

**TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED TERHADAP ISU  
NON-MUSLIM DALAM WACANA AL-QUR'AN**

**TESIS**

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



Oleh:  
ASLIM ABDULLAH JONI GUCI  
NIM: 2386131009

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



## ABSTRAK

Tesis ini menyimpulkan adanya distorsi paradigma pemahaman atas isu non-Muslim dalam wacana al-Qur'an sehingga mengalami pemaknaan yang kaku, rigid, dan dekonstualisasi dari tujuan etis universal teks. Al-Qur'an secara fundamental menekankan dimensi universal-etis, toleransi, dan inklusifitas. Namun dalam realitasnya, teks-teks al-Qur'an yang menyebutkan narasi non-Muslim seringkali disalahfahami sebagai justifikasi dan legitimasi terhadap sikap eksklusif, diskriminasi, dan permusuhan yang justru tidak relevan dengan makna utuh dari sebuah teks. Memaknai teks-teks tersebut melalui pendekatan literal dan situasional memmanifestasikan interpretasi pada konteks *ta'asshub* (fanatisme) yang mengakibatkan hilangnya nilai-nilai kemanusiaan, hak hidup damai, dan harmoni sosial. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan urgensi rekonsepsi interpretasi isu non-Muslim melalui kerangka tafsir kontekstual hierarki nilai Abdullah Saeed.

Temuan penelitian ini diperoleh melalui analisis terhadap teks-teks al-Qur'an yang berkaitan dengan non-Muslim dengan konstruksi terminologis yang sistematis melalui kerangka kontekstual Abdullah Saeed. Pertama, metodologi Saeed mendesak pembedaan antara ayat-ayat yang bersifat universal-etis (prinsip keadilan dan *birr*) dan yang bersifat situasional-historis (ayat-ayat konflik) untuk menghindari miskonsepsi. Kedua, tafsir kontekstual menganalisis konsepsi non-Muslim, menegaskan bahwa kategori permusuhan dalam Al-Qur'an harus dipahami dalam konteks penolakan teologis dan permusuhan aktif, bukan sebagai identitas sosial mayoritas yang berbeda keyakinan. Ketiga, temuan ini mengimplementasikan relevansi konsep non-Muslim dalam al-Qur'an, menunjukkan bahwa prinsip inklusif dan toleran yang harus diprioritaskan secara kontekstual di tengah tantangan pluralisme dan koeksistensi damai.

Penelitian ini mendukung dan mengembangkan penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, dan Khaled Abou El Fadl yang menyerukan reformasi metodologis dalam penafsiran Al-Qur'an di era modern. Tesis ini berbeda secara paradigmatis dengan perspektif tekstualis-literal yang rigid, seperti pandangan yang membatasi hak sipil non-Muslim berdasarkan penafsiran ayat-ayat jihad dan *jizyah* tanpa mempertimbangkan konteks hierarki nilai dan historis.

Penelitian ini menggunakan metodologi kualitatif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*), memanfaatkan data dan informasi dari karya-karya Abdullah Saeed, kitab-kitab tafsir (klasik dan kontemporer), serta dokumen tertulis lainnya yang berkaitan dengan isu non-Muslim. Analisis data dilakukan dengan metode Tematik Farmawi yang dikombinasikan dengan kerangka hermeneutik kontekstual dan teori hierarki nilai Abdullah Saeed untuk mengonstruksi kerangka konseptual yang holistik dan solutif.



## ABSTRACT

This thesis concludes the existence of a paradigm distortion of understanding over the non-Muslim issue in the discourse of the Qur'an, thus experiencing a rigid, stiff, and decontextualization meaning from the universal ethical goal of the text. The Qur'an fundamentally emphasizes the universal-ethical, tolerance, and inclusivity dimensions. However, in reality, the Qur'anic texts mentioning non-Muslim narratives are often misunderstood as justification and legitimacy for exclusive attitudes, discrimination, and hostility which are precisely irrelevant to the complete meaning of a text. Interpreting those texts through literal and situational approaches manifests an interpretation in the context of ta'asshub (fanaticism) which results in the loss of humanitarian values, the right to a peaceful life, and social harmony. Thus, this research asserts the urgency of reconceptualizing the interpretation of the non-Muslim issue through the contextual interpretation framework of Abdullah Saeed's hierarchy of values.

The findings of this research are obtained through analysis of the Qur'anic texts related to non-Muslims with a systematic terminological construction through Abdullah Saeed's contextual framework. Firstly, Saeed's methodology urges the differentiation between verses that are universal-ethical (principles of justice and birr) and those that are situational-historical (conflict verses) to avoid misconception. Secondly, contextual interpretation analyzes the conception of non-Muslims, asserting that the category of hostility in the Qur'an must be understood in the context of theological rejection and active hostility, not as a majority social identity with different beliefs. Thirdly, this finding implements the relevance of the non-Muslim concept in the Qur'an, showing that the inclusive and tolerant principles must be contextually prioritized amidst the challenges of pluralism and peaceful coexistence.

This research supports and develops previous research conducted by Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, and Khaled Abou El Fadl who call for methodological reform in the interpretation of the Qur'an in the modern era. This thesis differs paradigmatically with the rigid textualist-literal perspective, such as the view that limits the civil rights of non-Muslims based on the interpretation of jihad and jizyah verses without considering the context of the hierarchy of values and history.

This research uses a qualitative methodology with a library research approach, utilizing data and information from the works of Abdullah Saeed, exegesis books (classical and contemporary), as well as other written documents related to the non-Muslim issue. Data analysis is carried out using the Thematic Farmawi method combined with the contextual hermeneutic framework and Abdullah Saeed's hierarchy of values theory to construct a holistic and solvable conceptual framework.



## الخلاصة

يأتي تَسَنُّتِجُ هذه الأطروحة وجود تَسُوهُ بَرَادِيْعِيٍّ فِي فَهْمِ قَضِيَّةِ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْخِطَابِ الْقُرْآنِيِّ، مِمَّا أَدَّى إِلَى فَهْمِ جَامِدٍ، صَارِمٍ، وَخَارِجٍ عَنِ السِّيَاقِ لِلْمَهْدَفِ الْأَخْلَاقِيِّ الْعَالَمِيِّ لِلنَّصِّ. وَيُؤَكِّدُ الْقُرْآنُ أَسَاسًا عَلَى الْبُعْدِ الْأَخْلَاقِيِّ الْعَالَمِيِّ، وَالتَّسَامُحِ، وَالتَّسْمُؤِلِيَّةِ. وَلَكِنْ فِي الْوَاقِعِ، عَالِيًا مَا يُسَاءُ فَهْمُ النُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي تَذَكُرُ سَرْدِيَّاتِ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى أَنَّهَا تَبْرِيرٌ وَشَرْعِيَّةٌ لِلْمَوَاقِفِ الْإِقْصَائِيَّةِ، وَالتَّمْيِيزِ، وَالْعَدَاوَةِ، وَالَّتِي هِيَ عَلَى الْحَقِيقَةِ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْمَعْنَى الْكَامِلِ لِلنَّصِّ. إِنَّ تَفْسِيرَ تِلْكَ النُّصُوصِ مِنْ خِلَالِ الْمَنْهَجِ الْحَرْفِيِّ وَالظَّرْفِيِّ يُجَسِّدُ تَأْوِيلًا فِي سِيَاقِ التَّعَصُّبِ، مِمَّا يُؤَدِّي إِلَى فَقْدَانِ الْقِيَمِ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَالْحَقِّ فِي حَيَاةِ سَلْمِيَّةِ، وَالْإِنْسِجَامِ الْاجْتِمَاعِيِّ. وَبِذَلِكَ، تُؤَكِّدُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ عَلَى ضَرُورَةِ إِعَادَةِ تَصَوُّرِ تَفْسِيرِ قَضِيَّةِ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ خِلَالِ إِطَارِ التَّفْسِيرِ السِّيَاقِيِّ لِتَرْتِيبِ الْقِيَمِ لِعِبَادَةِ اللَّهِ سَعِيدٍ.

تَمَّ الْخُصُوصُ عَلَى نَتَائِجِ هَذِهِ الدِّرَاسَةِ مِنْ خِلَالِ تَحْلِيلِ نُصُوصِ الْقُرْآنِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِغَيْرِ الْمُسْلِمِينَ بِنَاءً مُصْطَلَحِيٍّ مُنْتَظَمٍ مِنْ خِلَالِ الْإِطَارِ السِّيَاقِيِّ لِعِبَادَةِ اللَّهِ سَعِيدٍ. أَوَّلًا، يُلْحَقُ مِنْهَجُ سَعِيدٍ عَلَى التَّفَرُّقَةِ بَيْنَ الْآيَاتِ ذَاتِ الطَّبِيعَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ (مَبَادِيُ الْعَدْلِ وَالْبِرِّ) وَالْآيَاتِ ذَاتِ الطَّبِيعَةِ التَّارِيخِيَّةِ-الظَّرْفِيَّةِ (آيَاتُ الصِّرَاعِ) لِتَجَنُّبِ سُوءِ الْفَهْمِ. ثَانِيًا، يُحْلَلُ التَّفْسِيرُ السِّيَاقِيُّ تَصَوُّرَ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ، مُؤَكِّدًا أَنَّ فِتْنَةَ الْعَدَاوَةِ فِي الْقُرْآنِ يَجِبُ أَنْ تُفْهَمَ فِي سِيَاقِ الرَّفْضِ الْعَقَائِدِيِّ وَالْعَدَاوَةِ الْفَعَالَةِ، وَلَيْسَتْ كَهَوِيَّةِ الْجَمَاعَةِ أَعْلَبِيَّةٍ مُخْتَلِفَةِ الْعَقَائِدِ. ثَالِثًا، تُطَبَّقُ هَذِهِ النَّبِيَّةُ مُلَاءَمَةً مَفْهُومِ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْقُرْآنِ، مُظْهِرَةً أَنَّ مَبَادِيُ الشُّمُولِيَّةِ وَالتَّسَامُحِ هِيَ الَّتِي يَجِبُ إِعْطَاؤُهَا الْأَوَّلِيَّةَ سِيَاقِيًّا وَسَطَ تَحْدِيَّاتِ التَّعَدُّدِيَّةِ وَالتَّعَايُشِ السَّلْمِيِّ.

تَدْعُمُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ وَتُطَوِّرُ الْأَبْحَاثَ السَّابِقَةَ الَّتِي أَجْرَاهَا فَضْلُ الرَّحْمَنِ وَمُحَمَّدُ أَرْكُونُ وَخَالِدُ أَبُو الْفَضْلِ الَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى إِصْلَاحِ مَنْهَجِيٍّ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ. وَتَخْتَلِفُ هَذِهِ الْأَطْرُوحَةُ بَرَادِيْعِيًّا مَعَ الْمَنْظُورِ الْحَرْفِيِّ-النَّصِّيِّ الْجَامِدِ، مِثْلَ الرَّأْيِ الَّذِي يُقْبَلُ الْحَقُوقَ الْمَدِينِيَّةَ لِغَيْرِ الْمُسْلِمِينَ بِاسْتِنَادٍ إِلَى تَفْسِيرِ آيَاتِ الْجِهَادِ وَالْحِزْبَةِ دُونَ النَّظَرِ فِي سِيَاقِ تَرْتِيبِ الْقِيَمِ وَالتَّارِيخِ.

تَسْتَحْدِمُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ مَنَهْجِيَّةً نَوْعِيَّةً بِمُقَارَنَةِ الدِّرَاسَةِ المَكْتَبِيَّةِ ، مُسْتَفِيدَةً مِنَ البَيِّنَاتِ  
والمَعْلُومَاتِ مِنْ أَعْمَالِ عَبْدِ اللَّهِ سَعِيدٍ، وَكُتُبِ التَّفْسِيرِ (الْكَلاسيكِيَّةِ وَالْمُعاصِرَةِ)، وَالوثائقِ  
المَكْتُوبَةِ الأُخْرَى المَتَعَلِّقَةِ بِقَضِيَّةِ عَيْرِ المُسْلِمِينَ. وَيَتِمُّ تَحْلِيلُ البَيِّنَاتِ بِاسْتِحْدَامِ مَنَهْجِ  
المَوْضُوعِيِّ (التَّماتِيكِيِّ) لِلْفَرْماوِيِّ المُدْمَجِ مَعَ الإِطارِ الهَرْمِينَوِيَطِيقيِّ السِّيَاقِيِّ وَنَظَرِيَّةِ تَرْتِيبِ  
القِيَمِ لِعَبْدِ اللَّهِ سَعِيدٍ لِبِناءِ إِطارِ مَفْهُومِيٍّ شَامِلٍ وَحَلِّيٍّ.



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Aslim Abdullah Joni Guci  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131009  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed terhadap  
Isu Non-Muslim dalam Wacana Al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai 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, 13 September 2025

Yang membuat pernyataan,



Aslim Abdullah Joni Guci



# TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul

TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED TERHADAP ISU NON-MUSLIM DALAM WACANA AL-QUR'AN

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:

ASLIM ABDULLAH JONI GUCI

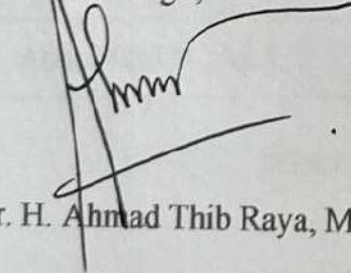
NIM: 2386131009

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

Jakarta, 13 September 2025

Menyetujui,

Pembimbing I,



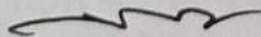
Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.

Pembimbing II,



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

Mengetahui,  
Ketua Program Studi



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

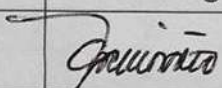
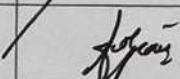



## TANDA PENGESAHAN TESIS

### TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED TERHADAP ISU NON-MUSLIM DALAM WACANA AL-QUR'AN

Disusun oleh:

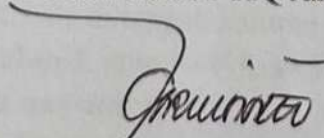
Nama : Aslim Abdullah Joni Guci  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131009  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang Munaqasah pada tanggal:  
16 September 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji I	
3.	Dr. Kholilurrahman, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 10 November 2025

Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta

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



## PEDOMAN TRANSLITEASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surah Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

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 dengan rangkap, misalnya: (رب) ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (mad): fath<sub>h</sub> ah (baris di atas) ditulis dengan â atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis dengan î atau Î, dan dammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: القارعة ditulis al-qâri‘ah, المساكين ditulis al-masâkîn, dan المفلحون ditulis al-muflihûn.
- c. Kata sandang alif + lam (لا) apabila diikuti huruf qamariyah ditulis al, misalnya: الكافرون ditulis al-kâfirûn. Sedangkan bila diikuti huruf syamsiyah, huruf lâm diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis ar-rijâl, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi al-qomariyah menjadi al-rijâl, asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta' marbûṭhah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h, البقرة ditulis al-Baqarah. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya: زكاة المال ditulis zakât al-mâl, atau سورة النساء ditulis sûrat an-Nisâ'. Penulisan kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis wa huwa khair al-râziqîn



## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji penulis panjatkan kehadirat Allah Swt., atas rahmat dan kasih sayang-Nya sehingga penulis diberikan kesempatan untuk menyelesaikan penelitian ini dengan baik. Selawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., sosok agung yang telah membawa cahaya kebenaran dan pedoman kehidupan melalui tindak-tunduknya yang sempurna bagi seluruh umat manusia. Melalui ajarannya, kita mengenal iman, memahami Islam, serta mendalami al-Qur'an sebagai pedoman utama dalam kehidupan.

Penyusunan penelitian ini tidak terlepas dari bimbingan, dukungan, dan motivasi dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan penuh rasa syukur dan penghargaan, penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Direktur dan semua jajaran Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) Kementerian Keuangan Republik Indonesia yang membiayai penulis selama kegiatan program perkuliahan dan penyelesaian tesis ini.
2. Menteri Agama, Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta dan Rektor Universitas PTIQ Jakarta, *Anregurutta* Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A., atas terselenggaranya Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI) Jakarta bekerjasama dengan Universitas PTIQ Jakarta.
3. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si. atas dorongan dan teladannya dalam mengawal setiap kegiatan akademis di kampus.
4. Prof Dr. K.H Ahmad Thib Raya., M.A., selaku Direktur Pendidikan

- Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI) yang senantiasa memperhatikan agenda program PKUMI berjalan dengan lancar. Sekaligus sebagai dosen pembimbing yang telah mengarahkan penulis dalam penyusunan tesis ini
5. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Dr. Abd. Muid N. M.A., terima kasih atas dedikasinya dalam mendampingi, membimbing, dan mengarahkan penyusunan tesis ini hingga selesai.
  6. Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm selaku Manager Pendidikan Kader Ulama Perempuan (PKUP), Rosita Tandos, S.Ag., M.A., M.ComDev, Ph.D., dan Mulawarman Hannase, Lc., M.A., selaku demisioner Manager PKUMI yang selalu memberikan motivasi untuk mengembangkan diri dalam program ini.
  7. Segenap sivitas Univeritas PTIQ Jakarta dan PKU-MI Jakarta, terutama kepada para dosen yang dengan penuh dedikasi telah menjadi pilar utama dalam proses perkuliahan di kampus.
  8. Para pembina, *Asatiz*, teman-teman Pondok Pesantren Anwarul Qur'an Kota Palu yang telah banyak menyalurkan energi positif ke dalam perjalanan hidup dan karir penulis.
  9. Keluarga Prof Muhamad Ali, Keluarga Nusantra Muslim California (NMC) dan Teman-teman PKU angkatan III, terkhusus teman seperjuangan Short Course University of California Riverside, USA, dalam keberersamaan, keteladanan, cinta, dan dukungan saat pelaksanaan program ini
  10. Ayahanda tercinta Jon Sapardi dan Ibunda terkasih Zaherni, serta saudara-saudari yang tidak pernah berhenti mendoakan dan memperhatikan pendidikan Penulis hingga sampai saat ini, yang tiap detik menemani penulis dalam suka maupun duka, *love like a stars in sky for all of you*

Penulis panjatkan harapan dan doa, Semoga Allah Swt membalas kebaikan yang berlipatganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam mendukung pendidikan penulis. Penelitian ini diharapkan memberikan nilai tambah bagi perkembangan ilmu pengetahuan Amin.

Jakarta, 13 September 2025  
Penulis

Aslim Abdullah Joni Guci

## DAFTAR ISI

Judul .....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliteasi Arab-Latin.....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Tebel.....	xxiii
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah .....	6
C. Perumusan dan Pembatasan Masalah .....	7
D. Tujuan Penelitian.....	7
E. Manfaat Penelitian .....	7
F. Kerangka Teori .....	8
G. Tinjauan Pustaka .....	9
H. Metodologi Penelitian .....	12
I. Sistematika Penulisan .....	13
<b>BAB II. DIRKURSUS WACANA NON-MUSLIM DALAM</b>	
<b>AL-QUR'AN.....</b>	<b>15</b>
A. Konsep Non-Muslim dalam al-Qur'an: Terminologi dan	
Klasifikasi .....	15
1. Kâfir .....	16
2. Alh al-Kitâb.....	23
3. Yahudi.....	32

4. Nasrani .....	46
5. Majusi.....	57
6. Sabean .....	58
B. Wacana Non-Muslim dalam Ayat-Ayat Makiyyah dan Madâniyyah .....	59
1. Diskursus Non-Muslim dalam Periode Mekah .....	59
2. Diskursus Non-Muslim dalam Periode Madinah .....	67
C. Prinsip Keadilan dan Kesetaraan terhadap Non-Muslim dalam Al-Qur'an .....	73
1. Konsep Keadilan Universal sebagai Prinsip Hubungan Antarumat .....	73
2. Konsep Kesetaraan Universal sebagai Prinsip Martabat Kemanusiaan .....	75
<b>BAB III. JEJAK SOSIAL-HISTORI DAN EPISTIMOLOGI KONTEKSTUALIS ABDULLAH SAEED .....</b>	<b>79</b>
A. Biografi dan Karir Intelektual Abdullah Saeed .....	79
1. Sosial-Histori Kehidupan Abdullah Saeed .....	79
2. Pendidikan dan Latar Belakang Keilmuan Abdullah Saeed ...	81
3. Karya-Karya Abdullah Saeed .....	86
B. Kerangka Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed.....	92
1. Metodologi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed .....	94
2. Nilai-Nilai Hierarki al-Qur'an .....	100
3. Paradigma Epistemik Penafsiran Kontekstual .....	104
4. Langkah Operasional Penafsiran Abdullah Saeed .....	108
<b>BAB IV. PENDEKATAN TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED TERHADAP NARASI NON-MUSLIM DALAM AL-QUR'AN .....</b>	<b>117</b>
A. Wacana al-Qur'an atas Non-Muslim dalam Tinjauan Linguistik dan Hierarki Nilai Moral Abdullah Saeed .....	117
1. Tinjauan Linguistik dan Hierarki Nilai Moral Abdullah Saeed terhadap Narasi Non-Muslim dalam al-Qur'an Periode Mekah.....	118
2. Tinjauan Linguistik dan Hierarki Nilai Moral Abdullah Saeed terhadap Narasi Non-Muslim dalam al-Qur'an Periode Madinah .....	125
B. Analisis Konteks Histori Koeksistensi Muslim dan Non- Muslim.....	150
1. Madinah sebagai Model Koeksistensi Berlandaskan Konsitusi .....	150
2. Prinsip Koeksistensi Muslim non-Muslim pada Masa Awal Kekhalifaan .....	155
3. Pluralisme Beragama pada Masa Keemasan Peradaban	

Islam.....	159
C. Implementasi Penafsiran atas Non-Muslim pada Konteks Modern.....	163
1. Pajak Negara sebagai Evolusi Sistem Dzimmah dan Jizyah pada Nilai Koeksistensi Masyarakat Modern .....	163
2. Peran dan Status Minoritas Beragama di Negara-Negara Muslim Kontemporer.....	165
3. Wacana Toleransi dalam Islam pada Era Modern .....	168
BAB V PENUTUP.....	173
A. Kesimpulan .....	173
B. Saran .....	174
DAFTAR PUSTAKA .....	177
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	



## DAFTAR TABEL

Tabel III. 1 .....	94
Tabel III. 2 .....	96
Tabel III. 3 .....	101
Tabel III. 4 .....	115



# BAB I PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang Masalah

Dalam era kontemporer, interaksi antarumat beragama menjadi sebuah fenomena penting yang membutuhkan perhatian serius, khususnya dari sisi kajian keagamaan. Al-Qur'an sebagai teks suci umat Islam dan petunjuk bagi seluruh umat manusia membutuhkan pemahaman yang mendalam dan komprehensif agar terhindar dari penafsiran literal-tekstual yang terkesan kaku menjadi sumber terjadi kontradiksi antar teks dan realita sosial pada masyarakat modern sehingga kurang mampu menjadi solusi tantangan zaman.<sup>1</sup> Tradisi penafsiran al-Qur'an yang dominan selama ini masih didominasi oleh pendekatan literal-tekstual yang cenderung kaku dan statis. Pendekatan seperti ini seringkali tidak mampu menjawab permasalahan kontemporer yang muncul di tengah masyarakat yang terus mengalami perubahan sosial, ekonomi, dan budaya dengan pesat. Apalagi transformasi sosial yang sering kali disertai dengan perubahan perilaku masyarakat dengan cepat menuntut perhatian serius bagi para penafsir dalam upaya menjadikan al-Qur'an tetap eksis dan menjadi inspirasi dalam kehidupan masyarakat.<sup>2</sup>

Asghar Ali Engineer mengemukakan bahwa umat Islam dihadapkan pada dua opsi penting: *pertama*, al-Qur'an akan ditinggalkan sebagai

---

<sup>1</sup> Raihana Zahra, dkk, "Studi Komperatif Tafsir Tekstual dan Tafsir Kontekstual dalam Pemahaman Ayat-Ayat Sosial di Era Modern", dalam *Ta'wiluna*, Vol. 6, No. 1, Tahun 2025, hal. 46.

<sup>2</sup> Muhammad Ali, *Tafsir Kontekstual: Sebuah Alternatif Metode dalam Memahami Ayat-Ayat Sosial*, Jakarta: Pustaka al-Hikmah, 2020, hal. 45.

pedoman hidup, atau *kedua*, melakukan interpretasi terhadap al-Qur'an agar senada dengan realitas dan tantangan zaman modern.<sup>3</sup> Sehingga belakangan ini para mufassir modern-kontemporer berani melakukan *reinterpretasi* terhadap teks al-Qur'an agar senantiasa relevan dalam setiap situasi serta kondisi zaman dan tempat (*shâlih li kullu zamân wa makân*).<sup>4</sup>

Para pemikir Muslim Kontemporer kini semakin menyadari pentingnya antara relasi teks, konteks sebuah teks, penafsir dan realitas baru yang mulai bermunculan di abad modern saat ini, serta tidak lagi terpaku hanya pada penafsiran literal yang dianggap final. Dalam konteks ini, munculnya pendekatan tafsir kontekstual menjadi sebuah langkah maju yang signifikan. Tafsir kontekstual hadir sebagai jembatan yang cukup relevan dalam menanggapi atas kesenjangan antara ajaran al-Qur'an dengan realitas zaman sekarang dengan sistematis yang dinamis serta menjadi salah satu faktor penting dalam menjawab beragam isu sosial-keagamaan di zaman kontemporer.<sup>5</sup> Konsep kontekstual dapat dipahami dengan menggunakan paradigma berfikir dari segi cara, metode maupun pendekatan yang berfokus pada dimensi konteks. Dalam penafsiran al-Qur'an biasanya tumpuan metodenya bukan hanya pada teks yang terlihat juga pada subjektifitas penafsir serta histori sosial teks.<sup>6</sup> Bisa diartikan juga bahwa kontekstualis merupakan kelompok yang meyakini bahwa nilai-nilai al-Qur'an dapat diintegrasikan dalam kehidupan sesuai dengan tempat dan waktu tertentu dengan penafsiran berbeda. Pemicu hadirnya penafsira berbasis kontekstul ini setidaknya karena kekhawatiran terhadap penafsiran tekstual yang sebgaaian besar mengabaikan peran situasi, latar belakang, serta faktor histori turunnya suatu ayat yang merupakan data penting dalam sebuah penafsiran.<sup>7</sup>

Terdapat sejumlah tokoh tafsir kontekstual, diantaranya Fazlur Rahman karyanya *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual*

---

<sup>3</sup> Ashgar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Farid Wajdi dan Cici Fakhra Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994, hal. 3.

<sup>4</sup> Abdul Rouf, "Al-Qur'an dalam Sejarah (Diskursus Seputar Sejarah Penafsiran Al-Qur'an)", dalam *Mumtaz*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 2.

<sup>5</sup> Muhammad Alif Asyroful Bahasa, "Relevansi Tafsir Kontekstual dalam Menjawab Masalah Sosial-Kemasyarakatan di Abad 21", dalam *Akhlak*, Vol 1, No. 4 Tahun 2024, hal. 139.

<sup>6</sup> Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 38.

<sup>7</sup> Hukniah dan Masri Saad, "al-Qur'an antara Teks dan Kontreks", dalam *Diraasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2020, hal. 10.

*Tradition*,<sup>8</sup> *Major Themes of the Qur'an*,<sup>9</sup> Aminah Wadud Muhsin dalam karyanya *Qur'an And Women*,<sup>10</sup> *Inside The Gender Jihad*,<sup>11</sup> *Women's Reform In Islam*, Muhammad 'Abid al-Jâbiri dalam karyanya *al-Turâts Wa al-Hadâtsah: Dirâsât Wa Munâqasyât*,<sup>12</sup> *Post Tradisionalisme Islam*, Muhammad Syahrul karyanya *al-Kitâb Wa al-Qur'ân Qirâ'ah Mu'âsirah*,<sup>13</sup> kemudian Abdullah Saeed dalam karyanya *Interpreting The Qur'an: Towards A Contemporary Approach, Reading The Qur'an in Twenty-First Century: A Contextualist Approach* dan lain sebagainya.

Abdullah Saeed merupakan salah satu tokoh yang paling penting dalam tafsir kontekstual yang mengembangkan metode penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan kontekstual. Dalam salah satu tulisannya beliau menegaskan penting bagi para penafsir memperhatikan bagaimana al-Qur'an dipahami serta dipraktikan oleh generasi awal pada abad ke-7 M dan sekaligus bisa dipraktikan pada zaman modern, ia sebagai pedoman praktis yang mestinya diimplementasikan secara berbeda ketika perubahan dalam masyarakat terjadi, sepanjang hal itu tidak melanggar atau menyalahi hal-hal fundamental dalam Islam.<sup>14</sup> Abdullah Saeed memiliki karier intelektual dari Timur maupun Barat. Pada tahun 1986 beliau berhasil menyelesaikan Pendidikan sarjana dalam studi Islam di Universitas Islam Arab Saudi yang terletak di kota Madinah Kemudian beliau melanjutkan studi masternya di Australia konsentrasi Linguistik Terapan dan pada 1992 beliau menyelesaikan program doktoralnya focus pada kajian studi Islam di kampus yang sama.<sup>15</sup> Sehingga dari latar belakang pendidikannya, ia layak dianggap memiliki kapasitas yang mumpuni dalam mengevaluasi tradisi Timur Tengah dengan tradis Barat secara seimbang dan proposional.

Abdullah Saeed menekankan bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an dengan metode kontekstual, seorang penafsir harus cermat dalam

---

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

<sup>9</sup> <sup>9</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

<sup>10</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999.

<sup>11</sup> Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld Publications, 2006.

<sup>12</sup> Al-Jabiri, *al-Turâts Wa al-Hadâtsah: Dirâsât Wa Munâqasyât*, Beirut: Dâr al-Nashr, 1991.

<sup>13</sup> Muhammad Syahrul, *Al-Kitâb Wa al-Qur'ân Qirâ'ah Mu'âsirah*, Jakarta: Penerbit Al-Mawardi, 2015.

<sup>14</sup> Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an In The Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, Oxon: Routledge, 2014, hal 4.

<sup>15</sup> Barsihannor dkk, "Abdullah Saeed's Construction of the Hierarchy of Values in the Qur'ân: A Philosophical Hermeneutic Perspective", dalam *JITC*, Vol. 12, No 1, Tahun 2023, hal. 124.

mengkategorikan tingkatan atau hierarki yang terkandung dalam sebuah teks.<sup>16</sup> Ia memperkenalkan pembacaan kontekstual pada sebuah teks dengan titik fokus pada ayat-ayat *ethico-legal*. Ia mengembangkan konsep hirarki nilai yang membedakan antara ayat-ayat yang sifatnya wajib dan universal, dengan ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai kontekstual yang dapat berubah sesuai waktu dan tempat. Penafsiran ayat etika hukum harus dipahami dari konteks politik, sosial, historis, kultural, dan ekonomi ketika ayat itu diwahyukan, diinterpretasikan, dan diaplikasikan.<sup>17</sup> Adapaun yang dimaksud dengan *ethico-legal* adalah ayat-ayat berkaitan dengan konsep tauhid, para nabi, kehidupan setelah kematian, pernikahan, perceraian, warisan, mengenai sesuatu yang diperbolehkan dan dilarang, perintah-perintah dalam al-Qur'an seperti puasa, zakat, jihad, *hudud*, larangan pencurian, instruksi-instruksi menyangkut etika, pemerintah, muamalah dengan non-Muslim dan relasi antar agama.<sup>18</sup>

Tema ralisasi antar umat beragama terutama isu non-Muslim dalam al-Qur'an sebagai fokus pembahsan dalam tulisan ini kerana urgensinya dalam memperkuat dialog dan kerjasama lintas keyakinan dalam bingkai keberagaman saat ini. Istilah non-Muslim seringkali menjadi sekat hubungan antar umat beragama. Isu hubungan Muslim dengan non-Muslim merupakan salah satu tema krusial yang memerlukan tafsir kontekstual agar tidak disalahtafsirkan atau digunakan untuk kepentingan politik yang eksklusif.

Dalam kajiannya terhadap isu non-Muslim dalam al-Qur'an, Abdullah Saeed menekankan perlunya sikap yang berbasis pada keadilan, kesetaraan, dan saling menghormati antara umat Islam dengan penganut agama lain. Ia menolak pemaknaan yang *restriktif* dan eksklusif yang kerap digunakan untuk mengeksklusi non-Muslim, terutama yang hidup di masyarakat yang plural dan multikultural. Pada aspek interaksi dengan non-Muslim, al-Qur'an secara historis merekam relasi yang beragam antara umat Islam dengan penganut agama lain, mulai dari perjanjian damai, larangan persekutuan politik dengan musuh, hingga ajakan dialog dan sikap toleran. Pendekatan kontekstual menawarkan pemahaman yang seimbang dan tidak hitam-putih terhadap konsep non-Muslim dalam al-Qur'an. Contoh konkret sikap *tawâsuth* Nabi Muhammad dalam menghadapi non-Muslim dapat memberikan inspirasi dalam konteks saat ini. Nabi Muhammad dikenal menjalin dialog dengan delegasi Kristen Najran,

---

<sup>16</sup> Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an In The Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal. 109

<sup>17</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an: Towards A Contemporary Approach*, Oxon: Routledge, 2005, hal.3.

<sup>18</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an: Towards A Contemporary Approach*, ..., hal. 1.

menjamin hak-hak mereka untuk beribadah, dan membangun komunitas yang berpegang pada prinsip saling menghormati. Terlihat ketika Nabi Muhammad menerima delegasi Kristen Najran sebanyak 60 orang utusan. Muslim dan Kristen Najran melakukan dialog terbuka serta berdiskusi bersama menyengkut politik, pemerintahan, dan agama.<sup>19</sup> Sikap inklusif ini patut menjadi model dalam penafsiran dan pengamalan ajaran al-Qur'an.

Relasi Muslim dengan non-Muslim secara praktik di tengah masyarakat mayoritas Muslim tidak seperti apa yang telah dicontohi oleh Nabi ketika umat Muslim berkuasa di Madinah. Terbukti beberapa kasus yang telah terjadi, misalnya, pada tahun 2025 ini, beberapa insiden terhadap non-Muslim di Indonesia yang masyarakatnya mayoritas Muslim antara lain perusakan rumah doa di Sukabumi dan Padang<sup>20</sup>, pembubaran ibadah paksa, serta pelarangan ibadah jamaat persekutuan di Tengerang. Komnas Perempuan mencatat bahwa sedikitnya telah terjadi 8 kali peristiwa intoleransi pada umat minoritas di Indonesia selama periode Januari-Agustus 2025.<sup>21</sup> Dapat ditarik kesimpulan bahwa ada kontradiksi antara idealisme tekstual dan realita sosial dalam perlakuan terhadap non-Muslim di Indonesia. Melihat realitas yang terjadi perlu adanya penelusuran lebih mendalam terhadap dasar-dasar teologis. Hal ini mengarahkan pada pertanyaan krusial tentang bagaimana para mufassir menafsirkan istilah-istilah yang beragam dalam Al-Qur'an untuk non-Muslim

Dalam al-Qur'an terdapat berbagai nomenklatur yang merujuk pada kelompok non-Muslim seperti Kafir, Musyrik, dan *Ahl al-Kitâb*, Munafik, *Ahl al-Harb*, dan *Ahl al-'Ahd* yang seringkali menimbulkan penafsiran yang beragam dan terkadang kontradiktif. Memahami istilah-istilah ini secara mendalam dan kontekstual menjadi penting demi membangun sikap inklusif dan toleran dalam masyarakat plural. Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana tanggapan para mufassir ketika melihat perbedaan redaksi al-Qur'an terkait penyebutan non-Muslim. Apakah dalam penafsiran mereka non-Muslim berstatus baik (positif) ataukah buruk (negatif).

---

<sup>19</sup> Craig Considine, *Muhammad Nabi Cinta, Catatan Seorang Nasrani Tentang Rasulullah Saw*, Jakarta: Noura, 2018, hal. 6

<sup>20</sup> The Conversation, "Intoleran Agama Kian Memburuk di Tengah Razim yang Makin Otoriter," dalam <https://theconversation.com/intoleransi-agama-kian-memburuk-di-tengah-rezim-yang-makin-otoriter-260821#:~:text=Kali%20ini%20di%20Padang%2C%20Sumatra,Salanah%20pada%20akhir%20tahun%20lalu.&text=Dalam%20Asta%20Cita%20Dnya%2C%20Prabowo,rezim%20yang%20kian%20otoriter%20ini?>. Diakses pada 12 September 2025.

<sup>21</sup> Mariyana Ricky, "Komnas Perempuan Catat 8 Kasus Intoleransi Sepanjang 2025, Anak jadi Korban," dalam <https://news.espos.id/komnas-perempuan-catat-8-kasus-intoleransi-sepanjang-2025-anak-jadi-korban-2126961>. Diakses pada 12 September 2025.

Zuhaili ketika membahas status kepemimpinan orang Yahudi dan Nasrani dalam Q.S al-Maidah ayat 51 menegaskan larangan menjadikan mereka pemimpin serta menganggap bahwa Yahudi dan Nasrani merupakan musuh Allah.<sup>22</sup> Begitu juga Nasafi berpendapat bahwa tidak boleh seorang Muslim menjadikan non-Muslim menjadi seorang wali atau pemimpin, saling menolong satu sama lain dengan mereka, menjadikan mereka teman dekat, dan bergaul dengan mereka sebagaimana layaknya bergaul dengan sesama orang beriman. Sehingga tidak boleh berloyalitas kepada mereka karena dianggap bagian dari golongan mereka.<sup>23</sup> Melihat pandangan ulama terhadap status non-Muslim saat menafsirkan salah satu ayat al-Qur'an dapat disimpulkan bahwa non-Muslim masih termarginalkan sehingga bisa jadi pandangan seperti ini akan memicu sekat antara masyarakat dalam konteks zaman modern, plural, dan multicultural saat ini.

Dengan demikian, penulis mengangkat judul Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed Terhadap Isu Non-Muslim dalam Wacana al-Qur'an penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana metode tafsir kontekstual Abdullah Saeed dapat memberikan wawasan baru dalam memahami isu non-Muslim dalam al-Qur'an. Melalui pendekatan ini, diharapkan dapat ditemukan cara-cara baru untuk menjalin dialog dan kerjasama antarumat beragama, serta mengatasi tantangan yang dihadapi oleh masyarakat multikultural saat ini. Penelitian ini tidak hanya berkontribusi pada kajian tafsir, tetapi juga memberikan sumbangsih dalam upaya menciptakan masyarakat yang lebih inklusif dan toleran, di mana setiap individu, terlepas dari latar belakang agama, dapat hidup berdampingan dengan damai.

## **B. Identifikasi Masalah**

Menggali isu non-Muslim dalam narasi al-Qur'an secara kontekstual merupakan langkah yang sangat krusial untuk menghindarkan narasi tentang non-Muslim di tengah masyarakat plural dari pemahaman rigid dan sempit yang justru memperburuk problematikan koeksistensi antar umat beragama di masyarakat. Tanpa pendekatan kontekstual yang kritis, interpretasi yang kaku dapat memperkuat stereotip dan pemahaman eksklusif, pada akhirnya memicul konflik dan ketegangan sosial antar komunitas. Permasalahan yang muncul antara lain:

1. Persepsi masyarakat mengenai narasi al-Qur'an yang cenderung tekstual tanpa menggali lebih mendalam setiap teks yang notabene tidak lepas dari sebuah konteks.

---

<sup>22</sup> Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr al-Munîr*, Jilid 2, Bairut: Dâr al-Fikr, 1991, hal. 225.

<sup>23</sup> Abu al-Barakat al-Nasafi, *Tafsîr al-Nasafy*, Jilid 1, Bairut: Dâr al-Kalâm al-Tayyib, 1998, hal. 453.

2. Isu non-Muslim dalam teks al-Qur'an yang selalu diartikan negatif mengakibatkan terjadi ketidakharmonisan dalam kerukunan umat beragama yang mengarah pada generalisasi dan prasangka serta berpotensi pada tindakan kekerasan dan terorisme.
3. Ruang dialog antar umat beragama menjadi terbatas yang dapat menghambat jembatan komunikasi dan saling pengertian.
4. Keterkaitan antara aksi kekerasan dan diskriminasi terhadap salah satu umat tertentu.
5. Pemahaman umat Muslim terhadap non-Muslim yang sampai saat itu masih eksklusif.

### C. Perumusan dan Pembatasan Masalah

Tulisan ini secara singkat merupakan jawaban atas rumusan masalah yang dapat diperjelas dengan pertanyaan, yaitu *Bagaimana Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed Terhadap Isu Non-Muslim Dalam Narasi Al-Qur'an?*

Adapun beberapa pertanyaan yang merinci pertanyaan diatas:

1. Bagaimana metodologi tafsir kontekstualis Abdullah Saeed dalam penafsiran?
2. Bagaimana konsep non-Muslim dalam al-Qur'an perspektif tafsir kontekstual Abdullah Saeed?
3. Bagaimana implementasi konsep non-Muslim dalam al-Qur'an secara kontekstual dalam konteks modern saat ini?

### D. Tujuan Penelitian

Tujuan dalam penelitian ini secara garis besar adalah mengungkap metodologi penafsiran Abdullah Saeed sehingga dengan mengetahui hal tersebut, tulisan ini secara utuh bertujuan menjawab beberapa problematika penafsiran kontekstualis yang dianggap menjadi resep gagasan kekinian dalam pemaknaan teks. Secara spesifik tulisan ini bertujuan untuk menjawab tiga pertanyaan yang sudah dirumuskan, *pertama*, mengungkap bagaimana metodologi tafsir kontekstualis Abdullah Saeed dalam penafsiran, *kedua*, menjelaskan bagaimana non-Muslim dalam al-Qur'an perspektif tafsir kontekstual Abdullah Saeed, dan *ketiga*, menjelaskan implementasi konsep non-Muslim dalam al-Qur'an secara kontekstual dalam konteks modern saat ini.

### E. Manfaat Penelitian

Relasi antara kelompok yang berbeda orientasi apalagi beda keyakinan merupakan satu hal yang sangat rawan dan hangat dibicarakan dalam masyarakat, apalagi terdapat beberapa golongan yang berkeyakinan

bahwa kebenaran sifatnya tanggal dan tidak fleksibel membuat terjadi sekat dan penghalang untuk mendiskusikan isu tersebut. Oleh karena itu penulis mengangkat tema berkaitan isu relasi antar umat beragama yang fokus pada kajian non-Muslim dalam narasi al-Qur'an dengan pembacaan tafsir kontekstual Abdullah Saeed, sehingga penelitian ini memiliki beberapa manfaat pribadi maupun bagi pembaca yang penulis kategorikan menjadi dua yaitu secara teoritis maupun praktis, diantaranya:

1. Manfaat teoritis bermaksud untuk membuka ruang diskusi mengenai ilmu tafsir dan memperkaya wawasan seputar ilmu al-Qur'an mengenai:
  - a. Wawasan pemaknaan redaksi non-Muslim dalam al-Qur'an
  - b. Tafsir kontekstual terkhusus perspektif Abdullah Saeed
  - c. Isu non-Muslim berdasarkan penerafsiran yang disorot menggunakan tafsir kontekstual Abdullah Saeed
2. Manfaat praktis tulisan ini yaitu memberikan informasi dan inspirasi kepada masyarakat bahwa tidak ada perbedaan antara golongan, ras, suku, maupun keyakinan dalam lingkup peran sosial. Selain itu mendorong umat Muslim untuk membuka ruang dalam menerima perbedaan. Juga mendorong para cendekiawan Muslim untuk *re-interpretasi* redaksi non-Muslim seperti Ahlul Kitab, Musyrik, dan Kafir dalam al-Qur'an dalam konteks modern dengan menggunakan pembacaan teks kontekstual sehingga mampu menjawab isu global dalam masyarakat yang plural dan multikultural.

## F. Kerangka Teori

### 1. Konsep Wahyu

Menurut Abdullah Saeed, proses pewahyuan Al-Qur'an terjadi dalam empat level: *pertama*, wahyu berada di alam gaib, di luar pemahaman manusia, diwahyukan dari Allah ke *Lauh al-Mahfuzh*, lalu ke langit dan bumi, dan kemudian ke malaikat penyampai wahyu. *kedua*, wahyu mencapai hati Nabi Muhammad SAW dalam bahasa Arab yang dapat dipahami, berinteraksi dengan konteks sejarah dan kebutuhan masyarakat Arab. *ketiga*, wahyu menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Islam, dinarasikan, dikomunikasikan, dan diaplikasikan; dan *keempat*, wahyu terus ditransmisikan ke generasi berikutnya dan menjadi panduan ilahiah bagi mereka yang berusaha mengaplikasikannya dalam kehidupan.<sup>24</sup>

### 2. Konteks Sosio-Histori

Memahami al-Qur'an secara kontekstual berarti seorang mufasir harus memperhatikan konteks sosio-historis pewahyuan, termasuk

---

<sup>24</sup> Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an In The Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal. 57.

keyakinan, praktik, norma, dan budaya masyarakat Makkah dan Madinah (Hijaz), serta kehidupan sosial, politik, dan ekonomi Nabi Muhammad SAW di sana. Kawasan Hijaz, yang dipengaruhi oleh budaya Mediterania, Mesir, dan Ethiopia, membentuk lingkungan di mana Al-Qur'an diturunkan, dengan banyak rujukan pada karakteristik geografis dan perilaku masyarakatnya.<sup>25</sup> Abdullah Saeed menekankan bahwa bahkan tradisi tafsir klasik pun berbasis konteks, seperti terlihat pada fenomena *naskh* (perubahan hukum) yang terjadi karena perubahan situasi dan kondisi, menunjukkan bahwa misi dakwah Nabi adalah mengajarkan tauhid tanpa menghilangkan budaya dan keyakinan yang ada sebelumnya.

### 3. Analisis Konteks Priode Modern

Analisis konteks modern dalam penafsiran Al-Qur'an melibatkan pemeriksaan isu-isu spesifik dalam teks melalui lensa konteks makro kontemporer -politik, sosial, ekonomi, budaya, dan intelektual- dengan penekanan pada logika dan ijtihad, bukan taklid buta.<sup>26</sup> Tokoh seperti Muhammad Abduh menegaskan bahwa rasionalitas adalah kunci untuk memahami Al-Qur'an, yang ia anggap sebagai teks suci yang secara ketat deduktif dan demonstratif.<sup>27</sup> Dengan pendekatan logis ini, mufasir kontekstual dapat menganalisis isu-isu Al-Qur'an dari abad ke-7 M dan menginterpretasikannya secara relevan untuk konteks abad ke-21 M.

## G. Tinjauan Pustaka

Dalam penelitian tesis ini, penulis menggunakan data primer dan sekunder. Data primer yang akan dianalisis mencakup ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema non-Muslim, yang menjadi fokus utama kajian ini. Sebagai referensi utama, buku "*Interpreting the Qur'an*" dan "*Reading the Qur'an in the Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*" karya Abdullah Saeed akan digunakan, di mana kedua karya tersebut menawarkan pendekatan interpretasi Al-Qur'an secara kontekstual. Pendekatan ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai konteks dan makna ayat-ayat yang dianalisis. Selain itu, penelitian ini juga akan merujuk pada berbagai kitab tafsir yang relevan untuk memperkaya analisis dan mendalami pemahaman terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan tema non-Muslim.

---

<sup>25</sup> Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an In The Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal. 58.

<sup>26</sup> Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an In The Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal. 61.

<sup>27</sup> Massimo Campanini, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, New York: Routledge, 2011, hal. 14.

Adapun data sekunder yang akan digunakan mencakup berbagai sumber literatur yang relevan, termasuk buku, jurnal, makalah, tesis, dan disertasi yang berkaitan dengan tema bahasan yang diangkat. Sumber-sumber ini akan memberikan konteks tambahan dan perspektif yang beragam, sehingga dapat memperkaya analisis dan pemahaman terhadap isu yang diteliti. Dengan mengintegrasikan data sekunder ini, diharapkan penelitian ini dapat menghasilkan temuan yang lebih komprehensif dan mendalam, serta memberikan kontribusi yang signifikan terhadap kajian yang ada.

Penelitian dengan narasi non-Muslim bukanlah sebuah tema yang sama sekali baru. Objek kajian seperti ini sudah banyak dilakukan oleh peneliti-peneliti sebelumnya, sehingga perlu bagi penulis untuk menelaah dan mengambil pemikiran mereka untuk melihat pemaknaan yang penulis teliti. Berikut merupakan sejumlah tulisan dan penelitian mengenai konsep non-Muslim dalam al-Qur'an yang penulisan temui di beberapa artikel maupun buku-buku terdahulu:

1. Buku "*Tafsir Minoritas: Diskursus Non-Muslim dalam al-Qur'an Perspektif Abdullah Saeed dan Farid Esack*" yang merupakan buah karya Wildan Imaduddin Muhammad<sup>28</sup> menyajikan analisis mendalam mengenai bagaimana dua mufasir kontemporer, Abdullah Saeed dan Farid Esack, menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan non-Muslim. Melalui pendekatan kontekstual, kedua tokoh ini berusaha untuk mengatasi bias penafsiran yang sering kali digunakan untuk melegitimasi kebencian terhadap non-Muslim. Saeed dan Esack menekankan pentingnya memahami konteks sosial, historis, dan budaya dalam penafsiran al-Qur'an, sehingga menghasilkan tafsir yang lebih inklusif dan toleran, sejalan dengan nilai-nilai pluralisme yang dipegang oleh masyarakat multikultural. Mereka membahas doktrin agama lain dalam al-Qur'an yaitu penyeliban dan kematian nabi Isa, penggunaan kata kafir bagi non-Muslim, kebebasan beragama termaksud hukum bagi orang murtad, kerjasama antar agama dan paradigma eksodus sebagai basis relasi sosial. Dengan demikian, buku ini memberikan wawasan yang berharga tentang bagaimana tafsir al-Qur'an dapat berfungsi sebagai alat untuk dialog antaragama dan pembebasan sosial. Secara kritis, buku ini menantang pemahaman tradisional yang sering kali menganggap al-Qur'an sebagai teks yang statis dan tidak terpengaruh oleh konteks. Dengan mengedepankan pendekatan kontekstual, Wildan Imaduddin Muhammad menunjukkan bahwa penafsiran al-Qur'an harus terus berkembang seiring dengan

---

<sup>28</sup> Wildan, *Tafsir Minoritas: Diskursus Non-Muslim dalam al-Qur'an Perspektif Abdullah Saeed dan Farid Esack*, Jakarta: El Bukhari, 2020.

- perubahan zaman dan kondisi sosial. Hal ini penting untuk memastikan bahwa ajaran Islam tetap relevan dan dapat diterima dalam masyarakat yang semakin pluralistik. Perbedaan penelitian di atas dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis ialah titik fokus objek kajiannya. Penelusuran ayat al-Qur'an yang penulis teliti mencakup bagaimana eksistensi kepemimpinan non-Muslim, hak beribadah dan pembangunan rumah ibadah bagi non-Muslim, juga persahabayan dengan mereka dalam wacana kajian al-Qur'an.
2. Buku berjudul "Non-Muslim Bisa Masuk Islam, Islam Keselamatan Yang Lain dan Etika Antariman" ditulis oleh Muhamad Ali<sup>29</sup> menekankan bahwa Islam adalah agama yang mengedepankan keselamatan bagi semua umat manusia, tanpa memandang latar belakang agama. Islam tidak saja menawarkan jalan keselamatan bagi penganutnya, tetapi juga mengakui nilai-nilai kebaikan yang terdapat dalam agama-agama lain. Saling menghormati dan memahami antar pemeluk agama yang berbeda sebagai etika antariman yang dijunjung tinggi dalam ajaran setiap agama sehingga dengan begitu buku ini mengajak kita untuk melihat Islam sebagai agama yang inklusif dan toleran, mendorong dialog dan kerjasama antaragama.
  3. Jurnal berjudul "Relasi Muslim Dan Non-Muslim Perspektif Tafsir Nabawi Dalam Mewujudkan Toleransi" ditulis oleh Muhammad Alan Juhri<sup>30</sup> menegaskan pentingnya memahami relasi antara Muslim dan non-Muslim melalui perspektif tafsir nabawi untuk mewujudkan toleransi antar umat beragama. Penelitian ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW telah memberikan teladan yang jelas dalam berinteraksi dengan non-Muslim, yang tercermin dalam sikap dan perilakunya yang mengedepankan nilai-nilai toleransi dan keadilan. Melalui analisis ayat-ayat al-Qur'an, khususnya QS. Al-Mumtahanah ayat 8-9, serta hadis-hadis yang relevan, penulis menggarisbawahi bahwa Islam pada dasarnya mengajarkan umatnya untuk berbuat baik dan adil kepada semua, termasuk kepada mereka yang berbeda keyakinan, selama tidak ada permusuhan yang ditujukan kepada umat Islam. Selain itu, penulis juga menyoroti bahwa meskipun terdapat konteks historis yang kompleks dalam hubungan antara Muslim dan non-Muslim, prinsip-prinsip dasar yang diajarkan oleh Nabi tetap relevan untuk diterapkan dalam konteks masyarakat modern saat ini. Dengan demikian, pemahaman yang mendalam tentang tafsir nabawi dan penerapannya dalam interaksi sosial diharapkan dapat membantu

---

<sup>29</sup> Muhamad Ali, *Non-Muslim Bisa Masuk Surga, Islam, Keselamatan Yang Lain, dan Etika Antariman*, Jakarta: Milestone, 2025.

<sup>30</sup> Muhammad Alan Juhri, "Relasi Muslim dan Non-Muslim Perspektif Tafsir Nabawi dalam Mewujudkan Toleransi, dalam *Rawayah*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2018.

- menciptakan masyarakat yang harmonis dan saling menghormati, serta mengatasi stigma negatif yang sering kali melekat pada Islam sebagai agama yang intoleran.
4. Jurnal berjudul “Hak Politik Non-Muslim Dalam Al-Qur’an (Studi Penafsiran Term Auliya’ Perspektif Tafsir Nusantara)” ditulis oleh Agil Fahim Ali<sup>31</sup> menjelaskan bahwa al-Qur’an mengajarkan pentingnya interaksi yang baik antara Muslim dan non-Muslim, menekankan sikap toleransi dan keadilan dalam hubungan sosial-politik. Non-Muslim dibedakan menjadi beberapa kategori, yaitu kafir harbi, kafir dzimmi, kafir mu’ahhad, dan kafir musta’mān. Al-Qur’an juga mengakui keberadaan Ahl al-Kitab (Yahudi dan Nasrani) dan menekankan perlunya menghormati mereka, serta melarang penghinaan terhadap agama mereka. Dalam berinteraksi dengan non-Muslim, Muslim diperintahkan untuk berlaku adil dan baik, serta tidak melakukan tindakan zhalim. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai status non-Muslim lain seperti Majusi dan Shabi’un, apakah mereka termasuk Ahl al-Kitab atau tidak. Secara umum, Al-Qur’an menekankan pentingnya sikap positif dan adil terhadap non-Muslim, selama mereka tidak memusuhi Muslim, serta mengakui bahwa perbedaan agama tidak seharusnya menjadi penghalang untuk berbuat baik.

## H. Metodologi Penelitian

Dalam penulisan tesis ini, metode penelitian yang diterapkan mengacu pada pendekatan kualitatif. Pendekatan ini dipilih karena data yang terkumpul disajikan dalam bentuk narasi berupa kata-kata dan kalimat. Fokus utama pendekatan kualitatif adalah pada kedalaman kualitas data, sehingga analisis statistik tidak menjadi bagian dari proses penelitian ini.<sup>32</sup> Penelitian ini menggunakan pendekatan studi kepustakaan (*Library Research*), di mana data dikumpulkan dari berbagai sumber tertulis. Fokus utama adalah pada literatur yang relevan, seperti kitab tafsir al-Qur’an, buku, jurnal, makalah, dan artikel yang berkaitan dengan tema penelitian yaitu Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Wacana non-Muslim dalam Narasi al-Qur’an. Semua sumber ini dipilih karena secara langsung membahas ayat-ayat al-Qur’an, menafsirkan makna-makna, dan mengupas berbagai aspek yang terkandung di dalamnya, sesuai dengan referensi yang digunakan. Dari segi metode, penelitian ini bersifat deskriptif. Artinya,

---

<sup>31</sup> Agil Fahim Ali “Hak Politik Non-Muslim dalam Al-Qur’an (Studi Penafsiran Term Auliya’ Perspektif Tafsir Nusantara, dalam *Graduasi*, Vol. 1, No. 1, tahun 2024.

<sup>32</sup> Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2019, hal. 63-65.

penelitian ini bertujuan untuk menyajikan gambaran yang rinci dan akurat mengenai suatu kondisi, objek, atau fenomena. Tujuannya adalah untuk mendokumentasikan fakta secara sistematis dan faktual, serta menguraikan karakteristik dan hubungan dari fenomena yang sedang diteliti.

Metodologi penelitian ini berbasis pada tafsir *maudhû'î*, yaitu pendekatan tematik dalam penafsiran Al-Qur'an. Ini berbeda dari metode *tahlîlî* yang mengkaji Al-Qur'an secara naratif dan berurutan. Metode *maudhû'î* berfokus pada pengumpulan dan analisis ayat-ayat yang memiliki kesamaan topik, sehingga memungkinkan peneliti untuk mengungkap hubungan antar-ayat dan menyimpulkan pemahaman yang komprehensif tentang tema yang diteliti.

Menurut Abd al-Hay al-Farmawi dalam karyanya yang berjudul *al-Bidâyah fî Tafîr al-Maudhû'î: Manhaj Dirâsah Manhajîyyah Maudhû'îyyah*, Metode *maudhû'î* memiliki keistimewaan tersendiri dari metode-metode lainnya sebagai berikut:<sup>33</sup> Pertama, Metode ini menyatukan ayat-ayat Al-Qur'an dengan topik yang sama, menciptakan kerangka interpretasi yang kohesif. Dengan menghubungkan ayat-ayat yang tersebar di berbagai surah, tafsir tematik memungkinkan pemahaman yang saling melengkapi dan terpadu. Pendekatan ini memiliki kesamaan konseptual dengan tafsir *bil al-ma'tsur*, yang mengutamakan penafsiran Al-Qur'an dengan merujuk pada ayat-ayat lain, hadis, atau ucapan para sahabat, sehingga memperkuat validitas dan kedalaman interpretasi. Kedua, Metode ini membantu menemukan makna yang lebih tepat dan petunjuk yang jelas dalam Al-Qur'an. Caranya adalah dengan melihat bagaimana setiap ayat saling terhubung dan mendukung satu sama lain, sehingga penafsiran yang dihasilkan menjadi lebih akurat. Ketiga, Metode ini memungkinkan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih utuh dan mendalam dari ayat yang memiliki topik yang sama. Keempat, Metode ini menjadi solusi atas penafsiran Al-Qur'an yang saling bertentangan, terutama yang disebar oleh pihak-pihak dengan motif tersembunyi. Kelima, Metode ini memungkinkan hukum-hukum Al-Qur'an disesuaikan dengan tantangan modern. Keenam, Metode ini diharapkan bisa menjadi alat bagi para pendakwah untuk memahami esensi Al-Qur'an secara menyeluruh. Dengan metode ini, mereka dapat menjelaskan hukum-hukum Allah dan rahasia ayat-ayat sesuai topiknya, yang bertujuan untuk memantapkan hati, pikiran, dan akal umat Islam. Ketujuh, Metode ini memudahkan siapa saja, baik pembaca maupun peneliti, untuk memahami Al-Qur'an. Dengan berfokus pada tema tertentu, mereka bisa menemukan petunjuk secara langsung dan efisien.

---

<sup>33</sup> Abd. Hay al-Farmawi, *al-Bidâyah fî Tafîr al-Maudhû'î: Manhaj Dirâsah Manhajîyyah Maudhû'îyyah*, Mesir: Maktabah Jumhuriyah, t.th, hal. 55 – 57.

Metode tafsir *maudhû'î* adalah pendekatan yang mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an dari surah yang berbeda tetapi memiliki tema yang serupa. Setelah ayat-ayat terkumpul, seorang penafsir akan menganalisisnya secara mendalam untuk mendapatkan pemahaman yang utuh dan menyeluruh. Untuk memperkaya analisis, ayat-ayat tersebut dapat ditelaah lebih lanjut menggunakan pendekatan kontekstual yang dikembangkan oleh Abdullah Saeed. Pendekatan ini terdiri dari beberapa langkah, yaitu: 1) Analisis Leksikal Linguistik untuk mengkaji makna kata, khususnya yang terkait dengan non-Muslim; 2) Perbandingan Tafsir dari kitab klasik dan modern; 3) Analisis Sosio-Historis untuk menghubungkan konteks masa lalu dengan kondisi masa kini; 4) Analisis Hierarki Nilai untuk mengidentifikasi tingkatan nilai dalam ayat; dan 5) Kontekstualisasi Kontemporer untuk menafsirkan ayat-ayat tersebut dalam konteks kekinian.

## **I. Sistematika Penulisan**

Agar penelitian ini teratur dan berurutan maka diperlukan sistematika penulisan, tulisan ini akan dibagi menjadi lima bab yang saling berkaitan satu sama lain, sebagai berikut:

**BAB I:** Pendahuluan merupakan bab pendahuluan yang memuat penjelasan singkat sebagai sebuah pengantar terhadap seluruh pembahasan dari tesis ini. Bab pertama berisi beberapa sub bab yaitu latar belakang, Batasan dan rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematikan penelitian.

**BAB II:** Diskursus Wacana Non-Muslim Dalam Al-Qur'an berisi diSkursus mengenai tema non-Muslim berupa terminologi serta perbedaan kategorisasi dalam al-Qur'an, wacana non-Muslim dalam ayat-ayat Makiyyah dan Madaniyyah, serta prinsip keadilan dan kesetaraan terhadap non-Muslim dalam wacana al-Qur'an.

**BAB III:** Tafsir Kontekstual dan Pemikiran Abdullah Saeed berisi paparan mengenai biografi tokoh Abdullah Saeed, pemikiran Abdullah Saeed mengenai gagasan pendekatan kontekstual serta uraian mengenai metode interpretasi al-Qur'an yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed.

**BAB IV:** Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Ayat-Ayat Non-Muslim berisi pembahasan inti dari tesis ini yaitu meliputi bagaimana Isu non-Muslim dalam wacana al-Qur'an jika ditinjau melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed serta pembahasan mengenai implementasi konsep non -Muslim dalam Al-Qur'an yang telah ditinjau secara kontekstual dalam konteks kekinian.

**BAB V:** Penutup berisi kesimpulan akhir dari penelitian serta berisi saran yang diberikan untuk penelitian selanjutnya

## **BAB II**

### **DIRKURSUS WACANA NON-MUSLIM DALAM AL-QUR'AN**

Pada bab ini, penulis akan mengupas secara mendalam mengenai non-Muslim dalam narasi al-Qur'an. Ini merupakan tema sentral yang membedakan Islam terhadap kelompok agama lain. Melalui analisis ayat-ayat antarumat beragama, maka terlihat jelas bahwa al-Qur'an tidak menjadikan non-Muslim sebagai satu etnis tunggal, melainkan mengkategorisasikan ke beberapa model dengan karakteristik dan perlakuan berbeda. Mulai dari penyebutan *Ahl al-Kitâb* yakni mereka yang memiliki kitab suci, hingga Kafir dan Musyrik yang memiliki perbedaan sikap dan akidah.

Dengan memahami spesifikasi dari kelompok tersebut, kita akan dapat melihat kedalaman dan kompleksitas pesan dan makna al-Qur'an yang memberi pedoman kepada umatnya untuk berinteraksi kepada mereka secara spesifik dan kontekstual. Pembahasan tidak hanya menjelaskan perbedaan teologis, tetapi juga pada panduan etis dan hukum yang diberikan al-Qur'an ke dalam konteks toleransi, persahabatan hingga konflik. Analisis ini akan terlihat jelas bagaimana kita menjaga keharmonisan antarumat beragama sekaligus juga sebagai pedoman dan panduan batasan-batasan jelas dalam interaksi antarumat beragama.

#### **A. Konsep Non-Muslim dalam al-Qur'an: Terminologi dan Klasifikasi**

Al-Qur'an sangat menjunjung tinggi perbedaan yang ada di tengah masyarakat, baik ras, suku, budaya, bahkan agama. Perbedaan adalah *sunnatullâh* yang harus diterima semua orang, tanpa ada diskriminasi

maupun permushan, sehingga tidak ada alasan untuk membenci satu sama lain selama tidak ada yang mengganggu dan merusak antara etnis atau kelompok tersebut. Semua diperlakukan sama sebagai manusia yang diikat oleh ikatan persaudaraan universal sebagai makhluk Allah.<sup>1</sup> Sebagaimana dalam Q.S al-Hujurât/49:13 disebutkan bahwa perbedaan kelompok, ras, suku, maupun agama hanya sebagai sarana untuk melihat siapa yang paling baik (*atqâkum*). Meskipun prinsip universalisme dan pengakuan atas keberagaman ini menjadi landasan, al-Qur'an sendiri tidak menggunakan satu terminologi tunggal untuk merujuk kepada semua individu atau kelompok non-Muslim.

Sebaliknya, al-Qur'an menggunakan beragam istilah yang memiliki konotasi teologis dan kontekstual spesifik, seperti *Kâfirûn*, *Musyrikûn*, *Ahl al-Kitâb*, dan lain sebagainya. Setiap istilah ini tidaklah identik dan tidak dapat disamakan satu sama lain. Analisis mendalam terhadap semantik dan konteks historis penurunan ayat (*asbâb al-nuzûl*) dari setiap terminologi tersebut menjadi krusial. Memahami perbedaan ini adalah langkah dasar untuk menghindari generalisasi yang keliru dan untuk membangun analisis yang lebih akurat mengenai wacana al-Qur'an tentang non-Muslim.

### 1. Kâfir

Secara mendasar kata **الْكُفْرُ** berlawanan dengan **الإيمان** sering diartikan sebagai kekafiran atau ketidakpercayaan. Namun, akar kata ini juga secara primer merujuk pada konsep menyembunyikan atau menutupi. Ini terlihat dari berbagai turunan kata seperti **كَفَرَ نِعْمَةَ اللَّهِ** berarti mengingkari atau menyembunyikan nikmat Allah. Seseorang disebut **كافر** karena ia menyembunyikan atau mengingkari kebenaran yang jelas baginya. Dalam konteks agama **الْكَافِرُ** secara spesifik adalah individu yang mengingkari anugerah Allah SWT, dan jamaknya adalah **كُفَّارٌ**, **كُفْرَةٌ**, atau **كِفَارٌ**. Ekspresi seperti **كُفَّارٌ** dan **كُفُورٌ** juga mengacu pada orang yang sangat ingkar.<sup>2</sup> Hal ini ditunjukkan oleh hadis Nabi saw.

لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

<sup>1</sup> Said Romadlan, "Diskursus Makna Toleransi terhadap Non-Muslim dalam Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam Berkemajuan (Analisis Hermeneutika Paul Ricoeur)", dalam *Komuniti*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2019, hal. 102.

<sup>2</sup> Fairuz Abadi, *al-Qâmus al-Muhîth*, Bairut: Muassasah al-Risâlah, 2005, hal. 471.

*Janganlah kalian kembali menjadi kâfir setelahku, sebagian kalian memenggal leher sebagian yang lain.*

Sehingga dapat diinterpretasikan sebagai larangan untuk saling memerangi sehingga terjadi ingkar janji atau perjanjian antar sesama Muslim, atau larangan untuk saling mengkafirkan, karena itu akan mengakibatkan kekafiran.

Istilah **الكُفْرُ** mengacu pada individu yang mengingkari anugerah dan enggan bersyukur, serta menolak mengakui keesaan Tuhan, sifat-sifat-Nya, kitab-kitab suci-Nya, dan para utusan-Nya.<sup>3</sup> *al-kufru* pada dasarnya adalah *al-juhûd* (pengingkaran) dan ia adalah lawan dari *al-îmân* (keimanan). Sedangkan *al-kâfir* menurut syariat adalah orang yang mendustakan sesuatu yang dibawa oleh Nabi Muhammad yang sudah diketahui secara pasti (melalui ajaran Islam).<sup>4</sup>

Al-Qur'an seringkali menyatukan konsep kepercayaan dan rasa syukur sebagai satu kesatuan yang utuh. Oleh karena itu, makna *kafara* secara kritis dapat dipahami sebagai sebuah tindakan kompleks yang menggabungkan aspek penolakan terhadap kebenaran dengan aspek etis ketidakbersyukuran atas nikmat Allah.<sup>5</sup> Secara umum, *kâfir* merujuk pada orang yang mengingkari keesaan Allah, atau kenabian, atau syariat, atau ketiganya. Terkadang, kata *kâfir* juga digunakan untuk orang yang mengabaikan syariat dan meninggalkan kewajibannya untuk bersyukur kepada Allah.<sup>6</sup>

Menurut Ulama setidaknya ada empat pembagian term kafir dari sisi teologis yaitu Kâfir Juhûd, Kâfir Inkâr, Kâfir 'Inâd, dan Kâfir Nifâq.

#### **a. Kâfir Juhûd**

*Kafir Juhûd* adalah orang yang secara sadar dan sengaja mengingkari kebenaran hukum Allah dan Rasul-Nya. Kekafiran ini terjadi ketika seseorang tidak hanya menolak, tetapi juga menutupi atau mengingkari kebenaran syariat Allah, padahal ia tahu bahwa itu

<sup>3</sup> Muhammad Hasbi Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid Al-Nur*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. 41.

<sup>4</sup> Lajnah Fatwa Jaringan Islam, *Fatâwâ al-Syabkah al-Islâmiyyah*, Jilid 7, t.d, hal. 574.

<sup>5</sup> Nicolai Sinai, *Key Terms of the Qur'an a Critical Dictionary*, Amerika: Princeton University Press, 1976, hal 605-608.

<sup>6</sup> Abu Qasim Husain bin Muhammad Ashfahani, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Qalam, 1991, hal. 715.

adalah kebenaran.<sup>7</sup> Contohnya seorang hakim atau penguasa yang memutuskan suatu perkara dengan hukum selain hukum Allah, sambil mengingkari keabsahan dan kebenaran hukum Allah. kafir jenis ini telah diisyaratkan dalam Q.S al-Baqarah/2:89:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى  
الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ٨٩

*Setelah sampai kepada mereka Kitab (al-Qur'an) dari Allah yang membenarkan apa yang ada pada mereka, sedangkan sebelumnya mereka memohon kemenangan atas orang-orang kafir, ternyata setelah sampai kepada mereka apa yang telah mereka ketahui itu, mereka mengingkarinya. Maka, laknat Allahlah terhadap orang-orang yang ingkar.*

#### b. Kâfir Inkâr

*Kâfir Inkâr* adalah seseorang yang mengingkari (menolak) dengan hati dan lisannya, yaitu dengan tidak mengenal Allah sama sekali dan tidak mengakui-Nya, serta tidak mengetahui apa yang disebutkan kepadanya tentang tauhid.<sup>8</sup> Mereka kafir terhadap tauhid Allah dan mengingkari pengetahuan tentang-Nya. Dengan mengingkari keberadaan Allah, seseorang menjadi seorang ateis. Kafir Inkâr disebutkan dalam Q.S al-Baqarah/2: 6:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٦

*Sesungguhnya orang-orang yang kufur itu sama saja bagi mereka, apakah engkau (Nabi Muhammad) beri peringatan atau tidak engkau beri peringatan, mereka tidak akan beriman.*

#### c. Kâfir 'Inâd

*Kâfir 'Inâd* diartikan sebagai jenis kekafiran yang terjadi ketika seseorang mengetahui kebenaran di dalam hati dan bahkan mungkin mengakuinya dengan lisan, tetapi menolak untuk menerima keimanan karena pembangkangan atau alasan lain. Contoh Abu Thalib, paman Nabi Muhammad Meskipun syair-syairnya

<sup>7</sup> Abdurrahman bin Muhammad bin Qasim, *al-Durar al-Saniyyah fi al-Ajwibah al-Najdiyyah*, Jilid 16, t.tp: t.p, 1996, hal. 213

<sup>8</sup> Usman Jum'ah Dhamiriyyah, *Madkhal li Dirâsah al-'Aqidah al-Islamiyyah*, t.tp: Maktabah al-Sawadiy, 1996, Hal. 337.

menunjukkan pengakuan terhadap kebaikan agama Nabi Muhammad, seperti kutipan:<sup>9</sup>

ولقد علمت بأن دين محمد ... من خير ادیان البریه دینا

*Sungguh aku tahu bahwa agama Muhammad... adalah sebaik-baiknya agama di antara seluruh makhluk.*

لولا الملامه أو حذار مسبة ... لوجدتني سمحا بذاك مبینا

*Jika bukan karena celaan atau takut celaan, niscaya kau akan dapati aku menerimanya dengan lapang dan jelas.*

Syair tersebut menunjukkan bahwa Abu Thalib mengakui kebenaran Islam. Namun, ia tidak mau memeluknya karena pertimbangan sosial, yaitu takut akan celaan dan cemoohan dari kaumnya.

#### d. Kâfir Nifâq

Ibnu al-Qayyim mendefinisikan Kâfir Nifâq sebagai jenis kekafiran yang paling besar, di mana seseorang menunjukkan keimanan secara lahiriah dengan lisannya, tetapi menyembunyikan pengingkaran dan pendustaan di dalam hatinya.<sup>10</sup> Ini adalah inti dari kemunafikan yang disinggung dalam al-Qur'an. Orang yang melakukan *Kufûr Nifâq* adalah mereka yang secara sengaja dan sadar menutupi kekafiran mereka di hadapan publik demi keuntungan atau keamanan pribadi, sementara secara batiniah mereka menolak ajaran Islam. Kafir model ini digambarkan dalam al-Qur'an/5:41:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ...

*Wahai Rasul (Muhammad), janganlah engkau disedihkan oleh orang-orang yang bersegera dalam kekufuran, yaitu orang-orang (munafik) yang mengatakan dengan mulut mereka, "Kami telah beriman," padahal hati mereka belum beriman,...*

Bagi Fuqahâ', istilah kafir tidak hanya merujuk pada satu kelompok tunggal, melainkan dibagi menjadi beberapa kategori

<sup>9</sup> Muhammad bin Ahmad Harawi, *al-Zâhir fi Gharîb Alfâdî al-Syâfi'i*, t.tp: Dâr al-Thalâth, t.th, hal. 249.

<sup>10</sup> Departemen Riset Ilmiah, Fatwa, Dakwah, dan Bimbingan, *Majallah al-Buhûs al-Islamiyyah*, Jilid 85, t.d, hal. 164.

berdasarkan hubungan mereka dengan negara Islam dan status hukum yang berlaku bagi mereka. Pembagian tersebut sebagai tolak ukur interaksi umat Islam dan non-Muslim.

#### e. **Kâfir Harbî**

Kâfir Harbî (كافر حربي) adalah sebutan untuk orang-orang non-Muslim yang secara terbuka memusuhi dan berada dalam keadaan perang dengan negara Islam. Istilah ini tidak ditujukan kepada semua non-Muslim, melainkan secara spesifik merujuk pada mereka yang menjadi musuh aktif dan tidak memiliki perjanjian damai atau jaminan keamanan dengan kaum Muslim. Ada yang berpendapat bahwa orang murtad yang berada dalam pemerintahan Islam, kemudian ia tidak berstatus *musta'man* atau *dzimmi* maka ia dianggap Kâfir Harbî.<sup>11</sup> Hal ini didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an yang memerintahkan umat Islam untuk menghadapi musuh yang menyerang namun tetap dalam batasan-batasan adil, disebutkan dalam Q.S al-Baqarah/2:190:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ١٩٠

*Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*

Juga dijelaskan dalam Q.S al-Taubah/9:6:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٥

*Apabila bulan-bulan haram telah berlalu, bunuhlah (dalam peperangan) orang-orang musyrik (yang selama ini menganiaya kamu) di mana saja kamu menemui! Tangkaplah dan kepunglah mereka serta awasilah di setiap tempat pengintaian! Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, berilah mereka kebebasan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

---

<sup>11</sup> Muhammad bib Muhammad Babtari, *al-'In âyah Syarh al-Hidâyah*, Jilid 6, Kairo: Syurkah Maktabah, 1970, hal 71.

#### f. Kâfir Dzimmi

Kâfir Dzimmi merujuk pada non-muslim yang tinggal secara permanen di bawah pemerintahan negara Islam, terikat perjanjian dengan penguasa Muslim, dan termasuk salah satu warga Islam.<sup>12</sup> Golongan ini mencakup mereka yang secara sukarela mengakui dan hidup di bawah sistem hukum Islam serta membayar *jizya* sehingga menjadi tanggung jawab pemerintah Islam untuk melindungi mereka dari segala bahaya dan membantu mereka saat diserang.<sup>13</sup> Selain itu, ada juga kelompok yang memiliki perjanjian damai atau gencatan senjata, serupa dengan Perjanjian Hudaibiyah yang Nabi Muhammad sepakati dengan kaum kafir Mekah. keberadaan *kâfir zimmi* dan pembayaran *jizyah* bersumber dari Q.S al-Taubah/9:29:

فَاتَّبِعُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ٢٩

*Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir, tidak mengharamkan (menjauhi) apa yang telah diharamkan (oleh) Allah dan Rasul-Nya, dan tidak mengikuti agama yang hak (Islam), yaitu orang-orang yang telah diberikan Kitab (Yahudi dan Nasrani) hingga mereka membayar jizyah dengan patuh dan mereka tunduk.*

#### g. Kâfir Mu'âhad

Kâfir Mu'âhad (كافر مُعَاهِد) adalah non-Muslim yang memiliki perjanjian damai atau gencatan senjata dengan negara Islam untuk jangka waktu tertentu. Dan umat Muslim tidak boleh mengganggu dan menzalimi serta tidak diperkenankan menyerang mereka<sup>14</sup>, hal tersebut dikuatkan dengan sabda Nabi Muhammad:

<sup>12</sup> Abdullah Qasim Dzibyan, *Nail al-Amâniy min Fatâwâ al-Qâdhi Muhammad Ibn Ismâ'îl al-'Amrâniy*, Jilid 2, t.tp: t.p, 2022 hal 514.

<sup>13</sup> Majmu'ah min al-Muallifin, *Majallah Jâmi'ah Umm al-Qurâ*, Jilid 8, Mekah: t.p, 2008. hal 436.

<sup>14</sup> Abdullah Rahili, *al-Akhlâq al-Fadhilah*, t.d, hal. 216.

من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ریحها توجد من مسيرة أربعين عاما<sup>15</sup>

*Barang siapa membunuh seorang mu'ahad (orang yang terikat perjanjian), ia tidak akan mencium bau surga, padahal baunya tercium dari jarak perjalanan empat puluh tahun.*

Mereka tidak tinggal di bawah kekuasaan Muslim seperti halnya *kafir dzimmi*, melainkan berada di negara atau wilayah mereka sendiri. Perjanjian ini umumnya bersifat bilateral antara dua entitas politik atau negara, dengan tujuan menghentikan permusuhan dan menjaga perdamaian. Contohnya Perjanjian Hudaibiyyah yang disepakati oleh Nabi Muhammad dengan kaum kafir Mekah. Perjanjian ini merupakan gencatan senjata selama sepuluh tahun, yang memberikan landasan bagi hubungan damai meskipun tidak ada konversi agama.<sup>16</sup> Perjanjian ini memberikan ruang bagi Nabi untuk berdakwah tanpa hambatan atau perlawanan langsung dari Quraisy.

Dalam al-Qur'an, Allah Swt telah menggambarkan model Kâfir Mu'âhad yang telah mengadakan perjanjian dengan prang Islam, sebagaimana dalam Q.S al-Taubah/9:4:

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ٤

*(Ketetapan itu berlaku,) kecuali atas orang-orang musyrik yang telah mengadakan perjanjian dengan kamu dan mereka sedikit pun tidak mengurangi (isi perjanjian) dan tidak (pula) mereka membantu seseorang pun yang memusuhi kamu. Maka, terhadap mereka itu penuhilah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa.*

#### **h. Kâfir Musta'man**

Kata *musta'man* berasal dari akar kata *amn*, yang berarti ia telah meminta keamanan dan perlindungan dari Muslim. Kafir Musta'man adalah non-Muslim yang diberikan jaminan keamanan untuk memasuki negara-negara Muslim dan tinggal di dalamnya untuk jangka waktu tertentu, tanpa menjadi penduduk tetap atau

<sup>15</sup> Muhammad bin Isma'il Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid 4, Bairut: Dâr Thauq al-Najâh, 2001, hal. 99.

<sup>16</sup> Muhammad Muntashir Billah, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 337, t.d, hal. 4.

terikat perjanjian (*mu'âhad*).<sup>17</sup> Seorang *musta'man* bisa jadi seorang pedagang, pelajar, turis, atau utusan dari negara lain.

Tujuan utama dari pemberian jaminan ini, seperti yang dijelaskan dalam Surah At-Taubah/9: 6, adalah agar orang tersebut memiliki kesempatan untuk mendengarkan dan memahami ajaran Islam dalam lingkungan yang aman. Setelah masa jaminan selesai atau tujuan tersebut tercapai, kewajiban umat Islam adalah mengantar orang tersebut kembali ke tempat yang aman baginya (negaranya atau tempat lain yang dilindungi).<sup>18</sup> Ini menunjukkan bahwa status *musta'man* bersifat sementara dan berakhir setelah tujuannya terpenuhi, di mana setelah itu ia kembali pada hukum-hukum umum yang berlaku bagi orang-orang kafir.

## 2. *Alh al-Kitâb*

Kata *Alh al-Kitâb* di dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 31 kali yang tersebar di Sembilan surah yaitu al-Baqarah, Ali 'Imrân, al-Nisâ', al-Mâidah, al-Ankabut, al-Ahzâb, al-Hadîd, al-Hasyr, dan al-Bayyinah.<sup>19</sup> Semua surah tersebut merupakan kategori surah *Madâniyyah* kecuali al-Ankabut merupakan surah *Makiyyah*. Secara etimologi, istilah *Alh al-Kitâb* terdiri dari dua kata yang berasal dari bahasa Arab yaitu *ahl* dan *al-kitâb*. Kata *ahl* sendiri merupakan kata benda (*isim*) yang berasal dari kata kerja (*fi'il*) *ahila-ya'halu-ahlan*. Dalam bahasa Arab, kata *ahl* memiliki makna yang luas, seperti keluarga, kerabat, atau famili. Makna kata *ahl* dapat bervariasi tergantung konteksnya. Sebagai contoh, *ahl al-rajul* diartikan sebagai istri, *ahl al-dâr* berarti penduduk kampung, *ahl al-'amr* merujuk pada penguasa, dan *ahl al-madzhah* adalah orang-orang yang menganut mazhab tertentu. Selain itu, ada juga *ahl al-wabar* untuk menyebut penghuni kemah atau pengembara, sementara *ahl al-madar* atau *ahl al-hadhar* merujuk pada orang yang sudah tinggal menetap.<sup>20</sup> Adapun kata *kitâb* atau *al-kitâb* sudah sangat dikenal di Indonesia, yang secara umum diartikan sebagai buku. Namun, dalam konteks yang lebih spesifik, kata ini merujuk pada kitab suci.

---

<sup>17</sup> Muhammad Hasan Abdul Gafar, *Durûs al-Syekh Muhammad Abd al-Gaffâr*, Jilid 3, t.d, hal. 5.

<sup>18</sup> Muhammad Hasan Abdul Gafar, *Durûs al-Syekh Muhammad Abd al-Gaffâr*, Jilid 3, ..., hal. 6.

<sup>19</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, t.th, hal. 90-91.

<sup>20</sup> Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, Jilid 11, Bairut: Dâr Shâdir, 1994, hal. 28.

Saqib Hussain mengungkapkan *ahl al-kitâb* yang biasanya diterjemahkan sebagai “*the people of the scripture*” atau kaum dari kitab suci atau paling tepat dimaknai sebagai pemilik kitab suci (penerima kitab suci). Surah-surah *Madâniyyah* sering kali menggunakan *ahl al-kitâb* dan ungkapan sinonimnya yaitu mereka yang diberi kitab suci contohnya *alladzîna ûtû al-kitâb* sebagai istilah umum yang merujuk pada kaum Yahudi dan Nasrani dalam kapasitas mereka sebagai pewaris wahyu-wahyu kitab suci sebelumnya, dengan segala kesamaan yang menyertainya.<sup>21</sup> Penekanan pada kata pemilik atau penerima tersebut menyoroti status historis mereka sebagai pewaris wahyu ilahi yang mendahului al-Qur'an, sehingga menunjukkan adanya pengakuan atas kesinambungan pesan kenabian dan kitab suci di masa lalu.

Berdasarkan historis dari periode awal Islam, khususnya pada masa Rasulullah saw. dan para sahabatnya, dapat ditegaskan bahwa istilah *Ahl al-Kitâb* secara konsisten dan eksklusif digunakan untuk merujuk pada komunitas Yahudi dan Nasrani. Penggunaan terminologi yang spesifik ini tidak diperluas untuk mencakup kelompok agama lainnya. Mereka diidentifikasikan dengan Bani Israil (keturunan Nabi Ya'kub).<sup>22</sup> Bagi Quraish Shihab *Ahl al-Kitâb* mencakup semua orang Yahudi dan Nasrani, tanpa memandang waktu, tempat, atau garis keturunan.<sup>23</sup> Hamka, meskipun juga mengidentifikasi *Ahl al-Kitâb* sebagai Yahudi dan Nasrani, tetapi ia tidak memberikan kriteria spesifik.<sup>24</sup> Baginya, setiap individu dari kedua kelompok tersebut secara otomatis termasuk dalam kategori ini.

Muhammad Ghalib memberi pernyataan bagaimana dengan selain Yahudi dan Nasrani, apakah termasuk dari *Ahl al-Kitâb*, menurutnya meskipun kaum Majusi telah dikenal sejak masa Nabi Muhammad dan para sahabat, mereka tidak secara otomatis dikategorikan sebagai *Ahl al-Kitâb*.<sup>25</sup> Meskipun agama-agama lain seperti Hindu, Buddha, Majusi, Kong Hu Chu, Taoisme, dan Shinto memiliki teks-teks suci, mereka tidak dapat diklasifikasikan sebagai Ahli

<sup>21</sup> Nicolai Sinai, *Key Terms of the Qur'an a Critical Dictionary*, ..., hal 108.

<sup>22</sup> Abu Fattah Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Jilid 2, t.tp: Muassasah al-Hakabi, t.th, hal 13.

<sup>23</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 31.

<sup>24</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1982, hal. 143.

<sup>25</sup> Muhammad Ghalib, *Ahlul Kitab, Makna dan Cakupannya*, Paramadina, Jakarta, 1998, hal. 50.

Kitab. Alasannya adalah karena kitab-kitab suci mereka tidak berasal dari wahyu Ilahi yang diturunkan oleh Allah. Sebaliknya, teks-teks tersebut dianggap sebagai hasil karya manusia yang disusun berdasarkan adat istiadat, etika, dan filosofi yang berkembang di masyarakat pada masa itu.<sup>26</sup> Syahrastani menganggap *Ahl al-Kitâb* menjadi dua kelompok utama, kelompok pertama adalah mereka yang memiliki kitab suci otentik, yaitu kaum Yahudi dan Nasrani, yang disapa langsung oleh al-Qur'an dengan sebutan *Ahl al-Kitâb*. Kelompok kedua adalah mereka yang memiliki kemiripan kitab suci, seperti Majusi, yang kitab sucinya dianggap telah diangkat.<sup>27</sup> Menurut Rasyid Ridha, identifikasi al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani sebagai *Ahl al-Kitâb* tidak serta-merta mengecualikan kelompok agama lain dari kategori tersebut. Ia berargumen bahwa al-Qur'an tidak memasukkan agama-agama kuno dari India atau Cina karena generasi awal penerima wahyu tidak memiliki pemahaman histori dengan tradisi-tradisi tersebut.<sup>28</sup> Hal ini merupakan strategi retorik al-Qur'an untuk menghindari aspek *igrab* yaitu penyampaian hal-hal asing kepada penerima wahyu pertama.

Istilah *Ahl al-Kitâb* pada masa awal Islam secara konsisten merujuk pada Yahudi dan Nasrani sebagai keturunan Bani Israil. Namun adanya perdebatan mengenai batasan definisinya. Hal ini menandakan bahwa definisi *Ahl al-Kitâb* tidak bersifat monolitik, melainkan merupakan terminologi yang berkembang dalam diskursus teologis Islam, yang mencoba mengklasifikasikan komunitas non-Muslim berdasarkan validitas wahyu ilahi dan implikasi hukumnya.

Mayoritas ayat-ayat yang menyebutkan *Ahl al-Kitâb* diturunkan di Madinah, sementara hanya tiga ayat yang berasal dari periode Mekkah. Hal ini dapat dijelaskan melalui perbedaan realitas sosiologis dan demografis antara kedua periode tersebut. Pada periode Mekkah (pra-hijrah) selama 10 tahun, fokus dakwah Nabi Muhammad sebagian besar tertuju pada kaum musyrik penyembah berhala. Interaksi dengan komunitas Yahudi dan Nasrani sangat minim, kecuali interaksi yang terjadi pasca-hijrah sebagian umat Muslim ke Ethiopia, yang merupakan wilayah kekuasaan Nasrani.

Situasi berubah drastis pada periode Madinah, di mana masyarakatnya jauh lebih kompleks dan multikultural. Di sana, sasaran

---

<sup>26</sup> Muhammad Luqman dan Mohamad Mauludin, "Ahlul Kitab dalam Perspektif Islam" dalam *JIQTA*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2022, hal. 113.

<sup>27</sup> Abu Fattah Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Jilid 2, ..., hal 13.

<sup>28</sup> Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid 3, Bairut: Dâr al-Fikr, 1973, hal 258.

dakwah tidak hanya mencakup kaum musyrik, tetapi juga dua kelompok dominan lainnya: suku Aus dan Khazraj, yang merupakan rival politik. Suku-suku ini, meskipun berselisih, memiliki pengetahuan tentang kenabian yang akan datang, yang kemudian membantu mereka menerima pesan Islam dan meredakan fanatisme kesukuan mereka. Sementara itu, kaum Yahudi yang juga berdomisili di Madinah dan memiliki informasi tentang nabi yang akan datang, justru menolak beriman disebabkan oleh kekecewaan mereka karena nabi yang diutus bukan berasal dari etnis Bani Israil.<sup>29</sup>

Istilah *Ahl al-Kitâb* muncul dalam beberapa surah, di antaranya adalah surah al-Baqarah/2: 105, 109, 113, 120, 140, Ali 'Imrân/3: 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, 199, al-Nisa'/4: 44, 51, 123, 153, 159, 171, al-Mâidah/5: 15, 18, 19, 57, 59, 65, 68, 77, al-'Ankabût:29: 46, al-Ahzâb/33: 26, al-Hadîd/57: 29), al-Hasyr/59: 2, 11, al-Bayyinah/98: 1.<sup>30</sup> Sebagian besar ayat yang menggunakan kalimat ini merujuk pada kaum Yahudi dan Nasrani. Al-Qur'an menggunakan istilah tersebut untuk berinteraksi dengan mereka, baik dalam hal ajakan kepada keimanan maupun dalam menjelaskan perbedaan keyakinan.

Selain istilah utama *Ahl al-Kitâb*, al-Qur'an juga menggunakan beberapa variasi terminologi lain yang memiliki makna serupa. Istilah-istilah ini meliputi *ûtû al-kitâb* (mereka yang diberi kitab), *ûtû naşhîbun min al-kitâb* (mereka yang diberi sebagian dari kitab), *ataynâhum al-kitâb* (kami berikan kepada mereka kitab), dan *yaqra'ûna al-kitâb minqablik* (mereka yang membaca kitab sebelummu).<sup>31</sup> Variasi ini menunjukkan kekayaan bahasa Al-Qur'an dalam merujuk pada kelompok yang sama, yaitu mereka yang menerima wahyu ilahi sebelum Nabi Muhammad.

#### a. *Ûtû al-Kitâb* (Mereka yang Diberi Kitab)

*Ûtû al-Kitâb* (أُوْتُوا الْكِتَابَ) yang berarti mereka yang diberi kitab, disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak sekitar 17 kali, frasa ini terdapat dalam surah al-Baqarah/2: 101, 144, dan 145, Ali 'Imrân/3:

---

<sup>29</sup> Muhtarul Alif, "Dialog Listas Agama: Analisis Term *Ahl al-Kitab* dalam Tafsir al-Mishbah", dalam *Maghza*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2023, hal 87.

<sup>30</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 90-91.

<sup>31</sup> Muhammad Ghalib, *Ahl al-Kitab Makna dan Cakupannya*, ..., hal. 38.

19, 20, 100, 186, dan 187, al-Nisâ'/4: 47, dan 131, al-Mâidah/5: 5 dan 57, al-Taubah/10: 29, al-Hadîd/57: 16, al-Mudatsir/74: 31.<sup>32</sup>

Istilah ini sering digunakan secara bergantian dengan *Ahl al-Kitâb*, namun memiliki penekanan makna yang berbeda. Jika *Ahl al-Kitâb* lebih merujuk pada identitas sebagai pengikut kitab, *ûtû al-kitâb* lebih berfokus pada fakta bahwa mereka telah dianugerahi kitab dari Allah dan memiliki tanggung jawab atasnya. secara terminologis, frasa *ûtû al-kitâb* memiliki penekanan yang berbeda. Penggunaan istilah ini secara spesifik menyoroti anugerah dan tanggung jawab yang diberikan kepada kaum Yahudi dan Nasrani atas penerimaan Taurat dan Injil. Ini bukan sekadar penamaan identitas, melainkan sebuah pengakuan teologis dari Al-Qur'an bahwa mereka adalah pewaris risalah Ilahi yang sah, yang menempatkan mereka dalam kategori khusus yang berbeda dari kelompok musyrikin atau penyembah berhala.

Penyebutan *ûtû al-kitâb* dalam al-Qur'an setidaknya memiliki beberapa inti sari kandungan. Mereka yang diberi kitab memiliki pengetahuan yang jelas tentang kenabian Muhammad dan kebenaran al-Qur'an melalui kitab suci mereka (Taurat dan Injil), misalnya pengetahuan mereka mengenai perpindahan kiblat dari *Bait al-Maqdis* ke *Masjid al-Harâm*, karena hal itu menjadi kebiasaan Allah untuk memberikan kekhususan kiblat bagi syati'at<sup>33</sup>, tetapi sebagian dari mereka memilih untuk mengingkari atau menyembunyikan kebenaran itu karena kesombongan dan pembangan mereka.<sup>34</sup>

Di sisi lain, kalimat ini menunjukkan terjadi perselisihan internal keturunan mereka (Yahudi dan Nasrani) bukan disebabkan faktor teologis, melainkan persaingan dalam urusan dunia dan perebutan kekuasaan, terlihat pada kasus keturunan tujuh puluh rabi yang ditunjuk nabi Musa sebagai penjaga kitab suci Taurat.<sup>35</sup> Secara hukum, istilah *ûtû al-kitâb* menjadi landasan bagi penetapan hukum-hukum spesifik dalam syariat Islam yang mengatur interaksi sosial dengan mereka. Beberapa contoh yang paling menonjol adalah kehalalan memakan sembelihan mereka dan diizinkan mereka laki-laki Muslim untuk menikahi wanita suci (*muhshanât*) dari kalangan

---

<sup>32</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 10-11.

<sup>33</sup> Nasiruddin Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Jilid 1, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Araby, 1998, hal. 112.

<sup>34</sup> Nasiruddin Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Jilid 1, ..., hal. 112.

<sup>35</sup> Abu Muahmmad Maki Andalusy, *al-Hidâyah ila Bulûg al-Nihâyah*, jidil 2, UEA: Jâmi'ah al-Syaqah, 2008, hal. 980

mereka.<sup>36</sup> Peraturan ini tidak berlaku untuk kelompok non-Muslim lainnya, yang menunjukkan adanya status hukum yang berbeda dan pengakuan atas landasan moral serta monoteistik mereka, meskipun tidak sempurna menurut pandangan Islam. Perbedaan hukum ini mencerminkan pengakuan bahwa mereka adalah bagian dari keluarga Abrahamik yang memiliki warisan kenabian.

**b. *Ūtū Naṣhībun min al-Kitāb* (Mereka yang Diberi Sebagian dari Kitab)**

Secara harfiah, *Ūtū Naṣhībun min al-Kitāb* berarti mereka yang diberi sebagian dari Kitab. kalimat ini sangat spesifik dan berbeda dari istilah umum seperti *Ahl al-Kitāb* (Ahli Kitab) atau *Ūtū al-Kitāb* (mereka yang diberi Kitab secara utuh). Perbedaan utama terletak pada penambahan kata *naṣhībun* (sebagian), yang bukan sekadar variasi redaksi, melainkan sebuah penunjuk teologis yang penting. Istilah ini merujuk pada sekelompok orang yang memiliki kitab suci, hanya menerima atau memahami sebagian kecil dari isinya, sementara mengabaikan bagian lainnya.

Ketidakutuhan pemahaman ini bukanlah karena kitab suci mereka cacat secara fisik, melainkan karena kelemahan spiritual dan pilihan mereka sendiri. Mereka hanya mengambil bagian-bagian yang sesuai dengan hawa nafsu atau kepentingan duniawi, sementara menolak kebenaran yang menuntut pengorbanan atau perubahan. Seperti kisah Huyay bin Akhtab yang mengorbankan kebenaran dan mengkhianati kebenaran Nabi Muhammad<sup>37</sup> Sikap selektif ini menjadikan mereka memiliki pengetahuan yang pincang, sehingga tidak mampu melihat kebenaran secara utuh. al-Qur'an menggunakan istilah ini untuk mengidentifikasi kondisi spiritual yang berbahaya ini.

Dalam al-Qur'an, kalimat ini muncul dalam konteks yang sangat kritis, terutama dalam Surah An-Nisâ'. Frasa ini ditemukan secara eksplisit di Surah An-Nisa'/4: 44 dan 51. Ayat-ayat ini tidak ditujukan untuk seluruh Ahli Kitab, melainkan untuk mengkritik perilaku spesifik dari sekelompok kecil yang menyalahgunakan pengetahuan agama mereka padahal telah diberi bagian dari kitab yang seharusnya cukup untuk membimbing mereka kepada kebenaran. Mereka tidak puas hanya dengan itu, bahkan mereka ingin agar kalian juga

---

<sup>36</sup> Abu Laist Samarqandi, *Bahr al-'Ulûm*, Jilid 1, t.d, hal 371.

<sup>37</sup> Abu Ja'far Thabary, *Tafsîr al-Thabary*, Jilid 7, Kairo: Dâr Hajr, 2001, hal. 512.

tersesat dari jalan yang benar.<sup>38</sup> Penggunaan istilah yang sangat spesifik ini menunjukkan kejujuran al-Qur'an dalam membedakan kelompok-kelompok di antara para Ahli Kitab.

Dalam Surah An-Nisâ/4:44, Al-Qur'an menggambarkan perilaku mereka dengan gamblang: *Tidakkah engkau perhatikan orang-orang yang diberi sebagian dari Kitab? Mereka membeli kesesatan dan bermaksud agar kamu tersesat dari jalan (yang benar).*

Ibnu Abbas berkata: Ayat ini turun mengenai Rifa'ah bin Zaid dan Malik bin Dukhshum, dua orang Yahudi yang ketika Nabi Muhammad berbicara, mereka memutar-mutar lidah mereka dan mencela beliau. mereka mengenal kenabian Musa dari Taurat tetapi mengingkari kenabian Muhammad saw. dari kitab yang sama. Ini menunjukkan bahwa mereka bukan hanya pasif dalam kesesatan, melainkan secara aktif memilih kebatilan. Mereka menukar hidayah yang mereka miliki dengan kesesatan dan secara sengaja berupaya menyesatkan kaum mukmin,<sup>39</sup> menunjukkan adanya niat jahat yang berakar dari kedengkian dan penolakan terhadap kebenaran.

Pernyataan yang lebih mengejutkan ada di Surah al-Nisâ/4:51, di mana Al-Qur'an berfirman: *Tidakkah engkau perhatikan orang-orang yang diberi sebagian dari Kitab? Mereka percaya kepada jibt dan tagut, dan mengatakan kepada orang-orang kâfir (musyrik), Mereka itu lebih benar jalannya daripada orang-orang yang beriman.* Ayat ini mengungkap degradasi spiritual yang parah. Kelompok yang seharusnya berpegang pada tauhid justru lebih memercayai sihir (*jibt*) dan sesembahan selain Allah (*tagut*).<sup>40</sup> Mereka bahkan membenarkan kaum musyrik di atas kaum beriman, sebuah tindakan yang menunjukkan kehancuran total pada landasan akidah mereka.

### c. **Ataynâhum al-Kitâb (Kami Berikan Kepada Mereka Kitab)**

Istilah *ataynâhum al-kitâb* (Kami berikan kepada mereka kitab) muncul sebanyak 9 kali dalam al-Qur'an. Ayat-ayat tersebut tersebar di beberapa surah yaitu al-Baqarah/2: 121 dan 146, Ali 'Imrân/3: 199, al-An'âm/6: 89, 154, dan 156, al-Qasas/28: 52,

---

<sup>38</sup> Lembaga Penelitian al-Azhar, *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur'ân al-Karîm*, Jilid 2, Kairo: al-Haiâh al-'Âmmah, 1993, hal 822.

<sup>39</sup> 'Alauddin Khazin, *Lubâb al-Ta'wîl fi Ma'âni al-Tanzîl*, Jilid 1, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 1994, hal. 385.

<sup>40</sup> Mansur bin Muhammad al-Sam'ani, *Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 1, Riyad: Dâr al-Wathan, 1997, hal 432.

al-Syurâ'/42: 14, dan al-Jâtsiyah/45: 16.<sup>41</sup> Menurut pandangan Raghîb Asfahan, kalimat *ataynâhum al-kitâb* tidak hanya sekadar menunjukkan tindakan pemberian, tetapi juga mengisyaratkan proses penerimaan yang sadar dan keyakinan dari pihak yang menerima kitab.<sup>42</sup> Oleh karena itu, penggunaannya sering kali terkait dengan komunitas yang secara tulus menerima dan meyakini ajaran yang terkandung dalam Kitab Suci mereka.

Lebih lanjut, penggunaan redaksi ini juga mengindikasikan orisinalitas doktrin dalam kitab yang mereka terima. Berbeda dengan pandangan yang menganggap adanya distorsi atau perubahan teks (*tahrîf*) dalam kitab-kitab terdahulu, konteks *ataynâhum al-kitâb* dalam beberapa ayat justru mengisyaratkan bahwa sebagian dari mereka masih memegang teguh ajaran murni, mereka berasal dari kelompok yang mengimani Nabi Muhammad diantara mereka Abdullah bin Salam<sup>43</sup>, serta menyambut kedatangannya, dengan penuh kebahagiaan dan pada akhirnya beriman kepada al-Qur'an serta kitab-kitab sebelumnya. Dalam riwayat bahwa Najasyi (raja Habasyah) dan kaumnya, serta kaum Nasrani Najran yang datang menemui Nabi Muhammad di Mekah. Mereka adalah kelompok yang beriman kepada Nabi dan al-Qur'an.<sup>44</sup> Sikap ini menggambarkan konsistensi iman mereka dari satu risalah ke risalah berikutnya. Pada kesempatan lain kalimat *ataynâhum al-kitâb* menggambarkan perpecahan di kalangan umat beragama, yang mana menurut Ibnu Abbas mencakup *Ahl al-Kitâb*, ini bukan karena ketidaktahuan, melainkan karena kedengkian dan hawa nafsu (*baghyan baynahum*). Bukan karena kurang pengetahuan mereka mengenai kebenaran agama yang dibawa Nabi Muhammad<sup>45</sup>

Secara terminologis, penggunaan *ataynâhum al-kitâb* juga memiliki cakupan makna yang luas. Meskipun seringkali diasosiasikan dengan kaum Yahudi dan Nasrani, *ataynâhum al-kitâb* pada dasarnya merujuk pada semua komunitas yang pernah menerima kitab suci dari Allah sebelum diutusny Nabi Muhammad Dengan demikian, istilah ini tidak terbatas pada satu atau dua kelompok

<sup>41</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 9.

<sup>42</sup> Raghîb Asfahani, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qala,, t.th, hal. 61.

<sup>43</sup> Abu Muhammad Husain Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid 1, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arab, 2000, hal 180.

<sup>44</sup> Abu Hasan Anjiry, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, Jilid 4, Kairo: al-Duktrûr Hasan 'Abbas Zakîy, 1999, hal 260.

<sup>45</sup> Abu Muhammad Husain Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid 4, ..., hal 141.

tertentu, melainkan mencakup setiap umat terdahulu yang memegang teguh risalah ilahi yang mereka terima.

**d. *Yaqraûna Al-Kitâb min Qablik* (Mereka yang Membaca Kitab Sebelumnya)**

*Yaqraûna al-kitâb min qablik*, yang secara harfiah berarti mereka yang membaca kitab sebelumnya. Kalimat *yaqraûna* menyoroti tindakan membaca dan keterlibatan intelektual yahudi dan Nasrani terhadap kitab suci. Al-Qur'an menggunakan narasi *yaqraûna* menegaskan bahwa pesan yang dibawa Nabi Muhammad bukanlah hal baru, melainkan merupakan lanjutan dan penegasan dari risalah yang sudah termuat dalam kitab suci mereka.

*Yaqraûna al-kitâb min qablik* ini menjelaskan adanya perintah kepada Nabi Muhammad untuk bertanya kepada kaum Yahudi dan Nasrani mengenai prihal ajaran yang diturunkan kepadanya. hal ini adalah sebuah penegasan bahwa siapa pun yang berpegang teguh pada ajaran asli Taurat dan Injil pasti akan mengakui dan membenarkan risalah Islam serta kenabian Muhammad.<sup>46</sup> Dengan kata lain, mereka yang benar-benar memahami kitab suci mereka akan menemukan kesamaan pesan dan ajaran yang sama dalam al-Qur'an. Sebagaimana dalam Q.S Yûnus/10: 94:

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ۙ ٩٤

*Maka jika engkau (Muhammad) ragu tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca Kitab sebelumnya. Sungguh telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, maka janganlah sekali-kali engkau termasuk orang yang ragu.*

Perintah untuk bertanya kepada mereka yang membaca kitab sebelumnya sama sekali tidak menunjukkan adanya keraguan pada diri Nabi Muhammad Justru sebaliknya, itu adalah sebuah strategi yang bijaksana dari Allah untuk meneguhkan hati orang-orang yang ragu dan skeptis. Al-Qur'an menghadirkan bukti yang paling kuat yaitu orang-orang yang telah akrab dengan kitab suci mereka seperti

---

<sup>46</sup> Muhammad Shadiq Kinnauji, *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur'ân*, Jilid 6, Bairut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1996, hal 122.

Abdullah bin Salam sendiri kini menjadi saksi hidup atas kebenaran risalah Islam.<sup>47</sup>

### 3. Yahudi

Gambaran Al-Qur'an tentang kaum Yahudi sangatlah kompleks dan memiliki banyak istilah yang berbeda. Kata *yahûd* dan *yahûdî* sudah menjadi kata-kata dalam bahasa Arab sebelum Al-Qur'an turun. Kata-kata ini muncul dalam puisi pra-Islam, misalnya dalam syair Urwah bin Ward yang menyebut “agama Yahudi” (*dîn al-yahûd*) dan Imru Qays yang mengacu pada “bangunan Yahudi” (*bunyân al-yahûdî*). Secara etimologis, *yahûdî* berasal dari bahasa Ibrani *yəhūdî*, kemungkinan melalui bahasa Aram. Dari *yahûdî* inilah kata *yahûd* diturunkan. Pada masa kuno, baik *yəhūdî* dalam bahasa Ibrani maupun padanannya dalam bahasa Yunani (*ioudaios*) memiliki makna etnis-geografis yang sering diterjemahkan sebagai “orang Yudea”, bukan “Yahudi.” Namun, pada masa puisi pra-Islam, *yahûd* dan *yahûdî* sudah bermakna Yahudi.<sup>48</sup>

Syahrastani, menelusuri akar kata Yahudi dari bahasa Arab, yakni kata *hadā* (هَدَى), contoh هَدَى الرَّجُلُ yang bermakna kembali, taubat atau tunduk. Interpretasi ini merujuk pada ucapan Nabi Musa a.s “*Sesungguhnya kami telah kembali (bertaubat) kepada-Mu*”. Makna kami kembali dan kami tunduk, hal ini mencerminkan sebuah pengakuan dan penyerahan diri kepada Allah. Dalam konteks ini, penamaan Yahudi dipahami sebagai gambaran bagi sebuah kaum yang berulang kali kembali pada kebenaran dan ketundukan kepada Allah, yang memiliki kitab suci Taurat, meskipun kadang menyimpang<sup>49</sup>, Ibnu Manzur juga mengatakan demikian, tetapi ia menambahkan bahwa penggunaan *yahûd* sebagai nama yang merujuk pada suku atau kabilah tertentu, dan juga sebagai sebutan untuk penganut agama tertentu, yang kemudian dapat memiliki makna “menjadi penganut agama Yahudi” (*tahawwud*) dan jamak dari “orang Yahudi” (*yahûdiyyûn*). Dengan demikian, kata “Yahudi” dalam konteks linguistik ini tidak hanya merupakan label identitas, tetapi juga secara intrinsik terkait dengan makna pertobatan dan kembali kepada jalan yang benar.<sup>50</sup>

Di sisi lain, Sahir menurutnya bahwa kata Yahudi pada dasarnya bukanlah berasal dari kosa kata Arab, melainkan merupakan derivasi

---

<sup>47</sup> Abdurrahman Tsa'alabiy, *al-Jawâhir al Hisân fi Taffîr al-Qur'ân*, Jilid 3, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turâts, 1997, hal. 266.

<sup>48</sup> Nicolai Sinai, *Key Terms of the Qur'an a Critical Dictionary*, ..., hal 729.

<sup>49</sup> Abu Fattah Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Jilid 2, ..., hal 15.

<sup>50</sup> Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, Jilid 3, ..., hal. 439.

dari nama pribadi *Yahûdz* (يَهُودِز), salah satu dari dua belas putra Nabi Ya'qub.<sup>51</sup> Nama tersebut kemudian mengalami perubahan fonetik seiring berjalannya waktu, di mana huruf *dzal* (ذ) dihilangkan untuk memudahkan pelafalannya.

Menurut Mahdum, istilah Yahudi memiliki makna yang berlapis. Pertama, merujuk pada aspek keturunan, yaitu semua individu yang merupakan keturunan dari Yehuda bin Yakub. Kedua, istilah ini juga berfungsi sebagai nama kewarganegaraan, yang digunakan sejak berdirinya Kerajaan Yehuda. Kerajaan ini terbentuk setelah wafatnya Raja Sulaiman dan dihuni oleh dua suku Bani Israel, hingga kehancurannya di tangan Babilonia pada tahun 586 SM. Setiap warga negara dari kerajaan tersebut dikenal sebagai Yahudi, terakhir, istilah Yahudi juga merujuk pada sebuah aliran pemikiran atau pandangan hidup.<sup>52</sup> Meskipun akarnya berasal dari bangsa Israel, identitas Yahudi sebagai sebuah cara pandang atau karakteristik khusus tidak muncul hingga masa pembuangan mereka di Babel, di mana sifat-sifat khas tersebut mulai terbentuk dan menguat.

Dalam al-Qur'an, kata yang merujuk pada Yahudi tidak hanya satu, melainkan mencakup beberapa bentuk untuk menyampaikan nuansa makna yang berbeda yaitu *al-yah ûd*, *yah ûdiyya*, *hâdu*, dan *hudna*. Dalam *Mu'jam al-Mufahras* disebutkan bahwa kata Yahudi dengan derivasinya berjumlah 26 kali.<sup>53</sup> Berdasarkan analisis lafadz al-Qur'an, kata *al-Yahûd* terulang sebanyak 8 kali dalam 4 surah. Setiap penyebutan ini memiliki konteks pembahasan dan kandungan penting, diantaranya

#### **a. Kritik terhadap Klaim Teologis dan Historiografi**

Pembahasan ini akan menguraikan dua hal, pertama kritik al-Qur'an terhadap klaim Yahudi yang menegaskan bahwa para nabi terdahulu seperti Ibrahim dan keturunannya merupakan pengikut agama Yahudi, kedua, bantahan al-Qur'an terhadap keyakinan mereka yang dianggap menyimpang dari prinsip tauhid, seperti klaim bahwa mereka adalah kaum pilihan Allah atau menganggap 'Uzair sebagai putera-Nya.

---

<sup>51</sup> Sahir Muhammad Fil, *Muhâdarât fi al-Yah ûdiyyah*, t.d, hal. 13.

<sup>52</sup> Sholihan Mahdum Cahyana, *Prespektif Islam terhadap Kristologi*, Solo: Tiga Serangkai, 2008, hal 65.

<sup>53</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 739.

Dalam Q.S Al-Baqarah/2:140, Allah Swt mengkritik klaim Yahudi yang menganggap nabi-nabi terdahulu pengikut ajaran mereka.

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ  
قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدِهِ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا  
تَعْمَلُونَ ١٤٠

*Apakah kamu juga berkata bahwa Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya'qub, dan keturunannya adalah penganut Yahudi atau Nasrani? Katakanlah, "Apakah kamu yang lebih mengetahui ataukah Allah? Siapakah yang lebih zalim daripada orang yang menyembunyikan kesaksian dari Allah yang ada padanya?" Allah sama sekali tidak lengah dari apa yang kamu kerjakan.*

Ayat ini secara langsung menantang klaim yang dibuat oleh kaum Yahudi dan Nasrani yang menganggap bahwa nabi-nabi besar seperti Ibrahim dan keturunannya adalah pengikut agama mereka. Kata *am* (أَمْ) berada di dalam ruang lingkup perintah (tanya) dan maksud dari pertanyaan ini adalah untuk mengingkari kedua klaim tersebut secara bersamaan. Artinya, setiap klaim dianggap sebagai hal yang harus ditolak.<sup>54</sup> Allah Swt. telah memberitakan bahwa Nabi Bani terdahulu tersebut bukanlah Yahudi atau Nasrani, Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Nasrani, melainkan ia adalah seorang yang lurus (*hanîf*) lagi berserah diri (*muslim*), dan sekali-kali bukanlah ia termasuk golongan orang-orang musyrik. Padahal, kaum Yahudi dan Nasrani mengetahui kebenaran ini dari Taurat dan Injil, tetapi mereka menyembunyikannya, dan memberikan kesaksian palsu yang bertentangan dengannya.<sup>55</sup> Al-Qur'an menunjukkan bahwa secara historis, mustahil bagi nabi-nabi tersebut untuk menjadi Yahudi atau Nasrani, karena Yudaisme muncul ribuan tahun setelah masa hidup mereka, dan mengembalikan para nabi ke posisi mereka sebagai penganut tauhid murni yang universal, yang melampaui batasan agama-agama tertentu.

<sup>54</sup> Syihabuddin Alusi, *Rûh al-Ma'âni*, Jilid 1, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 1994, hal 397.

<sup>55</sup> Abdul Karim Yunus Khatib, *al-Tafsîr al-Qur'âniy li al-Qur'ân*, Jilid 1, Kairo: Dâr Fikr al-'Arabiyy, t.th, hal. 148.

Pada kesempatan lain, Allah Swt, mengkritik mereka karena menganggap bahwa diri mereka sebagai *abnâ'* dan *ahibbâ'*, hal ini terungkap Q.S al-Maidah/5:18:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ  
بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ...

*Orang Yahudi dan orang Nasrani berkata, "Kami adalah anak-anak Allah dan kekasih-kekasih-Nya." Katakanlah, "(Jika benar begitu,) mengapa Allah menyiksa kamu karena dosa-dosamu? Sebaliknya, kamu adalah manusia (biasa) di antara orang-orang yang Dia ciptakan.*

Hamka menyebutkan tafsiran Ibnu Abbas yang diriwayatkan dari Ibnu Ishaq, Ibnu Jarir, Ibnu Munzir, Ibnu Abi Hatim, dan Baihaqi bahwa pada suatu hari datang beberapa pemuka Yahudi kepada Nabi Muhammad saw. bernama Ibnu Ubay, Bahri bin Amr, dan Syasy bin Adiy, mereka berdiskusi dengan Nabi Muhammad kemudian diajak kembali ke jalan Allah Swt dan diperingati betapa siksaan yang akan mereka terima tidak mau kembali ke jalan kebenaran, lalu mereka berkata kepada Nabi Muhammad "engkau tidak perlu mengancam-ancam kami ya Muhammad, demi Allah, kami adalah anak-anak Allah dan kekasih-Nya.<sup>56</sup>

Penyebutan anak atau kekasih Tuhan merupakan tradisi kitab-kitab lama sebelum turunnya al-Qur'an sebagaimana Adam a.s, Ya'kub, Daud, dan Efyayim disebut anak-anak Allah Swt. Hamka menekankan bahwa penyebutan tersebut merupakan pembelaan dan kasih sayang Allah kepada utusan-Nya bukan sebagai anak yang biasa kita pikirkan, karena demikian sangat mustahil dinisbatkan kepada Allah Swt. dan narasi tersebut sebagai kasih Tuhan kepada para utusan-Nya.<sup>57</sup> sehingga mereka yang senantiasa taat terhadap perintah Allah dan memiliki sifat kasih dan dermawan maka mereka biasaya disebut sengan anak dan kekasih Allah swt.

Al-Qur'an secara kritis menanggapi klaim kaum Yahudi yang menganggap diri mereka memiliki status istimewa sebagai "anak-anak Allah dan kekasih-Nya." Melalui sebuah pertanyaan retorik yang cerdas, al-Qur'an menunjukkan kontradiksi yang tak terbantahkan: jika mereka memang demikian istimewa, mengapa Allah menghukum mereka atas dosa-dosa mereka? Pembantahan logis ini bertujuan

<sup>56</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 6, ..., hal. 1678.

<sup>57</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 6, ..., hal. 1679-1680.

untuk membongkar teologi elitis yang mereka anut.<sup>58</sup> Pada akhirnya, al-Qur'an menegaskan bahwa mereka tidak memiliki status khusus yang kebal dari hukum Ilahi, melainkan hanyalah manusia biasa yang nasibnya ditentukan oleh kehendak Allah, sama seperti umat-umat lainnya.

Pada kasus lain, al-Qur'an mengkritik sebagian kelompok Yahudi yang menyatakan bahwa Uzair adalah putra Allah, sebagaimana dalam Q.S al-Taubah/9:30:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ  
يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَاتَلَّهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ۝ ٣٠

*Orang-orang Yahudi berkata, "Uzair putra Allah," dan orang-orang Nasrani berkata, "Al-Masih putra Allah." Itulah ucapan mereka dengan mulut-mulut mereka. Mereka meniru ucapan orang-orang yang kufur sebelumnya. Allah melaknat mereka; bagaimana mereka sampai berpaling?*

Uzair adalah seorang pria sholeh dari kalangan Bani Israil, seorang tokoh yang sangat dihormati karena ia merupakan salah seorang yang mampu menghafal Taurat dan mengajarkannya kepada masyarakat. Ada sebagian kaum Yahudi yang bersikap ekstim kepadanya, dan mengklaim bahwa Uzair adalah putra Allah Swt. kemudian Allah mengutuk mereka karena hal itu sebab demikian seperti pernyataan kaum musyrik yang menyatakan bahwa para malaikat merupakan putra-putri Allah swt.<sup>59</sup>

At-Tabari meriwayatkan dengan sanad yang *hasan* (baik) dari Ibnu Ishaq, dari Ibnu Abbas, yang berkata: Salam bin Misykam, Nu'man bin Aufa, Sya's bin Qais, dan Malik bin As-Saif datang menemui Nabi Muhammad Mereka berkata, "Bagaimana kami bisa mengikutimu, padahal engkau telah meninggalkan kiblat kami dan engkau tidak mengklaim bahwa Uzair adalah putra Allah? Maka Allah menurunkan ayat mengenai perkataan mereka itu: Dan orang-orang Yahudi berkata, Uzair putra Allah, dan orang-orang Nasrani berkata, 'Al-Masih putra Allah.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Ahmad Ahmad Ghalus, *Da'wah al-Rusul 'alaihim al-Salâm*, Bairut: Muassasah al-Risâlah, 2002, hal 581.

<sup>59</sup> Muhammad Soleh Munjid, *Mauqi' al-Islâm Suâl wa Jawâb*, Jilid 1, t.d, hal 1273.

<sup>60</sup> Hikmat bin Basyir bin Yasin, *Mausû'ah al-Shahîh al-Masbûr min Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Jilid 1, Madinah: Dâr al-Ma'âtsir, 1999, hal. 178.

Suddi menafsirkan bahwa klaim tersebut mencerminkan pola pikir serupa dengan kaum Nasrani yang menganggap Isa sebagai putra Allah, menunjukkan adanya kesamaan dalam penyimpangan teologis. Ibnu Abbas juga menguatkan bahwa klaim ini adalah bentuk penyelewengan yang setara dengan keyakinan kaum penyembah berhala.<sup>61</sup> Dengan demikian, al-Qur'an tidak hanya mengkritik klaim ini sebagai sebuah kesalahan teologis, tetapi juga menempatkannya dalam konteks penyimpangan historis yang berakar pada kesalahpahaman terhadap mukjizat dan keinginan untuk menuhankan seorang manusia.

### **b. Hubungan dan Karakter Yahudi**

Interaksi antara komunitas biasanya memunculkan berbagai dinamika yang sangat kompleks, terutama ketika menyangkut perbedaan identitas mendasar. Pada sub poin ini akan mengupas bagaimana al-Qur'an memberikan peringatan tegas dan menetapkan batasan yang mendefinisikan perbedaan identitas antara kaum Muslim dan Yahudi. Untuk memahami mengapa al-Qur'an memberikan peringatan dan menetapkan batasan-batasan tersebut, pembahasan ini akan diawali dengan mengamati realitas konflik historis antar-agama.

Allah Swt menceritakan mengenai konflik antar agama di dalam Q.S al-Baqarah/2:113:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَوَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۝ ١١٣

*Orang Yahudi berkata, “Orang Nasrani itu tidak menganut sesuatu (agama yang benar)” dan orang-orang Nasrani (juga) berkata, “Orang-orang Yahudi tidak menganut sesuatu (agama yang benar),” padahal mereka membaca Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak berilmu (musyrik Arab) berkata seperti ucapan mereka itu. Allah akan memberi putusan di antara mereka pada hari Kiamat tentang apa (agama) yang mereka perselisihkan.*

Dalam ayat ini, Allah Swt. menunjukan adanya pertentangan, kebencian, dan permusuhan di antara dua kelompok Ahli Kitab

---

<sup>61</sup> Faisal bin Abul Aziz, *Taufiq al-Rahmân fi Durûs al-Qur’ân*, Jilid 2, Riyad: Dâr ‘Ashimah, 1996, hal 334.

(Yahudi dan Nasrani). Kaum Yahudi menolak Nabi Isa meskipun Taurat memuat isyarat kenabiannya, sementara kaum Nasrani, meskipun Injil membenarkan ajaran Nabi Musa dan Taurat, tetap menolak Yahudi.<sup>62</sup> Mereka saling mengingkari, saling mendustakan, dan saling menyesatkan. Kaum Yahudi mengatakan: “Kaum Nasrani tidak memiliki dasar apa pun” dan kaum Nasrani pun mengatakan: “Kaum Yahudi tidak memiliki dasar apa pun.”

Dua kesamaan dan satu perbedaan mendasar antara kaum Yahudi dan Nasrani dari sudut pandang al-Qur'an. Pertama, mereka disatukan oleh keyakinan yang sama-sama keliru, yaitu perasaan eksklusif bahwa keselamatan hanya milik kelompok mereka. Keyakinan ini dipandang sebagai bentuk kesombongan dan delusi yang membuat mereka merasa benar meski berada dalam kesesatan. Kedua, menjelaskan bahwa hal yang paling membedakan mereka justru adalah permusuhan dan penolakan yang sangat kuat antara satu sama lain.<sup>63</sup> Setiap kelompok menolak kebenaran pada kelompok lain, bahkan menuduh kelompok lainnya tidak memiliki dasar kebenaran, ilmu, atau petunjuk sama sekali.

Melihat perselisihan antara Yahudi dan Nasrani dalam klaim kebenaran mutlak masing-masing, al-Qur'an juga memberikan peringatan lebih tajam kepada umat muslim awal seperti yang terungkap dalam motivasi tersembunyi mereka saat menawarkan perdamaian kepada Nabi, hal ini tercerminkan dalam Q.S al-Baqarah/2:120:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ  
وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَّيٍّ وَلَا

نَصِيرٍ ۙ ١٢٠

*Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rela kepadamu (Nabi Muhammad) sehingga engkau mengikuti agama mereka. Katakanlah, “Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang sebenarnya).” Sungguh, jika engkau mengikuti hawa nafsu mereka*

<sup>62</sup> Makmun Hamus, *al-Tafsîr al-Ma'mûn 'ala Manhaj al-Tanzîl wa al-Shahîh al-Masnûn*, Jilid 1, t.d, hal. 370.

<sup>63</sup> Muhammad bin Ahmad, *Zahrah al-Tafâsir*, Jilid 1, Riyad: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th, hal. 368.

*setelah ilmu (kebenaran) sampai kepadamu, tidak ada bagimu pelindung dan penolong dari (azab) Allah.*

Ada beberapa riwayat yang membahas latar belakang turunnya ayat ini. Imam As-Suyuthi, misalnya, menukil dari riwayat Ats-Tsa'labi yang bersumber dari Ibnu Abbas bahwa ayat ini muncul sebagai respons atas kekecewaan kaum Yahudi Madinah dan Nasrani Najran. Mereka sebelumnya berharap agar Nabi Muhammad salat menghadap kiblat mereka. Namun, setelah Allah memerintahkan perubahan kiblat ke Ka'bah, harapan mereka pupus, dan mereka pun merasa putus asa untuk bisa menarik Nabi ke dalam agama mereka. Ibnu Hajar Asqalani juga mencatat bahwa ada setidaknya lima riwayat berbeda yang menjelaskan sebab turunnya ayat tersebut. Salah satu riwayat yang ia sebutkan selaras dengan penuturan Suyuthi. Selain itu, ada pula riwayat dari Muqatil yang mengaitkan ayat ini dengan seruan Nabi Muhammad kepada para pemuka Yahudi Madinah dan Nasrani Najran untuk memeluk Islam, yang kemudian memicu turunnya ayat ini.<sup>64</sup>

Ayat ini tidak sekadar menyatakan bahwa kaum Yahudi dan Nasrani tidak akan ridha, melainkan membongkar motivasi tersembunyi di balik tawaran perdamaian mereka kepada Nabi Muhammad. Penjelasan bahwa mereka meminta *hudnah*<sup>65</sup> (perjanjian damai) bukan karena niat tulus untuk hidup berdampingan secara harmonis, melainkan sebagai sebuah *ta'allul* (alasan atau pengalihan) yaitu taktik untuk mengulur waktu atau mencari alasan agar mendapatkan kelonggaran., tuntutan mereka yang sesungguhnya adalah penaklukan identitas, bukan koeksistensi.<sup>66</sup> Hal ini menegaskan bahwa niat sejati mereka bukanlah koeksistensi, melainkan tuntutan agar Nabi dan umatnya mengikuti agama mereka (*millah*). Dengan demikian, *hudnah* menjadi sebuah alat diplomasi

---

<sup>64</sup> Ibnu Hajar Asqalani, *al-'Ujâb fî Bayân al-Asbâb*, Bairut: Dâr Ibn Hazm, 2002, hal. 189.

<sup>65</sup> *Hudnah* adalah perjanjian damai yang bersifat sementara dan strategis. Tujuannya adalah untuk menghentikan konflik bersenjata atau konflik lainnya dalam kurun waktu yang telah disepakati, bukan untuk mencapai perdamaian abadi. Ini berbeda dengan sulh (perjanjian damai permanen) yang memiliki tujuan lebih luas. Lihat: Abu Hasan Mardawi, *al-Inshâf fî Ma'rifah al-Râjih min al-Khilîf*, Jilid 10, Kairo: Jumhur Mishr al-'Arabiyyah, 1995, hal 373.

<sup>66</sup> Mujiruddin Hambali, *Fath al-Rahmân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 1, t.tp, Dâr al-Nawâdir, 2009, hal 186.

yang digunakan untuk mencapai tujuan ideologis, bukan untuk membangun perdamaian yang sejati.

*Hudnah* yang dimaksud disini adalah permintaan kaum Yahudi agar Nabi Muhammad tetap menghadap kiblat yang sama.<sup>67</sup> Peristiwa ini adalah puncak dari ketidaksetujuan mereka, di mana mereka melihat Nabi Muhammad secara definitif memisahkan diri dari tradisi mereka.

Pengamatan Al-Qur'an mengenai motivasi tersembunyi di balik tawaran damai ini diperkuat dengan pernyataan yang lebih tegas mengenai sifat permusuhan mereka, seperti yang termuat dalam Q.S Al-Ma'idah/5:82:

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً  
لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّ ذَلِكِ بَانَ مِنْهُمْ قَسِيْسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَهُمْ لَا  
يَسْتَكْبِرُونَ ٨٢

*Pasti akan engkau dapati orang yang paling keras permusuhanannya terhadap orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Pasti akan engkau dapati pula orang yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang berkata, "Sesungguhnya kami adalah orang Nasrani." Hal itu karena di antara mereka terdapat para pendeta dan rahib, juga karena mereka tidak menyombongkan diri.*

Pilihan kata yang berbeda pada ayat ini (penggunaan *al-yahūd* secara langsung dan *alladzīna qālū innā naṣḥārā* (mereka yang berkata, kami adalah Nasrani) adalah sebuah strategi retorik Al-Qur'an untuk menyindir dan mengidentifikasi disposisi kedua kaum tersebut. Penggunaan kata *al-yahūd* secara linguistik dalam ayat ini mengindikasikan kekerasan hati dan penolakan total mereka terhadap perintah ilahi<sup>68</sup>, sebagaimana dicontohkan dalam kisah penolakan mereka untuk berperang bersama Musa.

Sifat kaum Yahudi yang digambarkan pada ayat di atas adalah permusuhan yang mendalam, yang berakar pada karakteristik teologis dan historis. Permusuhan serta penganiayaan yang paling berat yang dialami Nabi adalah dari Yahudi Hijaz di Madinah, serta dari orang-

<sup>67</sup> Muhammad Shadiq Kinnauji, *Fath al-Bayân fī Maqâshid al-Qur'ân*, Jilid 1, ..., hal 267.

<sup>68</sup> Syihabuddin Alusi, *Rûh al-Ma'âni*, Jilid 4, ..., hal. 4.

orang musyrik Arab, terutama di Mekah, saat di Madinah sebagaimana sejarah mencatat, mereka sering kali menentang Nabi, melakukan makar, dan bersekongkol dengan musuh-musuh lain, dan di Mekah mereka menyerang bahkan melakukan pemboikotan terhadap umat Muslim.<sup>69</sup> Permusuhan ini tidak sekadar insidental, melainkan manifestasi dari keengganan mereka menerima kebenaran, kebiasaan membangkang terhadap para nabi, serta keterikatan pada hawa nafsu dan taklid buta, meremehkan manusia dan ahli ilmu. Intensitas permusuhan mereka bahkan melebihi kaum musyrikin, sebuah penegasan yang didukung oleh bukti historis seperti upaya mereka untuk membunuh, meracuni, menyihir dan menghasut orang-orang *musyrik* yang sejenis watak mereka untuk melawan Nabi Muhammad<sup>70</sup> Penyebutan mereka di awal dalam beberapa ayat al-Qur'an juga secara linguistik mengindikasikan bahwa sifat permusuhan dan ketamakan mereka dianggap lebih menonjol dan lebih berbahaya dibandingkan dengan kelompok lain.

Demikian dari penjelasan sifat Yahudi diatas dapat ditarik kesimpulan bahwa al-Qur'an menggambarkan Yahudi tidak hanya sebagai pihak yang menolak kebenaran, tetapi juga memiliki karakter permusuhan yang mendalam, berakar pada kerasnya hati, taklid buta, dan kebiasaan membangkang terhadap para nabi. Permusuhan ini bersifat ideologis, bukan sekadar perselisihan biasa. Hal ini terbukti dari upaya mereka untuk mengikis identitas Muslim melalui tawaran damai yang tidak tulus (*ta'allul*) dan keinginan mereka agar Muslim mengikuti agama mereka. Al-Qur'an secara tegas menyebut mereka sebagai musuh yang paling keras, bahkan melebihi kaum musyrik, yang diperkuat dengan bukti-bukti sejarah dan linguistik dari ayat-ayat Al-Qur'an.

### c. Kritik atas Sikap dan Mentalitas

Kritik al-Qur'an terhadap sikap mental dan pandangan hidup kaum Yahudi, melampaui sekadar perbedaan keyakinan teologis. Al-Qur'an menyoroti bagaimana pola pikir mereka membentuk karakter dan perilaku, yang terkadang bertentangan dengan ajaran suci Ilahi yang ada di dalam kitab-kitab mereka. Ayat-ayat berikut ini menjadi landasan untuk memahami kritik al-Qur'an terhadap

---

<sup>69</sup> Ahmad Musthafa Maragi, *Tafsîr al-Marâgî*, Jilid 7, Kairo: Mushtafâ al-Babiy al-Halabiy, 1946, hal. 5.

<sup>70</sup> Muhammad Jamaluddin, *Mahâsin al-Ta'wil*, Jilid 4, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hal 225-226.

karakter dan mentalitas Yahudi. Pembahasan ini akan dimulai dengan menganalisis Surah Al-Baqarah/2:96, yang mengkritik pandangan hidup mereka yang sangat materialistis dan terikat pada dunia.

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيٰوَةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزْحِرٍ بِهِ مِنَ الْعَذَابِ ۗ إِنَّ يُعَمَّرُ ۗ وَاللَّهُ بِصِيْرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ ۙ ٩٦

*Engkau (Nabi Muhammad) sungguh-sungguh akan mendapati mereka (orang-orang Yahudi) sebagai manusia yang paling tamak akan kehidupan (dunia), bahkan (lebih tamak) daripada orang-orang musyrik. Tiap-tiap orang (dari) mereka ingin diberi umur seribu tahun, padahal umur panjang itu tidak akan menjauhkan mereka dari azab. Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.*

Kalimat *وَلَتَجِدَنَّهُمْ* (dan sungguh engkau akan mendapati mereka) menggunakan kata kerja yang mengindikasikan pengetahuan yang didapat dari pengalaman atau pengamatan langsung. Kata ini diperkuat dengan sumpah (*lâm qasam*) yang menegaskan bahwa secara pasti, Nabi Muhammad akan menemukan kaum Yahudi sebagai manusia yang paling tamak akan kehidupan dunia. Penekanan pada *ḥayâh* (kehidupan) dengan bentuk *tanwîn* menunjukkan bukan hanya sekadar hidup, melainkan kehidupan yang panjang dan spesifik yang mereka jalani, yang di dalamnya mereka sangat membenci kematian.<sup>71</sup>

Ayat tersebut memberikan gambaran atas psikologis dan teologis yang mendalam terhadap mentalitas kaum Yahudi, yang melampaui sekadar kritik atas keyakinan. Hal ini mengidentifikasi ketamakan ekstrem terhadap kehidupan dunia sebagai ciri utama mereka, bahkan melebihi kaum musyrik yang secara teologis tidak percaya pada akhirat. Ibnu Abbas menjelaskan bahwa akar dari ketamakan ini bukanlah ketidaktahuan, melainkan kesadaran penuh akan konsekuensi dosa-dosa mereka di akhirat.<sup>72</sup> Dengan kata lain, mereka sangat terikat pada kehidupan dunia karena mereka menyadari bahwa tidak ada harapan keselamatan bagi mereka di

<sup>71</sup> Muhammad Amin bin Abdullah Harari, *Tafsîr Hadâiq al-Rauz wa al-Raihân fi Ruabiy ‘Ulûm al-Qur’ân*, Jilid 2, Bairut: Dâr Thauq al-Najâh, 2001, hal. 123.

<sup>72</sup> Abdullah Khaidar Hamdi, *al-Kifayâh fi al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr wa al-Dirâyah*, Jilid 3, Bairut: Dâr al-Qalam, 2017, hal. 23.

kehidupan selanjutnya. Perbandingan dengan kaum musyrik juga menunjukkan bahwa meskipun musyrik tidak percaya akhirat, mereka tidak memiliki beban pengetahuan dan rasa bersalah yang dimiliki oleh kaum Yahudi.

Selanjutnya al-Qur'an juga dalam suatu kesempatan mengkritik sikap Yahudi yang menganggap kekuasaan Allah Swt terbatas, hal ini terekam dalam Q.S al-Maidah/5: 64, di mana mereka secara lancang mengatakan bahwa tangan Allah terbelenggu.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدُهُ مَبْسُوتَةٌ يُنْفِقُ  
كَيْفَ يَشَاءُ...

*Orang-orang Yahudi berkata, "Tangan Allah terbelenggu (kikir)." Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu. Mereka dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan. Sebaliknya, kedua tangan-Nya terbuka (Maha Pemurah). Dia memberi rezeki sebagaimana Dia kehendaki...*

Pernyataan kaum Yahudi, "tangan Allah terbelenggu" bukan hanya dianggap sebagai penghujatan, tetapi juga sebagai refleksi dari mentalitas mereka yang kikir dan materialistis. Allah menghukum mereka dengan cara yang setimpal, yaitu dengan membalikkan ucapan mereka. Hukuman ini diwujudkan dalam dua bentuk<sup>73</sup>, pertama, tangan mereka sendiri yang dibelenggu dari kedermawanan sejati, menjadikan mereka manusia yang paling giat mengumpulkan harta dan paling enggan berinfak kecuali untuk mendapatkan keuntungan duniawi yang lebih besar. Kedua, mereka dijauhkan dari rahmat Allah, sebagai konsekuensi logis dari ucapan mereka yang menggambarkan Allah sebagai Dzat yang kikir. Oleh karena itu, ayat ini memberikan pemahaman mendalam bahwa mentalitas negatif yang dilontarkan kepada Allah justru menjadi sifat yang melekat pada diri mereka sendiri, menjadikan mereka jauh dari keberkahan dan rahmat ilahi.

Ibnu Abbas mengatakan bahwa kaum Yahudi tidak bermaksud menyatakan bahwa tangan Allah itu terbelenggu, hakikatnya mereka maksud adalah Allah tidak dermawan dan kikir,

---

<sup>73</sup> Muhammad ibn Shalih Utsaimin, *Syah al-'Aqîdah al-Wasathiyah*, Jilid 1, Riyad, Dâr Ibn al-Jauzi, 2001, hal 296.

menahan apa yang dimiliki-Nya.<sup>74</sup> Mereka mengolok Allah dengan perkataan kikir sehingga dibawa dengan jawaban **غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا** (tangan merekalah yang terbelenggu) merekalah yang sebenarnya kikir. Tetapi al-Hasan menafsirkan ucapan Yahudi bukan sebagai sindiran atas sifat kikir Allah, melainkan sebagai keyakinan mereka bahwa tangan Allah terbelenggu untuk menghukum kami. Ini adalah puncak dari mentalitas eksklusivisme di mana mereka merasa aman dari azab karena status mereka sebagai kaum pilihan.<sup>75</sup> Ada dua hal yang menjadi pelajaran dari pernyataan di atas, pertama mentalitas kaum Yahudi yang memiliki sifat kikir, kedua mereka merasa kebal hukum sebagai gambaran mental eksklusivisme dan kosombongan dengan argumen merupakan umat pilihan Allah Swt.

Berbagai pandangan tersebut menunjukkan bagaimana al-Qur'an secara mendalam mengkritik mentalitas Yahudi, tidak hanya dari sisi kekikiran atau kesombongan mereka. Al-Qur'an juga menyoroiti sifat fundamental lain, yaitu kecurangan dan penyimpangan mereka terhadap kebenaran yang telah mereka ketahui. Kritik ini tercermin dengan jelas dalam Q.S al-Baqarah/2:75:

**أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ  
بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ٧٥**

*Maka, apakah kamu (muslimin) sangat mengharapakan mereka agar percaya kepadamu, sedangkan segolongan mereka mendengar firman Allah lalu mereka mengubahnya setelah memahaminya, padahal mereka mengetahui(-nya)?*

Ayat ini secara menyingkap karakteristik kecurangan dan pengkhianatan intelektual yang melekat pada mentalitas kaum Yahudi serta mengekspos pola pikir historis mereka yang secara sadar menolak kebenaran. Al-Qur'an secara kritis mengingatkan kaum Muslimin bahwa kaum Yahudi bukanlah pihak yang tidak tahu, melainkan pihak yang mengetahui dan sengaja mengubah firman Allah demi kepentingan duniawi mereka baik itu untuk menutupi kebenaran tentang Nabi Muhammad, atau untuk memutarbalikkan

<sup>74</sup> Faisal bin Abdul Azizi Najdi, *al-Ta'liqât al-Sunniyyah 'ala al-'Aqîdah al-Wasatiyyah*, t.tp, Dâr al-Shami'i, 2006, hal. 45.

<sup>75</sup> Jadmuddin Nasafi, *al-Taisîr fi Tafsîr*, Jilid 7, Turki: Dâr al-Lubâb, 2019, hal. 26.

hukum, menjadikan yang halal haram dan yang haram halal demi suap.<sup>76</sup> Hal ini menegaskan bahwa mentalitas Yahudi yang bermasalah berakar pada penyimpangan yang disengaja (*tahrîf*), bukan pada ketidaktahuan.

Ibnu Abbas menunjukkan bahwa kecenderungan membangkang ini sudah ada sejak pengalaman teofani di Gunung Sinai, di mana mereka menolak kebenaran meskipun telah menyaksikannya secara langsung. Penafsiran Mujahid dan Abul 'Aliyah lebih jauh menyingkap bahwa aktor utama di balik pengubahan firman Allah, termasuk deskripsi Nabi Muhammad dalam kitab suci mereka, adalah para ulama dari golongan mereka. Ada juga berpendapat mereka adalah para rahib-rahib Yahudi.<sup>77</sup> Lebih lanjut, Qatadah menegaskan bahwa tindakan ini dilakukan dengan kesadaran penuh, bukan karena ketidaktahuan, menunjukkan bahwa mentalitas kaum Yahudi dicirikan oleh penyembunyian kebenaran dan manipulasi kitab suci secara sadar.<sup>78</sup> Sehingga ini melukiskan potret kaum Yahudi sebagai kelompok yang memiliki kecenderungan historis terhadap kecurangan dan pengkhianatan intelektual. Mentalitas mereka dicirikan oleh penyembunyian kebenaran, manipulasi kitab suci, dan pembangkangan yang disengaja, bahkan setelah mereka memahami dan menyaksikan kebenaran tersebut secara langsung.

Selain mereka telah melakukan pengkhianatan intelektual dengan menyelewengkan dan menutupi kebenaran yang telah disebutkan di dalam kitab suci terdahulu, al-Qur'an juga menyoroti sifat kesombongan dan klaim eksklusif mereka sebagai umat pilihan, hal ini tercermin dalam Q.S al-Jumu'ah/62: 6:

قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ  
كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٦

<sup>76</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzhîm*, Jilid 1, Riyad: Dâr Thayyibah, 1999, hal. 308.

<sup>77</sup> Syamsuddin Muhammad bin Ahmad Syarbini, *al-Sirâj al-Munîr*, Jilid 1, Kairo: Maktabah Bulaq, 1868, hal. 72.

<sup>78</sup> Hikmat bin Basyir bin Yasin, *Mausû'ah al-Shahîh al-Masbûr min Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Jilid 1, ..., hal. 178.

*Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai orang-orang Yahudi, jika kamu mengira bahwa kamulah kekasih Allah (dan) bukan orang lain, harapkanlah kematianmu, jika kamu orang-orang benar.*

Ayat ini diawali dengan perintah **قل** (Katakanlah), sebuah pembukaan yang menegaskan bahwa tantangan ini adalah perintah langsung dari Allah kepada Nabi Muhammad bukan inisiatif manusia. Perintah ini secara langsung menantang mentalitas Yahudi yang didasarkan pada eksklusivisme dan keyakinan bahwa mereka adalah satu-satunya *awliyâ’ lillâh* (kekasih Allah). Penggunaan kata syarat **إن** dalam kalimat “jika kalian mengklaim” mengindikasikan bahwa klaim mereka tidak memiliki dasar yang nyata, sehingga dianggap sebagai sesuatu yang hipotetis. Ayat ini kemudian menantang mereka dengan sebuah ujian yang sangat mendalam, *fa tamannawu al-maut* (maka harapkanlah kematian). Logika di baliknya adalah, mentalitas seorang kekasih Allah seharusnya membuatnya tidak takut dan bahkan merindukan pertemuan dengan-Nya.<sup>79</sup> Namun, ketakutan mereka yang luar biasa akan kematian, yang ditegaskan oleh al-Qur'an, menyingkap bahwa di balik klaim kesombongan tersebut, ada kesadaran akan dosa-dosa dan pengkhianatan yang telah mereka lakukan, sehingga mereka tahu persis bahwa akhirat bukanlah tempat yang menjanjikan bagi mereka.

Secara profetik membuktikan kebohongan klaim tersebut dengan menyingkap kondisi batin mereka yang penuh rasa bersalah.<sup>80</sup> Hal ini menegaskan bahwa status di sisi Allah tidak didapat dari keturunan atau klaim eksklusif, melainkan dari keimanan sejati yang tecermin dalam kesiapan untuk kembali kepada-Nya.

#### 4. Nasrani

Akar kata (**ن ص ر**) yang membentuk kata Nasrani (**النصارى**) memiliki makna leksikal yang kaya dan dinamis. Secara etimologis, akar ini secara primer merujuk pada pertolongan dan dukungan, yang kemudian meluas maknanya menjadi pemberian atau bantuan materi. Namun, dalam konteks Nasrani, para ahli bahasa klasik seperti Khalil dan Sibawaih berpendapat bahwa **النصارى** adalah bentuk jamak dari

<sup>79</sup> Muhammad Sayyid Thantawi, *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur’ân al-Karîm*, Jilid 14, Kairo: Dâr al-Nahdhah, 1998, hal. 384.

<sup>80</sup> Sa’id Hawwi, *al-Asas fî al-Tafsîr*, Jilid 10, Kairo: Dâr al-Salâm, 1985, hal. 5904.

نصران (*nashran*), bukan merujuk pada nama sebuah desa. Mereka menjelaskan bahwa kata ini merupakan bentuk jamak yang tidak beraturan, serupa dengan pola pembentukan kata ندمان (*nadman*) menjadi ندامى (*nadâmâ*). Meskipun bentuk نصران diakui sebagai bentuk tunggal, dalam penggunaan sehari-hari.<sup>81</sup> kata Nasrani umumnya dinisbahkan dengan dua huruf ya', yaitu نصراني (*nashrâniy*) dan نصرانية (*nashrâniyyah*) merujuk pada agama dan keyakinan. Dikatakan: *Naṣhrânî* dan *Anṣhâr*, ini mengisyaratkan bahwa *Anṣhâr* adalah jamak dari *Naṣrânî* dengan ya' *nasab*, sebagaimana dalam naskah-naskah lain. Namun, yang benar adalah *Anṣhâr* adalah jamak dari *Naṣhrân* tanpa *yâ' nasab*.<sup>82</sup>

Nicolai Sinai mengatakan bahwa *naṣhârâ* kemungkinan besar berasal dari bentuk jamak bahasa Suryani, *naṣraye*. Istilah *nazarenos* dan *nazoraios* (Nazaret) digunakan untuk menyebut Yesus di berbagai bagian Injil Perjanjian Baru. Bentuk jamaknya (*nazaraion*) muncul dalam Kisah Para Rasul 24:5, di mana Rasul Paulus dituduh sebagai pemimpin sekte orang-orang Nazaret. Ini menunjukkan bahwa istilah ini pada awalnya digunakan oleh pihak luar untuk menyebut komunitas Kristen, yaitu para pengikut Yesus, pria dari Nazaret. *naṣhârâ* dalam al-Qur'an adalah sebutan umum untuk orang Kristen, yang berasal dari kata *naṣraye* dalam bahasa Suryani. Secara etimologis, istilah ini mengacu pada orang-orang dari Nazaret, yang merupakan cara umum bagi orang Yahudi dan non-Kristen di era kuno untuk menyebut para pengikut Yesus.<sup>83</sup> Meskipun ada perdebatan akademis apakah istilah *naṣhârâ* merujuk secara spesifik pada kelompok Kristen tertentu seperti Kristen Yahudi, kesepakatan umum menunjukkan bahwa ini adalah istilah al-Qur'an untuk umat Kristiani secara keseluruhan.

Nama Nasrani berasal dari kata *Anshâr* yang berarti penolong. Pandangan ini merujuk pada dialog antara Nabi Isa a.s dengan para pengikut setianya (*al-Hawâriyyîn*) yang dengan tegas menyatakan, “kamilah penolong-penolong Allah.” Jadi, menurut pandangan ini, nama “*Nashrâr?*” memiliki makna spiritual yang positif, yaitu sebagai para penolong agama Allah. ada yang berpendapat bahwa itu merupakan

<sup>81</sup> Ibn Manzur, *Lisân al-‘Arab*, Jilid 5, ..., hal. 212.

<sup>82</sup> Muhammad Mustadha Zabidi, *Tâj al-‘Arûsy min Jawâhir al-Qamûs*, Jilid 14, Kuwait: Al-Majlas al-Wathani, hal. 231.

<sup>83</sup> Nicolai Sinai, *Key Terms of the Qur’an a Critical Dictionary*, ..., hal 668.

nama sebuah tempat. Mereka dinisbatkan (dihubungkan) dengan sebuah desa bernama *Nashrâniyyah*.<sup>84</sup> Jadi, penamaan ini lebih bersifat geografis atau etnis, merujuk pada asal-usul mereka dari wilayah tersebut.

Dalam al-Qur'an, kata *Nashârâ* sebanyak 14 kali yang tersebar di beberapa surah yaitu al-Baqarah/2: 62, 111, 113, 120, 135, dan 140, al-Mâidah/5: 14, 18, 51, 69, dan 82, al-Taubah/10: 30, dan al-Hajj/22:17. Serta kata *Nashrâniyyan* sebanyak 1 kali dalam surah Ali 'Imran/3: 67.<sup>85</sup> Penyebutan kata *Nashârâ* dan *Nashrâniyyan* sebanyak 15 kali dalam al-Qur'an tersebut menjadi dasar penting untuk menganalisis berbagai aspek mengenai Nasrani, yang dapat dikelompokkan dalam tema koeksistensi, keadilan Tuhan, dan kritik akidah.

#### a. Koeksistensi Muslim dan Nasrani

Dalam konteks hubungan antara Muslim dan Nasrani, al-Qur'an menggambarkan potensi koeksistensi yang harmonis. Kualitas ini sangat menonjol dalam Q.S al-Mâ'idah/5:82 yang secara spesifik menyoroti kedekatan mereka dengan orang-orang beriman.

...وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةَ لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرُكَ يَا رَبِّ إِنَّ مِنْهُمْ

فَسَيِّسِينَ وَرُهَبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٨٢

*Pasti akan engkau dapati pula orang yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang berkata, "Sesungguhnya kami adalah orang Nasrani." Hal itu karena di antara mereka terdapat para pendeta dan rahib, juga karena mereka tidak menyombongkan diri.*

Nasrani adalah kelompok yang paling dekat persahabatannya dengan umat Islam. Hal ini berakar pada karakteristik spiritual mereka, yaitu adanya kasih sayang, kelembutan, dan kerendahan hati yang merupakan esensi dari ajaran Nabi Isa a.s.<sup>86</sup> Ayat ini menyebut 3 umat beragama yang besar yaitu Yahudi Hijaz, Musyrik Arab, dan Nasrani Habasyah, selain itu adalah yang memberikan komentar

<sup>84</sup> Abu Qasim Husain bin Muhammad Ashfahani, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, ..., hal. 809.

<sup>85</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufâhras li al-Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 704.

<sup>86</sup> Syahatah Muhammad Shaqr, *'Araf al-Haq fâ Taraku al-Bathîl*, Buhairah: Dâr 'Ulûm, t.th, hal. 8.

bahwa penyebutan sifat dan kareakter 3 umat tersebut berlaku secara umum untuk setiap tempat dan waktu walau ini memicu banyak perdebatan.<sup>87</sup>

Shalah Khalidi mengatakan bahwa yang dimaksud Nasrani yang berwatak lemah lembut pada ayat ini adalah para pendeta dan rahib yang tidak menyombongkan diri. Mereka adalah orang-orang yang membuka telinga mereka untuk mendengarkan al-Qur'an yang diturunkan kepada Rasulullah ketika mereka mendengarkan al-Qur'an, mereka tahu bahwa itu adalah kebenaran dari Allah.<sup>88</sup> Wahidi dalam *al-Wajiz* menjelaskan lebih spesifik mengenai identitas Nasrani, mereka adalah kaum Najasyi dan rombongannya yang datang dari Habasyah (Ethiopia) kepada Nabi Muhammad dan beriman kepadanya. Ini tidak mencakup semua kaum Nasrani, karena di antara mereka terdapat para *Qissis* dan *Rahib*<sup>89</sup> yang tidak menyombongkan diri dari mengikuti kebenaran, sebagaimana Yahudi dan para penyembah berhala menyombongkan diri.<sup>90</sup>

Alasan mengapa kaum Nasrani disebut paling dekat dengan orang beriman berdasarkan riwayat Ketika Nabi Muahmmad saw. mengirimkan surat-surat dakwah Islam kepada para raja dan pemimpin bangsa, kaum Nasrani di antara mereka adalah yang terbaik dalam tanggapan mereka. Hiraklius, Raja Romawi di Syam, berusaha meyakinkan rakyatnya untuk menerima Islam. Namun, karena mereka tidak mau menerimanya akibat kaku dalam taklid dan kurangnya pemahaman mereka akan hakikat agama baru itu, ia hanya membalas dengan tanggapan yang baik. Muqawqis, penguasa agung Koptik di Mesir, tanggapannya lebih baik darinya, meskipun ia tidak lebih condong kepada Islam. Ia bahkan mengirim hadiah yang baik kepada Nabi Muhammad<sup>91</sup> Kemudian, ketika Mesir dan Syam

<sup>87</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manâr*, Jilid 7, Kairo: al-Haiiah al Mishriyyah, 1990, hal. 4.

<sup>88</sup> Shalah Khalidi, *Tashwibay fi Fahmi Ba'dh al-Ayat*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1987, hal. 143.

<sup>89</sup> *Qissis* adalah ulama Nasrani yang mengetahui hukum-hukum agama mereka, meneliti keadaan mereka, dan menjadi pembimbing bagi mereka. Asal katanya dari *qassa* yang berarti menelusuri dan *Ruhbân* adalah jamak dari *rahib* adalah seorang lelaki yang zuhud, mengasingkan diri, dan mengabdikan diri untuk ibadah menurut anggapan mereka. Lihat: Muhammad bin Ahmad, *Zahrah al-Tafasir*, Jilid 5, hal. 2326.

<sup>90</sup> Abu Hasan Wahidi, *al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*, Bairut: Dâr al-Qalam, 1994, hal. 331.

<sup>91</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Jilid 7, Kairo: al-Haiiah al Mishriyyah, 1990, hal. 4.

ditaklukkan, penduduknya mengetahui keunggulan Islam, lalu mereka masuk agama Allah berbondong-bondong, dan kaum Koptik adalah yang paling cepat menerimanya.

Tidak hanya menyoroti sikap baik dari sebagian kaum Nasrani, al-Qur'an juga memberikan aturan yang jelas untuk menjaga perdamaian. Aturan ini terlihat dalam Q.S Al-Hajj/22:40, yang memerintahkan untuk melindungi tempat ibadah semua agama, termasuk gereja.

بِالَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ  
بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَدَمْتُمْ سَوَامِعَ وَبِيَعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا  
وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ٤٠

*(Yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya, tanpa alasan yang benar hanya karena mereka berkata, "Tuhan kami adalah Allah." Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara, gereja-gereja, sinagoge-sinagoge, dan masjid-masjid yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sungguh, Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuat lagi Mahaperkasa.*

Ayat ini membuka dimensi perlindungan terhadap rumah ibadah yang melampaui batas-batas denominasi, suatu konsep yang fundamental bagi pemahaman kita tentang kerukunan beragama. Para mufassir telah menguraikan makna dari *سَوَامِعَ وَبِيَعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ* (biara, gereja, sinagoge, dan masjid) dengan berbagai nuansa. Khushayf, misalnya, menafsirkan bahwa daftar ini merupakan pembagian spesifik tempat ibadah umat-umat beragama: *ṣawāmi* untuk para rahib (Kristen), *biya* untuk kaum Nasrani (gereja), *ṣalawāt* untuk Yahudi (sinagoge), dan *masājid* untuk Muslim. Namun, Ibnu Atiyyah mengambil pandangan yang lebih inklusif, menyatakan bahwa penyebutan ini dimaksudkan untuk menekankan

cakupan perlindungan yang luas terhadap semua tempat ibadah secara umum (*mubâlaghah*).<sup>92</sup>

Dalam ayat ini diberikan izin berperang yang mana tidak hanya untuk membela masjid, melainkan juga untuk menjaga keberadaan tempat ibadah umat lain (gereja, sinagoge), yang menunjukkan bahwa perlawanan Muslim terhadap musyrikin Mekah memiliki efek domino yang positif bagi pluralisme agama.<sup>93</sup> Perang, dalam pandangan ini, adalah cara tuhan untuk menjaga keseimbangan dan mencegah dominasi kaum yang ingin memusnahkan semua bentuk peribadatan. Hamka mengatakan bahwa perjuangan umat Islam untuk mempertahankan iman dan tanah airnya secara langsung berkorelasi dengan pemeliharaan hak umat beragama lain untuk beribadah di tempat suci mereka.<sup>94</sup> Penyebutan biara, gereja, dan sinagoge secara berurutan di awal, sebelum masjid, secara simbolis menunjukkan bahwa pertahanan diri kaum Muslimin memiliki dampak kemanusiaan yang lebih luas, yaitu menjaga agar semua tempat di mana Tuhan diingat dan disembah tidak dihancurkan oleh kekuatan yang menentang tauhid.

#### **b. Keadilan Tuhan Terhadap Nasrani**

Keadilan Tuhan terhadap Nasrani dan beberapa aliran lainnya menjadi pintu masuk untuk memahami prinsip teologis yang mendasari hubungan antara umat beragama. Pembahasan ini membawa kita pada inti dari prinsip keselamatan universal yang secara gamblang diuraikan dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 66:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٦٢

*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.*

---

<sup>92</sup> Qurtubi *al-Jâmi'ah li al-Ahkâm al-Qur'ân*, Jilid 12, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, hal. 72.

<sup>93</sup> Ibrahim bin Abdullah, *al-Tadâruj fî Da'wah al-Nabi*, t.tp: t.p, 1997, hal. 87.

<sup>94</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 17, ..., hal. 4703.

Al-Qur'an secara eksplisit memperluas janji pahala dan ketiadaan rasa takut tidak hanya kepada umat Islam, tetapi juga kepada Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in dengan syarat mereka memenuhi kriteria yaitu iman kepada Allah, iman kepada hari akhir, dan amal saleh. Iman adalah keyakinan batin tertanam dalam hati sedangkan Islam adalah praktik lahiriah.<sup>95</sup> keselamatan bukanlah hak eksklusif yang didasarkan pada identitas kelompok baik Muslim, Yahudi, Nasrani, maupun Sabeen melainkan sebuah janji universal yang diberikan secara personal, di mana kata **من** (barang siapa), yang oleh mufassir dipahami sebagai pengganti (*badl*) untuk seluruh kelompok yang disebutkan sebelumnya.<sup>96</sup> Ini menyiratkan bahwa kriteria keselamatan bukan afiliasi, melainkan pemenuhan tiga syarat fundamental, iman kepada Allah, Hari Akhir, dan amal saleh. Dengan demikian, ayat ini berfungsi sebagai landasan bagi inklusivisme teologis dalam Islam, yang menekankan bahwa pertanggungjawaban di hadapan Tuhan bersifat individual dan universal, melampaui batas-batas denominasi formal.

Berbeda dengan Sya'rawi menegaskan siapa yang dimaksud mereka yang selamat, ia berargumen bahwa Islam bukanlah sekadar satu dari sekian banyak agama, melainkan sebagai titik kulminasi dan pemurnian ilahi yang menghapuskan validitas syariat-syariat sebelumnya. Konsep keselamatan universal yang disinggung dalam ini sebagai prinsip yang berlaku pada masa pra-Islam, namun setelah datangnya Muhammad saw. satu-satunya jalan keselamatan bagi Yahudi, Nasrani, dan umat lainnya adalah dengan menerima kenabian Muhammad saw. dan beriman kepada Islam<sup>97</sup>, pernyataan semisal ditegas oleh Shadiq Hasan Khan bahwa **من آمن بالله واليوم الآخر** dimaksud adalah sebatas orang-orang yang beriman di masa Nabi Muhammad saw dari kelompok tersebut serta mengerjakan syari'at Islam.<sup>98</sup> hal ini berdasarkan alasan bahwa para nabi terdahulu telah

---

<sup>95</sup> Muhammad bin Ali Wilwi, *al-Bahr al-Muhîth al-Tsujâj*, Jilid 1, Riyad: Dâr Ibn al-Jauzi, 2014, hal. 39.

<sup>96</sup> Ibrahim bin Ismail Abyari, *al-Mausû'ah al-Qur'âniyyah*, Jilid 9, Muassasah Sajl al-'Arab, 1984, hal. 87.

<sup>97</sup> Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Tafsîr al-Sya'rawi*, Jilid 16, Kairo: Akhbar al-Yaum, 1997, hal. 9748.

<sup>98</sup> Muhammad Shadiq Kinnauji, *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur'ân*, Jilid 1, ..., hal. 187.

terikat janji untuk beriman pada nabi terakhir. Pandangan seperti ini menyajikan sebuah pemahaman yang lugas dan tidak ambigu tentang bagaimana Islam berinteraksi dengan warisan agama-agama sebelumnya.

Setelah menelusuri beragam pandangan tentang syarat keselamatan dalam Q.S. Al-Baqarah/2:62, kini kita secara logis beralih ke pertanyaan yang lebih besar: kapan keadilan itu akan ditegakkan. Sebuah realitas yang secara eksplisit disorot oleh Q.S. Al-Hajj/22:17:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ  
اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ١٧

*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Sabiin, Nasrani, Majusi, dan orang-orang yang menyekutukan Allah akan Allah berikan keputusan di antara mereka pada hari Kiamat. Sesungguhnya Allah menjadi saksi atas segala sesuatu.*

Ayat ini menjadi bukti bahwa semua umat beragama, termasuk Muslim, Yahudi, Nasrani, Sabiin, Majusi, dan kaum musyrik, akan diadili secara adil oleh Allah Swt. kriteria keselamatan bukanlah identitas kelompok, melainkan iman kepada Allah dan Rasul-Nya serta istikamah di atas agama-Nya.<sup>99</sup> Muhammad Jamaluddin menyatakan ada dua kelompok besar agama yang disebutkan dalam al-Qur'an, empat agama yang berpotensi selamat, yaitu Muslim, Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in dan dua golongan yang tidak, yaitu Majusi dan Musyrikin, sehingga janji pahala dan ketiadaan kekhawatiran di Hari Akhir berlaku bagi keempat golongan pertama dengan syarat mereka berpegang teguh pada tauhid dan syariat asli mereka sebelum diubah.<sup>100</sup> Manusia tidak berhak menghakimi atau memaksa sesamanya untuk memeluk suatu akidah, karena Allah adalah satu-satunya Saksi yang Maha Mengetahui akidah dan niat terdalam hamba-hamba-Nya.<sup>101</sup> Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada satu pun kelompok yang lolos dari pengadilan Ilahi.

<sup>99</sup> Abdul Aziz Rajihi, *Syarh Tafsîr Ibn Katsîr*, Jilid 105, t.d, hal. 7.

<sup>100</sup> Muhammad Jamaluddin, *Mahâsin al-Ta'wîl*, Jilid 1, ..., hal. 320.

<sup>101</sup> Muhammad Faruq Faris Zain, *Bayân al-Nazm fî al-Qur'ân al-Karîm*, Jilid 3, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2004, hal. 105.

Ini adalah inti dari pertanggungjawab universal dalam memandang latar belakang seorang manusia.

### c. Kritik al-Qur'an atas Akidah Nasrani

Pada subbab ini membahas mengenai anggapan eksklusif bahwa hanya golongan tertentu yang masuk surga, ada beberapa kesempatan tendensi agama ini justru mendapatkan kritik keras oleh al-Qur'an, sebagaimana diungkapkan secara jelas dalam Q.S. al-Baqarah/2:111:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ  
 إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝ ۱۱۱

*Mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata, "Tidak akan masuk surga kecuali orang Yahudi atau Nasrani." Itu (hanya) angan-angan mereka. Katakanlah (Nabi Muhammad), "Tunjukkan bukti kebenaranmu jika kamu orang-orang yang benar.*

Ayat ini turun menjelaskan prihal kaum Nasrani dari Najran datang kepada Nabi Muhammad orang-orang Yahudi mendengar tentang kedatangan mereka, lalu mereka mendatangi Nasrani tersebut dan berdebat hingga saling mencaci. Orang-orang Yahudi mengingkari Isa, agama Isa, dan Injil, sedangkan orang-orang Nasrani mengingkari Musa dan Taurat. Maka Allah menurunkan ayat ini berkenaan dengan perselisihan mereka.

Al-Qur'an secara kritis mengoreksi dan menantang klaim eksklusivitas keselamatan yang dianut oleh Yahudi dan Nasrani. Melalui Q.S. Al-Baqarah/2: 111, Allah tidak hanya mengecam klaim bahwa surga hanya untuk satu golongan sebagai angan-angan tanpa bukti (*amanī*), tetapi juga menawarkan kriteria keselamatan yang universal dan adil. Keadilan ilahi ini tidak didasarkan pada nama atau identitas kelompok, melainkan pada dua syarat fundamental: menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah (*aslam wajhahu*), yang merupakan inti dari tauhid yang murni, dan berbuat kebaikan (*wahuwa muhsin*).<sup>102</sup>

Abu Ja'far berkata bahwa kalimat قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ meskipun tampaknya adalah perintah untuk mengajak mereka yang berkata:

---

<sup>102</sup> Abdurrahman Baraak, *al-Ta'liq wa al-Idhâh 'ala Tafsîr al-Jalalain*, t.tp: t.p, 2020, hal. 240.

Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang Yahudi atau Nasrani untuk menghadirkan bukti atas klaim mereka, sesungguhnya bermakna pendustaan dari Allah terhadap klaim dan perkataan mereka. Karena mereka tidak akan pernah mampu menghadirkan bukti atas klaim tersebut.<sup>103</sup>

Melanjutkan kritik tersebut, Al-Qur'an kembali menegaskan penolakannya terhadap klaim eksklusif dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 135:

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝ ١٣٥

*Mereka berkata, “Jadilah kamu (penganut) Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk.” Katakanlah, “(Tidak.) Akan tetapi, (kami mengikuti) agama Ibrahim yang lurus dan dia tidak termasuk orang-orang musyrik.*

Sebab turunnya ayat ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Ibnu Abbas, ia berkata: Ibnu Suriya berkata kepada Nabi “Tidak ada petunjuk kecuali apa yang kami yakini, maka ikutilah kami, wahai Muhammad, niscaya engkau akan mendapat petunjuk.” dan kaum Nasrani pun berkata demikian. Dalam riwayat lain dari Ibnu Abbas, ia berkata Ayat ini turun berkenaan dengan para pemimpin Yahudi Madinah: Ka’ab bin al-Asyraf, Malik bin al-Saif, dan Abu Yasir bin Akhtab, serta para pemuka Nasrani Najran. Itu terjadi ketika mereka berdebat dengan kaum Muslimin tentang agama. Setiap kelompok mengklaim bahwa mereka lebih berhak atas agama Allah Ta’ala daripada yang lain.<sup>104</sup>

Ayat ini memperkuat kritik al-Qur'an terhadap arogansi keagamaan yang merasa paling benar dan berhak atas surga. Setelah menolak klaim eksklusivitas surga dalam Q.S. Al-Baqarah/2:111, ayat 135 ini menargetkan ajakan yang didasarkan pada klaim tersebut. al-Qur'an secara strategis mengarahkan pandangan ke Nabi Ibrahim sebagai figur sentral yang dihormati oleh Yahudi, Nasrani, dan Muslim. Dengan menegaskan bahwa Ibrahim adalah seorang *hanîf* (yang lurus dan monoteis sejati) serta bukan musyrik, secara implisit

<sup>103</sup> Muhammad bin Jarir Thabari, *Jami’ al-Bayân ‘an Ta’wil ai al-Qur’ân*, Jilid 2, Mekah: Dâr al-Tarbiyyah wa al-Turâts, t.th, hal. 510.

<sup>104</sup> Wahbah Zuhailî, *Tafsîr al-Munîr*, Jilid 1, ..., hal 322.

menuduh Yahudi dan Nasrani telah menyimpang dari ajaran murni Ibrahim, terutama dalam hal tauhid.<sup>105</sup> Penggunaan kalimat “dan dia bukanlah termasuk orang-orang musyrik” menjadi kalimat yang membatalkan klaim mereka secara moral dan teologis, karena kesyirikan adalah penyimpangan paling fatal dari agama Ibrahim. Penyimpangan inilah yang kemudian berlanjut pada keyakinan fundamental mereka yang juga dikritik oleh al-Qur'an, sebagaimana dalam Q.S al-Taubah/10: 30:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ  
قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَآتَاهُمُ اللَّهُ أَنْ يُوَفَّكَونَ ۝ ٣٠

*Orang-orang Yahudi berkata, “Uzair putra Allah,” dan orang-orang Nasrani berkata, “Al-Masih putra Allah.” Itulah ucapan mereka dengan mulut-mulut mereka. Mereka meniru ucapan orang-orang yang kufur sebelumnya. Allah melaknat mereka; bagaimana mereka sampai berpaling*

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan mengenai kaum Yahudi yang menganggap Uzra atau Uzair adalah putra Allah Swt. kemudian pada ayat yang sama ternyata pernyataan seperti itu juga diungkapkan sebagian umat Nasrani. Al-Qur'an dengan tegas mengkritik akidah Nasrani, khususnya keyakinan mereka tentang Yesus Kristus (*al-Masih*).

Kalimat *وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ* (*al-Masih adalah putra Allah*) memicu beberapa pandangan. Muhammad Hijazi mengatakan Orang-orang terdahulu di antara mereka (Nasrani) mengucapkannya dengan maksud penghormatan dan cinta. Jadi, itu adalah ungkapan kiasan. Namun, setelah menyusupnya filsafat pagan (penyembah berhala), mereka mulai menggunakannya secara harfiah, meyakini bahwa Al-Masih adalah putra Allah dan bahkan ia adalah Allah itu sendiri.<sup>106</sup> Dalam Tafsîr al-Wasîth disebutkan bahwa klaim umat Nasrani bahwa Isa (*al-Masih*) adalah putra Allah berakar dari keyakinan bahwa mukjizat yang ia lakukan seperti menyembuhkan orang buta sejak lahir, penderita kusta, dan menghidupkan orang mati hanyalah bisa dilakukan oleh Tuhan. Mereka menganggap mukjizat tersebut sebagai bukti keilahianya. Akibatnya, mereka memasukkan

<sup>105</sup> Muhammad bin Umar Nawawi Jawi, *Marah Labîb li Kasyf Ma'na al-Qur'ân al-Majîd*, Jilid 1, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, hal. 47.

<sup>106</sup> Muhammad Mahmud Hijazi, *al-Tafsîr al-Wadhîh*, Jilid 1, Bairut: Dâr al-Jil al-Jadîd, 1992, hal. 877.

klaim putra Allah ini ke dalam kitab suci mereka.<sup>107</sup> Allah membantah klaim mereka dengan menunjukkan bahwa Injil mereka sendiri berulang kali menyatakan Isa sebagai putra manusia, bukan putra Allah Swt.

Menurut Fairuz Abadi, Nasrani dari Najran mengklaim bahwa *al-Masîh* adalah putra Allah. al-Qur'an menyamakan klaim ini dengan keyakinan orang-orang kâfir Mekah yang juga menganggap dewa-dewa mereka sebagai anak-anak Allah.<sup>108</sup> Ayat ini mencela berbagai versi klaim Nasrani tentang al-Masih, baik sebagai putra Allah, sekutu-Nya, bahkan sebagai Tuhan itu sendiri, atau bagian dari Trinitas. Di mana semua itu sebagai perkataan yang keluar dari mulut mereka yang tidak memiliki dasar kebenaran.

## 5. Majusi

Majusi dan Sabean merupakan dua kelompok non-Muslim yang juga disebutkan dalam al-Qur'an, penyebutannya hanya ada beberapa kali saja, salah satunya dalam Q.S al-Hajj/22: 69:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ  
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ١٧

*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Sabiin, Nasrani, Majusi, dan orang-orang yang menyekutukan Allah akan Allah berikan keputusan di antara mereka pada hari Kiamat. Sesungguhnya Allah menjadi saksi atas segala sesuatu.*

Kata *مجوس* dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak hanya satu kali yang terdapat dalam Q.S al-Hajj/22:17, Biasanya kata ini digunakan untuk menyebutkan seorang yang memiliki telinga kecil (*رَجُلٌ مَّجُوسِيٌّ*).

Sebagian orang menyatakan bahwa *مجوس* termasuk dari kaum yang menyembah api (Zoroaster) dari Persia, ada yang menyatakan bukan karena mereka hidup setelah masa kenabian Ibrahim, yang mana di zaman itu eksis kaum penyembah api. Dari kata ini muncul *majjasahu tamjisan* yang berarti menjadi seorang Majusi, dari sinilah muncul dari Muhammad saw. "Setiap bayi dilahirkan dalam keadaan fitrah, hingga kedua orang tuanya yang menjadikannya Majusi," artinya, mereka

<sup>107</sup> Lembaga Penelitian al-Azhar, *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur'ân al-Karîm*, Jilid 3, ..., hal. 1690.

<sup>108</sup> Fairuz Abadi, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbâs*, Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, hal. 159.

mengajarinya agama Majusi.”<sup>109</sup> Orang yang menganut agama Majusi adalah mereka yang menyembah matahari, bulan, bintang-bintang dan api.

Ahmad Mukhtar Ahmad mengatakan *Majus (jamak)* merujuk pada penganut sebuah agama kuno yang berpusat pada penyembahan api dan benda-benda langit, dan kata ini telah digunakan secara historis sejak abad ke-3 Masehi untuk mengidentifikasi mereka. Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an, mereka adalah salah satu kelompok agama yang berbeda dari Yahudi, Nasrani, dan musyrikin.<sup>110</sup> Individu dari kelompok ini disebut Majusi, yang juga bisa merujuk pada peran spesifik seperti pendeta api atau praktisi sihir. Bentuk femininnya, *Majusiyah*, digunakan untuk merujuk pada penganut perempuan, sementara *al-Majusiyah* (bentuk *masdar*) secara kolektif merujuk pada doktrin atau kepercayaan itu sendiri, seperti yang kita lihat dalam kalimat: انتشرت الجوسية بيران قبل الإسلام (Majûsiyyah tersebar di Iran sebelum Islam).

Majus merupakan umat kuno yang memiliki keyakinan agama yang unik. Salah satu prinsip utama dari agama mereka adalah konsep dualisme, yaitu keyakinan pada dua entitas yang saling berlawanan: cahaya (النور) dan kegelapan (الظلمة). Menurut ajaran mereka, dari kedua entitas inilah semua kebaikan (الخير) dan keburukan (الشر) berasal. Seorang tokoh bernama Zoroaster (زرادشت) diyakini telah memperbarui (جدد) ajaran agama ini.<sup>111</sup> Dengan demikian, Majus bukan sekadar nama untuk suatu bangsa, melainkan identitas yang terkait erat dengan sebuah doktrin agama yang memandang dunia sebagai medan pertarungan antara dua kekuatan kosmik yang berlawanan.

## 6. Sabean

Kata الصَّابِئِينَ dalam al-Qur'an pada Surah al-Baqarah/2:62, al-Ma'idah/5:69, dan al-Hajj/22:17, menempatkan mereka sebagai salah satu komunitas agama bersama Yahudi dan Nasrani, namun tanpa memberikan detail lebih lanjut mengenai doktrin atau praktik mereka.<sup>112</sup> Sabi'un adalah sebuah komunitas agama kuno yang identitasnya

<sup>109</sup> Muhammad Mustadha Zabidi, *Tâj al-‘Ârusy min Jawâhir al-Qâmus*, Jilid 16, hal. 495.

<sup>110</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Ma’âsirah*, Jilid 3, t.tp: ‘Alam al-Kutub, 2008, hal. 2070.

<sup>111</sup> Hasan Izzuddin, *Mu'jam wa Tafsîr Lugawi li Kalimât al-Qur’ân*, Jilid 4, Mesir: al-Haiyah al-Misriyyah al-‘Âmmah li al-Kutub, 2008, hal. 221.

<sup>112</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfâzh al-Qur’ân al-Karîm*, ..., hal. 399.

kompleks dan beragam, ditandai oleh perpaduan antara klaim mengikuti ajaran Nabi Nuh, praktik penyembahan benda langit seperti bintang dan malaikat, serta adanya sebagian kelompok yang menganut monoteisme, shalat, dan membaca kitab suci. Akar kata mereka mengisyaratkan makna berpindah atau meninggalkan, mencerminkan status mereka sebagai kaum yang berpindah dari keyakinan sebelumnya.<sup>113</sup> Ibnu Hajar Asqalani menyebutkan setidaknya ada tujuh pandangan yang berbeda mengenai mereka<sup>114</sup>, mulai dari salah satu sekte dari kaum Nasrani, kaum yang berada di antara Nasrani dan Majus, atau berada di antara Yahudi dan Nasrani, kaum yang mirip dengan Majus, kelompok dari *Ahl al-Kitâb* yang membaca kitab Zabur, kaum yang shalat menghadap kiblat, menyembah malaikat, dan membaca Zabur dan kaum yang hanya mengucapkan *Lâ ilâha illa Allah* tanpa memiliki amal, kitab suci, atau nabi.

Francois de Blois berpendapat bahwa kata ini berasal dari verba Arab *shabâilâ* yang berarti “tertarik pada” atau “berubah menjadi”, mengindikasikan tindakan konversi. Berdasarkan eliminasi dari katalog komunitas agama dalam Q.S Hajj/22:17, (beriman, Yahudi, Nasrani, Majusi, dan Musyrik), de Blois mengidentifikasi al-Shâbi’ûn sebagai penganut Manichaeism, sebuah agama misionaris besar di zaman kuno akhir, meskipun diakui bahwa belum ada bukti jelas mengenai pengaruh Manichaeism dalam Al-Qur’an. Spekulasi lain, seperti yang diajukan oleh Adam Silverstein, mengidentifikasi Sabians dengan subkelompok Samaritan bernama Sabuaeans, yang didukung oleh temuan Silverstein tentang elemen narasi Yusuf dalam Surah 12 yang mencerminkan gagasan Samaritan.<sup>115</sup>

## B. Wacana Non-Muslim dalam Ayat-Ayat Makiyyah dan Madâniyyah

### 1. Diskursus Non-Muslim dalam Periode Mekah

Mekah pada periode pra-hijrah adalah kota dengan sistem sosial berbasis kabilah (*tribal society*). Identitas seseorang sangat ditentukan oleh afiliasi kabilahnya, bukan oleh profesi atau keyakinan pribadinya.<sup>116</sup> Di puncak struktur sosial, ada suku Quraisy, suku yang memegang otoritas keagamaan dan ekonomi di Mekah. Mereka sebagai

---

<sup>113</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Ma’âsirah*, Jilid 3, ..., hal. 1260.

<sup>114</sup> Ibn Hajar Asqalani, *al-Mathâlib al-‘Âliyah*, Jilid 15, Riyad: Dâr al-‘Âshimah, 2000, hal. 62.

<sup>115</sup> Nicolai Sinai, *Key Terms of the Qur’an a Critical Dictionary*, ..., hal 463.

<sup>116</sup> Ahmad ‘Ujjaj Karami, *al-Idârah fî ‘Ashr al-Rasûl*, Kairo: Dâr al-Islâm, 2006, hal. 245.

penjaga Ka'bah dan pengelola perdagangan kafilah.<sup>117</sup> Posisi ini bukan hasil kebetulan, melainkan perpaduan strategi ekonomi, aliansi politik, dan warisan genealogis yang terus dipertahankan. Dalam Quraisy terdapat beberapa suku berpengaruh seperti Bani Hasyim suku yang merupakan garis keturunan Nabi Muhammad, memiliki kehormatan khusus karena memegang tugas *siqâyah* (penyediaan air untuk peziarah) dan *rifadah* (jamuan bagi tamu haji)<sup>118</sup>, Bani Umayyah yang berpengaruh dalam politik dan perdagangan, dikenal sebagai rival Bani Hasyim<sup>119</sup>, dan Bani Makhzum suku yang kuat secara militer, memiliki banyak tokoh Quraisy<sup>120</sup> yang keras menentang dakwah awal Nabi, yang sering berkompetisi dalam prestise dan kekuasaan.

Mereka memiliki sistem *'ashabiyyah* (solidaritas kesukuan), yang membuat perselisihan agama sering dipandang sebagai ancaman terhadap eksistensi suku, bukan sekadar perbedaan teologis.<sup>121</sup> Solidaritas kesukuan yang menuntut setiap anggota melindungi kehormatan kelompok. Dalam konteks Mekah pra-hijrah, *'ashabiyyah* ini membuat penolakan terhadap Islam bukan hanya urusan keyakinan, tapi juga pertahanan terhadap identitas suku. Contoh masuknya anggota suku tertentu ke Islam sering dianggap pengkhianatan, karena berarti tunduk pada otoritas spiritual di luar aturan kesukuan Quraisy.

Secara geografis, Mekah bukanlah wilayah agraris, tetapi menjadi pusat perdagangan lintas regional karena letaknya di jalur kafilah antara Yaman dan Syam. Pasar-pasar tahunan seperti Ukaz menjadi arena bertemunya pedagang, penyair, dan politisi dari berbagai wilayah. Mekah memiliki Ka'bah sebagai pusat ritual haji Jahiliyah, yang di dalamnya terdapat ratusan berhala yang disembah oleh berbagai kabilah Arab. Posisi ini memberi keuntungan politik dan ekonomi bagi Quraisy karena mereka menjadi penjaga Ka'bah.<sup>122</sup> Keberadaan berhala dan ritual paganisme bukan hanya simbol keagamaan, tetapi juga menjadi sumber pemasukan dari para peziarah. Hal ini membuat wacana tauhid yang dibawa Nabi bertabrakan langsung dengan kepentingan ekonomi-keagamaan elite Mekah.

---

<sup>117</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Jilid 1, ..., hal. 437.

<sup>118</sup> Shafiurrahman Mubarakfuri, *al-Rahîq al-Makhtûn*, Bairut: Dâr al-Fikr, 2002, hal. 40.

<sup>119</sup> Ahmad Hasan, *Majallah al-Risâlah*, Jilid 637, t.d, hal. 32.

<sup>120</sup> Ayyub Shabri Basya, *Mausû'ah Mar'ah*, Jilid 5, Kairo: Dâr al-Afâq al-'Arabiyyah, 2004, hal. 244.

<sup>121</sup> Abdullah Abdul Jabbar, *Qisshah al-'Adab fî al-Hijâz*, Kairo: Maktabh al-Kulliyât al-Azhariyyah, t.th, hal. 168.

<sup>122</sup> Ahmad Ibrahim Syarif, *Makkah wa al-Madînah fî al-Jâhiliyyah wa 'Ahd al-Rasûl*, t.tp: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th, hal. 146.

Masyarakat Mekah menjunjung tinggi *murû'ah* (kehormatan), keberanian, kedermawanan, dan kemampuan bersyair. Puisi menjadi sarana penting untuk mengabadikan prestasi suku sekaligus mengkritik lawan.<sup>123</sup> Nilai-nilai ini membentuk lanskap retorika dakwah awal Nabi, yang banyak memanfaatkan kisah-kisah moral dan argumen rasional. Kondisi sosial-budaya ini menjelaskan mengapa ayat-ayat Makiyyah yang terkait non-Muslim cenderung argumentatif dan moralistik. Dakwah di Mekah fokus pada pembentukan keyakinan, pembongkaran mitos politeistik, dan penguatan kesabaran bukan pada regulasi hukum atau hubungan antar-agama yang kompleks.

Jika pada periode pra-hijrah struktur sosial Mekah telah membentuk kerangka resistensi terhadap dakwah Islam, maka selanjutnya yang harus diperhatikan adalah struktur keyakinan dan kosmologi religius masyarakatnya. Mekah sebelum Islam merupakan pusat *sinkretisme* keagamaan, di mana berbagai kabilah Arab menempatkan berhala-berhala mereka di sekitar dan di dalam Ka'bah. Politeisme ini tidak berdiri dalam kekosongan ide, melainkan terjalin erat dengan identitas kultural dan legitimasi kekuasaan Quraisy. Keberadaan ratusan berhala seperti *Hubal*, *al-Lât*, *al-'Uzza*, dan *Manât* bukan hanya memiliki nilai simbolik, tetapi juga fungsi politis, berhala utama setiap kabilah disimpan di Ka'bah secara otomatis mengakui otoritas Quraisy sebagai penjaga rumah suci.<sup>124</sup> Dalam kerangka ini, ajaran tauhid Nabi Muhammad bukan hanya menantang keyakinan spiritual, tetapi juga mengganggu kontrak sosial-keagamaan yang telah mengikat kabilah-kabilah Arab selama berabad-abad.

Selain itu, tradisi keagamaan pra-Islam di Mekah memiliki keterkaitan langsung dengan praktik ekonomi. Ritual haji Jahiliyah, meskipun telah mengalami distorsi dari ajaran Nabi Ibrahim, tetap menjadi pusat perputaran ekonomi melalui perdagangan, penyediaan akomodasi, dan distribusi makanan serta air bagi peziarah.<sup>125</sup> Quraisy, dengan monopoli mereka atas peran ini, memandang perubahan ritual sebagai ancaman terhadap sumber daya ekonomi mereka. Oleh karena itu, seruan Nabi untuk membersihkan Ka'bah dari berhala bukan sekadar agenda teologis, tetapi juga langkah yang berpotensi meruntuhkan pilar ekonomi kota.

---

<sup>123</sup> Fuad Sezgin, *Târîkh al-Turâts al-'Arabi*, Jilid 1, Riyad: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad Ibn Sa'ûd al-Islamiyyah, 1991, hal. 14.

<sup>124</sup> Bakr bin Abdullah Abu Zaid, *al-Ibthâl li Nazariyyah al-Khata'*, t.tp: Dâr al-Âshimah, t.th, hal. 67.

<sup>125</sup> Abu Mashur Maturidi, *Tafsîr al-Maturidi*, Jilid 2, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 93.

Lebih jauh, struktur kepercayaan Mekah pra-hijrah tidak terlepas dari dimensi epistemologis yang membentuk cara mereka menilai kebenaran. Otoritas moral banyak ditentukan oleh tradisi lisan, warisan leluhur, dan legitimasi para penyair serta *kâhin* (dukun). Para penyair memiliki posisi strategis dalam membentuk opini publik, sedangkan kahin berperan sebagai penafsir tanda-tanda gaib dan pemberi nasihat politik.<sup>126</sup> Dalam konteks ini, ayat-ayat Makiyyah yang bersifat retorik, penuh dengan tantangan untuk menandatangani ayat tandingan, atau yang membongkar ketidakkonsistenan keyakinan mereka, berfungsi langsung untuk menggeser otoritas epistemik tersebut. Strategi dakwah ini bukan hanya bersifat spiritual, tetapi juga merupakan upaya merebut pusat otoritas pengetahuan di masyarakat.

Dengan demikian, diskursus non-Muslim pada periode Mekah tidak bisa dilepaskan dari dinamika interseksi antara agama, ekonomi, dan otoritas sosial. Penolakan mereka terhadap Islam tidak hanya didorong oleh loyalitas terhadap berhala atau warisan leluhur, tetapi juga oleh kesadaran akan implikasi sosial-ekonomi dan politik dari perubahan keyakinan. Ayat-ayat *Makiyyah* dalam konteks ini tampil sebagai respon terhadap resistensi yang kompleks, menggunakan pendekatan yang menggabungkan argumentasi rasional, dekonstruksi mitos, dan seruan moral, untuk mematahkan struktur keyakinan yang telah lama mengakar.

Berangkat dari kompleksitas sosial-ekonomi dan religius Mekah pra-hijrah yang dijelaskan di atas, wacana kebebasan beragama dan dialog dalam ayat-ayat *Makiyyah* harus dipahami bukan sebagai produk ruang hampa, tetapi sebagai respons strategis terhadap struktur resistensi Quraisy.

#### a. Kebebasan Beragama dalam Nuansa Periode Mekah

Kebebasan beragama dalam perspektif ayat-ayat Makiyyah secara eksplisit tergambar dalam Q.S. al-Kâfirûn/109:6, "*Lakum dînukum wa liya dîn*",

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِي ٦

*Untukmu agamamu dan untukku agamaku.*

Ayat ini turun pada fase awal dakwah di Mekah ketika Nabi Muhammad berada di bawah tekanan intens dari elit Quraisy. Konteks sosial-politik saat itu menunjukkan bahwa Quraisy, meski memegang kendali keagamaan melalui penjaan Ka'bah, menghadapi tantangan ideologis dari dakwah tauhid yang dibawa Nabi. Menurut riwayat ayat ini merupakan respons langsung terhadap

<sup>126</sup> Taufiq Barru, *Târîkh al-‘Arab al-Qadîm*, t.tp: Dâr al-Fikr, 2001, hal, 248.

strategi kompromi Quraisy. Sebuah riwayat dari sekelompok tokoh Quraisy menyebutkan bahwa mereka menawarkan kesepakatan kepada Nabi, dengan mengatakan “Wahai Muhammad, ikuti agama kami dan kami akan ikuti agamamu: kamu sembah tuhan-tuhan kami selama setahun, dan kami sembah Tuhanmu selama setahun.”<sup>127</sup> Adapun riwayat lain yang lebih spesifik menyebutkan bahwa Al-Walid bin Mughirah, ‘As bin Wa’il, Aswad bin ‘Abd Muttalib, dan Umayyah bin Khalaf secara langsung menemui Nabi dan berkata, “Wahai Muhammad, kemarilah. Mari kita menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu menyembah apa yang kami sembah. Kita akan berbagi dalam semua urusan kita. Jika apa yang kami yakini ternyata lebih benar dari apa yang ada padamu, maka kamu telah mengambil bagian darinya. Dan jika apa yang ada padamu lebih benar dari apa yang kami yakini, maka kami telah mengambil bagian dari urusanmu.”<sup>128</sup>

Tawaran ini, yang secara lahiriah tampak sebagai diplomasi toleransi, pada hakikatnya adalah manuver politik untuk mempertahankan supremasi agama tradisional Mekah dan mengamankan struktur ekonomi berbasis ziarah jahiliyah. Nabi Muhammad menolak tegas usulan ini dengan bersabda, “Aku berlindung kepada Allah dari menyekutukan-Nya dengan selain Dia.” Kemudian turunlah Surah Al-Kafirun, yang menegaskan pemisahan mutlak antara keimanan dan kekafiran. Setelah mendengar surah ini, kaum Quraisy pun putus asa karena menyadari tidak ada ruang untuk kompromi.

Penolakan yang termaktub dalam ayat ini tidak hanya bermakna teologis, melainkan juga politis. Dari perspektif sosiologi agama, ayat ini menegaskan *boundary maintenance* atau penetapan batas identitas religius yang tegas di hadapan komunitas dominan. Al-Razi dalam *Mafâtih al-Gaib* menekankan bahwa kalimat “*lakum dînukum*” adalah bentuk *الخصم* (disengagement) yang total dari akidah kufur, sembari menegaskan bahwa Islam tidak memaksakan keyakinannya pada pihak lain.<sup>129</sup> Ibn ‘Ashur dalam *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* menyebutnya sebagai *qaṣr ifrād* (pembatasan hanya pada satu pihak tanpa membandingkan atau meniadakan pihak lain) yang

---

<sup>127</sup> Abu Hasan Wahidi, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990, hal. 496.

<sup>128</sup> Muhammad Shadiq Kinnauji, *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur’an*, Jilid 15, ..., hal. 420.

<sup>129</sup> Fakhruddin Razi, *Mafâtih al-Gaib*, Jilid 32, Bairut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabi, 2000, hal. 332.

mengakui keberadaan agama lain secara sosial, tetapi menolak legitimasi teologisnya.<sup>130</sup> Dengan demikian, pesan utama ayat ini adalah *non-compromise in creed* atau tidak ada tawar-menawar dalam hal akidah, pengakuan terhadap pluralitas faktual, dan perlindungan integritas akidah dari kooptasi system (usaha pihak berkuasa) kekuasaan Quraisy.

Retorika ayat ini khas Makiyyah: tegas, deklaratif, dan non-koersif. Seperti mendeklarasikan teologi.<sup>131</sup> Hal ini berbeda dengan pendekatan politik yang memaksa konversi, karena Islam pada fase Mekah tidak memiliki kekuatan. Secara argumentatif, kebebasan beragama yang dimaksud di sini adalah *freedom from coercion*, bukan *absolute religious relativism*, artinya, Islam membela hak seseorang untuk tetap berada dalam agamanya, tetapi tetap mengklaim kebenaran tunggal secara teologis. Di sisi politik, ayat ini mengirim pesan bahwa Islam menolak tunduk pada hegemoni agama mayoritas, bahkan ketika posisinya lemah secara struktural. Penegasan ini menemukan kesinambungan normatifnya di periode Madâniyyah melalui Q.S al-Baqarah/2:256, yang melarang paksaan dalam beragama dengan dasar prinsip rasional bahwa kebenaran jelas berbeda dari kesesatan.

Analisis ini selaras dengan pandangan W. Montgomery Watt dalam *Muhammad at Mecca*, yang menafsirkan ayat ini sebagai langkah strategis untuk mempertahankan otoritas moral Islam di tengah tekanan politik, dan Kenneth Cragg dalam *The Call of the Minaret*, yang melihatnya sebagai fondasi etika Islam dalam interaksi antaragama. Dengan demikian, Q.S. al-Kâfirûn ayat 6 dalam konteks Makiyyah bukan sekadar deklarasi pasif, melainkan pernyataan politik-teologis yang menggabungkan penolakan kompromi akidah dengan pengakuan terhadap kebebasan individu untuk memilih keyakinannya tanpa paksaan.

#### **b. Dialog dan Toleransi sebagai Pondasi Awal Dakwah**

Ayat-ayat Makiyyah pada umumnya turun dalam konteks masyarakat yang belum menerima Islam sebagai sistem keyakinan baru. Resistensi Quraisy terhadap Nabi Muhammad bukan hanya karena perbedaan teologis, tetapi karena faktor politik, sosial, dan ekonomi yang sudah mengakar. Ada lima hal yang menjadi factor kaum Quraisy menentang Nabi Muhammad pertama, tidak bisa membedakan antara kenabian dan kekuasaan, kedua, Nabi

---

<sup>130</sup> Muhammad Thahir Ibnu ‘Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 30, Tunisia: al-Dâr al-Tunisiyyah, 1984, hal. 584.

<sup>131</sup> Abu Hasyim Maghamisi, *Ta’ammulât Qur’aniyyah*, Jilid 13, t.d, hal. 3.

mengajarkan kesetaraan, ketiga, menolak konsep kebangkitan dan hari pembalasan, keempat, taqlid keturunan, kelima, merasa tersugikan dalam ekonomi.<sup>132</sup> Dalam situasi seperti ini, al-Qur'an memilih pendekatan retorik yang mengedepankan dialog (*hiwâr*) dan toleransi (*tasâmuh*), bukan konfrontasi fisik. Pendekatan ini dapat dilihat sebagai strategi dakwah yang mempertimbangkan kondisi sosial Mekah, di mana kebebasan menyampaikan ide dibatasi oleh norma kesukuan dan kontrol elite Quraisy.

Al-Qur'an menempuh metode dakwah yang non-koersif dan persuasif, selaras dengan karakter masyarakat Quraisy yang menjunjung budaya lisan, struktur kabilah, dan kehormatan (*murû'ah*). Dalam Q.S. an-Nahl/16:125 menegaskan seruan dengan *hikmah* (argumen tepat dan bijak), *maw'izah hasanah* (nasehat yang baik), serta *jidal* "dengan cara terbaik".

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ١٢٥

*Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk.*

Menurut Ibn Katsir, kata *hikmah* berarti menyampaikan wahyu, yaitu al-Qur'an dan sunnah, sebagai sumber utama dakwah. Dalam konteks Mekah, wahyu ini bukan hanya dibacakan, tetapi juga disampaikan dengan kecerdasan, memilih ayat dan pesan yang sesuai dengan kondisi dan kebutuhan lawan bicara. Selanjutnya, *maw'izah hasanah* bermakna nasihat yang baik, berupa peringatan atau kisah-kisah umat terdahulu yang diazab karena kufur, agar orang yang mendengarnya sadar. Pada masyarakat Mekah yang gemar mendengar cerita di pasar-pasar, kisah Qur'ani menjadi media yang menyentuh hati. Kemudian, perintah *jâdilhum billatî hiya ahsan* mengajarkan agar berdebat atau berdialog dengan cara terbaik, penuh kelembutan, sopan santun, dan tanpa provokasi. Hal ini penting karena masyarakat Mekah menjunjung tinggi kehormatan kabilah, sehingga ucapan yang kasar bisa memicu permusuhan.<sup>133</sup> Jika tiga hal

<sup>132</sup> Hamid Husaini, *Riwayat Kehidupan Nabi Besar Muhammad saw*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2011, hal. 422.

<sup>133</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzhîm*, Jilid 4, ..., hal. 613.

ini digabungkan wahyu sebagai isi dakwah, nasihat dan kisah sebagai sentuhan emosional, serta dialog santun sebagai metode interaksi maka tercipta strategi dakwah yang efektif di Mekah.

Razi menambahkan, format “*hikmah–mau‘izah–jidâl bi allatî hiya ahsan*” pada fase Makkiah berfungsi melapangkan jalan penerimaan kebenaran melalui *hujjah* yang tenang dan susunan retorik yang tepat, bukan melalui pemaksaan.<sup>134</sup> Menurutinya, pembatasan dakwah hanya pada *hikmah* dan *mau‘izah hasanah* mengandung makna penting, jika dakwah dilakukan dengan dalil yang bersifat pasti (*qat‘î*), maka itu disebut *hikmah*; jika dengan dalil yang bersifat dugaan kuat (*ẓannî*), maka itu disebut *mau‘izah hasanah*. Adapun *jidâl* (perdebatan), meski disebut dalam ayat, bukanlah metode pokok dakwah, melainkan sarana lain yang bertujuan untuk mengikat lawan dengan *hujjah* dan membungkamnya. Karena itu, Al-Qur’an tidak memasukannya dalam rangkaian metode dakwah utama, tetapi memisahkannya sebagai penanda bahwa perdebatan bukan inti ajakan, melainkan hanya alat bantu dalam konteks tertentu. Dengan demikian, pola Makkiah memperlihatkan etos dialogis yang tegas namun santun: menolak kompromi akidah, menjaga akhlak diskursif, serta memelihara ruang publik agar dakwah terus berjalan di tengah hegemoni Quraisy.

Di sisi lain, Q.S. al-An‘âm/6:108 melarang mencela sesembahan kaum musyrik,

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ...

*Janganlah kamu memaki (sesembahan) yang mereka sembah selain Allah karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa (dasar) pengetahuan.*

Ṭabari menjelaskan bahwa larangan ini bertujuan supaya orang-orang musyrik tidak membalas dengan menghina Allah. Dengan begitu, permusuhan tidak semakin besar dan dakwah tetap bisa berjalan. Riwayat dari Qatadah yang disebutkan oleh Ṭabari juga menegaskan, pada masa itu sebagian kaum Muslim mencela berhalal-berhalal orang kafir, lalu mereka membalas dengan mencela Allah.<sup>135</sup> Karena itu, Allah melarang kaum Muslim agar tidak membuat mereka balik menghina Tuhan, sebab mereka adalah kaum yang jahil dan tidak mengenal Allah. Kondisi ini sangat relevan dengan suasana

<sup>134</sup> Fakhruddin Razi, *Mafâtiḥ al-Gaib*, Jilid 20, ..., hal. 287.

<sup>135</sup> Muhammad bin Jarir Ṭabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl al-Qur’ân*, Jilid 12, ..., hal. 34.

masyarakat Mekah, di mana pasar-puisi seperti ‘Ukaz menjadi tempat adu kepandaian berbicara dan menjaga kehormatan kabilah. Di tengah budaya seperti ini, kata-kata yang memancing emosi mudah sekali menimbulkan fanatisme suku dan membuat orang menolak mendengar dakwah.

Secara sederhana, pada masa awal dakwah di Mekah, umat Islam masih sedikit jumlahnya dan hidup di bawah tekanan politik serta sosial dari kaum Quraisy. Dalam kondisi ini, Nabi Muhammad memilih cara dakwah yang lembut dan tidak memaksa. Ibnu Hisyām mencatat bahwa meskipun beliau sering diejek, dihina, bahkan dihalangi, Nabi tetap sabar, mengajak dengan dialog, dan menyampaikan risalah Islam secara konsisten tanpa mengurangi kemurnian akidah.<sup>136</sup> Contohnya sebelum Perjanjian ‘Aqabah, beliau belum diizinkan berperang, hanya diperintahkan untuk berdakwah, bersabar atas gangguan, dan memaafkan orang yang jahil, meskipun Quraisy menindas para pengikutnya hingga ada yang disiksa, dipaksa murtad, atau terpaksa hijrah. Barulah setelah penindasan itu mencapai puncaknya, Allah mengizinkan beliau dan para sahabat untuk berperang membela diri.

Pendekatan ini sesuai dengan perintah Allah dalam Q.S. an-Nahl/16:125 untuk berdakwah dengan hikmah, nasihat yang baik, dan berdebat dengan cara yang terbaik. Bahkan, seperti dijelaskan Qatādah, Allah melarang umat Islam memaki berhala orang kafir agar mereka tidak membalas dengan menghina Allah, karena mereka adalah kaum yang tidak mengenal-Nya. Strategi ini menjaga martabat dakwah sekaligus menghindari konflik yang bisa memperburuk keadaan umat Islam di Mekah.

## 2. Diskursus Non-Muslim dalam Periode Madinah

Di Madinah, Nabi Muhammad berinteraksi dengan tiga kelompok non-Muslim yang memiliki karakteristik dan dinamika yang berbeda yaitu Yahudi atau *Ahl al-Kitâb*, Munafiqin, dan Musyrikin Quraisy. Hubungan dengan Yahudi, yang semula diikat dalam Piagam Madinah sebagai kesepakatan hidup bersama. Piagam tersebut merupakan sebuah perjanjian yang mengatur hubungan antara kaum *Muhâjir* dan *Anshâr* serta hubungan Muslim dengan *Ahl al-Kitâb*.<sup>137</sup> Ayat-ayat *Madaniyah* menyoroti dua problem utama, pertama penyimpangan teologis di mana Yahudi menyembunyikan kebenaran tentang kenabian Muhammad saw dalam Q.S. Al-Baqarah/2:146, kedua,

---

<sup>136</sup> Abdul Malik Ibnu Hisyam, *al-Sîrah al-Nabawiyyah li Ibn Hisyâm*, Jilid 2, t.tp: Syurqah al-Thabâ’ah, t.th, hal 79.

<sup>137</sup> Munir Muhammad Gadban, *al-Manhaj al-Haraki li al-Sîrah al-Nabawiyyah*, Jilid 2, Zarqa: Maktabah al-Manâr, 1990, hal. 209.

pengkhianatan politik. Beberapa kabilah Yahudi, seperti Bani Qainuqa', Bani Nadhir, dan Bani Quraizhah, secara bertahap melanggar perjanjian dengan bersekutu bersama musuh-musuh Islam.<sup>138</sup> Meski demikian, al Qur'an tetap membuka ruang dialog dengan *Ahl al-Kitâb*, mengajak mereka kembali pada *kalimatun sawâ'* (titik temu bersama) berupa prinsip tauhid, yaitu bahwa tidak ada penyembahan selain Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu pun.<sup>139</sup> Prinsip ini dianggap sebagai titik temu yang adil karena merupakan inti dari ajaran semua nabi dan rasul. sebagaimana dalam Q.S. Ali 'Imrân/3:64.

Fenomena lain yang muncul adalah kelompok *Munafiqin*, yaitu pihak yang secara lahiriah mengaku beriman tetapi menyembunyikan kebencian. Al-Qur'an menilai mereka sebagai ancaman internal yang lebih berbahaya dibanding musuh eksternal, karena kerap menyebarkan fitnah, menebar keraguan, dan melemahkan otoritas Nabi.<sup>140</sup> Adapun hubungan dengan Musyrikin Quraisy mengalami perubahan dari fase perlawanan di Mekah menjadi interaksi yang diatur oleh hukum perang dan diplomasi di Madinah. Periode *Madâniyyah* memberi arahan detail terkait etika berperang, perlakuan terhadap tawanan, dan komitmen pada perjanjian damai. Perjanjian Hudaibiyah menjadi contoh nyata bahwa Islam tidak hanya mengedepankan konfrontasi, tetapi juga menjunjung tinggi perdamaian dan toleransi terhadap pihak yang tidak memerangi umat Islam.<sup>141</sup>

Dengan demikian, dinamika relasi tersebut menunjukkan bahwa sikap Islam terhadap non-Muslim tidak bersifat tunggal dan kaku, melainkan adaptif terhadap konteks sosial-politik. Dari sinilah dapat dipahami dua aspek fundamental yang akan dibahas berikutnya, yaitu (a) Perlakuan Islam terhadap Non-Muslim, dan (b) Hak Perlindungan dan Keamanan, yang keduanya menjadi prinsip penting dalam membangun relasi harmonis lintas komunitas.

#### **a. Perlakuan Islam terhadap Non-Muslim: Prinsip dan Praktik Madani**

Al-Qur'an Madani menegaskan dua poros normatif dalam relasi dengan non-Muslim: keadilan yaitu kebaikan kepada warga sipil dan ketegasan terhadap pelanggaran perjanjian. Prinsip pertama tersurat dalam Q.S. al-Mumtaḥanah/60:8:

---

<sup>138</sup> Ragib Sarjani, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Jilid 27, t.d, hal. 15.

<sup>139</sup> Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Jilid 2, ..., hal. 55.

<sup>140</sup> Abdurrahman Tsa'alabiy, *al-Jawâhir al-Hisân fī Tafsīr al-Qur'ân*, Jilid 1, ..., hal. 189.

<sup>141</sup> Abu Maylah 'Amri, *Gazwah Mu'tah wa al-Siraya wa al-Bu'ûts al-Nabawīyyah al-Syamâliyyah*, Madinah: 'Ammadah al-Bahs al-'Ilmi, 2004, hal. 69.

لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ  
وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝ ۸

*Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.*

Allah tidak melarang berbuat baik dan adil kepada mereka yang tidak memerangi atau mengusir kaum Muslim. Kalimat *أَنْ تَبَرُّوهُمْ* (bahwa kalian berbuat baik kepada mereka) merupakan perintah untuk berbuat kebaikan, menghormati, dan berinteraksi secara baik dengan non-Muslim yang tidak memusuhi, baik melalui ucapan maupun perbuatan. *وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ* (dan kalian berlaku adil kepada mereka). Kata *al-qisth* di sini bermakna berlaku adil dan tidak menzalimi. Sebagaimana dijelaskan oleh Zujaj, maksudnya adalah berlaku adil dalam hal perjanjian atau komitmen yang ada antara kaum Muslimin dan non-Muslim.<sup>142</sup>

Maraghi dalam tafsirnya menyebutkan bahwa umat Islam diperintahkan untuk menunjukkan kebaikan dan keadilan kepada non-Muslim yang tidak memerangi mereka, tidak membantu pengusiran, dan memegang teguh perjanjian damai. Perintah ini mencakup perlakuan yang baik dalam perkataan maupun perbuatan. Contoh historis seperti yang terjadi dengan suku Khuza'ah menunjukkan bahwa Allah memerintahkan Rasul-Nya untuk senantiasa menepati janji dan berbuat baik kepada mereka yang menjalin perdamaian.<sup>143</sup>

Dengan demikian, ayat ini menjadi landasan kuat bagi etika hubungan damai antarumat beragama, menegaskan bahwa kebaikan dan keadilan adalah nilai universal dalam Islam yang wajib diterapkan kepada semua pihak yang tidak menunjukkan permusuhan. cakupannya pada relasi sosial yang wajar dan berkeadilan. Di sisi lain, pemenuhan perjanjian ditekankan bahkan dengan musyrikin.

#### **b. Hak Perlindungan dan Keamanan**

Salah satu manifestasi paling jelas dari prinsip perlindungan non-Muslim dalam Islam yang berkembang dalam di periode

---

<sup>142</sup> Muhammad Shadiq Kinnauji, *Fath al-Bayân fi Maqâshid al-Qur'ân*, Jilid 14, ..., hal. 83.

<sup>143</sup> Ahmad Musthafa Maragi, *Tafsîr al-Marâgî*, Jilid 28, ..., hal. 70.

Madinah adalah konsep regulasi *Ahl Dzimmah*. Secara bahasa, *dhimmah* berarti “jaminan” atau “perlindungan” atau “perjanjian.” Sementara itu, *ahl ad-dhimmah* adalah sebutan bagi orang-orang non-Muslim (terutama Ahli Kitab, seperti Yahudi dan Nasrani) yang hidup secara permanen di bawah pemerintahan negara Islam dan mendapatkan perlindungan penuh. Menurut istilah para ahli fikih, *dhimmi* adalah orang yang dinisbatkan kepada *dhimmah*, yaitu perjanjian dari pemimpin negara (atau yang mewakilinya) yang menjamin keamanan atas jiwa dan hartanya,<sup>144</sup> Konsep ini muncul sebagai solusi hukum dan politik untuk mengelola masyarakat multi-agama di wilayah-wilayah yang ditaklukkan secara damai atau yang penduduknya menjalin perjanjian dengan negara Islam. Sistem *dhimmah* didasarkan pada kontrak sosial yang saling mengikat. Pihak negara Islam memiliki kewajiban untuk memberikan jaminan keamanan, sementara *ahl ad-dhimmah* memiliki kewajiban untuk memenuhi beberapa syarat, yang paling utama adalah pembayaran *jiyah*.<sup>145</sup>

Perlindungan nyawa, harta, dan kehormatan merupakan hak yang wajib diberikan oleh negara. Umat Islam bertanggung jawab penuh untuk melindungi *ahl ad-dhimmah* dari ancaman, baik dari pihak luar (invasi) maupun dari pihak dalam (kejahatan dan perampokan).<sup>146</sup> Harta benda mereka tidak boleh dirusak atau diambil secara paksa. Bahkan, membunuh *ahl ad-dhimmah* adalah kejahatan serius (dihukimi haram) yang disamakan dengan membunuh seorang Muslim. Demi menegakkan prinsip ini, para ulama seperti Imam Malik, Al-Laits, Asy-Sya'bi, dan Abu Hanifah berpendapat bahwa seorang Muslim yang membunuh *dhimmi* secara keji dapat dijatuhi hukuman mati (*qisas*). Bahkan, sebagai bukti bahwa perlindungan terhadap harta lebih ringan daripada nyawa, tangan seorang Muslim dapat dipotong karena mencuri harta *dhimmi*.<sup>147</sup>

Kemudian juga kebebasan beragama adalah salah satu hak asasi yang paling penting. *Ahl ad-dhimmah* dijamin haknya untuk mempraktikkan keyakinan mereka, termasuk menjaga dan merawat tempat-tempat ibadah, menjalankan ritual keagamaan, dan hidup

---

<sup>144</sup> Mahmud Abdurrahman Abdul Mun'im, *Mu'jam al-Mushthalahât wa al-Alfâdz al-Fiqhiyyah*, Jilid 1, Kairo: Dâr al-Fadhilah, 1999, hal. 330.

<sup>145</sup> Ibnu Najjar Dimiyati, *Mausû'ah al-Fiqh 'ala al-Madzâhib al-Arba'ah*, Jilid 20, Kairo: Dâr al-Taqwâ, 2023, hal. 510.

<sup>146</sup> Manahij Jami'ah al-Madinah al-'Alamiyyah, *Usûl al-Da'wah wa Thuruquha 3*, Madinah: Jâmi'ah al-Madînah al-'Alamiyyah, t.th, hal. 253-235.

<sup>147</sup> Abdullah bin Abdul Muhsin Taraki, *al-Amn fî Hayâh al-Nâs*, Riyad: Wazarah al-Auqaf al-Sa'ûdi, t.th, hal. 81.

sesuai dengan hukum keluarga mereka sendiri (seperti pernikahan dan warisan) tanpa paksaan untuk memeluk Islam. Hal ini sesuai dengan prinsip dasar al-Qur'an yang menjami hak keagamaan non-Muslim serta larangan untuk memaksa mereka memeluk agama Islam, secara tegas dalam Q.S al-Baqarah/2:256:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦

*Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*

Pernyataan “tidak ada paksaan dalam beragama memiliki dua makna utama yang saling terikat, pertama, pernyataan *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ* menegaskan bahwa Islam adalah agama yang ajarannya begitu jelas dan terang, sehingga tidak membutuhkan paksaan, kedua, ayat ini berfungsi sebagai larangan tegas bagi umat Islam untuk memaksakan agama kepada siapapun.<sup>148</sup> Prinsip ini diperkuat oleh ayat-ayat lain yang menyatakan bahwa hidayah adalah urusan Allah, bukan manusia, dan tugas seorang rasul hanyalah menyampaikan pesan.

Di sisi lain, ini bukan sekadar anjuran moral, melainkan sebuah deklarasi hukum dan etika kenegaraan yang mengikat pemerintahan Islam. Ketika umat Islam telah menjadi kekuatan politik dan mendirikan sebuah negara, prinsip ini diangkat ke tingkat norma hukum yang harus ditegakkan oleh negara. Ini berarti bahwa negara Islam tidak memiliki hak untuk memaksa siapa pun memeluk Islam. Oleh karena itu, sudah menjadi ketetapan dalam Islam bahwa non-Muslim dibiarkan dengan keyakinan dan ibadah mereka. Negara Islam tidak boleh mengganggu non-Muslim dalam akidah dan peribadahan mereka.<sup>149</sup> Hal ini didasari oleh prinsip bahwa dakwah adalah satu hal, sementara pemaksaan orang untuk masuk ke dalam agama adalah hal lain.

---

<sup>148</sup> Lembaga Penelitian al-Azhar, *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur'ân al-Karîm*, Jilid 1, ..., hal 435.

<sup>149</sup> Manahij Jami'ah al-Madinah al-'Alamiyyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah*, Madinah: Jami'ah al-Madînah al-'Alamiyyah, t.th, hal. 415.

Selain itu mereka berhak untuk bekerja, berdagang, dan memiliki properti layaknya warga Muslim. Mereka juga mendapatkan hak untuk dihakimi secara adil di pengadilan, yang menunjukkan kesetaraan di mata hukum negara. Perlakuan adil ini berlandaskan pada pandangan bahwa negara Islam yang benar harus menjunjung tinggi hak, moralitas, dan menyingkirkan kezaliman untuk kebaikan individu dan bangsa. Pperlakuan ini mencakup non-Muslim.<sup>150</sup> Sistem politik Islam memandang pemerintahan sebagai sebuah amanah, di mana konsep keadilan harus diwujudkan dalam setiap pelaksanaan dan penerapan hukum.

Perjanjian Umar atau *al-'Uhdat al-'Umariyyah* merupakan bukti historis paling nyata dari prinsip *dhimmah*, yaitu sistem perlindungan hukum bagi non-Muslim dalam Islam. Dibuat oleh Khalifah Umar bin Khattab setelah penaklukan damai Yerusalem pada tahun 637 M, dokumen ini menjamin hak-hak mendasar penduduk Kristen tanpa memaksa mereka berpindah keyakinan. Perjanjian ini secara spesifik menjamin keamanan jiwa, harta, dan kebebasan beribadah bagi seluruh warga Kristen Yerusalem. Isi perjanjian itu secara eksplisit menyebutkan perlindungan gereja dan salib, serta jaminan keamanan tempat ibadah non-Muslim.<sup>151</sup> Sebagai imbalan atas perlindungan tersebut, penduduk Kristen Yerusalem berkomitmen untuk membayar jizyah, yaitu pajak yang menggantikan kewajiban militer dan zakat yang harus ditanggung oleh kaum Muslim.

Perjanjian itu juga menunjukkan keadilan dengan memberikan pilihan bebas, penduduk dapat tetap tinggal dengan perlindungan penuh, atau pergi dengan aman bersama harta benda mereka.<sup>152</sup> Dengan demikian, Perjanjian Umar berfungsi sebagai model historis yang kuat untuk menunjukkan bagaimana Islam mengatur hubungan damai dan memberikan perlindungan komprehensif kepada kaum minoritas.

---

<sup>150</sup> Hasan bin Muhammad Safar, *Nazharat Istisyrafiyyah fî Fiqh al-'Alaqât al-Insâniyyah baina al-Muslimin wa Gair al-Muslimin*, Riyad: Wazarah al-Auqaf al-Sa'ûdi, t. th, hal. 31.

<sup>151</sup> Muhammad bin Ibrahim Hassan, *Durûs li al-Syekh Muhammad Hassân*, Jilid 158, t.d, hal. 9.

<sup>152</sup> Saad Marshafi, *al-Jâmi' al-Shahîh li al-Sîrah al-Nabawiyah*, Jilid 4, Kuwait: Dâr Ibn Katsîr, 2009, hal. 1754.

### C. Prinsip Keadilan dan Kesetaraan terhadap Non-Muslim dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menempatkan prinsip keadilan (*al-adl*) dan kesetaraan (*al-musâwah*) sebagai fondasi etika dan moral yang berlaku bagi seluruh umat manusia, tanpa memandang perbedaan keyakinan. Prinsip-prinsip ini tidak hanya menjadi landasan bagi interaksi antar-Muslim, tetapi juga secara tegas mengatur bagaimana seorang Muslim seharusnya memperlakukan non-Muslim. Dalam konteks ini, al-Qur'an memberikan arahan yang jelas untuk menjunjung tinggi hak asasi manusia, menjamin perlakuan yang adil, serta mendorong kerja sama dan kebajikan antar-umat beragama. Oleh karena itu, bagian ini akan mengupas tuntas dasar-dasar teologis dari Al-Qur'an yang mewajibkan keadilan dan kesetaraan sebagai dasar utama dalam membangun hubungan yang damai dengan non-Muslim.

#### 1. Konsep Keadilan Universal sebagai Prinsip Hubungan Antarumat

Secara etimologi atau bahasa, kata *adl* berasal dari kata kerja **عدل** yang berarti lurus, seimbang, atau tidak menyimpang. Penggunaan kata ini mencerminkan makna lurus dan lurusnya suatu perbuatan atau keputusan. Sebuah pemerintahan dikatakan “adil” ketika ia menegakkan keadilan dan kebenaran. Sementara itu, secara istilah, makna *adl* merujuk pada beberapa definisi diantaranya Menggunakan sesuatu pada tempatnya, waktunya, bentuknya, dan ukurannya yang tepat, tanpa berlebihan, kekurangan, mendahulukan, atau menunda-nunda.<sup>153</sup> Secara sederhana keadilan bisa diartikan sikap lurus atau jujur tanpa memandang status latar belakang. Ini bukan hanya tentang membagi sama rata, tetapi tentang memberikan hak kepada setiap individu atau hal sesuai dengan proporsinya.

Makna-makna dasar ini tercermin secara mendalam dalam ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit membahas kewajiban keadilan, terutama dalam konteks hubungan dengan non-Muslim. Beberapa ayat kunci yang menjadi landasan prinsip *adl* ini sebagaimana dalam Q.S al-Nisâ'/4:58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا ۝ ٥٨

*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi*

<sup>153</sup> Majmu min al-Bahitsin, *Mausû'ah al-Akhilâq al-Islamiyyah*, Jilid 1, t.d, hal 375.

*pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*

Fondasi moral yang menegaskan bahwa keadilan adalah sebuah amanah yang harus ditunaikan. Ayat ini memerintahkan umat Muslim untuk menyerahkan amanah kepada yang berhak, larangan mengkhianatinya serta menetapkan hukum di antara manusia dengan adil.<sup>154</sup> Pandangan para ulama, dari klasik hingga kontemporer, memperkuat makna ini sebagai perintah yang absolut dan tidak bisa ditawar.

Qurtubi dalam tafsirnya *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, menjelaskan bahwa kata amanah, dalam ayat ini memiliki cakupan yang sangat luas. Amanah bukan hanya harta benda yang dititipkan, tetapi juga mencakup jabatan, kekuasaan, dan tanggung jawab hukum. Amanah harus dikembalikan kepada pemiliknya, baik mereka orang saleh maupun durhaka, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Al-Mundzir.<sup>155</sup> Bagi Imam Qurtubi, amanah terbesar adalah menegakkan keadilan itu sendiri. Dia menafsirkan ayat ini sebagai peringatan keras bagi para pemimpin dan hakim agar tidak menyalahgunakan kekuasaan mereka.

Sementara itu, Ibnu Katsir dalam tafsirnya yang terkenal menegaskan bahwa perintah ini ditujukan kepada seluruh umat Islam, terutama para penguasa. Beliau menekankan bahwa menegakkan keadilan adalah salah satu sifat Allah (*al-Adl*), dan manusia diperintahkan untuk meneladani-Nya. Ini perintah langsung dari Allah Ta'ala untuk berhukum dengan adil di antara manusia. Oleh karena itu, Muhammad bin Ka'ab, Zaid bin Aslam, dan Syahr bin Hausyab berpendapat bahwa ayat ini diturunkan khusus untuk para pemimpin, yang berarti para hakim di antara manusia. Beliau juga mengutip hadis Nabi Muhammad "Sesungguhnya Allah bersama hakim selama ia tidak berlaku zalim. Jika ia berlaku zalim, Allah menyerahkannya kepada dirinya sendiri."<sup>156</sup> Ibnu Katsir menyoroti bahwa amanah terbesar yang dipegang oleh seorang pemimpin adalah berlaku adil terhadap rakyatnya. Sifat keadilan yang universal. Perintah "menetapkan hukum di antara manusia" tidak dibatasi pada di antara Muslim saja. Kalimat *an-nas* atau manusia mencakup semua orang, tanpa memandang ras, suku, atau keyakinan.

Pandangan lain datang dari Muhammad Abduh, seorang tokoh pembaharu Islam. Ia berpendapat bahwa keadilan adalah fondasi

---

<sup>154</sup> Abdul Qadir 'Audah, *al-Islâm wa Audha'una al-Siyasiyah*, Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1981, hal. 258.

<sup>155</sup> Qurtubi, *al-Jâmi'ah li al-Ahkâm al-Qur'ân*, Jilid 5, ..., hal. 256.

<sup>156</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Jilid 2, ..., hal. 341.

peradaban dan pengganti dari sebuah cinta.<sup>157</sup> Keadilan universal yang ditekankan dalam ayat ini adalah bukti bahwa Islam adalah agama yang rasional dan humanis, yang bertujuan untuk membangun masyarakat yang harmonis yang berlandaskan kepada penilaian objektif tanpa memandang apapun dan siapapun. Menurut, keadilan tidak boleh dibatasi oleh sentimen agama, tetapi harus ditegakkan berdasarkan kebenaran dan nalar yang sehat. Islam menolak segala bentuk ketidakadilan, diskriminasi, dan nepotisme. Ini bukan sekadar norma ideal, melainkan sebuah kewajiban praktis yang menuntut kapasitas moral dan keberanian.

Perintah al-Qur'an untuk menunaikan amanah kepada pemiliknya menuntut kewajiban untuk menjaga amanah tersebut dengan sempurna. seseorang harus menghindari segala bentuk penyalahgunaan, perusakan, atau penyepelan, karena tanpa pemeliharaan yang baik, amanah tidak akan bisa dikembalikan kepada yang berhak. Konsep amanah ini sangat relevan dengan prinsip keadilan dan perlindungan hak asasi manusia. Jika amanah dipahami secara luas mencakup tanggung jawab dan hak-hak orang lain termasuk kaum minoritas dan non-Muslim maka perintah untuk menjaga dan menunaikannya menjadi bukti nyata bahwa Islam menolak segala bentuk diskriminasi.<sup>158</sup> Keadilan harus menjadi prinsip utama dalam setiap hubungan antarmanusia, dan seorang Muslim dilarang keras untuk berlaku tidak adil, bahkan jika itu bertentangan dengan kepentingan pribadi atau keluarga, karena keadilan itu sendiri adalah amanah suci yang harus dijaga dan ditunaikan kepada setiap individu tanpa pandang bulu.

Dalam dunia yang semakin terkoneksi dan beragam, pesan ini menjadi sangat relevan. Keadilan harus menjadi jembatan yang mempersatukan kemanusiaan, bukan dinding yang memisahkan kita. Bagi non-Muslim, ayat ini adalah jaminan bahwa hak-hak mereka akan dilindungi di bawah sistem hukum yang berpegang pada prinsip-prinsip Islam yang sejati, di mana keadilan adalah sebuah prinsip universal yang melampaui batas-batas keagamaan.

## 2. Konsep Kesetaraan Universal sebagai Prinsip Martabat Kemanusiaan

Secara bahasa, kata *al-musâwâh* (المساواة) berasal dari akar kata Arab *sâwâ* (سأوى), yang secara harfiah berarti “menjadi sama,” “setara,”

---

<sup>157</sup> Muhammad Abduh, *Risâlah al-Tauhîd*, Kairo: Wizarât al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmi, 1960, hal. 53.

<sup>158</sup> Muhammad bin Shalih ‘Utsaimin, *Syarh Riyâdh al-Shâlihîn*, Jilid 2, Riyad: Dâr al-Wathan li Nasyr, 2006, hal 463.

atau “seimbang.” Misalnya, جعلهما متعادلين ومتماثلين ساوى بينهما: سوى؛ جعلهما متعادلين ومتماثلين، berarti “menyetarakan antara keduanya, membuatnya seimbang dan serupa.” Dalam Q.S. al-Kahfi/18:96, kata ini digunakan untuk menggambarkan Zulqarnain yang menyetarakan timbunan tanah di antara dua gunung (حتى إذا ساوى بين الصدفين), menunjukkan kesetaraan dalam bentuk kuantitas. Namun, makna yang lebih mendalam terlihat dalam contoh-contoh lain yang menunjukkan kesetaraan dalam hal nilai atau kualitas, misalnya عاذه وماثله قدرا أو قيمة ساواه: artinya membuatnya sebanding dalam ukuran dan nilai.<sup>159</sup> Konsep ini tidak mengklaim bahwa setiap manusia memiliki kesamaan mutlak dalam hal fisik, maupun kecerdasan atau material. Melainkan ini menegaskan bahwa semua manusia memiliki martabat dan nilai kemanusiaan yang setara di hadapan Allah. Filosofis kesetaraan secara tegas menolak hierarki sosial yang didasarkan pada faktor-faktor lahiriah, *al-musâwah* bukanlah tentang menyamaratakan hasil, melainkan tentang menyamakan kesempatan dan hak dasar. setiap individu diperlakukan dengan hormat dan setara, terlepas dari perbedaan-perbedaan yang melekat pada diri mereka. Setara antara individu, kelompok, baik laki-laki maupun perempuan, pemimpin dengan rakyat.<sup>160</sup> Dengan demikian, *al-musâwah* bukanlah tentang menyamaratakan hasil, melainkan tentang menyamakan kesempatan dan hak dasar.

Prinsip kesetaraan ini berakar kuat pada ajaran al-Qur'an tentang penciptaan manusia. Al-Qur'an berulang kali menegaskan bahwa seluruh umat manusia, tanpa terkecuali, diciptakan dari satu sumber, yaitu Adam dan Hawa. Pandangan teologis ini secara efektif menghilangkan dasar-dasar superioritas genetik atau keturunan yang sering kali digunakan untuk membenarkan diskriminasi.<sup>161</sup> Al-Qur'an secara eksplisit menentang gagasan bahwa ada satu ras atau suku yang lebih mulia dari yang lain. Sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Hujurat/49:13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣

*Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu*

<sup>159</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Ma'âsirah*, Jilid 2, ..., hal. 1141.

<sup>160</sup> Abdul Qadir 'Auda, *al-Tasyrî' al-Jinâ'i al-Islâmi Muqâranan bi al-Qanûn al-Wadh'i*, Jilid 3, Bairut: Dâr al-Kâtib al-'Arabi, t.th, hal. 316.

*berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti.*

Al-Qur'an mengajarkan bahwa keragaman ras dan suku (*syu'ûba wa qabâil*) bukanlah alasan untuk saling merendahkan, melainkan sebagai sarana *li ta'ârafu* (untuk saling mengenal). Pernyataan Nabi Muhammad di hadapan ribuan kaum Muslimin, di mana beliau menyatakan, "Tidak ada kelebihan bagi orang Arab atas orang non-Arab, dan tidak ada kelebihan bagi orang non-Arab atas orang Arab, kecuali dengan takwa," adalah bentuk penegasan historis yang konkret atas makna ayat tersebut. Nabi Muhammad tidak hanya menyinggung hubungan antar-Muslim, melainkan juga meletakkan dasar bagi perlakuan adil terhadap non-Muslim. Dengan pernyataan "kalian semua adalah anak Adam, dan Adam dari tanah" Ini adalah pengakuan akan martabat kemanusiaan universal yang melekat pada setiap individu, terlepas dari keyakinan mereka.<sup>162</sup> Meskipun konteks khutbah ini ditujukan untuk mengatur hubungan internal umat, prinsip universal yang dikandungnya secara jujur memberikan landasan bahwa perlakuan adil, bebas dari diskriminasi rasial dan etnis, juga merupakan hak setiap non-Muslim. Dengan kata lain, Islam mengajarkan bahwa perbedaan keyakinan tidak boleh menjadi alasan untuk mengingkari martabat dasar manusia, karena martabat itu sendiri berasal dari penciptaan, bukan semata dari suatu kelompok agama tertentu.

Meskipun pernyataan *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ* berbicara tentang *taqwa* sebagai tolok ukur kemuliaan di sisi Allah. tetapi pada keutuhan ayat tersebut menegaskan bahwa manusia setara di hadapan Islam tanpa memandang asal-usul dan ras mereka. Hal ini mengisyaratkan pada keragaman dan perbedaan termasuk non-Muslim dan bahwa perbedaan di antara manusia adalah perbedaan akhlak (moral), yang tidak didasarkan pada warisan, seperti yang diserukan oleh fanatisme kesukuan.<sup>163</sup> Hal ini sedana dengan pernyataan Ibnu 'Asyur bahwa martabat ada dua jenis, pertama, martabat yang tertinggi dan mutlak disisi Allah Swt. adalah *taqwa* dan hanya dapat dicapai oleh orang-orang mukmin, di sisi lain, ada martabat sekunder yang bersifat universal, seperti akhlak yang baik, keahlian, dan reputasi yang baik. Ini adalah

---

<sup>162</sup> Sulaiman Nadawi Husaini, *al-Risâlah al-Muhammadiyah*, Bairut: Dâr Ibn Katsir, 2002, hal. 216.

<sup>163</sup> Manahij Jami'ah al-Madinah al-'Âlamiyyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah*, ..., hal. 56.

poin krusial bagi non-Muslim. Meskipun mereka tidak dapat mencapai tingkat kemuliaan pertama dalam pandangan Islam, mereka sepenuhnya dapat dan sering kali memiliki martabat kedua.<sup>164</sup> Ajaran ini secara efektif menuntut umat Muslim untuk menghormati dan menghargai kontribusi dan karakter non-Muslim, menolak gagasan bahwa seorang Muslim yang buruk perilakunya lebih mulia daripada non-Muslim yang memiliki kebaikan. Oleh karena itu, prinsip ini menjamin bahwa non-Muslim memiliki martabat dan hak yang sama untuk hidup dalam keadilan dan setara dalam masyarakat yang berlandaskan pada ajaran-ajaran Islam.

---

<sup>164</sup> Muhammad Thahir Ibnu ‘Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 26, ..., hal. 263.

### **BAB III**

## **JEJAK SOSIAL-HISTORI DAN EPISTEMOLOGI KONTEKSTUALIS ABDULLAH SAEED**

Penjelasan mengenai biografi ini akan menitikberatkan pada pertanyaan mengenai sejauh mana latar belakang sosio-histori, Pendidikan, dan kontribusi intelektual Abdullah Saeed dalam kontruk penafsiran yang fokus pada kajian kontekstual teks al-Qur'an. Terdapat beberapa sub topik yang akan dibahas dalam bab dua ini, yaitu konteks-sosial histori, latar belakang pendidikan, karya-karya, serta pemikiran penafsiran kontekstual.

#### **A. Biografi dan Karir Intelektual Abdullah Saeed**

##### **1. Sosial-Histori Kehidupan Abdullah Saeed**

Abdullah Saeed, salah satu pemikir yang cukup aktif dalam bidang studi Islam fokus pada kajian kontemporer dan mengajar sebagai professor dalam kajian studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne. Australia.<sup>1</sup> Ia merupakan seorang tokoh Muslim yang sangat mendukung pengembangan gagasan kontekstual dalam pembacaan teks al-Qur'an serta banyak melahirkan ijtihad progresif pada saat ini.<sup>2</sup> Lahir pada 25 September 1964 di Maldives atau Maladewa, sebuah negara kecil yang memiliki ratusan pulau kecil terletak di Benua Asia (Asia Selatan) yang ditemukan pada abad ke-12 oleh pedagang Arab.

---

<sup>1</sup> Annas Rolli Muchlisi, "Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed", dalam *Magza*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2016, hal. 20.

<sup>2</sup> Suqiyah Musafa'ah, "Kontekstualitas Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam Hukum Kewarisan di Indonesia" dalam *Islamica*, Vol. 9, No. 2015, Tahun 2015, hal. 452.

Islam masuk di Maladewa dibawa oleh seorang Da'i berasal dari Amazigh, Maroko bernama Abu Bakar Yusuf Barbari. Ketika itu Sultan Maldives bernama Dhoni Kalaminjaan -Muhammad 'Adil-memeluk Islam dihadapan Barbari<sup>3</sup>, meskipun ada pendapat lain yang menyatakan bahwa Islam masuk di Maladewa pada tahun 1147 M oleh seorang musafir berasal dari Dinasti Abbasiyyah bernama Syamsuddin Tibrizi, saat itu secara bertahap rakyat Maladewa menerima Islam sebagai agama resmi negara selama beberapa generasi.<sup>4</sup>

Awal kemunculan Islam di Maladewa, praktik hukum Islam yang berlaku secara umum adalah Mazhab Maliki, ini bisa dikatakan adanya pengaruh besar dari Barbari yang berasal dari Maroko. Ibnu Batuta, seorang sasrawan dan cendekiawan muslim terkenal pernah mengunjungi Maladewa pada masa Sultan Ahmed (1340-1348) mencatat bahwa ada pengaruh besar dari Barbari dalam pengembangan Islam di Maladewa dibuktikan dengan penemuan makam Balbari di dekat sebuah Masjid di daerah Male, ibu kota Maladewa. Kemudian pada masa Sultan Muhammad Tharukufanu sekitar abad ke 16, penyebaran mazhab Syafi'i mulai dari Asia Selatan sampai ke Maladewa melalui jalur perdagangan resmi menjadi mazhab negara yang saat itu menjadi tenaga pengajar adalah Sheikh Jamaluddin dari Hadhramaut, hingga kini praktik keagamaan Islam yang mendominasi di Maladewa adalah Islam Sunni dengan mazhab Syafi'i.<sup>5</sup>

Secara politik Maladewa ditandai oleh transformasinya dari protektorat Inggris menjadi republik. Selama 78 tahun (1887-1965), Inggris memegang kendali atas Maladewa, namun perhatian utama mereka hanyalah pembangunan pangkalan militer, tanpa ikut campur dalam urusan internal yang tetap, dipimpin oleh sultan terakhir, Muhammad Farid Didi. Pergeseran signifikan terjadi pada tahun 1968, saat Maladewa mendeklarasikan kemerdekaannya sebagai republik di bawah kepemimpinan presiden pertama, Ibrahim Nasir.<sup>6</sup> Sebagai dampak dari masa protektorat yang turut membawa manfaat, bahasa Inggris kini menjadi bahasa resmi Maladewa, bersanding dengan bahasa

---

<sup>3</sup> Analisa Daily, "Menelusuri Sejarah Maladewa Berpendudukan 100% Muslim," dalam <https://analisadaily.com/berita/arsip/2019/8/3/774904/menelusuri-sejarah-maladewa-berpenduduk-100-muslim/>. Diakses pada 07 Juli 2025.

<sup>4</sup> Renti Yasmar, dkk, "Non-Muslim Discourse in Abdullah Saeed's Perspective" dalam *Al-Quds*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2024, hal. 78; Jiayu Cui dan Tao Li, "Religion, Power, and Nation Identity: The Dual Role of Islam in the History and Modernization of the Maldives" dalam *Religious*, Vol 16, No. 201, Tahun 2025, hal. 2

<sup>5</sup> Wildan, *Tafsir Minoritas: Diskursus Non-Muslim dalam al-Qur'an Perspektif Abdullah Saeed dan Farid Esack*, ..., hal. 50.

<sup>6</sup> Wildan, *Tafsir Minoritas: Diskursus Non-Muslim dalam al-Qur'an Perspektif Abdullah Saeed dan Farid Esack*, ..., hal. 50.

Divehi. Abdullah Saeed, yang lahir pada tahun 1960 di Feydhoo -sebuah pulau di dekat pangkalan militer Inggris di Pulau Gan- menjadi saksi langsung atas seluruh perjalanan sejarah ini, dari masa kesultanan hingga Maladewa menjadi negara republik yang berdaulat saat ia beranjak remaja.

Abdullah Saeed merupakan keturunan Arab-Oman yang tumbuh dan besar di keluarga yang memiliki pendidikan dan berlatar belakang hukum yang kuat, disanalah Saeed banyak belajar mengenai berbagai warisan intelektual dan budaya.<sup>7</sup> Diketahui bahwa ayahnya, Muhammad Saeed, pernah menjabat sebagai *khatib* di Institusi Mahkamah Maladewa.<sup>8</sup> Dengan demikian pengaruh dari tradisi intelektual, budaya dan orang tua yang notabene ahli hukum menjadi dasar kuat dalam pengembangan karir intelektual Saeed yang kaya perspektif lintas sejarah, budaya, dan pemikirannya yang sangat cemerlang, tercermin dalam karya-karyanya.

## 2. Pendidikan dan Latar Belakang Keilmuan Abdullah Saeed

Pada sub bab sebelumnya, sekilas kita telah melihat bahwa latar belakang sosial-histori Abdullah Saeed tumbuh dan menjalani masa remaja mempengaruhi pola pemikiran dan sikap Abdullah Saeed. Tempat tinggal pertumbuhannya sangat berperang dalam membentuk karakter yang terbawa hingga dewasa. Selain itu, lingkungan dan pendidikannya sangat turut andil dalam membentuk sudut pandang dan ciri khas pemikiran seseorang. Bagian ini akan menjelaskan latar belakang pendidikan dan peran Saeed dalam pengembangan kajian studi Islam, berupa karya-karyanya dan lain sebagainya.

Saeed tumbuh dan besar pada masa transisi sistem pemerintahan dari kesultanan menjadi negara republik Maladewa. Masa remajanya tepat pada pemerintahan Ibrahim Nasir sebagai presiden pertama Maladewa. Saat itu pemerintah memiliki program pengiriman anak muda untuk belajar ke luar negeri. Abdullah Saeed menjadi salah satu anak bangsa yang mendapatkan kesempatan untuk melanjutkan studinya. Pakistan menjadi negara pertama tempat Saeed menuntut ilmu. Ia mengenyam pendidikan agama Islam selama setengah tahun di sebuah madrasah tradisional berupa pembelajaran al-Qur'an, Hadis, dan ilmu Fiqih dengan mengandalkan hafalan.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Muhammad Subekhi, "Bunga Bank dan Riba dalam Pandangan Abdullah Saeed dan Relevansinya dengan Bunga Bank di Indonesia," dalam *Jurnal Qolamuna*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal.87.

<sup>8</sup> Imam Syafiq Arrizal, dkk, "Islam Progresif Saeed dan Relevansinya terhadap Isu Gender Dan Ekologi di Indonesia", dalam *Millatuna*, Vol. 02. No. 01, Tahun 2025, hal. 180.

<sup>9</sup> Wildan, *Tafsir Minoritas: Diskursus Non-Muslim dalam al-Qur'an Perspektif Abdullah Saeed dan Farid Esack, ...*, hal. 56.

Pada tahun 1977, Abdullah Saeed hijrah ke Arab Saudi melanjutkan pendidikannya di Universitas Islam Madinah. Ia menempuh pendidikan di Saudi kurang lebih sembilan tahun dan memasuki beberapa lembaga resmi bahasa Arab, diantaranya Institut Bahasa Arab Dasar, Institut Bahasa Arab Menengah.<sup>10</sup> Ketekunan Saeed dalam bilang bahasa Arab cukup membuka peluang karir beliau di dunia pendidikan dan pengembangan studi Islam. Karir pendidikan Saeed tidak hanya sampai disini, ia melanjutkan studinya di strata satu hingga tingkat Doktor di Australia yaitu di Universitas Melbourne. Pada 1987, ia menyelesaikan program strata satu pada jurusan Studi Timur Tengah, kemudian melanjutkan ke jenjang master (1988-1992) di jurusan Linguistik Terapan dan gelar doktornya diraih di program Studi Islam (1992-1994) kemudian pada tahun 1996 ia menjadi dosen senior di Universitas Melbourne.<sup>11</sup> Pada tahun 2000, Saeed meraih sebuah prestasi dengan memperoleh gelar professor madya dan Saeed meraih gelar professor dan pada tahun 2003 ia memperoleh gelar guru besar penuh dalam bidang Arab dan Kajian Islam<sup>12</sup> serta turut aktif di beberapa lembaga dan forum nasional maupun Internasional yang menyangkut studi Islam dan Timur Tengah.

Saeed dikenal sebagai seorang dosen yang tekun, produktif, dan berwawasan luas. Ia mahir beberapa bahasa, diantaranya bahasa Indonesia, Arab, Inggris, Jerman, Urdu, dan Maladewa.<sup>13</sup> Saeed aktif mengajar sebagai dosen, ia mengampuh beberapa materi, diantaranya<sup>14</sup>, *Method of Islamic Law* (Metode Hukum Islam), *Islamic Banking and Finansial* (Perebankan Syari'ah), *Islam and Human Right* (Hak Asasi Manusia), *Methodologi of Hadis* (Metodologi Hadis), *Religios Freedom in Asia* (Kebebasan Beragama di Asia), *Great Texts of Islam: Al-Qur'an* (al-Qur'an: Kitab Suci Umat Islam), *Great Impires of Islam Civilization* (Sejarah Kerajaan Besar Islam), *Qur'anic Hermeneutics* (Hermeneutika al-Qur'an), *Muslim Intelectual and Modernity* (Intelektual Muslim dan Modernitas), dan *Islam and Muslim in Australia* (Islam dan Muslim di

---

<sup>10</sup> Annas Rolli Muchlisi, "Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed," dalam *Magza*, ..., hal. 20.

<sup>11</sup> Sheyla Nichlatus Sovia, "Interpretasi Kontekstualhal (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed)" dalam *Dialogia*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2015, hal. 40.

<sup>12</sup> Muhammad Rizki Azizi, dkk, *Al-Qur'an dalam Realitas Sosial: Pendekatan Living Qur'an dan Tafsir Kontekstual*, Pekalongan: NEM, 2025, hal. 8.

<sup>13</sup> Siti Sakina, Kontekstualisasi Konsep Jihad dalam Al-Qur'an: Penerapan Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed, Tesis Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2022, hal. 58.

<sup>14</sup> Hatib Rachmawan, "Hermeneutika Al-Qur'an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur'an Abdullah Saeed", dalam *Afkaruna*, Vol. 9, No. 2. Hal. 150.

Australia). Saeed tidak hanya aktif mengajar, tetapi produktif dalam menulis dan berpartisipasi di berbagai seminar, kontribusinya meliputi<sup>15</sup> pengembangan pemahaman tentang konsep jihad dalam Islam, Ia juga mendalami rekonsiliasi keagamaan di Indonesia, khususnya mengenai pandangan inklusif dan eksklusif, serta menyerukan perspektif yang inklusif dalam beragama. Ia seorang cendekiawan dan intelektual humanistik yang memiliki kompetensi, dan kualifikasi, serta disiplin dan berdedikasi pada keilmuan yang digelutinya.<sup>16</sup>

Saeed diangkat sebagai Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di Universitas Melbourne, Australia, serta memegang peran penting dalam dinamika akademik. Keterlibatannya meluas hingga menjadi bagian dari Asosiasi Profesor Asia Institute Universitas Melbourne dan Akademi Agama Amerika.<sup>17</sup> Tak hanya itu, dedikasinya pada perkembangan ilmu juga terlihat dari perannya sebagai aktif di berbagai jurnal bereputasi nasional maupun internasional, termaksud Jurnal Studi Islam Pakistan dan Jurnal Studi al-Qur'an di Inggris.<sup>18</sup>

Saeed adalah salah satu cendekiawan Muslim yang sangat aktif memperkenalkan dan berani mengadopsi pendekatan kritis dalam memahami al-Qur'an dan seluruh ajaran Islam. Perjalanan hidupnya menjadi sangat relevan di tengah tantangan dan transformasi zaman saat ini, terutama karena ia mampu menjembatani anatara ajaran Islam dan realitas social, politik, serta budaya yang berkembang pesat.

Saeed memiliki semangat dalam pengembangan kajian Islam terkhusus kajian al-Qur'an dengan visi mengaktualisasikan pesan-pesan al-Qur'an pada masyarakat kontemporer serta menghidupkan pesan Islam di setiap waktu yang tempat dengan berpegang pada prinsip *shâlih li kulli zamân wa makân*. Ia mengambangkan sebuah pendekatan hermeneutis yang dinami penafsiran kontekstual. Inisiatif ini mencerminkan upaya sistematisnya untuk memastikan bahwa pesan-pesan Qur'ani dapat terus berbicara secara bermakna kepada realitas kontemporer.

---

<sup>15</sup> Tri Faizah Angraini, "INTERPRETASI KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED: (Langkah Metodis dan Implikasi Hierarki Nilai Pada Ayat Larangan Menistakan Agama)", dalam *Shad*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2024, hal. 5.

<sup>16</sup> Zainuddin Fanani, "Gerakan Islam Progressif dalam Konteks Sosiologi: Memahami Pemikiran Abdullah Saeed dalam Bukunya *Islamic Thought*", dalam *LP3M IAI al-Qolam*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2019, hal. 58.

<sup>17</sup> Muhammad Rizki Azizi, dkk, *Al-Qur'an dalam Realitas Sosial: Pendekatan Living Qur'an dan Tafsir Kontekstual*, hal. 8.

<sup>18</sup> Zainuddin Fanani, "Gerakan Islam Progressif dalam Konteks Sosiologi: Memahami Pemikiran Abdullah Saeed dalam Bukunya *Islamic Thought*", dalam *LP3M IAI al-Qolam*, ..., hal. 58.

Gagasan kontekstualisasi al-Qur'an awal mula dikenalkan oleh Fazlur Rahman, dengan teori *double movement* (gerak ganda). Gerakan pertama menuntut seorang penafsir untuk secara mendalam menyelami dan merekonstruksi kembali konteks historis-sosial saat wahyu al-Qur'an diturunkan, seolah-olah menyatu dengan realitas masa lalu tersebut. Kemudian gerakan kedua, penafsir dihadapkan pada tugas intelektual untuk mentransformasi pemahaman yang diperoleh dari konteks awal tersebut ke dalam tantangan kontemporer.<sup>19</sup> Ia berpandangan bahwa penafsiran atau pembacaan al-Qur'an seharusnya tidak meninggalkan potret masa lalu, memahami konteks, kemudian membawa nilai-nilai tersebut ke masa kini. Tetapi gagasan Rahman mengenai hermeneutika dalam penafsiran tersebut kurang memberikan pemahaman secara spesifik dan sulit dipahami oleh kalangan pemula. Sehingga ini menjadi cikal bakal yang menginspirasi Abdullah Saeed menjadi kontekstualis penerus Rahman.<sup>20</sup> Setidaknya ada beberapa tokoh yang mempengaruhi Saeed dalam memperkenalkan pemikiran hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an.

#### 1. Fazlur Rahman dan Gagasan *Double Movement*

Salah satu teori yang mempengaruhi Saeed dalam penafsiran kontekstualnya adalah teori Fazlur Rahman yakni *double movement* dengan pembahasan pembebasan pesan abadi al-Qur'an dari konteks tertentu untuk mengadopsi maknanya tanpa ada basatan. Ada beberapa hal yang perlu dilakukan dalam gerak ganda (*double movement*).<sup>21</sup> a) Pahami makna asli dengan meninjau histori dan situasi yang menjadi sebab kemunculannya. b) Menarik prinsip-prinsip moral dan tujuan social yang fundamental yang dapat diterapkan secara luas dari pemahaman spesifik tersebut. c) Penerapkan prinsip umum tersebut pada konteks dan situasi sosial yang konkrit saat ini.

Berdasarkan prinsip gagasan Rahman diatas, menegaskan seyogyanya seorang penafsir harus memahami makna dengan memotret konteks histori kemudian mengidentifikasi jawaban spesifik dengan mempertimbangkan konteks tersebut.

#### 2. Ghulam Ahmad Parves dan Gagasan Kembali pada Prinsip al-Qur'an

Ghulam Ahmad Parvez mengusulkan pendekatan interpretasi Al-Qur'an yang berpusat pada kembali kepada prinsip-prinsip

---

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1984, hal. 7.

<sup>20</sup> Thoriq Aziz Jayana, "Model Interpretasi Alquran dalam Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed", dalam *Al-Quds*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2019, hal. 40.

<sup>21</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 6-7; Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, Oxon: Routledge, 2014, hal. 23.

dasarnya. Menurut Parvez, Al-Qur'an sudah memuat semua prinsip esensial untuk memahami keyakinan dan amal saleh dalam Islam, baik yang dipahami melalui akal maupun wahyu. ia berpendapat bahwa Islam memiliki inti ajaran yang tetap dan tidak berubah, namun cara penerapannya dan penekanannya dalam kehidupan bersifat dinamis dan bisa disesuaikan.<sup>22</sup> Lebih jauh, Parvez memperkenalkan proyek demitologisasi, yaitu menafsirkan ulang konsep-konsep dalam Al-Qur'an yang sering dianggap mitos.<sup>23</sup> Ini berimplikasi pada pandangannya bahwa ajaran Al-Qur'an tidak bertentangan dengan hukum alam, sehingga mukjizat pun seharusnya dipahami sebagai fenomena yang mengikuti hukum alam, bukan sebagai kejadian supranatural.

### 3. Farid Esack dan Gagasan Hermeneutika Pembebasan

Dalam upaya memahami dan mereformasi realitas sosial, Abdullah Saeed mengadopsi sebuah pendekatan interpretatif yang mendasarkan pembacaan teks Al-Qur'an pada kondisi praktis masyarakat. Ketika ditemukan ketimpangan dalam realitas tersebut, Saeed berpendapat bahwa perubahan sosial harus dijustifikasi melalui teks suci, agar sejalan dengan semangat inti (*elan-vital*) Al-Qur'an yang progresif. Untuk mencapai hal ini, ia memanfaatkan prosedur regresif-progresif yang dikembangkan oleh Farid Esack guna menganalisis secara cermat konteks sosio-historis pewahyuan Al-Qur'an dan kemudian secara aktif menghubungkan serta menerjemahkan pemahaman tersebut ke dalam konteks kontemporer, sehingga pesan Al-Qur'an dapat berfungsi sebagai panduan transformatif bagi masyarakat modern.<sup>24</sup>

### 4. Mohammed Arkoun dan Gagasan Dokonstruksi Wahyu

Gagasaan ini digunakan oleh Abdullah Saeed sebagai metode sistematis untuk memahami al-Qur'an, yang berpusat pada kronologi pewahyuan dan peran berbagai aktor dalam proses turunnya ayat. Ia mengidentifikasi empat tahapan utama wahyu: dimulai dari Firman Tuhan (Kalam Allah), kemudian menjadi wacana Qur'ani yang dinamis, berlanjut ke korpus resmi yang tertutup (teks al-Qur'an yang terstandarisasi), dan akhirnya menjadi korpus yang terus ditafsirkan. Saeed sangat menghargai gagasan Muhammad Arkoun tentang

---

<sup>22</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an: Towards A Contemporary Approach*, Oxon: Routledge, 2005, hal. 21.

<sup>23</sup> . F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, hal. 147.

<sup>24</sup> Zainuddin Fanani, "Gerakan Islam Progressif dalam Konteks Sosiologi: Memahami Pemikiran Abdullah Saeed dalam Bukunya "Islamic Thought," dalam *LP3M IAI al-Qolam*, ..., hal. 61.

pentingnya pembacaan wahyu secara berkala, yang berarti selalu meninjau ulang pemahaman sesuai konteks zaman. Inti dari pandangan epistemologisnya adalah perlunya memahami bagaimana wahyu ilahi bertransformasi menjadi teks al-Qur'an yang kita kenal, serta mengakui adanya fleksibilitas inheren dalam makna al-Qur'an itu sendiri.<sup>25</sup>

#### 5. Khaled Abou El Fadl dan Gagasan Hermeneutik Negosiasi

Bagi Abdullah Saeed, pemikiran Abou El Fadl sangat penting, terutama dalam bidang hukum dan etika (*ethico-legal*) Islam, karena sejalan dengan pandangannya. Abou El Fadl menekankan bahwa otoritas, peran komunitas penafsir dalam menciptakan makna, serta keseimbangan antara teks, penulis, dan pembaca adalah hal yang krusial.<sup>26</sup> Gagasan ini menghasilkan cara membaca al-Qur'an yang negosiatif. Artinya, teks tidak lagi diam dan kaku, hukum Islam tetap dinamis, dan keaslian ajaran Islam terjaga dari distorsi. Hermeneutika negosiatif adalah cara menafsirkan yang berpegang pada prinsip negosiasi kreatif antara tiga pihak: teks itu sendiri, pihak yang menciptakan atau menggagas teks, dan pembaca. Dalam proses ini, teks menjadi pusat yang sifatnya terbuka untuk berbagai pemahaman.<sup>27</sup> Hal inilah yang membuat Saeed semakin terbuka untuk mengakui bahwa makna al-Qur'an itu kompleks saat ditafsirkan.

### 3. Karya-Karya Abdullah Saeed

Abdullah Saeed adalah seorang intelektual muslim yang cukup aktif dalam dunia pemikiran (*world thinker*) disamping itu beliau adalah seorang dosen yang menekuni bidang *Islamic studies* dan sangat produktif menulis karya ilmiah, baik berupa buku maupun artikel-artikel berkaitan dengan bidangnya. Pada sub bab ini penulis akan melacak beberapa karya Saeed dan memaparkan beberapa kesimpulan dan poin-poin penting yang terkandung dalam karya-karyanya.

---

<sup>25</sup> MK Ridwan, "Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed", dalam *Millati*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2016, hal. 9.

<sup>26</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal. ..., 25.

<sup>27</sup> Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, New York: Oneworld Publications, 2014, hal. 18.

a. Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach<sup>28</sup>

Buku *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* karya Abdullah Saeed secara fundamental mengadvokasi pendekatan baru dalam menafsirkan teks-teks Al-Qur'an, khususnya yang bersifat *ethico-legal*, untuk menjadikannya relevan dengan kebutuhan umat Muslim di era modern. Saeed berargumen bahwa penafsiran tradisional yang cenderung literalistik dan legalistik, yang telah mendominasi sejak periode pasca pembentukan hukum Islam, kini tidak lagi memadai di tengah perubahan global yang massif seperti globalisasi, revolusi ilmiah, isu kesetaraan gender, dan hak asasi manusia. Ia mengidentifikasi tiga pendekatan utama dalam penafsiran modern: Tekstualis (yang kaku pada makna literal), Semi-Tekstualis (yang mencoba memodernisasi tanpa mengubah substansi), dan Kontekstualis (yang sangat menekankan konteks sosio-historis). Saeed dengan tegas mendukung pendekatan Kontekstualis, yang mempertimbangkan baik konteks awal wahyu maupun realitas kontemporer,

Saeed lebih lanjut mengeksplorasi bagaimana makna teks al-Qur'an seringkali bersifat *aproksimatif* dan tidak tunggal, terutama untuk teks-teks yang berkaitan dengan alam gaib, narasi historis, dan perumpamaan (*matsal*). Ia menunjukkan bahwa bahkan dalam periode awal Islam, ada fleksibilitas dalam pembacaan Al-Qur'an, yang kemudian dibatasi demi kesatuan. Konsep naskh (penghapusan hukum) juga disoroti sebagai bukti bahwa hukum-hukum Qur'ani dapat berubah sesuai kondisi, menunjukkan adanya alat ilahi untuk menyesuaikan bimbingan dengan kebutuhan komunitas yang berkembang.

Buku ini juga menekankan pentingnya peran akal (*al-ra'y*) dalam penafsiran, menentang pandangan tradisional yang membatasi akal demi tradisi. Saeed berpendapat bahwa penafsiran adalah upaya manusiawi yang tidak steril dari subjektivitas, dan bahwa ulama modern harus memanfaatkan metode penelitian kontemporer untuk memahami al-Qur'an. Ia menyerukan demokratisasi pemahaman al-Qur'an, di mana setiap Muslim memiliki hak untuk merenungkan dan memahami teks suci tersebut sesuai kapasitasnya, tanpa harus sepenuhnya bergantung pada otoritas ulama. Pada akhirnya, Saeed tidak bermaksud menolak warisan tafsir dan fikih klasik, melainkan menyerukan proses perbaikan dan

---

<sup>28</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an: Towards A Contemporary Approach*, Oxon: Routledge, 2005.

penambahan yang berkelanjutan, agar ajaran Al-Qur'an tetap hidup dan relevan di tengah tantangan zaman yang terus berubah.

- b. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*<sup>29</sup>

Buku *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* karya Abdullah Saeed adalah pembelaan kuat terhadap pendekatan kontekstualis dalam menafsirkan Al-Qur'an di era modern. Saeed berpendapat bahwa penafsiran tradisional yang cenderung tekstualis (mengandalkan makna literal) seringkali membuat ajaran al-Qur'an terasa tidak relevan atau diterapkan secara tidak tepat dalam menghadapi masalah-masalah kompleks masyarakat Muslim kontemporer. Ia menunjukkan bahwa pendekatan kontekstualis, yang mempertimbangkan konteks sejarah pewahyuan Al-Qur'an dan konteks di mana penafsiran dilakukan saat ini, sebenarnya berakar kuat dalam tradisi Islam itu sendiri. Bahkan, tokoh awal seperti Umar bin Khattab telah menerapkan semacam "kontekstualisme" dalam keputusannya, menunjukkan bahwa fleksibilitas interpretasi bukanlah hal baru.

Saeed memperkenalkan kerangka kerja interpretasi kontekstualis yang melibatkan perbandingan antara konteks makro 1 (situasi sosial, politik, ekonomi, budaya, dan intelektual saat al-Qur'an diturunkan di abad ke-7 Masehi) dan konteks makro 2 (situasi serupa di abad ke-21). Tujuannya adalah untuk menerjemahkan makna al-Qur'an dari konteks aslinya ke konteks sekarang, dengan bantuan konteks penghubung yang mencakup sejarah interpretasi di antara kedua periode tersebut. Penting untuk dicatat bahwa tidak semua teks al-Qur'an memerlukan pendekatan kontekstualis; banyak ayat yang bersifat universal (seperti tentang kekuasaan Tuhan atau nilai-nilai moral dasar) dapat langsung dipahami dan diterapkan. Namun, teks-teks *ethico-legal* yang sangat terikat pada kondisi masyarakat Arab abad ke-7 (misalnya, tentang zakat atau peran gender) sangat membutuhkan interpretasi kontekstualis agar tetap relevan dan adil di masa kini.

Buku ini juga membahas secara mendalam bagaimana makna dalam kerangka kontekstualis bersifat dinamis, muncul dari hubungan antara Tuhan (pembicara), teks al-Qur'an (pesan), penerima (Nabi dan komunitas awal), dan konteks. Meskipun ada stabilitas dalam makna historis yang didokumentasikan dalam tafsir, perubahan konteks memungkinkan pergeseran penekanan, di mana aspek-aspek tertentu

---

<sup>29</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, Oxon: Routledge, 2014.

dari pesan dapat lebih ditonjolkan atau dikurangi penekanannya. Ini memastikan bahwa pesan al-Qur'an tetap relevan dari generasi ke generasi. Saeed menguraikan proses empat langkah untuk melakukan interpretasi kontekstualis, mulai dari memahami subjektivitas penafsir hingga menganalisis konteks modern dan memeriksa kewajaran interpretasi baru.

Melalui empat studi kasus yaitu otoritas laki-laki atas perempuan, penyaliban Yesus, *shura* dan demokrasi, serta *riba* dan bunga, Saeed menunjukkan bagaimana pendekatan kontekstualis dapat menghasilkan interpretasi yang berbeda dan lebih sesuai dengan tantangan kontemporer dibandingkan dengan penafsiran tekstualis tradisional. Ia berargumen bahwa penafsiran kontekstualis tidak bertujuan merusak agama atau prinsip dasarnya, melainkan menyediakan metodologi yang berprinsip untuk memastikan al-Qur'an terus menjadi panduan yang relevan dan bermakna bagi umat Muslim di abad ke-21.

c. The Qur'an: An Introduction<sup>30</sup>

Buku *The Qur'an: An Introduction* karya Abdullah Saeed adalah salah satu karya terbaik yang membahas berbagai aspek al-Qur'an secara komprehensif. Secara mendalam mengulas konsep wahyu, al-Qur'an sebagai kitab suci, tema-tema utamanya, hingga penafsiran al-Qur'an di era modern dan kontemporer. Saeed juga memperkenalkan pemikiran-pemikiran baru dari sarjana Muslim dan Barat kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Shahrour, Amina Wadud, dan John Wansbrough.

Secara khusus menyoroti pentingnya memahami al-Qur'an dalam konteks sosio-historisnya. Saeed menjelaskan bahwa pewahyuan al-Qur'an terjadi dalam lingkungan politik, sosial, intelektual, dan agama masyarakat Arab abad ke-7 di Hijaz, termasuk Makkah dan Madinah. Memahami iklim spiritual, norma, adat istiadat, dan nilai-nilai yang berlaku saat itu sangat krusial untuk menghubungkan teks al-Qur'an dengan lingkungannya. Meskipun riwayat asbab al-nuzul (sebab-sebab turunnya wahyu) membantu menjelaskan konteks langsung ayat, Saeed menekankan bahwa pemahaman yang lebih mendalam memerlukan rekonstruksi konteks sosio-historis yang lebih luas, termasuk kehidupan Nabi Muhammad di Makkah dan Madinah, serta interaksi budaya di Hijaz yang beragam. Ia juga membahas bagaimana al-Qur'an tidak sepenuhnya

---

<sup>30</sup> Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, London: Routledge, 2008.

menolak budaya pra-Islam, melainkan memodifikasi dan mengadaptasi beberapa praktik serta nilai positif, sambil menolak yang negatif.

Selain itu, Saeed juga membahas secara rinci tentang wahyu dan kompilasi al-Qur'an sebagai teks tunggal. Ia menjelaskan bahwa wahyu adalah inisiatif Allah yang disampaikan melalui Nabi Muhammad dalam bahasa Arab, dan umat Islam meyakini al-Qur'an sebagai firman Allah yang murni dan tidak diciptakan. Buku ini menguraikan empat tingkatan wahyu, dari yang tidak terlihat hingga yang dilafalkan dan diaktualisasikan dalam kehidupan Muslim. Terkait kompilasi, Saeed menjelaskan pandangan Muslim tradisional bahwa Al-Qur'an dikumpulkan menjadi satu mushaf di bawah kepemimpinan Abu Bakar dan distandardisasi oleh Utsman, meskipun ada perdebatan di kalangan sarjana Barat mengenai proses ini. Saeed juga menyentuh konsep inimitabilitas (keajaiban) al-Qur'an dan hubungannya dengan tradisi Nabi (hadis) sebagai sumber penting kedua dalam Islam, yang memberikan detail praktis dari ajaran-ajaran Al-Qur'an.

d. Freedom of Religion, Apostasy and Islam<sup>31</sup>

Buku ini ditulis oleh Abdullah Saeed dan Hassan Saeed, dicetak oleh percetakan Ashgate Publishing Limited tahun 2004. Secara singkat buku ini membahas isu kebebasan beragama dalam perspektif Islam yang dianggap masih kontroversial oleh sebagian kalangan ulama dan bagaimana status hukum mati bagi kemurtadan seseorang (*apostasy*). Abdullah Saeed dan Hassan Saeed menganggap hukum mati bagi orang yang murtad itu dianggap melanggar beberapa atauran atas prinsip fundamental Islam. Hal itu menjadi kuat ketika dikaitkan dengan aturan HAM dan beberapa ayat al-Qur'an yang secara literal tidak memaksa seseorang dalam agama. Mereka menganggap perkembangan hukum Islam awal yang melegalkan hukuman mati bagi *murtadiin* sebagai simbol politik keagamaan dan pada dasarnya dikalangan Muslim awal memiliki keragaman pendapat mengenai itu, serta ambiguitas dalam mendefinisikan makna murtad itu sendiri. Serta penulis buku ini mencoba memberikan arus balik kritik terhadap orang yang membolehkan hukum mati bagi murtad dengan kritikan bahwa mereka banyak mengabaikan ayat al-Qur'an yang mendukung kebebasan beragama.

---

<sup>31</sup> Abdullah Saeed dan Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, Farnham: Ashgate Publishing, 2004.

Lebih lanjut, buku *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* ini mencoba mengeksplorasi tantangan bagi hukuman kemurtadan di berbagai komunitas Muslim modern, dengan studi kasus di Malaysia yang memiliki beragam budaya, masyarakatnya yang multi-agama dan konstitusi sekuler. Saeed dan Hassan memberikan beberapa argumen kuat yang mendukung kebebasan beragama mutlak dan penolakan hukum mati untuk kemurtadan walupun deklarasi hak asasi manusia Islam telah dirancang dan menganggap deklarasi tersebut belum mencapai standar kebebasan beragama yang dijamin oleh PBB tahun 19848, terutama dalam hal pindah agama.

e. *Islam and Belief: at Home with Religious Freedom*<sup>32</sup>

Buku *Islam and Belief: At Home with Religious Freedom* karya Abdullah Saeed secara fundamental mengkaji bagaimana Islam dapat hidup berdampingan dan bahkan mendukung konsep kebebasan beragama di dunia modern. Saeed secara kritis menelaah sumber-sumber Islam klasik, termasuk al-Qur'an dan Hadis, untuk menunjukkan bahwa meskipun ada pandangan yang membatasi kebebasan beragama dalam tradisi Islam, terdapat pula landasan teologis yang kuat untuk mendukung pluralisme dan kebebasan keyakinan. Ia berargumen bahwa banyak interpretasi historis yang membatasi kebebasan beragama seringkali dipengaruhi oleh konteks politik dan sosial tertentu, bukan semata-mata oleh teks suci itu sendiri.

Melalui analisis yang cermat, Saeed berusaha untuk merekonsiliasi ajaran Islam dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia universal, termasuk hak untuk memilih agama atau tidak beragama. Ia menyoroti ayat-ayat al-Qur'an yang menekankan “tidak ada paksaan dalam agama” (Q.S. Al-Baqarah:/2:256) dan kebebasan berkehendak manusia. Buku ini menawarkan kerangka kerja bagi umat Muslim untuk memahami kebebasan beragama bukan sebagai ancaman, melainkan sebagai nilai yang konsisten dengan semangat Al-Qur'an dan dapat memperkuat koeksistensi damai dalam masyarakat yang beragam. Karya ini menjadi kontribusi penting dalam perdebatan kontemporer tentang Islam, modernitas, dan hak asasi manusia.

Selain karya-karya di atas, Abdullah Saeed juga memiliki beberapa karya lainnya:

1. *Islam in Australia*
2. *Approach to The Qur'an in Contemporary Indonesia.*

---

<sup>32</sup> Abdullah Saeed, *Islam and Belief: At Home with Religious Freedom*, London: Equinox Publishing Ltd, 2008.

3. *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Interest and Its Contemporary Interpretation.*
4. *Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt of a Classification.*
5. *Jihad and Violence: Changing Understandings of Jihad among Muslims*
6. *Terrorism and Justice: Moral Argument in a Threatened World*
7. *Human Right and Islam: An Introduction to Key Debates between Islamic Law dan International Human Right Law*
8. *Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an*
9. *Rethinking Revelation as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'an Perspective*

## **B. Kerangka Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed**

Pendekatan kontekstual dalam penafsiran merupakan sebuah respon dari para tokoh kontekstualis modern yang merasa resah dan khawatir terhadap tafsir klasik yang mengutamakan pembacaan literal dan tekstual yang masih eksis hari ini dan penafsiran yang mengabaikan situasi dan konteks turunnya ayat sebagai data primer.<sup>33</sup> Pendekatan ini mamadukan antara pemahaman konteks sejarah, budaya politik di masa ayat-ayat al-Qur'an turun dan pemahaman modern serta perkembangan pengetahuan masa kini.<sup>34</sup> Ahsin Muhammad, dalam pandangannya, menegaskan bahwa kontekstualisasi pemahaman al-Qur'an adalah sebuah keniscayaan metodologis yang melampaui pembacaan harfiah teks. Pendekatan ini menuntut penafsir untuk tidak terpaku pada makna literal, melainkan menggali signifikansi ayat dari konteks yang lebih luas (*siyâq*), termasuk situasi dan kondisi sosio-historis saat wahyu diturunkan.<sup>35</sup>

Abdullah Saeed menegaskan bahwa al-Qur'an memiliki dua sisi dimensi yakni dimensi ketuhanan (transenden) sekaligus manusiawi (histori). Dimensi trasendennya yang mencakup nilai-nilai universal dan dimensi historinya membentuk cara penyampaian pesan teks sesuai dengan struktur dan kebutuhan masyarakat Arab kala itu, sehingga jelas bahwa al-Qur'an harus difahami sesuai zaman awal saat diwahyukan yaitu pada abad ke-7 sekaligus harus difahami dalam konteks modern saat ini tanpa meninggalkan maksud awal diturunkan agar dapat diaplikasikan pada saat

---

<sup>33</sup> Hukniah dan Masri Saad, "Al-Qur'an antara Teks dan Konteks", dalam *Dirasat*, ..., hal. 10.

<sup>34</sup> M. Khai Hanif Yuli Edi Z, "Pendekatan Tekstual, Kontekstual, dan Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam *Al-Muhafidz*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2023, hal 104.

ini. Secara garis besar, bagi Saeed kontekstualisasi penafsiran al-Qur'an ada dua tugas:

“Broadly speaking, contextualisation involves two essential tasks: it first seeks to identify the basic message (or messages) that emerge from the Qur’anic text from the process of interpretation, and then, to apply that message (or messages) to other subsequent contexts. What the message is determined is based on an understanding of how the Qur’anic text was understood and applied in its original context. The message is then translated to the present context, while keeping an eye on the relevance of the message: both to the original and the new contexts”.<sup>36</sup>

Secara garis besar, kontekstualisasi dalam interpretasi Al-Qur'an melibatkan dua tugas esensial: *pertama*, mengidentifikasi pesan fundamental yang muncul dari teks melalui proses interpretasi, yang didasarkan pada pemahaman bagaimana teks tersebut dipahami dan diaplikasikan dalam konteks aslinya (abad ke-7 Masehi). *Kedua*, pesan inti tersebut kemudian ditranslasikan dan diaplikasikan ke konteks-konteks selanjutnya, khususnya konteks kontemporer, dengan tetap memperhatikan relevansi pesan tersebut baik bagi konteks asli maupun konteks baru. Pendekatan ini secara kritis mengakui bahwa makna teks tidak statis, melainkan dinamis, menuntut penafsir untuk menjembatani kesenjangan historis-budaya guna memastikan bahwa pesan ilahi tetap relevan dan memberikan panduan yang bermakna bagi umat Muslim di berbagai zaman dan tempat.

Al-Qur'an selain menjadi sebuah kitab suci umat Islam, ia juga merupakan pedoman dan petunjuk bagi umat manusia yang seharusnya dapat diimplementasikan sesuai perubahan kultur, budaya, situasi masyarakat tanpa meninggalkan nilai-nilai fundamental yang terkandung dalam al-Qur'an. Mengaktualisasikan pesan al-Qur'an masa kini menuntut pengetahuan mendalam tentang konteks makro, baik yang asli dan masa kontemporer.<sup>37</sup> Kesadaran akan konteks-konteks makro ini memungkinkan para penafsir dapat mengembangkan pemahaman tentang persamaan dan perbedaan antara konteks awal abad ke tujuh dan konteks mereka sendiri di abad kedua puluh satu.<sup>38</sup> Dengan mempertimbangkan dua konteks makro ini akan menghasilkan penafsiran teks al-Qur'an yang lebih baik dan bermakna.

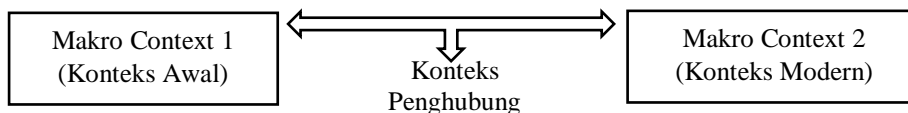
---

<sup>36</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 59.

<sup>37</sup> Muhammad Hasbiyallah, “paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai AL-Qur'an”, dalam *al-Dzikra*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2018, hal. 32.

<sup>38</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 60.

Tabel III.1. Konteks



Mendukung dari pernyataan Saeed diatas, Muhammad Arkoun menegaskan bahwa penafsiran al-Qur'an sepanjang sejarah akan mengungkapkan makna-makna baru lainnya, karena teks mengandung banyak makna dan memiliki potensi tak terbatas. Hal itu tidak lepas dari interaksi terus menerus antara teks yang diwahyukan dan sejarah perjalannya.<sup>39</sup> Dari beberapa argument diatas, dapat ditarik kesimpulan bahwa bagi seorang kontekstual wahyu ilah adalah sesuatu yang fleksibel dan mengandung banyak makna yang bisa menjawab perubahan dan tantangan zaman atau *shâlih li kulli zamân wa makân*.

Pada sub ini, penulis akan menjelaskan landasan teoritis atas penafsiran kontekstual Abdullah Saeed yang akan menjadi barometer dalam menjawab masalah yang penulis angkat dalam tulisan ini

## 1. Metodologi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed

### a. Gagasan Dasar Wahyu al-Qur'an

Penerjemahan terhadap pengertian wahyu dari masa ke masa mengalami pergeseran makna. Secara umum wahyu adalah firman Allah Swt. yang berisi petunjuk bagi umat manusia, diwahyukan kepada Muhammad saw. melalui perantara malaikat Jibril a.s, dan biasanya fokus dari pengertian ini yaitu tahapan pewahyuan, sebab turun, dan cara Muhammad saw. menerimanya.<sup>40</sup> Penjelasan seperti ini membawa pengertian bahwa wahyu sebagai firman yang sempurna dan mutlak bersifat *inerrancy* (tidak ada kesalahan) karena berasal dari sang Maha Kuasa dan *infallibilitas* (tidak bisa salah).

Azhary menawarkan perspektif yang agak berbeda dan kaya mengenai konsep wahyu yang memiliki spektrum makna luas, merangkum isyarat dan *sign* (tanda-tanda) dari ilahi. Baginya wahyu adalah proses dimana Tuhan mengkomunikasikan pesan-Nya kepada individu tertentu. Bentuk wahyu ini dapat bermanifestasi sebagai *ilham* atau bahkan melalui mimpi, bentuknya ada yang berupa *kitab* atau tulisan seperti yang diterima oleh Musa a.s, dan berbentuk

<sup>39</sup> Mohammed Arkoun, "The Nation of Revelation: from Alh Kitab to the Societies of the Book", dalam *Die Welt des Islams*, Vol 28, Tahun 1988, hal. 62-89.

<sup>40</sup> Nuruddin 'Ithr, *Ulûm al-Qurân al-Karîm*, Damaskus: Maktabah al-Qabl 1993, hal. 17.

bacaan yang diwahyukan, seperti al-Qur'an yang diterima Muhammad saw.<sup>41</sup>

Ketika Allah Swt. ingin berbicara kepada individu tertentu atau seorang nabi melalui wahyu-Nya, Ia akan berbicara dengan beberapa cara berikut:<sup>42</sup> *Pertama*, Allah Swt. berkomunikasi melalui wahyu, maksudnya adalah *ilham* (bisikan atau inspirasi), baik dalam keadaan sadar maupun dalam tidur yang ditanamkan Allah Swt. ke dalam sanubari Nabi Muhammad *Kedua*, komunikasi langsung antara Allah Swt. dan Nabi tanpa terlihat langsung dan tanpa perantara malaikat sebagaimana saat Isra' Mi'raj. *Ketiga*, Allah Swt. mengutus seorang utusan dari kalangan malaikat seperti Jibril a.s, untuk menyampaikan firman-Nya melalui tiga cara yaitu seperti suara lonceng, datang dalam bentuk malaikat, dan malaikat menyerupai manusia, Inilah bentuk paling umum dan sering terjadi. Tiga bentuk transmisi ini dominan dalam penyampain wahyu.

Seorang orientalis, William Montgomery Watt dalam pernyataan menyebutkan bahwa Muhammad saw. benar-benar menerima wahyu di alam bawah sadar. Dalam upaya menjembatani pemahaman antarumat beragama, Watt menyajikan konsep wahyu yang berkembang dalam tradisi Kristen kepada umat Islam. Ia mengartikan wahyu dengan aksi ilahi dimana Tuhan mengungkapkan esensi-Nya, yang secara inheren memicu respon aktif dan kolaboratif oleh manusia.<sup>43</sup> Sebuah definisi wahyu yang sangat berbeda dengan tradisi ortodoksi Islam.

Dalam ranah studi al-Qur'an, dua arus pemikiran utama mengemuka perihal hakikat wahyu. Di satu sisi, ada pandangan yang menegaskan bahwa wahyu adalah intervensi ilahi murni, sebuah prerogatif Allah Swt. yang sepenuhnya terpisah dari campur tangan manusia atau konteks manusiawi termaksud Muhammad saw. sebagai penyebar ajaran al-Qur'an. Artinya wahyu itu bersifat transenden, tidak terpengaruh oleh kondisi sosial histori yang mengitarinya. di sisi lain, ada yang menganggap wahyu berhubungan erat dengan realita histori dan dinamika pengalaman hidup manusia<sup>44</sup> sehingga sesuatu yang diwahyukan kepada Muhammad saw. yakni al-Qur'an berinteraksi dan merespon perjalanan sejarah dan sosial masyarakat,

---

<sup>41</sup> Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, t.t, Dâr al-Ma'ârif, t.th, hal. 4788.

<sup>42</sup> Hasan Muhammad Ayyub, *Tabsîth al-'Aqâid al-Islamiyyah*, Bairut: Dâr al-Nadwah al-Jadîdah, 1983, hal 172.

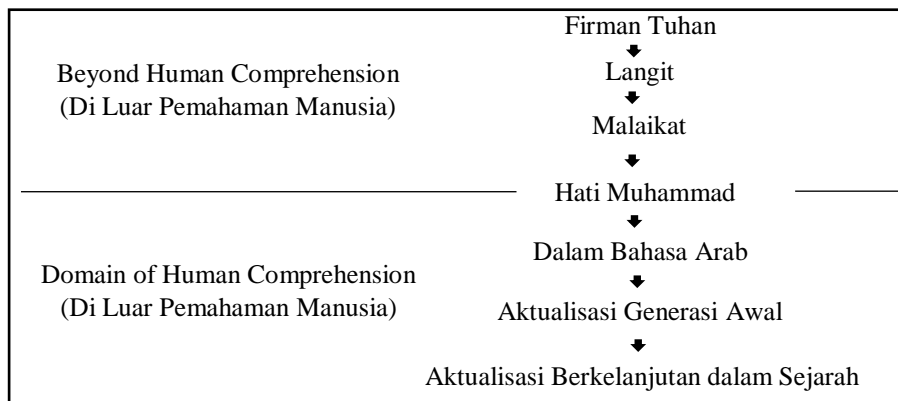
<sup>43</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh University Press, 1969, hal 6.

<sup>44</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal.

serta pesan yang disampaikan sangat relevan dengan konteks saat itu.

Menurut Abdullah Saeed, proses pewahyuan dapat difahami melalui empat tingkatan yang saling berkaitan.

**Tabel III.2. Gambaran Konsep Pewahyuan.**<sup>45</sup>



Level Pertama<sup>46</sup>, dimensi trasenden dan gaib, dimana wahyu berada di luar jangkauan pemahaman dan pengetahuan manusia. Ia adalah sebuah misteri teologis yang berada di luar kendali dan jangkauan analisis akal manusia.<sup>47</sup> Ini adalah tahapan primordial ketika Allah SWT mewahyukan al-Qur'an kepada *lauh al-mahfudz*, kemudian kepada langit dan bumi, dan akhirnya kepada *ruh* (malaikat penyampai wahyu). Dengan demikian, esensi wahyu resepsi lansung dari realitas metahistori, yang tidak muncul dari kondisi psikologi personal (*psychological condition*), kontruksi budaya serta formasi kultural.<sup>48</sup> Pada level ini, kode dan bahasa wahyu bersifat ilahi dan tidak dapat diakses oleh akal manusia. Sehingga makna dan kandungan wahyu bagian dari kekuasaan Allah SWT agar

<sup>45</sup>Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 58.

<sup>46</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 55-56.

<sup>47</sup> Abdullah Saeed "Rethinking Revelation as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective," *Journal of Qur'anic Studies*, hal. 98.

<sup>48</sup> Muhammad Mustafá Azami, *The History of the Quranic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, Kuala Lumpur: Al-Qalam Publishing, 2011, hal. 45-47.

orisinalitasnya terjaga. Sebagaimana diungkapkan oleh sebagian ulama tradisional.<sup>49</sup>

Kedua, Jibril menyampaikan wahyu kepada Nabi, wahyu mulai menembus ranah pemahaman manusia, bersemayam di sanubari (hati) Nabi, di sini, pesan ilahi diungkap dalam bahasa yang dipahami oleh Muhammad SAW dan sebagian target dakwahnya. Pada momen inilah wahyu mulai berinteraksi dengan konteks sejarah, secara spesifik berkaitan dengan kondisi, kebutuhan, dan persoalan yang dihadapi serta masyarakat Arab pada masa itu. Oleh karena itu, al-Qur'an diturunkan kepada Muhammad saw. berbahasa Arab agar mudah dihayati, menjadi hidayah dan dimengerti maknanya oleh masyarakat Arab.<sup>50</sup> Penggunaan bahasa tertentu merupakan sebuah sarana dalam menyampaikan pesan sehingga masyarakat mudah mencerna makna yang terkandung.

Ketiga, menggambarkan wahyu yang telah berhubungan erat dengan manusia dan menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan masyarakat Muslim. Wahyu bukan lagi berupa pesan, melainkan menjadi teks (tulisan) yang dinarasikan, dikomunikasikan, dijelaskan, dan diterapkan dalam praktik sehari-hari.<sup>51</sup> Menurut Saeed ini dapat disebut dengan istilah (*actualitation of revelation*). Pada tahap ini, wahyu menjadi kekuatan yang hidup dan dinamis, membentuk realitas sosial melalui aktualisasi ajarannya.

Keempat, pada fase ini, teks telah final dan tertutup. Penutupan actual sementara berawal dengan wafatnya Nabi (tidak ada waktu lagi), penutupan ini tidak berarti aspek-aspek tertentu wahyu seperti non-profetik, non-linguistik, dan non-tekstual juga berhenti. Ada dua aspek wahyu yang terus berlanjut. *Pertama* adalah proses dimana wahyu yang berasal dari Muhammad saw. dan masyarakatnya terus diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya. *Kedua* adalah ketika petunjuk ilahi atau inspirasi ini secara aktif memberikan panduan bagi individu yang menyadari kehadiran Tuhan dan mengoptimalkan pengamalan firman-Nya dalam keseharian.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Ahmad Musthafa Maragi, *Tafsîr al-Marâgî*, Jilid 30, ..., hal. 108; Abu Muhammad al-Husaini bin Mas'ud al-Bagawy, *Ma'âlim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 4, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Araby, 1986, hal. 236.

<sup>50</sup> Jabir bin Musa al-Jazair, *Aysar al-Tafâsîr li Kalâm al-'Aly al-Kabîr*, Jilid 2, Madinah: Maktabah al-Ulûm wa al-Hikam, hal. 591.

<sup>51</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 40.

<sup>52</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 41.

## b. Dimensi Sosio-Histori dalam Pewahyuan

Wahyu al-Qur'an bukanlah teks yang diturunkan dalam kekosongan. Meskipun proses wahyu bersifat trasenden, ini tidak berarti ia mengabaikan kepentingan-kepentingan manusia. Secara alami terikat oleh sejarah dan histori masyarakat.<sup>53</sup> Selain ia adalah firman Allah Swt. yang melampaui waktu (*meta-histori*), juga diturunkan dalam bahasa dan konteks budaya, local, dan spesifik pada zamannya, bahkan berinteraksi dengan budaya saat itu (histori).<sup>54</sup> Penafsir teks al-Qur'an perlu mengetahui *malâbasât al-nuzûl* (kondisi-kondisi yang menyertai wahyu) atau *siyaq* (konteks) agar memahami maksud dan terhindar dari kesalahfahaman terhadap ayat.<sup>55</sup>

Dalam memahami isi kandungan al-Qur'an, sangat penting bagi para penafsir kontemporer untuk mengenali secara mendalam lanskap sosio-kultural yang sangat beragam di Hijaz pada masa al-Qur'an diturunkan, yakni pada abad ke-7. Hijaz yang mencakup Mekah dan Madinah pada saat itu dikenal sebagai titik pertemuan berbagai aliran, adat, dan budaya termasuk pengaruh Kristen, Yahudi, Arab Selatan, Ethiopia, dan Mesir, sehingga membentuk kepercayaan, adat-istiadat, dan struktur aktivitas masyarakat. Al-Qur'an secara langsung berinteraksi dengan tradisi pra-Islam, pengalaman Muhammad SAW, kondisi sosial, politik, serta tata niaga yang berlaku pada saat itu, sering kali merujuk pada karakteristik lingkungan fisik, sikap, respon dan reaksi komunitas lokal terhadap pesan baru.<sup>56</sup> Budaya Hijaz tersebut, membentuk pandangan dunia generasi pertama umat Islam dan bahasa al-Qur'an sangat terkait dengan konteks spesifik ini.

Konteks sosio-histori tidak hanya berfungsi sebagai alat bantu, melainkan fondasi hermeneutika yang memungkinkan reinterpretasi

---

<sup>53</sup> Jassser 'Audah, *Maqâsid al-Syarî'ah; Dalîl li al-Mubtadin*, Beirut: al-Ma'had al-Islâmi li al-Fikr al-Islâmi, 2011, hal. 15-16.

<sup>54</sup> Ahmad Ridho Syakirin, "The Contribution of Contemporary Interpretation in the Modern Era: A Study of the Concept of Thought and Methodology of Interpretation" dalam *Aqwal*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2022, hal. 185.

<sup>55</sup> Contoh kasus, tafsir Q.S al-Taubah ayat 37 artinya "*penundaan hanya menambah kekufuran*" kata *al-nasî* dalam firman Allah Swt. tersebut secara literal dan kebahasaan berarti "penundaan", namun hal ini tidak memberikan maksud atau makna sama sekali, sehingga kita perlu mengetahui kisah (konteks histori) ayat itu, dengan begitu maksud ayat menjadi jelas bahwa maksudnya adalah "penundaan bulan-bulan haram dan menghalalkan perang di bulan-bulan tersebut". Lihat: Muasid bin Sulaiman Nasir al-Thayyar, *Fushûl fi Ushûl al-Tafsîr*, Riyad: Dâr Ibn al-Jawzy, 2003, hal. 62.

<sup>56</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 59.

ayat-ayat untuk relevansi kontemporer. Dengan membedakan antara “makna histori” dan “signifikansi kontemporer” ini, penjelasan tentang maksud al-Qur’an akan lebih fleksibel yang menjadikan penjelasan al-Qur’an solutif, dinamis tanpa meninggalkan substansi maksudnya, pengabaian terhadap konteks sosio-histori sama dengan melepaskan al-Qur’an dari akar realitasnya.

Para serjana sepakat bahwa ada hubungan kompleks antara al-Qur’an dan lingkungan sosial-histori saat ia pertama kali diturunkan. Sebagai contoh, Fazlur Rahman menganggap bahawa pendekatan ini menjadi satu-satunya jalur yang memungkinkan penafsiran al-Qur’an dapat diterima, berlaku adil terhadap tuntutan intelektual, menjaga integritas moral, dan hanya dengan langkah ini dapat mencapai pemahaman yang sejati terhadap tujuan luhur teks.<sup>57</sup> Sachedina juga menyoroti bahwa budaya kesukuan adalah salah satu elemen penting dari konteks tersebut. Ia mengatakan:

The Qur’an did not mark a total departure from tribal culture, whose extremely chauvinistic moral code was at the center of male-dominated tribal dealings, when introducing reforms in Arabian society, the Prophet was aware of the general tribal trends that determined the practical approach to the power structures prevalent in tribal culture.<sup>58</sup>

Sachedina berpendapat bahwa misi utama Nabi bukanlah untuk memberantas semua yang telah ada sebelumnya, tetapi untuk mengajarkan ide-ide baru tentang Tuhan berdasarkan prinsip paling fundamental dari tauhid (keesaan Tuhan).

### c. Konteks Modern: Landasan Pemahaman Pesan al-Qur’an

Interpretasi kontekstual terhadap al-Qur’an sangat penting untuk memahami relevansinya di era modern. Pendekatan ini mengharuskan analisis konteks makro periode modern, dengan fokus pada isu spesifik yang ditangani oleh teks al-Qur’an. Analisis ini mencakup isu sosial, politik, ekonomi, budaya, sehingga salah satu aspek yang sangat dominan dari konteks makro modern saat ini adalah penekanan terhadap nalar (akal) dan *ijtihad* (penalaran independent).<sup>59</sup> Sehingga di era modern ini, seorang penafsir tidak boleh hanya memperhatikan dan mengandalkan makna literal saja, tetapi harus memperhatikan kondisi social-histori masyarakat modern, konteks teks al-Qur’an saat diturunkan serta penggunaan

---

<sup>57</sup> Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity on Islam” dalam *Islamic Studies*, Vol.5, No. 1, Tahun 1966, Hal. 121.

<sup>58</sup> Abdul Aziz Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Right*, New York: Oxford University Press, 2009, hal 125-126.

<sup>59</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 61.

akal secara professional. Penggunaan akal atau nalar merupakan hal urgen untuk menyajikan maksud al-Qur'an dalam kondisi saat ini. Al-Qur'an sendiri telah menyebutkan akal dengan penuh pengagungan dan peringatan akan kewajiban untuk menggunakannya. Ayat-ayat al-Qur'an menyebutnya secara tegas dan tidak pernah samar baik itu secara lafaz maupun makna.<sup>60</sup>

Cendekiawan kontemporer seperti Muhammad Abduh menekankan peran nalar dalam interpretasi al-Qur'an. Baginya peran nalar dan wahyu dalam pemahaman manusia dan *hidaya* (petunjuk) karena keduanya merupakan sumber penting yang harus dipadu dan saling melengkapi, rasionalitas tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Islam. Abduh menekankan bahwa al-Qur'an memberikan kita semua yang diizinkan Tuhan bagi kita, atau yang esensial bagi kita, sebagai saran mengetahui sifat-sifat-Nya. Namun, ia tidak menuntut kita menerima isinya hanya berdasarkan klaim sendiri. Sebaliknya, ia menawarkan bukti dan argument, dan al-Qur'an itu berbicara kepada pikiran rasional dan membangkitkan kecerdasan.<sup>61</sup>

Bagi Abduh, peran rasio dan nalar saat menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks modern sangat dibutuhkan sehingga para ahli tafsir harus memperhatikan saat menafsirkan apalagi berkaitan dengan fenomena masyarakat yang cepat berubah. Dengan menempatkan rasio atau penggunaan nalar sebagai landasan dalam mengungkapkan maksud ayat-ayat al-Qur'an, penafsir kontekstual secara cermat mengurai isu, norma, nilai, dan institusi yang relevan dengan teks al-Qur'an spesifik yang sedang dikaji. Analisis teks kontemporer seperti ini dibandingkan dengan lanskap sosio-histori abad ke-7 M dengan melihat bagaimana pesan al-Qur'an dapat diartikulasikan secara relevan di era modern saat ini.

Dengan kata lain dapat diartikan bahwa al-Qur'an memiliki dua peran sekaligus, ia merefleksikan kondisi social, politik, dan kultur budaya yang eksis pada masa diturunkannya, namun di saat yang sama ia juga berupaya memperbaiki praktik-praktik masyarakat, baik pada masa itu maupun masa-masa selanjutnya.

## 2. Nilai-Nilai Hierarki al-Qur'an

Interpretasi al-Qur'an secara kontekstual menuntut seorang penafsir untuk senantiasa memperhatikan hirarki nilai yang inhern dalam sebuah teks. Acuan untuk membangun hierarki ini adalah konsep amal soleh (*al-'amal al-sholeh*) yang bekal-kali disebutkan, dan

---

<sup>60</sup> Abbas Mahmud Aqqad, *al-Tafkîr Faridhah Islamiyyah*, Kairo: Nahdhah Misr, t.th, hal. 3.

<sup>61</sup> Muhammad Abduh, *Risâlah al-Tauhid*, ..., hal 69.

menjadi landasan bagi nilai etika serta moralitas al-Qur'an. Kegagalan dalam menyadari keberadaan sebuah hierarki nilai bisa menghasilkan tafsir-tafsir yang bertentangan dengan prinsip nilai universal al-Qur'an yang penting. Hierarki ini tidaklah definitif, namun bisa membantu dalam proses pemahaman kontekstual. Dalam membangun pondasi nilai yang dimaksud, Abdullah Saeed memberikan beberapa pertimbangan: keyakinan-keyakinan dan praktik-praktik Islam yang esensial, seperti rukun iman termasuk kepercayaan kepada Allah yang Mahaesa, rukun Islam seperti salat lima waktu, segala sesuatu yang diterima atau dilarang dalam al-Qur'an secara tegas, dan nilai-nilai yang disepakati oleh mayoritas ulama sejauh mempertimbangkan signifikansi dan penerapannya. Berikut ini adalah beberapa penjelasan tentang ragam kategori hierarki tersebut.

**Tabel III.3. Hierarki Nilai**

Bebas Konteks	Bergantung Konteks
Nilai-Nilai Wajib <ul style="list-style-type: none"> <li>• Keyakinan-Keyakinan Fundamental</li> <li>• Praktik-Praktik Ibadah Fundamental</li> <li>• Hal-Hal Jelas Halal dan Haram</li> </ul>	
Nilai-Nilai Fundamental	
Nilai-Nilai Perlindungan	Nilai-Nilai Perlindungan
Nilai-Nilai Instruksional <ul style="list-style-type: none"> <li>• Yang Sering</li> <li>• Yng Menonjol</li> <li>• Yang Relevan</li> </ul>	Nilai-Nilai Instruksional <ul style="list-style-type: none"> <li>• Yang Sering</li> <li>• Yng Menonjol</li> <li>• Yang Relevan</li> </ul>

**a. Obligatory Values (Nilai-Nilai Wajib)<sup>62</sup>**

Nilai-nilai wajib merupakan tingkat pertama dalam hierarki al-Qur'an dan merupakan fondasi yang tak tergoyahkan. Nilai tersebut secara konsisten ditekankan di seluruh ayat-ayat al-Qur'an, bersifat independen, mencakup periode Mekah dan Madinah. Kategori ini terbagi menjadi tiga sub bagian:

*Pertama.* Keyakinan fundamental, mencakup keyakinan kepada Allah, para malaikat, para nabi, kitab-kitab suci, hari akhir, hari perhitungan, kehidupan sesudah mati, yang pada umumnya disebut rukun iman.

*Kedua,* Praktik-praktik ibadah, Paraktik-praktik ibadah pada umumnya ibadah *mahdhah* yang tidak bergantung pada konteks dan bisa dilaksanakn secara universal, seperti salat, puasa, dan haji.

---

<sup>62</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 65.

*Ketiga*, ketetapan halal dan haram yang jelas dan tegas yang didukung oleh praktik Nabi.

Perlu menjadi catatan, meskipun aturan-aturan halal dan haram yang jelas sudah pasti pada intinya saja, bukan pada rincian atau cara penerapannya. contohnya, larangan riba itu pasti dalilnya, tetapi apa itu riba dan transaksi apa yang termaduk riba, ulama masih banyak berbeda pendapat, ini berarti masih ada ruang untuk menafsirkan kembali yang disesuaikan dengan konteks tertentu. Catatan-catatan halal dan haram yang ada di buku-buku fikih tidak menjadi patokan dalam kebenarannya, karena itu merupakan hasil tafsiran, perbandingan, atau kesepakatan ulama yang belum tentu berlaku sama persis di semua tempat dan waktu dan boleh jadi tidak memiliki universal di dalamnya.

#### **b. Fundamental Values (Nilai-Nilai Fundamental)<sup>63</sup>**

Dalam hierarki nilai Qur'ani, nilai-nilai fundamental menempati posisi penting sebagai pilar ajaran yang ditekankan berulang kali dalam Al-Qur'an. Meskipun teks tidak secara eksplisit melabeli nilai-nilai ini sebagai "fundamental" atau "universal," keberadaan bukti tekstual yang luas mengindikasikan signifikansi dan universalitasnya.

Nilai-nilai ini mencakup apa yang secara tradisional dikenal sebagai nilai-nilai kemanusiaan dasar, seperti perlindungan jiwa, dan keluarga. Para sarjana klasik, seperti Ghazali, telah mengidentifikasi "lima nilai universal" (*al-kulliyât al-khams*) -perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta- yang dianggap sebagai tujuan utama syariat (*maqâsid al-syar'ah*).<sup>64</sup> Nilai-nilai ini diperoleh melalui metode induktif oleh para ahli hukum terkemuka.

Yang krusial adalah bahwa metode induktif ini tidak terbatas pada lima nilai awal. Di era kontemporer, dengan mempertimbangkan konteks baru, metode yang sama dapat digunakan untuk mengembangkan nilai-nilai universal tambahan, seperti perlindungan kelompok rentan dan kebebasan beragama. Ini menunjukkan bahwa nilai-nilai fundamental Al-Qur'an memiliki sifat dinamis dan adaptif, memungkinkan perluasan atau penyesuaian berdasarkan kebutuhan komunitas dan isu-isu yang muncul di setiap generasi, sehingga Al-Qur'an tetap relevan dalam melindungi hak asasi manusia dasar yang mungkin belum teridentifikasi sebelumnya.

---

<sup>63</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 66.

<sup>64</sup> Abu Hamid Ghazali, *al-Mushtashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jilid II, Jakarta: Qaf Media, hal. 482.

### c. **Protectional Values (Nilai-Nilai Pelindungan)**<sup>65</sup>

Nilai-nilai protektif berfungsi sebagai dukungan legislatif yang esensial bagi implementasi nilai-nilai fundamental. Nilai-nilai ini menerjemahkan prinsip-prinsip dasar menjadi tindakan nyata; misalnya, perlindungan properti sebagai nilai fundamental diwujudkan melalui larangan pencurian dan penegakan hukum terkait.

Meskipun nilai fundamental tidak bergantung pada satu bukti tekstual tunggal, nilai protektif sering kali berakar pada satu teks spesifik. Namun, hal ini tidak mengurangi signifikansinya, karena kekuatan nilai protektif secara inheren berasal dari nilai fundamental yang didukungnya serta perintah spesifik yang menyertainya. Mengingat peran krusialnya dalam menjaga keberlangsungan nilai-nilai fundamental, universalitas juga dapat diperluas pada nilai-nilai protektif ini, memastikan bahwa implementasi praktis dari prinsip-prinsip dasar tetap relevan dan ditegakkan.

### d. **Implementational Values (Nilai-Nilai Implementasi)**<sup>66</sup>

Nilai implementasi merujuk pada langkah-langkah spesifik yang dirancang untuk menegakkan nilai-nilai protektif dalam masyarakat. Contohnya adalah hukuman amputasi tangan bagi pencuri (Q.S. al-Maidah/5:38). Penting untuk dipahami bahwa penetapan tindakan spesifik semacam ini oleh Al-Qur'an tampaknya mempertimbangkan konteks budaya Arab abad ketujuh Masehi, di mana bentuk-bentuk hukuman fisik dan aib komunal diterima sebagai sarana efektif untuk mencegah kejahatan.

Namun, analisis mendalam menunjukkan bahwa ukuran spesifik itu sendiri (misalnya, amputasi atau cambuk) bukanlah nilai fundamental atau tujuan utama Al-Qur'an. Sebaliknya, Al-Qur'an secara konsisten mengindikasikan bahwa tujuan utamanya adalah pencegahan perilaku yang tidak dapat diterima dan, jika kejahatan telah terjadi, mendorong pertobatan serta reformasi diri. Bukti kuat untuk pendekatan preventif dan pengampunan ini terlihat dari fakta bahwa Al-Qur'an sering kali menyusul penetapan hukuman dengan seruan untuk bertobat, yang bahkan, menurut para ulama klasik seperti Razi, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal, dapat mengarah pada pembatalan hukuman.

Dengan demikian, baik itu amputasi, cambuk, atau qisas, tindakan punitif ini bukanlah tujuan akhir Al-Qur'an. Yang lebih

---

<sup>65</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 66.

<sup>66</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 67.

penting adalah pencegahan kejahatan sejak awal dan kemudian pertobatan. Hukuman tetap diperlukan sebagai efek jera, namun esensi ajaran Al-Qur'an dalam hal ini berpusat pada transformasi moral individu dan masyarakat.

**e. Instructional Values (Nilai-Nilai Instruksi)<sup>67</sup>**

Mayoritas nilai-nilai dalam Al-Qur'an dapat dikategorikan sebagai nilai-nilai instruksional, yang berupa instruksi spesifik, saran, nasihat, atau dorongan terkait isu, situasi, atau konteks tertentu. Nilai-nilai ini diungkapkan melalui beragam perangkat linguistik, seperti perintah (*amr*), larangan (*nahy*), pernyataan sederhana, perumpamaan, kisah, atau referensi insiden. Contohnya mencakup anjuran menikahi lebih dari satu wanita dalam kondisi tertentu, kewajiban berbuat baik kepada orang tua, atau larangan menjadikan kafir sebagai teman dekat.

Nilai-nilai instruksional ini menimbulkan tantangan signifikan dalam proyek kontekstualisasi. Pertanyaan krusial muncul: apakah nilai-nilai ini melampaui kekhasan budaya dan karenanya harus diikuti tanpa memandang waktu, tempat, atau keadaan? Atau, apakah seorang Muslim harus menciptakan kembali konteks di mana nilai itu diberikan untuk menerapkannya di dunia modern (misalnya, terkait perlakuan terhadap budak) Intinya, apakah Al-Qur'an mengasumsikan konteks tertentu saat memberikan instruksi tersebut

Mengingat ambiguitas ini, nilai-nilai instruksional harus dikaji secara cermat untuk menentukan tingkat universalitas, penerapan, dan sifat mengikatnya. Tiga kriteria dapat membantu evaluasi ini:<sup>68</sup> (a) frekuensi kemunculan nilai tersebut dalam Al-Qur'an, (b) signifikansinya selama misi kenabian, dan (c) relevansinya dengan konteks (budaya, waktu, tempat, dan keadaan) Nabi serta komunitas Muslim awal. Melalui analisis ini, seorang penafsir dapat menavigasi kompleksitas nilai-nilai instruksional dan mencapai pemahaman yang lebih relevan.

### **3. Paradigma Epistemik Penafsiran Kontekstual**

**a. Fleksibilitas Pembacaan Teks<sup>69</sup>**

Kasus fleksibilitas pembacaan teks ini sudah ada sejak periode awal Islam yaitu terjadinya perbedaan *qiraat*, sebagaimana terekam dalam narasi hadis mengenai *saba'ah al-ahruf*. Walaupun

<sup>67</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 68.

<sup>68</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 68.

<sup>69</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 69.

dalam kasus *saba'ah ahruf* ulama memiliki beragam penafsiran dan berselisih pendapat.<sup>70</sup> Pada realita perbedaan bacaan maupun dialek ini, Nabi Muhammad tetap mengakomodasi varian resitas dengan tujuan memudahkan para sahabat yang notabeneanya memiliki dialek yang beragam.<sup>71</sup> Peristiwa perselisihan antara Umar dan Hisyam bin Hakam yang dimediasi oleh Nabi Muhammad menunjukkan penerimaan Nabi terhadap keragaman bacaan ini.<sup>72</sup>

Namun, pada masa Usman bin Affan kodifikasi al-Qur'an menyebabkan pembatasan terhadap fleksibilitas pembacaan teks, di mana kebijakan Usman untuk memberikan standarisasi terhadap *mushaf* dengan tujuan menyatukan serta mencegah terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam. Meskipun usaha tersebut dianggap sebagai *ikhtiyar* menjaga persatuan umat dan kemurnian teks, ia secara efektif membatasi keragaman cara membaca al-Qur'an yang sebelumnya legal di masa Nabi, hal ini di masa Usman dibolehkan dalam batas *qiraat* yang sah.

Para kelompok kontekstual di abad ke-21 menganggap polemik seputar *saba'ah ahruf* ini memberikan hikmah dan pelajaran penting, bagi mereka jika dalam pewahyuan sendiri terdapat tingkat fleksibilitas untuk memenuhi kebutuhan umat pada masa Nabi, maka fleksibilitas serupa dapat diterapkan dalam menafsirkan dan memahami al-Qur'an sesuai dengan tantangan Muslim kontemporer. Ini menekankan adanya sifat dinamis dan adaptif dari setiap sisi pesan ilahi.

#### **b. Makna Teks sebagai Sebuah Taksiran<sup>73</sup>**

Teks al-Qur'an sebagian besar dapat dijelaskan secara *aproksimatif* (taksiran). Kesadaran terhadap hal ini sejak ada pada masa para pengarang kitab-kitab tafsir awal. Sebagaimana Thabari dan Ibn Abbas mengklasifikasikan teks Qur'ani yang membedakan ayat berdasarkan tingkat keterpahaman atau otoritas interpretasinya. Dari perspektif kontekstualis kontemporer, klasifikasi teks dapat dibagi menjadi empat kategori: yang berkaitan dengan ghaib (alam gaib), teks berorientasi historis, perumpamaan (*mastal*), dan teks berorientasi praktik. Untuk tiga kategori pertama seperti membahas

<sup>70</sup> Manna' Qatthan, *Mabaâhits fî 'Ulûm al-Qur'an*, Riyad: Maktabah al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tauzi, hal. 158.

<sup>71</sup> Abdul Wadud Maqbul Hanif, *Nûzûl al-Qur'an wa al-'Inâyah bihi fî 'Ahdî al-Nabi*, Madinah: Majma' al-Mâlik Fahd, t.th, hal. 34.

<sup>72</sup> Sholah Abdul Fattah Khalidi, *al-Qur'an wa Naqdu Muthâ'an al-Ruhbân*, Jilid 1, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2007, 645.

<sup>73</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 90

hal-hal di luar pengalaman manusia, narasi masa lalu, atau pesan simbolis, al-Qur'an secara inheren memiliki tingkat indeterminasi yang tinggi.

*Ayat-Ayat Teologi (Berhubungan dengan Hal Gaib)*

Interpretasi teks-teks Al-Qur'an yang berkaitan dengan alam gaib meliputi Tuhan, sifat-Nya, surga, neraka, dan entitas metafisik lainnya secara inheren hanya dapat menghasilkan makna *aproksimatif*. Hal ini dikarenakan objek-objek tersebut melampaui pengalaman dan pemahaman manusia, sehingga setiap pemahaman yang kita bentuk merupakan konstruksi imajinatif yang dibatasi oleh kerangka kognitif kita. Oleh karena itu, seorang penafsir tidak dibenarkan mengklaim pemahaman yang bernar atau final melainkan ia harus mengidentifikasi teks-teks agar relevan bagi masyarakat kontemporer. Ada beberapa tugas penafsir saat menghadapi ayat-ayat teologis, *pertama*, menerjemahkan kode linguistik yang digunakan untuk mengespresikan materi yang dikandung, *kedua*, penafsir juga harus mencari tahu bagaimana kode linguistik itu digunakan oleh komunitas awal, mempertimbangkan ketentuan, pemahaman, asosiasi yang dibentuk ketika istilah itu digunakan.

*Ayat-Ayat Kisah (History)*

Al-Qur'an cenderung mengabaikan detail spesifik seperti nama, tanggal, atau tempat (misalnya, kisah Musa dan Firaun lebih menyoroti respons Firaun terhadap pesan ilahi daripada kronologi spesifiknya), dengan tujuan utama menyajikan pelajaran dan prinsip hidup. Ironisnya, meskipun pemahaman penuh atas konteks historis ini seringkali memerlukan pelibatan sumber-sumber *non-Qur'ani* dan *non-profetik* seperti Alkitab, artefak arkeologi, atau data antropologis, sebuah praktik yang umum di kalangan Muslim awal. Tradisi tafsir kemudian mengembangkan resistensi kuat terhadap *Isra'iliyyat (biblical)*. Resistensi ini, yang berpuncak pada penolakan keras oleh ulama seperti Ibn Kastir, Manna' Qatthan, dan masih dominan hingga kini, secara problematis membatasi interpretatif dan menghambat rekonstruksi konteks historis yang lebih komprehensif. Bagi penafsir kontekstual, tugasnya adalah melampaui literalitas dan fakta dasar, untuk menggali relevansi moral dan implikasi praktis dari narasi historis tersebut bagi kehidupan Muslim kontemporer, menjadikan sejarah sebagai cermin untuk panduan masa kini, bukan sekadar riwayat arsip semata.

*Ayat-Ayat Perumpamaan (Matsal)*

Perumpamaan (*matsal*) dalam narasi al-Qur'an merupakan salah satu gaya linguistik untuk mengkomunikasikan ide atau gagasan secara efektif melalui kebiasaan yang sering terjadi pada masyarakat

awal. Gambaran *matsal* dalam al-Qur'an ada beberapa bentuk, eksplisit (*al-amtsal al-musharrahah*), tesembunyi (*al-amtsal al-kâminah*), dan kiasan (*al-amtsal al-mursalah*), serta memiliki beragam fungsi,<sup>74</sup> Misalnya *matsal* untuk memuji keimanan, contohnya Q.S al-Hujurat/49:29 yang mengutamakan sahabat dengan tanaman yang tumbuh kuat. Kemudian *matsal* untuk menghina, contohnya Q.S al-Hujurat/49:12 yang membandingkan *ghibah* dengan memakan daging saudara sendiri yang telah mati. Masih banyak cakupan penggunaan *matsal*, namun tujuan utamanya adalah untuk menyampaikan pesan dengan cara efektif dan mudah dipahami. *Matsal* sama sekali tidak dimaksudkan untuk dibaca secara literal, sebaliknya pemahaman yang tepat hanya dapat dicapai melalui interpretasi metaforis.

### c. Pengakuan atas Kompleksitas Makna<sup>75</sup>

Makna bukan sekadar objek yang dapat diidentifikasi secara eksternal, melainkan entitas mental yang dipengaruhi oleh berbagai faktor, termasuk konteks (linguistik, sosio-historis, dan budaya) dan subjektivitas penafsir. Oleh karena itu, al-Qur'an harus dipahami sebagai diskursus (bahasa yang berinteraksi dalam konteks) bukan hanya bahasa abstrak, karena nuansa dan kedalaman maknanya sangat bergantung pada situasi pewahyuan dan penerimaannya termasuk dimensi historis dan sosio-kultural.

Meskipun demikian, pengakuan atas kompleksitas dan subjektivitas dalam interpretasi tidak berarti menganut relativisme total, ia tetap memiliki batasan yang ditentukan oleh jenis teks, konteks pewahyuan, dan budaya penerima teks. Fleksibilitas ini juga mencakup pemahaman ayat *muḥkam* (jelas) dan *mutasyâbih* (*alegoris*), di mana tujuan ilahi untuk menjadikan wahyu dapat diakses manusia menyiratkan bahwa pengetahuan mendalam (*al-râsikhûn fî al-'ilm*) dapat memahami makna, bahkan jika tidak sempurna, dari ayat-ayat alegoris tersebut.

Tradisi tafsir secara historis telah mengakomodasi kompleksitas dan plural pemahaman, sebuah praktik yang harus terus dipertahankan di tengah upaya tekstualis modern untuk membatasi makna pada satu interpretasi tunggal. Validitas sebuah interpretasi untuk praktik keagamaan bergantung pada kesesuaiannya dengan keyakinan fundamental Islam, namun tetap membuka ruang bagi

---

<sup>74</sup> Jalaluddin Suyuti, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 4, Kairo: al-Haiiah al-Mishtiyyah al-'Ammah li al-Kitâb, 1974, hal. 44-45.

<sup>75</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ..., hal. 102.

perbedaan pandangan substantif non-fundamental. Interpretasi yang berhasil adalah yang selaras dengan harapan religius komunitas, dipandu oleh prinsip-prinsip Islam, tetapi pada saat yang sama, bebas dari belenggu teologi dogmatis yang mengabaikan konteks historis dan warisan intelektual.

#### 4. Langkah Operasional Penafsiran Abdullah Saeed

Al-Qur'an merupakan teks berbahsa Arab yang diwahyukan pada abad ke-7 dan dengan perbedaan budaya dan linguistik yang signifikan dengan konteks kontemporer, analisis kontemporer menjadi sangat penting untuk dapat memahami dan menafsirkan isinya secara efektif, meskipun metodologi tafsir al-Qur'an klasik telah mengembangkan berbagai konsep dan kerangka analisis yang kritis dan mendalam terkait dimensi morfologi, sintaksis, semantik, dan stilistika teks, dan secara pragmatis dapat diterapkan dalam analisis al-Qur'an. Namun demikian, sejumlah pertimbangan tambahan harus ditangani sebelum mencapai penafsiran kontekstual yang akurat. Untuk mencapai penafsiran tersebut Abdullah Saeed menguraikan beberapa prosedur melalui empat langkah:

##### a. Pertimbangan-Pertimbangan Awal<sup>76</sup>

Dalam meneliti teks sekomples al-Qur'an, langkah awal yang krusial adalah memahami secara utuh lingkungan yang melatarbelakangi proses penafsiran. Seorang penafsir harus memahami subjektivitas dirinya, serangkaian pengalaman, keyakinan, dan nilai yang membentuk kecondongan interpretasinya. Saat menafsirkan sebuah teks penting untuk memperhatikan kepribadian sang penafsir, karena tafsir pada hakikatnya adalah bentuk pemaknaan atas teks yang sangat dipengaruhi oleh karakter dan kepribadian penafsir.<sup>77</sup>

Tafsir tidak pernah netral sepenuhnya. Penafsir membawa dirinya ke dalam cara dia berinteraksi dan memahami teks. Kasadaran akan subjektivitas ini bukan untuk menafikan objektivitas, melainkan untuk membebaskan penafsir dari klaim finalitas mutlak<sup>78</sup>, mengakui bahwa setiap pemahaman adalah persinggungan antara teks dan internal penafsir.

Langkah selanjutnya, memasuki dunia al-Qur'an maksudnya dengan membawa pemahaman awal mengenai esensinya sebagai wahyu ilahi yang berinteraksi dengan manusia. Namun, inti pesan

---

<sup>76</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 94-98.

<sup>77</sup> Muhammad Faruq al-Nabhani, *al-Mudkhal ila Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, Halab: Dâr 'Âlam al-Qur'ân, 2005, hal 70.

<sup>78</sup> Langkah ini bertujuan agar seorang penafsir tidak dapat mengklaim interpretasi yang dia lakukan adalah satu-satunya kebenaran yang tidak bisa diubah atau diganggu gugat, dan berlaku universal tanpa batas waktu dan konteks.

al-Qur'an sebagaimana ditegaskan oleh Fazlur Rahman, bukanlah semata-mata tentang esensi Tuhan, melainkan tentang manusia dan perilakunya<sup>79</sup>, sebuah pedoman moral bertujuan esensi takwa (kesadaran moral). Al-Qur'an tidak hanya deskriptif tetapi juga preskriptif, mendorong tindakan moral dalam konteks social yang bertujuan membentuk masyarakat yang etis dan egaliter.

Kemudian, esensi makna dalam al-Qur'an tidaklah statis atau sepenuhnya terpisah dari penafsir. Ia muncul dari interaksi dinamis antara kehendak ilahi (sebagai yang berfirman), teks al-Qur'an itu sendiri, Nabi, komunitas awal (para sahabat) penerima awal al-Qur'an, serta konteks makro pewahyuan. Meskipun al-Qur'an adalah *kalamullah* yang ditujukan pada komunitas awal abad ke-7, ambiguitas linguistik dan pergeseran konteks menghaaruskan interpretasi. Makna yang bersifat cair dan bias, oleh karena itu, memahami bagaimana kondisi komunitas awal merespon dan bagaimana pemaknaan tertentu diberikan pada masa itu menjadi kunci dari pemahaman makna al-Qur'an. Kasadaran bahwa makna sebuah teks dapat berevolusi seiring perubahan waktu dan konteks - membutuhkan "translasi" atau kontekstualisasi untuk pembaca yang berbeda- menjadi kunci dan fondasi krusial bagi interpretasi yang relevan di era modern kontemporer.

#### **b. Memulai Proses Interpretasi<sup>80</sup>**

Pada tahap ke dua ini, mengidentifikasi dan menetapkan teks asli merupakan kunci utama dalam membentuk makna dari teks-teks al-Qur'an. Mayoritas umat Islam percaya bahwa teks al-Qur'an yang ada sekarang adalah teks yang sama persis dengan yang diwahyukan kepada nabi Muhammad saw. pada abad ke-7, tanpa ada perubahan atau penambahan yang signifikan. Namun, seorang penafsir yang cermat juga harus mempertimbangkan adanya variasi bacaan (*qira'at*) serta memanfaatkan literatur terkait untuk analisis yang lebih komprehensif dalam usaha memahami sebuah teks.

Penekanan penting dalam tahapan ini adalah penggunaan teks asli berbahasa Arab karena al-Qur'an pertama kali diwahyukan dalam bahasa Arab dan sebagai sarana komunikasi Nabi Muhammad dalam menyampaikan pesan al-Qur'an kepada para pengikutnya. Di dalamnya banyak unsur-unsur linguistik yang esensial -penting dan memiliki ciri khas yang membentuk makna, keindahan, dan kekuatannya yang mungkin hilang dalam terjemahan- dapat ditangkap.

---

<sup>79</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, hal. 3.

<sup>80</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 98.

Dengan demikian, penguasaan Bahasa Arab menjadi prasyarat untuk mencapai pemahaman dan otentik dan mendalam.

### c. Mengidentifikasi Makna Teks<sup>81</sup>

Pada tahap ini, penafsir menggunakan prinsip, alat, dan gagasan tafsir untuk menemukan arti teks. Ini akan mempertimbangkan bagaimana teks dipahami pada awal abad ke-7 dan juga bagaimana teks dipahami dalam tradisi tafsir.

#### 1) Kontruksi Makna Makro 1 (Awal Abad ke-7 M)

Penafsiran al-Qur'an secara metodologis harus dimulai dengan rekonstruksi kontek makro atau situasi sosio-histori pada abad ke-7. Upaya seperti ini, sangat esensial untuk memahami latar social, politik, ekonomi, dan intelektual saat wahyu diturunkan (*tanzil*). Pesan-pesan al-Qur'an merupakan respon terhadap ketidaksetaraan social dan praktik penindasan terhadap pihak yang lemah yang merajalela di masyarakat tribal saat itu. Tanpa pemahaman terhadap kondisi dan isu sosial saat itu, seperti perlakuan tidak adil terhadap anak yatim dan perempuan maka mustahil untuk menangkap tujuan utama al-Qur'an, yaitu menciptakan kedamaian dan membentuk masyarakat yang lebih etis.

#### 2) Menentukan Konteks Sastrawi

Dalam proses interpretasi, penafsir harus memulai dengan menempatkan sebuah teks dalam bingkai sastrawi. Pendekatan ini krusial karena makna dari sebuah ayat tidak bisa dipahami secara parsial, melainkan harus dilihat sebagai bagian dari kesatuan narasi yang berkaitan dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Menganalisis *munasabah* ayat atau kata dalam al-Qur'an, kita dapat menangkap alur pesan utama yang ingin disampaikan oleh surah tersebut secara keseluruhan sehingga terbentuklah makna holistik.

#### 3) Memahami Alur Tematik al-Qur'an

Al-Qur'an tidak disusun berdasarkan tema, dan setiap surah sering kali membahas berbagai topik, lebih penting lagi, ayat-ayat dalam satu surah bisa jadi diwahyukan pada waktu yang berbeda selama masa kenabian. Oleh karena itu, sangat penting untuk memahami unit tematik dari sebuah ayat yang sedang dikaji. Unit tematik adalah kumpulan ayat-ayat sebelum atau sesudahnya yang memilikik keterkaitan tema. Kumpulannya bisa sedikit atau banyak. Dengan cara begini, seorang penafsir dapat menghindari

---

<sup>81</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 98-105.

dari pemahaman yang terputus-putus. Pendekatan ini memungkinkan analisis yang mendalam dan terstruktur terhadap pesan ilahi dalam al-Qur'an.

#### 4) Mengidentifikasi Konteks (Waktu dan Tempat) Spesifik

Pada tahap interpretasi al-Qur'an, langkah krusial adalah mengidentifikasi konteks spesifik waktu dan tempat turunnya ayat mencakup siapa yang menjadi objek turunnya ayat (audiens), periodisasi (masa Mekah awal atau Madinah akhir), serta peristiwa yang melatarbelakangi turunya ayat (*asbab al-nuzul*).

Sebagai contoh, Fazlur Rahman menunjukkan bahwa ayat pologami (Q.S al-Nisa/4:3) tidak bisa dipahami secara persial. Ia mengaitkannya dengan krisis social pascaperang, di mana jumlah anak yatim meningkat dan perlakuan tidak adil terhadap harta merajalela. Rahman menyatakan bahwa legalitas poligami pada ayat tersebut sebagai solusi etis untuk melindungi perempuan yatim pada saat itu, asalkan konsep keadilan tetap terpenuhi. Menariknya Rahama menjadi Q.S al-Nisa/4:127 sebagai penguat argumennya, meskipun ayat tersebut secara *tartib mushafi* muncul belakangan. Melalui proses ini, pendapat Rahman dapat disimpulkan bahwa pengizinan poligami hingga empat istri dalam al-Qur'an itu menekankan keadilan mutlak di antara pada istri, dan kaedilan tersebut pada dasarnya tidak mungkin tercapai.

Dengan demikian, penafsiran kontekstual memungkinkan kita melihat lapisan atau derivasi makna yang beragam dan yang lebih dalam serta dapat mengungkap pesan moral yang tersirat di balik sebuah ketentuan.

#### 5) Tipe Teks sebagai Kunci Interpretasi al-Qur'an

Penentuan genre atau tipe teks menjadi hal yang urgen dalam mengungkapkan maksud dan tujuan ayat yang sedang dikaji. Apakah jenis teks itu sebuah histori, perumpamaan, etiko-hukum, atau terkait hal-hal gaib. Setiap genre memiliki karakteristik dan ciri khas dalam mengungkapkan, dan pemahaman yang tepat akan jenis teks ini menjadi fondasi kuat untuk menentukan makna literal dari sebuah ayat.

Pada hal ini, Rahman menunjukkan pentingnya membedakan antara *legal enactment* (ketetapan hukum) dan *moral injunction* (perintah moral). Perbedaan ini krusial dikarenakan dapat menemukan nilai fundamental ajaran al-Qur'an. Rahman juga mengkritik pada ahli hokum tradisional yang menganggap ayat-ayat hukum itu abadi (*immutable*), padahal banyak diantaranya yang turun berkenaan dengan kejadian spesifik yang harusnya tidak dianggap mutlak. Sehingga melalu pemahaman

genre teks, seorang penafsir dapat mendeteksi dan mengungkap kompleksitas al-Qur'an dan pesan yang dinamis.

#### 6) Analisis Linguistik Teks

Analisis linguistik dalam mengungkap pesan al-Qur'an merupakan sebuah langkah fundamental. Secara garis besar pendekatan linguistik dalam al-Qur'an dikelompokkan mejadi empat ranah, yakni fonologi (*al-mustawa al-sauti*), morfologi (*al-mustawa al-sharfi*), sintaksis (*al-mustawa al-nahwi*), dan semantic (*al-mustawa al-dalali*) yang memiliki bagian-bagian tersendiri.<sup>82</sup> Analisis linguistik terhadap al-Qur'an merupakan pembacaan fenomena-fenomena bahasa dalam tekstual al-Qur'an. Bagi Muhammad Arkoun, analisis linguistik merupakan krusial untuk mengkaji bahasa teks al-Qur'an secara menyeluruh karena Tuhan sebagai penutur muncul dalam kapasitas subjek sentral, yang secara gramatikal dan semantik.

Pada tahap ini, seorang penafsir harus cermat terhadap fitur-fitur khas bahasa Arab seperti polisemi (kata yang memiliki lebih dari satu makna) atau terdapat ambiguitas semantik. Contoh kasus poligami, penggunaan narasi yang menunjukkan perempuan adalah hal problematik. Oleh karena itu, penggunaan kamus-kamus klasik seperti *Lisan al-Arab*<sup>83</sup> sangat esensial untuk memahami makna kata yang digunakan pada abad ke-7 M bukan makna kontemporer.

#### 7) Mengeksplorasi Tema-Tema yang Sama yang Menggunakan Teks-Teks Paralel

Seorang penafsir hendaknya memperhatikan serta mengidentifikasi pesan-pesan fundamental dari sebuah teks, nilai-nilai utama, serta memahami hubungan dan urutan kronologis antarayat. Mengeksplorasi teks paralel dengan membandingkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan. Fazlur Rahman secara tegas menolak pendekatan atomistik yang hanya berfokus pada satu ayat serta sangat menentang para tokoh tradisional yang mengabaikan semangat dan nilai moral al-Qur'an yang bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang damai dan bermartabat. Contohnya penafsiran Q.S al-Nisa/4:3 mengenai poligami. Baginya isu tersebut harus dibaca bersama dengan 20 ayat lain yang secara tematis berkaitan, khususnya ayat-ayat yang menekankan pentingnya keadilan dan perlindungan bagi anak yatim dan miskin.

---

<sup>82</sup> Wahyu Hanafi Putra, *Linguistik al-Qur'an Membedah Makna dalam Konvensi Bahasa*, Indramayu: Penerbit Adab, 2020, hal. 4.

<sup>83</sup> Ibnu Manzur, *Lisân al-'Arab*, Bairut: Dâr Shâdir, 1994.

Dengan menghubungkan ayat-ayat yang membahas etika terhadap ayak yatim (Mukai dari priode Mekah awal) maka pesan al-Qur'an mengenai poligami adalah respon spesifik terhadap krisis social, bukan izin mutlak yang bersifat abadi, oleh karena itu, penafsiran yang menghubungkan antar tema paralel merupakan salah satu langkah fundamental dalam mengungkapkan makna substansi dan pesan-pesan ilahi yang tertuang dalam al-Qur'an.

#### **8) Mengeksplorasi Hadis mengenai Tema yang Sama**

Penafsir juga dapat mengidentifikasi teks-teks dalam literatur hadis yang mungkin itu akan lebih efektif dalam memahami makna teks al-Qur'an. Namun, ini harus dilakukan dengan sikap kritis dan penuh kehati-hatian, mengingat adanya dalam *reliability* banyak teks hadis. Seorang penafsir sebaiknya mengumpulkan riwayat-riwayat yang membahas topik serupa agar menjadi jelas gambaran kolektif yang lebih holistik. Jangan hanya mengandalkan satu hadis untuk mendukung pendapat.

Dengan cara tersebut, kita mengetahui mana *sunnah* atau kebiasaan nabi secara umum, mana hadis tunggal yang mungkin kurang kuat dan akurat. Bahkan hadis yang dianggap shahih pun perlu dicek kembali jika hal itu bertentangan dengan realita praktik nabi Muhammad secara keseluruhan.

#### **9) Mengeksplorasi Pemahaman Teks Genarasi Awal**

Pemahaman seorang penafsir tentang bagaimana penerima pertama Al-Qur'an memahami teks akan didasarkan pada literatur biografi, sejarah, eksegetis, atau hadits yang mereka akses, terlepas dari kesulitan mengenai keandalan historis beberapa materi ini. Informasi ini akan membantu mengidentifikasi bagaimana penerima pertama tampaknya menanggapi pesan tersebut dan bagaimana mereka menerapkan pesan tersebut dalam kehidupan mereka, perbedaan di antara mereka dalam hal pemahaman dan penerapan, serta tingkat kesepakatan di antara mereka.

#### **d. Aplikasi Makna Teks dalam Konteks Modern<sup>84</sup>**

Langkah terakhir ini adalah mengaitkan pemahaman teks dengan konteks modern (konteks makro 2). Seorang penafsir seyogyanya melakukan pengecekan dan meninjau kembali bagaimana penafsiran terhadap teks terus berkembang dari masa ke masa. Apakah penafsiran tersebut secara konsisten mempertahankan makna tunggal sehingga dapat mengidentifikasi justifikasi setiap pandangan yang berbeda atau sebaliknya. Biasanya pandangan yang

---

<sup>84</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 98-107.

saling berbeda disebabkan oleh perbedaan signifikan dalam konteks makro antara periode modern dan awal abad ke-7. Bila seperti itu maka kontekstualis akan memiliki fleksibilitas mengajukan penafsiran yang berbeda, masuk akal atau bahkan sangat berbeda terkhusus pada wacana tafsir periode modern.

Selain itu, mempertimbangkan dominan dari tradisi tafsir. Langkah penting memiliki pengaruh yang signifikan dalam penafsiran. Perlu melakukan peninjauan terhadap pengaruh teologi, mazhab, atau tarekat sufistik tertentu saat menafsirkan sebuah teks<sup>85</sup>. Karena interpretasi dominan hanyalah salah satu langkah penafsiran, memahami rasionalitas di balik interpretasi-interpretasi yang lebih marginal juga sangat membantu seorang penafsir. Semakin beragam penafsiran yang ada dalam tradisi, maka semakin luas bagi penafsir kontekstual untuk mengadopsi atau mengembangkan makna yang inheren dengan konteks modern.

Tahap krusial berikutnya adalah menjembatani antar konteks histori dan kontemporer dalam sebuah interpretasi al-Qur'an. Konteks awal abad ke-7 sebagai konteks makro satu dihubungkan dengan fakta realita modern saat ini. konteks riwayat dan histori awal akan memiliki makna baru jika dikonstruksi, serta pemahaman atas faktor sosiologis yang menjadi penyebab terjadinya suatu tindakan histori akan menjadikannya relevan pada saat ini. bercermin pada generasi awal yang secara bebas menginterpretasikan al-Qur'an maupun Sunnah tetapi tetap pada prinsip dan ideal, serta mewujudkannya kembali dalam *fresh texture* sejarah kontemporer. Proses ini memberikan penafsir kesempatan untuk menguji apakah niali-niali yang terkandung di teks bersifat universal (abadi) atau partikular (dapat berubah). Penting membedakan spesifik konteks awal dengan pesan universal yang menjadi tujuan utama. Perubahan konteks yang signifikan mengindikasikan bahwa pesan utama mungkin berlaku secara berbeda.

Dalam mengupayakan penafsiran al-Qur'an yang relevan pada abad ke-21, langkah akhir yang harus di teliti dan dipertimbangkan adalah menguji rasionalitas pemaknaan baru yang dihasilkan terhadap sebuah teks. Hal ini melibatkan beberapa pertimbangan: *pertama*, apakah interpretasi tersebut bertentangan dengan prinsip fundamental dari Islam, *kedua*, hasil interpretasi kontekstual tersebut dapat menjawab kebutuhan dan keresahan konteks kontemporer serta mendapatkan dukungan dari kelompok Muslim, *ketiga*, sesuai dengan

---

<sup>85</sup> Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra Islam*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015. hal.102-103.

akal sehat, standar keadilan, dan diterima secara umum orang beriman saat ini.

**Tabel III.4. Langkah pembacaan kontekstual Abdullah Saeed dalam Interpretasi al-Qur'an:<sup>86</sup>**

<b>Langkah 1</b> <b>Pertimbangan - Pertimbangan Awal</b>		
Dunia Teks	Dunia Pembaca	Bahasa dan Makna
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Apa dunia teks itu</li> <li>• Status</li> <li>• Signifikansi</li> <li>• Relevansi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pengalaman Hidup</li> <li>• Pendidikan</li> <li>• Nilai-Nilai</li> <li>• Kesan Awal</li> <li>• Suka dan Tidak Suka</li> <li>• Keluarga</li> <li>• Norma-Norma Masyarakat</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Keyakinan-Keyakinan Ciri Bahasa</li> <li>• Keyakinan-Keyakinan bagaimana Makna Dikonstruksi</li> </ul>
<b>Langkah 2</b> <b>Memulai Proses Interpretasi</b>		
Memastikan Akurasi dan Reliabilitas Teks		
<b>Langkah 3</b> <b>Mengidentifikasi Makna Teks</b>		
Makna Linguistik Dasar dari Elemen-Elemen Utama Teks		
Konteks Sasrawi	Rekonstruksi Konteks Makro	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Teks-teks persis sebelum dan sesudah</li> <li>• Unit Sematik</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kultural</li> <li>• Politik</li> <li>• Praktik-Praktik</li> <li>• Ekonomi</li> <li>• Intelektual</li> <li>• Nilai-Nilai</li> </ul>	
Analisis Linguistik	Jenis Teks	Teks-Teks Paralel
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sintaksis</li> <li>• Stilistika</li> <li>• Pragmatik</li> <li>• Morfologi</li> <li>• Semantik</li> <li>• Semiotik</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Ethico Legal</i></li> <li>• Historis</li> <li>• Teologis</li> <li>• Dll</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Al-Qur'an</li> <li>• Hadis</li> </ul>
Waktu, Tempat yang Dituju, dan Isu Spesifik yang Disorot		
Pemahaman Penerima Wahyu Pertama		
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wilayah-Wilayah Penekanan</li> <li>• Wilayah-Wilayah Perubahan Tekanan</li> </ul>		

<sup>86</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, ..., hal 95.

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Praktik Aktual</li> <li>• Kesempatan dan Ketidaksempatan</li> </ul>	
<b>Langkah 4</b> <b>Mengaitkan Penafsiran Teks dengan Konteks Saat Ini</b>	
Memahami Konteks Penghubung	
Menafsirkan Melalui Generasi Selanjutnya Berturut-Turut	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wilayah-Wilayah Penekanan</li> <li>• Wilayah-Wilayah Perubahan Tekanan</li> <li>• Praktik Aktual</li> <li>• Kesempatan dan Ketidaksempatan</li> </ul>	
Analisis Konteks Modern	Perbandingan Konteks 1 dan 2
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sosial</li> <li>• Kultur</li> <li>• Politik</li> <li>• Ekonomi</li> <li>• Intelektual</li> <li>• Nilai-Nilai</li> <li>• Praktik-Praktik</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wilayah-Wilayah Penekanan</li> <li>• Wilayah-Wilayah Perubahan Tekanan</li> <li>• Praktik Aktual</li> <li>• Kesempatan dan Ketidaksempatan</li> </ul>
Mengadopsi Penafsiran yang Relevan	
Mengecek Kalayakan Penafsiran	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak Bertentangan dengan Niali-Nilai Konteks Independen</li> <li>• Perhatian dan Kebutuhan Akan Waktu yang Lebih Luas</li> <li>• Masuk Akal</li> <li>• Sensibilitas Komunitas Agama yang Lebih Luas</li> <li>• Nilai dan Pandangan komunitas Penafsir</li> </ul>	

Gagasan-gagasan yang disajikan dalam bab ini akan membantu penafsir kontekstual untuk memikirkan isu-isu kunci yang berkaitan dengan tugas dari penafsiran. Langkah-langkah di atas mempertimbangkan pemahaman teks sebagaimana fungsinya pada awal abad ke-7 dan berbagai faktor yang mempengaruhi penerjemahan makna teks pada abad ke-21.

Seorang penafsir seyogyanya memperhatikan beberapa catatan dan poin-poin tersebut sebagai langkah untuk mengkontekstualkan nilai-nilai substansi yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an sehingga dapat menjadi jalan keluar bagi problematika yang dihadapi masyarakat modern yang hidup di abad ke-21 berlandaskan semangat dan nilai-nilai teks suci al-Qur'an.

**BAB IV**  
**PENDEKATAN TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED**  
**TERHADAP NARASI NON-MUSLIM DALAM AL-QUR'AN**

**A. Wacana al-Qur'an atas Non-Muslim dalam Tinjauan Linguistik dan Hierarki Nilai Moral Abdullah Saeed**

Wacana al-Qur'an mengenai non-Muslim seringkali disalahpahami, seolah-olah menyajikan pandangan yang kontradiktif. Pada satu sisi menyerukan toleransi dan pluralisme, di sisi lain tampak mengindikasikan permusuhan. Kerumitan ini seringkali muncul karena penafsiran yang mengabaikan konteks historis pewahyuan. Penelitian ini bertujuan untuk mengurai kompleksitas tersebut melalui pendekatan tafsir kontemporer Abdullah Saeed, yang mengintegrasikan analisis linguistik dan hierarki nilai moral. Pendekatan ini memungkinkan kita untuk membedakan antara ayat-ayat yang bersifat kontekstual (terikat pada situasi spesifik) dan ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai universal (berlaku sepanjang masa).

Penelitian ini akan membahas ayat-ayat al-Qur'an yang sering dijadikan rujukan atas pemaknaan wacana non-Muslim, dengan menggunakan objek kajian sebagai berikut yakni dua ayat Makkiah Q.S al-An'am/6:108 dan al-Kafirun/109:1-6, dan lima ayat Madaniyah: Q.S al-Baqarah/2:256, Q.S al-Nisa/4:90, Q.S al-Ma'idah/5:42, Q.S al-Ma'idah/5: 51, Q.S al-Taubah/9:5, dan Q.S al-Mumtahanah/60:8. Analisis linguistik dan hierarki nilai moral pada ayat-ayat ini akan menunjukkan bagaimana pandangan al-Qur'an tentang non-Muslim sesungguhnya konsisten dan koheren jika dipahami sesuai dengan kerangka

yang tepat, yang pada akhirnya dapat menawarkan pemahaman yang lebih damai dan inklusif di era modern.

## 1. Tinjauan Linguistik dan Hierarki Nilai Moral Abdullah Saeed terhadap Narasi Non-Muslim dalam al-Qur'an Periode Mekah

### a. Surah al-An'am/6:108

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ  
عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٠٨

*Janganlah kamu memaki (sesembahan) yang mereka sembah selain Allah karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa (dasar) pengetahuan. Demikianlah, Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan.*

Ayat ini turun di Mekah sebagai respons langsung terhadap situasi konflik. Qatadah menegaskan bahwa ayat ini turun sebagai respons terhadap tindakan sebagian Muslim yang memaki berhala, yang memicu kaum kafir untuk membalas dengan memaki Allah, sebagaimana ucapan Abu Jahal kepada Nabi “berhentilah mengutuk tuhan-tuhan kami atau kami akan mengutuk Tuhan yang engkau sembah.”<sup>1</sup> Secara linguistik, larangan *walâ tasubbû* (janganlah kalian memaki) adalah perintah yang memiliki tujuan kausal. Tujuannya bukan untuk membela berhala, tetapi untuk mencegah konsekuensi yang jauh lebih buruk, yaitu kehinaan yang ditujukan kepada Allah. Dari sini, Abu Laits Samarkandi menarik kaidah fiqh penting “*Jika seseorang ingin memerintahkan kebaikan, tetapi tindakan itu akan menyebabkan kejahatan yang lebih buruk seperti dipukul, dicela, atau dibunuh, maka ia harus meninggalkannya.*”<sup>2</sup> Zamakhsyari menguatkan pandangan ini dengan mengajukan pertanyaan analitis: “Jika memaki berhala adalah kebenaran (*haqq*) dan ketaatan, mengapa ia dilarang” Ia menjawab bahwa suatu ketaatan dapat berubah menjadi perbuatan maksiat jika diketahui akan menimbulkan kerusakan yang lebih besar (*mafsadah*).<sup>3</sup> Ini menekankan bahwa mencegah kerusakan lebih diutamakan daripada mengambil manfaat.

<sup>1</sup> Suhaib Abdul Jabbar, *al-Jâmi' al-Shahîh li al-Sunnah wa al-Masânîd*, Jilid 19, t.tp: t.p, 2014, hal. 109.

<sup>2</sup> Abu Laist Samarkandi, *Bahr Ulûm*, Jilid 1, t.d, hal 474.

<sup>3</sup> Mahmud Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*, Jilid 2, kairo: Dâr al-Rayyân, 1987, hal. 56.

Sam'ani menjelaskan bahwa meskipun secara lahiriah ayat ini melarang memaki berhala, makna sesungguhnya adalah melarang segala hal yang dapat menyebabkan Allah dimaki. Ia mengilustrasikan ini dengan hadis Nabi Muhammad yang melarang seseorang memaki orang tua orang lain. Nabi Muhammad menjelaskan bahwa tindakan itu akan memancing orang lain untuk membalas dengan memaki orang tua kita sendiri, sehingga kita sendiri yang menjadi penyebab orang tua kita dimaki.<sup>4</sup> Analoginya sangat kuat, bila memaki berhala artinya memprovokasi orang untuk memaki Allah. Jadi, larangan ini bukanlah tentang sekedar toleransi, melainkan tentang menjaga kehormatan Allah swt.

Alwan Nakhjawani menegaskan larangan ini ditujukan kepada orang-orang beriman. Bagi Alwan sesungguhnya berhala-berhala itu termasuk dari manifestasi dan fenomena bagi Allah. Meskipun begitu, jika kalian memaki mereka dan tuhan-tuhan mereka, mereka juga akan memaki Allah karena kebodohan yang sangat dan fanatisme jahiliyah mereka. Ia menafsirkan *عدوا* sebagai melampaui batas, dengan demikian, makian dan perbuatan kalian ini adalah *'adwan* melampaui batas dan menyimpang dari kebenaran menuju kebatilan, karena ketidaktahuan akan akibat dan konsekuensinya.<sup>5</sup> Ibnu Manzur menjelaskan bahwa kata *عدوا* pada kalimat *فيسبوا الله عدوا بغير علم* memiliki dua kemungkinan dalam tata bahasa yakni sebagai kata *masdar* yang berarti mereka memaki Allah dengan kezaliman dan permusuhan atau sebagai *maf'ul lah* artinya mereka memaki Allah karena alasan kezaliman, yang menjelaskan motif di balik makian mereka. Dengan demikian umat Islam tidak boleh menjadi penyebab dicelanya Allah, yang merupakan perbuatan paling buruk.

Bagi Maraghi tindakan kaum kafir yang melampaui batas dalam hinaan, didorong oleh emosi, bukan akal sehat. Kalimat *bi gairi 'ilm* (tanpa pengetahuan) sebagai penguat argumen menjelaskan bahwa tindakan mereka memaki Allah tidak didasarkan pada argumen teologis, melainkan karena kebodohan mereka tentang siapa

---

<sup>4</sup> Mansur bin Muhammad Sam'ani, *Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 1, Riyad: Dâr al-Wathan, 1997, hal 135.

<sup>5</sup> Alwan Nakhjawani, *al-Fawâtiḥ al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Gaibiyyah*, Jilid 1, Guriyah: Dâr Rakâbî, 1999, hal. 230)

Allah sebenarnya.<sup>6</sup> Meskipun mencela berhala dianggap sebagai kebenaran, umat Islam dilarang melakukannya karena bisa memicu kaum kafir untuk memaki Allah, yang merupakan dosa yang jauh lebih besar. Larangan ini adalah strategi etis untuk mencegah kerusakan dan menjaga kehormatan Allah, alih-alih memprovokasi permusuhan.

Dalam Analisa tafsir kontekstual Abdullah Saeed, larangan memaki sesembahan agama lain yang disebutkan dalam Q.S al-An'am/6:108 tidak termasuk kategori nilai universal, melainkan sebuah nilai kontekstual yang berfungsi untuk melindungi nilai yang lebih tinggi. Sehingga secara khusus larangan tersebut berfungsi sebagai nilai protektif (perlindungan) dalam hierarki Abdullah Saeed. Nilai protektif adalah aturan yang dibuat untuk melindungi nilai yang lebih fundamental. Dalam hal ini, perintah untuk tidak memaki berhala adalah sebuah aturan yang sangat spesifik dan taktis, yang tujuannya adalah untuk melindungi nilai fundamental agama yang paling esensial, yaitu kehormatan dan kemuliaan Allah Swt. dari makian balik kaum kafir.

Larangan ini bersifat kausal, artinya memiliki tujuan yang jelas untuk mencegah konsekuensi buruk, menunjukkan bahwa meskipun mencela berhala adalah bagian dari menegakkan tauhid, tindakan tersebut harus ditinggalkan jika diketahui akan menyebabkan kerusakan yang lebih besar (*mafsadah*), yaitu fitnah terhadap Allah. Islam mengajarkan jihad etis dan strategis, terutama dalam konteks dakwah. Larangan ini adalah panduan taktis yang memprioritaskan pencegahan kerusakan daripada penegasan kebenaran secara konfrontatif. Prinsip ini sejalan dengan pandangan Abu Laits Samarkandi dan Zamakhsyari yang menyatakan bahwa mencegah kejahatan yang lebih besar lebih diutamakan daripada melakukan kebaikan yang lebih kecil. Selain itu Ayat ini memberikan panduan etis dan strategis tentang bagaimana umat Islam seharusnya berinteraksi dengan non-Muslim. Larangan ini bukan tentang toleransi terhadap kemusyrikan, tetapi tentang kebijaksanaan (*hikmah*) dalam berdakwah. Alih-alih konfrontatif, ayat ini mendorong umat Islam untuk mengedepankan kesopanan dan menghindari provokasi yang tidak berarti, yang dapat merusak nama

---

<sup>6</sup> Ahmad Mushtafa Maragi, *Tafsîr al-Marâgî*, Jilid 7, Mesir: Syurkah Maktabah, 1946, hal. 214

baik agama dan memancing permusuhan. Al-Qur'an memberikan panduan praktis bagi umat beriman untuk bertindak secara etis dalam situasi konflik, dengan mempertimbangkan teks, konteks, dan tujuan akhir ajaran agama.

**b. Surah al-Kafirun/109:1-6**

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۚ ۱ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۚ ۲ وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ ۚ ۳ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ۚ ۴ وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ ۚ ۵ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۚ ۶

*Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Kamu juga bukan penyembah apa yang aku sembah. Aku juga tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah. Kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah. Untukmu agamamu dan untukku agamaku.*

Ibnu Hisyam menyebutkan bahwa surah ini turun berakar pada upaya negosiasi keyakinan oleh para pemimpin Quraisy. Dirwayatkan bahwa ketika Nabi Muhammad sedang tawaf di Ka’bah, beliau dihalangi oleh tokoh-tokoh terkemuka seperti Aswad bin Muthallib, Walid bin Mughirah, Umayyah bin Khalaf, dan ‘As bin Wa’il. Mereka mengajukan tawaran kompromi yang dikenal sebagai pertukaran ibadah, “Wahai Muhammad, mari kita sembah apa yang kamu sembah, dan kamu sembah apa yang kami sembah, sehingga kita berdua bersekutu dalam perkara ini.”<sup>7</sup> Mereka berdalih, jika salah satu pihak lebih baik agamanya, pihak lain akan mendapat manfaat. Sebagai respons langsung terhadap upaya pencampuran akidah ini.

Ayat ini secara eksplisit menolak segala bentuk kompromi keyakinan. Konteks historis ini menjadi landasan mengapa Surah al-Kafirun merupakan deklarasi mutlak sebagai sebuah prinsip pemisahan ibadah dan akidah antara umat beragama. Hal ini menetapkan garis pemisah (*demarkasi*) teologis yang tegas antara tauhid dan perilaku kesyirikan (menyekutukan Allah), di mana kalimat *لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ* menjadi deklarasi kebebasan dari kesyirikan dan penolakan mutlak terhadap bentuk kompromi dalam masalah keyakinan.

---

<sup>7</sup> Abdul Malik Ibnu Hisyam, *al-Sīrah al-Nabawīyah li Ibn Hisyām*, Jilid 1, Mesir: Syurkah Maktabah, 1995, hal, 362

Menurut Zujjaj, penggunaan kata kerja **تَعْبُدُونَ** mengacu pada penolakan di masa kini (**في الحال**), sementara pengulangan dengan kata kerja **دُاعِبُ** yang merujuk ke *masa lalu*, secara teologis menegaskan penolakan yang berlaku juga di masa depan yang ditegaskan pada kalimat **وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ** (**في المستقبل**). Maksudnya, mereka telah putus asa dari ketegasan Nabi pada keimanan, sehingga tidak akan ada kompromi di masa mendatang.<sup>8</sup> Zamakhsyari menjelaskan bahwa kalimat **لَا أَعْبُدُ** (Aku tidak akan menyembah) memiliki makna ibadah di masa depan. Ini karena kata **لَا** hanya masuk pada kata kerja *mudhari'* yang memiliki makna masa depan, sama seperti kata **مَا** (tidak) hanya masuk pada *mudhari'* yang bermakna masa kini. Khalil berkata tentang **لَنْ** (tidak akan pernah) bahwa asalnya adalah **لَا أَنْ** (tidaklah bahwa) sehingga makna dalam ayat tersebut, Aku tidak akan melakukan di masa depan apa yang kalian minta dariku<sup>9</sup>, yaitu menyembah tuhan-tuhan kalian, dan kalian juga tidak akan melakukan di masa depan apa yang aku minta darimu, yaitu menyembah Tuhanku. Hal ini diperkuat oleh Abu Ishaq yang menjelaskan sebab turunnya ayat ini sebagai respons terhadap tawaran kaum musyrikin Quraisy untuk melakukan kompromi ibadah secara bergantian yakni sehari menyembah Tuhan Muhammad, sehari menyembah tuhan mereka.<sup>10</sup> Derivasi bentuk kata kerja tersebut sebagai simbol ketegasan terhadap prinsip teologi, sebagai kalimat ketegasan yang menyatakan tidak ada toleransi atau titik tengah terhadap keimanan masing-masing kelompok baik masa lalu, kini, maupun masa depan.

---

<sup>8</sup> Isma'il Taimi Isfahani, *'Irâb al-Qur'ân*, Riyad: t.p, 1995, hal. 558.

<sup>9</sup> Mahmud Zamakhsyari, *Tafsîr al-Kasysyâf*, Jilid 4, Kairo: Dâr ak-Rayyân, 1987, hal. 809

<sup>10</sup> Isma'il Taimi Isfahani, *'Irâb al-Qur'ân*, hal. 558.

Pada ayat tersebut terdapat juga kalimat **لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** (*Untukmu agamamu dan untukku agamaku*), sebagai ungkapan bahwasannya urusan teologi dengan segala konsekuensinya merupakan tanggungan setiap individu penganut agama, mengindikasikan tidak ada paksaan dalam memeluk agama, sebagaimana prinsip tersebut ditegaskan dalam ayat lain “*tidak ada paksaan dalam agama.*” Setiap orang memiliki otoritas atau pilihan sendiri dalam memeluk agama apapun dan Islam secara tegas menghargai dan menghormati pilihan masing-masing dengan menjamin keselamatan mereka. Zuhaili dalam tafsirkannya menjelaskan bahwa kalimat **لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** adalah sebuah penegasan atas pemisahan total antara tauhid dan syirik, tidak ada ruang untuk kompromi, baik dalam hal keyakinan (tauhid atau syirik), praktik ibadah (cara menyembah), maupun konsekuensi dari pilihan tersebut (balasan di akhirat) dan menyatakan bahwa setiap orang akan menanggung masing-masing perbuatannya.<sup>11</sup> Senada dengan itu, Abdul Karim Qusyairi menegaskan bahwa setiap individu akan menanggung perbuatannya termasuk hitungan amal yang didasarkan pada prinsip agama masing-masing.<sup>12</sup> Ayat ini menjadi fondasi bagi hubungan yang damai antarumat beragama, di mana setiap pihak mengakui dan menghormati batas spiritual satu sama lain tanpa perlu mencampuradukkan keyakinan. Bertanggung jawab atas segala pilihan dan keputusan mereka.

Berdasarkan teori kontekstual yang bertumpu pada hierarki nilai Abdullah Saeed, Q.S. al-Kafirun/109:1-6 ini dapat dikategorikan sebagai Nilai Wajib (*Obligatory Values*), khususnya pada subkategori keyakinan fundamental. Sebuah pernyataan prinsip yang tidak bergantung pada konteks situasional, menetapkan sebuah batasan atau jarak teologis yang bersifat universal dan abadi, sebagaimana pernyataan Ibnu Hisyam dan para ahli tafsir lainnya. Kalimat **لا أعبد**

**ما تعبدون** bukan sekadar respons terhadap tawaran kompromi, melainkan fondasi iman yang tidak bisa ditawar. Dengan kata lain,

<sup>11</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*, Jilid 30, Bairut: Dâr al-Fikr, 1991, hal 443

<sup>12</sup> Abdul Karim Qusyairi, *Lathâif al-Isyârât*, Jilid 3, Mesir: al-Haiâh al-Mishriyyah, t.th, hal 777.

surah ini adalah sikap tegas atas identitas akidah yang tak tergoyahkan.

Meskipun Surah al-Kafirun terkesan memisahkan antara keyakinan manusia, secara mendalam menunjukkan bahwa surah ini justru menjadi fondasi dan titik temu bagi hubungan damai dengan non-Muslim dalam masyarakat plural. Prinsip *lâkum dînukum wa liya dîn* (Untukmu agamamu, dan untukku agamaku) memiliki dua dimensi krusial:

1. Dimensi Teologis maksudnya menolak segala bentuk kompromi dalam hal ibadah dan keyakinan, menjadikan nilai dari ayat tersebut atas pengakuan mutlak terhadap perbedaan spiritual. Islam tidak meminta penganutnya untuk menyembunyikan iman atau berpura-pura bahwa semua jalan spiritual sama. Sebaliknya, menuntut kejujuran sikap dalam beragama.
2. Dimensi Sosial, justru karena ada pemisahan teologis yang tegas, maka ruang untuk koeksistensi sosial terbuka lebar. Ayat ini secara implisit menyatakan tidak ada berkompromi dalam hal keimanan, tetapi tetap hidup berdampingan secara damai. Prinsip ini menjadi dasar bagi perlakuan terhadap Ahli Kitab yang diizinkan memegang teguh keyakinan mereka dan dilindungi oleh negara Islam. Dengan demikian, al-Kafirun bukan tentang permusuhan, melainkan tentang membangun hubungan yang didasarkan pada rasa saling hormat terhadap batasan-batasan spiritual masing-masing, menghindari paksaan, dan menjamin keselamatan. Ini adalah pendekatan yang jelas dalam konteks pluralisme agama yang membedakan secara jelas antara ranah teologi dan ranah sosial.

Perlu dipertegas bahwa toleransi yang diajarkan oleh Surah al-Kafirun bukanlah relativisme agama modern seperti anggapan sebagian orang. Relativisme sering kali beranggapan bahwa semua agama pada dasarnya sama-sama benar, atau semua jalan menuju Tuhan sama. Sebaliknya, Islam, melalui ayat ini, mengambil posisi yang unik, sangat tegas dalam kebenaran agamanya sendiri, namun tetap toleran dalam menghargai kebebasan beragama orang lain. Ini sebagai bentuk toleransi yang absolut dan berprinsip. Ayat *lâkum dînukum wa liya dîn* tidak mengatakan “agamamu sama dengan agamaku”, melainkan “agamamu milikmu dan agamaku milikku”. Pesan ini memungkinkan Muslim untuk berinteraksi dan hidup damai

dengan non-Muslim tanpa harus mengorbankan keyakinan inti satu sama lain.

Berdasarkan analisis terhadap Surah al-An'am/6:108 dan Surah al-Kafirun/109:1-6, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an periode Mekah menetapkan dasar-dasar relasi Muslim-non-Muslim yang kompleks dan berprinsip. Pertama, melalui QS. Al-An'am/6:108, al-Qur'an memberikan *protectional values* (nilai-nilai perlindungan) sesuai dengan teori Abdullah Saeed, artinya melarang tindakan provokatif (mencaci sesembahan lain) demi menjaga kehormatan Allah dari balasan hinaan kaum kafir. Hal ini menegaskan bahwa kebijaksanaan (hikmah) dalam berdakwah dan mencegah kerusakan yang lebih besar (mafsadah) lebih diutamakan daripada penegasan kebenaran secara konfrontatif. Kedua, melalui QS. al-Kafirun/109:1-6, al-Qur'an menetapkan *obligatory value* (nilai wajib) menurut hierarki nilai Abdullad Saeed, maksudnya keimana atau teologi tidak dapat ditawar, prinsip pemisahan total antara tauhid dan syirik. Namun, ketegasan teologis ini justru menjadi fondasi bagi koeksistensi sosial yang damai. Al-Kafirun mengajarkan pengakuan mutlak atas kebebasan beragama, di mana setiap pihak menghormati batasan spiritual satu sama lain tanpa mengorbankan keyakinan inti.

## 2. Tinjauan Linguistik dan Hierarki Nilai Moral Abdullah Saeed terhadap Narasi Non-Muslim dalam al-Qur'an Periode Madinah

### a. Surah al-Baqarah/2:256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ... ٢٥٦

*Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat.*

Ada dua aliran mengenai status ayat ini, apakah telah *dinasakh* oleh ayat perang atau tidak. Harits Muhasibi menjelaskan dua pandangan utama mengenai status hukum ayat tersebut. Pandangan pertama menolak konsep *nasakh*, ayat ini tidak pernah dihapus hukumnya. Sebaliknya, ia berlaku secara spesifik untuk *Ahl al-Dzimmah* (non-Muslim yang dilindungi) asalkan mereka membayar *jizyah* (pajak perlindungan). Kisah Umar bin Khattab yang menolak memaksa seorang pemuda Romawi untuk masuk Islam menjadi bukti histori yang jelas. Sebaliknya, pandangan kedua menyatakan bahwa ayat tersebut dihapus oleh *ayah al-saif* (ayat pedang) dan ayat-ayat

perang lainnya.<sup>13</sup> Ibnu Wahab meriwayatkan bahwa Ya'kub bin Abdurrahman bertanya kepada Zaid bin Aslam mengenai ayat ini, ia menyatakan bahwa Nabi Muhammad 10 tahun tinggal dan berdakwah di Mekah tidak pernah memaksa seseorang untuk masuk agama Islam, tetapi orang-orang Musyrik disana malah ingin memerangi umat Muslim sehinggalah Nabi meminta izin kepada Allah untuk memerangi mereka. Melihat pernyataan tersebut bisa ditarik kesimpulan bahwa selama perjalan dakwa nabi di Mekah menjadi tolak ukur bahwa setiap orang memiliki hak individu, adapun narasi berperang itu menunjukkan sebuah respon karena Nabi di intimidasi bahwa diperangi oleh orang-orang musyrik.

Sa'id bin Mansur dan Makki bin Abu Thalib memberikan alasan historis yang kuat untuk memahami konteks spesifik ayat tersebut. Riwayat-riwayat tentang *asbâb an-nuzûl* dengan jelas mengaitkan ayat ini dengan peristiwa-peristiwa di Madinah. Kisah Anshar yang ingin memaksa anak-anak asuh Yahudi mereka untuk memeluk Islam menjadi alasan utama diturunkannya ayat ini.<sup>14</sup> Hal ini memperkuat pandangan bahwa ayat tersebut secara historis ditujukan untuk mengatur hubungan dengan *Ahl al-Kitab* (Yahudi dan Kristen), menegaskan bahwa mereka tidak boleh dipaksa.<sup>15</sup> Makki bin Abu Thalib secara eksplisit menyatakan bahwa pandangan yang dominan adalah ayat ini khusus berlaku untuk *Ahl al-Kitab* jika mereka membayar jizyah.<sup>16</sup>

Bagi Salim Hilali ayat ini sebagai respon bagi sekelompok *maqla* wanita yang anaknya sering meninggal. Untuk mendapatkan berkah dan agar anak mereka hidup, mereka bernazar. Nazar mereka adalah, jika anak itu hidup, mereka akan menyerahkan anak itu untuk dibesarkan dalam tradisi Yahudi. Ketika suku Yahudi Bani Nadhir diusir dari Madinah, di antara mereka terdapat anak-anak dari keluarga Anshar yang telah dinazarkan. Para orang tua Anshar ini tidak rela membiarkan anak-anak mereka pergi dan ingin memaksa mereka kembali ke agama Islam. Sebagai jawaban atas ketegangan

---

<sup>13</sup> Harist Muhasibi, *Fahm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Kindi, 1978, hal. 426.

<sup>14</sup> Sa'id bin Mansur, *Sunan Ibn Manshûr*; Jilid 3, t.tp, Dâr al-Shami'I, 1997, hal 960.

<sup>15</sup> Sa'id bin Mansur, *Sunan Ibn Manshûr*; Jilid 3, ..., hal. 961.

<sup>16</sup> Makki bin Abu Thalib Andalusi, *al-Hidâyah ilâ Bulûg al-Nihâyah*, Jilid 1, Jami'ah Syarjah: Kulliyah al-Syari'ah, 2008, hal. 852

ini, Allah menurunkan ayat *lā ikrāha fī ad-dīn*.<sup>17</sup> Riwayat ini memberikan penegasan bahwa dalam hal keyakinan, tidak boleh ada paksaan, bahkan dari orang tua terhadap anak mereka sendiri. Pilihan agama adalah hak individu dan tidak bisa dipaksakan, sebuah prinsip toleransi yang mendalam.

Melihat terdapat beberapa interpretasi atas riwayat-riwayat tersebut, setidaknya bagi Razi terdapat tiga poin utama perihal ayat ini yaitu:<sup>18</sup>

#### 1. Keimana adalah pilihan

Keimanan adalah sebuah pilihan fundamental, bukan hasil paksaan. Allah tidak memaksa siapapun untuk beriman, keyakinan ini didasarkan pada prinsip bahwa dunia adalah tempat ujian, di mana manusia diberi kebebasan untuk memilih jalan yang benar atau yang sesat. Ketika bukti-bukti kebenaran (tauhid) sudah begitu jelas, memaksa seseorang beriman hanya akan merusak tujuan ilahi dari ujian itu sendiri. Ini sejalan dengan ayat-ayat lain seperti “*Barangsiapa yang ingin, berimanlah; dan barangsiapa yang ingin, kafirlah*” (Q.S. Al-Kahfi: 29). Prinsip ini menjadi fondasi bagi koeksistensi antaragama karena ia menghilangkan paksaan dalam berinteraksi. Dengan mengakui bahwa iman adalah urusan hati yang tidak dapat dipaksakan, ayat ini secara implisit menyerukan masyarakat untuk hidup damai, menghormati pilihan keyakinan orang lain, dan berinteraksi atas dasar kerelaan, bukan ancaman.

#### 2. Aturan spesifik bagi Ahli Kitab dan Majusi

Ayat ini berbicara mengenai aturan hukum yang lebih spesifik, bukan sebagai prinsip universal. Seorang Muslim tidak boleh mengancam non-Muslim dengan pedang agar mereka masuk Islam. Larangan ini hanya berlaku untuk Ahli Kitab (Yahudi, Kristen) dan Majusi. Alasannya, kelompok-kelompok ini memiliki hak untuk tetap pada keyakinannya dengan membayar jizyah, sebuah bentuk pajak perlindungan. Adapun kaum kafir lain, ada perbedaan pendapat. Sebagian ulama berpendapat ayat ini berlaku umum, tapi sebagian lain membatasinya hanya pada Ahli Kitab,

---

<sup>17</sup> Salim Hilali, *al-Istī'āb fī Bayān al-Asbāb*, Jilid 1, Sa'udi,; Dār Ibn Jauzī, 2004, hal. 195.

<sup>18</sup> Fakhruddin Razi, *Mafātih al-Gaib*, Jilid 7, Bairut: Dar Ihya al-Turats, 2000, hal. 15.

sementara kaum musyrik Arab bisa dipaksa masuk Islam karena mereka tidak memiliki agama yang diakui dari Allah.

Konsep ini secara historis menjadi fondasi bagi koeksistensi antaragama dalam masyarakat Islam, di mana hak-hak non-Muslim dijamin asalkan mereka tunduk pada aturan negara. Meskipun demikian, tafsir ini memunculkan perbedaan pendapat tentang kaum musyrik Arab, di mana sebagian ulama berpendapat bahwa mereka tidak memiliki pilihan untuk membayar jizyah, dan oleh karena itu, bisa dipaksa masuk Islam.

### 3. Larangan meragukan keimanan seseorang

Ayat ini dipahami sebagai larangan untuk meragukan ketulusan iman seseorang yang telah masuk Islam bukan larangan memaksa masuk Islam. Semisal dalam ayat berbunyi “*dan janganlah kamu katakan kepada orang yang mengucapkan salam kepadamu, 'Kamu bukan seorang mukmin'*” (Q.S. An-Nisa: 94). Tujuannya adalah untuk mendorong umat Muslim agar menerima dan menghargai deklarasi keimanan yang dibuat, bahkan jika terjadi setelah situasi konflik atau perang. Pesan ini relevan dengan koeksistensi antaragama karena menumbuhkan sikap non-judgmental dan saling menghormati di antara anggota komunitas.

Kata *ikrāh* dalam kalimat *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ* merupakan pernyataan mendalam tentang hakikat keimanan. Kata ini berasal dari akar kata *كروه* (*karh* atau *kurh*), yang secara umum berarti ketidaksukaan atau kesulitan. Raghīb Asfahani membedakan antara *karh* (dengan *fathah*) berarti kesulitan atau paksaan yang datang dari luar kendali, dan *kurh* (dengan *dammah*) yang merupakan ketidaksukaan dari dalam diri sendiri.<sup>19</sup> Farra' dan Zajjaj memperkuat pandangan ini, menunjukkan bahwa *ikrāh* dalam ayat ini memiliki relasi yang kompleks dengan kata *karh* dan *kurh*, yang menunjukkan bahwa *karh* merujuk pada paksaan eksternal dari pihak lain, sementara *kurh* merujuk pada ketidaksukaan internal yang datang dari diri sendiri,<sup>20</sup> sebagaimana disebutkan dalam beberapa ayat seperti, *aslama taw'an wa karhan* (menyerah dengan sukarela dan terpaksa)

<sup>19</sup> Ragīb Ashfahani, *al-Mufrādāt fī Garīb al-Qur'ān*, Bairut: Dār al-Qalam, 1992, hal. 707-708.

<sup>20</sup> Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid 13, Bairut: Dār Shādir, 1994, hal. 534.

dan *wa huwa kurhun lakum* (padahal itu adalah hal yang sulit/berat bagi kalian

Al-Qur'an secara spesifik menolak *ikrāh*, yaitu paksaan eksternal yang memaksa seseorang melakukan sesuatu yang ia benci. Ini sejalan dengan penegasan Ali Shabuni bahwa “*ikrāh* adalah memaksakan sesuatu yang tidak disukai seseorang melalui kekerasan dan paksaan.”<sup>21</sup> Oleh karena itu, keimanan sejati harus lahir dari keyakinan yang utuh (*īmān*), bukan dari paksaan. Makna yang terkandung dalam ayat tersebut bukan hanya larangan kekerasan secara fisik, tetapi juga menegaskan bahwa iman yang dipaksakan secara lahiriah tidak memiliki nilai di hadapan Allah Swt). Ibnu Asyur menambahkan larangan tersebut bersifat universal yang berarti meniadakan segala bentuk pemaksaan dalam beragama karena keimanan merupakan hasil dari penalaran, pemikiran mendalam, dan pilihan pribadi (*independen*). Bukan dari pemaksaan.<sup>22</sup>

Ragam penafsiran ayat *lā ikrāha fī ad-dīn* ini menunjukkan ada dua sudut pandangan yaitu secara historis-kontekstual dan teologis-universal. Pandangan yang melihat ayat ini sebagai *mansukh* atau terbatas pada *Ahl al-Kitab* yang membayar jizyah, menunjukkan ada batasan realitas politik dan sosial Madinah pada saat itu. Mereka menafsirkan ayat ini sebagai aturan hukum spesifik yang mengatur hubungan dalam negara Islam dengan non-Muslim. Namun, di sisi lain pandangan yang lebih teologis, yang ditekankan oleh Razi juga berdasarkan analisis linguistik dari Raghīb Asfahani dan Al-Farra', menempatkan kebebasan memilih identitas agama sebagai esensi iman itu sendiri. Pendekatan ini melihat ayat tersebut sebagai prinsip universal yang tidak bisa dihapus atau dibatasi, karena keimanan sejati adalah urusan hati yang tidak dapat dipaksakan. Dalam potret moderasi dan masyarakat plural, pandangan universal ini menjadi sangat relevan, dibandingkan berpegang pada historis yang membedakan status Muslim dan non-Muslim, pemahaman yang berpusat pada keimanan sebagai pilihan absolut ini memberikan landasan teologis yang kuat bagi koeksistensi damai.

Penjelasan ini membawa pemahaman bahwa kandungan dari Q.S al-Baqarah/2:256 termaksud dalam hierarki nilai-nilai

---

21 Muhammad Ali Shabuni, *Shafwah al-Tafāsir*, Jilid 1, Dar al-Shabuni, 1997, hal. 146

22 Ibnu Asyur, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 3, Tunisia: Dār al-Tunisiyyah, 1984, hal. 26.

fundamental (*fundamental values*) kerana mengandungi pesan hak-hak dasar manusia yaitu kebebasan beragama. Kalimat **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** merupakan pernyataan universal tentang keimanan sebagai pilihan, sebagaimana prinsip ini diperkuat dengan pendekatan linguistik oleh sebagian ulama yang mengatakan bahwa **إِكْرَاهَ** berasal dari kata *karh* yang berarti paksaan yang datang dari luar kendali manusia, sehingga pilihan agama merupakan murni pilihan dari seseorang tanpa ada paksaan dan intervensi dari pihak luar. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn Asyur bahwa keimanan seseorang harus didasarkan pada tiga aspek yaitu penalaran, pemahaman mendalam, dan *independensi persolan* (pilihan pribadi). Ditambah lagi sebagai kisah yang diriwayatkan Ibnu Wahab bahwa Nabi selama 10 tahun di Mekah tidak pernah memaksa seorang pun untuk ikut memeluk Islam.

Selain itu, berdasarkan Analisa mendalam sebab turunnya ayat, maka ayat ini bisa dikategorikan sebagai nilai-nilai protektif (*protectional values*), dengan argumen histori bahwa batas toleransi dalam beragama pada riwayat tersebut dikhususkan bagi penerima kitab suci seperti *Ahl Kitab*. Mereka harus membayar *jizyah* sebagai jaminan kebebasan mereka termasuk pilihan agama. Hal ini ditegaskan Makki dan beberapa ulama bahwa ayat tersebut hanya berlaku pada *Ahl Kitab* dengan syarat mereka bersedia membayar *jizyah*. Aturan-aturan tersebut muncul dari sebuah realita sosial dan perpolitikan di Madinah pada saat itu yang berfungsi sebagai kerangka hukum spesifik untuk melindungi dan mengimplementasikan nilai fundamental kebebasan beragama pada saat, sehingga poin ini memberikan pengertian bahwa fakta histori tersebut termasuk kategori nilai kontekstual. Secara umum ayat tersebut menjadi pegangan pada konteks modern, yang berpusat pada nilai fundamental melindungi hak asasi manusia, membangun fondasi moderasi beragama dan koeksistensi dalam masyarakat plural di era modern saat ini.

#### b. Surah al-Nisa/4: 90

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ  
أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ۗ ٩٠...

*Kecuali, orang-orang yang menjalin hubungan dengan suatu kaum yang antara kamu dan kaum itu ada perjanjian (damai, mereka*

*jangan dibunuh atau jangan ditawan). (Demikian juga) orang-orang yang datang kepadamu, sedangkan hati mereka berat untuk memerangi kamu atau memerangi kaumnya...*

Al-Qur'an pada umumnya menyebut perjanjian dengan dua istilah yaitu **عَهْد** dan **مِيثَاقٌ** yang mana perbedaan keduanya hanyalah sebuah pertimbangan (*I'tibar*) sementara konsep atau maknanya satu yaitu perjanjian. Al-Qur'an secara bergantian menggunakan kata tersebut untuk merujuk pada jenis perjanjian yang sama yaitu perjanjian yang diambil oleh Allah dari para nabi dan umat manusia. Contohnya adalah perjanjian yang diambil dari Bani Israil (*mistâq* dan *'ahd*), serta perjanjian yang diambil dari seluruh keturunan Adam. Dalam konteks teologis keduanya merujuk pada sebuah perjanjian, komitmen, atau sumpah yang sangat kuat dan mengikat.<sup>23</sup> Kata **مِيثَاقٌ** berasal dari akar kata (**وثق**), yang memiliki arti kekokohan, kepastian, dan keandalan. Derivasinya, seperti (**ثِقَّة**) yang berarti dapat dipercaya, dan (**وَثِيق**) yang berarti kokoh, menunjukkan bahwa **مِيثَاقٌ** bukan sekadar janji biasa.<sup>24</sup> Kata ini membawa makna mendalam sebagai komitmen yang kuat dan tidak dapat digoyahkan antara pihak-pihak yang terlibat dalam sebuah perjanjian. Penggunaannya dalam ayat menunjukkan bahwa perjanjian damai tersebut bukanlah kesepakatan yang sepele, melainkan sebuah kontrak yang secara moral dan hukum mengikat dan wajib dipatuhi. Ini menunjukkan betapa tingginya nilai sebuah perjanjian dalam ajaran Islam, yang menjadi dasar perlindungan bagi kelompok yang bersekutu.

Secara histori, ayat ini menjelaskan keadaan dua kelompok non-Muslim yang secara spesifik dilarang oleh Allah untuk diperangi, pertama mereka yang berlindung pada pihak yang terikat perjanjian dengan kaum Muslim, kedua, mereka yang enggan berperang.<sup>25</sup> Q.S al-Nisa/4/90 tersebut sebagai panduan solusi untuk mengatasi dilema *asabiyyah* (loyalitas kesukuan) yang mengikat, yang menjadikan kelompok ini tidak dapat sepenuhnya menyatu dengan kaum Muslim, disisi lain mereka juga tidak ingin menjadi musuh, Mereka merasa enggan dan benci untuk berperang dan tidak ingin melawan kaum

---

<sup>23</sup> Abdul Latif Ali Syekh, *'Uyûn al-Rasâil wa al-Ajwibah 'ala al-Masâil*, Jilid 1, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, t.th, hal. 367.

<sup>24</sup> Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, Jilid 10, Bairut: Dâr Shâdir, 1994, hal. 371.

<sup>25</sup> Abdul Aziz Rajihi, *Syarh Kitâb al-Îman al-Ausath li Ibn Taimiyyah*, Jilid 5, t.d, hal. 7.

Muslimin, tetapi juga tidak mau melawan kaumnya sendiri<sup>26</sup>, sehingga al-Qur'an memberikan alternatif bagi kelompok tersebut berupa perlindungan samial secara bertahap melemahkan ikatan kesukuan yang eksis di tengah-tengah masyarakat.

Pada kalimat **إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ**

terdapat kata **إِلَّا** sebagai pengecualian dari perintah sebelumnya yang mengizinkan untuk memerangi orang-orang munafik. Pengecualian ini berlaku untuk siapa pun jika mereka memilih untuk bernaung di bawah perjanjian yang sudah ada. Konteksnya adalah perjanjian damai, di mana ayat tersebut turun terkait dengan perjanjian damai yang dibuat Nabi Muhammad dengan suku-suku tertentu, seperti Bani Aslam, Bani Bakr bin Zaid, dan Khuza'ah. Riwayat Hilal bin Uwaimir Aslami secara spesifik menunjukkan bahwa perlindungan yang diberikan kepada kepala suku juga berlaku untuk siapa pun yang berafiliasi atau berlindung kepadanya, menegaskan bahwa perlindungan itu bersifat luas.<sup>27</sup> Dalam catatan Rajihi bahwa ayat ini merupakan potret suatu kaum dari kalangan orang-orang beriman di Mekah yang menyembunyikan keimanan mereka. Ketika terjadi Perang Badar, mereka terpaksa ikut bersama orang-orang musyrik. Salah satu di antara mereka adalah Abbas, paman Nabi, yang tertawan dalam pertempuran kemudian menebus dirinya.<sup>28</sup>

Ketika ayat tentang orang munafik yaitu *fama lakum fi al-munafiqin fi'atain* turun, orang-orang yang dimaksud dalam ayat tersebut merasa takut. Mereka lalu pergi membawa barang-barang mereka kepada Hilal bin 'Uwaimir Aslami untuk mencari perlindungan karena telah sepakat bersama Nabi.<sup>29</sup> Oleh karena itu, bagi mereka yang bernaung di bawah perjanjian ini, keluarga mereka tidak boleh ditawan dan harta mereka tidak boleh diambil sebagai *ghanimah* (rampasan perang).

Thabari menukilkan dari Suddi yang menjelaskan bahwa salah seorang dari mereka (munafik) bergabung dengan suatu kaum yang

<sup>26</sup> Ahmad Ibrahim Syarif, *Makkah wa al-Madīnah fī al-Jahiliyyah wa 'Ahdī al-Rasūl*, t.tp: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th, hal. 56.

<sup>27</sup> Abu Muhammad Husain Bagawi, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Jilid 1, Bairut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arab, 2000, hal 674.

<sup>28</sup> Abdul Aziz Rajihi, *Syarh Kitāb al-Īman al-Ausath li Ibn Taimiyyah*, Jilid 5, ..., hal. 7.

<sup>29</sup> Ibnu Asyur, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 5, hal. 153.

memiliki perjanjian damai dengan kalian (muslim) maka mereka mendapatkan status hukum yang sama dengan *Ahl al-Dhimmah* (non-Muslim yang dilindungi di bawah hukum Islam).<sup>30</sup> Pendapat lain mengatakan bahwa ayat ini bukan tentang kaum munafik yang mencari perlindungan, tetapi merujuk pada orang-orang kafir yang secara terbuka menolak Islam, namun memilih jalan damai baik dengan berlindung pada pihak yang memiliki perjanjian, atau dengan secara sukarela menahan diri dari pertempuran.<sup>31</sup> Bahkan Abu Manshur Maturidi menegaskan bahwa *ististnâ'* (pengecualian) ini berlaku untuk siapa pun, bahkan mereka yang murtad, jika mereka memilih untuk berlindung pada kaum atau suku yang memiliki perjanjian damai dengan kaum Muslim maka mereka tetap dalam jaminan keamanan.<sup>32</sup> Perilaku damai inilah yang menyebabkan Allah memerintahkan kaum Muslimin untuk tidak memerangi mereka (non-Muslim).

Al-Qur'an menggunakan konsep *mitsâq* bukan sekadar sebagai alat politik, melainkan sebagai sebuah prinsip etika yang mengikis kekuatan *asabiyyah* (loyalitas kesukuan) secara bertahap. Menciptakan keamanan dan jalan tengah bagi pihak-pihak yang tidak bermusuhan, baik mereka yang terikat perjanjian formal maupun yang berada di bawah tekanan sosial.

Sehingga dapat dikatakan bahwa inti dari ajaran Q.S al-Nisa/4:90 adalah lebih mengutamakan keamanan dan perdamaian dalam lingkup bermasyarakat bahkan kepada musuh yang berbeda agama, juga diperintahkan untuk berpegang teguh dengan sebuah perjanjian yang telah disepakati. Ayat itu termasuk kategori nilai-nilai fundamental (*fundamental values*) yaitu perlindungan jiwa dan kebebasan dari kekerasan. Ayat ini secara substansial mengangkat makna *mistâq* dari sekadar janji menjadi sebuah komitmen kokoh yang mengikat secara moral dan hukum. Al-Qur'an secara langsung mempromosikan perdamaian dan stabilitas sebagai nilai inti yang harus dihormati. langkah fundamental untuk melindungi hak hidup

---

<sup>30</sup> Muhammad bin Jarir Thabari, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl ai al-Qur'ân*, Jilid 8, Mekah: Dâr al-Tarbiyyah wa al-Turâts, t.th, hal. 19.

<sup>31</sup> Ibnu Hazm Andalusi, *al-Muhallâ bi al-Âtsâr*, Jilid 12, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 131.

<sup>32</sup> Abu Mashur Maturidi, *Tafsîr al-Maturidi*, Jilid 3, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 294.

dan keamanan, yang merupakan bagian dari *al-kulliyât al-khams* (lima nilai universal) dalam hukum Islam.

Secara historis, ayat ini menunjukkan bagaimana nilai fundamental diaplikasikan dalam situasi kompleks. Al-Qur'an secara strategis menggunakan prinsip perlindungan jiwa untuk mengatasi *asabiyyah* (loyalitas suku), sebuah fenomena sosial yang sering kali menjadi sumber konflik. Serta melalui ayat ini, Islam memberikan jaminan keamanan bagi dua kelompok yaitu mereka yang terikat perjanjian dan mereka yang enggan berperang karena berada di bawah tekanan. Contoh-contoh seperti Hilal bin Uwaimir dan Abbas menunjukkan bahwa perlindungan ini bersifat luas dan inklusif, mencakup siapa pun yang secara objektif tidak menunjukkan permusuhan, bahkan menurut Abu Mansur Maturidi diatas mereka yang murtad, jika mereka berlandung di bawah perjanjian damai, maka Islam menjamin keamanannya. Tujuan syariat adalah untuk melindungi kehidupan dan menciptakan keadilan di atas segalanya, bahkan jika itu berarti harus mengakomodasi kondisi sosial yang kompleks dan melindungi hak-hak individu yang mungkin tidak sesuai dengan aturan umum. Dengan demikian, ayat ini berfungsi sebagai landasan yang relevan dan adaptif untuk mengatasi isu-isu kontemporer terkait hak asasi manusia dan koeksistensi.

**c. Surah al-Ma'idah/5: 42**

سَمِعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْلُونَ لِّلسُّخْتِ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِن حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ  
الْمُقْسِطِينَ ٤٢

*Mereka (orang-orang Yahudi itu) sangat suka mendengar berita bohong lagi banyak memakan makanan yang haram. Maka, jika mereka datang kepadamu (Nabi Muhammad untuk meminta putusan), berilah putusan di antara mereka atau berpalinglah dari mereka. Jika engkau berpaling, mereka tidak akan membahayakanmu sedikit pun. Akan tetapi, jika engkau memutuskan (perkara mereka), putuskanlah dengan adil. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil.*

Dalam riwayat, Nabi Muhammad pernah didatangi dua karakter kelompok untuk diadili, pada saat itu kekuatan Islam di Madina sudah berada di puncak kejayaan. Al-Qur'an menyebut

mereka **سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ** (orang-orang yang suka mendengarkan berita bohong) dan **أَكْلُونَ لِلسُّحْتِ** (banyak memakan makanan haram). *Al-suht* adalah setiap harta yang didapatkan dari cara yang buruk, kotor, dan dilarang. Ini mencakup segala jenis penghasilan haram, seperti riba, suap, dan bentuk-bentuk lain dari perolehan yang tidak sah.<sup>33</sup>

Maqatil menjelaskan bahwa kelompok pertama adalah pembawa kebohongan dan berita palsu, diantaranya Ka'ab bin al-Asyraf, Ka'ab bin Asad, Malik bin al-Dhaif, dan Wahb bin Yahudza. Adapun kelompok kedua adalah para penyuap dalam peradilan, mereka sebagian kelompok Yahudi yang memiliki kebiasaan memberikan imbalan tahunan kepada para hakim dengan tujuan agar kebijakan yang dibuat mendukung nafsu mereka yang biasa mengarah pada kezaliman. Kata<sup>34</sup> Muhammad Makki mengatakan bahwa **سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ** memiliki dua kemungkinan yaitu Mereka mendengar dari orang lain yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad bukanlah seorang nabi, atau hukuman rajam tidak berlaku untuk pezina yang sudah menikah dan mereka menerima kebohongan ini atau mereka mendengarkan Nabi Muhammad hanya untuk mencari-cari kesalahan dan kemudian berbohong tentang Nabi.<sup>35</sup> Dalam hal ini Nabi pernah mengadili dua pezina kalangan Yahudi dengan memerintahkan mereka untuk membawa Taurat, karena konsep hukuman rajam bagi pezina yang ada di al-Qur'an dan Taurat sama<sup>36</sup>, yang menunjukkan bahwa Nabi tetap berlaku adil kepada siapapun. Bukan berarti Nabi berlepas diri dengan hukum al-Qur'an, melainkan cara tersebut digunakan agar mereka tidak dapat lari dari aturan kitab suci manapun yang sebelum mereka mencari legacy ke agama Islam.

Ayat ini memberikan pilihan kepada Nabi Muhammad untuk mengadili sengketa yang diajukan oleh orang-orang non-Muslim yang memiliki kecenderungan korupsi dan tidak jujur, atau berpaling

---

<sup>33</sup> Fadl Hasan Abbas, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid 2, Yordania: Dâr al-Nafâis, 2016, hal. 505.

<sup>34</sup> Maqatil bin Sulaiman, *Tafsîr Maqâtil ibn Sulaiman*, Jilid 1, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turâts, 2002, hal. 478.

<sup>35</sup> Muhammad Makki Andalusi, *al-Hidâyah ilâ Bulûg al-Nihâyah*, Jilid 3, Jami'ah Sarjah: Majmû' Buhûts al-Kitâb wa al-Sunnah, 2008, hal. 1721.

<sup>36</sup> Abdurrahman Yusuf, *Wujûb Tathbiq al-Hudûd al-Syar'iyah*, Kuwait: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1984, hal. 50.

dari mereka (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ). Penggunaan kata *in* yang mengisyaratkan keraguan (*lil-syakk*) menunjukkan bahwa kaum Yahudi sebenarnya ragu-ragu untuk datang kepada Nabi karena membawa kepentingan pribadi atau kelompok. Mereka datang bukan untuk mencari kebenaran, melainkan karena berharap Nabi akan memutuskan sesuai dengan keinginan mereka, bukan dengan kebenaran yang ada dalam Taurat.<sup>37</sup> Namun, pilihan ini disertai syarat mutlak yaitu jika memilih untuk mengadili, maka harus melakukannya dengan adil (*al-qisth*) karena keadilan merupakan prinsip al-Qur'an dan ajaran inti Islam yang tidak pandang bulu dan latar belakang, baik itu sesama muslim maupun musuh.<sup>38</sup> Keadilan berlaku di antara individu, kelompok dan negara. Hubungan antara Muslim dan non-Muslim didasarkan pada prinsip keadilan, di mana mereka tidak dizalimi sedikit pun dan tidak dihalangi dari kebaikan. Semua manusia memiliki satu kedudukan di hadapan Allah. Prinsip keadilan dalam Islam tidak bersifat tribal atau partikularistik, melainkan bersifat universal yang melampaui ikatan agama.<sup>39</sup> Keadilan adalah nilai fundamental yang harus ditegakkan tanpa syarat, terlepas dari siapa pihak yang bersengketa, karena Allah mencintai mereka yang berlaku adil.

Pada masa puncak kekuasaan di Madinah, di mana kaum Muslim memiliki kekuatan untuk memaksakan kehendak mereka, Al-Qur'an justru memerintahkan Nabi Muhammad untuk menghadapi pihak yang korup dan tidak jujur dengan keadilan absolut. Pilihan untuk tidak mengadili yang diberikan di awal ayat bukanlah cerminan dari ketidakpedulian, melainkan sebuah mekanisme protektif untuk menghindari manipulasi oleh pihak yang memiliki agenda tersembunyi. Namun, ketika Nabi memilih untuk mengadili, perintah untuk berhukum *bil-qist* (dengan adil) menjadi mutlak.

Ayat ini memberikan sebuah landasan fundamental bagi hubungan antara Muslim dan non-Muslim, keadilan adalah prasyarat untuk interaksi yang sah. Dengan mengidentifikasi secara eksplisit

---

<sup>37</sup> Muhammad Sayyid Thanthawi, *al-Tafsîr al-Wasîth*, Jilid 4, Kairo: Dâr Nahdhah Misr, 1998, hal. 159.

<sup>38</sup> Wahbah Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Jilid 6, Bairut: Dâr al-Fikr al-Ma'âshir, 1991, hal 197.

<sup>39</sup> Abu Zuhrah, *al-Mu'jizah al-Kubrâ al-Qur'ân*, t.tp, Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th, hal.

karakter curang (*sammâ'ûna li al-kadzib, akkâlûna li al-suht*), al-Qur'an mengajarkan bahwa ketidakpercayaan dan korupsi bukanlah alasan untuk menolak memberikan keadilan. Sebaliknya, hal itu menuntut penerapan standar moral yang lebih tinggi dari pihak Muslim. Peradilan Islam tidak hanya berfungsi sebagai mekanisme hukum, tetapi juga sebagai alat dakwah yang etis. Ketika non-Muslim melihat keadilan diterapkan secara konsisten, tanpa pandang bulu, hal itu secara tidak langsung menegaskan klaim Islam akan universalitas dan kebenaran ajarannya.

Dalam kerangka Hierarki Nilai Abdullah Saeed, ayat Q.S. Al-Maidah/5:42 masuk pada dua nilai-nilai hierarki, pertama adalah nilai-nilai fundamental (*fundamental values*), yang mana menegaskan keadilan (*al-qist*) sebagai nilai tertinggi yang harus ditegakkan tanpa syarat. Perintah Allah kepada Nabi Muhammad untuk mengadili secara adil, bahkan ketika berhadapan dengan individu yang korup dan tidak jujur (*sammâ'ûna li al-kadzib, akkâlûna li al-suht*), menunjukkan bahwa keadilan bukanlah hak yang diberikan berdasarkan status agama atau moralitas. Keadilan adalah hak universal yang harus diberikan kepada setiap manusia. Hal ini sejalan dengan tujuan utama syariat (*maqâsid al-syarî'ah*) untuk melindungi hak-hak dasar manusia, termasuk hak atas peradilan yang tidak memihak dan perlindungan dari kezaliman.

Selain menegaskan nilai fundamental yakni keadilan, ayat ini juga memperkenalkan nilai-nilai perlindungan (*protection values*) melalui opsi *fahkum bainahum aw a'riq'anhum* (berilah putusan atau berpalinglah). Sebuah mekanisme yang bijaksana untuk melindungi integritas sistem peradilan Islam dari manipulasi dan agenda tersembunyi. Dengan mengetahui bahwa pihak Yahudi datang dengan motivasi curang, yaitu mencari putusan yang sesuai dengan hawa nafsu mereka dan bukan kebenaran, pilihan untuk berpaling berfungsi sebagai langkah etis. Jika Nabi memilih untuk mengadili, keadilan mutlak harus diterapkan.

Ayat ini mengungkapkan bahwa keadilan merupakan prasyarat utama untuk hubungan yang sah antara Muslim dan non-Muslim. Dalam konteks historis di Madinah, di mana kaum Muslim berada di puncak kekuasaan, al-Qur'an justru menuntut mereka untuk menjunjung standar moral yang lebih tinggi. Dengan menerapkan keadilan secara konsisten dan jujur, ini secara tidak langsung menunjukkan universalitas dan kebenaran ajaran Islam, karena ia

memberikan keadilan bahkan kepada mereka yang memiliki niat buruk. Ini membuktikan bahwa hubungan antar-agama yang sehat dalam Islam tidak dibangun di atas toleransi yang pasif, melainkan di atas komitmen yang aktif untuk menegakkan keadilan, sebuah nilai yang dicintai oleh Allah dan menjadi fondasi koeksistensi yang damai.

**d. Surah al-Ma'idah/5: 51**

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّ مِنْهُمْ إِنْ لَمْ يَكُنُوا مِنَ الظَّالِمِينَ ٥١

*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(-mu). Sebagian mereka menjadi teman setia bagi sebagian yang lain. Siapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zalim.*

Ayat ini menjelaskan mengenai landasan persoalan kepemimpinan non-Muslim dalam al-Qur'an. Secara laksikal dan literal ayat ini menjadi landasan terhadap pelarangan non-Muslim menjadi pemimpin atau sebagian pendapat menyatakan *auliya* berarti penolong atau teman dekat. Ayat seperti ini setidaknya disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 16 kali meskipun redaksinya berbeda tetapi secara substansi berbicara mengenai legalitas kepemimpinan non-Muslim dalam pandangan al-Qur'an. Secara umum objek larangan ini setidaknya menjadi dua kategori, pertama larangan bagi Ahli Kitab (Nasrani dan Yahudi) menjadi *wali* (pemimpin), kedua, larangan bagi orang kafir menjadi pemimpin maupun non-Muslim secara umum.

Thabari dan Mawardi mencatat beberapa riwayat tentang sebab turunnya ayat tersebut, setidaknya menarik menarik tiga kesimpulan:<sup>40</sup> pertama, tentang Ubadah bin Shamit dan Abdullah bin Ubay, di mana Ubadah secara tegas melepaskan aliansi lamanya yaitu Yahudi, sedangkan Abdullah tetap perbegang teguh pada mereka setelah permusuhan mereka terhadap Allah dan Nabi menjadi nyata. Allah memberitahunya (Abdullah bin Ubayy) bahwa jika ia bersekutu

---

<sup>40</sup> Muhammad bin Jarir Thabari, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Jilid 10, ..., hal. 395-398; Abu Hasan Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Jilid 2, Bairut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, hal. 46.

dengan mereka dan tetap berpegang pada mereka, maka ia termasuk golongan mereka dalam hal pelepasan diri dari Allah dan Rasul-Nya. Kedua, mengenai sekelompok orang mukmin yang, ketika mereka ditimpa musibah oleh musuh-musuh mereka dari kaum musyrikin dalam Perang Uhud, berkeinginan untuk mencari perlindungan dari Yahudi. Ketiga mengeai kisah Abu Lubabah yang memberikan informasi rahasia kepada Bani Quraizhah suku Yahudi yang mengkhianati perjanjian dengan Nabi, yang mana tindakan tersebut dapat dikategorikan sebagai bentuk *muwalah* yang dilarang.

Untuk memberikan pemahaman yang lebih komprehensif, permasalahan kepemimpinan non-Muslim ini berangkat dari salah satu kata dalam ayat tersebut yakni kata *auliya*. Terminologi ini sangat krusial, karena beberapa ayat semisal ini menyebutkan istilah *auliya* (bentuk *jama'* dari kata *wali*) berkali-kali. Perbedaan makna dari kata *wali* tersebut menjadi tolak ukur atas kebolehan non-Muslim jadi pemimpin atau tidak. Di sisi lain, sebagian kelompok mengartikan bahwa makna *wali* adalah penolong, teman akrab, partner, dan aliansi, sehingga ayat ini tidak secara spesifik menggugung mengenai kepemimpinan non-Muslim atas Muslim.

Kata *auliya* merupakan bentuk *jama'* dari kata *wali*. Ibnu Faris mengartikan *wali* dengan kedekatan (fisik atau jarak) atau keterikatan antara satu sama lain. Baginya orang yang mengambil alih atas urusan orang lain dapat disebut dengan *wali*.<sup>41</sup> Dapat juga diartikan dengan pelindung, penolong, pemimpin, dari kata ini muncul kata *maula* yang berarti sepupu, sekutu, sepupu, penolong, tetangga, atau bisa juga diartikan lebih pantas dan layak.<sup>42</sup> Dalam Lisan 'Arab, kata *wali* berarti *shadiq* (sahabat), *nashir* (penolong), pelindung dan penguasa. Secara hubungan kekeluargaan disebut *maula* berarti pemilik, budak, sahabat, kerabat, tetangga, sekutu, mitra, atau keponakan.<sup>43</sup> Menurut al-Nadwî, berarti protectors (pelindung), friends (teman), partner (sekutu), dan heir (ahli waris).<sup>44</sup> Kiyâ Harashî menambahkan makna *al-muhith* (kekasih). Dalam pandangan Islam, hubungan antara Allah dan orang-orang beriman

---

<sup>41</sup> Ibnu Faris, *Ma'jam Muqâts al-Lughah*, Jilid 6, Bairut: Dâr al-Jîl, 1976, hal. 141.

<sup>42</sup> Ismail bin Abbad, *al-Muhîth fî al-Lughah*, Jilid 10, Bairut: 'Âlam al-Kutub, 1994, hal. 380.

<sup>43</sup> Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, Jilid 15, Bairut: Dâr Shâdir, 1994, hal. 411.

<sup>44</sup> Abdullah Abbas Nadwa, *Qâmûs Alfâz al-Qur'ân al-Karîm: 'Arabî-Injilîzî* (Chicago: Mu'assasah Iqrâ' al-Thaqafiyah al-'Âlamîyah, 1986), 745.

dapat dipahami melalui konsep *walī*. Sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Al-Baqarah/2:257, Allah disebut sebagai *wali* kaum mukmin. Konsep serupa juga diterapkan pada konteks sosial-politik, di mana seorang pemimpin disebut *walī* karena ia diharapkan memiliki kedekatan dengan rakyatnya.

Dengan demikian, kata *wali* memiliki banyak makna, diantaranya penguasa, pemimpin, pelindung, penolong, sahabat, sekutu, kekasi, dekat secara fisik maupun jarak, lebih layak atau berhak, dan bisa jadi ahli waris dalam beberapa kasus. makna *wali* sebagai pemimpin memiliki dua secara linguistik, pertama *walayah* yang mengandung arti dukungan dan pembelaan, menunjuk pada tindakan dukungan atau perlindungan aktif kepada pihak lain. dan *wilayah* yang berarti penyerahan mandat dan kekuasaan, merujuk pada tindakan menunjuk atau memberikan otoritas kepemimpinan kepada seseorang atau kelompok.<sup>45</sup> Sehingga bila ditarik kesimpulan bahwa jika larangan memilih non-Muslim menjadi *wali* dalam ayat diatas bisa diartikan menjadi sekutu mereka dalam urusan yang dapat merugikan umat Islam atau menempatkan mereka pada posisi otoritas atau kepemimpinan atas umat Islam. Secara politik, kata *wali* sah diartikan dengan pemimpin karena hal itu memiliki landasan linguistik yang kuat.

Secara garis besar, diskusi mengenai status *wali* non-Muslim atas umat Muslim dalam al-Qur'an menuai pro dan kontra dikalangan para akademisi, dan para ulama, mulai dari masa klasik sampai modern. Kelompok pertama menganggap bahwa ayat-ayat al-Qur'an mengenai *wali* menunjukkan keharaman bagi umat Muslim dipimpin oleh non-Muslim karena dianggap menentang terhadap Allah dan sekaligus tunduk kepada mereka. Mereka memberikan beragam pandangan atas larangan tersebut. Menurut Thabari bahwa siapapun yang menjadikan non-Muslim menjadi *nashir* (penolong), *halif* (sekutu), maupun *wali* (pemimpin) selain Allah, Nabi, dan orang-orang beriman, maka sesungguhnya dia termasuk *al-tahazzub* (secara aktif menentang) atau melawan Allah, Nabi, dan orang-orang beriman sehingga konsekuensinya Allah dan Nabi berlepas (*bari'*) diri kepada orang tersebut.<sup>46</sup> Menerima kepemimpinan non-Muslim dianggap

---

<sup>45</sup> Ragib Ashfahani, *Al-Mufradât fī Garīb al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Qalam, 1991, hal. 885.

<sup>46</sup> Muhammad bin Jarir Thabari, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wīl ai al-Qur'ân*, Jilid 10, ..., hal. 398.

sebagai penolakan terhadap perintah Allah dan bentuk ketundukan pada otoritas yang salah. Selain itu, umat Muslim seharusnya tidak bersekutu dengan musuh-musuh Allah, karena mustahil bagi seseorang untuk mencintai Allah dan pada saat yang sama mencintai musuh-musuh-Nya. Seseorang yang sungguh mencintai Allah akan secara alami membenci musuh-Nya.<sup>47</sup>

Hal serupa juga diutarakan oleh Nasafi, ia menganggap bahwa kaum muslim tidak diperkenankan menyerahkan urusan kepada non-Muslim termasuk menjadikan mereka, pemimpin, sekutu ataupun teman bergaul dengan alasan bahwa mereka bersatu dalam permusuhan terhadap orang-orang beriman.<sup>48</sup> Ini diperkuat dengan alasan logis yang dijelaskan oleh Sya'rawi bahwa umat Islam memiliki tugas penting untuk memurnikan ajaran sesat, kesesatan yang ia maksud adalah mereka berani melakukan distorsi terhadap ajaran Tuhan yang terdapat di Taurat atau Injil, oleh karena itu, tidak masuk akal jika orang-orang beriman mencari pertolongan atau menjadikan mereka *wali* (pemimpin) dari pihak yang telah menunjukkan ketidaksetiaan terhadap ajaran ilahi mereka sendiri dan cukup itulah umat Muslim tidak boleh mengandalkan mereka menjadi penolong atau pemimpin karena itu semua adalah sebuah amat Tuhan.<sup>49</sup> Menyetujui atau mengangkat orang kafir sebagai pemimpin, menurut Ali al-Sayis, secara tidak langsung berarti mengakui bahwa jalan atau keyakinan mereka benar. Hal ini sangat dilarang dalam Islam, karena membenarkan kekafiran sama saja dengan menjadi kafir itu sendiri.<sup>50</sup>

Berbeda dengan pandangan diatas ada, ada sejumlah padangan ulama yang membolehkan non-Muslim menjadi pemimpin dengan berbagai argument yang kuat. Misalnya, Abduh berpendapat bahwa larangan mengangkat non-Muslim sebagai pemimpin, sebagaimana disebutkan dalam beberapa ayat Alquran, bukanlah larangan mutlak yang berlaku secara universal, melainkan terikat pada konteks permusuhan dan peperangan. Mengacu pada Q.S.

---

<sup>47</sup> Muhammad Alî Shâbûnî, *Rawâi' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur'ân*, Jilid 1, t.d, hal. 403.

<sup>48</sup> Abu al-Barakat al-Nasafi, *Tafsîr al-Nasafy*, Jilid 1, Bairut: Dâr al-Kalâm al-Tayyib, 1998, hal. 453.

<sup>49</sup> Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Tafsîr al-Sya'rawî*, Jilid 5, Kairo: Akhbar al-Yaum, 1997, hal. 3190.

<sup>50</sup> Muhammad 'Alî al-Sâyis, *Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Jilid 3, Mesir: Mathba'ah Muhammad 'Alî al-Shâbih wa Aulâduh, 1953, hal. 5-8.

al-Mumtahanah/60:7-9, Abduh menegaskan bahwa al-Qur'an hanya melarang menjadikan *wali* dari kalangan non-Muslim yang secara aktif menyakiti, memerangi dan mengusir kaum Muslim karena alasan agama.<sup>51</sup> Menurutnya, larangan ini adalah *nas* yang jelas yang didasarkan pada perilaku non-Muslim, bukan pada perbedaan agama semata. Pandangan ini diperkuat oleh riwayat-riwayat sabab turunnya yang semua merujuk pada konteks permusuhan fisik, serta praktik Nabi Muhammad sendiri di Madinah dan saat *Fath Mekah* yang membebaskan tawanan musyrik dengan kalimat *antum thulaqa'* (kalian bebas dari tawanan) yang menunjukkan toleransi dan kerja sama dengan non-Muslim yang tidak memusuhi.<sup>52</sup> Secara kritis, Abduh mengkritik umat Islam yang emosional dan mengabaikan petunjuk kontekstual ini, yang pada dasarnya menyatakan bahwa sebuah larangan tidak lagi berlaku jika alasan (*'illah*) yang mendasarinya telah hilang.

Munurut Rasyid Ridha bahwa larangan menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai *auliya* (pemimpin atau sekutu) tidak bersifat mutlak, melainkan bersyarat dan berlaku jika non-Muslim tersebut secara nyata memusuhi dan memerangi umat Islam. Ia memiliki dua argument yang kuat, *pertama* realita praktik Nabi di Madina, ia menjalin perjanjian damai dengan kaum Yahudi. Perjanjian ini menegaskan bahwa mereka memiliki agama dan harta mereka sendiri, dan mereka akan menjadi sekutu kaum Muslim selama mereka tidak berperang, *kedua*, sebab turunnya ayat. Ridha menegaskan bahwa alasan umum di balik larangan ini adalah permusuhan dan pelanggaran perjanjian oleh suku-suku Yahudi (Bani Qainuqa', Bani Nadhir, dan Bani Quraizhah) dan mereka secara terang-terangan bersekongkol dan memerangi Nabi.<sup>53</sup>

Melihat beragam pandangan mengenai status kepemimpinan non-Muslim, sehingga Muhammaad Sa'id Asymawi berargumen bahwa ayat-ayat yang melarang kepemimpinan non-Muslim hanya relevan pada masa Nabi di Madinah, di mana umat Islam sedang berada dalam kondisi perang dengan non-Muslim. Karena situasi peperangan tersebut tidak lagi ada di zaman sekarang, maka larangan

---

<sup>51</sup> Muḥammad 'Abduh, *al-'A'mâl al-Kâmilah*, Jilid 1, Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1972, hal. 107-108.

<sup>52</sup> Muḥammad 'Abduh, *al-'A'mâl al-Kâmilah*, Jilid 1, hal. 289.

<sup>53</sup> Muḥammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid 6, Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah, 1990, hal. 351-352.

tersebut juga sudah tidak berlaku. mengaplikasikan larangan tersebut secara permanen adalah pandangan yang anti-demokrasi, salah, dan tidak sesuai dengan kebutuhan zaman modern.<sup>54</sup> Dengan demikian, ia membolehkan non-Muslim untuk memimpin negara yang mayoritas penduduknya Muslim.

Berdasarkan teori Saeed, Q.S. al-Maidah/5:51 dapat diklasifikasikan sebagai nilai-nilai Instruksional (*Instructional Values*) muncul dalam konteks yang sangat spesifik, yaitu permusuhan nyata antara komunitas Muslim awal di Madinah dengan kelompok non-Muslim (Yahudi) yang mengkhianati perjanjian. Riwayat *sabab al-nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat), seperti insiden Ubadah bin Shamit dan Abdullah bin Ubayy dan pengkhianatan Bani Quraizhah. Peristiwa-peristiwa ini menunjukkan bahwa larangan tersebut bukanlah doktrin teologis yang universal, melainkan respons praktis terhadap ancaman politik dan militer yang dihadapi oleh komunitas Nabi. Hal ini dipertegas oleh Abduh dan Rasyid Ridha yang memandang larangan ini bersyarat dan terikat pada konteks peperangan adalah sepenuhnya konsisten dengan kerangka teoritis ini. Mereka mengkaji ayat-ayat tersebut secara cermat, dengan mempertimbangkan relevansi konteks (budaya, waktu, dan keadaan) Nabi serta komunitas Muslim awal, sebuah metodologi yang disarankan oleh Saeed.

Sebaliknya, pandangan ulama klasik seperti Thabari dan Nasafi yang cenderung menafsirkan ayat ini sebagai larangan mutlak dan permanen, tanpa melihat konteks permusuhan, berada dalam ketidakselarasan dengan pendekatan kontekstual Saeed. Mereka menolak total kepemimpinan non-Muslim, dapat dianggap mengabaikan sifat instruksional dari ayat tersebut. Mereka gagal membedakan antara tujuan utama (nilai universal) dan cara spesifik untuk mencapainya (nilai instruksional). Oleh karena itu, argumen Muhammad Sa'id al-Ashmawi bahwa larangan ini tidak lagi berlaku di era modern karena konteks permusuhan yang melatarbelakanginya sudah tidak ada, merupakan kesimpulan yang logis dan konsisten dengan kerangka teoritis Saeed.

---

<sup>54</sup> Muhammad Sa'îd al-Ashmâwî, *Jihad Melawan Islam Ekstrim*, terj. Hery Haryanto Azumi, Depok: Desantara, 2002, hal. 181.

e. Surah al-Taubah/9:5

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ  
وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا  
سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ٥

*Apabila bulan-bulan haram telah berlalu, bunuhlah (dalam peperangan) orang-orang musyrik (yang selama ini menganiaya kamu) di mana saja kamu temui! Tangkaplah dan kepunglah mereka serta awasilah di setiap tempat pengintaian! Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, berilah mereka kebebasan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Secara literal ayat ini merupakan sebuah panduan peperangan kaum Muslim kepada kaum musyrik. Pernyebutan larangan pertempuran pada bulan-bulan haram tersebut merupakan sebuah kebiasaan orang-orang Arab sebelum datangnya Islam, mereka sangat menghormati bulan-bulan haram, sehingga Islam juga menjadikan bulan tersebut sebagai bulan yang sangat dihormati. Ibnu Qutaibah menyebutkan bahwa ayat ini merujuk larangan mengadakan peperangan pada *al-asyhar al-harâm* (Zulqaidah, Zulhijah, Muharram, dan Rajab) kerana pada empat periode ini pertempuran dilarang. Ia juga menambahkan bahwa ada tiga instruksi al-Qur'an terdapat pada ayat ini, pertama bunuhlah orang-orang musyrik *فاقتلوا المشركين* artinya para musuh dari kalangan non-Muslim yang tidak memiliki perjanjian atau melanggar perjanjian damai karena ini adalah konteks peperangan, kedua tangkaplah mereka *وخذوهم* yaitu jadikannya mereka tawanan perang, dan ketiga, kepunglah mereka *واحصروهم* tahanlah dan kepunglah musuh di setiap jalan yang mereka gunakan untuk memata-matai agar tidak dapat bergerak bebas.<sup>55</sup> Bagi Maqati yang dimaksud dengan *al-asyhar al-harâm* pada ayat ini yaitu dua puluh hari dari bulan Zulhijah dan tiga puluh hari dari Muharram<sup>56</sup> artinya perintah memerangi kelompok musyrik yang melanggar janji

<sup>55</sup> Ibnu Qutaibah Dinawari, *Garib al-Qur'ân li Ibn Qutaibah*, Mesir: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978, hal. 183.

<sup>56</sup> Maqatil bin Sulaiman, *Tafsîr Maqâtil ibn Sulaiman*, Jilid 2, ..., hal. 153.

damai tersebut berlaku setelah periode gencatan senjata lima puluh hari berakhir, bukan hanya setelah empat bulan haram secara umum.

Menurut Ishaq Basti yang menukil pendapat Suddi bahwa ayat ini merupakan ayat *nasikh* (yang menghapus) hukum yang berbunyi **فِيمَا مَنَا بَعْدَ وَإِمَا فِدَاءً** yakni mengenai pemberian keringan bagi musuh dengan cara membebaskan mereka (membebaskan tawanan secara cuma-cuma, tanpa meminta imbalan apa pun) atau menerima tebusan dari mereka (baik berupa uang, barang, atau pertukaran dengan tawanan Muslim).<sup>57</sup> Sehingga setelah ayat ini turun para musuh yang melawan dan melanggar janji harus dibunuh atau ditawan, jikalau ingin bebas jalan satu-satunya harus menerima Islam sebagai keyakinan dalam hidupnya sebagaimana ditunjukkan dalam kalimat **فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ** (*Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, berilah mereka kebebasan*).

Berbeda dengan pandangan di atas, Mawardi menjelaskan mengenai hukuman bagi Non-Muslim (pembangkang) pada ayat ini yaitu **قتل** (dibunuh), **استرقاق** (menjadikan mereka budak), atau **مفاداة** (menerima tebusan), tetapi ia menekankan pada prinsip *li ya'tabir fiha fa'al al-aslah* yakni pemimpin Muslim harus mempertimbangkan opsi mana yang paling menguntungkan bagi umat Islam, baik itu dalam hal strategis maupun moral, dalam memperlakukan tawanan.<sup>58</sup> Mengenai perdamaian kepada musyrik pembangkang ini, ia menjelaskan bahwa menghentikan pertempuran dengan musuh mencakup tiga hal utama: bertaubat, mendirikan salat, dan menunaikan zakat. Taubat diartikan sebagai masuk Islam, sebuah syarat yang disepakati oleh semua ulama. Namun, makna dari dua syarat berikutnya memicu perbedaan pendapat. Mengenai mendirikan salat, ada dua pandangan fiqih yang bertolak belakang. Mazhab Hanafi menafsirkan bahwa yang penting adalah pengakuan akan kewajiban salat, sementara Mazhab Maliki dan Syafi'i berpendapat bahwa pelaksanaannya secara fisik adalah syarat utama, bahkan hingga hukuman mati bagi yang meninggalkannya. Terkait

<sup>57</sup> Ishaq Basti, *Tafsir Ishâq al-Bastî*, Jilid 2, t.d, hal. 355.

<sup>58</sup> Abu Hasan Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Jilid 2, ..., hal. 341.

menunaikan zakat, para ulama sepakat bahwa yang dimaksud adalah pengakuan terhadap kewajibannya. Seseorang tidak dihukum mati karena menolak membayar zakat, melainkan hartanya dapat diambil secara paksa oleh negara.<sup>59</sup>

Dalam ayat ini mengisyaratkan terdapat kelompok musuh dan bagaimana perlakuan terhadap mereka. Pertama, orang-orang yang memiliki perjanjian (*ahd*) dengan batasan waktu tertentu, yaitu sampai masa perjanjian mereka habis. Jika perjanjiannya lebih dari empat bulan, maka gencatan senjata akan berlangsung lebih lama. Kedua, orang-orang yang tidak memiliki perjanjian (*laisa lahu 'ahd*), yaitu bagi mereka, batas waktunya adalah sampai berakhirnya bulan Muharram (*insilakh al-Muharram*). Setelah bulan Muharram selesai, perintah untuk membunuh orang-orang musyrik (*faqtulu al-mushrikin*) berlaku.<sup>60</sup> Sehingga ayat tersebut bukanlah perintah untuk membunuh semua orang musyrik tanpa pandang bulu. Perintah ini terbatas pada waktu dan kelompok tertentu. Pertempuran hanya berlaku untuk musuh yang tidak terikat perjanjian atau melanggarnya dan berlaku setelah masa gencatan senjata berakhir, sementara pihak yang memiliki perjanjian damai harus tetap dihormati.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka terkandung dua nilai inti berdasarkan hierarki nilai Abdullah Saaed pada Q.S al-Taubah/9:5 yaitu nilai-nilai fundamental (*fundamental values*) dan nilai-nilai implementasi (*implementational values*). Meskipun secara lahiriah ayat Q.S. At-Tawbah/9:5 berisi perintah keras untuk memerangi non-Muslim, analisis kontekstual menyingkap bahwa nilai inti yang menjadi landasannya justru menegaskan prinsip-prinsip penting dalam hubungan Muslim dan non-Muslim.

Nilai fundamental yang dimaksud pada penjelasan di atas adalah perlindungan jiwa dan melaksanakan atau perlindungan perjanjian. Hal ini menjadi penekanan dalam memahami ayat tersebut. Islam menempatkan kehormatan perjanjian (*ahd*) sebagai nilai fundamental yang harus dipegang teguh. Perlindungan jiwa (*al-nafs*) tidak dicabut dari non-Muslim secara umum, melainkan dibatasi hanya pada situasi perang melawan pihak yang tidak terikat perjanjian dan yang melanggar janji.

---

<sup>59</sup> Abu Hasan Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Jilid 2, ..., hal. 341.

<sup>60</sup> Abdul Majid Syekh Abdul Bari, *al-Riwâyat al-Tafsîriyyah fî Fath al-Bârî*, Jilid 1, t.tp, Waqf al-Salâm al-Khairî, 2006, hal. 515.



non-Muslim. Perintah untuk berbuat baik (*al-birr*), bersilaturahmi (*al-shilah*), dan berlaku adil (*al-qist*) berlaku untuk semua individu dari agama apa pun, selama mereka tidak terlibat dalam gerakan militer atau penganiayaan terhadap kaum Muslim.<sup>62</sup> Bahkan Mujahid menganggap bahwa dibolehkan memohonkan ampun serta tetap berlaku adil kepada mereka yaitu kelompok non-Muslim yang beribadah di Mekah tetapi tidak berhijrah.<sup>63</sup> Mereka ini dikategorikan sebagai non-Muslim dalam konteks komunitas dan perlakuan, tetapi memiliki iman di hati mereka.

Kisah Asma binti Abu Bakar, yang menolak hadiah dari ibunya yang musyrik, ketika ibunya, Qutaylah binti Abd Uzza, datang ke Madinah membawa hadiah-hadiah yaitu kadal gurun (*dhibaab*), keju kering (*aqth*), dan mentega (*samn*), sementara saat itu ia masih seorang musyrik. Maka Asma berkata, “Aku tidak akan menerima hadiah darimu, dan janganlah engkau masuk ke rumahku sampai aku meminta izin dari Nabi”. Lalu, Asma bertanya kepada Nabi dan Allah pun menurunkan ayat ini.<sup>64</sup> sebagai respons atas kejadian ini menjadi sebuah legalitas yang mengizinkan bahkan mendorong perbuatan baik kepada non-Muslim yang hidup damai, terlepas dari perbedaan keyakinan.

Selain itu yang menjadi pelajaran penting mengenai waktu dan kondisi seorang Muslim dapat berkerjasama dengan non-Muslim, dalam hal ini, Abdul Aziz Tharifi menegaskan bahwa ayat ini berlaku untuk setiap non-Muslim yang hidup damai, bukan hanya dalam konteks tertentu. Para ulama terdahulu hanya berbeda pendapat tentang sebab turunnya ayat (*asbabun nuzul*) dan siapa yang menjadi sasaran spesifiknya, namun mereka sepakat bahwa makna umum ayat tersebut berlaku untuk semua non-Muslim yang tidak memusuhi.<sup>65</sup>

Abu Mansur Maturidi menyebutkan beberapa pandangan ulama mengenai kelompok non-Muslim yang boleh diperlakukan baik yaitu.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Muhammad bin Jarir Thabari, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl ai al-Qur'ân*, Jilid 22, ..., hal. 574.

<sup>63</sup> Mujahid Qurasyi Makhzumi, *Tafsîr Mujâhid*, Mesir: Dar al-Firk al-Islamî al-Hadîtsah, 1989, hal. 655.

<sup>64</sup> Abu Muhammad Husain Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid 8, ..., hal 96.

<sup>65</sup> Abdul Aziz Tharifi, *al-Tafsîr wa al-Bayân li Ahkâm al-Qur'ân*, Jilid 4, Riyad: Maktabah Dâr al-Minhâj, 2017, hal. 2132.

<sup>66</sup> Abu Mashur Maturidi, *Tafsîr al-Mâturidî*, Jilid 9, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 615.

*Pertama*, Mereka adalah kaum Muslimin yang lemah (*al-mustad'afun*) di Mekah yang beriman secara sembunyi-sembunyi karena takut kepada kaum musyrik. Allah memerintahkan kaum Muslim di Madinah untuk berbuat baik kepada mereka dengan mengirim surat dan membantu mereka agar bisa keluar dari Mekah.

*Kedua*, Mereka adalah kelompok non-Muslim yang memiliki perjanjian damai (*ahd wa dhimmah*) dengan Nabi Muhammad dan kaum Muslim. Allah memerintahkan agar kaum Muslim menepati perjanjian tersebut sampai masa berlakunya berakhir. Sementara itu, mereka dilarang untuk bersekutu (*tatawallaw*) dengan non-Muslim lain yang melanggar perjanjian.

*Ketiga*, Mereka adalah perempuan dan anak-anak dari kaum musyrik yang tidak ikut berperang. Kaum Muslim diperintahkan untuk tidak memerangi mereka dan tidak menjadikan mereka sekutu.

Al-Qur'an secara teologis membedakan antara perlakuan baik kepada non-Muslim dan larangan bersekutu dengan mereka. Berdasarkan penjelasan di atas, maka terkandung dua nilai inti berdasarkan hierarki nilai Abdullah Saaed pada Q.S al-Mumtahanah/60:58, yaitu nilai-nilai fundamental (*fundamental values*) dan nilai-nilai instruksi (*instructional values*). Nilai fundamental dalam konteks ini adalah kebaikan (*al-birr*) dan keadilan (*al-qist*). Ayat ini dengan tegas memerintahkan umat Muslim untuk berlaku baik dan adil kepada non-Muslim yang hidup damai. Keadilan dan kebaikan ini merupakan prinsip inti yang universal dan abadi dalam Islam. Kisah Asma binti Abu Bakar menjadi contoh nyata bagaimana nilai fundamental ini diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, bahkan dalam hubungan personal dengan non-Muslim. Perintah ini tidak terikat pada waktu atau tempat, melainkan menjadi etika dasar yang harus dipegang teguh oleh setiap Muslim. Adapun nilai instruksional. nilai ini bersifat kontekstual dan situasional, artinya perintah tersebut hanya berlaku dalam kondisi tertentu, yaitu ketika non-Muslim secara aktif memerangi atau menganiaya umat Muslim. Dengan membedakan antara nilai fundamental dan instruksional, teori Saeed menjelaskan bahwa tidak ada kontradiksi. Perintah untuk berbuat baik dan adil adalah aturan utama, sementara larangan bersekutu adalah pengecualian yang bergantung pada situasi konflik. Ini menafikan pandangan literal yang menyamakan semua non-Muslim sebagai musuh dan menunjukkan fleksibilitas ajaran Islam dalam berinteraksi dengan dunia yang beragam.

## B. Analisis Konteks Histori Koeksistensi Muslim dan Non-Muslim

### 1. Madinah sebagai Model Koeksistensi Berlandaskan Konsitusi

#### a. Hak setiap Individu dalam Piagam Madinah

Piagam Madinah, yang disusun oleh Nabi Muhammad pada tahun 622 M, harus dipahami sebagai dokumen politik-teologis yang revolusioner. Alih-alih hanya sebuah perjanjian damai, Piagam Madinah adalah sebuah perjanjian konstitusional yang berupaya membentuk entitas politik baru di tengah masyarakat yang beragam secara etnis dan religius. Tujuan utamanya adalah mendefinisikan tatanan sosial yang berpusat pada stabilitas dan keamanan kolektif, tanpa mengorbankan identitas kelompok. Piagam ini menjadi fondasi bagi sebuah negara-kota inklusif yang beroperasi berdasarkan prinsip-prinsip hukum yang adil.

Inti dari Piagam ini adalah pengakuan eksplisit terhadap otonomi beragama. Pasal-pasal di dalamnya secara tegas menjamin kebebasan komunitas Yahudi untuk menjalankan keyakinan dan hukum mereka sendiri. Sebagaimana hal tersebut terungkap pada sebuah pasal berikut:

(..) وَإِنَّ الْيَهُودَ يَنْفَقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ، وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثَمَ فَإِنَّهُ لَا يُوْتَعُ (يَهْلِكُ) إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ.<sup>67</sup>

*Dan sesungguhnya orang-orang Yahudi berinfak bersama orang-orang mukmin selama mereka diperangi. Dan sesungguhnya Yahudi Bani 'Auf adalah satu umat bersama orang-orang mukmin; bagi orang-orang Yahudi agama mereka, dan bagi kaum Muslimin agama mereka, demikian pula para pelayan mereka dan diri mereka sendiri. Kecuali bagi orang yang berbuat zalim dan dosa, maka dia tidak akan membinasakan kecuali dirinya sendiri dan keluarganya.*

Perjanjian ini mengakui realitas keberagaman agama di Madinah. Yahudi dan Muslim adalah “satu umat bersama orang-orang beriman,” namun setiap kelompok memiliki identitas dan agama yang terpisah. Pengakuan atas keberagaman ini merupakan manifestasi langsung dari prinsip *lâ ikrâha fî al-dîn* (tidak ada paksaan dalam beragama) yang termaktub dalam al-Qur'an. Ragib Sarjani

---

<sup>67</sup> Munir Muhammad Gadhban, *al-Manhaj al-Harakî li al-Sîrah al-Nabawiyah*, Jilid 2, Yordan: Maktabah al-Manâr, 1990, hal. 209.

menyebutkan bahwa perjanjian tersebut mencantumkan nama-nama setiap kabilah Yahudi di Madinah, seperti Bani an-Najjar, Bani Haritsah, Bani Sa'idah, dan Bani 'Auf, untuk memastikan bahwa semua pihak yang terlibat diakui secara jelas.<sup>68</sup> Ini menunjukkan bahwa Nabi tidak hanya menoleransi perbedaan, melainkan juga mengintegrasikan kebebasan berkeyakinan sebagai bagian dari hukum dasar negara. Sejarawan Ibnu Hisyam dalam *al-Sîrah al-Nabawiyah* mengonfirmasi bahwa Piagam ini mengatur sebuah persekutuan yang damai, bukan penaklukan, menetapkan batas-batas, aturan-aturan antara kabilah-kabilah dan kelompok agama.<sup>69</sup>

Secara kritis, Piagam ini juga merumuskan ulang konsep ummah (*ummah wâhidah*). Sebelum Madinah, *ummah* secara umum merujuk pada komunitas yang disatukan oleh iman. Namun, Piagam Madinah memperluas maknanya menjadi komunitas sosio-politik yang berbasis negara yang mencakup non-Muslim. Pada piagam ini konsep *ummah* ditekankan pada entitas politik yang menjamin perdamaian, perlindungan, dan keadilan bagi semua anggotanya, dengan Allah dan Nabi Muhammad sebagai pengawasnya.<sup>70</sup> Meskipun terpisah dalam keyakinan, mereka dipersatukan dalam sebuah kontrak sosial untuk tujuan pertahanan dan keamanan kolektif. Ini adalah terobosan fundamental yang menunjukkan kemampuan Islam untuk membangun persatuan di atas keragaman. Langkah ini membantah pandangan bahwa Islam secara inheren monolitik dan tidak dapat hidup berdampingan dengan agama lain dalam satu struktur politik.

Piagam ini juga memastikan perlindungan hukum dan keadilan yang setara bagi semua warganya. Komunitas Yahudi dilindungi dari penganiayaan, baik dari agresi internal maupun eksternal. Prinsip ini mencerminkan konsep *al-qist* (keadilan) sebagai nilai fundamental (fundamental value) yang melampaui batas-batas religius. Nabi Muhammad, sebagai pemimpin, tidak hanya memberikan perlindungan kepada non-Muslim, tetapi juga menjamin bahwa mereka memiliki hak yang sama di depan hukum. Piagam

---

<sup>68</sup> Ragib Sarjani, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, Jilid 18, t.d, hal. 8.

<sup>69</sup> Abdul Malik Ibnu Hisyam, *al-Sîrah al-Nabawiyah li Ibn Hisyâm*, Jilid 1, ..., hal, 501.

<sup>70</sup> Ahmad Ibrahim Syarif, *Makkah wa al-Madînah fî al-Jahiliyyah wa 'Ahdî al-Rasûl*, ..., hal. 322.

Madinah menjamin status non-Muslim dengan memberikan hak-hak dasar, menegakkan keadilan individual, dan mengintegrasikan mereka dalam sistem pertahanan dan hukum negara, yang mana pada salah satu pasalnya disebutkan “tidak seorangpun diantara mereka (yang dibawah perlindungan Islam) keluar tanpa izin dari Nabi”.<sup>71</sup> Ini adalah contoh nyata bagaimana ajaran Islam tentang keadilan diwujudkan dalam sebuah kontrak sosial yang menjadi model bagi masyarakat plural yang adil dan harmonis.

Meskipun Piagam Madinah merupakan sebuah model ideal, pelaksanaannya tidak selalu sempurna. Konflik dengan beberapa kabilah Yahudi yang melanggar perjanjian di kemudian hari menunjukkan bahwa koeksistensi, meskipun didukung oleh hukum, juga bergantung pada kesetiaan dan komitmen dari semua pihak. Namun, hal ini tidak menafikan signifikansi Piagam itu sendiri sebagai preseden historis yang menunjukkan bahwa Islam menyediakan kerangka kerja untuk membangun masyarakat yang inklusif, adil, dan damai. Piagam ini tetap menjadi bukti kuat bahwa koeksistensi bukanlah konsep asing, melainkan bagian integral dari tradisi kenabian.

#### **b. Hubungan Diplomatik Muslim dan Non-Muslim**

Sebelumnya telah dibahas mengenai konsep kenegaraan berbasis perjanjian damai oleh kekuasaan Islam di Madinah selain itu kita dapat melihat ternyata beberapa kesempatan hubungan Nabi Muhammad dengan komunitas non-Muslim melampaui batas-batas yang diatur oleh Piagam Madinah. Beliau secara aktif menggunakan diplomasi dan negosiasi sebagai instrumen utama untuk membangun hubungan eksternal yang damai. Langkah tersebut membuktikan bahwa Islam mengutamakan dialog dan perjanjian di atas konflik bersenjata.

Perjanjian Najran yang ditandatangani pada tahun 631 M atau 10 H adalah salah satu dokumen terpenting dalam sejarah diplomasi Islam, yang secara nyata menunjukkan komitmen Nabi Muhammad terhadap perdamaian dan hak-hak minoritas. Nabi memilih jalan dialog dengan mengirimkan seorang utusan kepada komunitas Kristen di Najran, Yaman.<sup>72</sup> Perjanjian ini memberikan jaminan

---

<sup>71</sup> Muhammad Hasan Anshari, *al-Mishbâh al-Madhî*, Jilid 2, Bairut: ‘Alam al-Kutub, t.th, hal. 8.

<sup>72</sup> Jhon Andrew Morrow, *Perjanjian Nabi Muhammad dengan Penganut Kristen Dunia*, diterjemahkan oleh Trikartaningasih Byas, Indiana: t.p, 2020, hal. 74.

keamanan dan otonomi yang luar biasa kepada kaum Nasrani Najran. Saat itu Nabi memberikan beberapa jaminan dan aturan yaitu:<sup>73</sup> *Pertama*, Keamanan penuh, Nabi menjamin perlindungan bagi diri mereka, harta benda hak mereka untuk menjalankan agama. *Kedua*, Perlindungan rumah ibadah dimana seluruh gereja, biarawan, dan para pelayan agama dijamin keamanannya. *Ketiga*, Otonom hukum, Nabi memberikan kepada mereka untuk tetap berada di bawah hukum dan tradisi mereka sendiri tanpa ada intervensi dan paksaan apapun, selama menjalani perjanjian dengan baik dan aman *Keempat*, Kewajiban pajak, sebagai imbalan atas perlindungan, kebebasan dan keamanan maka mereka diwajibkan membayar pajak yang dikenal dengan *jizyah*, pemberian beban *jizyah* ini dengan maksud karena mereka tidak dibebankan wajib militer dalam menjaga kestabilan negara, karena beban tersebut diberikan kepada kaum Muslim sebagai jaminan perlindungan mereka.

Selain itu, ada Perjanjian Hudaibiyah yang ditandatangani pada tahun 628 M atau 6 H yang merupakan salah satu contoh tentang kekuatan diplomasi Islam. Perjanjian ini adalah sebuah strategi yang menunjukkan prioritas Nabi Muhammad terhadap perdamaian jangka panjang di atas kemenangan militer sesaat, terjadi saat Nabi dan 1.400 sahabatnya bermaksud menunaikan umrah di Mekah. Mereka tidak berniat berperang, namun kaum Quraisy Mekah, yang memandang mereka sebagai ancaman politik dan agama, memblokir jalan menuju kota. Menghadapi potensi konflik bersenjata, Nabi tidak memilih jalan kekerasan. Sebaliknya, beliau memulai negosiasi yang berujung pada perjanjian damai, namun dengan syarat kaum Muslimin harus kembali tanpa menunaikan ibadah unrah pada tahu itu.<sup>74</sup> Terlepas dari kontroversi di kalangan para sahabat, Perjanjian Hudaibiyah adalah kemenangan yang nyata (*fathun mubin*), sebagaimana disebut dalam Q.S al-Fath/48:1.<sup>75</sup> Kemenangan ini terwujud dalam beberapa aspek penting,

Pertama, pengakuan politik yakni dengan menandatangani perjanjian, kaum Quraisy secara implisit mengakui Nabi Muhammad

---

<sup>73</sup> Umar bin Syabah Numairi Bashri, *Târîkh al-Madînah li Ibn Syabah*, Jilid 2, Jeddah: t.p, 1979, hal. 585-586.

<sup>74</sup> Shalih bin Thaha Abdul Wahid, *Subus al-Salâm min Shahîf Sirah Khair al-‘Ânâm*, Jilid 1, t.tp: Maktabah al-Gurabâ’, 2007, hal. 454.

<sup>75</sup> ‘Alauddin Khazin, *Lubâb al-Ta’wîl fî Ma’ânî al-Tanzîl*, Jilid 4, Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995, hal. 153.

sebagai kepala negara yang sah dan negara Madinah sebagai entitas politik yang setara. Ini mengakhiri status mereka sebagai kaum pembangkang dan menempatkan mereka dalam panggung diplomatik.

Kedua, peluang dakwah dengan adanya gencatan senjata sepuluh tahun maka terciptanya periode damai yang belum pernah ada sebelumnya. Selama waktu ini, kaum Muslim bebas berinteraksi dengan kabilah-kabilah Arab lain tanpa ancaman perang dari Quraisy. Banyak suku yang sebelumnya netral atau ragu-ragu mulai mempelajari Islam, dan jumlah orang yang masuk Islam dalam dua tahun setelah perjanjian ini jauh lebih banyak daripada jumlah total orang yang masuk Islam dalam seluruh kurun waktu sebelumnya.

Ketiga, jalan menuju penaklukan Mekah maksudnya perjanjian inilah yang pada akhirnya menjadi pemicu Penaklukan Mekah yang damai. Ketika kaum Quraisy melanggar perjanjian dengan menyerang sekutu Nabi, perjanjian itu batal demi hukum. Ini memberikan Nabi alasan yang sah untuk bergerak menuju Mekah. Ia memasuki kota itu sebagai pemenang, bukan melalui pertumpahan darah, tetapi dengan rekonsiliasi dan pengampunan massal

Zuhri berkata bahwa Tidak ada kemenangan yang lebih agung daripada perjanjian damai Hudaibiyah. Hal itu karena kaum musyrik berbaur dengan kaum Muslimin dan mendengar perkataan mereka, sehingga Islam mengakar di hati mereka.<sup>76</sup> Gencatan senjata memungkinkan kaum Muslim untuk berinteraksi dengan kaum musyrik, memaparkan mereka pada etika dan ajaran Islam, yang pada akhirnya membuat Islam mengakar di hati mereka.

Model kepemimpinan Nabi Muhammad menegaskan bahwa perdamaian dan diplomasi adalah strategi inti dalam hubungan Muslim dan non-Muslim, dengan menerima syarat yang tampaknya merugikan dalam Perjanjian Hudaibiyah, Nabi justru mencapai pengakuan politik dan membuka jalan bagi dakwah damai yang terbukti jauh lebih efektif dalam menyebarkan Islam dibandingkan pertempuran. Peristiwa ini, bersama dengan Piagam Madinah dan Perjanjian Najran, membentuk landasan bagi sebuah negara multikultural yang menjamin otonomi dan hak-hak minoritas,

---

<sup>76</sup> Abu Bakar Haddad, *al-Tafsîr al-Kabîr li al-Imâm al-Thabrânî*, Jilid 6, Irbid: Dâr al-Kutub al-Tsaqâfi, 2008, hal. 48.

menunjukkan bahwa koeksistensi damai bukan hanya mungkin tetapi merupakan prinsip fundamental dalam Islam.

## **2. Prinsip Koeksistensi Muslim non-Muslim pada Masa Awal Kekhalifaan**

### **a. Perang Riddah sebagai Tindakan untuk Menciptakan Keamanan**

Perang Riddah bukanlah perang melawan non-Muslim, melainkan konflik untuk mempertahankan otoritas politik Madinah atas suku-suku Arab yang membangkang. Kelompok-kelompok yang diperangi adalah mereka yang menolak membayar zakat seperti yang dilakukan beberapa suku di Yaman, Oman dan Yamamah yang terjadi pada tahun 12 H.<sup>77</sup> Pada saat itu zakat adalah simbol ketundukan dan pengakuan terhadap kekuasaan Khalifah. Dalam sistem negara yang baru terbentuk, pembayaran pajak adalah manifestasi paling nyata dari ketaatan. Jika Madinah membiarkan penolakan ini, otoritasnya akan runtuh dan kabilah-kabilah lain akan mengikuti jejak mereka, memicu kekacauan yang tak terkendali. Non-Muslim yang tidak terikat pada kewajiban zakat, tidak ikut serta dalam konflik ini maka mereka tetap tunduk pada perjanjian *Dzimmah*, yang menjamin perlindungan atas nyawa, harta, dan kebebasan beragama mereka. Keterpisahan ini secara jelas membedakan status dan perlakuan terhadap pemberontak Muslim dan warga non-Muslim yang setia.

Selain itu, kemunculan nabi-nabi palsu seperti Musailamah al-Kadzab dan Thulaihah bin Khuwailid merupakan ancaman langsung terhadap kepemimpinan Abu Bakar.<sup>78</sup> Nabi-nabi palsu ini berhasil mengumpulkan pengikut dalam jumlah besar, bahkan membentuk pusat kekuasaan tandingan yang menyaingi otoritas Madinah. Gerakan-gerakan ini tidak hanya menantang kenabian Muhammad, tetapi juga mendirikan pusat kekuasaan tandingan yang merebut loyalitas suku-suku. Jika tidak segera diatasi, kekuatan-kekuatan ini bisa berkembang menjadi ancaman militer serius yang mampu menggulingkan Madinah.

Dengan berhasil menumpas pemberontakan, Abu Bakar tidak hanya menyatukan umat Islam, tetapi juga menciptakan stabilitas politik yang diperlukan untuk menegakkan jaminan keamanan bagi semua warga, termasuk non-Muslim. Jika negara Islam pecah, non-Muslim akan rentan terhadap kekacauan, serangan, atau bahkan

---

<sup>77</sup> Izzuddin Atsir, *al-Kâmil fî al-Târikh*, Jilid 2, Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1997, hal. 225.

<sup>78</sup> Baihaqi, *al-Sunan al-Kabîr*, Jilid 17, Kairo: Markaz Hijr, 2011, hal. 31.

penaklukan oleh kekuatan luar seperti Bizantium atau Persia. Tindakan Abu Bakar memastikan bahwa terdapat satu kekuasaan pusat yang kuat dan dapat diandalkan untuk melindungi seluruh penduduknya, tanpa memandang agama.

Fakta bahwa kebijakan terhadap non-Muslim tidak berubah selama masa-masa paling genting ini menegaskan bahwa kebebasan beragama dan jaminan keamanan bukanlah kebijakan situasional, melainkan prinsip fundamental negara Islam. Kisah-kisah perjanjian yang dibuat oleh Khalid bin Walid, di bawah perintah Abu Bakar, dengan non-Muslim di Irak menjadi bukti nyata di mana ia mengeluarkan sebuah kebijakan:

وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزينته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام<sup>79</sup>

*Aku tetapkan bagi mereka (perjanjian), siapa saja dari orang tua yang lemah untuk bekerja, atau ditimpa musibah dari berbagai musibah, atau tadinya kaya lalu menjadi miskin, dan para penganut agamanya mulai memberinya sedekah, maka jizyahnya digugurkan, dan ia serta keluarganya akan diberi tunjangan dari baitul mal kaum Muslimin selama ia tinggal di negeri hijrah dan negeri Islam.*

Perjanjian tersebut menjamin perlindungan penuh dan pembebasan dari pajak bagi kaum miskin, lansia, dan orang yang tidak mampu dari komunitas non-Muslim. Hal ini menunjukkan bahwa terlepas dari ancaman internal, tanggung jawab negara untuk melindungi warganya, baik Muslim maupun non-Muslim, tetap menjadi prioritas utama.

#### **b. Kebijakan dan Perjanjian Umar bin Khattab ('Ahdah al-Umariyyah)**

Ketika penaklukan Yerusalem, Umar bin Khattab membuat sebuah perjanjian antara komunitas Muslim dan non-Muslim yang terkenal bernama 'Ahdah al-Umariyyah (Perjanjian Umar), sebagaimana Thabari mencatat dalam Târikh al-Rusul al-Mulûk:

---

<sup>79</sup> Wahbah Zuhaili, *Fiqh al-Islâm wa Adillahtuh*, Jilid 8, Damaskus: Dar al-Fikr, t.th, hal. 6394.

بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تخدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم، حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم فعدوا عليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان وكتب وحضر سنة خمس عشرة<sup>80</sup>.

Perjanjian ini merupakan aksi nyata dari sebuah prinsip perlindungan (*dzimmah*) dalam Islam. Umar bin Khattab tidak hanya menjamin keamanan fisik (jiwa dan harta) penduduk Yerusalem, tetapi juga melindungi aspek-aspek paling mendasar dari identitas mereka. Juga mencakup perlindungan untuk tempat ibadah (gereja), simbol agama (salib), serta orang-orang yang rentan seperti orang sakit dan sehat. Kemudian perjanjian ini menekankan terhadap kebebasan beragama sebagaimana pernyataannya *wa lâ yukrahûn 'alâ dînihim* (dan mereka tidak akan dipaksa untuk mengubah agama mereka). Umar menjamin kebebasan beragama penuh, yang sangat

<sup>80</sup> Muhammad ibn Jarir Thabari, *Târîkh al-Rusul al-Mulûk*, Jilid 3, Mesir: Dar Ma'arif, 1967, hal. 609.

berbeda dengan praktik kekaisaran lain yang memaksa orang untuk mengikut agama yang mereka anut sehingga praktik Umar tersebut menjadi landasan bagi koeksistensi damai dalam masyarakat multireligius.

Perjanjian tersebut sebuah kontrak sosial yang jelas antara penguasa Muslim dan non-Muslim yang dilindungi. Sebagai imbalan atas perlindungan, non-Muslim diwajibkan membayar *jizyah*. Uniknya, perjanjian memuat kewajiban bagi penduduk Yerusalem untuk membantu menjaga stabilitas, yaitu mengusir orang Romawi, pencuri, dan melarang orang Yahudi untuk tinggal di Yerusalem. Senada dengan apa yang dikatakan Muhammad Suhail Taqous bahwa dalam teks perjanjian Umar tersebut terdapat beberapa poin utama yaitu:<sup>81</sup>

Pertama, penduduk Yerusalem, yang sebagian besar Kristen, mensyaratkan kepada Umar bin Khattab agar tidak ada orang Yahudi yang diizinkan untuk tinggal di Yerusalem. Syarat ini diterima dan dimasukkan ke dalam perjanjian. Hal ini mencerminkan dinamika hubungan yang rumit antara komunitas Yahudi dan Kristen pada saat itu, di mana kaum Kristen ingin mempertahankan Yerusalem sebagai kota yang berkarakter Kristen.

Kedua, Perjanjian ini menetapkan aturan yang jelas mengenai siapa yang boleh tinggal dan siapa yang harus meninggalkan kota. Kaum Muslim mensyaratkan penduduk asli Yerusalem untuk mengusir orang-orang Romawi dan para perampok. Juga penduduk Yerusalem diberikan pilihan penuh untuk tetap tinggal dengan perlindungan Muslim atau pergi bersama orang-orang Romawi yang diusir. Berikutnya penduduk dari bangsa atau kelompok lain yang ada di Yerusalem juga diberikan kebebasan yang sama, yaitu tinggal dengan mematuhi syarat-syarat perjanjian atau meninggalkan kota.

Pada kesempatan lain Umar melakukan ekspansi ke daerah Lord di Palestina, ia membuat sebuah perjanjian kepada penduduk di sana. Menjamin keamanan penuh atas jiwa, harta benda, dan kebebasan beragama bagi non-Muslim, dan memastikan bahwa tempat ibadah mereka tidak akan diganggu. Sebagai imbalannya,

---

<sup>81</sup> Muhammad Suhail Taqous, *Târîkh al-Khulafâ' al-Râsyidîn*, t.tp: Dar Nafâis, 2003, hal. 275.

mereka diwajibkan membayar jizyah, sebuah kontribusi yang menempatkan mereka di bawah perlindungan negara Islam.<sup>82</sup>

Perjanjian Umar di Yerusalem menunjukkan bahwa toleransi di masa lalu berbedadengan bentuk toleransi modern saat ini. Meskipun Umar menjamin kebebasan beragama, perlindungan ini punya syarat. Ini seperti kontrak social yang dikenal dengan pembayaran *jizyah*. Muslim melindungi non-Muslim, dan sebagai imbalannya, non-Muslim membayar pajak. Uniknya, perjanjian ini juga berisi permintaan penduduk Kristen untuk mengusir orang Yahudi dari kota yang dikhawatirkan akan merusak dan mengganggu kestabilan masyarakat yang secara fundamental mereka beragama Nasrani. Ini membuktikan bahwa kebijakan Umar tidak hanya soal toleransi, tapi juga strategi politik untuk menjaga perdamaian. Jadi, Perjanjian Umar adalah bukti toleransi Islam, namun juga menunjukkan betapa kompleksnya situasi saat itu.

### 3. Pluralisme Beragama pada Masa Keemasan Peradaban Islam

#### a. Masa Kekhalifahan Abbasiyyah (750-1258 M)

Periode Kekhalifahan Abbasiyyah dikenal sebagai masa keemasan peradaban Islam yang tidak hanya ditandai oleh ekspansi politik, tetapi juga terjadi kolaborasi intelektual dan ilmiah antara Muslim dan non-Muslim. Di bawah kekhalifahan yang relatif stabil, para ulama, filsuf, dan ilmuwan Muslim secara aktif mencari dan mengasimilasi pengetahuan dari berbagai peradaban.

Kerja sama antara Muslim dan non-Muslim mencapai puncaknya dalam Gerakan Penerjemahan yang berpusat di Bait al-Hikmah (Rumah Kebijakan) di Baghdad yang didirikan oleh Khalifah Harun Rasyid dan Ma'mun. tempat ini menjadi pusat pertemuan antara ilmuwan, para sarjana dari berbagai keyakinan dan kepercayaan yang sebagian besar dari orang-orang Suryani beragama Kristen.<sup>83</sup> Terdapat beberapa para penerjemah dari kalangan non-Muslim terutama dari Kristen Nestorian dan Yahudi yang fasih berbagai bahasa seperti Suryani, Yunani Kuno, dan Pahlavi yang memungkinkan mereka dapat menerjemahkan buku-buku filsafat, kedokteran, dan sains dari peradaban kuno ke dalam bahasa Arab. Di bawah kepemimpinan Khalifah Harun al-Rasyid, banyak naskah

---

<sup>82</sup> Muhammad Salim Hadhar, *al-Balâghah al-'Umariyyah*, t.tp: Mabrah al-Âl wa al-Ashhâb, 2014, hal. 324.

<sup>83</sup> Abdul Syafi Muhammad Abdul Latif, *al-Sîrah al-Nabawiyah wa al-Târikh al-Islâmî*, kairo: Dâr al-Salâm, 2007, hal. 309.

Yunani kuno dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab oleh para sarjana ternama seperti Yahya ibn Masawayh, Jibril ibn Batkhtisyu, dan Hunayn ibn Ishaq. Upaya ini menjadi dasar bagi perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam, yang kemudian dimanfaatkan oleh masyarakat untuk menciptakan peradaban yang kaya dan maju.<sup>84</sup> Pada masa khalifah Mu'tashim, ia menunjuk Salmuyyah yaitu seorang non-Muslim sebagai sekretaris negara, Salmuyyah diangkat ke posisi penting karena kemampuan administratifnya, di mana ia bertanggung jawab mengurus semua tugas dan urusan administrasi khalifah. Oleh karena itu, ia memiliki pemahaman yang mendalam tentang peran dan tanggung jawab seorang khalifah. Saudaranya, Ibrahim, juga dipercaya untuk mengelola Baitul Mal atau departemen keuangan, menunjukkan peran strategis keluarga ini dalam pemerintahan.<sup>85</sup>

Dalah konteks sosial dan politik, Abbasiyah mengadopsi sistem *dzimmah* sebagai kebijakan yang menjamin keamanan dan perlindungan bagi minoritas agama, yang memungkinkan mereka berkontribusi dalam kehidupan bernegara. Selain itu, para ilmuwan diberikan kesempatan yang sama untuk berperan aktif di posisi-posisi penting istana. Muhammad Sulaiman Manshurfuri dalam *Rahmah li 'Alamin* mencatat bahwa Khalifah Mansur menunjuk Jurjis bin Bukhtishu dan kemudian Hasan bin Shahla Thar (keduanya Kristen) sebagai dokter pribadinya. Bahkan, ilmuwan dari agama lain seperti Nawbakht dan Abu Sahl (keduanya Majusi), serta Tawfil Linani (seorang Sabi'in), juga memegang posisi penting di istana. Kemudian Harun Rasyid memberikan posisi tinggi kepada Bukhtishu' dan Jibril (Kristen), sementara Yuhanna ibn Masawaih mengepalai departemen bahasa Suryani. Ma'mun juga mengangkat Patriark Yuhanna dan Sahl ibn Shabur (Kristen) ke posisi penting. Keterbukaan ini mencapai puncaknya dengan Hunayn ibn Ishaq, seorang Kristen Nestorian, yang memiliki kedudukan istimewa di istana Al-Mutawakkil. Sebagai penerjemah, ia diberi emas murni seberat buku yang ia terjemahkan, di samping gaji bulanan dan hadiah-hadiah kerajaan.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Philip Hitti, *History Of The Arabs*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin., Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002, hal. 63.

<sup>85</sup> Muallifah, "Keterlibatan Kritein dalam Pemerintahan Abbasiyyah" dalam <https://bincangsyariah.com/khazanah/sejarah-islam/keterlibatan-kristen-dalam-pemerintahan-abbasiyyah/>. Diakses pada 07 September 2025.

<sup>86</sup> Muhammad Sulaiman Manshurfuri, *Rahmah li al- 'Ālamîn*, Riyad, Dâr al-Salâm, t.th, hal. 915.

Masa Kekhalifahan Abbasiyah merupakan bukti nyata bahwa puncak peradaban tidak dicapai dalam isolasi, melainkan melalui kerja sama intelektual dan jalan interfaith. Periode ini membuktikan bahwa penghargaan terhadap ilmu pengetahuan tidak memandang status agama yang diwujudkan melalui kebijakan inklusif dan pendirian Baitul Hikmah. Di sana, para ilmuwan Muslim dan non-Muslim, terutama dari kalangan Kristen Nestorian, berkerjasama dalam proyek penerjemahan raksasa, yang menjadi fondasi bagi kemajuan sains dan filsafat. Pengangkatan tokoh-tokoh non-Muslim ke posisi strategis, mulai dari urusan administrasi hingga dokter pribadi khalifah, menunjukkan bahwa meritokrasi menjadi prinsip utama Islam dalam memajukan ilmu pengetahuan dan peradaban suatu negara.

#### **b. Masa Kekhalifahan Umayyah di Andalusia (756-1031 M)**

Peradaban Islam di Andalusia dipimpin oleh pangeran Umayyah, yaitu Abdurrahman I (Dakhil). Dinasti ini menjadi pusat ilmu pengetahuan, budaya dan toleransi.<sup>87</sup> Berbeda dengan Bagdad (Abbasiyyah) yang mengembangkan warisan tradisi dan ilmu pengetahuan Persia dan Yunani, Cordoba dan kota-kota Andalusia lainnya menjadi contoh hidup rukun antarumat beragama, tempat perleburan budaya yang unik dan mencolok, di mana tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen berinteraksi dan saling memperkaya.<sup>88</sup>

Para penguasa Umayyah menerapkan kebijakan yang sangat progresif terhadap minoritas. Mereka tidak hanya memberikan perlindungan kepada komunitas Kristen dan Yahudi, tetapi juga mengintegrasikan mereka secara aktif dalam struktur sosial dan intelektual. Kaum intelektual, seniman, dan pedagang dari ketiga agama hidup berdampingan, saling belajar bahasa, dan berkolaborasi dalam berbagai proyek. Masjid Agung Cordoba, yang kemudian menjadi Katedral Santa Maria pada abad ke-16 Masehi, adalah simbol fisik dari koeksistensi ini, di mana arsitektur Islam dan Kristen berpadu secara harmonis,<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Aulia Rahmah Puteri, dkk, "Studi Tentang Kebudayaan Islam pada Masa Bani Umayyah II di Andalusia," dalam *IRJE*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2025, hal. 2461.

<sup>88</sup> Abdul Ghoni dan Ellya Roza, "Cordoba Menjadi Saksi Kejayaan Peradaban Islam," dalam *Jadid*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2024, hal. 62.

<sup>89</sup> Majmu'ah min al-Muallifin, *Mausu'ah Safir li al-Târîkh al-Islâmî*, Jilid 7, t.d, hal. 32.

Ibu kota Cordoba adalah salah satu kota terbesar dan tercerdas di dunia pada masanya. Perpustakaanannya berisi ratusan ribu manuskrip, dan secara bebas para kaum intelektual dari beberapa agama tersebut dapat mengakses ilmu pengetahuan. Para filsuf Muslim seperti Ibnu Rusyd (*Averroes*) memiliki bidang keahlian hukum Islam (Syariah), Kedokteran, dan ilmu Metafisika seperti Filsafat<sup>90</sup>, filsuf Yahudi Maimonides, dan cendekiawan Kristen seperti Alvarus dari Cordoba berinteraksi dan saling mempengaruhi. Mereka menerjemahkan karya-karya satu sama lain, menulis komentar, dan terlibat dalam debat-debat filosofis yang menghasilkan karya-karya orisinal dan inovatif.

Para ilmuwan non-Muslim di Andalusia memainkan peran vital, terutama dalam bidang kedokteran, farmasi, dan astronomi. Mereka tidak hanya menerjemahkan teks-teks Yunani, tetapi juga melakukan penelitian dan eksperimen mandiri. Filsuf Yahudi Maimonides, selain sebagai teolog, juga merupakan seorang dokter terkemuka yang melayani di istana.<sup>91</sup> Karyanya tidak hanya dihargai oleh umat Yahudi, tetapi juga sangat dihormati oleh para dokter Muslim.

Setelah penaklukan kembali (*Reconquista*) oleh kerajaan Kristen, warisan intelektual Andalusia tidak lenyap begitu saja. Sebaliknya, para sarjana Kristen yang tiba di kota-kota seperti Toledo, yang sebelumnya merupakan pusat penerjemahan, menemukan kekayaan pengetahuan yang luar biasa. Mereka kemudian menerjemahkan ribuan karya ilmiah dan filosofis dari bahasa Arab ke bahasa Latin. Sekolah Penerjemah Toledo adalah contoh institusi yang terkenal. Melalui proses ini, karya-karya Aristoteles, Ptolemy, dan Galen yang telah diterjemahkan dan dikembangkan oleh para sarjana Muslim dan non-Muslim Andalusia akhirnya sampai ke Eropa dan memicu kebangkitan intelektual yang menjadi dasar bagi Renaisans.<sup>92</sup>

Peradaban Andalusia membuktikan bahwa kemajuan tidak hanya ditentukan oleh satu kelompok, tetapi oleh kemampuan untuk merangkul keberagaman. Era ini menjadi salah satu contoh paling

---

<sup>90</sup> Mahammad Aman Jami, *al- 'Aql wa al-Naql 'Inda ibn Rusyd*, Madinah: al-Jâmi'ah al-Islamiyyah bi al-Madînah al-Minawwarah, 1978, hal. 76

<sup>91</sup> Muhammad Abdullah 'Annan, *Daulah al-Islâmi fî al-Andalus*, Jilid 4, Kairo: Maktabah al-Khâniġi, 1997, hal. 723.

<sup>92</sup> Muhammad Barada, *Dirâsât Isbâniyyah li al-Sîrah al-Nabawiyyah*, t.d, hal. 38.

cemerlang dalam sejarah peradaban, di mana kolaborasi lintas agama menghasilkan pencapaian yang monumental. Model *convivencia* menunjukkan bahwa dialog dan pertukaran gagasan dalam suasana saling menghormati adalah kunci untuk mengatasi perbedaan dan membangun masyarakat yang lebih maju, adil, dan harmonis.

Secara keseluruhan, periode Kekhalifahan Umayyah di Andalusia menunjukkan bahwa toleransi dan pluralisme bukanlah sebuah kebetulan sejarah, melainkan sebuah pilihan strategis yang membawa keuntungan besar. Dengan mengadopsi prinsip *meritokrasi* dan membuka pintu bagi kontribusi non-Muslim, Andalusia berhasil menciptakan peradaban yang paling maju di dunia Barat pada zamannya. Warisan dari kerja sama ini, terutama dalam sains dan filsafat, tidak hanya memperkaya peradaban Islam, tetapi juga menjadi fondasi bagi kebangkitan Eropa. Kisah Andalusia mengajarkan bahwa kemajuan peradaban yang sejati hanya dapat dicapai ketika sebuah masyarakat mampu merangkul keragaman dan menjadikan penghargaan terhadap ilmu pengetahuan sebagai nilai utama yang melampaui sekat-sekat agama atau etnis.

### C. Implementasi Penafsiran atas Non-Muslim pada Konteks Modern

#### 1. Pajak Negara sebagai Evolusi Sistem Dzimmah dan Jizyah pada Nilai Koeksistensi Masyarakat Modern

Pada masa klasik, sistem *dzimmah* adalah kontrak sosial antara negara Muslim dan non-Muslim. Kontrak ini bukan didasarkan pada paksaan, melainkan pada persetujuan di mana negara menawarkan kebebasan berekspresi dan perlindungan atas nyawa, harta, dan agama.<sup>93</sup> Di mana prinsip moral ini telah ditegaskan Nabi dalam sabdanya

من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة<sup>94</sup>

*Barang siapa menyakiti seorang dhimmi, maka aku adalah musuhnya. Dan barang siapa yang aku menjadi musuhnya, maka aku akan menjadi musuhnya di Hari Kiamat.*

Shan'ani mengomentari hadis ini bahwa seorang *dhimmi* telah mendapatkan jaminan keamanan dan kehormatan dari negara Muslim melalui perjanjian. Perlakuan buruk terhadap non-Muslim adalah

---

<sup>93</sup> Hadi Mutamam, *Meneguhkan Inklusivisme Ahl Dzimmah dan Kawin Beda Agama*, t.d, hal. 6.

<sup>94</sup> Ali Muttaqi Fauri, *Kanz al-'Ammâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, Jilid 4, t.tp: Muassasah al-Risâlah, 1985, hal. 362.

pelanggaran etis dan agama yang berdampak buruk, karena dapat menumbuhkan kebencian terhadap Islam dan umatnya.<sup>95</sup>

Ulama seperti Mawardi mendefinisikan *jizyah* sebagai kompensasi atas perlindungan dan pembebasan non-Muslim dari kewajiban militer. Konsep ini secara tegas membedakan *jizyah* dari pajak konvensional dan menekankan fungsi perlindungan.<sup>96</sup> Abu Ubaidah bin Jarrah menunjukkan hal ini secara nyata saat dia mengembalikan *jizyah* kepada penduduk Suriah, sambil berkata, “kami telah mengambil *jizyah* dari kalian sebagai imbalan atas perlindungan dan penjagaan, dan kami sekarang tidak mampu melindungi kalian. Maka ini adalah harta kalian, kami kembalikan kepada kalian.<sup>97</sup>” Tindakan ini menegaskan bahwa *jizyah* adalah imbalan atas keamanan, dan tanpa keamanan, tidak ada kewajiban untuk membayarnya.

*Jizyah* tidak pernah dimaksudkan untuk menindas atau membebani. Sebaliknya, ia memiliki aturan yang jelas yang hanya dikenakan pada laki-laki dewasa yang mampu secara finansial. Para ulama mencatat bahwa kaum perempuan, anak-anak, lansia, orang miskin, dan orang cacat dibebaskan dari kewajiban ini. Kisah Khalifah Umar bin al-Khattab yang membebaskan seorang Yahudi tua dari *jizyah* dan memberinya tunjangan dari Baitul Mal adalah bukti nyata dari prinsip ini. Beliau berkata, “demi Allah, kita tidak berlaku adil jika kita memanfaatkan kekuatannya di masa mudanya, lalu menelantarkannya di masa tuanya”. Pernyataan ini menunjukkan bahwa sistem tersebut berakar pada nilai-nilai keadilan dan tanggung jawab sosial yang melampaui batas agama.

Beberapa interpretasi modern memandang *jizyah* sebagai simbol diskriminasi. Namun, analisis historis dan fikih menunjukkan bahwa *jizyah* berfungsi sebagai simbol partisipasi non-Muslim dalam sistem negara. *Jizyah* adalah loyalitas dan kontribusi mereka terhadap kemakmuran dan keamanan negara, serupa dengan zakat bagi Muslim. Dengan membayar *jizyah*, non-Muslim diakui sebagai warga negara yang memiliki hak dan kewajiban. Para ulama kontemporer mengakui bahwa penerapan sistem *dhimmah* dan *jizyah* secara harfiah di era modern tidak lagi relevan. Negara-negara saat ini, baik yang mayoritas Muslim maupun tidak, didasarkan pada konsep kewarganegaraan yang

---

<sup>95</sup> Muhammad bin Ismail Shan’ani, *al-Tanwîr Syarh al-Jâmi’ al-Shagîr*, Jilid 10, Riyad: Maktabah Dâr al-Salâm, 2011, hal. 11.

<sup>96</sup> Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Kairo: Dâr al-Hadâst, t.th, hal. 223.

<sup>97</sup> Mahmud Khatthab, *al-Rasûl al-Qâ’id*, Bairut: Dâr al-Fikr, 2001, hal. 44.

setara, di mana hak dan kewajiban tidak didasarkan pada agama, melainkan pada identitas nasional. Ulama seperti Wahbah Zuhaili berpendapat bahwa tujuan utama dari *jizyah*, yaitu perlindungan dan perdamaian, harus dipertahankan, tetapi diwujudkan dalam kerangka konstitusional yang modern.<sup>98</sup> Ia menekankan bahwa nilai-nilai keadilan dan perlindungan non-Muslim tetap berlaku, hanya saja mekanismenya berubah.

Maqâshid Syarî'ah (tujuan-tujuan Syariah), melihat bahwa sistem *dhimmah* dan *jizyah* pada dasarnya bertujuan untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta yang merupakan lima tujuan utama Syariah. Dalam konteks modern, tujuan-tujuan ini dicapai melalui sistem hukum dan sosial yang lebih maju. Para ulama berpendapat bahwa selama sebuah negara menjamin hak-hak dasar non-Muslim, sistem tersebut telah memenuhi tujuan Syariah, walaupun tidak menggunakan nama atau istilah *jizyah*. Meskipun istilah *dhimmah* dan *jizyah* mungkin istilah lama, semangat di baliknya tetap menjadi panduan penting bagi hubungan Muslim dan non-Muslim. Nilai-nilai seperti keadilan, perlindungan, dan kerja sama telah terintegrasi dalam praktik kontemporer. Gerakan-gerakan Islam moderat mempromosikan dialog antaragama dan kewarganegaraan penuh bagi semua. Contohnya, Deklarasi Marrakesh, yang ditandatangani sekitar 250 cendekiawan Muslim dan para ulama pada 2016 M yang mana saat itu isu Islamopobia marak sehingga para deklarasi ini bertujuan bagi para penganut agama untuk mengenak kehidupan harmoni di masa lalu dan mengadvokasi hak-hak minoritas agama di negara-negara Muslim, mengacu pada Piagam Madinah dan semangatnya.<sup>99</sup> Hal ini menunjukkan bahwa warisan *dhimmah* dan *jizyah* bukanlah beban masa lalu, melainkan sumber inspirasi untuk membangun masyarakat yang lebih adil dan integral di masa kini.

Dalam konteks modern hari ini, sistem pajak yang diterapkan oleh sebuah negara merupakan evolusi sebuah sistem perlindungan yang menjadi instrument penting yang menegaskan kewarganegaraan yang inklusif dan setara serta jamlilan perlindungan dari negara bagi semua masyarakat, tanpa memandang *background* status agama. Berbeda dengan konsep *jizya* yang diwajibkan kepada non-Muslim sebagai

---

<sup>98</sup> Wahbah Zuhaili, *Fiqh al-Islâm wa Adillahtuh*, Jilid 8, ..., hal. 5879.

<sup>99</sup> Aman Indonesia, "Konsultasi Asia: Deklarasi Marakkesh dan Semangat Piagam Madinah", dalam <https://amanindonesia.org/konsultasi-asia-deklarasi-marrakesh-semangat-piagam-madinah/>. Diakses pada 6 September 2025.

jamina perlindungan harta dan jiwa oleh negara dan juga menjadi kompensasi atas pembebasan wajib militer.

Sistem pajak kontemporer menjadi instrument sosial universal bagi setiap warga negara baik Muslim maupun non-Muslim. Setiap warga negara diwajibkan untuk berpartisipasi dalam fiskal negara sebagai kontribusi dalam pendapatan negara. Sebagai imbalannya, negara memiliki tanggung jawab dalam pemenuhan sarana prasarana masyarakat baik berupa jaminan keamanan, kebebasan, ha-hak sipil, kesehatan, infrastruktur dan Pendidikan. Pajak tersebut menjadi simbol partisipasi dan loyalitas nasional secara inklusif yang mencerminkan bahwa hak dan kewajiban didasarkan pada identitas kewarganegaraan bukan pada status kelompok tertentu. Dengan membayar pajak, warga telah menciptakan sebuah tanggung jawab negara dalam memastikan kesetaraan dan keadilan di hadapan hukum serta kesejahteraan bagi setiap individu sehingga secara substantif sistem pajak yang berlaku di era modern ini telah mencapai tujuan inti dari tujuan syariat (Maqâshid Syarî'ah) dari sistem yang eksis pada masa Islam dahulu dalam kerangka konstitusional modern.

## **2. Peran dan Status Minoritas Beragama di Negara-Negara Muslim Kontemporer**

Peran dan status minoritas beragama di negara-negara Muslim kontemporer mencerminkan perubahan signifikan dari sistem historis menuju aksi nyata yang lebih modern dan inklusif. Konsep kewarganegaraan setara telah menjadi landasan utama, menggantikan model-model lama yang membedakan hak dan kewajiban berdasarkan agama. Para pemikir Islam dari berbagai disiplin, berupaya menyelaraskan ajaran agama dengan tuntutan negara-bangsa modern yang pluralistik.

Di masa lalu, hubungan antara Muslim dan non-Muslim diatur oleh sistem hukum yang membedakan status keduanya misalnya penerapan *jizyah*. Namun, seiring dengan munculnya negara-bangsa modern, model historis seperti ini mungkin tidak lagi relevan. Semua penduduk, baik Muslim maupun non-Muslim, adalah warga negara penuh dengan hak dan kewajiban yang sama di depan hukum. Tidak ada satu kelompok pun yang lebih unggul dari yang lain berdasarkan ras atau keturunan tertentu. Keunggulan antara manusia hanya dapat terwujud melalui cara lain di luar fitrah, ras, dan keturunan mereka, termasuk

keunggulan agama.<sup>100</sup> Grand Syekh Azhar, Ahmed Tayeb, secara konsisten menekankan bahwa konsep kewarganegaraan modern adalah cara terbaik untuk mewujudkan keadilan dan melindungi hak-hak minoritas, ia menyerukan stop penggunaan istilah minoritas (*aqaliyyat*) pada non-Muslim dalam negara mayoritas Muslim dan sebagai gantinya ia menyebutnya kewarganegaraan (*muwathanah*).<sup>101</sup> Dengan cara begitu maka status setiap individu sama di mata negara sebagai kewarganegaraan.

Toleransi dan koeksistensi dalam Islam kontemporer kini tidak hanya dilihat sebagai kewajiban hukum, tetapi juga sebagai prinsip etis dan kemanusiaan yang mendalam. Para cendekiawan dan pemimpin agama berfokus pada nilai-nilai universal seperti keadilan, belas kasih, dan saling menghormati. Di Indonesia, mantan Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur) adalah salah satu tokoh yang paling vokal dalam hal ini. Ia sering menyatakan, “Tidak penting apa agamamu atau sukumu, yang penting adalah bisa melakukan perbuatan baik kepada semua orang.”<sup>102</sup> ungkapan ini menunjukkan pergeseran dari identitas keagamaan yang sempit menuju etika universal yang berpusat pada tindakan baik dan kemanusiaan.

Di banyak negara Muslim, minoritas agama tidak lagi menjadi sekadar objek perlindungan, tetapi telah menjadi subjek aktif yang berpartisipasi dalam kehidupan politik dan sosial. Di Mesir, ada perwakilan Kristen Koptik di parlemen dan pemerintahan, diantaranya Hakim Boulos Fahmy yang diangkat sebagai ketua Mahkamah Konstitusi.<sup>103</sup> Di Malaysia dan Indonesia, non-Muslim memegang peran penting dalam politik, ekonomi, dan budaya. Meskipun masih ada tantangan dan isu-isu diskriminasi, partisipasi aktif ini menunjukkan bahwa hubungan antaragama modern lebih didasarkan pada kontribusi timbal balik daripada hanya perlindungan satu pihak. Untuk memperkuat

---

<sup>100</sup> Husain Mahdi, *al-Syurâ’ fî al-Syarî’ah al-Islamiyyah*, t,tp: Dâr al-Kitâb, 2006, hal. 111.

<sup>101</sup> M. Ishom el-Saha, “Grand Syekh al-Azhar, Minoritas, dan Kewarganegaraan,” dalam <https://kemenag.go.id/kolom/grand-syekh-al-azhar-minoritas-dan-kewarganegaraan-3KymO>. Diakses pada 6 September 2025.

<sup>102</sup> Erviana Iradah Ulya dan Azalia Wardha Aziz, “Tawazun sebagai Prinsip Moderasi Beragama Perspektif Mufasir Modern”, dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2024, hal. 302.

<sup>103</sup> Trisya Frida, “5 Fakta Mesir Memiliki Kepada Pengadilan Beragama Kristen,” dalam [https://www.viva.co.id/berita/dunia/1448350-5-fakta-mesir-miliki-kepala-pengadilan-beragama-kristen?page=1&utm\\_medium=page-1](https://www.viva.co.id/berita/dunia/1448350-5-fakta-mesir-miliki-kepala-pengadilan-beragama-kristen?page=1&utm_medium=page-1). Diakses pada 6 September 2025.

koeksistensi, banyak cendekiawan Muslim modern mempromosikan dialog antar-agama sebagai alat penting untuk membangun jembatan pemahaman. Inisiatif global seperti Dokumen Persaudaraan Manusia (*The Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*) yang ditandatangani oleh Paus Fransiskus dan Ahmed Tayeb pada 2019 menjadi bukti nyata dari komitmen ini.<sup>104</sup> Dokumen ini menyerukan kerja sama antaragama untuk menghadapi tantangan global dan menegaskan bahwa keragaman agama adalah bagian dari kehendak Tuhan.

Menanggapi tantangan global seperti ekstremisme dan islamofobia, para ulama Muslim telah mengambil langkah proaktif untuk melindungi minoritas agama. Selain deklarasi, ada inisiatif lain seperti Fikih Minoritas (*Fiqh Aqalliyat*), sebuah disiplin ilmu baru yang dikembangkan untuk memberikan panduan hukum bagi Muslim yang tinggal di negara non-Muslim, yang juga mempromosikan hubungan baik dengan masyarakat setempat. Para pemikir Islam berupaya menyesuaikan hukum Islam dengan realitas modern demi tujuan yang lebih besar, yaitu perdamaian.

Peran dan status minoritas di negara-negara Muslim kontemporer adalah bukti adanya perubahan cara pandang konsep kerjasama antar masyarakat. Meskipun tantangan masih ada, komitmen terhadap kewarganegaraan setara, toleransi aktif, dan dialog antar-agama telah menjadi ciri khas. Nilai-nilai Islam tentang keadilan dan belas kasih menjadi panduan utama bagi para pemimpin dan masyarakat untuk membangun masyarakat yang lebih adil dan integral, di mana perbedaan tidak lagi menjadi sumber konflik, tetapi fondasi untuk koeksistensi yang harmonis.

### 3. Wacana Toleransi dalam Islam pada Era Modern

Toleransi tidak lagi dipahami hanya sebagai izin hidup berdampingan, melainkan sebagai sebuah prinsip etis dan teologis yang menuntut penghargaan dan penghormatan aktif terhadap perbedaan. Para pemikir kontemporer berpendapat bahwa toleransi bukanlah konsesi politik, melainkan sebuah nilai intrinsik yang ditanamkan dalam ajaran Al-Qur'an. Dr. Tariq Ramadan, seorang cendekiawan Muslim dari Swiss, sering menekankan bahwa pluralisme adalah kenyataan teologis yang dikehendaki oleh Allah. Menurutnya, umat Islam harus melihat

---

<sup>104</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, "Dokument Abu Dhabi: Merayakan Persaudaraan Manusia," dalam <https://kemenag.go.id/opini/dokumen-abu-dhabi-merayakan-persaudaraan-manusia-e6xlzx>. Diakses pada September 2025.

keragaman agama bukan sebagai ancaman, melainkan sebagai bagian dari rencana ilahi yang menghendaki untuk menghormati kebebasan, menjunjung keadilan, di mana interaksi antar keyakinan menjadi jalan untuk saling mengenal dan berbuat kebajikan sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an dan praktek Nabi.<sup>105</sup>

Para ulama modern melakukan reinterpretasi mendalam terhadap konsep-konsep klasik untuk menyesuaikannya dengan realitas kontemporer. Mereka tidak lagi melihat dunia terbagi menjadi dua blok yang saling bermusuhan, yaitu *Dâr al-Islam* dan *Dâr al-Harb*. Sebaliknya, mereka mengedepankan konsep *Dâr al-Ahd* (Negara Perjanjian) atau *Dâr al-Aman* (Negara Perdamaian), yang menekankan bahwa umat Islam dapat hidup harmonis di mana saja, terikat oleh perjanjian dan hukum yang berlaku.<sup>106</sup> Dr. Taha Jabir Al-Alwani, seorang pemikir Islam dari Irak, berpendapat bahwa tujuan utama syariah adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia, mendorong dan mempromosikan perilaku baik dan positif serta melarang segala sesuatu yang merusak masyarakat. yang menuntut adanya koeksistensi damai dan saling menghormati.<sup>107</sup>

Wacana toleransi menjadi respons langsung terhadap gelombang ekstremisme yang membatasi hak-hak individu (*insaniyyah*). Inisiatif dari tokoh-tokoh moderat berupaya memulihkan narasi Islam yang damai. Islam menekankan pentingnya kemanusiaan (*insaniyyah*) yang berakar pada martabat tinggi setiap individu sebagai ciptaan Allah. Konsep ini mencakup beberapa prinsip fundamental:<sup>108</sup> *Pertama*, semua manusia memiliki hak yang sama tanpa diskriminasi ras, agama, atau etnis. *Kedua*, keadilan sosial sebagai landasan masyarakat yang adil. *Ketiga*, kasih sayang serta kebajikan menjadi ciri khas dalam hubungan antarmanusia. Islam juga mendorong solidaritas dan persaudaraan untuk menguatkan ikatan sosial. Ajaran ini secara tegas mengakui dan melindungi hak asasi manusia, termasuk hak untuk hidup, kebebasan beragama, dan berekspresi, yang harus dijaga oleh negara dan masyarakat.

---

<sup>105</sup> Tariq Ramadan, *Islam the West and the Challenges of Modernity*, Leicester: The Islamic Foundation, 2001, hal. 106

<sup>106</sup> Qutb Mustafa Sanu, *fi Mushthalah wa Hukmuh*, t.d, hal. 32.

<sup>107</sup> Taha Jabir Alalwani, *Towards A Fiqh For Minorities Some Basic Reflections*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2003, hal. 15.

<sup>108</sup> Edo Alvizar Dayusman, dkk, "Kemanusiaan dan Kesejahteraan Sosial dalam Pemikiran Islam Kontemporer," dalam *Tajdid*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2023, hal. 121.

Para cendekiawan progresif berjuang untuk mempromosikan hak-hak sipil yang lebih besar untuk minoritas agama. Mereka berpendapat bahwa semangat keadilan (*al-'adl*) dan kasih sayang (*al-rahmah*) dalam Islam menuntut penghapusan segala bentuk diskriminasi. Prof. Khaled Abou El Fadl, seorang ahli hukum Islam dari Amerika Serikat, secara vokal mengkritik interpretasi yang sempit dan intoleran. Ia berargumen bahwa tradisi Islam pada dasarnya mendukung hak-hak asasi manusia dan kebebasan sipil, dimana setiap manusia memiliki hak atas martabat dan kebebasannya masing-masing dan bahwa setiap penafsiran yang bertentangan dengan prinsip-prinsip ini harus ditolak.<sup>109</sup> sehingga kebebasan dan pilihan adalah komponen penting yang membentuk martabat manusia.

Toleransi tidak hanya sekedar wacana, tetapi juga tertanam dalam praktik sosial dan politik. Tokoh-tokoh seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur) mempromosikan gagasan Islam inklusif dengan gerakan Neo-Modernisme, yang menekankan bahwa Islam adalah agama yang terbuka, pluralistik, galiter, serta menjamin kebebasan ideologi dan menghormati perbedaan.<sup>110</sup> Cak Nur sering menggemakan pentingnya pluralisme sebagai sebuah keniscayaan yang harus direspons dengan sikap dewasa dan saling menghargai. Pandangannya menjadi landasan bagi banyak gerakan moderat di Indonesia.

Secara keseluruhan, toleransi dalam Islam adalah sebuah gerakan dinamis yang dipimpin oleh para ulama dan intelektual dari berbagai penjuru dunia. Mereka berupaya menjembatani warisan klasik dengan tuntutan modern. Dengan menafsirkan ulang teks-teks dan mengedepankan nilai-nilai teologis, mereka membangun sebuah narasi yang kuat tentang toleransi, keadilan, dan kesetaraan. Upaya ini menunjukkan bahwa Islam tidak hanya mampu beradaptasi dengan realitas kontemporer, tetapi juga dapat menjadi kekuatan pendorong untuk perdamaian dan harmoni antar-manusia.

Dalam hubungannya dengan Koesistensi antarumat beragama, toleransi tidak lagi dilihat sebagai sekadar mengizinkan non-Muslim untuk hidup berdampingan, melainkan sebagai prinsip teologis yang menuntut penghargaan dan penghormatan aktif. Kemaslahatan bagi

---

<sup>109</sup> Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft, Wrestling Islam from the Extremists*, t.tp: Perfectbount, t.th, hal. 183.

<sup>110</sup> Faiqbal Latif, "Peran Nurcholish Madjid dalam Perkembangan Pemikiran Neo-Modernisme Islam Indonesia, 1966-2005," dalam *Jurnal Humanitas*, Vol. 9, No. 1 Tahun 2022, hal. 52.

seluruh umat manusia, secara inheren mendorong koeksistensi damai dan keadilan universal bagi semua orang. Dengan demikian, hubungan Muslim dan non-Muslim bergeser dari sekadar toleransi pasif menjadi hubungan aktif yang berlandaskan pada nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, dan martabat bersama.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Tesis ini menyimpulkan beberapa poin kesimpulan sebagaimana beriku:

1. Penafsiran kontekstual merupakan sarana terbaik untuk mengungkapkan makna teks. Pemahaman terhadap situasi atau kondisi sosial politik dimana suatu ayat diwahyukan menjadi kunci penting dalam menarik kesimpulan apa maksud, tujuan, dan misi al-Qur'an untuk umat manusia. Penafian tekstial terhadap ayat akan berimbas kepada implementasi yang memungkinkan terjadinya dismeaning dan distorsi makna-makna yang terkandung. Bagi penulis, wajib bagi seorang mufassir untuk memberikan perhatian penuh terhadap penafsiran kontekstual karena ia merupakan salah satu rukun dalam memahami sebuah teks. Dalam wacana tafsir kontekstual ini, ada seorang tokoh modern, yang secara detail memberikan pemahaman kepada kita bagaimana cara dan mekanisme membaca sebuah teks atau al-Qur'an secara kontekstual, yaitu Abdullah Saeed.
2. Tafsir kontekstual Abdullah Saeed dengan kerangka hierarki nilainya menawarkan solusi metodologis yang relevan untuk membaca wacana non-Muslim dalam Al-Qur'an. Metode ini berhasil membedakan antara nilai-nilai universal-etis (seperti keadilan dan kesetaraan) yang menjadi pesan abadi Al-Qur'an, dengan ayat-ayat yang bersifat spesifik-historis yang terkait dengan kondisi sosial-politik masyarakat Arab abad ke-7. Dengan demikian, penafsiran Saeed terhadap ayat-ayat tentang non-

Muslim bergeser dari pembacaan yang rigid dan potensial konflik menuju pembacaan yang inklusif, toleran, dan mendukung koeksistensi damai dalam masyarakat multikultural modern, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar Islam.

3. konsepsi non-Muslim dalam wacana al-Qur'an dapat ditafsirkan ulang secara inklusif dan solutif. Dengan analisis kontekstual Abdullah Saeed yang penulis lakukan menegaskan tidak ada perbedaan sama sekali antara manusia yang didasarkan oleh latar belakang agama terbukti dari beberapa fakta menjelaskan bahwa yang disinggung al-Qur'an adalah kelompok tertentu berdasarkan tingkah lakunya. Hal ini mematahkan penafsiran konvensional yang cenderung menggeneralisir status non-Muslim secara negatif dan eksklusif.
4. Temuan dalam penelitian ini terletak pada penerapan dan pengujian framework hierarki nilai Abdullah Saeed yang sistematis terhadap seluruh spektrum narasi non-Muslim dalam al-Qur'an secara tematik. Penelitian ini tidak hanya mengonfirmasi kesahihan metode Saeed tetapi juga berhasil menunjukkan secara konkret bagaimana mekanisme hierarki nilai tersebut bekerja dalam menganalisis setiap terminologi, mengklasifikasikan nilai yang dikandungnya, dan menerjemahkannya ke dalam prinsip-prinsip etis yang aplikatif bagi hubungan Muslim dan non-Muslim zaman sekarang, sehingga memberikan kontribusi nyata bagi diskusi Islam dan pluralisme.

## B. Saran

Ada beberapa saran yang kemudian bisa menjadi kajian kritis lanjutan dalam bidang Ilmu al-Qur'an, khususnya dalam wacana kontemporer saat ini:

1. Perlu adanya penelurusan genealogis yang spesifik dan kritis terhadap konsep-konsep sentral non-Muslim seperti kafir, musyrik, dan *ahl kitab* dalam lintas tafsir klasik maupun modern, sehingga dapat ditelusuri bagaimana pemaknaan yang ada di kitab-kitab tafsir berubah dan berevolusi dalam sebuah konteks sosial politik yang spesifik, dan mungkin mengidentifikasi pemahaman yang bersifat dogmatis dan eksklusif.
2. Mengembangkan kajian ini dengan pendekatan studi komparatif yang lebih mendalam, antara metodologi tafsir kontekstual Abdullah Saeed dengan beberapa pemikiran tafsir kontemporer yang juga konsen pada kajian tafsir kontekstual seperti Rahman dengan *double movement* dan Khaled Abou El-Fadl dengan Hermeneutika Otoritatif.

3. Para peneliti dan akademisi selanjutnya disarankan untuk menerapkan pendekatan ini pada isu-isu sosial-keagamaan lain yang juga mengalami stagnasi akibat interpretasi literal, seperti isu gender, hak asasi manusia, atau sistem ekonomi Islam kontemporer.

### DAFTAR PUSTAKA

- ‘Amri, Abu Maylah. *Gazwah Mu’tah wa al-Siraya wa al-Bu’ûts al-Nabawiyyah al-Syamâliyyah*, Madinah: ‘Ammadah al-Bahs al-‘Ilmi, 2004.
- ‘Annan, Muhammad Abdullah. *Daulah al-Islâmi fî al-Andalus*, Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1997.
- Ibnu ‘Asyur, Muhammad Thahir. *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunisia: al-Dâr al-Tunisiyyah, 1984.
- ‘Audah, Abdul Qadir. *al-Islâm wa Audha’una al-Siyasiyah*, Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1981.
- , *al-Tasyrî’ al-Jinâ’i al-Islâmi Muqâranan bi al-Qanûn al-Wadh’i*, Bairut: Dâr al-Kâtib al-‘Arabi, t.th.
- ‘Audah, Jasser. *Maqâşid al-Syarî’ah; Dalîl li al-Mubtadîn*, Beirut: al-Ma’had al-Islâmi li al-Fikr al-Islâmi, 2011.
- ‘Utsaimin, Muhammad bin Shalih. *Syarh Riyâdh al-Shâlihîn*, Riyad: Dâr al-Wathan li Nasyr, 2006.
- Abadi, Fairuz. *al-Qâmûs al-Muhîth*, Bairut: Muassasah al-Risâlah, 2005.
- , *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbâs*, Libanon: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.d.

- Abbad, Ismail. *al-Muḥîth fî al-Lugah*, Bairut: ‘Âlam al-Kutub, 1994.
- Abbas, Fadl Hasan. *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Yordania: Dâr al-Nafâis, 2016.
- Abduh, Muḥammad. *al-‘A‘mâl al-Kâmilah*, Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabîyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1972.
- . *Risâlah al-Tauhîd*, Kairo: Wizarât al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmi, 1960.
- Abdullah, Ibrahim. *al-Tadârruj fî Da’wah al-Nabi*, t.tp: t.p, 1997.
- Abyari, Ibrahim bin Ismail. *al-Mausû’ah al-Qur’âniyyah*, t.tp: Muassasah Sajl al-‘Arab, 1984
- Affandy, Sa’dullah. *Menyoal Status Agama-Agama Pra Islam*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015.
- Ahmad, Muhammad. *Zahrah al-Tafâsir*, , Riyad: Dâr al-Fikr al-‘Arabiy, t.th.
- Alalwani, Taha Jabir. *Towards A Fiqh For Minorities Some Basic Reflections*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2003.
- Ali, Agil Fahim. “Hak Politik Non-Muslim dalam al-Qur’an, Studi Penafsiran Term Auliya’ Perspektif Tafsir Nusantara”, dalam *Graduasi*, Vol. 1, No. 1, tahun 2024.
- Ali, Muhamad. *Non-Muslim Bisa Masuk Surga, Islam, Keselamatan Yang Lain, dan Etika Antariman*, Jakarta: Milestone, 2025.
- Ali, Muhammad *Tafsir Kontekstual: Sebuah Alternatif Metode dalam Memahami Ayat-Ayat Sosial*, Jakarta: Pustaka al-Hikmah, 2020.
- Alif, Muhtarul. “Dialog Listas Agama: Analisis Term *Ahl al-Kitab* dalam Tafsir al-Mishbah”, dalam *Maghza*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2023.
- Alusi, Syihabuddin. *Rûh al-Ma’âni*, Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1994.
- Aman Indonesia, “Konsultasi Asia: Deklarasi Marakkesh dan Semangat Piagam Madinah”, dalam <https://amanindonesia.org/konsultasi-asia-deklarasi-marrakesh-semangat-piagam-madinah/>. Diakses pada 6 September 2025.
- Analisa Daily, “Menelusuri Sejarah Maladewa Berpendudukan 100% Muslim” dalam <https://analisadaily.com/berita/arsip/2019/8/3/774904/menelusuri->

- sejarah-maladewa berpenduduk-100-muslim/*. Diakses pada 07 Juli 2025.
- Andalusi, Ibnu Hazm. *al-Muhallâ bi al-Âtsâr*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Andalusi, Makki bin Abu Thalib. *al-Hidâyah ilâ Bulûg al-Nihâyah*, Jami'ah Syarjah: Kulliyah al-Syari'ah, 2008.
- Andalusi, Muhammad Makki. *al-Hidâyah ilâ Bulûg al-Nihâyah*, Jami'ah Sarjah: Majmû' Buhûts al-Kitâb wa al-Sunnah, 2008.
- Andalusy, Abu Muahmmad Maki. *al-Hidâyah ila Bulûg al-Nihâyah*, UEA: Jâmi'ah al-Syaqah, 2008.
- Anggraini, Tri Faizah. "INTERPRETASI KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED: (Langkah Metodis dan Implikasi Hierarki Nilai Pada Ayat Larangan Menistakan Agama)", dalam *Shad*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2024.
- Anjiry, Abu Hasan. *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, Kairo: al-Duktrûr Hasan 'Abbas Zakiy, 1999.
- Anshari, Muhammad Hasan. *al-Mishbâh al-Madhî*, Bairut: 'Alam al-Kutub, t.th.
- Aqqad, Abbas Mahmud. *al-Tafkîr Faridhah Islamiyyah*, Kairo: Nahdhah Misr, t.th.
- Arkoun, Mohammed. "The Nation of Revelation: from Alh Kitab to the Societies of the Book", dalam *Die Welt des Islams*, Vol 28, Tahun 1988.
- Arrizal, Imam Syafiq, dkk. "Islam Progresif Saeed dan Relevansinya terhadap Isu Gender Dan Ekologi di Indonesia", dalam *Millatuna*, Vol. 02. No. 01, Tahun 2025.
- Ashfahani, Abu Qasim Husain bin Muhammad. *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Qalam, 1991.
- Ashfahani, Ragib. *al-Mufrâdât fî Garîb al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Qalam, 1992.
- Asmawi, Muḥammad Sa'id. *Jihad Melawan Islam Ekstrim*, terj. Hery Haryanto Azumi, Depok: Desantara, 2002.
- Asqalani ----- . *al-Mathâlib al-'Âliyah*, Riyad: Dâr al-'Âshimah, 2000.
- Asqalani, Ibnu Hajar. *al-'Ujâb fî Bayân al-Asbâb*, Bairut: Dâr Ibn Hazm, 2002.

- Atsir, Izzuddin. *al-Kâmil fi al-Târîkh*, Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1997.
- Ayyub, Hasan Muhammad. *Tabsîth al-‘Aqâid al-Islamiyyah*, Bairut: Dâr al-Nadwah al-Jadîdah, 1983.
- Azami, Muhammad Mustafá. *The History of the Quranic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, Kuala Lumpur: Al-Qalam Publishing, 2011.
- Aziz, Faisal bin Abu. *Taufîq al-Rahmân fi Durûs al-Qur’ân*, Riyad: Dâr ‘Ashimah, 1996.
- Azizi, Muhammad Rizki, dkk. *Al-Qur’an dalam Realitas Sosial: Pendekatan Living Qur’an dan Tafsir Kontekstual*, Pekalongan: NEM, 2025.
- Babtari, Muhammad bin Muhammad. *al-‘Inâyah Syarh al-Hidâyah*, Kairo: Syurkah Maktabah, 1970.
- Bagawi, Abu Muhammad Husain. *Ma’âlim al-Tanzîl*, Bairut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arab, 2000.
- Bahasa, Muhammad Alif Asyroful. “Relevansi Tafsit Kontekstual dalam Menjawab Masalah Sosial-Kemasyarakatan di Abad 21”, dalam *Akhlag*, Vol 1, No. 4 Tahun 2024.
- Baidan, Nashruddin, Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2019.
- Baidhawi, Nasiruddin. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, Bairut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Araby, 1998.
- Baihaqi, *al-Sunan al-Kabîr*; Kairo: Markaz Hijr, 2011.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *al-Mu’jam al-Mufâhras li al-Alfâz al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, t.th.
- Barada, Muhammad. *Dirâsât Isbâniyyah li al-Sîrah al-Nabawiyyah*, t.d.
- Barak, Abdurrahman. *al-Ta’lîq wa al-Idhâh ‘ala Tafsîr al-Jalalain*, t.tp: t.p, 2020.
- Bari, Abdul Majid Syekh Abdul. *al-Riwâyât al-Tafsîriyyah fi Fath al-Bârî*, t.tp, Waqf al-Salâm al-Khairî, 2006.
- Barru, Taufiq. *Târîkh al-‘Arab al-Qadîm*, t.tp: Dâr al-Fikr, 2001.

- Barsihannor dkk, “Abdullah Saeed's Construction of the Hierarchy of Values in the Qur’ân: A Philosophical Hermeneutic Perspective”, dalam *JITC*, Vol. 12, No 1, Tahun 2023.
- Bashri, Umar bib Syabah Numairi. *Târîkh al-Madînah li Ibn Syabah*, Jedah: t.p, 1979.
- Basti, Ishaq. *Tafsîr Ishâq al-Bastî*, t.d.
- Basya, Ayyub Shabri *Mausû’ah Mar’ah*, Kairo: Dâr al-Afâq al-‘Arabiyyah, 2004.
- Billah, Muhammad Muntashir. *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, t.d.
- Bukhari, Muhammad bin Isma’il. *Shahîh al-Bukhârî*, jilid 4, Bairut: Dâr Thauq al-Najâh, 2001.
- Cahyana, Sholihan Mahdum. *Prespektif Islam terhadap Kristologi*, Solo: Tiga Serangkai, 2008.
- Campanini, Massimo *The Qur`an: Modern Muslim Interpretations*, New York: Routledge, 2011.
- Considine, Craig. *Muhammad Nabi Cinta, Catatan Seorang Nasrani Tentang Rasulullah Saw*, Jakarta: Noura, 2018.
- Cui, Jiayu, Tao Li. “Religion, Power, and Nation Identity: The Dual Role of Islam in the History and Modernization of the Maldives” dalam *Religious*, Vol 16, No. 201, Tahun 2025.
- Dayusman, Edo Alvizar dkk. “Kemanusiaan dan Kesejahteraan Sosial dalam Pemikiran Islam Kontemporer,” dalam *Tajdid*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2023.
- Departemen Riset Ilmiah, Fatwa, Dakwah, dan Bimbingan, *Majallah al-Buhûs al-Islamiyyah*, t.d.
- Dhamiriyyah, Usman Jum’ah. *Madkhal li Dirâsah al-‘Aqîdah al-Islamiyyah*, t.tp: Maktabah al-Sawadiy, 1996.
- Dimiyati, Ibnu Najjar. *Mausû’ah al-Fiqh ‘ala al-Madzâhib al-Arba’ah*, Kairo: Dâr al-Taqwâ, 2023.
- Dinawari, Ibnu Qutaibah. *Garîb al-Qur’ân li Ibn Qutaibah*, Mesir: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978.
- Dzibyan, Abdullah Qasim. *Nail al-Amâniy min Fatâwâ al-Qâdhi Muhammad Ibn Ismâ’îl al-‘Amrâniy*, t.tp: t.p, 2022.

- El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority, and Women*, New York: Oneworld Publications, 2014.
- , *The Great Theft, Wrestling Islam from the Extremists*, t.tp: Perfectbount, t.th.
- Engineer, Ashgar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Farid Wajdi dan Cici Fakhra Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- Fanani, Zainuddin. "Gerakan Islam Progressif dalam Konteks Sosiologi: Memahami Pemikiran Abdullah Saeed dalam Bukunya Islamic Thought", dalam *LP3M IAI al-Qolam*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2019.
- Faris, Ibnu. *Ma'jam Muqâts al-Lughah*, Bairut: Dâr al-Jîl, 1976.
- Farmawi, Abd. Hay. *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudhû'i: Manhaj Dirâsah Manhajiyyah Maudhû'iyyah*, Mesir: Maktabah Jumhuriyah, t.th.
- Fauri, Ali Muttaqi. *Kanz al-'Ammâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, t.tp: Muassasah al-Risâlah, 1985.
- Fil, Sahir Muhammad. *Muhâdarât fî al-Yahûdiyyah*, t.d.
- Frida, Trisya. "5 Fakta Mesir Memiliki Kepada Pengadilan Beragama Kristen", dalam [https://www.viva.co.id/berita/dunia/1448350-5-fakta-mesir-miliki-kepala-pengadilan-beragama-kristen?page=1&utm\\_medium=page-1](https://www.viva.co.id/berita/dunia/1448350-5-fakta-mesir-miliki-kepala-pengadilan-beragama-kristen?page=1&utm_medium=page-1). dalam 6 September 2025.
- Gadban, Munir Muhammad. *al-Manhaj al-Haraki li al-Sîrah al-Nabawiyyah*, Zarqa: Maktabah al-Manâr, 1990.
- Gafar, Muhammad Hasan Abdul. *Durûs al-Syekh Muhammad Abd al-Gaffâr*, t.d.
- Ghalib, Muhammad *Ahlul Kitab, Makna dan Cakupannya*, Paramadina, Jakarta, 1998.
- Ghalus, Ahmad Ahmad. *Da'wah al-Rusul 'alaihim al-Salâm*, Bairut: Muassasah al-Risâlah, 2002.
- Ghazali, Abu Hamid. *al-Mushtashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jakarta: Qaf Media, t.th.
- Ghoni, Abdul dan Ellya Roza. "Cordoba Menjadi Saksi Kejayaan Peradaban Islam," dalam *Jadid*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2024.

- Haddad, Abu Bakar. *al-Tafsîr al-Kabîr li al-Imâm al-Thabrânî*, Irbid: Dâr al-Kutub al-Tsaqâfi, 2008.
- Hadhar, Muhammad Salim. *al-Balâghah al-'Umariyyah*, t.tp: Mabrah al-Âl wa al-Ashhâb, 2014.
- Hambali, Mujiruddin. *Fath al-Rahmân fi Tafsîr al-Qur'ân*, t.tp: Dâr al-Nawâdir, 2009.
- Hamdi, Abdullah Khaidar. *al-Kifâyâh fi al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr wa al-Dirâyah*, Bairut: Dâr al-Qalam, 2017.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1982.
- Hamus, Makmun. *al-Tafsîr al-Ma'mûn 'ala Manhaj al-Tanzîl wa al-Shahîh al-Masnûn*, t.d.
- Hanif, Abdul Wadud Maqbul. *Nûzûl al-Qur'an wa al-'Inâyah bihi fi 'Ahdi al-Nabi*, Madinah: Majma' al-Mâlik Fahd, t.th.
- Harari, Muhammad Amin bin Abdullah. *Tafsîr Hadâiq al-Rauz wa al-Raihân fi Ruabiy 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr Thauq al-Najâh, 2001.
- Harawi, Muhammad bin Ahmad. *al-Zâhir fi Gharîb Alfâdzi al-Syâfi'î*, t.tp: Dâr al-Thalâ'î, t.th.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hasan, Ahmad. *Majallah al-Risâlah*, t.d.
- Hasbiyallah, Muhammad. "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai AL-Qur'an", dalam *al-Dzikra*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2018.
- Hassan, Muhammad bin Ibrahim. *Durûs li al-Syekh Muhammad Hassân*, t.d.
- Hawwi, Sa'id. *al-Asas fi al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1985.
- Hijazi, Muhammad Mahmud. *al-Tafsîr al-Wadhîh*, Bairut: Dâr al-Jîl al-Jadîd, 1992.
- Hilali, Salim. *al-Istî'âb fi Bayân al-Asbâb*, Sa'udi: Dâr Ibn Jauzî, 2004.
- Hitti, Philip. *History Of The Arabs*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.

- Hukniah dan Masri Saad, “al-Qur’an antara Teks dan Kontreks”, dalam *Diraasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2020.
- Husaini, Hamid. *Riwayat Kehidupan Nabi Besar Muhammad saw*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2011.
- Husaini, Sulaiman Nadawi. *al-Risâlah al-Muhammadiyah*, Bairut: Dâr Ibn Katsir, 2002.
- Ibnu Hisyam, Abdul Malik. *al-Sîrah al-Nabawiyah li Ibn Hisyâm*, Mesir: Syurkah Maktabah, 1995.
- Isfahani, Isma’il Taimi. *‘Irâb al-Qur’ân*, Riyad: t.p, 1995.
- I’thr, Nuruddin. *Ulûm al-Qurân al-Karîm*, Damaskus: Maktabah al-Qabl 1993.
- Izzuddin, Hasan. *Mu’jam wa Tafîr Lugawi li Kalimât al-Qur’ân*, Jilid 4, Mesir: al-Haiâh al-Misriyyah al-‘Âmmah li al-Kutub, 2008.
- Jabbar, Abdullah Abdul. *Qisshah al-‘Adab fî al-Hijâz*, Kairo: Maktabh al-Kulliyât al-Azhariyyah, t.th.
- Jabbar, Suhaib Abdul. *al-Jâmi’ al-Shahîh li al-Sunnah wa al-Masânîd*, t.tp: t.p, 2014.
- Jabiri, Abid. *al-Turâts Wa al-Hadâtsah: Dirâsât Wa Munâqasyât*, Beirut: Dâr al-Nashr, 1991.
- Jamaluddin, Muhammad. *Mahâsin al-Ta’wîl*, Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Jami, Mahammad Aman. *al-‘Aql wa al-Naql ‘Inda ibn Rusyd*, Madinah: al-Jâmi’ah al-Islamiyyah bi al-Madînah al-Minawwarah, 1978.
- Jawi, Muhammad bin Umar Nawawi. *Marah Labîb li Kasyf Ma’na al-Qur’ân al-Majîd*, Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.
- Jayana, Thoriq Aziz. “Model Interpretasi Alquran dalam Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed”, dalam *Al-Quds*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2019.
- Jazair, Jabir bin Musa. *Aysar al-Tafâsir li Kalâm al-‘Aly al-Kabîr*, Madinah: Maktabah al-Ulûm wa al-Hikam, t.th.
- Juhri, Muhammad Alan. “Relasi Muslim dan Non-Muslim Perspektif Tafsir Nabawi dalam Mewujudkan Toleransi, dalam *Rawayah*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2018.

- Karami, Ahmad ‘Ujjaj. *al-Idârah fî ‘Ashr al-Rasûl*, Kairo: Dâr al-Islâm, 2006.
- Katsir, Ibnu. *Tafsîr al-Qur’an al-‘Adzhîm*, Riyad: Dâr Thayyibah, 1999.
- Kementrian Agama Republik Indonesia, “Dokument Abu Dhabi: Merayakan Persaudaraan Munusia,” dalam <https://kemenag.go.id/opini/dokumen-abu-dhabi-merayakan-persaudaraan-manusia-e6xlzx>. Diakses pada 6 September 2025.
- Khalidi, Shalah. *Tashwibay fî Fahmi Ba’dh al-Ayat*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1987.
- Khalidi, Sholah Abdul Fattah. *al-Qur’an wa Naqdu Muthâ’an al-Ruhbân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2007.
- Khatib, Abdul Karim Yunus. *al-Tafsîr al-Qur’âniy li al-Qur’ân*, Kairo: Dâr Fikr al-‘Arabiy, t.th.
- Khatthab, Mahmud. *al-Rasûl al-Qâ’id*, Bairut: Dâr al-Fikr, 2001.
- Khazin, ‘Alauddin. *Lubâb al-Ta’wîl fî Ma’âni al-Tanzîl*, Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1994.
- Kinnauji, Muhammad Shadiq. *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur’ân*, Bairut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1996.
- Lajnah Fatwa Jaringan Islam, *Fatâwâ al-Syabkah al-Islâmiyyah*, t.d.
- Latif, Abdul Syafi Muhammad Abdul. *al-Sîrah al-Nabawiyah wa al-Târîkh al-Islâmî*, kairo: Dâr al-Salâm, 2007.
- Latif, Faiqbal. “Peran Nurcholish Madjid dalam Perkembangan Pemikiran Noe-Modernisme Islam Indonesia, 1966-2005,” dalam *Jurnal Humanitas*, Vol. 9, No. 1 Tahun 2022.
- Lembaga Penelitian al-Azhar, *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: al-Haiyah al-‘Âmmah, 1993.
- Luqman Muhammad, Mohamad Mauludin. “Ahlul Kitab dalam Perspektif Islam” dalam *JIQTA*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2022.
- M el-Saha, Ishom. “Grand Syekh al-Azhar, Minoritas, dan Kewarganegaraan,” dalam <https://kemenag.go.id/kolom/grand-syekh-al-azhar-minoritas-dan-kewarganegaraan-3KymO>. Diakses pada 6 September 2025.
- Maghamisi, Abu Hasyim. *Ta’ammulât Qur’aniyyah*, t.d.

- Mahdi, Husain. *al-Syurâ' fî al-Syarî'ah al-Islamiyyah*, t.tp: Dâr al-Kitâb, 2006.
- Majmu min al-Bahitsin, *Mausû'ah al-Akhlâq al-Islamiyyah*, t.d.
- Majmu'ah min al-Muallifin, *Majallah Jâmi'ah Umm al-Qurâ*, Mekah: t.p, 2008.
- Majmu'ah min al-Muallifin, *Mausu'ah Safîr li al-Târîkh al-Islâmî*, t.d.
- Makhzumi, Mujahid Qurasyi. *Tafsîr Mujâhid*, Mesir: Dar al-Firk al-Islamî al-Hadîtsah, 1989.
- Manahij Jami'ah al-Madinah al-'Alamiyyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah*, Madinah: Jami'ah al-Madînah al-'Alamiyyah, t.th.
- , *Usûl al-Da'wah wa Thuruquha 3*, Madinah: Jâmi'ah al-Madînah al-'Alamiyyah, t.th.
- Manshurfuri, Muhammad Sulaiman. *Rahmah li al-'Âlamîn*, Riyad, Dâr al-Salâm, t.th.
- Mansur, Sa'id. *Sunan Ibn Manshûr*, t.tp, Dâr al-Shami'i, 1997.
- Manzur, Ibnu. *Lisân al-'Arab*, Bairut: Dâr Shâdir, 1994.
- Maragi, Ahmad Musthafa. *Tafsîr al-Marâgî*, Kairo: Mushtafâ al-Babiy al-Halabiy, 1946.
- Mardawi, Abu Hasan. *al-Inshâf fî Ma'rifah al-Râjih min al-Khilîf*, Kairo: Jumhur Mishr al-'Arabiyyah, 1995.
- , *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Bairut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Marshafi, Saad. *al-Jâmi' al-Shahîh li al-Sîrah al-Nabawiyyah*, Kuwait: Dâr Ibn Katsîr, 2009.
- Maturidi, Abu Mashur. *Tafsîr al-Mâturidî*, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Kairo: Dâr al-Hadâst, t.th.
- Morrow, Jhon Andrew. *Perjanjian Nabi Muhammad dengan Penganut Kristen Dunia*, diterjemahkan oleh Trikartikaningsih Byas, Indiana: t.p, 2020.
- Muallifah, "Keterlibatan Krite dalam Pemerintahan Abbasiyyah," dalam <https://bincangsyariah.com/khazanah/sejarah-islam/keterlibatan-kristen-dalam-pemerintahan-abbasiyyah/>. Diakses pada 7 September 2025.

- Mubarakfuri, Shafiurrahman. *al-Rahîq al-Makhtûn*, Bairut: Dâr al-Fikr, 2002.
- Muchlisi, Annas Rolli. “Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed”, dalam *Magza*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2016.
- Muhasibi, Harist. *Fahm al-Qur’ân*, Bairut: Dâr al-Kindi, 1978.
- Mun’im, Mahmud Abdurrahman Abdul. *Mu’jam al-Mushthalahât wa al-Alfâdz al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dâr al-Fadhilah, 1999.
- Munjid, Muhammad Soleh. *Mauqi’ al-Islâm Suâl wa Jawâb*, t.d.
- Musafa’ah, Suqiyah. “Kontekstualitas Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam Hukum Kewarisan di Indonesia” dalam *Islamica*, Vol. 9, No. 2015, Tahun 2015.
- Mutamam, Hadi. *Meneguhkan Inklusivisme Ahl Dzimmah dan Kawin Beda Agama*, t.d.
- Nabhani, Muhammad Faruq. *al-Mudkhal ila Ulûm al-Qur’ân al-Karîm*, Halab: Dâr ‘Âlam al-Qur’ân, 2005.
- Nadwi, Abdullah Abbas. *Qâmûs Alfâz al-Qur’ân al-Karîm: ‘Arabî-Injilîzî*, Chicago: Mu’assasah Iqrâ’ al-Thaqafiyah al-‘Âlamîyah, 1986.
- Najdi, Faisal bin Abdul Azizi. *al-Ta’lîqât al-Sunniyyah ‘ala al-‘Aqîdah al-Wasatiyyah*, t.tp: Dâr al-Shami’i, 2006.
- Nakhjawani, Alwan. *al-Fawâtih al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtih al-Gaibiyyah*, Guriyah: Dâr Rakâbî, 1999.
- Nasafi, Abu Barakat. *Tafsîr al-Nasafy*, Bairut: Dâr al-Kalâm al-Tayyib, 1998.
- Nasafi, Jadmuddin *al-Taisîr fi Tafsîr*, Turki: Dâr al-Lubâb, 2019.
- Puteri, Aulia Rahmah, dkk. “Studi Tentang Kebudayaan Islam pada Masa Bani Umayyah II di Andalusia,” dalam *IRJE*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2025.
- Putra, Wahyu Hanafi. *Linguistik al-Qur’an Membedah Makna dalam Konvensi Bahasa*, Indramayu: Penerbit Adab, 2020.
- Qasim, Abdurrahman bin Muhammad. *al-Durar al-Saniyyah fi al-Ajwibah al-Najdiyyah*, t.tp: t.p, 1996
- Qatthan, Manna’. *Mabaâhits ff ‘Ulûm al-Qur’an*, Riyad: Maktabah al-Ma’ârif li al-Nasyr wa al-Tauzi, t.th.
- Qurtubi. *al-Jâmi’ah li al-Ahkâm al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.

- Qusyari, Abdul Karim. *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyyah, t.th.
- Rachmawan, Hatib. “Hermeneutika Al-Qur’an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur’an Abdullah Saeed”, dalam *Afkaruna*, Vol. 9, No. 2, Tahun 2013.
- Rahili, Abdullah. *al-Akhlâq al-Fadhîlah*, t.d.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1984.
- , “The Impact of Modernity on Islam” dalam *Islamic Studies*, Vol.5, No. 1, Tahun 1966.
- , *Major Themes of the Qur’an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Rajihi, Abdul Aziz. *Syarh Kitâb al-Îman al-Ausath li Ibn Taimiyyah*, t.d.
- , *Syarh Tafsîr Ibn Katsîr*, t.d.
- Ramadan, Tariq. *Islam the West and the Challenges of Modernity*, Leicester: The Islamic Foundation, 2001.
- Razi, Fakhruddin. *Mafâtih al-Gaib*, Bairut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabi, 2000.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyyah al-‘Âmmah, 1990
- Ridha, Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1973.
- Ridwan, MK. “Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed”, dalam *Millati*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2016.
- Ricky, Mariyana. “Komnas Perempuan Catat 8 Kasus Intoleransi Sepanjang 2025, Anak jadi Korban,” dalam <https://news.espos.id/komnas-perempuan-catat-8-kasus-intoleransi-sepanjang-2025-anak-jadi-korban-2126961>. Diakses pada 12 September 2025.
- Romadlan, Said “Diskursus Makna Toleransi terhadap Non-Muslim dalam Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam Berkemajuan (Analisis Hermeneutika Paul Ricoeur)”, dalam *Komuniti*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2019.
- Rouf, Abdul. “Al-Qur’an dalam Sejarah (Diskursus Seputar Sejarah Penafsiran al-Qur’an)”, dalam *Mumtaz*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.

- Sachedina, Abdul Aziz. *Islam and the Challenge of Human Right*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting The Qur'an: Towards A Contemporary Approach*, Oxon: Routledge, 2005.
- , "Rethinking Revelation as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, td.
- , *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, Farnham: Ashgate Publishing, 2004
- , *Islam and Belief: At Home with Religious Freedom*, London: Equinox Publishing Ltd, 2008.
- , *Reading the Qur'an in Twenty-Firs Century: A Contextualist Approach*, Oxon: Routledge, 2014.
- , *The Qur'an: An Introduction*, London: Routledge, 2008.
- Safar, Hasan bin Muhammad. *Nazharat Istisyrafiyyah fî Fiqh al-'Alaqât al-Insâniyyah baina al-Muslimin wa Gair al-Muslimin*, Riyad: Wazarah al-Auqaf al-Sa'ûdi, t. th..
- Sakina, Siti. Kontekstualisasi Konsep Jihad dalam Al-Qur'an: Penerapan Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed, Tesis Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2022.
- Sam'ani, Mansur bin Muhammad. *Tafsîr al-Qur'ân*, Riyad: Dâr al-Wathan, 1997.
- Samarqandi, Abu Laist. *Bahr al-'Ulûm*, t.d.
- Sanu, Qutb Mustafa. *fî Mushthalah wa Hukmuh*, t.d.
- Sarjani, Ragib. *al- Sîrah al-Nabawiyyah*, t.d.
- Sayis, Muhammad 'Ali. *Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Mesir: Mathba'ah Muhammad 'Alî al-Shâbih wa Aulâduh, 1953.
- Sezgin, Fuad. *Târîkh al-Turâts al-'Arabi*, Riyad: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad Ibn Sa'ûd al-Islamiyyah, 1991.
- Shabuni, Muhammad Ali. *Rawâi' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur'ân*, t.d.

- Shan'ani, Muhammad bin Ismail. *al-Tanwîr Syarh al-Jâmi' al-Shagîr*, Riyad: Maktabah Dâr al-Salâm, 2011.
- Shaqr, Syahatah Muhammad. *'Araf al-Haq fâ Taraku al-Bathîl*, Buhairah: Dâr 'Ulûm, t.th
- Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur'an al-Majid Al-Nur*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Sinai, Nicolai. *Key Terms of the Qur'an a Critical Dictionary*, Amerika: Princeton University Press, 1976.
- Sinqiti, Muhammad Amin. *Daf'u îham al-Idhthîtab 'an Âyât al-Kitâb*, Bairut: Dâr ibn Hazam, 2019.
- Sovia, Sheyla Nichlatus. "Interpretasi Kontekstualhal (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed)" dalam *Dialogia*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2015.
- Subekhi, Muhammad "Bunga Bank dan Riba dalam Pandangan Abdullah Saeed dan Relevansinya dengan Bunga Bank di Indonesia," dalam *Jurnal Qolamuna*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.
- Sulaiman, Maqatil. *Tafsîr Maqâtil ibn Sulaiman*, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turâts, 2002.
- Suyuti, Jalaluddin. *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: al-Haiâh al-Mishtiyyah al-'Ammah li al-Kitâb, 1974.
- Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr al-Sya'rawi*, Kairo: Akhbar al-Yaum, 1997.
- Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Syahrastani, Abu Fattah. *al-Milal wa al-Nihal*, t.tp: Muassasah al-Hakabi, t.th.
- Syahrul, Muhammad. *Al-Kitâb Wa al-Qur'ân Qirâ'ah Mu'âsirah*, Jakarta: Penerbit Al-Mawardi, 2015.
- Syakirin, Ahmad Ridho. "The Contribution of Contemporary Interpretation in the Modern Era: A Study of the Concept of Thought and Methodology of Interpretation" dalam *Aqwal*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2022.

- Syarbini, Syamsuddin Muhammad bin Ahmad. *al-Sirâj al-Munîr*, Kairo: Maktabah Bulaq, 1868.
- Syarif, Ahmad Ibrahim. *Makkah wa al-Madînah fî al-Jâhiliyyah wa ‘Ahd al-Rasûl*, t.tp: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t.th.
- Syekh, Abdul Latif Ali, *‘Uyûn al-Rasâil wa al-Ajwibah ‘ala al-Masâil*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, t.th.
- Taqous, Muhammad Suhail. *Târîkh al-Khulafâ’ al-Râsyidîn*, t.tp: Dar Nafâis, 2003.
- Taraki, Abdullah bin Abdul Muhsin. *al-Amn fî Hayâh al-Nâs*, Riyad: Wazarah al-Auqaf al-Sa’ûdi, t.th.
- Thabari, Muhammad bin Jarir. *Jami’ al-Bayân ‘an Ta’wîl ai al-Qur’ân*, Mekah: Dâr al-Tarbiyyah wa al-Turâts, t.th.
- *Târîkh al-Rusul al-Mulûk*, Mesir: Dar Ma’arif, 1967.
- Thantawi, Muhammad Sayyid. *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Nahdhah, 1998.
- Tharifi, Abdul Aziz. *al-Tafsîr wa al-Bayân li Ahkâm al-Qur’ân*, Riyad: Maktabah Dâr al-Minhâj, 2017.
- Thayyar, Muasid bin Sulaiman Nasir. *Fushûl fî Ushûl al-Tafsîr*, Riyad: Dâr Ibn al-Jawzy, 2003.
- Tsa’alabiy, Abdurrahman. *al-Jawâhir al Hisân fî Taffîr al-Qur’ân*, Bairut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts, 1997.
- The Conversation, “Intoleran Agama Kian Memburuk di Tengah Rezim yang Makin Otoriter,” dalam <https://theconversation.com/intoleransi-agama-kian-memburuk-di-tengah-rezim-yang-makin-otoriter-260821#:~:text=Kali%20ini%20di%20Padang%2C%20Sumatra,Salah%20pada%20akhir%20tahun%20lalu.&text=Dalam%20Asta%20Cita%20Dnya%2C%20Prabowo,rezim%20yang%20kian%20otoriter%20ini?> Diakses pada 12 September 2025
- Ulya, Erviana Iradah dan Azalia Wardha Aziz. “Tawazun sebagai Prinsip Moderasi Beragama Perspektif Mufasir Modern”, dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2024.
- Umar, Ahmad Mukhtar. *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Ma’âsirah*, t.tp: ‘Alam al-Kutub, 2008.

- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld Publications, 2006.
- . *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999.
- Wahid, Shalih bin Thaha Abdul. *Subus al-Salâm min Shahîf Sirah Khair al- 'Ânâm*, t.tp: Maktabah al-Gurabâ', 2007.
- Wahidi, Abu Hasan. *al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al- 'Aziz*, Bairut: Dâr al-Qalam, 1994.
- . *Asbâb al-Nuzûl*, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh University Press, 1969.
- Wildan, *Tafsir Minoritas: Diskursus Non-Muslim dalam al-Qur'an Perspektif Abdullah Saeed dan Farid Esack*, Jakarta: El Bukhari, 2020.
- Wilwi, Muhammad bin Ali. *al-Bahr al-Muhîth al-Tsujâj*, Riyad: Dâr Ibn al-Jauzi, 2014.
- Yasin, Hikmat bin Basyir. *Mausû'ah al-Shahîh al-Masbûr min Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Madinah: Dâr al-Ma'âtsir, 1999.
- Yasmar, Renti, dkk. "Non-Muslim Discourse in Abdullah Saeed's Perspective" dalam *Al-Quds*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2024.
- Yusuf, Abdurrahman. *Wujûb Tathbîq al-Hudûd al-Syar'iyyah*, Kuwait: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1984.
- Z, M. Khai Hanif Yuli Edi. "Pendekatan Tekstual, Kontekstual, dan Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam *Al-Muhafidz*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2023.
- Zabidi, Muhammad Murtadha. *Tâj al- 'Arûsy min Jawâhir al-Qamûs*, Kuwait: Al-Majlas al-Wathani, t.th.
- Zahra, Raihana, dkk. "Studi Komperatif Tafsir Tekstual dan Tafsir Kontekstual dalam Pemahaman Ayat-Ayat Sosial di Era Modern", dalam *Ta'wiluna*, Vol. 6, No. 1, Tahun 2025.
- Zaid, Bakr bin Abdullah Abu. *al-Ibthâl li Nazariyyah al-Khata'*, t.tp: Dâr al- 'Âshimah, t.th.
- Zain, Muhammad Faruq Faris. *Bayân al-Nazm fî al-Qur'ân al-Karîm*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2004.

Zamakhsyari, Mahmud. *Tafsîr al-Kasysyâf*, Kairo: Dâr ak-Rayyân, 1987.

Zuhaily, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr*, Bairut: Dâr al-Fikr al-Ma'âshir, 1991.

Zuhrah, Abu. *al-Mu'jizah al-Kubrâ al-Qur'ân*, t.tp, Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Aslim Abdullah Joni Guci  
Tempat Tanggal Lahir : Medan 14 Juni 1999  
Jenis Kelamin : Laki-Laki  
Alamat : Jl. Simpotove Barat II Blok C. 13, Mantikulore,  
Palu, Sulawesi Tengah  
Email : aslimguci74@gmail.com

### **Riwayat Pendidikan:**

#### **Formal:**

1. SD Alkhairaat 1 Palu
2. MTs Alkhairaat Pusat Palu
3. MA Aliyah Alkhairaat Pusat Palu
4. (S1) UIN Datokarama Palu
5. (S2) Universitas PTIQ Jakarta



#### **Non-Formal:**

1. Ma'had UIN Datokarama Palu
2. Pondok Pesantren Anwarul Qur'an Palu
3. Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI)
4. Short Course University of California Riverside, USA

### **Riwayat Kerja**

1. Pengajar PKPPS Ulya Anwarul Qur'an Palu