al-Qur'an* diterjemahkan oleh Pustaka al-Kautsar dari judul *Asbâbu an-Nuzûl al-Musamma Lubâbu an-Nuqûl Fî Asbâbi an-Nizûl*, t.tp.: Pustaka al-Kautsar, t.th..
- As-Suyuthi, Jalaluddin. *al-Itqân fî 'Ulûmi al-Qur'ân*, Saudi Arabiah: al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Su'udiyah, t.th..
- As-Syafi'i, Abu Hasan Ali an-Nisaburi. *Asbâbu Nuzûli al-Qur'ân*, Beirut: Dâru al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411.
- As-Syahrani, Saeed bin Mubarak. "Juhûdu as-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha Rahimahullah fî Da'wah ila Allah Ta'âla," dalam *Tesis*, Madinah: al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Su'udiyah, 1435.
- As-Syahrani, Saeed bin Muhammad bin Saeed. *as-Siyâq al-Qur'âni wa Atsaruhu fî Tafsîr al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadîtsah*, Riyadh: Jâmi'atu al-Malik Su'ûd, 1436.
- As-Syahrastani. *al-Milal Wa an-Nihâl*, Kairo: Muassasah al-Halabi, 1967.
- As-Syaibani, Muhammad bin Ibrahim. *Hayâtu al-Albâni wa Atsaruhu wa Tsanâu al-'Ulamâ' 'Alaih*, t.tp: Maktabatu as-Suddâwa, 1987.
- Asy-Syahrani, Said bin Muhammad bin Said. *as-Siyâq al-Qur'âniy wa Atsaruhu fî Tafsîri al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadîtsah*, Riyadh: Chair of Qur'anic Sciences, 1436.
- Atabik, Ahmad. "Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-Ayat Aqidah)," dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 17 No. 2 Tahun. 2016.
- At-Taftazani, Sa'duddin. *Syarhu al-'Aqâid an-Nasafiyyah*, Lebanon: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabiy, 2014.
- Attaillah. *Rasyid Ridha: Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Attar, Nuruddin Muhammad. *'Ulûmu al-Qur'ân al-Karîm*, Damaskus: Mathba'atu as-Sibâh, 1993.
- At-Tirmidzi, Abu Isa. *Sunanu at-Tirmidzi*, Mesir: Musthofa al-Bâbi al-Halabi, 1975.
- Audah, Muhammad bin. *Risâlah fî Asasi al-'Aqîdah*, Saudi: Wizâratu as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1425.
- Aziz, Abdul, dan Khoirul Anam. *Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-nilai Islam*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2021.
- Aziz, Abdul. "Moderasi Beragama Dalam Perspektif Al-Qur'an (Sebuah Tafsir Kontekstual Di Indonesia)," dalam *Jurnal al-Burhan*, Vol. 21 No. 02 Tahun. 2021.

- Aziz, Abdullah bin Abdul. *Mukhtashar Tashîl al- 'Aqîdah al-Islâmiyyah*, t.tp: Maktabatu ar-Rusyd, 1424.
- Aziz, Abdullah bin Muhammad Abdul. *Arâu al-Murjiah fî Mushanafât Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*, Riyadh: Dâr at-Tauhîd li an-Nasr, t.th.
- Aziz, Nashruddin Baidan dan Erwati. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Azwir. "Pernikahan Beda Agama Perspektif Rasyid Ridha," dalam *Tesis*, Aceh: Fakultas Pascasarjana UIN ar-Raniry, 2021.
- Az-Zarkasyi, Badruddin. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Lebanon: Dâru al-Ma'rifah, 1957.
- Bagir, Haidar. "Bahasa Agama: Bahasa Tuhan, Bahasa Manusia," dalam *Buku Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Bandung: Mizan Pustaka, 2011.
- Bagir, Zainal Abidin. *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*, Jakarta: CRCS, 2015.
- Bahana, Muhammad Halif Asyroful. "Relevansi Tafsir Kontekstual dalam Menjawab Masalah Sosial-Kemasyarakatan di Abad 21" dalam *Jurnal Akhlak: Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat*, Vol.1 No.4 Tahun. 2024.
- Bahri, Idik Saeful. *Konsep Mayoritas Ahlussunnah Wal Jamaah*, Yogyakarta: Bahasa Rakyat, 2020.
- Bakar, Abu. "Argumen Al-Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme Dan Pluralisme," dalam *Jurnal Toleransi*, Vol. 8 No. 1 Tahun. 2016.
- Baqi', Muhammad Fuad Abdul. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdzi al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâru al-Kutub al-Mishriyyah, 1364.
- Budiman, Syarif, *et.al.*. "Metodologi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed Dalam Al-Qur'an Abad 21," dalam *Jurnal Education Research*, Vol. 1 No. 2 Tahun. 2024.
- Budiyanto. *Pengantar Pendidikan Inklusif Berbasis Budaya Lokal*, Jakarta: Prenada Media Group, 2017.
- Burhanuddin, Nunu. *Ilmu Kalam Dari Tauhid Menuju Keadilan*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- Bevans, Stephen B.. *Models of Contextual Theology*, USA: Orbis Books, 2002.
- Cuaca, Angeliq Maria. "Buya Syafii: Suluh Bangsa, Sang Pluralis Indonesia," dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 18 No. 1 Tahun. 2023.
- Dahlan, Fahrurrazi. *Dakwah & Moderasi Beragama: Tilikan Teoritis dan Praktis*, Mataram: Sanabil, 2021.
- Dahlan, Fahrurrazi. *Dakwah dan Moderasi Beragama*, Mataram: Sanabil, 2021.
- Damanhuri. *Akidah Kaum Santri Dalil Ritual Dan Tradisi Yang Dibid'ahkan*, Yogyakarta: Assalafiyah Press, 2012.

- Daruzah, Muhammad Azzah. *at-Tafsîr al-Ḥadîts Tartîbu as-Suwar Ḥasaba an-Nuzûl*, Kairo: Dâru al-Gharbi al-Islamiy, 2000.
- D'Costa, Gavin. "The Impossibility of a Pluralist View of Religions," dalam *Jurnal Religious Studies*, Vol. 32 No. 2 Tahun. 1996.
- Edim, Khai Hanif Yuli, *et.al.*. "Pendekatan Tekstual, Kontekstual Dan Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Dimar: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 4 No. 2 Tahun. 2023.
- Effendi, Djohan, dan Ismed Natsir. *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahab*, Jakarta: Democracy Project.
- Ellyy Warnisyah Harahap, *et.al.*. "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah dan Pengaruhnya terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Mimbar Kampus*, Vol. 23 No. 2 Tahun. 2024.
- Fahamsyah, Fadlan. "Ideologi Politik Dan Doktrin Agama Syiah," dalam *Jurnal al-Fawa'id*, Vol. 11 No. 1 Tahun. 2021.
- Faiz, Abd. Aziz. "Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Kontekstual Abdullah Saeed Dalam Arus Perubahan Sosial-Budaya Masyarakat Kontemporer," dalam *Jurnal Empirisma*, Vol. 33 No. 2 Tahun. 2024.
- Fajron, Akhmad, dan Naf'an Tarihoran. *Moderasi Beragama*, Banten: Media Madani, 2020.
- Fardani, Aan, *et.al.*. *Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Multikulturalisme*, Malang: Literasi Nusantara, 2020.
- Fauzi, Safran, *et.al.*. "Ragam Pendekatan Dan Metode Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Rayah Al-Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2023.
- Fawaid, Ahmad. "Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-ayat Qitâl Dalam Tafsîr Al-Jalâlayn Karya Jalâlâl-Dîn Al-Mahallî Dan Jalâl Al-Dîn Al-Suyûthî (Kajian atas Pemahaman Kiai Pesantren di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur)," dalam *Disertasi*, Surabaya: Fakultas Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2019.
- Faqih, Muhammad Wildan. "Sejarah Perkembangan Tafsir" dalam *Journal of Education Research*, Vol. 5 No. 2 Tahun. 2024.
- Firmansyah, Jun. "Al-maa'du fil Amsali fi Tafsiri Kitabillahi Al-munzali: Dirosatan Maudui'yatan Inda Nasir Makarim Al-Shirazi" dalam *Disertasi*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana Uin Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.
- Ganie, Ricko Imano. *Justifikasi Tafsir Al-Qur'an Tentang Pluralisme Beragama: Sebuah Alternatif Merawat Kebinekaan Bangsa* dalam Abd. Rohim Ghazali, *Merawat Indonesia: Refeksi Kritis Isu-isu Keindonesiaan, Keislaman, dan Kemanusiaan*, Jakarta: MAARIF Institute for Culture and Humanity, 2019.
- Gilang. "Inklusif : Pengertian, Manfaat, dan Konsep Pendidikan Inklusif," dalam <https://www.gramedia.com/literasi/inklusif/>. Diakses 21 Januari 2025.

- Gumanti, Retna. "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam)," dalam *Jurnal Al-Himayah*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2018.
- Gustaman, Randy Fadillah dan Siti Fadjarajani. "Refleksi Konsep Multikulturalisme dan Pemikiran Postmodernisme dalam Pendidikan: Studi komprehensif dalam dimensi Civic Culture," dalam *Jurnal Ulil Albab*, Vol. 4 No. 1 Tahun. 2024.
- Habibullah, Muhammad, *et.al.*. "Aliran Asy'ariyah, Sejarah dan Pokok Ajarannya "Studi Pemikiran Islam Terhadap Aliran Asy'ariyah," dalam *Jurnal Al-Mustla*, Vol. 6 No. 1 Tahun. 2024.
- Hadi, Abdul. *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, Salatiga: Griya Media, 2020.
- Hadi, Muqbal Ibnu. *as-Shahîh al-Musnad Min Asbâbi an-Nuzûl*, Kairo: Maktabatu Ibnu Taimiyyah, 1987.
- Hadiyanto, Andy, *et.al.*. *Muwâthanah: Konsep Dan Strategi Internalisasi dalam Yusuf Hanafi, et.al., Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Perkuliahan*, Sidoarjo: Delta Pijar Khatulistiwa, 2022.
- Hafiza, Jesica Desky, "Dampak Murjiah Pada Generasi Terkini," dalam *Jurnal Celestial Law*, Vol. 1 No. 2 Tahun. 2023.
- Hakim, Luqman. *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Hambal, Ahmad bin. *Musnadu Ahmad*, Mesir: Muassasatu ar-Risâlah, 2001.
- Hamdan, Samir Abu. *Mausû'atu 'Asr an-Nahdhah as-Syaikh Rasyid Ridha wa al-Khitab al-Islamy al-Mu'tadil*, Lebanon: Jamî'u al-Huqûq al-Mahfûdzah, 1992.
- Hamid, Abdullah bin Abdul. *al-Wajîz fî 'Aqîdati as-Salaf as-Shâlih*, Saudi: Wizâratu as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1422.
- Hamid, Ahmad Mukhtar Abdul. *Mu'jamu al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'âshirah*, t.tp.: 'Âlamu al-Kitâb, 2008.
- Hanafi, Hasan. *ad-Dîn wa at-Tsaurah fî Mishra 1956-1981*, Kairo: Maktabah Madbuly, 1989.
- Hanafi, Yusuf, *et.al.*. *Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Perkuliahan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum*, Sidoarjo: Delta Pijar Khatulistiwa, 2022.
- Hardiman, Budi. *Seni Memahami*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Hartati, Yuniar Sri. "Analisis Pertumbuhan Ekonomi Inklusif Di Indonesia," dalam *Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, Vol. 12 No. 1 Tahun. 2021.
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qawâ'id at-Tafsir*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu A-Qur'an, 2020.

- Hasan, Hamdan. *Penanggulangan Radikalisme Dan Terorisme Menurut Al-Qur'an (Telaah Atas Ayat-Ayat Perang Dalam Tafsîr Ibn Katsîr)*, Jakarta: PTIQ Press, 2019.
- Hasanah, Uswatun. "Pendekatan Kultural Dalam Pembentukan Karakter Bangsa" dalam *Jurnal Maharsi*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2020.
- Hasbi, Muhammad. *Ilmu Kalam Memotret Berbagai Aliran Teologi Dalam Islam*, Yogyakarta: Trustmedia Publishing, 2015.
- Hasiholan, Anggi Maringan, dan Joshua Alvis Stevenson. "Teologi Agama-agama dalam Lensa Hospitalitas Pentakostal," dalam *Jurnal Sanctum Domine*, Vol. 13 No. 1 Tahun. 2023.
- Hasyim, Syafiq. *Islam Dan Politik: Sebuah Studi Keterkaitan dalam Johan Hendrik, Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Haurani, Albert. *al-Fikru al-Arabiyyu fi 'Ashri an-Nahdzah*, Beirut: Dâru an-Nahâr li an-Nashr, 1986.
- Herlambang, Saifuddin. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, Pontianak: Top Indonesia, 2023.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Bandung: Mizan Pustaka, 2011.
- Hidayat, Medhy Aginta. "Menimbang Teori-Teori Sosial Postmodern: Sejarah, Pemikiran, Kritik Dan Masa Depan Postmodernisme," dalam *Jurnal Urban Sociology*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2019.
- Hidayatullah, Muhammad Syarif. "Formulasi Rechtsvinding Dengan Penalaran Analogis Dalam Epistemologi Hukum Islam (Telaah Metodologis Qiyas Sebagai Ra'y Terhadap *Mashâdir Al-Ahkâm Asy-Syar'iyah*)," dalam *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Vol. 19 No. 2 Tahun. 2020.
- Husain, Muhammad Zakir, *et.al.*. "Kaedah Hafazan Al-Quran Dengan Faham Siyaq," dalam *Jurnal ar-Râiq*, Vol. 6 No. 1 Tahun. 2023.
- Husna, Saphira. *et.al.*. "Kaidah لا يزل بالمشك dan Penerapannya Dalam Hukum Keluarga," dalam *Jurnal Kultura*, Vol. 2 No. 8 Tahun. 2024.
- Hussain, Yusuf, dan Yusuf Qazma. *Maqâlâtû as-Syaikh Rasyid Ridha as-Siyâsiyah*, Lebanon: Dâru Ibnu 'Arabi, 1994.
- Hutahean, Wendy Sepmady. *Teologi Agama-Agama*, Malang: Ahlimedia Press, 2021.
- Ibrahim, Yusuf Abdul Maqsud. *Juhûdu al-Imâm Muhammad Rasyid Ridha fi Khidmati as-Sunnah*, t.tp.: Matba'atu Dâru at-Ta'lîf, 1994.
- Ilhami, Nuzula. "Ta'aruf Dalam Pernikahan; Sebuah Tinjauan Sosiologi," dalam *Jurnal Curiositas*, Vol. 12 No. 2 Tahun. 2019.
- Ilyas, Hamim, *et.al.*. *Rekonstruksi Ilmu-ilmu Agama Islam*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014.

- Imzi, Husnul Hakim. *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir*, Jakarta: eLSiQ Tabarakarrahan, 2019.
- Irdamuni. *Pendidikan Inklusif: Solusi dalam Mendidik Anak Berkebutuhan Khusus*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.
- Islami, Wildah Nurul. “Model Tafsir Kontekstual Abdurrahman Wahid Telaah Ayat Ayat Al Qur’an tentang Konsep Moderasi Beragama,” dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 6 No. 2 Tahun. 2021.
- Isnaini, Andra, dan Muhammad Akhmaluddin. “Tafsir Kontekstual Fazlu Rahman,” dalam *Jurnal Tarbiyah*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2022.
- Istifarin, Nur Annisa, *et.al.*. “Teologi Sunni: Perbedaan Teologi Asy’ari Dan Maturidi,” dalam *Jurnal JITP*, Vol. 2 No.1 Tahun. 2023.
- Iwandri, Wawan. “Rasionalitas Penafsiran Gender Dalam Tafsîr Al-Manâr (Kajian Tafsir Tematik),” dalam *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2023.
- Iyazi, Muhammad Ali. *al-Mufasssîrûn, Hayâtuhum, wa Manhajuhum*, Thahran: Wizâratu at-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmiy, 1386.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, t.th..
- Jamil, Raid. *Muhammad Rasyid Ridha Juhûduhu al-Ishlâhiyah wa Manhajuhu al-‘Ilmy*, t.tp.: al-Ma’had al-‘Âlimy li al-Fikr al-Islamy, 2007.
- Jamil. *Hukum-hukum Ketuhanan (Penafsiran Ayat-ayat Aqidah, Ibadah, dan Mu’amalah)*, Medan: Manhaji, 2019.
- Jansen. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dari judul *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Januri, Tasya Suci. “Tipologi Tripolar Sebagai Resolusi Konflik Keagamaan Di Indonesia,” dalam *Jurnal al-Muthaharah*, Vol. 20 No. 1 Tahun. 2023.
- Junaidi, Mahbub. “Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abdduh Dan Rasyid Ridha,” dalam *Jurnal Dar el-Ilmi*, Vol. 8 No. 2 Tahun. 2021
- Juwaini. *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*, Aceh: Bandar Publishing, 2023.
- “Kamus Besar Bahasa Indonesia”, (Kata Dasar Trilogi), dalam <https://www.kbbi.web.id/trilogi>. Diakses 26 Desember 2024.
- Kasman. Pendidikan Inklusif Bagi Anak Berkebutuhan Khusus,” dalam *Jurnal Education and development*, Vol. 8 No. 2 Tahun. 2020.
- Kamil, Yusron *et.al.*. “Musyawarah Sebagai Landasan Demokrasi Dalam Pemikiran Islam” dalam *Jurnal al-Furqan*, Vol.6 No. 2 Tahun. 2023.
- Kerwanto, *et.al.*. “Contextual Interpretation (Study Of Epistemology, History, Variety Of Books And Examples Of Interpretation),” dalam *Jurnal QiST*, Vol. 3 No. 3 Tahun. 2024.

- Kerwanto, *et.al.*. “Teologi Murjiah: Ditinjau Dari Sejarah, Tokoh, Sekte Serta Pemikirannya,” dalam *Jurnal Islam Transformatif*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2024.
- Khaldun, Abdurrahman Ibnu. *Muqaddimatu Ibnu Khaldûn*, Damaskus: Dâr Yu’rab, 2004.
- Khairudin, Abdul Mu’ti dan Azaki. *Pluralisme Positif*, Jakarta: Majelis Pustaka dan informasi PP Muhammadiyah, 2019.
- Khoiri, Nur. *Radikalisme Agama dalam Pandangan Elit Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, Semarang: Southeast Asian Publishing, 2019.
- Kholisoh, Siti, dan Irfan Amalee. *9 Aktivitas Hebat Pelajar Moderat*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2021.
- Kurniawan, Syukri, *et.al.*. “Aliran jabariyah dan Qodariyah: (sejarah dan pokok pemikiran),” dalam *Jurnal JIPMuktj*, Vol. 5 No. 1 Tahun. 2024.
- Kushardiyanti, Dessy, *et.al.*. “Sentimen Percakapan Pengguna Twitter Pada Hashtag Non Halal Dalam Tipologi Eksklusivisme, Inklusivisme, Pluralisme Dan Toleransi Beragama,” dalam *Jurnal Harmoni*, Vol. 21 No. 2 Tahun. 2022.
- Kusumawardana, Muhammad Ardi. “Metodologi Kontekstual Dalam Tafsir Ayat Hukum: Studi Literatur Atas Tafsir Klasik Dan Kontemporer,” dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 4 No. 6 Tahun. 2024.
- Labib, Muhammad Alfreda Daib Insan, dan Ahmad Muchlis. “Kontruksi Madzhab Hadis Mu’tazilah (Studi Analisis Aliran Mu’tazilah dalam Menyikapi Hadis Ahad),” dalam *Jurnal Lathaif*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2023.
- Latif, Abdul. *Fî Sabîli al-‘Aqîdah al-Islâmiyyah*, Aljazair: Dâr al-Ba’ats, 1982.
- Latif, Abdurrahman bin Abdul. *Masyâhîru ‘Ulamâ’ Najad wa Ghairihim*, t.tp.: Dâru al-Yamâmah lî al-Bahtsi wa Tarjamah wa an-Nasr, 1394.
- Latif, Muhaemin. *Teologi Pembebasan Dalam Islam*, Jakarta: Orbit Publishing, 2017.
- Latif, Muhammad Abdul. “Teologi Islam dalam Pandangan Jabariyah, Qodariyah dan Mu’tazilah,” dalam *Jurnal Jasika*, Vol. 3 No. 2 Tahun. 2023.
- Lubis, Arbiyah. “Sunnatullah Dalam Pandangan Harun Nasution Dan Nurcholish Madjid,” dalam *Jurnal Futura*, Vol. 11 No. 2 Tahun. 2012.
- Lubis, Astri, *et.al.*. “Agama Dan Peradaban Manusia,” dalam *Jurnal Teologi Anugerah*, Vol. 10 No. 1 tahun. 2021.
- Lubna, *et.al.*. *Buku Ajar Pendidikan Inklusi*, Mataram: Sanabil, 2021.
- Ma’arif, Syamsul. *Pesantren Inklusif*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015.
- Madjid, Nurcholis. *Ahli Kitab dalam Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- , *Cendikiawan & Religiusitas Masyarakat*, Jakarta: Paramadina, 1999.

- , *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mahmud, Mani' bin Abdul Halim. *Manâhiju al-Mufasssîrîn*, Kairo: Dâru al-Kutub al-Mishri, 2000.
- Mahmud, Musthafa Kadhîm. *ad-Dharûriyât al-Khams Wa Dauruhâ Fî Binâi al-Mujtama'*, Baghdad: Wizâratu at-Ta'lim al-Âli wa al-Bahtsu al-Ilmy, 2020.
- Majid, Abdul. "Kontekstualisasi Ayat-Ayat Akhlak Terhadap Kedua Orang Tua Di Era Kontemporer Dalam *Tafsîr Al-Marâghi* (Analisis *Contemporary Approach* Abdullah Saeed)," dalam *Tesis*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2023.
- Mansur, Hamsi. *Pendidikan Inklusif: Mewujudkan Pendidikan Untuk Semua*, Yogyakarta: Parama Publishing, 2019.
- Manzhur, Ibnu. *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr as-Shadr, t.t.h.
- Maskur, Ali. *Islam & HAM*, Semarang: eLSA Press, 2019.
- Matsna, Moh. *Kajian Semantik Arab: Klasik dan Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2016.
- Masdil, et.al.. "Teologi Ahlussunnah Salafdan Khalaf" dalam *Jurnal Akuntansi, Manajemen, dan Ilmu Pendidikan (JAMED)*, Vol.1 No.2 Tahun. 2025.
- Muhammaddin. *Agama-Agama di Dunia*, Palembang: Grafika Telindo Press, 2017.
- Mu'min, Ma'mun. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2016.
- Mu'ti, Abdul. *Toleransi Yang Otentik Menghadirkan Nilai Kemanusiaan Dan Keterbukaan Dalam Beragama, Berpolitik, dan Peradaban Global*, Jakarta: al-Wasat Publishing House, 2019.
- Muflihin, Muhammad, et.al.. "Potret Tafsir Era Moder, Kontemporer; Karakteristik, Kecenderungan, dan Validitas," dalam *Jurnal Madania*, Vol. 13 No. 2 Tahun. 2023.
- Muhammad, Husein. *Islam Yang Mencerahkan Dan Mencerdaskan*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Muhammad, Muna Abdul Khaliq. "Tarsîkh Masâilu al-`Aqîdah as-Sahîhah min Khilâlî Ta'limi al-Qur'ân al-Karîm," dalam *Jurnal al-Ulûm at-Tarbawiyah wa an-Nafsiyah*, Vol. 21 No. 2 Tahun. 2018.
- Muhtaram, Ali, et.al.. *Integrasi Moderasi Beragama dalam Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2021.
- Muhyiddin, Hazim. "Qirâ'atu Fî Manhaji Rasyid Ridha Fî Tafsîr al-Manâr wa Mauqifu an-Niqâd Minhu" dalam *Artikel al-Multaqa al-Fikri al-Ibtidâ'i* <https://almultaka.org/site.php?id>. Diakses 15 Mei 2025.
- Mujahid, Zaki Muhammad, *Al-A'lâm as-Syarqiyyah*, Lebanon: Dâru al-Gharb al-Islâmiy, 1994.

- Muliati. *Ilmu Akidah*, Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2020.
- Mulkhan, Abdul Munir, *et.al.*. *Islam, HAM, dan Keindonesiaan Refleksi dan Agenda Aksi Untuk Pendidikan Agama*, Jakarta: MAARIF Institute, 2007.
- Mumpuni, Shiddiq Saelan. "Sejarah Kodifikasi Al-Quran: Dari Wahyu Hingga Pembukuan" dalam *Jurnal Intelek Insan Cendikia*, Vol. 1 No. 9 Tahun. 2024.
- Munawar, Budhy. *Karya lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesian, dan Kemodernan*, Jakarta: NCMS, 2019.
- Munthe, Saifuddin Herlambang. *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018.
- Muqowim. "Toleransi dan Inklusif," dalam *Artikel Rumah Kearifan* <https://rumahkearifan.com/wp-content/uploads/2022/02/23-SCoTT-toleran-dan-inklusif.pdf>. Diakses 24 Desember 2024.
- Muslim, Abu Hussain. *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâru Tauqi an-Najâh, 1433.
- Muslim, Buhori. *Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Buku Ajar Al-Qur'an Hadits Di Madrasah Aliyah*, Aceh: Bandar Publishing, 2022.
- Muslim, Musthofa. *Mabâhits fî at-Tafsîr al-Maudhû'i*, Damaskus: Beirut, 1421.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang, 2010.
- Muzadi, Hasyim. *Islam Tak Hanya Rahmatan lil Muslimin*, dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th.
- Nabilah, Nida Wafa, *et.al.*. "Kajian Periode Klasik Ilmu Kalam: Sejarah, Pemikiran Dan Pengaruhnya," dalam *Jurnal Ta'dib*, Vol. 13 No. 1 Tahun. 2024.
- Nasr, Ahmad Mahir Sa'id. *As-Siyâq al-Qur'âny wa Atsaruhu fî at-Tafsîr*, Mesir: Madrasatu at-Tafsîr wa Ulûmu al-Qur'ân, t.th..
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge And The Sacred*, Amerika: State University of New York Press, 1989.
- Nasution, Sahkholid. *Tafsir Ayat-Ayat Tauhid dan Sosial*, Medan: La-Tansa Press, t.th..
- Nulik, Eritrika A. "Wajah Teologi Kristen dalam Konteks Keberagaman," dalam *Jurnal CONSCIENTIA*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2022.
- Nurzana, Siti dan Paisal Ipanda. "Memahami Aliran Khawarij, Qadariah, dan Jabariah," dalam *Jurnal Reslaj*, Vol. 6 No. 5 Tahun. 2024.
- Pahrudin. *Kontekstualisasi Agama Menuju Harmonisasi Sosial*, Yogyakarta: Jivaloca Mahacipta, 2022.
- Panikkar, Raimon. *The Intra-Religious Dialogue*, Amerika: Paulist Press, 1999.

- Parhan, Muhamad, *et.al.*. “Sejarah Kemunculan dan Konsep Pemikiran Aliran Murji’ah Serta Pengaruhnya Pada Masyarakat Islam Zaman Sekarang,” dalam *Jurnal IHSANIKA*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2024.
- Piliang, Yasraf Amir. “Agama Dan Tamasya Hermeneutika,” dalam *Buku Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Bandung: Mizan Pustaka, 2011.
- Prisca, Farra Sintiya dan Wiwi Dwi Daniyarti. “Konsep Asy’ariyah dan Relevansinya Dalam Kehidupan,” dalam *Jurnal Ri’ayah*, Vol. 8 No. 1 Tahun. 2023.
- Purnawati, Oka dan Putu Hendra. “Merajut Dakwah Di Pulau Surga : Praktik Islam Inklusif Pada Komunitas Muslim Di Desa Bedugul Tabanan Bali,” dalam *Jurnal Candra Sangkala*, Vol. 5 No. 2 Tahun. 2022.
- Purwanto, Tinggal. *Pengantar Studi Tafsir al-Qur’an: Sejarah, Metodologi, dan Aplikasinya di Bidang Pendidikan*, Yogyakarta: Adab Press, 2013.
- Purwoatmodjo, Djumadi, *et.al.*. “Trilogi Kepemimpinan Ki Hadjar Dewantara,” dalam *Jurnal EEJ*, Vol. 5 No. 1 Tahun. 2023.
- Putra, Cakra Yudi. *Rasul Pun Mau Ngobrol Tentang Demokrasi Dan Musyawarah Dalam Islam*, Tangerang: Yayasan Islam Cinta Indonesia, 2018.
- Putra, Syawal Kurnia, *et.al.*. “Aspek-Aspek Ketuhanan Dalam Teologi Islam: Analisis Tiga Mazhab: Mu’tazilah, Asyariyah, Al-Maturidiyah,” dalam *Jurnal ISIHUMOR*, Vol. 1 No. 3 Tahun. 2023.
- Qadir, Zuly. *Etika Sosial Dan Dialog Antaragama Di Indonesia* dalam Zuly Qadir, *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan*, Yogyakarta: CISForm, 2013.
- Qamariyah, Toyyibatul, *et.al.*. “Moderasi Beragama Dalam Q.S. Al-Kāfirūn “Analisis Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman,” dalam *Jurnal al-Munir*, Vol. 5 No. 2 Tahun. 2023.
- Qarib, Muhammad. *Pluralisme Buya Syafii Maarif: Gagasan Dan Pemikiran Sang Guru Bangsa*, Yogyakarta: Bildung, 2019.
- Qur’aniyyah, Alfad. “Lafdzi “ar-Rahmah” fī al-Qur’ān” dalam <https://www.islamweb.net/ar/article/148447/>. Diakses 3 Juni 2025.
- Qutb, Muhammad. *Dirāsāt Qur’āniyyah*, Kairo: Dār as-Syurūq, 1993.
- Rachim, Abdul. *Tafsir Kontekstual*, Yogyakarta: Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Rachman, Budhy Munawar. *Argumen Islam untuk Pluralisme*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- , *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, Jakarta: LSAF, 2010.
- Rafi’i, Muhammad, *et.al.*. “Kontribusi Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama: Membangun Islam Moderat, Inklusif, Dan Kebangsaan,” dalam

https://www.academia.edu/75043347/KONTRIBUSI_PERGURUAN_TI_NGGI_NAHDLATUL_ULAMA_Membangun. Diakses 5 Februari 2025.

- Rafiq, Abdullah Khairur. *et.al.*. “Penafsiran Al-Qur’an Atas Adopsi Anak: Aplikasi Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed Pada Q.S.. Al-Ahzâb [33]: 4-5,” dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, Vol. 4 No. 1 Tahun. 2024.
- Rahadiani, Aisyah. “Syiah Ismailiyyah dan Syiah Itsna ‘Asariyah (Pengertian, Konsep Imanah dan Ajaran Lainnya),” dalam *Jurnal Rewang Rencang*, Vol. 3 No. 2 Tahun. 2022.
- Rahmadi, *Metodologi Penelitian Agama Berbasis 4 Pilar Filosofi Keilmuan*, Yogyakarta: Zahir Publishing, 2023.
- Rahman, Sidqi Awaliya. “Tafsir Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Inklusif,” dalam *Tesis*, Purwokerto: Fakultas Pascasarjana UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri, 2023.
- Raihan. *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Universitas Islam Jakarta, 2017.
- Ramadhani, Kurniawan. “Mengungkap Egalitarianisme Dalam Konsep Al-Musawah Dalam Al-Qur’an Dan Al-Sunnah,” dalam *Jurnal al-Mannar*, Vol. 10 No. 4 Tahun. 2024.
- Rasyad, Rifqi, *et.al.*. *Toleransi Beragama Dan Harmonisasi Sosial*, Bandung: Lekkass, 2021.
- Rasyid, Abdur. “Dialektika Inklusivisme Dan Eksklusivisme Islam Kajian Semantik Terhadap Tafsir Al-Qur’an Tentang Hubungan Antar Agama,” dalam *Jurnal Addayyan*, Vol. 17 No. 1 Tahun. 2022.
- Rasyid, Misyari. *Arâu Muhammad Rasyid Ridha al-‘Aqâidiyyah*, Kuwait: Maktabatu al-Imâm ad-Dzahabi, 2014.
- Rendi, *et.al.*. “Peran Logika Dalam Berfikir Kritis Untuk Membangun Kemampuan Memahami Dan Menginterpretasi Informasi,” dalam *Jurnal Sinar Kasih*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2024.
- Ridha, Rasyid. *Al-Manâr wa al-Azhâr*, Mesir: Mathba’atu al-Manâr, 1352.
- , *al-Wahyî al-Muhammadî*, Lebanon: Muassatu ‘Izzu ad-Dîn, 1406.
- , *Majallatu al-Manâr*, Mesir: Dâru al-Wafâ’ li at-Tibâ’ah wa an-Nashr wa at-Tauzî’, 1316.
- , *Majmu’atu ar-Rasâil wa al-Masâil an-Najadiyyah*, Mesir: al-Manâr, 1349.
- , *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm al-Mashûr bi Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dâru al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1935.
- Ridwan, Ridwan Muhammad. *al-‘Aqâid li al-Imâm as-Syahîd Hasan al-Banna*, Iskandariya: Dâr ad-Da’wah, t.th..
- Rifai, Agus. *Konsep Dasar Penelusuran Literatur dan Temu Kembali Informasi*, t.tp., t.p., t.th..

- Rizma, Salsabila, dan Eva Dewi. "Epistemologi : Rasionalisme, Empirisme, Kritisisme, Pragmatisme Positivisme dan Positivisme Logis," dalam *Jurnal Sinar Dunia*, Vol. 3 No. 1 Tahun. 2024.
- Rohmawati. "Kontekstualisasi Tafsir Waris Laki-Laki Dan Perempuan (Pendekatan Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas)," dalam *Jurnal Ulûmuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2021.
- Rosyadi, Imron. "Maslahah Mursalah Sebagai Dalil Hukum," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 24 No. 1 Tahun. 2012.
- Rumi, Fahad bin Abdurrahman bin Sulaiman bin. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadîtsah fî Tafsîr*, Riyadh: Jam'u al-Huqûq Mahfûdzah li al-Mua'llif, 1983.
- Saed, Abdullah. *The Qur'an An Introduction*, Kanada: Routledge, 2008.
- , "Textual Challenges To The Death Penalty For Apostasy In Islam And The Question of Freedom Of Religion," dalam Zulfiqar Ali Shah, *Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West*, London: the international institute of islamic thought, 2014.
- , *Pengantar Studi al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016.
- , *Reading The Qur'an: In The Twenty-First Century*, London: Routledge, 2014.
- , *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Kannada: Routledge, 2006.
- Sahrasad, Herdi dan Al Chaidar. *Fundamentalisme, Terorisme, Dan Radikalisme*, Jakarta: Freedom Foundation, 2017.
- Saifullah. *Nuansa Inklusif Dalam Tafsîr al-Manâr*, Jakarta: Badan Litbang & Diklat Kementrian Agama RI, 2012.
- Saihu, Made. *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia*, Yogyakarta: Deepublish, 2019.
- Sakina, Siti. "Kontekstualisasi Konsep Jihad Dalam Al-Qur`An: Penerapan Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed," dalam *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ Jakarta, 2022.
- Saksitha, Deassy Arestya. "Penalaran Dalam Penelitian Pendidikan Islam," dalam *Jurnal IHSAN*, Vol. 2 No. 3 Tahun. 2024.
- Salih, Abdul Qadir Muhammad. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî al-Ashr al-Hadîts*, Beirut: Dâru al-Ma'ârîf, 2003.
- Salih, Subhi. *Mabâhith Fî 'Ulûmi al-Qur'ân*, cet. 10, Beirut: Dâru al-'Ilmi li al-Âlamîn, 1977.
- Salim, Abd. Muin, et.al.. *Metodologi Penelitian Tafsîr Maudhû'î*, Jakarta: Pustaka Mapan, 2012.
- Salman, Muhammad bin Abdullah. *Rasyid Ridha wa Da'watu as-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab*, Kuwait: Maktabatu al-Ma'al, 1988.

- Samira, Iron. "Toleransi Dalam Perspektif Inklusivisme, Pluralisme, Dan Multikulturalisme Terhadap Kajian Penyelesaian Konflik," dalam <https://business-law.binus.ac.id/2019/04/04/toleransi-dalam-perspektif-inklusiisme-pluralisme-dan-multikulturalisme-terhadap-kajian-penyelesaian-konflik/>. Diakses 25 januari 2025.
- Samsir. "Studi Metodologi Tafsir Fazlur Rahman," dalam *Jurnal Tafasir*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2023.
- Sapirin. "Pendidikan Agama Islam Inklusif Di Sma Negeri Kota Sibolga," dalam *Disertasi*, Medan: Pascasarjana Universitas Isam Negeri Sumatera Utara, 2021.
- Saputra, Eka Yudha. "Jawa Barat Jadi Provinsi dengan Kasus Tertinggi Pelanggaran Kebebasan Beragama" dalam <https://www.tempo.co/politik/jawa-barat-jadi-provinsi-dengan-kasus-tertinggi-pelanggaran-kebebasan-beragama-2061915>. Diakses 23 Agustus 2025.
- Saputra, Romi. "Implementasi Paradigma Postmodernisme Dalam Pembaharuan Hukum Di Indonesia Serta Kritik Terhadapnya," dalam *Jurnal Kajian Dan Perkembangan Umat*, Vol. 4 No. 1 Tahun. 2021.
- Saqr, Syahatah Muhammad. *as-Syî'ah Hum al-'Aduw Fahdzarhum*, Mesir: Dâr al-Ulûm, t.th..
- Sari, Yunika. "Tripolar Tipologi Keagamaan Dan Titik Temu Agama," dalam *Jurnal Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19 No. Tahun. 2022.
- Saripuddin, Asep. "Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif at-Tharbasi (Studi Kritis atas Dasar Keyakinan Syiah Imamiyyah)," dalam *Tesis*, Jakarta: Fakultas Pascasarjana IIQ, 2020.
- Sarwat, Ahmad. *Memahami Ayat-ayat Al-Quran Sesuai Dengan Konteks*, Jakarta: Rumah Fiqih, 2019.
- Sarwat, Ahmad. *Pengantar Ilmu Tafsir*, Cet. 2, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2020.
- Sepmady, Wendy. *Teologi Agama-Agama*, Malang: Ahli Media Press, 2021.
- Shalil, Muhammad bin Ahmad bin. "*ar-Rahmah Wa at-Tasâmuh Fî dhau'î al-Qur'ân*" dalam *Artikel Sulthân*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2007.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera hati, 2013.
- , *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- , *Takfir dan Taqfir* dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th.
- Shohib, Ed. Muhammad. *Keutamaan Al-Qur'an Dalam Kesaksian Hadis (Penjelasan Seputar Keutamaan Surah dan Ayat Al-Qur'an)*, Jakarta: Lembaga Percetakan Al-Qur'an Kemenag RI, 2012.
- Setyawan, Mohammad Yusuf. "Peran Strategis Mesir Dalam Mempertahankan Identitas Budaya Dan Bahasa Arab (Kajian Budaya Arab)" dalam *Jurnal Rihlah*, Vol. 9 No. 2 Tahun. 2021.

- Siregar, Hasiah dan Sawaluddin. “Perkawinan Beda Agama dalam Penafsiran Muhammad Rasyid Ridha dan Hamka” dalam *Jurnal al-Tarbiyah*, Vol. 1 No. 2 Tahun. 2023.
- Siaran Pers SETARA Institute, “Siaran Pers Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (KBB) 2024” dalam <https://setara-institute.org/siaran-pers-kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-kbb-2024/>. Diakses 20 Agustus 2025.
- Sila, Adlin. *Kerukunan Umat Beragama di Indonesia: Mengelola Keragaman dari Dalam* dalam Ihsan Ali Fauzi, *et.al.*, *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme*, Jakarta: Paramadina, 2017.
- Siradj, Said Aqil. *Islam Agama Peradaban Manusia* dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th..
- Sirry, Mun'im. *Polemik Kitab Suci*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Sofyan, Muhammad. *Tafsir wal Mufasssirin*, Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Suara Muhammadiyah, “Dakwah Kultural: Rekonstruksi Gerakan Dakwah Muhammadiyah” dalam <https://suaramuhammadiyah.id/read/dakwah-kultural-rekonstruksi-gerakan-dakwah-muhammadiyah>. Diakses 19 Agustus 2025.
- Subhi, Muhammad. *Promosi Toleransi & Moderasi Beragama*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2019.
- Sugianto, Muhammad dan Lukmanul Hakim. “Metode Tafsir Mu'tazilah Terhadap Ayat-Ayat Aqidah,” dalam *Jurnal Ibn Abbas*, Vol. 5 No. 2 Tahun. 2022.
- Sugono, Dendy, *et.al.*. *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Sukerti, Ni Nyoman. *Buku Ajar Gender Dalam Hukum*, Denpasar: Pustaka Ekspresi, 2016.
- Sulaeman, Yogi. *et.al.*, “Teologi Asy'ariyah: Sejarah dan Pemikirannya,” dalam *Jurnal El-Adabi*, Vol. 2 No. 1 Tahun. 2023.
- Sulaiman, Abu Daud. *Sunanu Abî Dâwud*, Beirut: Dâru Ibnu Hazm, 1997.
- Sulistio, Dody. “Menerka Keadilan Tuhan: Mu'tazilah Dan Ahlus Sunnah Dalam Perseteruan Ideologi,” dalam *Jurnal JATP*, Vol. 9 No. 1 Tahun. 2024.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*, Depok: Rajawali Pers, 2019.
- Syahri, Akhmad. *Moderasi Islam: Konsep dan Aplikasinya dalam Pembelajaran di Perguruan Tinggi*, Mataram: UIN Mataram Press, 2021.
- Syahza, Almasdi. *Metodologi Penelitian*, Pekanbaru: UR Press, 2021.
- Syaifuddin, Arif. “Memaknai Islam Dengan Pendekatan Normatif” dalam *Jurnal el-Wasathiya*, Vol. 5 No. 1 Tahun. 2017.

- Syamsuddin, Din. *Zero Tolerance Bagi Kekerasan* dalam Alwi Shihab, *Islam Dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th..
- Syarbashi, Ahmad. *Rasyid Ridha Shâhibu al-Manâr: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihi*, Mesir: al-Majlis al-A'la li as-Su'ûni al-Islâmiyyât, 1980.
- Syauqani, Mansur Afifi dan Syamsu. "Menelisik Dimensi Kontemporer Dari Tafsir Al Manar Karya Muhammad Abduh Dan Muhammad Rasyid Ridha," dalam *Jurnal at-Tadabbur*, Vol. 9 No. 1 Tahun. 2024.
- Tang, Muhammad, *et.al.*. "Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam Multikultural Development of a Multicultural Islamic Religious Education Curriculum," dalam *Jurnal IQRA*, Vol. 18 No. 2 Tahun. 2023.
- Tanjung, Abdurrahman Rusli. "Analisis Terhadap Corak Tafsir Al-Adaby Al-Ijtima'i," dalam *Jurnal Analytica Islamica*, Vol. 3 No. 1 Tahun. 2014.
- Tarigan, Azhari Akmal. *Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi Al-Qur'an*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2012.
- Taufik, Ahmad, *et.al.*. *Sejarah Pemikiran Dan Tokoh Modernisme Islam*, Jakarta: PT. RajaGravindo Persada, 2005.
- Tohari, Amin. "Rekonsiliasi Antarumat Beragama Kristen dan Islam di Ambon Maluku" dalam *Jurnal The Sociology of Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun. 2021.
- Thohir, Muhammad, *et.al.*. *Konsep Tawassuth, Tawazun Dan Tasamuh*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia, 2023.
- Tim Balitbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-agama Di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007.
- Tim Hukum Online, "Makna Pasal 29 UUD 1945 Tentang Kebebasan Beragama" dalam <https://www.hukumonline.com/berita/a/makna-pasal-29-uud-1945-tentang-kebebasan-beragama-lt656d5dae88d2c/>. Diakses 25 Agustus 2025.
- Turmudzi, Ahmad, *et.al.*. "Studi Ulumul Qur'an: Memahami Kaidah Muhkam-Mutasyabih dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Wajid*, Vol. 2 No. 2 Tahun. 2021.
- Ubaidillah, Aan Fardani, *et.al.*. *Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Multikulturalisme*, Malang: Literasi Nusantara, 2020.
- Ulya. *Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-Qur'an*, Yogyakarta: Idea Press, 2017.
- Umam, Moch Rizal, *et.al.*. "Konsep Zalim dalam Al-Qu'ran Tinjauan Pemikiran Tan Malaka" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 19 No. 1 Tahun. 2023.

- Umam, Khaerul. “Konstruksi Nilai Inklusif Tokoh Agama Dalam Memandang Pluralitas Agama Di Kediri,” dalam *Jurnal Religio*, Vol. 9 No. 1 Tahun. 2019.
- Ushama, Thameem. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Kajian Kritis, Objektif, & Komprehensif*, diterjemahkan oleh Hasan Basri dan Amroeni dari judul *Methodologies of The Qur'anic Exegesis*, Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Vanilla, Puspa, *et.al.*, “Pemikiran Politik Jamaluddin Al-Afghani Dan Muhammad Abduh” dalam *Jurnal Multidisiplin Inovatif*, Vol. 8 No. 7 Tahun. 2024.
- W.Creswell, John. *Research Design: Qualitative, Quantitative, And Mixed Methods Approaches*, California: SAGE Publications, t.th..
- Wahid, Abdul. *Pluralisme Agama: Paradigma Dialog Untuk Resolusi Konflik Dan Dakwah*, Mataram: LEPPIM, 2016.
- Wahidi, Ridhoul. *Tafsir Ayat-ayat Tarbawi*, Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2016.
- Wahyudi, Immawan. “Lima Penyebab Umat Islam Pecah dalam Urusan Islam dan Politik” dalam <https://news.uad.ac.id/lima-penyebab-umat-islam-pecah-dalam-urusan-islam-dan-politik/>. Diakses 25 Agustus 2025.
- “Wikipedia Ensiklopedia Bebas”, (Trilogi), dalam <https://id.wikipedia.org/wiki/Trilogi>. Diakses 12 Desember 2024.
- Wirawan. *Teori-Teori Sosial Dalam Tiga Paradigma: Fakta Sosial, Definisi Sosial, Dan Perilaku Sosial*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2012.
- Yani, Yuli. “Fatwa Dalam Telaah Studi Hukum Islam” dalam *Jurnal aL-GHARRA : Jurnal Ilmu Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 3 No. 1 Tahun. 2023.
- Ya'qub, Abu Ja'far Muhammad bin. *al-Ushûl al-Kâfi*, t.tp.: Maktabatu as-Shadûq, 1381.
- Yoel, Grevildo Austhin. “Persengketaan Laut Mediterania Rivlitas Turkiyunani” dalam *Jurnal POLISTAAT*, Vol. 6 No. 1 Tahun. 2023.
- Yumono, Joko, *et.al.*. *Buku Saku Penyelenggaraan Pendidikan Inklusif Di Sekolah Dasar*, Jakarta: Direktorat Sekolah Dasar, Direktorat Jenderal Pendidikan Anak Usia Dini, Pendidikan Dasar dan Pendidikan Menengah, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2021.
- Zaheer, Ehsan Elahi. *as-Syîah wa at-Tasyî'*, Pakistan: Idâratu Turjumân as-Sunnah, 1995.
- Zamakhshyari, Ahmad. “Teologi Agama-Agama Tipologi Tripolar; Eksklusivisme, Inklusivisme Dan Kajian Pluralisme,” dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 18 No. 1 Tahun. 2020.

- Zamakhshari, Ahmad. "Teologi Agama-Agama Tipologi Tripolar; Eksklusivisme, Inklusivisme Dan Kajian Pluralisme," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 18 No. 1 Tahun. 2020.
- Zulkifli. *Pemikiran Modern Dalam Islam*, Padang: PT Global Eksekutif Teknologi, 2023.
- Zuhdi, Ahmad, dan Zuwirda. "Pengaruh Religiusitas terhadap Berpikir Positif pada Kelompok Pengajian di Desa Koto Petai Kabupaten Kerinci" dalam *Jurnal Bimbingan Konseling*, Vol. 1 No. 1 Tahun. 2019.

LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad Miftah Hamdani
Tempat, Tanggal Lahir : Kediri, 11 November 1996
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Dsn. Batumulyo Rt.03 Rw.07 Ds. Sidomulyo
Kec. Wates Kab. Kediri Prov. Jawa Timur
Email : miftahamdani89@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. SD Ar-Rabithoh (2004-2009)
2. Pondok Pesantren Gontor (2010-2015)
3. S1 Universitas Darussalam (2016-2019)

KONTEKSTUALISASI AYAT-AYAT AKIDAH PERSPEKTIF MUHAMMAD RASYID RIDHA DAN RELEVANSINYA TERHADAP PARADIGMA INKLUSIVISME

ORIGINALITY REPORT

16%	13%	8%	5%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	7%
2	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	<1%
3	repository.uinsaizu.ac.id Internet Source	<1%
4	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	<1%
5	journals2.ums.ac.id Internet Source	<1%
6	www.scribd.com Internet Source	<1%
7	Submitted to UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Student Paper	<1%
8	eprints.iain-surakarta.ac.id Internet Source	<1%
9	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	<1%