

MAKNA PLURALISME AGAMA DALAM PARADIGMA *MABÁDIUL*  
*‘ÁMMAH* ALI JUM’AH

TESIS

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



Oleh:  
Moh Soim  
NIM: 2386131019

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



## ABSTRAK

Penelitian ini menemukan bahwa Pluralisme Agama tidak dapat ditolak maupun diterima secara mutlak. Secara istilah, Pluralisme Agama tidak selalu berkonotasi negatif dan bukan berarti menciptakan agama baru atau memiliki standar ganda. Al-Qur'an menyediakan pemahaman teoritis yang menghasilkan prinsip-prinsip universal untuk membentuk paradigma komprehensif bagi agamawan muslim dan nonmuslim dalam memahami pluralitas agama tanpa menciptakan kerancuan keyakinan.

Penelitian ini bertujuan melakukan analisis kembali terhadap tema yang telah lama diperdebatkan dalam Al-Qur'an terkait ayat-ayat pluralitas agama. Permasalahan mendasar terletak pada pro dan kontra dalam konteks paham Pluralisme Agama antara pihak yang mendukung dan menolak. Penelitian diharapkan dapat mengatasi perdebatan tersebut dengan menitikberatkan pada aspek kesadaran dan keadilan dalam menemukan titik temu yang dapat dipadukan tanpa mencampuradukkan hal-hal yang menimbulkan kerancuan keyakinan.

Paradigma *mabâdiul 'âmmah* (prinsip universal) Ali Jum'ah dengan teori semantik independen (*al-dilâlah al-mustaqillah*) didukung sebagai pembaruan paradigma qurani yang berakar pada tradisi Nabi SAW dan sarjana klasik. Namun, pihak yang bertentangan dengan temuan ini cenderung berlebihan dalam perdebatan, baik yang menolak secara mutlak seperti Anis Malik Thoha, atau yang menerima secara mutlak seperti Abdul Moqsit Ghazali. Hal itu, dikarenakan sentimen terhadap ideologi Barat maupun yang terlalu mensuperiorkan Barat hingga menerobos pakem-pakem kokoh dengan dalil Al-Qur'an dan hadis. Masing-masing memiliki argumentasi yang dipertahankan, namun keduanya cenderung ekstrem dalam pendekatannya.

Penelitian menggunakan metode *maudhû'i* (tematik) untuk menggali informasi secara tematis mengenai realitas keragaman agama dan hubungan antaragama. Penelitian menggali makna Al-Qur'an hingga menemukan makna independennya yang dijadikan paradigma nilai universal Al-Qur'an. Proses ini mempertimbangkan telaah di luar teks (*qirâah fî mandzûr*) yang berakar pada objek kajian filsafat Islam untuk memadukan kajian di dalam teks (*qirâah fî manqûl*) dengan di luar teks. Data dianalisis menggunakan model deskriptif dan eksplanatoris dengan teori Ali Jum'ah sebagai pisau analisis dalam menggali prinsip universal Al-Qur'an.

**Pluralisme, Agama, *Mabâdiul, 'Âmmah*, Ali Jum'ah.**



## ABSTRACT

This research finds that Religious Pluralism cannot be absolutely rejected or accepted. Terminologically, Religious Pluralism does not always carry negative connotations and does not mean creating a new religion or having double standards. The Qur'an provides theoretical understanding that produces universal principles to form a comprehensive paradigm for Muslim and non-Muslim believers in understanding religious plurality without creating confusion of belief.

This research aims to re-analyze the long-debated theme in the Qur'an regarding verses on religious plurality. The fundamental problem lies in the pros and cons in the context of Religious Pluralism understanding between those who support and those who reject it. The research is expected to overcome this debate by emphasizing aspects of awareness and justice in finding common ground that can be integrated without mixing things that cause confusion in one's beliefs.

The paradigm of *mabâdiul 'âmmah* (universal principles) by Ali Jum'ah with his independent semantic theory (*al-dilâlah al-mustaqillah*) is supported as a renewal of the Quranic paradigm rooted in the tradition of Prophet Muhammad SAW and classical scholars. However, parties opposing these findings tend to be excessive in debate, either those who absolutely reject like Anis Malik Thoha, or those who absolutely accept like Abdul Moqsit Ghazali. This is due to sentiment towards Western ideology or those who over-glorify the West to the point of breaking through solid foundations with Quranic and hadith arguments. Each has arguments they maintain, but both tend to be extreme in their approaches.

The research employs the *maudhû'i* (thematic) method to extract thematic information regarding the reality of religious diversity and inter-religious relations. The research explores the meaning of the Qur'an to find its independent meaning which serves as the paradigm of universal Quranic values. This process considers extra-textual analysis (*qirâah fî mandzûr*) rooted in Islamic philosophical studies to integrate intra-textual studies (*qirâah fî manqûl*) with extra-textual ones. Data is analyzed using descriptive and explanatory models with Ali Jum'ah's theory as the analytical tool in exploring universal Quranic principles.

**Pluralism, Religion, *Mabâdiul 'Âmmah*, Ali Jum'ah.**



## الملخص

تجد هذه الدراسة أن التعددية الدينية لا يمكن رفضها أو قبولها بشكل مطلق. من الناحية المصطلحية، لا تحمل التعددية الدينية دائماً دلالات سلبية وليس معناها إنشاء دين جديد أو امتلاك معايير مزدوجة. يوفر القرآن فهماً نظرياً ينتج مبادئ عالمية لتشكيل نموذج شامل للمؤمنين المسلمين وغير المسلمين في فهم التعددية الدينية دون خلق التباس في المعتقد.

تهدف هذه الدراسة إلى إعادة تحليل الموضوع المتنازع عليه منذ وقت طويل في القرآن فيما يتعلق بآيات التعددية الدينية. تكمن المشكلة الأساسية في المؤيدين والمعارضين في سياق فهم التعددية الدينية بين الذين يؤيدون والذين يرفضون. من المتوقع أن تتغلب الدراسة على هذا النقاش من خلال التركيز على جوانب الوعي والعدالة في إيجاد أرضية مشتركة يمكن دمجها دون خلط الأشياء التي تسبب الالتباس في معتقدات المرء.

يُدمج نموذج المبادئ العامة لعلي جمعة مع نظريته الدلالية المستقلة كتجديد للنموذج القرآني المتجذر في تقليد النبي صلى الله عليه وسلم والعلماء الكلاسيكيين. لكن الأطراف المعارضة لهذه النتائج تميل إلى المبالغة في النقاش، سواء الذين يرفضون مطلقاً مثل أنيس مالك طه، أو الذين يقبلون مطلقاً مثل عبد المقصود الغزالي. هذا بسبب المشاعر تجاه الأيديولوجيا الغربية أو أولئك الذين يمجدون الغرب إلى درجة اختراق الأسس الراسخة بحجج القرآن والحديث. لكل منهما حجج يدافع عنها، لكن كليهما يميل إلى التطرف في منهجه.

تستخدم الدراسة المنهج الموضوعي لاستخراج المعلومات الموضوعية حول واقع التنوع الديني والعلاقات بين الأديان. تستكشف الدراسة معنى القرآن للعثور على معناه المستقل الذي يخدم كنموذج للقيم القرآنية العالمية. تنظر هذه العملية في التحليل خارج النصي (قراءة في منظور) المتجذر في الدراسات الفلسفية الإسلامية لدمج الدراسات داخل النصية (قراءة في منقول) مع تلك خارج النصية. يتم تحليل البيانات باستخدام النماذج الوصفية والتفسيرية مع نظرية علي جمعة كأداة تحليلية في استكشاف المبادئ القرآنية العالمية.

التعددية، الدينية، المبادئ العامة، علي جمعة.



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Moh Soim  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131019  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Makna Pluralisme Agama dalam Paradigma  
*Mabâdiul, 'Âmmah, Ali Jum'ah*

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, 25 Juli 2025

Yang Membuat Pernyataan,

  
Moh Soim



## TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul Tesis  
MAKNA PLURALISME AGAMA DALAM PARADIGMA *MABÂDIUL*  
*'ÂMMAH ALI JUM'AH*

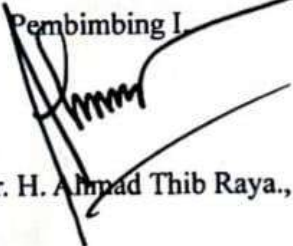

TESIS  
Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:  
MOH SOIM  
NIM: 2386131019

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

Jakarta, 25 Juni 2025

Menyetujui:

Pembimbing I	Pembimbing II,
	
Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya., M.A.	Dr. Abd. Muid N., M.A.

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

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



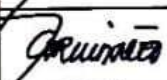
## TANDA PENGESAHAN TESIS

### MAKNA PLURALISME AGAMA DALAM PARADIGMA MABÁDIUL 'ÁMMAH ALI JUM'AH


Disusun oleh:

Nama : Moh Soim  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131019  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada:  
21 Juli 2025

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

Jakarta, 27 Juli 2025  
Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta

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



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
أ	'	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 (رَبَّ) ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta *damma* (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûṭah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *ûrat an-Nisâ'*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.



## KATA PENGANTAR

*Bismillahirrahmanirrahim*

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt yang dengan rahmat dan kasih sayangnya telah memberikan kesempatan bagi penulis untuk menyelesaikan penelitian ini dengan baik. Selawat serta salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw, sosok agung yang membawa cahaya kebenaran bagi seluruh umat manusia. Melalui ajaran beliau, kita diberi petunjuk untuk mengenal iman, memahami Islam, serta mendalami Al-Qur'an sebagai pedoman utama dalam kehidupan. Sebagai wahyu ilahi, Al-Qur'an menjadi sumber kebijaksanaan yang menuntun kita menuju keselamatan di dunia dan akhirat.

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

1. Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta dan Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A. atas terselenggaranya Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI) Jakarta bekerjasama dengan Universitas PTIQ Jakarta dalam menciptakan Sumber Daya Manusia (SDM) yang unggul, cerdas dan moderat.
2. Direktur dan semua jajaran Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) Kementerian Keuangan Republik Indonesia yang membiayai penulis selama kegiatan program perkuliahan dan penyelesaian tesis ini.

3. Direktur Pascasarjana Universitas Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., atas dorongan dan teladannya dalam mengawal setiap kegiatan akademis di kampus dengan kesabaran dan ketekunan.
4. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A. Terima kasih atas dedikasinya dalam mendampingi, megeksahkan, membimbing, dan mengarahkan penyusunan tesis ini hingga selesai.
5. Dosen pembimbing Tesis Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. Dan Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A. Yang telah memberikan motivasi, bimbingan, serta arahan yang sangat berarti dalam proses penyusunan tesis ini. Terima kasih atas ilmu dan wawasan yang luar biasa, sehingga penelitian ini menjadi lebih baik.
6. Segenap Civitas Univeritas PTIQ Jakarta dan PKU-MI Jakarta, terutama kepada para dosen yang dengan penuh dedikasi telah menjadi pilar utama dalam proses pendidikan dan pengajaran selama masa perkuliahan di kampus. Setiap ilmu yang telah disampaikan, setiap bimbingan yang diberikan, serta setiap wawasan yang telah diperoleh dari para dosen telah membentuk fondasi keilmuan penulis.
7. Ungkapan terima kasih yang tulus juga saya sampaikan kepada orang tua alm bapak, Moh Sidi dan ibu, Samidah. Juga alm Kh. Ahmad Maghrobi Choyadi dan semua jajaran ustadz/h PPS. Miftahul Ulum Surabaya. Tidak lupa kepada keluarga tercintaku, istri dan anakku, Uswatun Hasanah dan Safinah Azzalea, Ummi dan Aba selaku mertuaku, Nur Sofiya dan Abdul Aziz. Kehadiran, cinta, dan doa restu mereka memberikan semangat dan motivasi yang tak ternilai harganya. Terima kasih atas kebaikan hati, kasih sayang, serta doa yang senantiasa mengiringi langkah-langkah saya dalam perjalanan studi ini.
8. Tidak kalah penting adalah ucapan terima kasih kepada teman saya, Talkhis yang memberikan jalan ke Univerasitas Ain Syams dalam mencari data penelitian dengan berkontak kepada Ustadz Awa'il Ali sebagai dosen Universitas tersebut. Juga kepada Ustadz Hasan yang memberikan jalan bertemunya dengan Syaikh Ali Jum'ah di kediamannya melalui Ustadz Abdul Aziz Ma'ruf. Sehingga, saya bisa mendapatkan semua data yang dicari dan mentashih (wawancara) langsung kepada Syaikh Ali Jum'ah dalam membedah pemikirannya terkait Al-Qur'an.

Kupanjatkan harapan dan doa, *Jazâkumullâhu Khairan Katsîran* (Semoga Allah Swt membalas kebaikan yang berlipatganda) kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis dalam menyelesaikan tesis ini. Penelitian ini diharapkan menjadi kontribusi yang signifikan, memberikan nilai tambah bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan

memberikan dampak positif bagi masyarakat serta berpotensi menjadi inspirasi untuk penelitian-penelitian selanjutnya. Amin.

Jakarta, 19 Mei 2025

Penulis

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Moh Soim', written in a cursive style.

Moh Soim



## DAFTAR ISI

JUDUL .....	i
ABSTRAK .....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS .....	ix
TANDA PERSETUJUAN TESIS .....	xi
TANDA PENGESAHAN TESIS .....	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	xv
KATA PENGANTAR .....	xvii
DAFTAR ISI .....	xxi
BAB I. PENDAHULUAN .....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Indetifikasi Masalah.....	11
C. Pembatasan dan Rumusan Masalah .....	12
1. Batasan Masalah .....	12
2. Rumusan Masalah .....	12
D. Tujuan Penelitian .....	13
E. Manfaat Penelitian .....	13
1. Manfaat akademis .....	13
2. Manfaat teoritis .....	13
3. Manfaat praktis.....	14
F. Karangka Teori.....	14
G. Tinjauan Pustaka .....	17
H. Metodologi Penelitian .....	20
1. Jenis dan Sifat Penelitian.....	20

2. Sumber Data .....	20
3. Teknik Pengumpulan Data .....	21
4. Analisis Data .....	22
I. Sistematika Penulisan .....	23
<b>BAB II. PLURALISME AGAMA DALAM PANDANGAN SARJANA KONTEMPORER SECARA KONSEPTUAL .....</b>	<b>27</b>
A. Pluralisme Agama: Menalar Sejarah dan Definisi .....	28
B. Spektrum Pemikiran Sarjana tentang Definisi Pluralisme Agama .....	39
C. Implikasi Pemikiran John Hick dalam Paradigma Kebenaran: Agnostisisme, Skeptisisme, dan Relativisme ....	50
D. Piagam Madinah dalam Perdebatan Pluralisme Agama: Perspektif yang Menolak dan Mendukung .....	54
E. Status Pluralisme Agama: Politik Praktis, Teologi Global, atau Proyek Semu?.....	58
1. Pluralisme Agama: Teologi dan Politik.....	59
2. Agama Islam: Dimensi Teologi, Politik, dan Sosial .....	60
3. Pluralisme Agama sebagai Proyek yang Transformatif ...	61
F. Telaah Kritis Pluralisme Konvenan (Perjanjian): Kontribusi Pemikiran Sir John Marks Templeton.....	62
<b>BAB III. ALI JUM'AH DAN PARADIGMA MABÂDIUL 'ÂMMAH: SEMANTIK INDEPENDEN .....</b>	<b>63</b>
A. Biografi Muhammad Ali Jum'ah .....	64
1. Jejak Intelektual Ali Jum'ah .....	64
2. Kontribusi Ali Jum'ah dalam Kajian Al-Qur'an .....	66
3. Relevansi dan Pengaruh Pemikiran Ali Jum'ah dalam Konteks Global.....	69
B. Pemikiran Ali Jum'ah dalam Tatanan Konseptual .....	70
1. Berinteraksi dengan Tradisi Teks ( <i>Turâts</i> ): Sinergi Wahyu, Akal, dan Pengalaman Indrawi .....	70
2. Paradigma Al-Qur'an sebagai Wahyu Ilahi dan Model Interaksi.....	75
3. Relasi Ushul Fikih dan Filsafat Islam sebagai Fondasi Berpikir Global Filosofis.....	81
C. Konsep <i>Mabâdiul 'Âmmah</i> : Semantik Independen ( <i>al- Dilâlah al-Mustaqillah</i> ) sebagai Jembatan Tafsir Kontekstual .....	88
1. Definisi, Dasar, Ruang Lingkup, dan Sejarah Semantik Independen .....	88
2. Interkoneksi Semantik Independen dengan Teori Tafsir dan Semantik Klasik.....	96
3. Sistematika Proses Analisis Semantik Independen .....	99

BAB IV. ANALISIS AYAT PLURALITAS AGAMA DALAM	
PARADIGMA MABÂDIUL ‘ÂMMAH: SEMANTIK INDEPENDEN	
ALI JUM’AH .....	107
A. Membangun Paradigma <i>Taklîf</i> dalam Pandangan Sarjana	
Yurisprudensi Islam ( <i>Fuqâha</i> ) .....	108
1. Hubungan Tuhan dengan Makhluk: Penyayang dan	
Rahmat .....	108
2. Hubungan Makhluk dengan Tuhan: Meng-Esakan dan	
Bertakwa.....	109
3. Hubungan Antarsesama: Pluralisme Agama bagian	
Interaksi .....	112
B. Paradigma <i>Mabâdiul ‘Âmmah</i> : Analisis Semantik	
Independen terhadap Ayat Pluralitas Agama.....	117
1. Realita Keragaman Agama.....	117
2. Hakikat Tujuan Pluralitas Agama.....	123
3. Cita-Cita Ideal Pluralitas Agama.....	127
a. Harmoni dalam menjelaskan Keyakinannya .....	123
b. Tiada Paksaan dan Kekerasan Beragama .....	127
c. Pengakuan Identitas dan Hakikat Keimanan .....	129
d. Mengelola Kehidupan dan Membangun	
Peradaban Bersama.....	131
e. Berbuat Baik dan Adil Antarsesama .....	135
f. Memelihara Perdamaian dan Membangun	
Rekonsiliasi Bergama .....	139
g. Menjaga Hak Hidup Bersama .....	143
h. Menjalin Kesepakatan dan Konsisten Menjalani ..	147
i. Dialog Lintas Agama .....	150
4. Penyikapan Ayat Sensitif Islam dalam Hubungan	
Antaragama: Islam & di Luar Islam.....	157
5. Potret Historis Global ( <i>‘Âlamî</i> ): Perkembangan Islam	
dalam Berinteraksi Antaragama .....	165
C. Prinsip-Prinsip Universal Al-Qur’an: Paham Qurani	
Pluralisme Agama .....	169
1. Rumusan Prinsip Universal Al-Qur’an terkait Ayat	
Pluralitas Agama .....	169
2. Paradigma <i>Mabâdiul ‘Âmmah</i> tentang Pluralisme	
Agama .....	175
a. Pluralisme Agama Secara Definitif .....	172
b. Sikap Aktif Positif sebagai Kewajiban .....	173
c. Sikap Negatif sebagai Larangan .....	173
d. Cita-Cita Global sebagai Perdamaian Beragama ..	174

e. Menempatkan Ayat Sensitif sebagai Upaya Menjaga Harmoni Antaragama .....	174
D. Implementasi Prinsip-Prinsip Universal Pluralisme Agama di Era Modern .....	178
1. Menanamkan Konsep Pluralisme Agama dalam Kesadaran Individu sebagai Manusia.....	179
2. Menanamkan Konsep Pluralisme Agama dalam Masyarakat Sosial .....	182
3. Menetapkan Konsep Pluralisme Agama dalam Tata Kenegaraan.....	187
BAB V.....	193
PENUTUP.....	193
A. Kesimpulan .....	193
B. Masukan dan Saran .....	195
1. Kepada Peneliti Berikutnya.....	195
2. Kepada Cendekiawan Muslim .....	195
3. Kepada Pemerintah .....	196
4. Kepada Pembaca .....	197
DAFTAR PUSTAKA .....	199
RIWAYAT HIDUP	
PENGECEKAN PLAGIARISM	

## DAFTAR TABEL

Tabel III. 2. Model Interaksi Al-Qur'an .....	80
Tabel IV. 1. Hasil Prinsip Universal Al-Qur'an .....	166
Tabel IV. 2. UUD Pluralisme Agama dalam Tata Negara .....	183



## DAFTAR SKEMA

Skema II. 1. Potres Historis Kamus Arab dalam Term <i>Ta'addûdiyyah</i> .....	31
Skema II. 2. Keragaman Komprehensif .....	35
Skema I. 3. Paradigma Pluralisme Konvenan (Perjanjian) .....	62
Skema III. 1. Potret Turast dalam Konsep Ali Jum'ah .....	74
Skema III. 3. Qira'ah Integratif Ali Jum'ah .....	87
Skema III. 4. Sistematika Analisis Semantik Independen: Teks dan Alam....	101



## **BAB I PENDAHULUAN**

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

Perdebatan mengenai pluralisme agama tampaknya tidak kunjung henti hingga saat ini. Meski isu ini telah lama menjadi perhatian, tetap menjadi topik hangat baik dalam dunia akademik<sup>1</sup> maupun di kalangan tokoh masyarakat.<sup>2</sup> Dari pihak yang setuju, pluralisme agama dipandang sebagai jalan untuk menciptakan toleransi dan kerukunan antarumat beragama, sementara dari pihak penentang, toleransi tidak butuh pluralisme agama, tidak ada kesamaan dengan Piagama Madinah bahkan bertentangan.<sup>3</sup> Sehingga, perdebatan lama ini tetap hangat dan banyak para pengkaji baik dari pihak pro dan kontra. Hal ini mencerminkan kompleksitas dan sensitivitas yang melekat pada isu-isu keagamaan di tengah-tengah masyarakat yang semakin majemuk.

---

<sup>1</sup> Nisriina Amani, dkk., “Dinamika Pluralisme Agama dalam Masyarakat Kontemporer”, dalam *Jurnal Religi: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 20, No. 21, Tahun 2024, hal. 54. Raton, “Pluralisme Agama dalam Perspektif Al-Qur’an”, dalam *QALAM: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 05, No. 02, Tahun 2024, hal. 6.

<sup>2</sup> Dewi Indah Ayu Diantiningrum, “Pluralisme: Modal Sosial Membangun Indonesia”, dalam <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/pluralisme-modal-sosial-membangun-indonesia>. Diakses pada 2025.

<sup>3</sup> Ahmad Khoirul Fata, “Diskursus dan Kritik terhadap Teologi Pluralisme Agama di Indonesia”, dalam *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 42, No. 1, Tahun 2018, hal. 123. Dan Dahrun Sajadi, “Kritik Islam terhadap Paham Pluralisme Agama dan Civil Society”, dalam *Tahdzib Al-Akhlak: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 5, No. 2, Tahun 2022, hal. 122.

Masalah yang diperdebatkan dalam pluralisme tidak hanya masalah teori/paham, akan tetapi mulai dari istilah pluralisme sendiri yang berasal terminologi filsafat yang berkembang di Barat. Kemudian, muncul pertanyaan ontologis tentang “yang ada”. Untuk menjawab hal ini muncul empat aliran: *pertama* monisme mengatakan bahwa yang ada hanya satu sebagaimana yang dipelopori oleh Plato. *Kedua*, dualisme mengatakan yang ada terdiri dari dua hakikat yaitu materi dan roh. Aliran ini diplopori bapak filsafat modern, Descartes. *Ketiga*, pluralisme mengatakan yang ada bukan hanya roh dan materi, akan tetapi terdiri dari banyak unsur. Dan *keempat*, agnotisisme yang mengingkari kemampuan manusia untuk mengetahui hakikat rohani dan materi serta transeden dan mutlak.<sup>4</sup>

Jika mengacu pada pandangan Leibniz dan Russel, pelopor pada abad 20 di Inggris mengatakan, kebenaran tidak hanya datang dari sumber yang satu yang serba ideal, melainkan juga berasal dari sumber lainnya (bersifat plural). Pandangan ini semakin disebarakan melalui para tokoh seperti S.G. Hobson, GDH Cole, F. Maitland, R.H. Tawney dan Harold Laski.<sup>5</sup> Lalu, pertanyaan yang lain, perlukah klaim kebenaran itu disampaikan? M. Quraisy Shihab yang dikutip oleh Abdul Muid menjelaskan QS. Al-Kafirun/109: 9, bahwa kata perintah “*qul*” menyiratkan perlunya memproklamkan kepada khalayak tentang perbedaan Islam dengan agama lainnya bukan semata-mata membandingkannya. Oleh karenanya, Shihab dalam ayat yang lain (QS. Ali ‘Imran/3: 19) menyiratkan kebenaran Islam terletak pada jiwa seorang muslim sendiri karena tidak diawali oleh kata “*qul*” sebagaimana tawaran logika pluralisme yang dirumuskan oleh Muid bahwa akar yang berbeda tidak mungkin untuk bisa dibandingkan.<sup>6</sup>

Menelusuri lebih dalam, ayat lain terkait klaim kebenaran (*truth claim*) tersebut yaitu QS. Al-An’am/6: 108<sup>7</sup> tentang larangan menjelek-jelekkan tuhan orang kafir. Ibnu al-Qayyim menjelaskan, larangan

<sup>4</sup> Megawati, *et al*, “Peran Tokoh Agama dalam Menanamkan Moderasi Islam Dimasa Pandemi Covid-19”, dalam *Dialog: Jurnal Penelitian Dan Kajian Islam*, Vol. 36, No. 1, Tahun 2013, hal. 32.

<sup>5</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jakarta: Kanisius, 1980, hal. 36. Lihat jilid 2.

<sup>6</sup> Abdul Muid, “Pluralisme Qurani: Sebuah Tinjauan Filosofis”, dalam <https://tanwir.id/pluralisme-qurani-sebuah-tinjauan-filosofis/>. Diakses pada 2024.

<sup>7</sup> Terkait sebab turunnya ayat ini sebuah riwayat panjang dari al-Saddi dalam kitab tafsir klasik al-Thabari jilid 12, hal 35 yang mengandung arti bahwa dulu ketika Abu Thalib akan wafat orang-orang kafir ingin berjumpa karena mereka merasa malu kalau membunuh nabi karena umat Islam yang tidak baik. Pesan Riwayat tersebut mereka meminta agar nabi tidak menyebut-nyebut tuhan mereka karena mereka merasa tersakiti dan kemudian turunlah ayat tersebut.

tersebut muncul karena mereka mengakui bahwa berhala-berhala itu sebagai penciptanya - sebagaimana Allah pencipta kita - walaupun itu tidak dibenarkan.<sup>8</sup> Wahbah al-Zuhaili memperingati dengan salah satu kaidah Islam terkait ayat terbut, bahwa “Setiap ketaatan atau kebaikan yang menimbulkan kemaksiatan atau kerusakan maka harus ditinggalkan, dan Allah kehendaki mereka cinta pada berhala sebagaimana Allah Swt kehendaki orang Islam cinta pada Allah, hal ini merupakan *sunnatullâh* dalam penciptaannya”.<sup>9</sup>

Perdebatan ini terbentuk dua kelompok yang saling bertentangan dengan cara pandang yang berbeda. Kelompok yang pro-pluralisme agama berpendapat bahwa penghargaan terhadap keberagaman keyakinan adalah langkah penting untuk menciptakan masyarakat yang harmonis dan damai. Sedangkan yang kontra-pluralisme agama berpendapat bahwa istilah pluralisme agama yang terdiri dari pluralisme dan agama terindikasi negatif karena membuat agama baru, menyamakan semua agama, dan lainnya. Bahkan perdebatan ini dinilai sangat hangat dan membara, hal ini bisa dilihat langsung dalam buku “*Islam Vs Pluralisme Agama*” karangan Qosim Nursheha Dzulhadi. Ia mengkritik habis terhadap hasil penelitian Moqsith Ghozali yang berjudul “*Argumen Pluralisme Agama*”.

Moqsith mengatakan, para fuqaha’ termasuk eksklusivisme karena cara pandang positif mereka tidak terlalu banyak ditemukan, cenderung pemikiran yang diskriminatif terhadap umat agama lain. Dia mencontohkan laki-laki muslim boleh menikah dengan perempuan kafir dan ahli kitab, akan tetapi sebaliknya, laki-laki kafir dan ahli kitab tidak boleh menikahi perempuan muslim. Lalu, di negara Islam, orang kafir dzimmi kelompok kelas dua seperti yang dikatakan oleh Abi Ishaq al-Syirazi dalam kitabnya *al-Muhadzdzab*,<sup>10</sup> bahwa kafir dzimmi tidak diperkenankan berpakaian, berpenampilan melebihi orang Islam, rumah nonmuslim harus lebih rendah, harus mengalah atau kepinggir ketika berpapasan, dan dilarang membangun rumah ibadah.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Abdurrahman Ibnu al-Jauzi, *Zâd al-Muyassar fi Ilm al-Tafsîr*, Bairut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1422, hal. 65. Lihat jilid 2.

<sup>9</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Wasîth*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1422, hal. 593. Lihat jilid 1.

<sup>10</sup> Abu Ishaq As-Syirazi, *Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imâm al-Syâfi’i*, Semarang: Toha Putra, tanpa tahun, hal. 254-255. Lihat jilid 2. Dikutib dari Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, hal 11. Lihat juga cetakan Bairut-Lebanon: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416 H/1996 M, (3/312). Menurut Qoisim, buku ini disertai dengan buku *an-Nadzm al-Mu’adzib fi Syarh Gharîb al-Muhadzdzab* karya Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Batthal al-Rukbia al-Yamani (w.633).

<sup>11</sup> Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, ..., hal. 9-10.

Qosim menanggapi, penting untuk memastikan apakah al-Syirazi benar-benar berpendapat bahwa Islam tidak membawa rahmat bagi seluruh alam. Ia menekankan bahwa pandangan ini harus dipahami dalam konteks sejarah dan tidak dapat diklaim sebagai pandangan umum dalam fikih Islam. Riwayat dalam kitab *Muhaddzab* tersebut dinisbatkan kepada Umar ibn al-Khatthab, yang memberikan syarat pakaian khusus kepada kaum Kristen di Syām dalam perjanjian damai. Menurut al-Qaradhawi,<sup>12</sup> riwayat ini juga dinisbatkan kepada Umar ibn Abdul Aziz. Al-Qaradhawi sependapat dengan orientalis yang meragukan aturan tersebut berasal dari Umar ibn al-Khatthab. Karena, dalam buku-buku sejarah klasik seperti karya al-Thabari, al-Baladzari, dan Ibnul Atsir tidak membahasnya.<sup>13</sup>

Qosim menekankan bahwa aturan berpakaian tersebut bukan bagian dari ibadah, sehingga tidak harus ditaati secara mutlak oleh semua orang di setiap waktu dan tempat. Ini hanyalah sarana untuk membedakan antara Muslim dan Ahlu Dzimmah. Al-Qaradhawi menegaskan bahwa saat ini tidak ada lagi ahli fikih yang berpendapat seperti zaman dahulu mengenai pembedaan pakaian. Untuk menguatkan argumennya, Qosim menyebut contoh toleransi dalam sejarah Islam, seperti al-Akhthal (w. 95 H), seorang penyair Kristen yang diizinkan mengenakan pakaian mewah di hadapan Khalifah Bani Umayyah, Abdul Malik ibn Marwan, tanpa diskriminasi. Peristiwa ini diakui oleh Alfred Guillaume dalam “*The Traditions of Islam*”, bahkan al-Akhthal dijadikan sebagai penyair resmi di istana (*the official court poet*). Sama seperti John of Damascus dan ayahnya yang memegang posisi tinggi di kekhalifahan Umayyah, menunjukkan toleransi Islam terhadap nonmuslim.<sup>14</sup>

Majlis Ulama Indonesia (MUI) sendiri – dalam konteks Indonesia – telah melarang keras terhadap paham pluralisme agama. Hasil pemahamanan MUI dalam mendefinisikan pluralisme agama adalah paham yang mengajarkan semua agama sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama lain salah. Selain itu, mengajarkan semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga.<sup>15</sup> Alasan MUI, definisi yang dirumuskan para ulama tentang pluralisme dan jenisnya bukan definisi

---

<sup>12</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Kita dan Barat: Menjawab Berbagai Pertanyaan yang Menyudutkan Islam (Nahnu wa al-Gharb: As'ilah Syâ'ikah wa Ajibah Hasîmah)*, Terjemah Arif Munandar Riswanto dan Yadi Saeful Hidayat, Jakarta: Pustaka al-Kaustar, 2007, hal. 42. Dikutin dibuku Qoim, *Islam VS Pluralisme Agama*, hal. 24.

<sup>13</sup> Qosim Nursheha Dzulhadi, *Islam VS Pluralisme Agama*, Jakarta: Pustaka al-Kaustar, 2009, hal. 23-24.

<sup>14</sup> Qosim Nursheha Dzulhadi, *Islam VS Pluralisme Agama, ...*, hal. 25.

<sup>15</sup> Majelis Ulama Indonesia, “Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama”, Fatwa MUI No. 7/Munas VII/MUI/11/ 2005.

yang mengada-ada atau karangan belaka, tapi sebagai respon terhadap permasalahan yang waktu itu terjadi yang disebar luaskan oleh para pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama.

Pertimbangan lain paham-paham tersebut menyabarkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an sudah tidak relevan lagi, Al-Qur'an hanya sekedar teks bukan firman Allah,<sup>16</sup> dan masih banyak hal terkait yang kontroversi. MUI juga membandingkan antara “pluralisme agama” dan “pluralitas agama” karena keduanya memiliki makna yang berbeda. Pluralistas agama bermakna kemajemukan agama yakni terdapat banyak agama-agama di Indonesia, merupakan *sunnatullah* yang tidak bisa di pungkiri oleh manusia, berbeda dengan pluralisme agama yang berarti ajaran, paham, dan ideologi. Motif MUI melarangan sebenarnya membantah paham relativisme yang menganggap bahwa kebenaran bersifat relative atau tidak absout. Yakni, kebenaran tidak hanya ada pada islam namun juga ada pada non-Islam.

Berbeda dengan Frans Magnis Suseseno Pimpinan Katolik – pihak ketiga – satu sisi mendukung dengan arti pluralisme bukanlah paham relativisme dan bukan yang mengakui semua agama sama, melainkan sebuah respon terhadap realitas yang harus diterima bahwa manusia hidup bersama dengan perbedaan yang ada. Sisi lain, Suseseno sama dengan MUI, menolak paham relativisme.<sup>17</sup> Disini tampak perbedaan pemaknaan dari MUI dan Frans, padahal keduanya sama-sama mengakui realitas keragaman dan menolak bahwa semua agama sama, akan tetapi MUI tidak menerima dengan istilah pluralisme agama sedangkan Frans menerima istilah pluralisme namun beda pemaknaannya.

Begitu juga dengan sebagian ulama Azhar – terindikasi lebih setuju – memiliki konsep sendiri terkait pluralisme agama (*al-Ta'addudîyyah al-Dînîyyah*), diantaranya Abbas Shoman, Muhyiddin Afifi, Syauqi Alam, Nadhir Iyadh, dan ulama Azhar lainnya. Salah satu bentuk dukungannya terhadap pluralisme agama ulama Azhar berkata, bahwa “Islam menerima dan mengakui terhadap agama lain untuk menciptakan perdamaian sebagaimana yang di contohkan Rasulullah SAW di Madinah, bahkan Syauqi ‘Alam menegaskan, dunia saat ini membutuhkan dialog antar umat beragama untuk menciptakan kehidupan

---

<sup>16</sup> Seperti menikah beda agama yakni perempuan Islam menikah dengan laki-laki nonislam dan perkataan Munim Sirry yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah 100% dan perkataan Muhammad 100%.

<sup>17</sup> Fathurrohman, “Franz Magnis Suseno’s Thoughts on Religious Pluralism”, Tesis: *Universitas Walisongo*, 2006, hal. 88 dan Frans Magnis Suseno, *The Challenge of Pluralism*, dalam Kamaruddin Amin et.al., *Quo Vadis Islamic Studies di Indonesia?* Diktis Depag RI bekerjasama dengan PPs UIN Alauddin Makassar, 2006. Dikutip oleh Dr. HM. Zainuddin, MA dalam Media Informasi & Kebijakan Kampus, UIN Malik Maulana Malik Ibrahim. Diakses pada 2024.

yang berdampingan, kedamaian dan harmonis yang berdasarkan pluralisme agama dan budaya.”<sup>18</sup>

Ulama tersebut al-Azhar secara tidak langsung mendefinisikan pluralisme agama sebagai kehidupan yang hidup berdampingan serta menerima keberadaan realitas keagamaan dengan berbagai perbedaan tanpa adanya paksaan atau gangguan satu sama lain. Dalam waktu yang sama, Ahmad Mamduh, ulama al-Azhar mengkritik terhadap paham Pluralisme Agama. Ia mengatakan, pluralisme tidak sebatas bermakna hidup bersama (*ta'âyusy*), namun ini masalah filsafat yang jauh lebih dalam lagi, seandainya pluralisme sekedar bermakna hidup bersama, maka pembahasannya tidak jauh seputar politik, kemasyarakatan saja tidak mencakup teologi ketuhanan.<sup>19</sup>

Menurut Mamduh, kesalahan umum di masyarakat, kebanyakan manusia berbicara tentang pluralisme agama tidak kembali pada makna istilah tersebut menurut pakar mereka (John Locke 1634-1704, Leibniz 1664-1716 dan Rousseau 1712-1778), bahkan menafsirkan makna pluralisme sesuai dengan selernya (*impresionistik*). Namun, realitanya jauh dari pencetus gagasan filosofis pluralisme agama, sehingga istilah tersebut menimbulkan makna yang berbeda dari aslinya dengan karakteristik tersendiri. Oleh karena itu, siapapun tidak bisa membuat istilah semaunya sendiri karena perubahan sebuah makna istilah dapat menghilangkan konsistensi pemahaman dan terjadi kerancuan dalam berfikir. Jauh-jauh hari ulama memberikan rumusan bahwa merubah sebuah istilah tidak ada gunanya dalam kesalahan yang fatal.<sup>20</sup>

Para agamawan dari kalangan pendukung pluralisme agama, dalam menyikapi keragaman agama terbagi tiga cara pandang; *pertama*, sikap eksklusif yakni melihat agama lain sebatas agama buatan manusia sehingga tidak berhak dijadikan acuan. Bisa dikatakan umat lain berada dalam kesesatan, kekufuran, dan jauh dari petunjuk Tuhan. *Kedua*, sikap inklusif yakni melihat agama lain dengan saling menghargai, memberikan toleransi, dan memberikan harapan selamat selama tunduk pada Tuhan. *Ketiga*, pluralis yakni memandang setiap agama memiliki jalan sendiri-sendiri, banyak jalan dan cara dalam menuju yang satu, Tuhan.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Ahmad Bahairi, “Al-Âlam Yahtâj Minashshat Li al-Hiwâr Ala Asâs al-Ta'addudîyyah al-Dîniyyah Wa al-Tanawwu' al-Tsaqâfi,” dalam <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1263988>. Diakses pada 2024.

<sup>19</sup> Ahmad Mamduh Sa'id, *Al-Ta'addudîyyah al-Dîniyyah*, Tabah Initiatives, 2018, hal. 15.

<sup>20</sup> Ahmad Mamduh Sa'id, *Al-Ta'addudîyyah al-Dîniyyah*, ..., hal. 13. Sepertinya, Mamduh agak keberatan jika istilah Pluralisme Agama digunakan atau dengan kata lain, diislamisasikan, karena berbeda dengan pendirinya.

<sup>21</sup> Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, ..., 2009, hal. 54.

Pembagian sikap demikian juga menimbulkan masalah yang perlu dipertanyakan, bagaimana bisa begitu? Moqsith meminjam paradigma Paul F. Knitter ketika dia menjelaskan tahap perjalanan agamanya. Sikap eksklusif dianggap kurang benar dalam menyikapi keragaman agama karena menganggap agama lain salah, lalu bagaimana dengan surat-surat Nabi SAW<sup>22</sup> kepada raja Romawi, Persia, Ethiopiadan, dan lainnya? Secara tidak langsung Nabi mengatakan agama mereka tidak benar, andaikan benar maka nabi tidak perlu meminta masuk Islam. Juga sabdah Nabi SAW, “Kelompok Yahudi terbagi menjadi 71 bagian, di mana hanya satu bagian yang akan masuk surga sementara 70 bagian akan masuk neraka. Begitu juga dengan umat Nasrani yang terbagi menjadi 72 bagian, di mana 71 bagian masuk neraka dan hanya satu bagian yang akan masuk surga. Lalu, Nabi bersabda bahwa umat Islam akan terbagi menjadi 73 bagian, di antaranya hanya satu bagian yang akan masuk surga sementara 72 bagian akan masuk neraka. Ketika ditanya siapakah kelompok yang selamat itu, Rasulullah menjawab bahwa mereka adalah jama’ah”.<sup>23</sup>

Hadis ini jika dilihat secara yang diucapkan (*mantûq*), menunjukkan bahwa nabi bisa dikatakan eksklusif karena sudah menentukan hanya satu golongan yang selamat dan yang lain tidak selamat. Ini sangat bertentangan dengan paradigma agamawan pluralisme agama. Padahal, jika melihat perkataan dan perbuatan Nabi mencerminkan nabi sangat-sangat objektif dalam menata persatuan umat, bahkan mempersatukan umat manusia adalah cita-cita besar nabi. Lagi-lagi masalah semacam ini perlu dijelaskan dalam penelitian ini, karena bisa jadi Islam dalam satu waktu adakalanya eksklusif dan waktu yang lain menjadi inklusif.

Pluralisme agama tidak hanya dipermasalahkan secara konsep/teori saja seperti yang telah disebutkan, memang secara bahasa pluralisme dari kata plural yang berarti banyak/lebih dari satu.<sup>24</sup> Namun secara semantik juga menimbulkan masalah bagi pihak kontra. Anis Malik dalam bukunya *Tren Pluralisme Agama* mengatakan;

Pemahaman pluralisme agama yang sedemikian itu menjadi terasa wajar. Karena penggunaan kata plural dalam bahasa inggris itu berkonotasi makna

---

<sup>22</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat Refleksi tentang Werternisasi, Liberalisasi, dan Islam*, Jakarta: INSTITS-MIUMI, 2012, hal. 156. Lihat juga artikel yang dimuat oleh Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations, Islam: Toleransi Tanpa Pluralisme. Diakses pada 03/10/2024.

<sup>23</sup> HR. Ibnu Majah, No. 3936. Dan Muhammad Amin al-Harari, *Mursyîd Dzawi al-Hijâ wa al-Hâjah ilâ Sunan Ibn Mâjah*, Dâr al-Mihâj, 2018, hal. 85. Lihat Jilid 24.

<sup>24</sup> Sung Min Kim, *et al*, “Religious Pluralism Discourse in Public Sphere if Indonesia: A Critical Application of Communicative Action Theory to Inter-Religious Dialogue”, dalam *Religio: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 10, No. 2, Tahun. 2020, hal. 159.

banyak, jamak (jam'), atau lebih dari satu. kata ini digunakan sebagai lawan kata (*antonym*) singular yang bermakna tunggal atau mufrad. Kata banyak tidaklah selalu bermakna beda. Suatu benda, sebut saja misalnya buku yang sama, bisa disebut banyak (plural; jam) jika jumlahnya lebih dari satu...dst. Jadi yang ingin garis bawahi adalah bahwa pemahaman pluralisme agama secara semantik sangat berpotensi mengindikasikan makna persamaan agama-agama yang menjadi permasalahan kajian utama dalam buku ini.<sup>25</sup>

Anis dengan tegas mengatakan bahwa secara semantik telah mengindikasikan penyamaan agama, karena kata “banyak” – istilah Arab “*ta'addud*” – tidak mesti berbeda. Namun, yang perlu diperhatikan bahwa tidak sederhana itu dalam menentukan makna semantik, memang mungkin saja sebuah kata yang berkonotasi negatif dan positif dalam satu waktu dan untuk menuntukan kata itu tergolong salah satunya, tentu perlu melihat relasi antar kata. Kalau merujuk pada kamus bahasa Arab ma'ani kata *ta'addud* tidak berarti banyak saja, tapi bisa bermakna bermacam (*tanawwu'*) sebagaimana Anis sudah menjelaskan secara jelas bermakna banyak dan berbeda.<sup>26</sup> Hal semacam ini perlu tinjau kembali terlebih berkaitan dengan isyarat-isyarat Al-Qur'an yang berbicara keniscayaan keragaman.

Untuk menyelesaikan perdebatan tersebut, peneliti mendekatinya dengan paradigma *mabâdiul 'âmmah* (prinsip universal) Ali Jum'ah (1952 M/1371 H), melalui teori analisisnya yang bernama semantik independen (*al-dilâlah al-mustaqillah*).<sup>27</sup> Ide utama dari semantik ini adalah menggali prinsip universal (*al-mabâdi' al-'âmmah*) yang dijadikan sebagai salah satu paradigma (*al-namûdzaj al-ma'rifi*)<sup>28</sup> memahami Al-Qur'an. Ia mengatakan, bahwa Al-Qur'an berbicara dengan perkataan yang terdiri dari susunan kata dan dapat dipahami. Susunan kata ini

<sup>25</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, Jakarta: Insists, 2021, hal. 10.

<sup>26</sup> Almaany.com, “Al-Ma'ni li Kulli Rasm Makna,” dalam <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D8%AF/>. Diakses pada 2024.

<sup>27</sup> Semantik artinya kajian tentang makna dan independen artinya berdiri sendiri. Berarti semantik independen adalah yang dijadikan sebagai prinsip universal (*mabâdiul 'âmmah*). makna yang berdiri sendiri ini bisa dikatakan pengembangan dari makna siyaq (merujuk pada keseluruhan konteks atau struktur kalimat dalam suatu teks yang membantu memahami makna suatu kata atau frase), sibaq (bagian dari siyaq yang secara spesifik merujuk pada kata, frasa, atau ayat yang mendahului suatu teks), dan lihaq (bagian dari siyaq yang merujuk pada kata, frasa, atau ayat yang mengikuti teks).

<sup>28</sup> Istilah ini dalam bahasa arab. Sedangkan dalam bahasa inggris dikenal dengan paradigma (*paradigm*). Istilah ini akan digunakan sejumlah tempat dalam penelitian ini. Paradigma yang dimaksud disini adalah pandangan universal terhadap manusia, alam, dan kehidupan serta sesuatu yang ada sebelum dan sesudahnya. Ali Jum'ah, *Wa Qâla al-Imâm: al-Mabâdi' al-'Udzhmâ*, Mesir: al-Maktab al-Wâbil, 2010, hal. 205.

adakalanya berhubungan dengan akidah, fikih, dan bidang lainnya.<sup>29</sup> Dalam arti lain, Ali ingin mencoba memberikan cara menalar teks Al-Qur'an dengan memahami setiap susunan kata yang dibicarakan Al-Qur'an. Susunan kata yang sudah jelas secara makna, akan diambil sebagai makna independen dan jika belum jelas secara makna, perlu digali sampai ditemukan. Sehingga, makna independen tersebut dijadikan sebagai *mabâdiul 'âmmah* dalam paradigma berfikir.

Penamaan Semantik Independen ini disebutkan oleh murid Ali dalam karyanya. Diantaranya seperti Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari.<sup>30</sup> Dikatakan Semantik Independen, karena memahami susunan kata Al-Qur'an yang menghasilkan sebuah makna “berdiri sendiri” tanpa melihat konteks kalimat/ayat.<sup>31</sup> Selain Usamah, Musthafa Abdul Karim Murad Kasib yang mempertanyakan, “apakah susunan kata Al-Qur'an memiliki semantik independen selain dari makna *siyâq*, *sibâq*, dan *lihâq*?” Karena paradigma *mabâdiul 'âmmah* adalah mengekstraksi nash Al-Qur'an dari susunan kalimat yang dapat difahami dari sebuah ayat tanpa melihat hubungan (konteks) kalimatnya namun tidak bertentangan dan menyelisihi dengan makna konteksnya.<sup>32</sup> Sehingga, proses paradigma *mabâdiul 'âmmah* ini masuk kajian semantik independen yang pada sejatinya, semantik independen ini bagian dari paradigma *mabâdiul 'âmmah* (prinsip universal).

Bagi Usamah, sejak dulu para sarjana klasik telah memiliki perhatian betul pada kajian semantik ini sampai ada pembahasan khusus tentang hubungan kata/kalimat (*siyâq*), makna berlalu (*sibâ*), dan yang sekarang (*lihâq*). Begitu juga teori semantik independen (*al-dilâlah al-mustaqillah*) juga telah digunakan oleh sarjana klasik, namun belum secara konsep tersendiri, ketentuan penggunaannya, mengkaji dan meneliti cara mengambil manfaat dari pentunjuk (*al-dilâlah*) Al-Qur'an. Ia juga mengatakan – dari Ali Jum'ah – bahwa, “orang yang pertama kali mempelajari prinsip universal adalah Muhammad al-Sayyid Badar dalam bukunya yang berjudul *al-Mabâdi' al-Âmmah fî Al-Qurân al-Karîm*”.

---

<sup>29</sup> Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qurân*, Mesir: al-Maktab al-Wâbil, 2009, hal. 140.

<sup>30</sup> Murid-murid yang lain adalah Majdi Hamdan, Ali Najih al-Azhari, Anas al-'Ayidi, Muhammad Sa'id al-Azhari, dan al-Ibn al-Bar Ahmad Ibrahim al-Azhari. Semua murid ini bermadzhab al-Syadzili dan yang menyusun pemikiran Ali Jum'ah dalam sebuah buku yang ditulis bersama, Majumu'ah al-Bahitsin (ketua: Asyraf Sa'ad), *Qirâ'ah fî Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jumu'ah wa Juhûdihî fî khidmatihî al-Qur'ân al-Karîm wa 'Ulûmih*, Mesir: al-Wâbil al-Shaib, 2020, hal. 18.

<sup>31</sup> Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari, *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Tafsîr*, Mesir: al-Maktab al-Wâbil, 2010, hal. 70 dan 75.

<sup>32</sup> Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qurân*, ..., hal. 64. Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari, *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Tafsîr*, ..., hal. 77.

Lalu Ali menulis konstruksi kembali dengan memperkuat dan memperjelas sisi fondasi, definisi, karakteristiknya secara epistemologis.<sup>33</sup>

Ali menuangkan pemikirannya tersebut dalam buku insiklopedia secara khusus yang terdiri dari kumpulan sarjana al-Azhar,<sup>34</sup> berjudul *al-Mausû'ah al-Qur'anîyyah al-Mustakhassishah*. Didalamnya, sebagai ayat yang telah ekstrak prinsip universalnya, diantaranya adalah masalah Pluralisme Agama (*ta'addud al-dînîyyah*) sendiri, yang diambil dari QS. Al-Baqarah/2: 256, tepatnya pada redaksi "*lâ ikrâha fî al-dîn*". Bagi Ali, secara susunan kalimat, ayat ini menyingkap sebuah hakikat yang mengatur manusia untuk melaksanakan kewajiban (*taklîf/Mandate of obligation*), yaitu manusia hidup dunia tanpa ada paksaan satu dengan yang lainnya.<sup>35</sup> Dalam arti lain, sudah seharusnya, paradigma muslim tidak lagi berfikir memaksa orang, baik masalah memeluk agama atau masalah lainnya.

Jika dilihat lebih dalam lagi, tawaran paradigma *mabâdiul 'âmmah* (prinsip universal) ini mengajak seseorang untuk berfikir keras dalam menemukan makna independen tersebut disetiap susunan kalimat. Karena tidak semua susunan kata dalam Al-Qur'an memberikan makna secara jelas, artinya terdapat ayat mutasyabihat. Sayangnya, Ali hanya berhenti pada satu ayat saja, sedangkan permasalahan Pluralisme Agama ini tidak hanya masalah hidup tanpa ada paksaan, tapi lebih jauh lagi adalah perlu sebuah konsep yang lahir dari Al-Qur'an. Mengapa hal ini sangat perlu? Ketika Al-Qur'an sebagai sumber solusi dari segala permasalahan, maka seharusnya, Al-Qur'an tidak hanya merespon sebagai dari permasalahan saja, akan tetapi dalam menyelesaikan secara totalitas. Artinya, paradigma yang lahir dari Al-Qur'an dapat menghasilkan sebuah konsep yang konkrit.

Berdasarkan hal itu, pendekatan ini menindak lanjuti dari yang telah dilakukan oleh Ali, tidak hanya sifatnya informatif-normatif tapi perlu disusun secara sistematis dan mudah dipahami. Penelitian sekarang mencoba menelaah *mabâdiul 'âmmah* melalui teori analisisnya, yakni semantik independen dengan mengembangkan lebih baik, sehingga mampu memberikan kontribusi lebih komprehensif dalam membangun paradigma Al-Qur'an yang solutif. Tujuannya adalah menggali makna-makna Al-Qur'an sesuai konteks zamannya.

---

<sup>33</sup> Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari, *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Tafsîr*, ..., hal. 63.

<sup>34</sup> Orang-orang tersebut akan disebutkan pada bab 3.

<sup>35</sup> Majmu'ah min al-Asatidz wa al-'Ulama' al-Mutakhassisin, *Al-Mausû'ah al-Qur'anîyyah al-Mustakhassashah*, Mesir: al-Majlis al-A'la li Syu'un al-Syu'un al-Islamiyyah, 2022, hal. 83.

Jika dilihat kontribusi Ali Jum'ah dalam mengintegrasikan aspek-aspek ini, menunjukkan keahliannya yang tidak terbatas hanya dalam kajian hukum Islam (syariah), tetapi juga memahami cara nalar Al-Qur'an yang sampai menghasilkan sebuah produk hukum. Tentunya, ia memahami interpretasi Al-Qur'an yang mendalam, terutama dalam memunculkan sebagian prinsip universal dalam masalah pemikiran Pluralisme Agama. Oleh karena itu, Ali memberikan cara pandang baru kepada umat beragama untuk hidup rukun, damai, dan saling mendukung tanpa harus terjebak dalam klaim-klaim kebenaran yang dapat menyebabkan perpecahan.

Jika diperhatikan lagi, mengapa Ali menawarkan pendekatan ini untuk dijadikan sebagai salah satu jembatan dalam menggali makna Al-Qur'an? Lalu bagaimana cara pandang Ali terhadap Al-Qur'an? Pertanyaannya ini akan menggali sosok Ali Jum'ah lebih mendalam. Melihat sekilas dari usaha Ali dalam menyikapi masalah Pluralisme Agama ini, kajian semantik independen tidak hanya memperkaya latar belakangnya (teori fikih) tetapi juga menawarkan ide sebagai kontribusi penting dalam memahami dan menerapkan ajaran Al-Qur'an dalam konteks kontemporer. Dengan demikian, fokus dari penelitian ini adalah menganalisis ayat Al-Qur'an berbasis Pluralisme Agama dalam paradigma *mabâdiul 'âmmah* melalui teori analisis semantik independen Ali Jum'ah dan mengimplementasikan dalam kehidupan modern kini.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dipaparkan di atas, maka perlu untuk melakukan penelitian terkait makna pluralisme agama dalam paradigma *mabâdiul 'âmmah* Ali Jum'ah. Maka peneliti memiliki beberapa alasan yang mendorong melakukan penelitian ini yaitu:

1. Terdapat perbedaan signifikan dalam memahami dan menjelaskan konsep pluralisme agama. Satu kelompok menerima paham pluralisme sebagai respon, ekspresi dan toleransi akan keragaman, sementara kelompok yang lain menolaknya secara tegas.
2. Terdapat ketidakselarasan mengenai bagaimana pluralisme agama seharusnya dipahami dalam konsep Islam. Ketidakselarasan ini menimbulkan kebingungan di kalangan umat Islam tentang posisi agama mereka terhadap keberagaman agama, karena menyamakan semua agama.
3. Terdapat ayat Al-Qur'an secara eksplisit membahas realita pluralitas agama, namun ekspresi yang berbeda terhadap ayat-ayat ini dapat menyebabkan perbedaan pandangan tentang penerimaan atau penolakan paham pluralisme agama.

4. Terdapat kurang teliti dari pihak kontra dalam kajian semantik kata pluralisme, sehingga langsung memberikan kesimpulan bahwa pluralisme agama berkonotasi negatif yaitu terkesan menyamakan semua agama. Begitu juga pihak yang mendukung secara mutlak seakan tidak ada yang kontras dengan prinsip yang ada dalam Islam.
5. Terdapat sikap berlebihan (*ghulû*) baik dalam pihak pro-kontra terhadap paham pluralisme agama. Sikap ekstrem ini tidak hanya mempengaruhi hubungan internal di antara umat Islam tetapi juga hubungan dengan komunitas agama lain.
6. Secara keseluruhan terdapat tiga kelompok besar dalam menyikapi aliran/paham/ideologi (isme) yang lahir dari Barat. Kelompok pertama lebih pada setuju secara mutlak (liberal), kelompok kedua menolak secara mutlak, dan kelompok ketiga tidak menolak sebuah ideologi tapi lebih kepada menata kembali paham tersebut terkait hal yang bertentangan dengan prinsip atau nilai kokoh yang ada pada agamanya.

### C. Pembatasan dan Rumusan Masalah

#### Batasan Masalah

Untuk lebih fokus dalam penelitian ini, maka penulis membatasi pada makna pluralisme agama dalam paradigma *mabâdiul 'âmmah* Ali Jum'ah. Penelitian ini akan menganalisa ayat-ayat yang berhubungan dengan tema pluralisme agama secara mendalam melalui teori semantik independen, yang dapat menghasilkan prinsip universal sebagai salah satu paradigma berfikir dalam melihat keragaman agama, dengan tetap menelaah berbagai literatur tafsir klasik dan kontemporer, sebagai langkah menuju analisis yang mendalam dan menghasilkan interpretasi yang kontekstual.

#### Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah yang telah dipaparkan, maka fokus permasalahan penelitian ini adalah “*Bagaimana makna pluralisme agama dalam paradigma mabâdiul 'âmmah* Ali Jum'ah?” Dari rumusan tersebut, kemudian memunculkan beberapa pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana kajian teoritis tentang pluralisme agama dalam pandangan sarjana kontemporer?
2. Bagaimana pemikiran Ali Jum'ah tentang paradigma *mâbadiul 'âmmah* (prinsip universal) melalui teori semantik independennya (*al-dilâlah al-mustaqillah*)?
3. Bagaimana *mâbadiul 'âmmah* melalui semantik independen dalam menganalisis ayat pluralitas agama?

4. Apa saja yang prinsip universal yang ditemukan dan sejauh mana implementasinya ke dalam kehidupan baik secara individu, sosial, dan hukum nasional (negara)?

#### **D. Tujuan Penelitian**

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Menggali ayat-ayat Al-Qur'an terkait pluralisme agama melalui paradigma *mabâdiul 'âmmah* Ali Jum'ah, sehingga menjadi sebuah konsep tematik yang utuh dan sistematis. Juga menghasilkan sebuah analisis mendalam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, terutama solusi dalam menyikapi masalah pro-kontra Pluralisme Agama.
2. Mengembangkan dan melanjutkan pemikiran Ali Jum'ah dalam kajian teori analisis semantik independen Al-Qur'an, yang dapat menghasilkan sebuah konsep secara teoritis dari Al-Qur'an, menjadi sebuah disiplin ilmu tafsir yang komprehensif. Tidak berhenti secara normatif saja tapi memiliki akar dan proses yang baik secara metodologis dan konseptual.
3. Mewujudkan sebuah cara bersikap dalam hidup berdampingan dari berbagai perbedaan, khususnya perbedaan agama, sesuai tuntunan Al-Qur'an tanpa menyentuh privasi ketuhanan dan keyakinan masing-masing agama. dan Menumbuhkan kesadaran diri dan sikap aktif masing-masing umat beragama akan hidup yang saling membutuhkan satu dengan yang lainnya, sehingga mampu menciptakan perdamaian global tanpa adanya kekerasan dan diskriminasi antara sesama.

#### **E. Manfaat Penelitian**

Sebuah penelitian hendaknya bisa memberikan manfaat tertentu kepada orang lain baik melalui kelompok, lembaga atau personal secara langsung, maka dengan adanya penelitian ini diharapkan bisa mendatangkan manfaat sebagai berikut:

##### **1. Manfaat akademis**

Memperkaya literatur tentang pluralisme agama dalam kajian Islam dan menjadi sumber referensi bagi para peneliti selanjutnya baik mahasiswa, dosen dan peneliti lainnya terkait ini. Selain itu, memperkaya literatur akademis dengan menggabungkan kajian agama, bahasa, dan semantik, serta membuka peluang bagi studi interdisipliner yang lebih mendalam. Memperkaya kajian pemikiran ulama yang banyak memiliki kontribusi dalam dunia.

##### **2. Manfaat teoritis**

Menyumbangkan pemahaman ilmiah yang lebih mendalam tentang pluralisme agama dalam konteks Islam, membantu menjembatani

pro-kontra dan klaim sepihak dan sikap berlebihan dalam persoalan ini. Selain itu, berkontribusi pada pengembangan teori semantika Al-Qur'an dalam studi ilmu tafsir dan memperkuat dasar teoritis tentang pluralisme agama dalam Islam dan paradigma *mabâdiul 'âmmah*, salah satu pendekatan yang mampu memberikan perspektif baru dalam kajian Al-Qur'an dengan teori semantik independennya.

### 3. Manfaat praktis

Membantu pemahaman yang lebih baik tentang pluralisme agama, yang dapat digunakan oleh para pendidik, tokoh agama, dan pengambil kebijakan untuk mempromosikan toleransi dan kerukunan antaragama. Penelitian ini juga dapat memberikan panduan bagi implementasi program-program pendidikan dan dialog antaragama yang berbasis pada pemahaman yang mendalam tentang konsep pluralisme dalam Islam.

## F. Karangka Teori

Nash Al-Qur'an telah berbicara keragaman, bahwa Allah SWT mendesain kehidupan di dunia beranekaragam bentuk, jenis, warna, sifat dan sebagainya. Sebagaimana dalam QS. Al-Rum/30: 22 dijelaskan, bahwa diantara tanda-tanda kebesaran Allah SWT menciptakan langit dan bumi, perbedaan bahasa dan warna kulit. Al-Thabari mengatakan, kata "*ikhtilâf alsinatikum*" berarti pengucapan (*lahjah*) serta bahasanya (*lughah*), ini merupakan salah satu argumen dan bukti atas kebesaran Allah SWT dalam mengatur kehidupan, sehingga manusia mampu menyadari akan hal itu.<sup>36</sup>

Secara logika, ketika Allah SWT menciptakan perbedaan yang banyak saja mampu, maka apalah arti satu yang sedikit. Oleh karena itu, dalam ayat lain QS. Hud/11: 118 Allah SWT berfirman, bisa saja menciptakan manusia umat yang satu aliran, namun mereka senantiasa berselisih. Shadiq Hasan Khan dalam tafsirnya dikatakan, umat yang satu adakalanya benar semua atau salah semua, namun realitanya Allah SWT tidak berkehendak demikian, sehingga ada orang yahudi, nasrani, majusi, musyrik, dan muslim. Bahkan dalam masing-masing mereka terdapat perbedaan dalam agamanya sendiri.<sup>37</sup>

Keragaman agama biasa dikenal dengan pluralitas agama. Berdasarkan keragaman tersebut, umat manusia berusaha mengambil

---

<sup>36</sup> Muhammad ibn Ja'far al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Tawîl Âyi al-Qurân*, Makkah al-Mukarramah: Dâr al-Tarbîyyah, 1983, hal. 87. Lihat Jilid 20. Dalam buku *Kitâb al-Syi'r*; karya Abu 'Ali al-Farisy dikatakan, kata "lisân" bisa berarti bahasa juga berarti anggota tubuh, terlebih jika penggunaannya dalam bentuk jama' (banyak), maka bisa diartikan anggota tubuh.

<sup>37</sup> Muhammad Shadiq Khan, *Fath al-Bayâ fî Maqâshid al-Qurân*, Bairut: al-Matabah al-'Ashriyyah, 1992, hal. 273. Lihat Jilid 6.

sikap dalam menghadapi realita keragaman yang semakin pesat. Sampai muncul sebuah paham pluralisme agama, topik yang sudah lama diperdebatkan oleh kalangan tokoh agama dan akademisi, tetap hangat sampai saat ini dikalangan umat beragama, terutama umat Islam. Terlebih dua ormas besar Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah yang memamerkan pluralisme di Indonesia dengan beranegaram bangsa.<sup>38</sup> Sedangkan Majelis Ulama Indonesia sampai detik ini tetap bersikap melarang sebagaimana dalam fatwanya.

Inilah juga salah satu yang memicu masalah dalam penelitian ini, karena jika memang pluralisme agama dilarang mutlak dengan alasan membuat agama baru, maka para tokoh Islam sepakat menolaknya, begitu juga jika memang diterima sepenuhnya, maka tidak ada yang menolaknya. Realitanya tidak demikian, kritik demi kritik serta dukungan demi dukungan terus berjalan. Oleh karena itu, masalah semacam ini perlu disikapi dengan bijaksana dan objektif serta memerlukan penjelasan lebih lanjut dan mendalam.

Penjelasan mendalam terkait penelitian ini disebut dengan istilah eksplikasi (*explication*), dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) eksplikasi berarti penguraian, penjelasan, pemaparan,<sup>39</sup> dalam Kamus bahasa Arab memiliki banyak istilah, diantaranya *syarh*, *tahlil*, *tabyîn*, *tafsîr*, dan lainnya. Sedangkan dalam Kamus Bahasa Inggris juga memiliki makna yang sama yaitu penjelasan rinci tentang arti sesuatu (*a detailed explanation of the meaning of something*), tindakan memperjelas atau menghilangkan ketidakjelasan dari arti sebuah kata atau simbol atau ekspresi dll. (*the act of making clear or removing obscurity from the meaning of a word or symbol or expression etc*).<sup>40</sup> Dalam hal lain juga digunakan untuk menganalisis karya sastra secara menyeluruh, dengan memberikan perhatian penuh pada kompleksitas bentuk dan maknanya.<sup>41</sup>

Penelitian ini mempertegas bahwa menjelaskan secara rinci terkait perdebatan pluralisme agama dalam paradigma *mabâdiul 'âmmah* Ali Jum'ah melalui teori analisis semantik independen. Pendekatan ini digunakan untuk menganalisis makna teks ayat Al-Qur'an yang lebih jauh dan mendalam diluar makna konteksnya. Oleh karena itu dinamakan independen semantik, karena memiliki makna yang berdiri sendiri dari makna konteksnya. Sehingga, teori semantik independen ini, dapat

---

<sup>38</sup> Lihat pada berita Kompas.com yang dilansir pada 2022.

<sup>39</sup> KBBI Online ini dikembangkan oleh Ebta Setiawan, Tahun 2012-2023 versi 2.9. <https://kbbi.web.id/eksplikasi>.

<sup>40</sup> Dictionary, Vocabulary.com, "Explication". <https://www.vocabulary.com/dictionary/explication>. Diakses pada 2024.

<sup>41</sup> Chris Baldick, *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms*, United States: Oxford University Press, 2001, hal. 90.

melahirkan prinsip universal berlandaskan Al-Qur'an, yang bisa diterapkan dalam berbagai hal, baik nilai individu, keluarga, masyarakat, dan negara.<sup>42</sup>

Proses kinerja teori semantik independen ini sebagaimana yang dikatakan Ali Jum'ah; 1) memerlukan penelusuran dan penyelidikan independen serta penelitian khusus yang dilakukan setelah menginduksinya dengan menyajikan perkataan para ahli tafsir. 2) menjelaskan unsur-unsur setiap prinsip, apa yang diperlukan sebagai pendahuluan, dan implikasi yang dihasilkan. 3) menjelaskan hubungan/relasi antar prinsi umum untuk merumuskan model pengetahuan/pemahaman. 4) menjelaskan cara menerapkannya di berbagai bidang: politik, hukum, sosial kemasyarakatan, pendidikan, pemikiran, ibadah, akidah, dakwah, dan lain-lain.<sup>43</sup>

Peneliti melihat, melalui kajian semantik ini, tetap memiliki hubungan dengan corak tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an*, meskipun secara umum lebih kompleks kajian semantik, namun relasi antar teks terkesan memiliki kesamaan. Begitu penting memahami relasi teks salah satu ulama Indonesia yaitu Afifuddin Dimiyathi melahirkan tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an*. Ia mengatakan, salah satu cara yang dibutuhkan untuk menjelaskan Al-Qur'an adalah Al-Qur'an itu sendiri. Karena orang yang berbicara (*mutakallim*) yakni Allah SWT paling utamanya orang yang menjelaskan maksud firmanNya. Bahkan sepakat para ulama' tafsir corak ini termasuk paling baik dan utama sumber terhadap menafsirkan Al-Qur'an.<sup>44</sup>

Secara otomatis, penelitian ini tidak mengabaikan teori atau pendekatan yang lain untuk menopang dalam proses penelitian, seperti tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an*, lalu hadis nabi, dan pendapat ulama terkait masalah yang dibahas. Secara tidak langsung mengkombinasikan beberapa tafsir<sup>45</sup> untuk mencapai analisis yang mendalam dan menimbang dengan seksama serta objektif, agar mendapatkan dipertanggung jawabkan dengan baik dan benar.<sup>46</sup> Dengan model penjelasan dan penguraian semacam ini serta pendekatan semantik independen, dapat

---

<sup>42</sup> Majmu'ah min al-Asatidz wa al-'Ulama' al-Mutakhassisin, *Al-Mausû'ah al-Qur'anîyyah al-Mustakhassishah*, ..., hal. 87.

<sup>43</sup> Majmu'ah min al-Asatidz wa al-'Ulama' al-Mutakhassisin, *Al-Mausû'ah al-Qur'anîyyah al-Mustakhassishah*, ..., hal. 83.

<sup>44</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Hidâyah al-Qurân fî Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, Bairût: Dâr al-Nibrâs, 2023, hal. 10. Lihat Jilid 1.

<sup>45</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 382.

<sup>46</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Mawârid al-Bayân fî Ulûm al-Qur'an*, Maktabah: Lisân 'Arab, 2016, hal 131.

menghasilkan penelitian yang mampu menjawab persoalan paham pluralisme agama.

### G. Tinjauan Pustaka

Penelitian tentang pluralisme agama telah banyak dilakukan oleh tokoh-tokoh seperti di Indonesia ada Nur Cholish Madjid, Alwi Shihab, dan Abdurrahman Wahid, di luar Indonesia tentu juga banyak diantara ada Ahmad Mamduh Sa'adh, Jad Allah Basam, dan sebagainya. Karya-karyanya dapat menjadi kajian pustaka yang relevan bagi penelitian tentang pluralisme agama dan sebagai landasan teoritis untuk memahami berbagai perspektif, pendekatan, dan pemikiran yang telah dikemukakan oleh para tokoh tersebut dalam konteks pluralisme agama. Selain itu, juga dapat menjadi sumber referensi yang penting untuk mendukung argumen dan analisis dalam penelitian tentang pluralisme agama, baik dalam konteks Indonesia maupun secara global serta menentukan posisi setuju atau sebaliknya.

Adapun karya ilmiah yang menulis tentang tema pluralisme diantaranya adalah:

1. Umi Sumbulah, *Pluralisme Agama Makna dan Lokalitas Pola Kerukunan Antarumat Beragama*, ini merupakan buku yang dikeluarkan oleh UIN Maliki pada 2013. Buku ini membahas tentang sejarah pluralisme dan perspektif berbagai agama yang ada di Indonesia (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konhucu). Dalam buku ini yang menjadi objek penelitian adalah Kota Batu malang dari keadaan penduduknya, pariwisatanya, dan dinamika sosial-keagamáannya, selain itu, kerukunan umat beragama berspektif tokoh masing-masing agama. Sehingga mampu menciptakan sebuah makna pluralisme agama yang dapat diterima oleh kalangan masyarakat luas khususnya Kota Batu Malang.
2. Zainal Abidin Bagir, *et al, Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, ini merupakan buku yang diterbitkan oleh Program Studi Agama dan Lintas Budaya pada 2011. Buku ini menjelaskan peran agama dalam ruang publik dari sisi fundamentaslime sampai pada pluralisem, kemudian dijelaskan keragaman, kesetaraan, dan keadilan mayarakat demokrasi, terutama terhadap hak-hak seorang perempuan. Selain itu, yang tidak lepas dari kewargaan buku ini menjelaskan politik perukunan rezim orba dari sudut pandang negara, kekuasaan dan agama. Oleh karena itu buku ini sangat memberikan suntikan baru dalam mengelola kewarganegaraan yang banyak dan berbeda-beda.

3. Muhammad Qorib, *Pluralisme Buya Syafi'i Maarif Gagasan dan Pemikiran Guru Bangsa*, ini merupakan buku yang baru diterbitkan pada 2019. Buku ini menjelaskan pemikiran Syafii Maarif tentang pluralisme agama yang berprinsip bahwa keselamatan tetap berada pada Islam semata namun tetap mengedepankan rasa hormat pada agama lain sebagaimana hidup berdampinga. Selain itu, Syafii juga memili tiga etika religius dalam membangun pluralisme agama yaitu autentitas dalam beragama, rahmatan lil alamiin, dan pergaulan antar umat beragama. Dengan tiga pondasi ini ia optimis dapat membangun pemahaman pluralisme menurut versinya.
4. Zainuddin, *Pluralisme Agama dalam Analisis Konstruksi Sosial*, ini merupakan buku yang diterbitkan oleh UIN Maliki pada 2013. Buku ini pluralisme agama sebagai tantangan untuk Indonesia termasuk dialog antarumat beragama, kemudian dibandingkan dengan relitas yang ada baik terkait budaya, sosial, dan pemikiran para tokohnya di masanya. Keterbatasan buku ini hanya mengkaji perspektif agama Islam dan Kristen tanpa menyinggung perspektif agama lainnya, dan juga buku ini mengkritisi tesis Panikkar dan Mulder terkait kategorisasi manusia yang dipetakan dalam konsep pluralisme agama versi John Hick.
5. Abdul Wahid, *Pluralisme Agama Paradigma Dialog untuk Mediasi Konflik dan Dakwah*, ini merupakan buku yang diterbitkan oleh IAIN Mataram pada 2022. Buku ini menjaskan fakta lama dan wacana baru tentang pluralisme termasuk dialog agama, pluralisme dalam visi Islam, dan klaim keagamaan dari dua kutub yaitu eksklusivisme dan inklusivisme. Kemudian menyinggung tentang masyarakat mayoritas dan minoritas dalam bersikap toleransi sehingga dapat berjalan dengan baik sesuai norma-norma kehidupan, dan mudah diterima dalam berdakwah.
6. Abdul Haris, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Pemikiran Pluralisme Agama Nurcholis Madjid*, ini merupakan tesis yang sudah diujian pada tahun 2023. Dalam penelitian ini menjelaskan pandangan Nurcholis tentang pluralisme, prinsip yang diusung bahwa beragama harus memiliki sifat terbuka yakni inklusif sehingga dapat melahirkan sikap toleransi dan moderat dalam bingkai qurani. Selain itu, kerana melihat masyarakat yang moderat dan tidak bisa menghindari libralisasi dan sekularisasi, maka Nurcholis menawarkan libralisasi, sekularisasi, dan toleransi dalam memandang aneka keragaman, sehingga gagasan ini dapat respon yang tajam dari beberapa kalangan tokoh.

7. Dadang Dermawan, *et al*, Desain Analisis Semantik Alquran Model Ensiklopedik: Kritik atas Model Semantik Toshihiko Izutsu, ini penelitian jurnal studi Al-Qur'an dan Hadis: al-Quds yang diterbitkan pada tahun 2020. Penelitian ini dilakukan oleh tiga orang yaitu Dadang Dermawan, Irma Riyani, dan Yusep Mahmud Husaini. Penelitian ini mengkritik konsep semantik Izutsu sekaligus menawarkan sebuah pendekatan semantik yang baru sebagai penyempurna atau pelengkap dari semantic Izutsu, yaitu semantik Ensiklopedi. Hasil dari penelitian dikatakan, terdapat empat kelemahan model analisis semantic Izutsu, yaitu terkait sifat, legitimasi, referensi, dan keunggulan hasil penelitian. Kemudian bentuk tawarannya agar dapat mereduksi kelemahan tersebut dengan menggabungkan analisis ke dalam metode tafsir maudhu'i. Perbedaannya, *pertama*, model semantik Izutsu dari pemahaman partikural menuju pemahaman global, namun semantik ensiklopedi dari pemahaman global menuju pemahaman partikular. *Kedua*, model Izutsu masih terstruktur khas barat, namun model ensiklopedi ada nuansa Islamnya yakni mauudhu'i. *Ketiga*, referensi yang semula hanya dari syair Arab menjadi lebih luas dari kamus, hadis dan tafsir. *Kedua* berangkat dari kajian terma dalam Al-Qur'an dan tergolong ensiklopedi Al-Qur'an, berbeda dengan semantik independen selain makna relasi kata, juga menciptakan makna independen yang menjadi prinsip dasar umum.
8. Musthafa Abdul Karim Kasib, *Al-Mabâdi' al-Âmmah fî al-Qurân al-Karîm*, ini merupakan hasil penelitian magister di Universitas al-Azhar Kairo Mesir yang didalamnya berhasil menghasilkan empat puluh prinsip universal/semantik independen dari Al-Qur'an dan diterapkan dalam beberapa tema seperti ekonomi, politik, undang-undang, psikologi, dan pendidikan. Dalam hal membahas tema politik, dijelaskan tentang Pluralisme Agama, namun penelitian tersebut terdapat catatan yang signifikan sebagai pembeda dengan penelitian saat ini: *pertama*, ayat yang digali terkait Pluralisme Agama sekitar eman ayat. *Kedua*, perinsip yang digali hanya tiga saja. *Keempat*, belum merumuskan definisi Pluralisme Agama yang komprehensif. *Kelima*, secara penerapannya belum mencerminkan keaktifan yang lebih konkrit antaragama.<sup>47</sup> Sehingga, tugas penelitian ini

---

<sup>47</sup> Buku ini didapatkan ketika program Short Crouse ke Mesir, di percetakan Dar al-Salam, Hay al-Sabi' dekat dengan asrama mahasiswa al-Azhar, tempat peneliti tinggal selama tiga bulan. Musthafa Abdul Karim Kasib, *Al-Mabâdi' al-Âmmah fî al-Qurân al-Karîm*, Kairo: al-Wabil al-Shaib, 2018, hal. 76, 269.

akan menganalisis lebih fokus pada tema Pluralisme Agama secara konstruktif, mulai dari definisi sampai menjadi paradigma umat beragama secara konseptual dan muslim khususnya tentang paham Pluralisme Agama.

## H. Metodologi Penelitian

Metodologi dalam penelitian ilmiah memiliki peran yang sangat penting. Dengan metodologi yang jelas, sebuah penelitian dapat menjadi lebih fokus dan terarah. Dalam penelitian ini, metodologi mencakup dua aspek utama. Pertama, aspek penelitian itu sendiri yang meliputi jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan, dan pengolahan data. Kedua, terkait dengan analisis data yang meliputi teori dan pendekatan yang digunakan. Berikut adalah penjelasan tentang metode-metode yang digunakan penulis:

### 1. Jenis dan Sifat Penelitian

Untuk menjelaskan dan mengurai (eksplikasi) makna pluralisme agama dalam paradigma *mabâdiul 'âmmah* Ali Jum'ah, penelitian ini menggunakan metode penelitian analitik-kritis yang bersifat kualitatif (*qualitative research*).<sup>48</sup> Metode ini sangat relevan karena penelitian ini mengandalkan data berupa ulasan dan penjelasan yang diperoleh melalui studi kepustakaan (*library research*). Oleh karena itu, sumber data dalam penelitian ini adalah bahan-bahan pustaka. Peneliti akan menganalisis dan mengkritisi literatur yang ada, seperti buku, artikel, jurnal, dan karya-karya lain yang relevan. Melalui studi kepustakaan ini, peneliti dapat menelusuri dan menyelidiki teks-teks untuk memahami pemikiran, pandangan, dan argumen yang terkandung di dalamnya.

### 2. Sumber Data

Data dalam penelitian ini dikumpulkan melalui studi kepustakaan (*library research*). Oleh karena itu, sumber data dalam penelitian ini dapat dibagi menjadi dua kategori: sumber data primer dan sumber data sekunder.

#### a. Data Primer

Sumber data utama dalam penelitian ini adalah Al-Qur'an dan buku *Al-Mausû'ah al-Qur'anîyyah al-Mustakhassishah*, *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qurân*, *Wa Qâla al-Imâm: al-Mabâdi' al-'Udzhmâ*, dan buku lain yang terkait dengan teori semantik independen ini. Karena sebagian buku Ali ada yang ditulis sendiri dan ada yang ditulis secara kolektif oleh

---

<sup>48</sup> Penelitian kualitatif adalah jenis penelitian yang tidak melibatkan analisis matematis atau perhitungan statistik. Lihat, Lexy J. Moeloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosda, 2007, hal. 3.

muridnya dengan fokus tema ilmu Al-Qur'an, termasuk teori semantik ini.

#### b. Data Skunder

Adapun data skunder adalah data yang relevan dengan teman pembahasan adalah Al-Qur'an dan isu pluralisme agama, keragama, toleransi, perdamaian, dan lainnya yang diperoleh dari buku, jurnal, dan karya ilmiah lainnya. Diantara sumber tersebut adalah buku yang berjudul *al-Mabâdi' al-Âmmah fî al-Qur'an al-Karîm* ditulis oleh Muhammad al-Sayyid Badar, pioner kajian prinsip universal, *al-Mabâdi' al-Âmmah fî al-Qur'an al-Karîm*, Musthafa Abdul Karim Kasib, *Al-Ta'addudîyyah al-Dîniyah* oleh Ahmad Mamduh Sa'id, *Al-Imâm wa al-Bâbâ wa al-Tharîq al-Sha'b Syahâdah alâ Milâd Watsîqah al-Ukhûwah al-Insyanîyyah* oleh Muhammad Abdussalam dewan penasehat Ahmad at-Thayyib, *Al-'Aisy al-Musyarak Mathlab Dîniyyun wa Wathaniyyun wa Insânîyyun*, oleh website resmi Ahmad at-Thayyib, *NU Moderatisme dan Pluralisme* oleh Faisal Ismail, *Argumen Pluralisem Agama* oleh Abdul Moqsith Ghazali, dan karangan ulama lainnya terkait pluralisme agama. Sedangkan dalam kaitan tafsir diantaranya, *Jâmi' al-Bayân* oleh al-Thabari, *Al-Dur al-Mantsûr* oleh al-Syuyuthi, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm* oleh Ibnu Katsir, *Mafâtiḥ al-Ghaib* oleh al-Razi, *Fath al-Qadîr* oleh al-Syaukani, *Tafsîr al-Manâr* oleh Rasyid Ridha, dan lainnya. Kedua adalah data sekunder yang sama seperti data primer, sumber data sekunder ini mencakup buku, jurnal, website, dan berita yang berkaitan dengan penelitian ini serta bisa dipertanggung jawabkan seperti website BRIN, Azhar, Kompas, dan lainnya.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan teknik kepustakaan. Karena data dalam penelitian kualitatif berupa data tertulis, lisan dari seseorang, maupun perilaku yang dapat dipahami.<sup>49</sup> Peneliti pertama-tama akan menelusuri ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan pluralisme agama, melihat kata kunci dari ayat tersebut. Tahap selanjutnya adalah reduksi data, yaitu dengan menyortir data yang terlalu banyak dan membatasinya pada hal-hal yang berkaitan dengan pokok permasalahan. Data yang telah terkumpul akan diolah sesuai dengan kebutuhan pada setiap bab penelitian untuk menjawab pertanyaan penelitian dan mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Dengan merujuk pada kebutuhan masing-masing bab, peneliti dapat memastikan bahwa data yang diolah dan dianalisis relevan serta memberikan kontribusi yang signifikan terhadap penelitian. Teknik penulisan ini berpedoman pada

---

<sup>49</sup> Dadang Ahmad, *Metode Penelitian Agama: Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*, Bandung: Pustaka Setia, 2000, hal. 97.

buku panduan penyusunan tesis dan disertasi program pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta 2017, namun dilihat dari standar penulisan termasuk jenis Turabian dalam buku Kate L. Turabian (1893-1987), *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertation* (2007).<sup>50</sup>

#### 4. Analisis Data

Ayat-ayat yang berkait dengan pluralisme agama yang telah dikumpulkan dan petakan kata kuncinya, akan dikaji menggunakan model yang dijelaskan oleh Ali Jum'ah dan sedikit tambahan dari peneliti; (1) mengidentifikasi dan menganalisa ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema yang dibahas, mulai dari makna dasar kata sampai makna sebuah kalimat bahkan teks. Hal ini menurut Ali Jum'ah memerlukan penelusuran dan penyelidikan independen serta penelitian khusus yang dilakukan setelah menginduksinya dengan menyajikan perkataan para ahli tafsir. (2) menjelaskan unsur-unsur setiap prinsip yang telah ditemukan, dari apa yang diperlukan sebagai pendahuluan, dan implikasi yang dihasilkan. (3) menjelaskan hubungan/relasi antar prinsip umum untuk merumuskan model/pola pengetahuan/pemahaman. (4) menjelaskan cara menerapkannya di berbagai bidang: politik, hukum, sosial kemasyarakatan, pendidikan, pemikiran, ibadah, akidah, dakwah, dan lain-lain. (5) Memunculkan sebuah definsi yang mampu mewakili dari sebuah prinsip-prinsip dasar terkait tema yang diteliti.

Penelitian ini juga tergolong deskriptif dan eksplanatori. Hal ini mengacu pada pendapat Sahiron Syamsuddin dalam *Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir*. Analisis deskriptif adalah metode analisis yang digunakan untuk memberikan gambaran yang jelas, terperinci, dan objektif tentang karakteristik, pola, atau tren dalam data yang dikumpulkan. Tujuan dari analisis deskriptif adalah untuk menggambarkan apa yang terjadi dalam data, tanpa melakukan inferensi atau menjelaskan hubungan sebab-akibat. Analisis deskriptif digunakan sebagai langkah awal dalam penelitian ini untuk menggambarkan data ayat-ayat pluralitas agama secara menyeluruh sebelum melakukan analisis lebih lanjut.

Analisis eksplanatoris adalah metode yang digunakan untuk menjelaskan hubungan sebab-akibat dan korelasional antara variabel-variabel dalam data. Tujuan utamanya adalah memberikan pemahaman yang lebih kritis dan mendalam tentang fenomena yang diteliti serta faktor-faktor yang mempengaruhinya. Dalam konteks eksplikasi makna pluralisme agama, analisis ini berfungsi untuk mengungkap dan

---

<sup>50</sup> Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertation*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

menjelaskan hubungan kausalitas dan relasional antara Al-Qur'an dan istilah pluralisme agama. Analisis eksplanatoris ini menggunakan pendekatan semantik independen, bertujuan untuk menggali prinsip-prinsip umum untuk diterapkan dalam kehidupan sesuai dengan nilai-nilai dalam Al-Qur'an. Kemudian, data-data dari Al-Qur'an akan dianalisis menggunakan metode maudhû'i (tematis).

Metode maudhû'i atau tematis adalah pendekatan analisis yang berfokus pada tema atau konten spesifik dalam teks.<sup>51</sup> Lebih jelas, Quraish Shihab mendefinisikan, adalah himpunan ayat yang berbicara tentang satu tema dari tempat (surat) yang berbeda-beda, yang dikaji secara mendalam serta memperhatikan masa turun dari masing-masing ayat yang berkaitan dengan tema tersebut.<sup>52</sup> Terkait langkahnya: *Pertama*, peneliti memilih tema-tema utama yang akan dianalisis. Dalam konteks ini, tema-tema terkait realita pluralitas agama, hidup berdampingan, saling mengenal dan memahami. *Kedua*, setelah tema-tema utama ditetapkan, analisis akan difokuskan pada ayat-ayat yang terkait dengan tema-tema tersebut, mencakup pengidentifikasian, makna teks, konteks ayat dan interpretasi yang terkait dengan pluralitas agama. *Ketiga*, penelusuran konsep sebab turunnya ayat yakni konteks ayat pada masa itu serta pemahaman yang mempengaruhi paradigma Al-Qur'an terkait pluralitas agama. *Keempat*, tahap analisis, di mana keseluruhan analisis akan bersifat komprehensif, mencakup makna teks sampai pada konsep pemahaman tentang pluralisme agama dalam pandangan dunia terhadap Al-Qur'an terkait konsep pluralisme agama.

## I. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan pada penelitian ini dapat dipahami dengan baik dan sistematis, maka penulis akan membuat gambaran besar terkait alur pembahasan penelitian ini yang ditulis sesuai dengan bab masing-masing, yaitu sebagai berikut:

Bab *pertama* berisi tentang pendahuluan yang menyajikan pendahuluan yang komprehensif untuk penelitian tentang makna pluralisme agama dalam *mabâdiul 'âmmah* Ali Jum'ah. Bagian Latar Belakang menjelaskan konteks dan alasan pentingnya penelitian ini, sedangkan bagian identifikasi masalah menguraikan isu-isu utama yang dihadapi terkait dengan pluralitas agama. Pada bagian pembatasan dan rumusan masalah, penelitian ini menetapkan batasan untuk fokus kajian

---

<sup>51</sup> Nasrullah, et al., "Enrichment of Methods and Approaches in The Interpretation of The Qur'an," dalam Syahadah: *Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Keislaman*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2023, hal. 31-46.

<sup>52</sup> M. Quraish Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: dari Tematik hingga Maqasidi*, Tangerang Selatan, Lentera Hati, 2025, hal. 59-60.

dan merumuskan masalah-masalah spesifik yang akan diteliti. Bagian tujuan penelitian menjabarkan tujuan utama dari penelitian ini, diikuti oleh manfaat penelitian yang dibagi menjadi tiga kategori: secara akademis, teoritis, dan praktis. Selanjutnya, bagian kerangka teori menguraikan teori-teori dasar yang mendukung penelitian ini, dan tinjauan pustaka memberikan gambaran tentang literatur yang relevan. Metode Penelitian dijelaskan secara rinci mencakup pemilihan objek penelitian, data dan sumber data, teknik input dan analisis data, serta pengecekan keabsahan data. Bagian jadwal penelitian memberikan gambaran tentang timeline dari kegiatan penelitian, dan akhirnya, sistematika penulisan menjelaskan struktur keseluruhan dari dokumen penelitian ini.

Bab *kedua* berisi tentang pluralisme agama dalam pandangan sarjana kontemporer secara konseptual. Bab ini akan mengkaji pluralisme agama dalam konteks pemikiran kontemporer. Bagian pertama, pluralisme agama: menalar sejarah dan definisi, akan menjelaskan sejarah dan definisi pluralisme agama dari sudut pandang para pemikir modern. Bagian kedua, spektrum pemikiran sarjana tentang definisi pluralisme agama, akan mengurai beragam pendekatan konseptual dari tokoh-tokoh teologi dan filsafat agama. Selanjutnya, bagian ketiga akan menganalisis implikasi pemikiran John Hick dalam paradigma kebenaran, termasuk kritik terhadap eksklusivisme, skeptisisme, dan relativisme. Penelitian ini juga akan mengkaji Piagam Madinah sebagai model pluralisme agama dari perspektif sejarah Islam. Di akhir bab ini, akan dikaji status pluralisme agama dalam ranah teologi dan politik, serta kontribusi pemikiran kritis terhadap pluralisme dari perspektif teologi konvensional dan modern.

Bab *ketiga* berisi tentang Ali Jum'ah dan paradigma *Mabâdiul 'Âmmah*: semantik independen. Bab ini membahas kontribusi pemikiran Ali Jum'ah dalam merumuskan paradigma pluralisme agama berbasis pada pendekatan semantik independen. Bagian pertama akan memuat biografi dan latar belakang intelektual Ali Jum'ah, serta kontribusinya dalam studi Al-Qur'an. Bagian kedua mengulas pengaruh pemikiran Ali Jum'ah terhadap tatanan konseptual global melalui pendekatan turats, wahyu, dan akal. Selanjutnya, akan dibahas konsep *Mabâdiul 'Âmmah* dari sisi linguistik dan historis, disertai dengan analisis semantik independen berdasarkan kaidah *al-Dilâlâh al-Mustaqillah*. Bab ini juga akan menjelaskan sistematika proses analisis semantik independen serta keterkaitannya dengan teori tafsir klasik dan kontemporer.

Bab *keempat* berisi tentang analisis ayat pluralitas agama dalam paradigma *Mabâdiul 'Âmmah*: semantik independen Ali Jum'ah. Bab ini menyajikan analisis terhadap ayat-ayat pluralitas agama dengan

pendekatan semantik independen yang dikembangkan Ali Jum'ah. Bagian pertama akan membahas paradigma *takîf* dalam konstruksi hubungan Tuhan, makhluk, dan sesama agama. Bagian kedua menguraikan paradigma *Mabâdiul 'Âmmah* terhadap ayat-ayat pluralitas agama, seperti realita keragaman, cita-cita ideal pluralitas, dan pengelolaan keragaman demi perdamaian. Analisis juga mencakup tema ketegangan identitas dan kekerasan atas nama agama. Bab ini juga akan menyinggung konteks global dan historis yang membentuk hubungan antaragama, serta prinsip-prinsip Qurani universal dalam menafsirkan pluralisme agama. Bagian akhir akan menyimpulkan paradigma pluralisme agama menurut Ali Jum'ah dari sisi definisi dan implementasi konteks modern yang terdiri tiga aspek. Bagian pertama akan mengeksplorasi kesadaran individu terhadap pluralisme agama sebagai tanggung jawab sosial. Bagian kedua melihat bagaimana masyarakat dapat membangun kesadaran kolektif terhadap pluralisme, sedangkan bagian ketiga akan membahas integrasi pluralisme dalam tata kelola kenegaraan.

Adapun bab *kelima*, penutup. Pada bagian kesimpulan, akan disampaikan temuan-temuan utama penelitian terkait pluralisme agama dan paradigma *Mabâdiul 'Âmmah* Ali Jum'ah. Bagian kedua berisi masukan dan saran kepada berbagai pihak, termasuk peneliti berikutnya, cendekiawan Muslim, pemerintah, dan masyarakat umum. Penutup ini juga akan mempertegas kontribusi pendekatan semantik independen dalam mengatasi polarisasi antaragama dan menawarkan kerangka baru bagi kajian keislaman yang kontekstual.



## **BAB II**

### **PLURALISME AGAMA DALAM PANDANGAN SARJANA KONTEMPORER SECARA KONSEPTUAL**

Bab ini menyajikan landasan konseptual untuk memahami pluralisme agama melalui sudut pandang sarjana-sarjana kontemporer. Pembahasan ini tidak hanya menjelaskan teori-teori yang relevan, tetapi juga mengkritisi kerangka berpikir dan asumsi dasar yang melandasi pandangan mereka. Secara khusus, bab ini menggali pokok-pokok permasalahan yang sering menjadi tarik-ulur di antara kalangan sarjana Barat dan Timur. Penting untuk dicatat bahwa istilah “Barat” dan “Timur”<sup>1</sup> digunakan di sini tanpa mengeneralisasi atau mendikotomikan kedua belah pihak, mengingat tidak semua sarjana Barat sepakat dalam satu pandangan, begitu pula di Timur. Juga bab ini dirancang untuk menjelaskan dan mengevaluasi beberapa gagasan inti dari kedua perspektif tersebut secara mendalam, kritis, dan objektif.<sup>2</sup> Dengan pendekatan ini, penelitian tidak hanya berupaya memetakan perbedaan pandangan yang muncul, tetapi juga mencari titik

---

<sup>1</sup> Istilah “Barat” dan “Timur” merupakan konsep yang telah menjadi bagian dari pembahasan teoritis dalam berbagai disiplin ilmu, serupa dengan istilah “Timur Tengah” (*Middle East*). Menariknya, istilah “Timur Tengah” justru menjadi relatif tergantung pada sudut pandang geografis. Bagi penduduk Indonesia, wilayah yang secara global disebut “Timur Tengah” sebenarnya berada di sebelah barat Nusantara, karena bangsa Arab secara geografis terletak di sebelah barat Indonesia.

<sup>2</sup> Makna objektif di sini, berarti menyusun penilaian secara netral dan rasional berdasarkan data yang sah, tanpa bias kepentingan. Meski demikian, objektivitas di sini bersifat relatif karena tetap berpijak pada epistemologi tertentu yang memengaruhi cara pandang dalam analisis ilmiah.

temu yang dapat memperkaya pemahaman tentang pluralisme agama sebagai fenomena yang kompleks dan dinamis. Kerangka konseptual yang dihadirkan bertujuan memberikan evaluasi kritis terhadap kontribusi para sarjana dalam merespons isu keberagaman agama, baik dari aspek epistemologi, teologi, maupun implikasi praksis, sekaligus membuka ruang untuk dialog yang lebih produktif antara kedua perspektif.

### A. Pluralisme Agama: Menalar Sejarah dan Definisi

Secara etimologi, Pluralisme Agama, terdiri dari dua kata, yaitu pluralisme dan agama. Dalam bahasa Inggris diterjemahkan dengan “*religious pluralism*” dan dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan “*al-ta’addudīyah al-dīniyyah*”. Umum diketahui bahwa, secara bahasa Inggris, pluralisme memiliki tiga pengertian, *pertama*, secara kegerejaan, (a) orang yang memegang lebih dari satu jabatan dalam struktur kegerejaan, (b) orang yang memegang dua jabatan atau lebih secara bersamaan, baik bersifat kegerejaan maupun luar kegerejaan. *Kedua*, secara filosofis, yaitu pemikiran yang mengakui adanya landasan pemikiran mendasar yang lebih dari satu. Dan *ketiga*, secara sosiopolitis, yaitu mengakui koeksistensi keragaman kelompok, baik yang bercorak ras, suku, aliran maupun partai, dengan tetap menjunjung tinggi aspek-aspek perbedaan yang sangat karakteristik di antara kelompok-kelompok tersebut.<sup>3</sup> Agama juga memiliki berarti; *pertama*, seperangkat sikap, kepercayaan, praktik keagamaan secara pribadi atau lembaga. *Kedua*, a. (1) pelayanan dan penyembahan kepada Tuhan atau sesuatu sifatnya supranatural. (2) komitmen atau pengabdian terhadap iman atau taat pada agama. b. keadaan suatu agama. *Ketiga*, suatu sebab, prinsip, atau sistem kepercayaan yang dianggap teguh dan diyakini. *Keempat*, keselarasan yang cermat.<sup>4</sup>

Ragam arti tersebut secara tidak langsung dilatar belakangi dengan tiga aspek, agama kegerejaan (keagamaan), filsafat, dan sosiopolitik. Tiga aspek ini – bahkan bisa lebih – dapat mempengaruhi sebuah pengertian pluralisme agama sesuai dengan bidang yang melatar belakanginya, sehingga akan memicu perdebatan para pemikir/sarjana. Hal yang sama ketika mendefinisikan sebuah agama, sesuatu yang tidak mudah, sulit,

---

<sup>3</sup> Kamus Inggris *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, Oxford: The Clarendon Press, 1933, edisi 3 1952. *Chamber English Dictionary*, Cambridge: Chambers, 1901. dan dicetak ulang 1988. *Websters Third New International Dictionary*, Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1909, versi lain 1966. Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, London: Macmillan, 1982 dan dicetak ulang 1984.

<sup>4</sup> Kamus Merriam Webster, dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/religion>. Diakses pada 27 November 2024.

bahkan tanpa perlu didefinisikan menurut Wilfred Cantwell Smith.<sup>5</sup> Meskipun bisa didefinisikan belum sampai pada yang dimaksud agama itu sendiri, seperti ucapan meforikal yang disampaikan oleh teolog Kristen, Augustine (396-430 M).<sup>6</sup> Berbeda dengan sarjana yang ingin mendefinisikan agama berdasarkan persepektif mereka sendiri. Seperti F. Schleiermacher, agama merupakan rasa ketergantungan secara mutlak.<sup>7</sup>

Terbukti, cara pandang Barat terhadap agama telah mengalami perubahan besar seiring waktu. Mulanya, pemikiran ini berpusat pada kepercayaan akan Tuhan, yakni teistik. Namun, di era modern, pemikiran ini bergeser menjadi lebih duniawi. Akhirnya, di era post-modern, sarjana ini cenderung menolak keberadaan Tuhan, yakni ateistik. Lebih dari itu, para pemikir Barat juga mulai memandang agama sebagai produk pemikiran manusia semata.<sup>8</sup> Mereka mencoba menjelaskan konsep Tuhan dalam agama Kristen sebagai hasil imajinasi luar biasa manusia, bukan sebagai sesuatu yang benar-benar ada. Misalnya, Karl Marx berpendapat bahwa agama muncul sebagai respons terhadap penderitaan manusia akibat perubahan ekonomi. Ia juga melihat agama sebagai cerminan dari konflik antara kepentingan pribadi seseorang dalam masyarakat dan perannya sebagai warga negara. Dengan kata lain, pemikiran Barat tentang agama telah berubah dari percaya pada Tuhan, menjadi memisahkan agama dari urusan duniawi, hingga akhirnya memandang agama sebagai hasil pemikiran dan pengalaman manusia sendiri.<sup>9</sup>

Beberapa sosiolog dan antropolog seperti Durkheim,<sup>10</sup> Robert N. Bellah,<sup>11</sup> Thomas Luckman,<sup>12</sup> dan Clifford Deertz,<sup>13</sup> mendefinisikan

<sup>5</sup> E.C. D.D. Dwick, *The Christian Attitude to Other Religions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1953, hal. 1. *The Meaning and End of Religion*, oleh Wilfred Cantwell Smith, London: SKP, 1962/1978, hal. 17.

<sup>6</sup> Tokoh berpengaruh di Hippo, dianggap pemikir Kristen terpenting setelah Santo Paulus. Ia mengadaptasi pemikiran klasik dalam ajaran Kristen, menciptakan teologi yang kuat. Berikut perkataannya, “*If you do not ask me what time is, I know; if you ask me, I do not know*” artinya: Jika Anda tidak bertanya kepada saya tentang apa itu waktu, saya tahu; tetapi jika Anda bertanya kepada saya, saya tidak tahu. S. A. Nigosian, *Word Faiths*, Toronto: Palgrave Macmillan UK, 1994, hal. 1.

<sup>7</sup> Georg Behrens, “Feeling of Absolute Dependence or Absolute Feeling of Dependence? (What Schleiermacher Really Said and Why It Matters)”, dalam *Cambridge: Religious Studies*, Vol. 34, No. 4, Tahun 1998, hal. 471.

<sup>8</sup> Ludwig Fuerbach, *The Essence of Christianity*, terjemahan George Eliot, New York: Harper and Row, 1957, hal. 11-12.

<sup>9</sup> Karl Marx, *Early Writing*, telah diedit oleh Quinton Hoare, ditranslit oleh Gregor Benton dan Rodney Livingstone, New York: Random House, 1975, hal. 378. Lihat Jilid 1.

<sup>10</sup> Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford: University Press, 2008, hal. 27-35. Juga cetakan New York: The Free Press, 1995, hal. 21-27. William A. Lessa dan Evon Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York, Philadelphia, San Francisco, London: Harper & Row, 1979, hal. 27-35.

agama dari sisi fungsi sosialnya, artinya kehidupan yang memiliki keterkaitan. Ahli teolog, fenomenologi, dan sejarah agama seperti Rudolff dan Mircea Eliade<sup>14</sup> melihat agama dari sisi substansi, yaitu kesakralan sebuah agama. Juga berbeda bagi ahli pakar sejarah yang melihat definisi agama dari institusi historis. Sebenarnya tiga-tiganya sama-sama menyempurnakan untuk mendefinisikan agama, terlebih para ahli ilmu (soisolog, antropolog, filosof agama, dan lainnya) berinisiatif memperluas makna agama. Anis memberikan pandangan dari semua pendapat tersebut, bahwa definisi agama yang lebih tepat, “mencakup semua jenis agamam kepercayaan, sekte, maupun berbagai jenis ideologi modern.”<sup>15</sup>

Jika dilihat lebih jauh, terdapat hal sangat penting sekali, bagian dari funfamental (ketuhanan ke filsafat). Yaitu konsep ketuhanan sehingga berimplikasi pada posisi agama dan negara (*mauqif al-Dîn wa al-Daulah*) dalam kacamata filsafat Barat. Posisi agama di Barat, seperti yang diungkapkan oleh David Thomas, menggambarkan pergeseran besar dari pengaruh Kristen terhadap kehidupan publik dan budaya. Thomas menegaskan bahwa kemajuan Barat tidak didorong oleh nilai-nilai Kristen, melainkan oleh perkembangan ekonomi, ilmu pengetahuan, dan rasionalisme. Sejarah Barat menunjukkan, agama, khususnya Kristen, dipaksa mundur ke ruang privat, sementara diskursus teologis ditekan. Dengan pengaruh kuat filsuf seperti Nietzsche yang menyatakan “Tuhan telah mati,” pandangan hidup Barat semakin mengarah pada relativisme moral, rasionalisme, dan liberalisme, di mana kebenaran menjadi subyektif dan tidak lagi absolut. Humanisme menggantikan teisme, dan teologi kehilangan akarnya dari Tuhan, menjadi lebih sekuler dan dipengaruhi oleh postmodernisme yang melihat agama sebagai narasi yang dapat dimanipulasi.<sup>16</sup>

Di Barat, diskursus tentang Tuhan biasanya melibatkan ketegangan antara kepercayaan teologis dan pendekatan rasional filsafat.

<sup>11</sup> Rebert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post- Traditional World*, New York: Harper & Row, 1970, hal. 3.

<sup>12</sup> Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New York: Macmillan, 1967.

<sup>13</sup> Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, Fortona Press, 1993. William A. Lessa and Evon Z. Vogt, *Reader in Comperative Religion: An Anthropological Approach*, ..., hal. 78-89.

<sup>14</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, Ravenio Books, 1924, ha. 135.

<sup>15</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, Jakarta: Insists, 2021, hal. 7.

<sup>16</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat; Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islami*, Jakarta: INSISITS-MIUMI, 2012, hal. 7-8. Sayangnya, buku ini tidak ada catatan kakinya untuk dilihat langsung, namun, dalam masalah itu bisa dilihat perbandingan dari pembaca yang lain terkiat topik yang sama. Selain itu, kejadian ini memang dialami oleh penulis saat berkunjung ke perpustakaan *Islamic Research Academy* di Leicester Inggris.

Tuhan dihadapkan sebagai subjek yang bisa dipertanyakan dan diperdebatkan secara terbuka, di mana filsafat memisahkan Tuhan dari ranah iman. Posisi Tuhan dalam filsafat sering dilihat sebagai entitas yang tidak harus diimani, melainkan dikaji dan diuji keberadaannya melalui logika dan nalar. Para filosof seperti Descartes, Newton, dan Nietzsche merumuskan Tuhan menurut pandangan rasionalistik, di mana Tuhan hanya dianggap sebagai ide atau bahkan dinyatakan “mati”, seperti yang diutarakan oleh Nietzsche.<sup>17</sup> Hal ini sama dengan yang dikatakan Achyat Ahmad.<sup>18</sup>

Lebih jelas lagi ketika melihat kebelakang (*flashback*), munculnya Pluralisme Agama ini pada masa pencerahan Eropa abad ke-18 Masehi. Masa tersebut dikenal dengan superior akal (rasionalisme), membebaskan akal dari agama. Pokok pemikiran pada masa tersebut terkategori tiga: a. kebenaran (*the true*): sains, epistemologi, dan metafisika. Pada kategori ini terdapat aliran rasionalisme, empirisme, skeptisisme, subjektivisme. b. kebaikan (*the good*): teori politik, etika, dan agama. c. keindahan (*the beautiful*) yaitu estetika. Pada kategori ini terdapat aliran klasisisme Prancis dan rasionalisme Jerman, empirisme dan subjektivisme.<sup>19</sup> Dibalik gejolaknya perang pemikiran antara agamawan (gereja) dengan di luar, muncul suatu paham liberalisme yang bersisi kebebasan, toleransi, persamaan, dan keragaman.<sup>20</sup>

Tidak heran, jika landasan teoritis pluralisme agama dibalut dengan filsafat dari masing-masing alirannya. Disinilah yang menyebabkan pluralisme agama menjadi diperdebatkan dan menjadi tarik-ulur umat beragama (Islam/non-Islam), juga dikhawatirkan oleh Ahmad Mamduh al-Azhar. Para pengusungnya (pluralisme agama) tidak hanya sekedar ingin menjalin toleransi atau hubungan sosial-politik. Akan tetapi, dapat mengganggu bahkan mengkaburkan agamawan dari sebuah agama. Terlebih menyamaratakan bahwa semua agama benar, baik Islam,

---

<sup>17</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat; Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islami, ...*, hal. 13-19. Penulis buku ini, menggambarkan pengalaman di mana seorang pria sekuler menanyakan pertanyaan teologis yang menjebak terkait kuasa Tuhan. Hal ini mencerminkan bagaimana di Barat ketika diskusi tentang Tuhan, terjebak dalam permainan logika tanpa pemahaman mendalam, menunjukkan pergeseran dari teologi tradisional menuju skeptisisme dan ateisme modern.

<sup>18</sup> Moh. Achyat Ahmad, *Islam 1.0 dari Keimanan Menuju Peradaban*, Pasuruan: Sidogiri Penerbit, 1443, hal. 57-66. Hal ini penting dicantumkan untuk menghindari subjektifitas dalam kajian ilmiah. Ali Sami al-Nasysyar, *Nasy'ah al-Dîn*, Alexandria: Dar Naysr al-Tsaqafah, 1949.

<sup>19</sup> William Bristow, *Enlightenment*, Stanford University: Metaphysics Research Lab, 2023. Juga dalam websitnya <https://plato.stanford.edu>. Diakses pada 28 November 2024.

<sup>20</sup> David L. Sills, *Internasional Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: The Macmillan Co dan The Free Press, 1968, hal. 276-282.

Yahudi, Nasrani, dan agama yang diyakini oleh setiap pengikutnya. Masing-masing jalan menuju kebenaran (relatif).<sup>21</sup>

Sedangkan agamawan muslim sendiri, dalam berbicara definisi agama bisa lebih mudah dan jelas kemana arahnya. Muhammad Abdullah Diraz, mencoba menjelaskan dengan rinci, kata *ad-dîn* diambil dari beberapa bentuk kata kerja: 1) kata kerja transitif (*muta'addi*) langsung, "*dânah yadînuhu*" (menguasai atau memimpin), 2) kata kerja transitif yang membutuhkan huruf *lâm*, "*dâna lahu*" (taat kepada), dan 3) kata kerja transitif dengan huruf *ba'*, "*dâna bihi*" (mempercayai atau menjadikan sebagai cara hidup). Perbedaan ini menciptakan berbagai nuansa makna.

*Pertama*, jika dikatakan "*dânahu dînan*", artinya ia menguasainya, mengatur, memerintah, menaklukkannya, memperhitungkan, serta memberi balasan. Dalam konteks ini, berkaitan dengan kepemilikan dan pengaturan, yang identik dengan peran raja dalam mengatur dan memimpin, memberi keputusan, serta memberi hukuman dan ganjaran. Seperti *mâlik Yawm ad-dîn* (penguasa di hari pembalasan). *Kedua*, jika dikatakan "*dâna lahu*", artinya dia menaati dan tunduk kepadanya. Dalam konteks ini, berarti kepatuhan, ibadah, dan ketakwaan. Kalimat *ad-dîn li Allâh* (agama adalah untuk Allah) dapat mencakup dua makna: kekuasaan Allah atau ketaatan kepada Allah. Makna kedua ini erat kaitannya dengan makna pertama.

Terakhir, jika dikatakan "*dâna bihi*", artinya ia menjadikannya sebagai agama atau keyakinan, yaitu mengimaninya, membiasakannya, atau menjadikannya perilaku. Dalam konteks ini, berarti jalan hidup atau metode yang diikuti seseorang, baik secara teori maupun praktik. Secara praktis adalah kebiasaan dan perilaku seseorang, sebagaimana dikatakan inilah agama dan kebiasaanku. Secara keseluruhan, kata *ad-dîn* dalam bahasa Arab menunjukkan hubungan antara dua pihak, di mana salah satunya menghormati dan tunduk pada pihak yang lain. Jika digunakan untuk pihak pertama, itu berarti ketaatan dan kepatuhan, jika digunakan untuk pihak kedua, itu berarti perintah, otoritas, dan ketetapan. Jika

---

<sup>21</sup> Para ulama menggolongkan dan memberinama dengan kaum sofis (*sufastha'i*). Secara keseluruhan mereka ada tiga golongan besar, semuanya dikatakan menyimpang oleh para ulama, yaitu 1) *Indiyah* berpendapat bahwa kebenaran itu relatif dan bergantung pada pandangan masing-masing individu. Setiap orang memiliki "kebenaran" sendiri, dan tidak ada kebenaran tunggal yang mutlak. 2) *Inadiyah* (kekerasan kepala), yang menolak adanya kebenaran. Mereka meyakini tiga prinsip: (1) kebenaran tidak ada, (2) jika ada, maka tidak bisa dipahami, (3) jika dipahami, tidak bisa disampaikan ke orang lain. 3) *La-Adriyyah* ("tidak tahu"), yang menyangkal segala hal dengan jawaban "tidak tahu." Mereka menghindari dari kepastian apa pun, bahkan dalam hal sederhana, sehingga mengaburkan kebenaran dan menghilangkan kepastian, termasuk dalam hak-hak dan kewajiban. Ali ibn al-Isma'il, *Al-Ibânah 'an 'Ushûl al-Diyânah*, Riyadh: Dar al-Fadhilah, 2011, hal. 473.

dilihat sebagai ikatan penghubung antara keduanya, maka *al-dîn* adalah aturan yang mengatur hubungan itu atau penampilan yang mengekspresikannya.

Hasil perbandingan Abdullah Diraz, dari berbagai definisi agama dari para ahli Barat dan berbagai disiplin ilmu, ia menyimpulkan semua definisi agama tersebut tertuju dua aspek. *Pertama*, sebagai keadaan psikologis (*etat subjectif*), yakni religiusitas yang berarti kepercayaan atau iman kepada Zat yang bersifat ketuhanan yang patut ditaati dan disembah. *Kedua*, sebagai hakikat eksternal (*fait objectif*), yang meliputi seperangkat panduan teoritis yang mengajarkan konsepsi ketuhanan dan seperangkat aturan praktis yang mengatur aspek ritualnya.<sup>22</sup>

Quraish Shihab juga sama, menyebutkan beberapa makna kata *al-dîn* memiliki makna utang, pembalasan, perhitungan, ketaatan, dan agama. Dengan nalar bahasanya, Quraish menjelaskan, sebagai “yang mengutang/kreditur,” “yang membalas,” “yang ditaati,” “yang melakukan perhitungan,” dan “yang dipercayai sebagai Tuhan”, memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari pada mitra yang berhubungan dengannya. Berdasarkan ini, makna sebuah agama adalah menekankan pada jalinan hubungan atau interkasi antara manusia dengan Tuhan dan mengilustrasikan tentang kepastian adanya pembalasan dan ganjaran atas semua perbuatan.<sup>23</sup>

Adapun istilah *al-ta'addudîyyah al-dîniyyah* dalam bahasa Arab terdiri dari kata *ta'addud* derivasi dari kata *ta'adda* dan kata *din* sendiri. Jika dilihat dalam teks-teks Islam, tentu term “*ta'addudîyyah*” tidak akan ditemukan, baik dalam Al-Qur'an ataupun hadis. Bahkan dalam kamus-kamus bahasa Arab sendiri. Pertanyaannya, apakah sesuatu yang tidak disebutkan berarti tidak ada? Tentu juga tidak. Term “*ta'addudîyyah*” bisa ditemukan pada sekitar abad ke-20 sampai 21 masa kebangkitan Islam (*'Ashr al-Nahdhah*). Yaitu pada masa Ahmad Mukhtar Umar (1933-2003 M), dalam kamusnya, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabîyyah al-Mu'âshir*. Dijelaskan, term “*ta'addudîyyah*” bentuk feminin (*muannast*) dan *masdar* “*shina'i*”<sup>24</sup> dari kata “*ta'addud*”.<sup>25</sup>

---

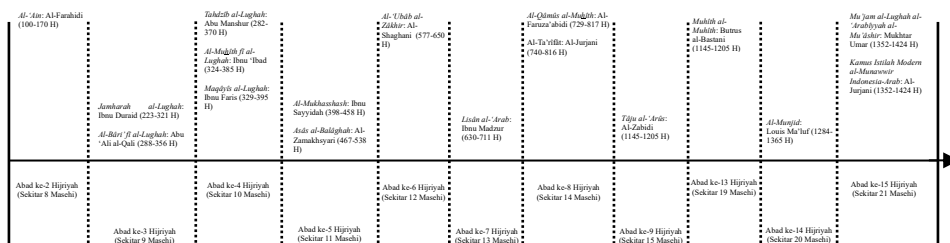
<sup>22</sup> Muhammad Abdullah Diraz, *Ad-Dîn: Buḥûts Mumahhidah li Dirâsat al-Adyân*, Cairo: 1471/1952, hal. 30-32.

<sup>23</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Bayani: Paradigma Bahasa dalam Kosakata Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2024, hal. 42-43.

<sup>24</sup> Istilah yang digunakan untuk sebuah kata baik tetap (jamid) atau yang terderivasi, isim ataupun bukan, dengan ditambahkan huruf *ya'* dan *ta'* marbutah diakhirnya. Sehingga dapat memberikan sebuah makna yang sebelumnya tidak ada. Maka baru yang dihasilkan merupakan kumpulan dari sifat-sifat khusus yang dimiliki kalimat tersebut. Seperti kata “*insan*” asalnya berarti berakal (*al-hayawân al-nâtiq*), kemudian menjadi “*insânîyyah*” maka semua sifat yang berkaitan dengan disebut atau tertunjuk pada manusia. Seperti belas

Dalam kamus tersebut, Umar memberikan makna “*ta’addudīyyah*” sama dengan yang ada di kamus Inggris. *Pertama*, makna filosofis, terdapat berbagai jenis realitas dan kebenaran yang berbeda, dengan pentingnya menerima keragaman budaya, gender, etnis, dan agama yang ada di antara berbagai kelompok manusia. *Kedua*, makna politik, Sebuah sistem politik yang didasarkan pada kehidupan bersama berbagai kelompok yang berbeda dan memiliki otonomi dalam pengelolannya, dengan perwakilan mereka dalam pemerintahan. Terakhir ditambahkan dengan Pluralisme Partai, yaitu pengakuan terhadap berbagai fungsi partai politik dalam satu negara. Bedanya ia tidak menyebutkan makna kegerejaan. Tokoh lain Ahmad Warson Munawwir (1933-2013M), dalam *Kamus Istilah Modern al-Munawwir Indonesia-Arab*, dikatakan, makna “*ta’addudīyyah*” keadaan masyarakat yang majemuk (berhubungan dengan sistem sosial dan politiknya).<sup>26</sup> Secara tidak langsung, kamus bahasa Arab mengakui dengan baik adanya term “*ta’addudīyyah*” dan mencontohkan penggunaannya. Sehingga, pendapat yang menolak kata Pluralisme Agama, baik karena ada imbuhan “isme” atau karena disandarkan dengan Agama, secara kamus tidak dibenarkan. Artinya – bahasa Anis secara semantik – tidak dapat diterima serta tidak berindikasi negatif.<sup>27</sup>

### Skema II. 1. Potret Historis Kamus Arab dalam Term *ta’addudīyyah*



Melihat skema di atas, terlihat bahwa peneliti telah menelusuri sejumlah kamus Arab yang tercantum, namun tidak menemukan secara spesifik istilah *ta’addudīyyah* sejak dari kamus Arab tertua, yaitu *Al-'Ain* yang dikarang oleh Al-Farahidi, hingga pada *Al-Munjid* yang disusun oleh Louis Ma'luf. Istilah tersebut baru mulai muncul dalam literatur pada masa modern, sekitar abad ke-21, melalui karya-karya seperti kamus

kasih, sabar, bermanfaat dll. Abbas Hasan, *Al-Nahw al-Wāfi*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1975, hal. 186. Lihat Jilid 3.

<sup>25</sup> Ahmad Mukhtar Abdul Hamid Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabīyyah al-Mu'āshirah*, Kairo: 'Alam al-Kutub, 2008, hal. 1464. Lihat Jilid 1.

<sup>26</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Istilah Modern al-Munawwir Indonesia-Arab*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2018, hal. 582.

<sup>27</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama, ...*, hal. 10-11.

Ahmad Mukhtar Umar dan Ahmad Warson. Hal ini menunjukkan bahwa *ta'addudîyyah* adalah istilah yang relatif baru dan tidak memiliki akar historis dalam kamus-kamus klasik bahasa Arab.

Ketika istilah *al-Ta'addudîyyah al-Dînîyyah* tidak ada dalam agama Islam – apalagi telah dimasukkan – namun bukan berarti istilah tersebut berkonotasi negatif. Istilah yang sudah terdaftar atau tertulis dalam kamus-kamus di atas, menunjukkan, tidak ada makna yang negatif. Setiap bahasa yang masuk kedalam bahasa Arab serta tidak ditemukan/sulit/bahkan tidak bisa dibuat bahasa Arab, perlu diarabisasi yang disebut dengan *al-dakhîl*. Setiap zaman memiliki kata serapan, meski bukan kebutuhan zaman saja, tapi bisa karena bahasa dan dialek yang dipinjam untuk menunjukkan beberapa nilai budaya dan sosial, baik dalam penggunaan formal maupun percakapan sehari-hari. Pada masa Jahiliyah, bahasa Arab telah menyerap banyak kata dari berbagai sumber, seperti bahasa Persia, Suryani, dan Yunani. Pada masa Islam menyaksikan munculnya kata serapan baru, terutama dari bahasa Turki dan Persia. Dan pada Masa Modern ini, ada peningkatan signifikan dalam serapan kata dari bahasa-bahasa Eropa, terutama bahasa Inggris, Prancis, dan Italia.<sup>28</sup>

Dalam konteks arabisasi, istilah *al-Ta'addudîyyah al-Dînîyyah* bukan bagian dari itu, tapi murni dari bahasa Arab Islam sendiri, bentuk terjemahan dari bahasa Inggris Pluralisme Agama (*Pluralism Religious*). Dari sisi masalah realita, sama seperti masalah istilah fundamentalisme (*al-Ushûlîyyah*), antara fundamentalisme di Barat dan Islam. Apakah Islam menolak karena dalam sejarah tidak pernah ada istilah tersebut? hanya kenal dengan istilah *al-Ushûl*. Tentu tidak, bahkan tetap diterima dengan pemahaman dan konsep yang berbeda. Menurut Imarah mengatakan, fundamentalisme di Barat adalah orang-orang yang stagnan, memerangi logika, majaz, takwil. Sedangkan fundamentalisme di Islam adalah ahli ushul fikih, menggali hukum, ijtihad, dan pembaharuan dengan akal.<sup>29</sup>

Juga, selain itu, istilah Pluralisme Agama bisa dihadapkan dengan fenomena istilah Tasawuf – bedanya Pluralisme Agama (*Religious Pluralism*) lahir dari Barat muncul pada masa Islam kebangkitan *al-*

---

<sup>28</sup> Abdurrahim, *Mu'jam al-Dakhîl fi al-Lughah al-'Arabîyyah al-Hadîtsah wa Lahjâtihâ*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2011, hal. 7-9. Bahasa Inggris, *Internet* (انترنت), *Masrahîyyah* (مسرحية) sandiwara, dan *Burger* (برغر) burger. Bahasa Prancis, *Jîtâr* (جيتار) gitar, *Talfâz* (تلفاز) televisi, dan *Sayyârah* (سيارة) mobil. Bahasa Italia, *Bânthû* (بانطو) pasta dan *Bitzâ* (بيتزا) pizza. Bahasa Turki, *Tarbûsh* (طربوش) tarbush, *Afandî* (أفندي) efendi, dan *Şûbîyâ* (صوبيا) (soba). Bahasa Urdu, *Babaghâ'* (بيغاء) (urung beo. Dan Bahasa Yunani, *Falsafâh* (فلسفة) filsafat, *Usthûl* (أسطول) armada. Ini menunjukkan bagaimana bahasa Arab telah beradaptasi dengan pengaruh linguistik yang beragam dari berbagai budaya.

<sup>29</sup> Muhammad Imarah, *Al-Ushûlîyyah bana al-Gharb wa al-Islam*, Kairo: Dar al-Syarq, 1998, hal/ 17.

*Ta'addudîyyah al-Dînîyyah* – dalam kesejarahannya belum dalam sama sekali secara eksplisit, baik dalam Al-Qur'an atau hadis. Juga tidak sedikit yang menolak bahkan menarik atau mengklaim istilah tersebut mengambil dari rahib Buddha, pendeta Nasrani, atau sihir India. Hal ini seperti yang dituduhkan orientalis terhadap istilah tasawuf. Bagi kalangan sarjana muslim yang menyetujui dan menganggap istilah tasawuf, terdapat ragam perbedaan asal katanya.<sup>30</sup>

Perbedaan tersebut tidak merubah terhadap maksud dan tujuan (esensi) tasawuf sendiri, yaitu menjadi hamba yang tunduk dan patuh kepada *tuhannya* dengan penuh ketulusan. Perbedaan mengembalikan derivasi sebuah kata adalah sudah biasa, selama tidak bertentangan dengan salnya (syari'at). Sebelum masuk pada rumusan Pluralisme Agama yang dapat menanggung/mencakup semua keyakinan, terdapat hal yang penting diketahui terkait sebuah istilah baru. Ahmad Zarruq merumuskan dalam bukunya berkata;

الإِصْطِلَاحُ عَلَى الشَّيْءِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ وَيَشْعُرُ بِحَقِيقَتِهِ وَيُنَاسِبُ مَوْضُوعَهُ وَيُعِينُ مَذَلُّوْلَهُ مِنْ غَيْرِ بُسِّ وَلَا إِحْلَالِ بِقَاعِدَةٍ شَرْعِيَّةٍ وَلَا عُرْفِيَّةٍ، وَلَا رَفْعِ مَوْضُوعٍ أَصْلِيٍّ وَلَا عُرْفِيٍّ، وَلَا مُعَارَضَةٍ فَرْعٍ حُكْمِيٍّ، وَلَا مُنَاقَضَةٍ وَجْهِ حُكْمِيٍّ، مَعَ إِعْرَابِ لَفْظِهِ وَتَحْقِيقِ ضَبْطِهِ: لَا وَجْهَ لِإِنْكَارِهِ.<sup>31</sup>

*Istilah digunakan untuk menunjukkan sesuatu, berdasarkan maknanya dan menyiratkan kebenarannya, sesuai dan jelas dengan tema yang dibahas, tanpa kekurangan atau penyimpangan dari aturan syariah maupun kebiasaan ('urf), tidak menghilangkan objek yang bersifat asli maupun yang bersifat kebiasaan, tidak bertentangan dengan hukum atau makna tertentu, dan konsisten dengan tata bahasa dan penjelasan yang akurat. Dengan demikian, tidak ada ruang untuk menolaknya.*

Jika mengacu pada kaidah ini, maka istilah Pluralisme Agama “pengakuan atas keberadaan berbagai agama yang berhak untuk diakui dan dihormati, hidup berdampingan, menghargai perbedaan, tidak boleh

<sup>30</sup> 1) Tasawuf berasal dari kata *shūfah* (bulu domba), karena seorang sufi dianggap berada bersama Allah seperti sehelai bulu domba yang tergeletak tanpa pengaturan apapun. 2) ada yang mengartikan *shufah* (bulu tengkuk), karena kelembutannya, sehingga seorang sufi seharusnya lembut dan lunak seperti bulu itu. 3) berasal dari kata *shifah* (sifat), karena tasawuf mengharuskan sifat-sifat terpuji dan meninggalkan sifat-sifat tercela. 4) berasal dari kata *shfā* (kesucian). 5) berasal dari dari *shuffah* (serambi), karena para sufi mengikuti jejak para ahli Shuffah yang disebutkan Allah, sebagaimana firman QS. Al-Kahfi/18: 28. Abdul Qadir Isa, *Haqâiq 'an al-Tasawwuf*, Halb: Dar al-'Irfan, 2007, hal. 20-21.

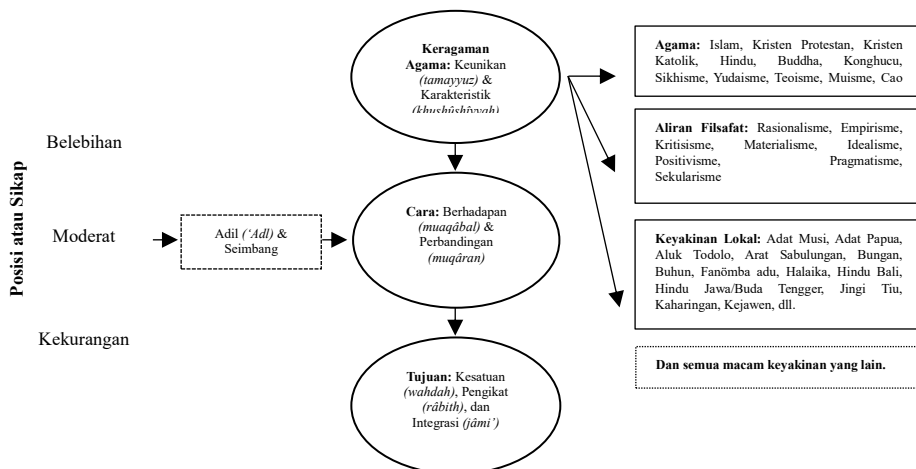
<sup>31</sup> Ahmad Zaqqur al-Fasyi, *Ta'sîs al-Qawâid wa al-Ushûl wa Tahsîl al-Fawâid li dzawî al-Wushû*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2005, hal. 27.

menghilangkan *esensi* atau prinsip dari masing-masing agama, konsisten dengan norma-norma hukum yang berlaku, termasuk hukum agama, dan diungkapkan dengan bahasa yang tepat dan jelas.” Namun, kaidah pada bagian “tidak bertentangan dengan syari’at”, perlu diperjelas lebih lanjut. Supaya tidak terkesan memaksakan atau terlepas jauh dari Islam sendiri. Seperti memasukkan segala aturan syari’at nonmuslim pada syari’at muslim. Selain itu supaya tidak terkesan subjektivitas agama (bertolak ukur pada agamanya sendiri), maka tidak ada bedanya dengan para filosof yang mengatakan semua agama benar (relativisme). Tambahannya adalah mencari sisi agama yang dapat merangkul pada semua agama atau nilai universal yang sama-sama dimiliki semua agama tanpa perlu memaksakan sesuatu yang bertolak belakang dengan masing-masing agama sendiri.

Tawaran sebuah pluralisme agama yang telah dijelaskan oleh Muhammad Imarah, bahwa, pluralisme adalah keragaman (*tanawwu'*) yang berlandaskan pada keberbedaan (*tamayyuz*) dan kekhususan (*khushûshîyyah*). Pluralisme tidak mungkin terwujud – bahkan tidak dapat dibayangkan – kecuali dalam konteks berhadapan (*muqâbil*), perbandingan (*muqâran*) dengan kesatuan (*wahdah*) dan keseluruhan (*jâmi'*).<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Muhammad Imarah, *Al-Ta'addudîyyah, al-ru'yah al-Islamîyyah wa al-Tahaddîyyah al-Gharbîyyah*, Mesir: Dar al-Nahdhah, 1997, hal. 3-5. Hal ini tidak hanya menyikapi keragaman agama saja, akan tetapi dalam menyikapi segala perbedaan. Bagaimana mungkin hal yang berbeda dan memiliki karakteristik tersendiri disamakan antara satu dengan yang lainnya.



**Skema II. 2. Keragaman Komprehensif**

Berdasarkan skema di atas, dapat dipahami bagaimana seharusnya Pluralisme Agama tertuju, tanpa hanya didominasi oleh satu agama saja atau beberapa agama saja dalam ranah hubungan antara agama. Dengan berikap adil dan seimbang/proposional, maka akan tercipta dari berbagai jenis keyakinan, keunikan, dan karakteristik yang dimiliki oleh setiap agama saling berhadapan dan berbanding satu dengan yang lainnya dengan penuh toleransi, menjalankan keyakinan agamanya masing-masing, dan tanpa diskriminasi. Sehingga, tercipta tujuan utama dan bersama kesatuan dalam negara (nasional) menuju hubungan harmonis global (internasional). Di sana ada keterkaitan antara agama dalam mengelola dan membina umat beragama.

Pluralisme ini tidak dapat diterapkan pada atomisme atau fragmentasi yang tidak memiliki pengikat atau kesatuan, juga tidak pada perpecahan yang hilang keterkaitan antar bagiannya, tidak pada monism yang terpaksa atau dipaksa untuk melepaskan diri dari kekhususan dan karakteristiknya. Di sisi lain, perpecahan mencerminkan ekstremitas pemutusan hubungan dan ketidakharmonisan yang tidak memiliki kesatuan. Sementara itu, kesatuan yang menolak kekhususan menggambarkan bentuk pemaksaan yang menghalangi kekhasan masing-masing kelompok dan ciri khusus mereka.

Jika diperhatikan baik secara teoritis atau praktis, konsep klaim kebenaran tunggal lebih relevan dan masuk akal dari pada kebenaran plural. Karena pasti setiap manusia akan mengklaim dirinya paling benar, klaim itulah yang menjadikan perbedaan. Paradigma semacam ini tidak hanya terjadi pada Islam, tapi juga diakui dengan agama yang lain. Berbeda dengan klaim semuanya benar, pasti akan ditolak oleh kebanyakan manusia baik. Sebenarnya masing-masing umat mempercayai

kebenaran yang diyakini, bagaimana mungkin fitrah dalam dirinya menyatukan antara apa yang diyakini dan yang tidak diyakini? Dari sinilah kemudian menjadi tanggung jawab bersama, bagaimana untuk hidup rukun dan bersama.

## B. Spektrum Pemikiran Sarjana tentang Definisi Pluralisme Agama

Pluralisme Agama sampai saat ini belum ada pengertian secara permanen yang bisa diterima oleh semua kalangan umat beragama, dalam arti belum ada kesepakatan bersama, akan tetapi pluralisme agama memiliki definisi yang bervariasi. Alasan utama yang diungkapkan oleh Mun'im Sirry, adalah bahwa mendefinisikan Pluralisme Agama tidaklah mudah dan para pemrakarsanya tidak mengemukakan satu pemahaman yang seragam, akhirnya Pluralisme Agama bisa didefinisikan berbedabeda.<sup>33</sup> Tapi Mun'im berlebihan mengatakan sulit didefinisikan, pertanyaannya, apakah memang iya, sulit untuk didefinisikan? Sepertinya bukan karena sulit mendefinisikannya, tapi karena memang belum tepat dalam mendefinisikan, sehingga masih tarik-menarik yang belum ada kepastian. Pada saat yang sama, ia menerjemahkan dari perkataan Diana Eck, pluralisme agama bukan pengakuan semata atas fakta perbedaan agama, kepercayaan, negara, dan lainnya. Tapi sebuah penghargaan yang "impian harus diperjuangkan" dan respon positif terhadap fenomena tersebut.<sup>34</sup>

Berikut beberapa pendapat sarjana mengenai definisi Pluralisme Agama:<sup>35</sup> Menurut Hajj Muhammad Legenhausen (1953 M), ada tujuh macam pluralisme agama; a). agama soteriologis, lebih pada aspek keselamatan, artinya setiap agama mengajarkan hidayah menuju surga melalui ajaran agamanya. Artinya, ini tidak selalu berarti bahwa jalan tersebut adalah yang terbaik atau satu-satunya yang benar. b). pluralisme agama normatif, lebih pada prinsip-prinsip moral dan etis yang diajarkan oleh pelbagai agama, khususnya mengenai penghargaan terhadap martabat dan nilai kemanusiaan. Artinya, setiap agama ada nilai kebaikan. c). pluralisme agama epistemologis, lebih pada tidak ada agama yang memiliki monopoli atas kebenaran; berbagai agama menawarkan perspektif yang berbeda dan semua agama dianggap valid dan memberikan wawasan sah mengenai realitas tertinggi. d). pluralisme

---

<sup>33</sup> Mun'im Sirry, *Think Outside the Box Membebaskan Agama dari Penjara Konservatisme*, Yogyakarta: Suka Press, 2024, Hal. 308.

<sup>34</sup> Mun'im Sirry, *Interaksi Islam, Bergelut dengan Teks dan Konteks*, Yogyakarta: Suka Press, 2024, hal. 96.

<sup>35</sup> Para tokoh ini, sebenarnya telah dibahas oleh Mun'im Sirry dalam bukunya, namun ia tidak menampilkan catatan kakinya. Peneliti menelusuri kembali dan menampilkan catatan kakinya.

agama aletika, lebih pada kebenaran (*truth*) pada agama, artinya setiap agama sama-sama benar. e). pluralisme agama etis, lebih pada setiap agama sama-sama mengajarkan etis dan moral sesuai standar masing-masing. f). pluralisme agama deontologis, lebih pada sebuah praktis yakni kewajiban yang harus dilakukan. g). pluralisme agama hermetis, lebih pada sisi terdalam agama, artinya, perbedaan agama yang tampak diluar hanya bersifat eksoteris, namun pada hakikatnya (esoteris) sama-sama satu tujuan.<sup>36</sup>

Menurut Anselm Kyongsuk Min (1940-2020 M), Pluralisme agama dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa jenis berdasarkan pemikiran para tokohnya. “Pluralisme fenomenal”, yang diusung oleh John Hick (1922-2012 M) dan Paul Knitter (1939 M), memandang keragaman agama sebagai bentuk respons fenomenal manusia terhadap realitas transendental yang tak sepenuhnya bisa dipahami. Sementara itu, “pluralisme universalis”, yang diperkenalkan oleh Leonard Swidler (1929 M), Wilfred Cantwell Smith (1916-2000 M), Ninian Smart (1927-2001), Keith Ward (1939 M), dan David Krieger (1942 M), lebih menekankan pentingnya menemukan prinsip universal yang dapat dijumpai dalam sejarah pemikiran keagamaan di berbagai tradisi.

Pendekatan lain adalah “pluralisme etika atau sterosentrisme”, yang dikembangkan oleh Rosemary Radford Ruether (1936-2022 M), Marjorie Suchocki (1933 M), Tom Driver (1925-2021 M), dan Paul Knitter (1939 M). Perspektif ini meletakkan nilai keadilan sebagai landasan utama dalam memahami agama dan interaksi antarumat beragama. Berbeda dengan itu, “pluralisme ontologis” yang dipopulerkan oleh Raimon Panikkar (1918-2010 M) berangkat dari pandangan bahwa keberagaman merupakan hakikat manusia, sehingga keberagaman agama pun merupakan konsekuensi alamiah dari eksistensi manusia itu sendiri.

Selain itu, terdapat “pluralisme pengakuan dosa”, yang digagas oleh Hans Kung (1928-2021 M), John Cobb (1925 M), Jurgen Moltmann (1926-2024 M), J. A. DiNoia (1943 M), dan John Milbank (1952 M). Pendekatan ini mengedepankan kebebasan beragama tanpa harus menanggalkan ciri khas masing-masing agama.<sup>37</sup> Dalam hal ini, John Cobb juga memperkenalkan konsep pluralisme dalam, yang

---

<sup>36</sup> Muhammad Legenhausen, “On the Plurality of Religious Pluralism,” *Iran: Internasional Journal of Hekmat*, Vol. 1, No 2, 2009, Hal. 18-37. Mun'im dalam bukunya mengatakan, bahwa Muhammad Legenhusain hanya menjelaskan tidak menyebutkan nama tokohnya pada setiap macam pluralisme agama kecuali John Hick dimasukkan pada macam yang keempat.

<sup>37</sup> Anselm Kyongsuk Min, “Dialectical Pluralism and Solidarity of Others: Towards a New Paradigm”, dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 65, No. 3, Tahun 1997, hal. 587-588.

mempertanyakan apakah keragaman agama hanya merupakan ekspresi yang berbeda dari satu kebenaran absolut atau justru kebenaran absolut itu sendiri bersifat beragam. Sebagai contoh, konsep surga dalam Islam dan agama lain memiliki perbedaan mendasar, sehingga memungkinkan adanya variasi dalam pemahaman kebenaran.<sup>38</sup>

Terakhir, “pluralisme kritis”, yang dikembangkan oleh Mun'im Sirry (1971 M), menawarkan evaluasi kritis terhadap argumen-argumen pluralisme agama. Pendekatan ini menyoroti pentingnya mekanisme eksternal dalam menentukan kebenaran suatu doktrin, sehingga menolak klaim kebenaran yang hanya bergantung pada sudut pandang internal suatu agama. Dengan demikian, pluralisme kritis berupaya menghadirkan pendekatan yang lebih reflektif dalam memahami relasi antara agama dan kebenaran.<sup>39</sup>

Selain itu, Mun'im, Nurcholis Madjid (1939-2005 M) mengklasifikasi sikap keberagamaan umat beragama kaitannya dengan pluralisme agama: a. Cara pandang eksklusif dalam melihat agama lain. Sudut pandang kelompok ini cenderung menyalahkan dan menyesatkan umat agama lain, sehingga hanya agamanya saja yang membawa jalan keselamatan, sementara di luar agamanya tidak ada jalan keselamatan. b. Sikap inklusif. Sikap ini mengakui adanya kebenaran dalam agama lain meskipun secara bersamaan ia juga sedang meyakini kebenaran dalam agamanya. c. Sikap pluralis. Sikap ini tidak menysar kepada benar atau salahnya suatu agama, karena ia lebih kepada kesadaran akan fakta kemajemukan dalam kehidupan.<sup>40</sup>

Munculnya banyak perbedaan definisi Pluralisme Agama tersebut, terindikasi ketidaksinkronan antara satu definisi dengan yang lainnya. Seharusnya definisi itu harus komprehensif-restrinsik (*jâmi'-mâni'*). Artinya, definisi yang bisa mencakup segala makna yang ditunjukkan pada sebuah tema, sehingga hal-hal yang diluar tema tidak bisa masuk. Ketika definisi itu sudah komprehensif dalam suatu tema, maka dari situ memunculkan sebuah cara atau sikap dalam mengekspresikan atau menjalankan dari definisi tersebut. Contoh mudahnya, definisi shalat adalah ucapan dan perbuatan tertentu yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam bersamaa dengan niat dan syarat tertentu. Dalam kalangan madzhab fikih, telah menyepakati definisi ini. Namun, dalam

---

<sup>38</sup> John B. Cobb, JR. “Deep Pluralism”, dalam *The Pluralist of The University Illinois*, Tahun 2006, Vol. 1, No. 1, 63-73.

<sup>39</sup> Mun'im Sirry, *Think Outside the Box Membebaskan Agama dari Penjara Konservatisme, ...*, Hal. 308.

<sup>40</sup> Nurcholis Madjid, *Mencari Akar-Akar Islam bagi Pluralisme Modern: pengalaman Indonesia dalam Jalan Baru*, Bandung: Mizan, 1998, Hal. 56.

penerapannya ada kesamaan dan perbedaan, dari syarat dan rukunnya, pergerakannya, dan bacaannya.

Jika melihat sejumlah definisi Pluralisme Agama, tertuju langsung pada sikap yang belum tentu diterima sikap tersebut oleh orang lain. Seperti setiap agama memiliki nilai kebaikan, setiap agama sama benar, setiap agama tidak mudah mengukur kebenarannya berdasarkan agamanya sendiri, dan lain sebagainya. Satu sisi definisi ini bisa diterima satu sisi lain ditolak. Karena definisi seperti ini bersifat ambigu yang masih dipertanyakan kembali. Ketika didefinisikan setiap agama memiliki nilai kebaikan, maka pertanyaannya, kebaikan seperti apa. Misal agama lain menghalalkan makan babi dan Islam melarang, apakah bisa diterima, bahwa itu baik menurut Islam? tentu tidak. Hal ini dengan definisi yang mengatakan semua agama benar, maka kebenaran yang seperti apa? Selanjutnya, setiap agama tidak mudah mengukur kebenarannya berdasarkan agamanya sendiri. Maka pertanyaannya, lantas dengan apa bahwa agamawan mengukur kebenaran tersebut kalau bukan dari kitabnya sendiri?

Definisi semacam ini, perlu dirubah karena masih menimbulkan tanda tanya dan belum dapat diterima oleh semua kalangan umat beragama. Diantaranya penolakan yang diutarakan kepada John Hick terkait pengertian pluralisme agama, bahwa pandangan menimbulkan beberapa penafsiran dari kalangan tokoh. Diantaranya, *Pertama*, bahwa tidak ada agama yang memiliki kebenaran absolut secara eksklusif; semua agama merupakan campuran dari kebenaran dan kesalahan, dan tidak ada agama yang sepenuhnya benar atau sepenuhnya salah. *Kedua*, bahwa meskipun kebenaran itu tunggal, berbagai agama hanyalah jalan-jalan yang berbeda untuk mencapai kebenaran tersebut. Dalam hal ini, Allah adalah tujuan dari semua jalan religius, baik yang menuju masjid, gereja, atau kuil. *Ketiga*, bahwa doktrin-doktrin agama adalah pengetahuan yang tidak dapat diuji secara empiris dan tidak dapat dinyatakan benar atau salah; oleh karena itu, doktrin-doktrin tersebut dianggap tidak memiliki makna substansial yang memungkinkan penilaian objektif.<sup>41</sup>

Ternyata, kegelisahan belum ada definisi yang konkrit, juga dialami oleh filosof Syi'ah, Misbah al-Yazdi. Namun ia mencoba memberikan gambaran dengan tiga jenis definisi Pluralisme Agama:<sup>42</sup> a) usaha untuk mencapai toleransi dan hidup berdampingan secara harmonis guna mencegah terjadinya konflik dan peperangan. Dalam konteks ini, pluralitas dianggap sebagai fakta sosial yang harus diterima, karena tidak

---

<sup>41</sup> Muhammad al-Hamidawi, *Al-Ta'addudîyyah al-Dînîyyah Qirâ'atan fî al-Murtakazât*, Hal. 2

<sup>42</sup> Misbah al-Yazdi, *Baina al-Tharîq al-Mustaqîm wa al-Thuruq al-Mataqîmah*, diterjemahkan oleh Haidar Hubbullah, Bairut: Dar al-Hadi, 2002, hal. 3-9.

menguntungkan bagi masyarakat jika setiap pihak berusaha untuk mengeliminasi yang lainnya. Yang dibutuhkan adalah kemampuan untuk hidup berdampingan tanpa harus menjadi satu kesatuan.

b) Ada satu agama yang berasal dari Allah, tetapi agama ini memiliki berbagai manifestasi. Kristen, Yahudi, dan Islam dalam makna khususnya, serta semua agama lain, hanyalah berbagai manifestasi dari satu kebenaran yang sama. Perbedaannya terletak pada pemahaman agama bukan esensi. Kebenaran hanya satu, tidak ada pada yang lain. Dalam konteks keharmonisan, perdebatan mengenai benar atau salah tidak relevan, dan kita tidak perlu mengatakan bahwa ajaran ini benar dan yang itu salah, atau agama ini benar dan agama itu salah, perdebatan seperti ini tidak relevan sama sekali, sebab setiap individu memahami kebenaran tersebut sesuai dengan pola pikir dan kondisi khususnya. c) lebih radikal lagi, yaitu tidak ada kebenaran tunggal yang dapat dipegang. Sebaliknya, kebenaran itu sendiri bersifat plural dan bervariasi. Dengan asumsi ini, semua pemahaman manusia dapat dianggap sebagai bagian dari kebenaran.

Lanjut al-Yazdi, makna yang *pertama* cukup sederhana, meskipun menganggap salah pada agama lain tetap bersikap toleran. Yang *kedua*, masih menganggap agama yang lagi bagian dari agamanya, namun tanpa harus diperdebatkan benar dan salah, karena tidak relevan. Dan ini kata al-Yazdi tidak benar, karena para nabi menyampaikan kritik pada pengikut sebelumnya, contohnya banyak di Al-Qur'an. Dan yang ketiga ini, dianggap bertentangan secara akal dan sulit diterima, karena tidak mungkin juga menyatakan bahwa tauhid itu benar, dan pada saat yang sama syirik juga benar, seolah-olah keduanya memiliki kebenaran bersama. Lalu al-Yazdi memiliki jenis definisi sendiri yang memposisikan definisi keempat, modifikasi dari pola yang ketiga.<sup>43</sup>

Dia (al-Yazdi) mengatakan, pluralisme adalah kebenaran, merupakan kumpulan dari bagian-bagian atau elemen-elemen yang dapat ditemukan dalam setiap agama. Dengan demikian, kebenaran bukanlah sesuatu yang tunggal yang hanya terkait pada satu subjek tertentu. Artinya, setiap umat beragama tidak memiliki satu agama yang mencakup keseluruhan kebenaran, melainkan kumpulan agama-agama yang masing-masing mengandung sebagian kebenaran. Kebenaran juga bisa terjadi pada agama yang lain, sehingga berkumpul jadi satu-kesatuan yang utuh. Karena seorang muslim tidak bisa mengatakan bahwa agama telah mencapai pada kebenaran yang sempurna.

---

<sup>43</sup> Misbah al-Yazdi, *Baina al-Thariq al-Mustaqim wa al-Thuruq al-Mataqimah*, diterjemahkan oleh Haidar Hubbullah, ... hal. 10-16.

Tokoh Syi'ah lainnya, Abdolkarim Soroush (1945 M), dalam bukunya *Al-Syirâthât al-Mustaqîmah*, menjelaskan sepuluh pondasi terhadap Pluralisme agama baik secara positif dan negatif atau yang dikenal dengan dasar-dasar Pluralisme Agama (*Mabâni al-Ta'addudîyyah al-Dînîyyah*). Bagi Soroush, Pluralisme Agama memiliki dua pilar utama (hukum asal) dan dari kedua inilah lahir sepuluh pondasi; keberagaman dalam pemahaman terhadap teks-teks keagamaan, dan keberagaman dalam penafsiran umat terhadap pengalaman-pengalaman (*al-tajribah*) keagamaan Inti dari sepuluh fondasi ini adalah pemahaman terhadap teks dan ajaran agama yang beragam dan terus berubah, begitu pula pengalaman yang dialami setiap umat. Selain itu, gagasan ini terinspirasi oleh syair-syair tokoh sufi, seperti Jalaluddin al-Rumi. Terakhir, penisbatan pada label nama *al-hâdi* (pemberi petunjuk) tidak terlepas dari penolakan absolut, artinya tidak ada agama yang sepenuhnya benar atau sepenuhnya salah.<sup>44</sup>

Tidak heran, jika sebagian pendukung pluralisme agama mengutip beberapa tokoh sufi. Namun yang menjadi tanda tanya besar adalah dibalik ungkapan yang dalam oleh tokoh sufi, apakah sesuai dengan yang dikehendaknya (sufi) dalam apa yang tujukan oleh pengutip? Ini sangat penting dipahami, yang dikhawatirkan, seakan-akan maknanya mengarah pada pluralisme yang dikehendaki oleh pegiatnya, namun hakikatnya terbalik. Maka, akibatnya akan fatal, baik secara makna atau bagi sufi tersebut. Sederhananya, bagaimana mungkin seorang sufi yang sudah bersatu fikiran dengan dzat yang Maha Esa, tapi fikirannya mengakui kebenaran agama yang tidak menyembah kepada dzat yang Maha Esa. Justru para sufi mengajak pada semua manusia untuk berpusat pada dzat yang Maha Esa.

Serupa dengan ungkapan Muhammad Ali, bahwa “semua agama datang dari sumber yang sama, yaitu Tuhan. Tuhan inilah yang

---

<sup>44</sup> Abdolkarim Soroush, *Al-Syirâthât al-Mustaqîmah Qirâ'atan Jayyidah*, Bairut: al-Intisyâr al-'Arabî, 2009, Hal. 9-37. Misbah al-Yazdi, *Baina al-Thariq al-Mustaqîm wa al-Thuruq al-Mataqîmah*, diterjemahkan oleh Haidar Hubbullah, ... hal. 19. Abdul Karim Soroush adalah pemikir Islam kontemporer yang berani melakukan pembaharuan dalam agama. Lahir di Teheran pada 1945, ia menempuh pendidikan keagamaan dan umum sebelum melanjutkan studi farmakologi di Universitas Teheran. Soroush menekankan pentingnya membedakan antara aspek fundamental dan aksidental dalam agama serta memisahkan pengalaman pribadi dari institusi kolektif. Ia terinspirasi oleh mistisisme Jamaluddin Rumi yang berfokus pada cinta, berbeda dengan al-Ghazali yang lebih menonjolkan rasa takut, dan mengkritik mistisisme berbasis kekuatan dan kekuasaan sebagai kelemahan dalam umat Muslim. Abdul Karim Soroush, *Menggunakan Otoritas dan Agama*. Bandung: Mizan, 2002, dan Abdul Karim Soroush, *Al-'Aql wa al-Hurriyah*. Beirut: Mansyurat al-Jamal, 2009. hal 22.

memberikan kabar dan membimbing ke jalan keselamatan”.<sup>45</sup> ini juga bermakna ambigu. Jika dilihat dari Islam, bahwa Allah SWT adalah pencipta segala sesuatu (alam semesta), maka ungkapan Ali benar adanya. Tapi jika dikaitkan dengan keimanan dan agama yang dikehendaki Allah SWT sendiri, maka akan memiliki makna, seola-olah seperti Yahudi, Nasrani (yang tidak murni iman pada Allah dan nabinya) sama dengan Islam. Jadi, pernyataan yang menyangkut sebuah hakikat dalam keimanan seseorang, belum tentu sama dengan di luar keimanan seseorang tersebut.

Terjadi juga dalam Abd Moqsith Ghazali yang dibantah oleh Qosim Nursheha Dzulhadi. Ketika Ibnu ‘Arabi dianggap sebagai tokoh yang mendukung pluralisme dengan gubahan syair-syairnya. Maka Dzulhadi menampilkan penjelasan lanjut dari syair tersebut, bahwa syari’at Nabi Muhammad mencakup seluruh syariat para nabi terdahulu, kebenaran hukum harus sesuai dengan tuntunan Nabi SAW, hanya ada hukum syariat Nabi SAW, dan syariat sebelumnya direvisi dengan datangnya syariat Nabi SAW. Begitu juga dalam mengutip Jaluddin al-Rumi, bahwa al-Rumi sendiri menolak kalau Yesus dikatakan Tuhan, karena bertentangan dengan akal sehat, saat ia (al-Rumi) menolak anggapan al-Jarraj yang mengatakan, kaum sufi menerima doktrin dari Inkarnasi.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Muhammad Ali, *Non-Muslim Bisa Masuk Surga: Islam, Keselamatan yang Lain dan Etika Antariman*, Jakarta: Milestone, 2025, hal. xxiii.

<sup>46</sup> Berikut syair yang biasa dipakai sebagai dasar paham Pluralisme Agama:

لَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ أَنْكِرُ صَاحِبِي \* إِذَا لَمْ يَكُنْ دِينُهُ إِلَى دِينِي دَانِي  
 لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ \* فَمَرَّعِي لِعِزْلَانٍ وَدَثِيرٍ لِيُغْتَابَانَ  
 وَبَيْتٌ لِأَوْتَانٍ وَكَعْبَةٌ طَائِفٍ \* وَالْوَالِخُ تَوْرَةً وَمُصْحَفٌ قُرْآنَ  
 أَدِينٌ يَدِينُ الْحَبَّ أَيْ تَوَجَّهَتْ \* رِكَائِبُهُ فَالْحَبُّ دِينِي وَإِيمَانِي

*Sesungguhnya, sebelum hari ini, aku biasa menolak keberadaan sahabatku jika sistem keyakinannya tidak mendekati sistem keyakinanku.*

*Namun kini, hatiku telah menjadi ruang yang mampu menampung seluruh bentuk (keberagaman, padang rumput bagi kijang-kijang, tempat ibadah bagi para rahib.,*

*Tempat persemayaman berhala, Ka’bah bagi para peziarah, lembaran-lembaran Taurat, dan mushaf Al-Qur’an.*

*Aku berpegang pada agama cinta, ke mana pun arah perjalanannya tertuju; maka cinta adalah agamaku dan keyakinanku.* Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, hal. 64-65. Qosim Nursheha Dzulhadi, *Islam VS Pluralisme Agama*, Jakarta: Pustaka al-Kaustar, 2009, hal. 45-60. Muhammad ibn ‘Ali al-Hatimi Ibnu ‘Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006, hal. 377. Maulana Jalaluddin al-Rumi, *Kitāb fīhi Mā fīhi*, Kairo: al-Majlis al-‘A’la li al-Tsaqafah, 2005, hal. 159-161.

Menjawab klaim tersebut kepada Ibnu ‘Arab, Ahmad Thayyib, yang bergelar Syaikh al-Azhar, berpendapat: Ibnu ‘Arabi menyingkap hubungan keimanan antara orang-orang yang beriman kepada Allah SWT, yakni bahwa semua yang beriman kepadanya adalah saudara dan berasal dari satu bapak. Dengan kata lain, Al-Qur’an tidak hanya berbicara

Jika ditelusuri, telaah Soroush di atas, judul dari syair menjelaskan tentang “Musa dan Fir’aun, masing-masing ditundukkan untuk kehendak ilahi ibarat racun dan penawarnya, kegelapan dan cahaya, munajat Fir’aun kepada Allah dalam khalwatnya sampai celaka kehormatannya.”<sup>47</sup> Dilihat dari judulnya, sedikit menjelaskan bagaimana rahasia Tuhan pada keduanya. Musa sudah jelas seorang nabi maka tanpa perlu dijelaskan, tapi Fir’aun yang terkenal dengan kedurhakaannya kepada Allah, diam-diam bermunajat pada “Allah”. Disini tampak jelas, judul ini menekankan bahwa sejahat-jahatnya Fir’aun yang diklaim secara dzahir itu kafir, ternyata masih bermunajat pada Allah tanpa sepengetahuan Musa atau muslim lainnya. Sehingga, ini penyebab Fir’aun memiliki kedudukan di sisi Allah. Dan semuanya itu atas kehendak Allah. Ini seakan-akan yang tampak dalam judul.

Lebih dalam lagi, al-Rumi mengatakan, bahwa “Kita semua adalah hamba dari satu Tuan, tetapi kapakmu membelah ranting-ranting dalam mencapai tujuanmu.” Artinya, setiap orang tunduk pada satu kekuasaan tertinggi, namun memiliki cara atau usaha masing-masing dalam meraih tujuan. Ibarat warna itu berbeda-beda, sama seperti jenis manusia ada seperti Musa dan Fir’aun, sehingga warna tersebut yang menjadi orang bertikai dalam keduanya. Seandainya sampai pada tingkat tanpa berwarna maka akan tampak sama. Jika dikaitkan dengan keragaman agama, dalam pengertian Soroush, bahwa perbedaan agama hanya ibarat kertas kosong yang terbatas oleh warna-warni, Islam, Yahudi, Kristen, dan lainnya. Akan tetapi jika tidak melihat warna-warni tersebut, maka akan tampak kesamaannya.

Peneliti sendiri, ketika Soroush mengaitkan ini dengan konteks pluralisme agama, maka kurang tepat. Seperti yang telah dijelaskan di atas, bahwa latar belakang sufi adalah mengesakan Allah SWT semata, sedangkan mengakui kesamaan hakikat pada semua agama bertentangan dengan latar belakang sufi sendiri. Syair yang dijelaskan oleh al-Rumi, itu berkaitan dengan masalah keselamatan Fir’aun. Dan hal ini, ulama telah menjelaskan panjang lebar, seperti al-Razi telah memaparkan – QS. Yunus/10: 90 – tertolaknya taubat Fir’aun sebagaimana QS. Ghafir/40:

---

tentang agama Nabi Muhammad, tetapi juga tentang ajaran para nabi sebelumnya yang menjadi satu, yaitu Islam. Ini bukan berarti Ibnu ‘Arabi menyatukan semua agama, terutama agama yang tidak menyembah Allah, tetapi ia ingin menegaskan bahwa segala sesuatu yang tampak adalah cahaya yang berasal dari Yang Maha Esa, yaitu Allah SWT. Jadi, hanya Allah yang hadir di hadapan Ibnu ‘Arabi. Ahmad Thayyib, *Al-Qaul al-Thayyib*, Abu Dabi: al-Hukama’, 2020, hal. 39.

<sup>47</sup> Ibrahim al-Dasuqi Syata, *Matsnawî Maulânâ Jalâluddin al-Rûmî*, Kairo: al-Majlis al-A’la li al-Tsaqafah, 1996, hal. 233. Lihat Jilid 1.

85.<sup>48</sup> Seandainya nanti Fir'aun ternyata masih mendapatkan surga, itu adalah hak Allah yang di luar kehendak atau manusia. Bisa jadi apa yang dijelaskan oleh al-Rumi, hanya sebatas bahwa semua adalah berpusat kepada Allah SWT dan apa yang terjadi merupakan kehendaknya. Bukan berarti al-Rumi mengatakan semua hakikat sama. Hakikat sama bagi al-Rumi, karena Allah yang menciptakan, tapi hakikat sama dari perspektif orang yang tidak menyembah Allah itu berbeda dengan yang ditujukan oleh al-Rumi kepada Allah SWT.

Berikutnya dari tokoh Syi'ah, Hasan 'Izzuddin Bahrul 'Ulum, mengatakan, pluralisme agama adalah keberagaman dan pluralitas mengarah pada kehidupan bersama antara agama-agama dan antara seluruh umat manusia. Karena asal usul kita satu (Adam), Sang Pencipta satu (Allah), alam semesta satu, dan tujuan akhir kita satu, yaitu mendapatkan ridha Allah yang dibangun di atas prinsip-prinsip: hidup berdampingan, saling melengkapi, dan toleransi dalam kehidupan.<sup>49</sup> Begitu juga Asghar Ali Engineer (1939-2013 M), mengkonsep pluralisme agama dengan kesatuan agama (*wahdah al-dîn*) berlandaskan QS. Al-Maidah/5: 48, bahwa tuhan memang menciptakan makhluk yang berbeda untuk menguji keharmonisannya, bukan saling menunjukkan mana agama atau keyakinannya yang paling benar. Karena tugas manusia berlomba-lomba berbuat baik bukan menghakimi satu dengan yang lainnya.<sup>50</sup>

Berikutnya adalah pendapat dari ulama al-Azhar dan lainnya dalam merespon Pluralisme Agama: *pertama*, Ahmad at-Thayyib mengungkapkan bahwa hidup berdampingan merupakan kebutuhan yang tak hanya bersifat agama, tetapi juga nasional dan kemanusiaan. Dalam pandangannya, setiap agama hadir membawa pesan perdamaian untuk umat manusia dan seluruh alam semesta. Islam, tidak pernah mengajarkan permusuhan terhadap penganut agama lain. Sebaliknya, hubungan yang harmonis dengan nonmuslim seharusnya berlandaskan kasih dan persaudaraan. Pesan perdamaian yang terdapat dalam Islam dan Nasrani sebenarnya memiliki potensi besar untuk membangun jembatan pemahaman antara kedua agama, dengan syarat pandangan terhadap agama-agama ini dilakukan secara ilmiah dan obyektif, tanpa dipengaruhi oleh ambisi materialistik atau kepentingan politik. Dunia modern membutuhkan prinsip pluralitas yang digariskan oleh Al-Qur'an, yaitu

---

<sup>48</sup> Muhammad ibn 'Umar, Fakhrudin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Bairut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1420, hal. Lihat Jilid 17. 296. Muhammad Shadiq Khan, *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qurân*, Bairut: al-Matabah al-'Ashriyyah, 1992, hal. 116. Lihat Jilid 6.

<sup>49</sup> Hasan 'Izzuddin Bahrul 'Ulum, *Al-Ta'addudîyyah al-Dînîyyah fî al-Fikr al-Islamî*, Bairut: al-'Arif li al-Mathbu'at, 2011, hal. 38.

<sup>50</sup> Asghar Ali Engineer, *Rational Approach to Islam*, New Delhi: Dyan Publishing House, 2001, hal. 149.

prinsip yang menekankan pentingnya dialog dengan mereka yang berbeda pandangan. Melalui dialog yang terbuka, umat manusia dapat meraih kebersamaan yang lebih kuat dan lebih damai.<sup>51</sup>

*Kedua*, Yusuf Qaradhawi menjelaskan, konsep pluralisme agama sejatinya tidak bertentangan dengan syariat Islam. Dalam pandangannya, meskipun Islam menegaskan bahwa kebenaran itu satu, yaitu agama yang dibawa oleh para nabi dari Nabi Nuh hingga Nabi Muhammad SAW. Pluralisme agama tetap menghargai hak keberadaan agama-agama lain meskipun Islam tidak menganggap mereka sebagai kebenaran. Pluralisme bukan berarti menganggap semua agama sama atau setara dalam kebenaran, tetapi lebih pada pengakuan hak setiap agama untuk hidup berdampingan. Dan tidak mengharuskan umat Islam mengakui semua agama sebagai benar. Sebaliknya, pluralisme menghargai hak orang lain untuk menjalankan agamanya, bekerja sama demi kebaikan bersama, serta memperjuangkan keadilan sosial dan hak asasi manusia.<sup>52</sup>

Kata “kafir” memiliki makna yang bervariasi, dari sekadar tidak mengakui kenabian Muhammad hingga ketidakpercayaan kepada Allah dan Hari Akhir. Oleh sebab itu, seseorang yang tidak memeluk Islam namun tetap beriman kepada Allah dan memiliki komitmen moral tidak selalu dapat disebut “kafir” dalam arti yang absolut. Ia menyimpulkan bahwa pluralisme agama adalah bagian dari hukum alam yang ditetapkan oleh Allah, di mana keberagaman ini merupakan fenomena alamiah dan tak terelakkan dalam kehidupan masyarakat. Sebagai suatu prinsip hidup berdampingan, pluralisme memungkinkan umat manusia untuk bersatu melawan atheisme dan kebebasan yang berlebihan serta mendukung keadilan sosial dalam rangka menciptakan masyarakat yang harmonis.

*Ketiga*, Abdullah ibn Bayyah menjelaskan, keragaman dalam agama dan budaya adalah tanda kekuatan serta kebijaksanaan Tuhan, dengan mengambil inspirasi dari ayat Al-Qur’an yang menggambarkan perbedaan bahasa dan warna kulit sebagai tanda bagi mereka yang berpengetahuan. Ia mengibaratkan keragaman agama seperti sebuah lukisan indah; ketika dihargai dalam bentuk aslinya, lukisan itu memancarkan keindahan dan mengundang perdamaian. Namun, jika keragaman ini dirusak, keindahan dan kedamaian itu akan memudar. Islam tidak menolak atau mengecilkan kontribusi agama dan peradaban lain dalam membangun moralitas manusia. Pengakuan Islam terhadap

---

<sup>51</sup> Ahmad al-Thayyib, “Al-‘Aisy al-Musyarak Mathlab Dînî wa Wathanî wa Insânî”, dalam <https://alimamaltayeb.com/article/4/>. Diakses pada 2017.

<sup>52</sup> Yusuf Qaradhawi, “Inna al-Dîn ‘inda al-Allâh al-Islâm lâ Tanfî al-Ta’addudîyyah,” dalam <https://www.al-qaradawi.net/node/3354>. Diakses pada 2024.

pluralisme agama, lanjutnya, tidak hanya sekadar mengakui keberadaan agama lain tetapi juga menghormati dan memuliakannya.<sup>53</sup>

Terakhir adalah tokoh yang menjadi topik dalam penelitian ini, yakni Ali Jum'ah berkata, bahwa dalam ajaran Islam, konsep pluralisme agama menekankan toleransi dan hidup berdampingan secara damai, yang jauh dari gagasan seperti pembersihan bumi atau penyatuan agama secara paksa. Islam, menurutnya, tidak mengakui atau menerima upaya untuk memaksa seseorang memeluk agama tertentu atau memaksa mereka meninggalkan tanah mereka. Sebaliknya, Islam mendorong terciptanya suasana saling menghargai, di mana komunitas Muslim dan nonmuslim dapat hidup bersama dengan harmonis. Dalam interaksi dengan pemeluk agama lain, Islam mengedepankan penyebaran kedamaian sebagai bentuk kebaikan. Ali Jum'ah menekankan bahwa toleransi ini bukan hanya demi menjaga jarak aman satu sama lain, tetapi juga untuk menciptakan pertukaran ide dan manfaat, yang pada akhirnya memperkuat hubungan antarkomunitas. Dengan memperlihatkan keramahan dan kebaikan, umat Islam dapat mempererat ikatan hati dengan orang lain, menunjukkan bahwa hidup berdampingan bukan hanya memungkinkan, tetapi juga menguntungkan dalam banyak aspek.<sup>54</sup>

Tampak berbeda dengan definisi yang dijelaskan oleh sarjana kalangan Syi'ah dan Sunni, yang terlihat lebih menyeluruh (*jâmi'*) dan bisa dipahami oleh semua umat beragama. Meskipun terdapat perbedaan penekanannya. Poin yang bisa diambil dari pengertian adalah bagaimana umat manusia ini bisa hidup bersama, rukun, dan saling menopang satu dengan yang lainnya, tanpa ada pelecehan dan cacian antara umat beragama. Hal ini, Sebenarnya, bagi para sarjana – seperti Anis Malik Thoah yang menolak istilah Pluralisme Agama – memiliki kesamaan, yakni mereka menganggap koeksistensi dan interaksi antara umat manusia dari masing-masing agama, tradisi dan kultur yang berbeda. Jadi hanya masalah praktis, aplikatif, administratif, dan historis. Juga biasa disinggung dalam kajian fikih, yang mengatur bagaimana hubungan antara manusia.<sup>55</sup> Akan tetapi, ketika sarjana yang menerima istilah ini bukan berarti bertentangan dengan Islam, justru dengan mengarahkan dan mempertimbangkan hal-hal yang tidak bertentangan Islam juga bagian

---

<sup>53</sup> Ahmad al-Buhairi, “Abdullah ibn Bayyah: al-Islâm Yahtarim al-Ta'addud wa al-Tanawwu' wa al-Hiwâr Wâjib Dînî wa Dharûrah Insânîyyah,” dalam <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1034262>. Diakses pada 2024.

<sup>54</sup> Mahmud Samir, “Ali Jum'ah: al-Islâm Hamâ al-Ta'addudîyyah wa Lam Yafridh al-Dîn 'alâ 'Ayah Thawâ'if Ukh râ,” dalam <https://www.albawabhnews.com/4599926>. Diakses pada 2024. Muhammad Syahatah, “Hal Intasyar al-Islâm bi al-Saif? Yahsim al-Jadal bi al-Adillah,” dalam <https://www.elbalad.news/6374443>. Diakses pada 2024.

<sup>55</sup> Anis Malik Thoah, *Tren Pluralisme Agama*, ..., hal. 261-262.

dari masalah fikih atau koeksistensi dan interaksi yang telah dibangun oleh para sarjana muslim klasik dan modern.

Artinya, ideologi yang dibangun bersama merupakan bentuk atau respon terhadap keragaman kehidupan ini, meskipun secara terminologi belum bahkan tidak pernah ada dalam Islam, baik secara Al-Qur'an atau hadis. Dan ini juga merupakan upaya dalam membangun koeksistensi dan interaksi dengan berbagai jenis manusia. Kemudian, hal yang terpenting adalah dasar-dasar atau prinsip-prinsip yang dibangun dalam sebuah ideologi harus bisa diterima oleh kalangan umat beragama. Dan bagaimana cara mempraktekkan koeksistensi dan interaksi itu, ketika menyikapi masalah yang terjadi, seperti klaim kebenaran, jalan hidayah, keselamatan, dan lain-lainnya. Disini tugas sebuah ideologi tersebut. Jika sistem, konsep, atau ideologi pluralisme agama ini ditolak, maka Pancasila yang dirumuskan bersama yang bisa diterima sampai saat ini, pasti akan ditentang oleh para sarjana muslim kala itu. Namun, merekalah yang menjadi garda terdepan dalam merumuskannya.

Kembali pada inti terminologi atau definisi diatas, jika peneliti rumuskan dari berbagai kelompok yang setuju dan tidak, terdapat titik temu yang bisa disatukan, yaitu konsep hidup berdampingan secara damai yang menghargai keragaman agama, budaya, dan tradisi sebagai kekayaan yang memperkaya kehidupan bersama tanpa ada paksaan, hinaan, dan diskriminasi. Hal ini akan dijelaskan lebih detail lagi pada bab terakhir nanti.

### **C. Implikasi Pemikiran John Hick dalam Paradigma Kebenaran: Agnostisisme, Skeptisisme, dan Relativisme**

Telah disinggung sebelumnya bahwa gagasan pluralisme agama memiliki makna filosofis yang mendalam, yang membuatnya ditentang oleh mayoritas kalangan umat beragama. John Hick, seorang tokoh yang memiliki pengaruh besar dalam gagasan pluralisme agama,<sup>56</sup> berusaha menjawab tantangan dari perspektif eksklusivisme dan inklusivisme yang mendominasi sejarah teologi Kristen. Eksklusivisme menyiratkan bahwa hanya ada satu agama yang benar dan semua lainnya salah, sedangkan inklusivisme berkaitan dengan pandangan bahwa satu agama itu benar, tetapi terdapat kebenaran tertentu juga dalam agama lain.<sup>57</sup> Tipologi eksklusivisme dan inklusivisme ini pertama kali dirumuskan oleh Alan

---

<sup>56</sup> John Hick, *An Autobiography*, Oxford: Oneworld, 2002, hal. 160.

<sup>57</sup> Abdullah Saeed, "Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today between Theological and Social Dimensions," dalam *Singapore: Nanyang Technological University*, No. 2, 2020, hal. 1.

Race<sup>58</sup> pada awal 1980-an dan diikuti oleh banyak pihak yang mencoba masuk dalam perdebatan ini.<sup>59</sup>

Pandangan Hick tentang pluralisme agama – sebagai tilogi ketiga – berperan sebagai respons terhadap keterbatasan perspektif eksklusivis dan inklusivis.<sup>60</sup> Gagasan ini mempengaruhi perkembangan pemikiran tentang bagaimana mengakui keberadaan dan nilai agama-agama lain, menjadikan pluralisme agama sebagai alternatif yang melampaui klaim kebenaran tunggal atau eksklusif dari satu agama. Namun pada waktu yang sama juga terdapat tokoh yang mencoba mengkritik tiga jenis tipologi ini seperti yang dilakukan oleh Ellethy, Yaser,<sup>61</sup> termasuk peneliti sendiri telah memberikan kritikan pada penjelasan awal. Sebagai seorang “pluralis,” Hick dengan pandangannya mengajukan, bahwa semua agama, dalam beragam bentuknya, sama-sama sah atau valid dalam mendekati kebenaran tertinggi. Sedangkan cara duntuk menuju realitas hakiki yang sama, tentu berbeda-beda dalam setiap agama. Ia menyebut realitas hakiki itu dengan “yang nyata” (*the Real*) dan yang nyata ini tidak dapat dijelaskan sepenuhnya dalam satu agama saja.<sup>62</sup>

Dibalik kesimpulan tersebut, terdapat pemikiran serius dari Hick terkait “kebenaran agama” ini. Dalam buku “Dialog dalam Filsafat Agama” (*Dialogues in the Philosophy of Religion*), dijelaskan bagaimana Hick memberikan sebuah penalaran kritis terhadap yang tidak sependapat/mengkritik idenya. Ketika William Alston tidak memiliki cara untuk menentukan agama mana yang benar, maka solusinya adalah tetap membela terhadap agamanya dengan rasionalitas dasar keyakinan masing-masing dari sebuah pengalamannya. Dan bagi Alston tetap hanya ada satu agama yang benar. Kemudian, dalam buku tersebut, Hick

---

<sup>58</sup> Alan Race, “Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions,” dalam *London: SCM Press*, Vol. 20, No. 3, 1983.

<sup>59</sup> Yaser Ellethy, “Coping with a Qur’anic Truth Claim: Muslim Hermeneutics of Knowledge and Pluralism,” dalam *Interreligious Studies and Intercultural Theology*, Vol 6, No. 1, 2022, hal. 66-84. Mikel Burley, “Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality,” dalam *Sophia*, Vol. 59, No. 2, 2020, hal. 311-331.

<sup>60</sup> Akeem mengatakan, istilah ini adalah hasil dari upaya yang dilakukan oleh para filsuf atau ahli agama Barat untuk menjawab pertanyaan tentang kebenaran agama, yang menyangkut bagaimana mengevaluasi pandangan teologis Kristen terhadap agama-agama lain. Akeem Olayinka Kazeem, “Analyzing John H. Hick’s *Religious Pluralism* and Its Implications from Islamic Ethical Perspectives,” dalam *Journal of Islamic Thought and Civilization*, Vol. 13, No. 2, 2023, hal. 183.

<sup>61</sup> Yaser Ellethy, “Coping with a Qur’anic Truth Claim: Muslim Hermeneutics of Knowledge and Pluralism,” ..., hal. 66-84.

<sup>62</sup> David C. Cramer, John Hick (1922—2012), dalam <https://iep.utm.edu/hick/#SH4c>. Diakses pada 27 November 2024.

memberikan argumen, jika hanya satu yang dibenarkan dari pengalaman religius, maka pengalaman religius yang lain tentu salah.<sup>63</sup>

Hal semacam ini tentu tidak dapat buat pijakan, karena masih menganggap pengalaman agama lain salah. Sedangkan bagi Hick sendiri, apapun pengalaman berupa religius ataupun sensorik, harus tidak boleh memihak salah satunya dengan cara pembedaan antara “realitas tertinggi sebagaimana adanya” (*an sich*) dan “realitas tertinggi sebagaimana dipahami oleh manusia.” Menurut Hick, realitas tertinggi – yang bisa disebut Tuhan, Yang Transenden, atau Hakikat Mutlak – pada dasarnya berada di luar jangkauan pemahaman manusia secara penuh karena keterbatasan indera, akal, dan budaya. Manusia hanya dapat memahami realitas ini melalui kerangka konseptual dan simbolik yang dibentuk oleh konteks budaya, tradisi, dan pengalaman masing-masing.<sup>64</sup>

Peneliti memahami bahwa, pembedaan ini menciptakan dua tingkat keberadaan “realitas tertinggi”: yang pertama adalah dalam dirinya sendiri, yaitu hakikat yang absolut dan tidak terjangkau; dan yang kedua adalah realitas sebagaimana dipersepsi oleh manusia, yang beragam sesuai dengan perspektif keagamaan dan budaya tertentu. Karena persepsi manusia selalu dipengaruhi oleh kerangka historis, tradisi, dan nilai-nilai tertentu, pengalaman dan respons terhadap “realitas tertinggi” pun menjadi beragam. Misalnya, seorang Muslim mungkin mengenal realitas ini sebagai Allah, seorang Kristen sebagai Tuhan Tritunggal, dan seorang Hindu sebagai Brahman atau salah satu dewa.

Jika melihat pemikiran Alston sendiri, salah satu filosof dari aliran realisme yaitu pengakuan terhadap keberadaan dan otonomi entitas-entitas tersebut. Dalam bukunya dia mengatakan, “mengatakan tentang sesuatu yang ada bahwa itu ada, dan tentang sesuatu yang tidak ada bahwa itu tidak ada, adalah kebenaran” (*to say of what is that it is and of what is not that it is not is true*). Artinya, entitas itu benar adanya dan keberadaannya independen/tersendiri. Ketika dikaitkan dengan kebenaran, maka sesuatu bisa dikatakan benar bukan karena bergantung pada pernyataan, melainkan terletak pada diluar dari pernyataan tersebut (bahwa sesuatu benar).<sup>65</sup> Jika dikaitkan dalam konteks kebenaran agama, maka apa yang dianggap benar oleh manusia terhadap agama bukanlah entitas yang sebenarnya, karena bagi Alston, kebenaran agama tersebut diakui keberadaannya namun terlepas dari apa yang difikirkan oleh manusia karena berdiri sendiri.

---

<sup>63</sup> John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan UK, 2010, hal. 25-26.

<sup>64</sup> John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, ..., hal. 27.

<sup>65</sup> William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, 2018, hal. 41.

Peneliti memahami dari pemikiran keduanya, sebenarnya, kedua sama-sama mengakui bahwa kebenaran realitas tertinggi adalah sesuatu yang ada dan tidak bisa dipersepsikan oleh manusia. Artinya, bukan apa yang dijelaskan oleh manusia/penganut masing-masing agama. Sedangkan perbedaannya, Hick menyamakan epistemik dan moral agama-agama besar untuk tidak menganggap salah satunya dan mengabaikan yang lain dari pengalaman religius masing-masing penganut agama. Sehingga, klaim kebenaran dan pengalaman keagamaan mereka tidak bisa dianggap kurang sah. Artinya, sama-sama menuju ke “realitas tertinggi”. Sedangkan Alston, dari berbagai pengalaman tersebut, tetap ada yang satu yang benar dalam menginterpretasikan “realitas tertinggi” yang tidak bisa dijangkau oleh pikiran manusia tersebut.

Berdasarkan paradigma kebenaran ini, Hick mampu menyimpulkan bahwa agama-agama besar dunia adalah respons autentik terhadap realitas yang sama, meskipun bentuknya berbeda karena dipengaruhi oleh interpretasi manusia. Agama-agama ini tidak perlu dilihat sebagai rival, melainkan sebagai jalan-jalan yang beragam menuju pemahaman dan hubungan dengan “realitas tertinggi”. Dengan cara ini, Hick menawarkan dasar filosofis untuk pluralisme agama, yang menghormati keragaman tradisi keagamaan tanpa mengabaikan kesatuan hakikat yang mendasari semua agama. Ini semua, tidak berarti apa yang diusulkan Hick tidak menjadi masalah bagi para agamawan, justru banyak yang mengkritisnya. Ketika Hick ingin menyamakan semua bentuk ekspresi agama, maka pada waktu yang sama ia telah menanamkan nilai relatif pada setiap penganut agama. Dengan cara atau ekspresi yang sama, menunjukkan semua benar.

Kemudian pemahaman Hick bahwa apa yang dijelaskan penganut agama tentang “realitas tertinggi”, bukanlah yang sebenarnya. Ini juga merupakan masalah yang menanamkan manusia sifat agnostik. Sama dengan filsafat Protagoras yang mengatakan, “mengenai Tuhan-Tuhan aku tidak tahu apakah mereka ada tidak ada”.<sup>66-67</sup> Memang manusia tidak bisa melihat realitas tertinggi tersebut atau disebut dengan Tuhan, akan tetapi bukan berarti semua yang mereka ekspresikan tentang Tuhan itu bukan realitas sebenarnya (dari memahami Tuhan). Karena dalam setiap umat beragama baik Islam, Kristen, dan lainnya memiliki pedoman yang

---

<sup>66</sup> “About the gods I do not know if they exist or do not exist”. Peter Clarke and Stewart Sutherland, *The Study of Religion, Traditional and New Religion*, London: Taylor & Francis e-Library, 2003, hal. 59.

<sup>67</sup> Pemahaman ini menunjukkan tidak mengakui dalam memahami Tuhan atau dibisa dikatakan, kabur dalam mengartikan Tuhan. Sama dengan disampaikan oleh Keith Ward dalam bukunya. Arvind Sharma, *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, London: The Macmillan Press, 1993, hal. 210-220.

menjelaskan tentang realitas tertinggi/Tuhan yang dikenal dengan istilah Wahyu Ilahi. Dan ini diakui kebenarannya oleh masing-masing penganut agama. Konsekuensi yang lain dari paradigma kebenaran Hick, bahwa apa yang dijelaskan penganut agama itu bukan yang sebenarnya, akan menimbulkan sifat skeptis pada agama. Secara nalar logika, bagaimana seseorang bisa menerima, dalam hatinya meyakini wahyu itu benar dalam menjelaskan realitas tertinggi, tapi dianggap bukanlah yang sebenarnya karena berdasarkan ketidak mampuan manusia menjangkau realitas tertinggi atau Tuhan tersebut? Tentu akan mengakibatkan dua kegagalan dalam waktu yang sama. Dan hal semacam ini adalah sesuatu yang mustahil secara akal.

#### **D. Piagam Madinah dalam Perdebatan Pluralisme Agama: Perspektif yang Menolak dan Mendukung**

Tidak asing bagi kelompok yang pendukung dan penolak pluralisme agama. Keduanya sama-sama mengakui apa yang telah dilakukan Nabi SAW kala itu. Namun, keduanya berbeda dalam melihat terhadap Piagam Madinah ini. Peneliti akan memulai dari kelompok yang menolak Pluralisme Agama, Anis – tokoh yang telah dibahas di atas – menjadikan Piagam Madinah sebuah rujukan pertama kali yang telah dilakukan Nabi SAW dalam masalah pluralitas agama. Dan ia juga mengutip salah satu klausul dalam Piagam Madinah (Pasal 42), “Jika terjadi suatu masalah atau perselisihan di antara penanda tangan piagam ini, yang dikhawatirkan menimbulkan kerusakan, maka dikembalikan kepada Allah SWT dan Muhammad Rasulullah SAW.”<sup>68</sup> Disamping dia menolak terhadap Pluralisme Agama, juga seakan-akan tidak memberi peluang pada Pluralisme Agama dalam prinsip Piagam Madinah.<sup>69</sup>

Hal perlu diketahui adalah, kejelasan bunyi klausa di atas, bukan berarti Islam harus yang dibuat rujukan dan Islam satu-satunya solusi menghadapi kehidupan ini. Dalam konteks dulu, zaman Nabi SAW, memang pantas dan benar, ketika ada permasalahan maka kembali pada Nabi dan Rasul. Karena Nabi yang menjadi kepala negara dan tidak serta-merta ini bisa diterapkan dalam kehidupan sekarang, khususnya di Indonesia. Karena bukan lagi negara Islam seperti zaman Nabi dan yang diperhatikan, bagaimana caranya kehidupan umat beragama ini damai dan

---

<sup>68</sup> Taqiyuddin Ali ibn Abdul Kafi al-Subki, *Al-Saif al-Maslûl ‘alâ Man Sabba al-Rasûl*, Yordania: Dar al-Fath, 2000, hal. 337. Muhammad Humaidillah, *Majmû’ah al-Watsâiq al-Siyâsah li al-‘Ahd al-Nabawî wa al-Khilâfah al-Râsyidah*, Bairut: Dar al-Nafais, 1407, hal. 62. Isma’il ibn ‘Umar, Ibnu Katsir, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Dar Hijr, 1997, hal. 558. Lihat Jilid 4. Muhammad ibn Abu Bakar, Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Ahkâm Ahlu al-Dzimmah*, Dammam: Ramadha, 1997, hal. 1407. Lihat Jilid 3.

<sup>69</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama, ...*, hal. 313-316.

saling menghormati satu dengan yang lainnya. Untuk bisa mencapai ini, bukan berarti Islam harus menjadi pemimpinnya.

Peneliti bukan berarti mengabaikan keberhasilan Nabi, tapi cara memahami dari Piagam Madinah tersebut. Anis membedakan antara Islam dan Pluralisme Agama ini, seakan-akan semua prinsip-prinsip Pluralisme Agama berbeda jauh dengan Piagam Madinah. Padahal dia mengakui bahwa Nabi yang pertama kali mencetuskan model “pemerintahan konstitusional”. Sekarang pertanyaannya, jika dalam konteks Indonesia, siapa dan apa yang harus dibuat rujukan Undang-Undang Dasarnya? Sedangkan yang berjuang bukan hanya muslim saja, tapi dari nonmuslim juga ikut. Hal ini jika dipaksakan, akan merusak pada “pemerintahan konstitusional” sendiri.

Berbeda dengan pendukung Pluralisme Agama, mereka menganggap Piagam Madinah tercermin konsep Pluralisme Agama yang komprehensif. Artinya, kelompok ini tidak memisahkan keduanya meskipun dan tidak menerima secara mutlak, karena semua ini hanya persoalan konsep atau paham yang bisa diterima dan tidak. Bagaimana konsep atau paham ini mampu bersikap positif, aktif, dan solutif dalam melihat keragaman dan permasalahan yang terjadi di dalamnya.

Diantara tokoh yang memasukkan Piagam Madinah cerminan Pluralisme Agama adalah Muhammad Imarah yang secara eksplisit mengomentari Piagam tersebut dengan Pluralisme Agama.<sup>70</sup> Selain itu, Cholil Nafis berpendapat, bahwa Pluralisme Agama bukan berarti menyatukan semua agama, bukan menyamakan agama, dan bukan menciptakan agama baru (sinkretisme).<sup>71</sup> Tapi, adalah pemahaman mengenai keberagaman dalam masyarakat beragama menekankan bahwa setiap individu memiliki hak untuk memilih dan menjalankan agama sesuai dengan keyakinannya masing-masing tanpa adanya paksaan, sebagaimana Piagam Madinah mencerminkan prinsip pluralisme agama yang universal, di mana keberagaman keyakinan dianggap alami dan kebebasan beragama dijunjung tinggi tanpa paksaan, sejalan dengan nilai-nilai Qur’ani. Prinsip ini memiliki kesamaan dengan Deklarasi Hak Asasi Manusia (HAM), yang menegaskan bahwa kebebasan memilih dan menjalankan agama adalah hak dasar yang tidak dapat dihalangi. Keduanya menekankan pentingnya penghormatan terhadap keberagaman

---

<sup>70</sup> Muhammad Imarah, *Al-Islâm wa al-Âkhar man Ya’tarif bi man wa man Yankir man*, Maktabah Syuruq, t.th, hal. 152.

<sup>71</sup> Cholil Nafis, *Piagam Madinah dan Deklarasi HAM: Studi Historis dan Konseptual atas Nilai-nilai Pluralisme Beragama*, Mitra Abadi Press, 2015, hal. 105-111.

sebagai fondasi untuk menjaga martabat manusia dan menciptakan kehidupan yang harmonis.<sup>72</sup>

Beberapa peneliti yang lain, telah mengkaji nilai-nilai yang terkandung dalam Piagam Madinah, seperti Sukarja berhasil merumuskan prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam dokumen tersebut. *Pertama*, prinsip tauhid. *Kedua*, prinsip persatuan dan kesatuan. *Ketiga*, prinsip kesetaraan dan keadilan, yang menekankan keadilan sebagai dasar hubungan sosial. *Keempat*, kebebasan beragama. *Kelima*, Prinsip pembelaan negara, yang menunjukkan komitmen terhadap keamanan kolektif. *Keenam*, pelestarian adat istiadat yang baik, yang mencerminkan penghormatan terhadap tradisi lokal. *Ketujuh*, supremasi syariat. Dan *kedelapan*, politik perdamaian dan perlindungan menjadi elemen penting dalam Piagam Madinah.<sup>73</sup>

Peneliti memahami Piagam Madinah, melalui prinsip-prinsip ini, secara nyata mencerminkan nilai-nilai yang diajarkan dalam Al-Qur'an, khususnya dalam kaitannya dengan pembinaan masyarakat politik yang berlandaskan keadilan, kebersamaan, dan kedamaian. Prinsip-prinsip ini menunjukkan relevansi abadi dari Piagam Madinah sebagai pedoman dalam membangun masyarakat yang harmonis dan sesuai dengan tuntutan zaman. Lalu peryanyaannya, apakah diantara prinsip-prinsip ini tidak ada dalam Pluralisme Agama? Tidak bisa dipungkiri, jika para peneliti bijak akan mengakui akan adanya prinsip tersebut dalam Pluralisme Agama. Begitu juga, tidak dipungkiri beberapa hal dalam Pluralisme Agama terdapat hal yang kurang berkenan dihadapan masyarakat luas.

Piagam Madina tidak hanya dikaitkan dengan Pluralisme Agama, tapi juga mengenai perbedabatan Multikulturalisme. Dan peneliti tidak perlu memperpanjang akan perbedabatan ini selain perdebatannya yang kompleks juga luas, namun sedikit akan menyinggung. Misalnya, mereka (warga multikultural) mengatakan, Piagam Madinah menawarkan solusi penting untuk tantangan multikulturalisme melalui tiga prinsip utama: keadilan, kebebasan beragama, dan kerja sama antar kelompok.<sup>74</sup> Prinsip keadilan yang menekankan kesetaraan hak antar kelompok agama, seperti Muslim, Yahudi, dan Kristen, relevan dengan kebutuhan inklusi sosial di era modern. Kebebasan beragama yang dijamin dalam Piagam Madinah

---

<sup>72</sup> Cholil Nafis, *Piagam Madinah dan Deklarasi HAM: Studi Historis dan Konseptual atas Nilai-nilai Pluralisme Beragama*, ..., hal. 146.

<sup>73</sup> Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah & UUD NKRI 1945*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012, hal. 116. Rooby Pangestu Hari Mulyo, "Piagam Madinah: Misi Keagamaan dan Keneragaan, dalam *OASIS: Jurnal Ilmiah Kajian Islam*, Vol. 7, No. 2, 2023, hal. 47.

<sup>74</sup> Wargo, *et al*, "How Does Religious Pluralism Affect Islamic Education in a Multicultural Society?" dalam *ZIJIS: Zabags International Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, 2024, hal. 27.

juga dapat menjadi acuan untuk memperkuat perlindungan hak beragama di negara-negara Muslim saat ini. Selain itu, kerja sama antar kelompok yang tercermin dalam Piagam Madinah dapat membantu mendorong dialog dan penyelesaian konflik di masyarakat yang majemuk.<sup>75</sup>

Peneliti sendiri menyikapi, meskipun prinsip-prinsip ini relevan, tantangannya adalah penerapannya dalam masyarakat modern yang lebih kompleks dan terfragmentasi. Masih ada ketegangan antara teori dan praktik, terutama dalam konteks negara-negara dengan ketegangan sosial atau politik, di mana kebebasan beragama dan keadilan seringkali masih terancam. Misalnya, konflik dan ketegangan akibat perbedaan budaya yang bisa berujung pada kekerasan, marginalisasi dan isolasi kelompok minoritas, hilangnya identitas budaya akibat tekanan untuk berasimilasi, serta ketidakstabilan sosial yang merusak kualitas hidup jika konflik antarbudaya tidak dikelola dengan baik.<sup>76</sup> Oleh karena itu, meskipun Piagam Madinah memberikan dasar yang kuat, implementasinya memerlukan adaptasi dengan dinamika sosial-politik modern yang lebih inklusif dan nyata.

Jika dilihat secara definitif, multikulturalisme sebuah kebijakan resmi yang diadopsi oleh banyak negara Barat sebagai upaya demokrasi liberal dalam mendorong kesetaraan etnis dan ras. Sebagai pendekatan kebijakan, multikulturalisme memiliki dampak signifikan di bidang pendidikan dan budaya. Tujuannya adalah untuk memperkenalkan dan mengedukasi masyarakat mengenai keyakinan, nilai-nilai, tradisi, serta praktik budaya yang beragam. Seperti penerapannya meliputi pendidikan lintas agama, penyelenggaraan ritual budaya, hingga promosi makanan khas dari berbagai etnis. Pada intinya, multikulturalisme bertujuan untuk memberikan penghargaan yang tulus terhadap perbedaan sekaligus merayakan keragaman tersebut secara positif.<sup>77</sup>

Melihat yang dijelaskan sebelumnya, dilirik dari tujuannya, memiliki nilai positif dalam saling mengenal keyakinan, nilai-nilai, tradisi, serta praktik budaya yang beragam. Tapi dalam secara definitif di atas, terdapat kesetaraan identitas, berisiko menciptakan relativisme nilai yang mengabaikan konflik dengan prinsip universal, seperti hak asasi manusia, serta mengaburkan ketimpangan struktural yang dihadapi

---

<sup>75</sup> Zakiati Salma, *et al*, "The Medina Charter and Lessons of Multiculturalism in Contemporary Islamic Politics", dalam *NEGREI: Academic Journal of Law and Governance*, Vol. 4, No. 2, 2024, hal. 128.

<sup>76</sup> Zyan Aditia Nugraha, *et al*, "Tantangan Multikulturalisme Dalam Dinamika Masyarakat Urban", dalam *JIM: Jurnal Ilmu Multidisipliner*, Vol. 3, No. 1, 2024, hal. 71.

<sup>77</sup> Chris Barker, *The Sage Dictionary of Cultural Studies*, London: Sage Publications, 2004, hal. 127-128. Ramedlon, *et al*, "Gagasan Dasar dan Pemikiran Multikulturalisme", dalam *Jurnal Pendidikan Sejarah dan Riset Sosial Humaniora (KAGANGA)*, Vol. 4, No. 2, 2021, hal. 183.

kelompok marginal. Selain itu, dalam konteks agama, pendekatan ini dapat memicu ketegangan ketika ajaran tertentu berbenturan dengan nilai pluralisme tanpa menawarkan solusi atas konflik tersebut. Tidak jauh berbeda dengan kasus Pluralisme Agama sendiri yang telah panjang lebar dijelaskan.

Berkaitan hal itu, Ramadan menyikapi Pluralisme Agama dan Multikulturalisme – yang dikutip oleh Abdul Muid – memiliki dasar-dasar tersendiri yang tertanama dalam tradisi Islam. Sehingga, ia mencoba untuk mengintegrasikan keduanya dalam menghubungkan antara umat muslim dengan masyarakat Eropa. Pluralistas yang merupakan sebuah keniscayaan, supaya lebih terstruktur yang dapat menjangkau hal-hal yang belum terjangkau dan menjadi perhatian pluralitas sendiri. Bagi Ramadan, integrasi tidak meniscayakan relativisasi, tapi kalau dilihat syarat integrasi salah satunya adalah kesetaraan.<sup>78</sup>

Bagi peneliti, ini hal yang membingungkan (*musykil*), karena berkonsekuensi pada status identitas agama seseorang. Hal itu bisa dibuktikan perkataan Charles – yang memiliki keterkaitan politik versi Charles bagian elemen penting dalam integrasi Ramadhan – bahwa identitas seseorang bisa terbentuk dengan ada dan tidak adanya pengakuan. Karena terkadang orang bisa menderita tanpa pengakuan dari orang lain.<sup>79</sup> Artinya, identitas tidak ada kaitannya dengan pengakuan, namun apakah ini berlaku bagi identitas Islam? Tentu tidak, justru ini bertentangan dengan identitas Islam sendiri. Peneliti rasa, kebalikannya, untuk terlibat aktif dalam kehidupan yang beragama tanpa perlu menyamakan kecuali pada hal-hal yang sifatnya universal dibawa pimpinan atau undang-undang. Seperti yang telah dijelaskan di atas terkait prinsip-prinsip Piagam Madinah.

### **E. Status Pluralisme Agama: Politik Praktis, Teologi Global, atau Proyek Semu?**

Pluralisme agama telah dijelaskan secara rinci sebelumnya, namun bagian ini menuntut refleksi kritis terkait statusnya dalam konteks kontemporer. Apakah pluralisme agama saat ini tetap menjadi isu yang dikaji dan dikembangkan secara konsisten oleh para pendukungnya? Ataupun hanya muncul secara sporadis dan kondisional, semisal sebagai alat dalam politik praktis, sekadar bagian dari diskursus teologi global tanpa arah yang jelas, atau bahkan hanya sebuah proyek semu yang kehilangan esensi? Jika pluralisme agama benar-benar dikembangkan

---

<sup>78</sup> Muid Nawawi, Abd. *Islam Vs Barat Merajut Identitas yang Terkoyak*, Jakarta: Eurabia – PT. Nagakusuma Media Kreatif, 2013, hal. 220-222.

<sup>79</sup> Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, New Jersey: Princeton University Press, 1994, hal. 25

secara serius, seharusnya ia tampil dengan konsep yang matang, baik dalam hal definisi maupun landasan teoritisnya, tapi kenyataannya belum.<sup>80</sup> Ironisnya, yang sering terjadi adalah fokus yang berlebihan pada pergulatan konseptual di ruang akademik tanpa diikuti dengan implementasi nyata di tingkat praktis. Hal ini memunculkan pertanyaan mendasar: apakah pluralisme agama hanya berhenti pada wacana, ataukah ia mampu menghadirkan dampak transformatif yang relevan dengan tantangan dunia modern?

### 1. Pluralisme Agama: Teologi dan Politik

Sebelum melangkah lebih jauh, penting untuk mengkaji pluralisme agama dari dua sudut pandang utama yang membentuk pemahaman dan praktiknya: persepsi teologis dan persepsi politik dalam pandangan Zainal Abidin, *et al.*<sup>81</sup> Dalam teologi, pluralisme agama seringkali dipahami sebagai suatu tantangan terhadap klaim kebenaran absolut yang dimiliki oleh setiap agama. Sejumlah pandangan menganggap pluralisme sebagai suatu bentuk pengakuan terhadap kebenaran yang berbeda, ada juga yang menganggapnya sebagai ancaman terhadap dogma dan ajaran yang telah baku. Dalam konteks ini, pluralisme agama bisa saja dipandang sebagai sesuatu yang problematik, karena berpotensi mereduksi klaim kebenaran teologis agama masing-masing. Namun, di sisi lain, pluralisme agama juga menawarkan ruang untuk dialog antaragama yang lebih konstruktif.<sup>82</sup> Ia menuntut pemahaman bahwa meskipun terdapat perbedaan, setiap agama memiliki hak untuk berkembang dan dihormati dalam konteks kemanusiaan yang lebih luas. Dalam Islam, pluralisme agama dihadapi dengan prinsip dasar yang menekankan pada penghormatan terhadap perbedaan dan mengakui

---

<sup>80</sup> Nanda Khairiya, "Pluralisme Agama dan Keterlibatan Masyarakat dalam Pemilihan Umum 2024", dalam *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara civilization*, Vol. 11, No. 3, 2023, hal. 78.

<sup>81</sup> Zainal Abidin Bagir, *et al*, *Pluralisme Kewargaan*, Jawa Tengah: Program Studi Agama dan Lintas Budaya, kerja sama dengan Mizan, 2011, 24-28.

<sup>82</sup> Sung Min Kim, *et al*, "Religious Pluralism Discourse in Public Sphere of Indonesia: A Critical Application of Communicative Action Theory to Inter-religious Dialogue", dalam *Religio Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 10, No. 2, 2020, hal. 164. Diana L. Eck, *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Hants and Burlington: Ashgate, 2005, hal. 40-47. Istilah dialog secara harfiah berarti "percakapan antara dua pihak" atau "dwi-wicara." Berlawanan dengan itu, ada istilah "monolog," yang berarti berbicara seorang diri. Secara umum, dialog didefinisikan sebagai interaksi atau percakapan antara dua orang atau lebih, yang melibatkan pertukaran nilai dan pandangan di antara para peserta. Selain itu, dapat dimaknai sebagai upaya untuk memahami perspektif pihak lain yang memiliki perbedaan pandangan. D. Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983, hal, 172.

adanya kehendak Allah dalam menciptakan umat manusia dengan berbagai agama dan keyakinan.<sup>83</sup>

Secara politis, pluralisme agama dipahami sebagai suatu strategi untuk menjaga kestabilan sosial dalam masyarakat yang majemuk. Negara-negara dengan berbagai latar belakang agama dan budaya, seperti Indonesia, sering menggunakan konsep pluralisme untuk menegakkan kebijakan yang mendukung kebebasan beragama dan menghindari konflik sosial antarumat beragama. Namun, pluralisme juga bisa menjadi alat politik yang digunakan untuk mengukuhkan kekuasaan, dengan mengklaim bahwa penerimaan terhadap pluralitas agama adalah bagian dari kebijakan pemerintahan yang progresif, padahal implementasinya seringkali tidak sesuai dengan harapan atau bahkan digunakan untuk mengalihkan perhatian dari masalah-masalah lain yang lebih mendasar. Dalam konteks politik, pluralisme agama bisa mengarah pada pengakuan dan perlindungan hak asasi setiap individu untuk memilih agama mereka. Namun, ada pula risiko bahwa pluralisme hanya dijadikan jargon untuk memperkuat legitimasi politik, tanpa adanya komitmen serius terhadap prinsip-prinsip pluralisme itu sendiri dalam kehidupan sehari-hari.

## 2. Agama Islam: Dimensi Teologi, Politik, dan Sosial

Islam tidak hanya mengajarkan dimensi teologis, tetapi juga memiliki dimensi politik, sosial, dan ekonomi yang integral dalam ajarannya. Dalam Islam, akidah dan syariat tidak terpisah dari kehidupan praktis masyarakat. Ajaran Islam mengatur hubungan antar umat manusia, pengaturan hak dan kewajiban, serta penyelesaian masalah sosial-politik melalui wahyu dan sunnah.<sup>84</sup> Oleh karena itu, pluralisme agama dalam Islam seharusnya dipahami dalam konteks yang lebih luas, bukan hanya terkait dengan toleransi agama, tetapi juga bagaimana agama ini membimbing umatnya untuk berinteraksi dengan pluralitas sosial dan politik di sekitarnya.<sup>85</sup> Pluralisme agama dalam Islam harus dipandang tidak hanya sebagai penghormatan terhadap keberagaman agama, tetapi juga sebagai bentuk pengaturan agar umat beragama dapat hidup berdampingan secara adil, harmonis, dan saling mendukung dalam berbagai dimensi kehidupan, termasuk sosial, politik, dan ekonomi. Dalam kerangka ini, pluralisme agama dalam Islam bukan sekadar

---

<sup>83</sup> Nova Firman Setiadi, *et al*, "Islam dan Pluralisme Agama di Indonesia", dalam *MINARET Journal of Religious Studies*, Vol. 1, No. 1, 2023, hal. 26.

<sup>84</sup> M. Abdul Aziz, "The principles studied in islamic political thought: revisiting modern political discourse", dalam *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)*, Vol. 6, No. 1, 2023, hal. 66.

<sup>85</sup> Aftonur Rosyad & Eko Zulfikar, "The Concept of Religious Pluralism in The Qur'an: An Analysis of Maqashidi Exegesis in The Indonesian Context", dalam *Dialogia*, 2022, Vol. 20, No. 1, hal. 150.

pengakuan terhadap hak individu untuk memilih dan memeluk agama, tetapi juga membangun kehidupan sosial yang saling menghormati.

Penting untuk dipahami bahwa politik bukanlah sesuatu yang intrinsik jahat dalam Islam. Politik berfungsi untuk mewujudkan keadilan, kesejahteraan umum, dan menegakkan syariat demi kepentingan umat. Namun, seperti dalam banyak contoh sejarah, politik dapat disalahgunakan. Ketika politik digunakan untuk mendominasi, menindas, atau mengabaikan hak-hak orang lain, itulah politik yang buruk.<sup>86</sup> Dalam konteks pluralisme agama, politik seharusnya digunakan untuk menjamin hak beragama setiap individu tanpa adanya paksaan atau diskriminasi, menciptakan kehidupan sosial yang harmonis di tengah keberagaman keyakinan. Dengan demikian, pluralisme agama dalam konteks politik tidak hanya berbicara tentang toleransi antar agama, tetapi juga tentang bagaimana keadilan sosial dapat diwujudkan di tingkat politik, yang mendukung kebebasan beragama dan kehidupan yang adil bagi semua pemeluk agama.

Hubungan agama dan politik idealnya bersifat seimbang, di mana agama tidak sekadar menjadi alat legitimasi politik, tetapi berfungsi sebagai pemandu moral dan kritis terhadap kekuasaan. Agama, sebagaimana ditegaskan Iqnas Kliden, menghadapi risiko menjadi ideologi yang dimanfaatkan politik, sementara politik berupaya menggunakan agama untuk memperkuat hegemoni.<sup>87</sup> Dalam posisi ini, agama harus menjalankan fungsi profetiknya untuk menjaga kohesi sosial, mengarahkan politik menuju keadilan, dan memastikan bahwa kekuasaan tidak merusak nilai-nilai spiritual serta integritas sosial masyarakat. Dengan demikian, agama dan politik dapat bersinergi menciptakan masyarakat yang adil dan harmonis tanpa saling menegasikan fungsi esensialnya.<sup>88</sup>

### 3. Pluralisme Agama sebagai Proyek yang Transformatif

Untuk menjadi relevan dengan tantangan dunia modern, pluralisme agama tidak boleh sekadar menjadi wacana atau proyek semu. Ia harus mampu mengarah pada pembentukan masyarakat yang adil, damai, dan menghargai keberagaman dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, pluralisme agama yang dikembangkan harus lebih dari sekadar

---

<sup>86</sup> Indar Arifin, "Religion (Islam) And Politics; Analysis Discussion", dalam *Jurnal Administrare: Jurnal Pemikiran Ilmiah dan Pendidikan Administrasi Perkantoran*, Vol. 8, No. 1, 2021, hal. 230.

<sup>87</sup> Qisthi Faradina Ilma Mahanani, et al, "Islam dan Politik di Indonesia", dalam *Al-Isnad: Journal of Islamic Civilization History and Humanities*, Vol. 3, No. 1, 2022, hal. 62.

<sup>88</sup> Indar Arifin, "Religion (Islam) And Politics; Analysis Discussion", dalam *Jurnal Administrare: Jurnal Pemikiran Ilmiah dan Pendidikan Administrasi Perkantoran*, ..., hal. 230.

teori, tetapi juga diimplementasikan dalam kehidupan sosial dan politik yang praktis, dengan tetap menjaga kedalaman teologis dan integritas agama. Dengan demikian, pluralisme agama harus dipandang sebagai proyek transformatif yang tidak hanya berbicara tentang keberagaman agama, tetapi juga tentang keberagaman sosial-politik, dan bagaimana agama-agama dapat saling mendukung untuk menciptakan dunia yang lebih baik.

Pertanyaan selanjutnya, kemana arah yang seharusnya diambil oleh Pluralisme Agama? Peneliti memahami, Pluralisme agama dalam Islam seharusnya mengarah pada harmonisasi antara teologi agama dan kehidupan sosial-politik. Ini bukan hanya tentang mengelola keberagaman agama, tetapi juga tentang mengakui bahwa perbedaan agama adalah bagian dari *sunnatullah* (ketentuan Allah). Oleh karena itu, pluralisme agama seharusnya mengarah pada penciptaan masyarakat yang harmonis, di mana perbedaan keyakinan tidak menjadi sumber perpecahan, tetapi sumber kekayaan dalam kehidupan sosial. Dan lebih detailnya akan dijelaskan di bagian akhir mulai dari definisi, prinsip, dan implementasinya. Namun, poin yang perlu dicatat adalah pluralisme agama tidak berarti menerima segala bentuk pemahaman agama tanpa batas. Pluralisme agama dalam Islam tetap harus dilaksanakan dalam bingkai akidah yang benar, dan harus menghindari relativisme yang mengaburkan kebenaran esensial agama. Oleh karena itu, pluralisme agama dalam Islam harus diintegrasikan dengan nilai-nilai keadilan, kedamaian, dan kebersamaan, yang memastikan bahwa setiap agama dihargai, tetapi tetap menjaga konsistensi dengan prinsip dasar ajaran Islam.

#### **F. Telaah Kritis Pluralisme Konvenan (Perjanjian): Kontribusi Pemikiran Sir John Marks Templeton**

John Marks Templeton, seorang pelopor investasi global dan filantropi, mengabdikan hidupnya untuk mengintegrasikan keuangan, ilmu pengetahuan, dan spiritualitas melalui pemikiran progresif dan keterbukaan pikiran. Sebagai pendiri Templeton Mutual Funds, ia dikenal dengan pendekatan inovatif dalam investasi, termasuk strategi titik pesimisme maksimum. Dalam filantropi, ia mendirikan John Templeton Foundation yang mendanai penelitian tentang Pertanyaan Besar terkait sains, agama, dan tujuan manusia. Templeton juga menciptakan Templeton Prize, penghargaan yang menyoroti pentingnya pencapaian spiritual, melebihi nilai Nobel. Ia percaya bahwa kemajuan spiritual sama pentingnya dengan kemajuan lainnya, dan memandang sains sebagai wahyu baru untuk menghidupkan kembali agama di era modern. Filosofinya mencerminkan perpaduan antara etika, keyakinan pada

kompetisi yang sehat, serta penghormatan terhadap keragaman pandangan teologis.<sup>89</sup>

Sikap awal yang perlu diperhatikan dan tanda tanya besar dalam menghadapi keragaman adalah bagaimana menyikapi keragaman ini? John menganggap keragaman tidak hanya sekedar menerima saja, akan tetapi lebih dari sekedar menerima – kebalikan menolak – tapi lebih pada hal yang positif, praktis, dan berprinsip tanpa mengabaikan perbedaan yang nyata. Oleh karenanya ia mengatakan:

Tolerance may be a divine virtue, but it could also become a vehicle for apathy. Millions of people are thoroughly tolerant toward diverse religions, but rarely do such people go down in history as creators, benefactors, or leaders of progress. ... Should we not desire to have our neighbor share insights and try to convey to us the brilliant light that has transformed his life – the fire in his soul? Why settle for a least-common-denominator type of religion based on tolerance alone? More than tolerance, we need constructive competition.<sup>90</sup>

Artinya: “Toleransi mungkin merupakan kebajikan ilahi, tetapi juga bisa menjadi kendaraan bagi sikap apatis. Jutaan orang menunjukkan toleransi penuh terhadap beragam agama, tetapi jarang orang-orang seperti itu tercatat dalam sejarah sebagai pencipta, dermawan, atau pemimpin kemajuan. ... Bukankah kita seharusnya menginginkan tetangga kita berbagi wawasan dan mencoba menyampaikan kepada kita cahaya gemilang yang telah mengubah hidupnya – api yang membara dalam jiwanya? Mengapa puas dengan agama yang hanya didasarkan pada toleransi sebagai penyebut bersama yang paling rendah? Lebih dari sekedar toleransi, kita membutuhkan kompetisi yang konstruktif.

Secara definitif, Trust<sup>91</sup> mengatakan, Pluralisme Konvenan (perjanjian) mengintegrasikan nilai-nilai pluralisme dengan pendekatan praktis yang berorientasi pada hubungan nyata dan positif. Dalam kerangka ini, istilah “perjanjian” mengacu pada pengaturan yang menekankan hak dan tanggung jawab yang setara, serta membangun konteks budaya yang mendukung keterlibatan, hubungan, dan saling menghormati. Hal ini tetap relevan meskipun terdapat perbedaan

---

<sup>89</sup> Robbert L. Herrmann, *Sir John Templeton: Supporting Scientific Research for Spiritual Discoveries*, Templeton Foundation Press, 2004, hal. X. Templeton Press, “Biography: Sir John Templeton”, <https://sirjohn templeton.org/biography.asp>. Diakses pada 2024.

<sup>90</sup> Sir John Marks Templeton, *Possibilities for Over One Hundredfold More Spiritual Information: The Humble Approach in Theology and Science*, Templeton Foundation Press, 2000, hal. 122-123.

<sup>91</sup> Templeton Religion Trust (TRT) adalah organisasi filantropi internasional yang dirintis oleh Sir John Templeton pada tahun 1984. Kantor pusatnya berada di Nassau, Bahama, di mana Sir John menetap hingga akhir hayatnya pada tahun 2008. Mulai aktif sejak 2012, TRT mendukung berbagai program dan inisiatif yang bertujuan memperluas wawasan dan dialog mengenai isu-isu keagamaan.

mendasar dalam teologi, nilai-nilai, atau gaya hidup. Dengan demikian, pluralisme perjanjian menggarisbawahi pentingnya tanggung jawab untuk berinteraksi secara aktif, saling menghormati, dan menjaga satu sama lain, tanpa harus menerima pandangan atau perilaku pihak lain sebagai sesuatu yang benar atau sesuai. Pendekatan ini menitikberatkan pada pengenalan, pemahaman, dan penguatan inisiatif yang mendukung apa yang disebut oleh Sir John sebagai “kompetisi konstruktif.” Kompetisi ini dilakukan dalam semangat kasih sayang dan persahabatan, dengan menjunjung tinggi prinsip keadilan dan kebebasan.<sup>92</sup>

Wajah pluralisme mengalami dinamika yang kompleks, berakar pada respon terhadap kegagalan universalitas liberalisme pasca-Perang Dingin dan bangkitnya identitas partikularistik yang sering disertai konflik. Optimisme awal mengenai akhir sejarah melalui dominasi liberalisme kini digantikan oleh kebutuhan untuk mengartikulasikan filosofi pluralisme yang lebih kontekstual dan empirik. Hal ini mendorong lahirnya berbagai aliran pluralisme yang beragam baik dalam kerangka filosofis maupun aplikatif, seperti pluralisme pragmatis, berprinsip, inklusif, hingga pluralisme yang berorientasi pada hidup bersama secara berbeda.<sup>93</sup> Diantaranya: confident pluralism,<sup>94</sup> courageous pluralism,<sup>95</sup> pragmatic pluralism,<sup>96</sup> dan lainnya. Aliran-aliran ini mencerminkan pendekatan yang berbeda terhadap isu hukum, budaya, dan spiritual dalam mengelola keberagaman. Dalam konteks penerapan, sebagian besar pluralisme kontemporer lebih relevan dalam demokrasi liberal Barat, sedangkan aliran lainnya mengambil perspektif non-Barat yang lebih universal. Dengan beragam pendekatan ini, pluralisme tidak hanya bersifat plural secara isi, tetapi juga secara fokus dan metodologi, menawarkan pandangan yang bervariasi tentang kemungkinan konsensus dalam masyarakat multikultural.<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> Templeton Religion Trust, “Moving from Tolerance to Pluralism”, <https://templetonreligiontrust.org/areas-of-focus/covenantal-pluralism/>. Diakses pada 2024.

<sup>93</sup> Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, banyaknya aliran Pluralisme dalam menyikapi persoalan keragaman ini. Kalau istilahnya Mun'im Sirry “Pluralitas Pluralisme Agama”. dan kekurangan dari banyaknya definisi juga telah dijelaskan di atas. Lihat pada hal. 12. Dan Mun'im Sirry, *Think Outside the Box Membebaskan Agama dari Penjara Konservatisme, ...*, Hal. 308.

<sup>94</sup> Timothy Keller and John Inazu, *Uncommon Ground: Living Faithfully in a World of Difference*, Nashville: Thomas Nelson, 2020.

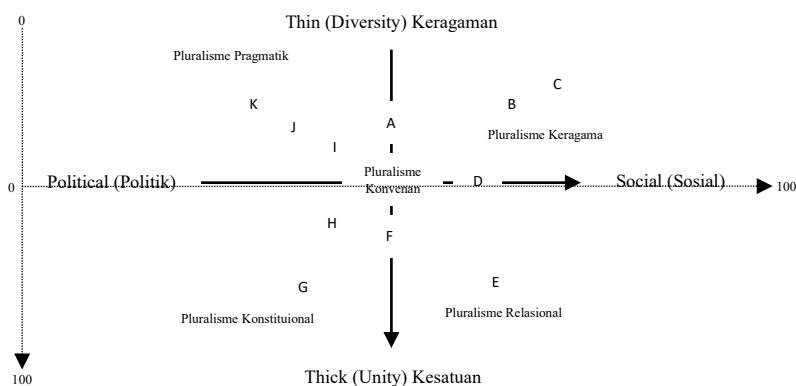
<sup>95</sup> Eboo Patel, *Out of Many Faiths: Religious Diversity and the American Promise*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

<sup>96</sup> James Patton, “Including the Exclusivists in Interfaith”, dalam *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 16, No. 3, 2018.

<sup>97</sup> W. Christopher Stewart, *et al*, “Toward a Global Covenant of Peaceable Neighborhood: Introducing the Philosophy of Covenantal Pluralism”, dalam *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 18, No. 4, 2020, hal. 8.

Pluralisme perjanjian memiliki ciri khas yang menekankan hubungan holistik dan berjangka panjang, bukan hanya aturan yang bersifat transaksional. Berbeda dengan pluralisme kontraktual, pluralisme perjanjian mengedepankan kesungguhan moral dan saling ketergantungan antar pihak, dengan cakrawala waktu yang tidak terbatas. Ini bukan sekadar ekumenisme atau sinkretisme, melainkan pluralisme positif yang menghargai perbedaan tanpa mengharuskan pengakuan terhadap kebenaran yang sama. Pluralisme ini inklusif terhadap keragaman aktual, mencakup aktor dari berbagai latar belakang, baik sekuler maupun religius, dan memerlukan keterbukaan terhadap klaim kebenaran eksklusif. Ciri khas lainnya adalah komitmen terhadap hak individu untuk keluar dari komunitas mereka tanpa takut kekerasan, serta penghormatan terhadap hak-hak komunitas lain. Pluralisme perjanjian menuntut negosiasi yang tidak mudah, namun menawarkan potensi untuk kemajuan sosial dan spiritual dengan prinsip keterlibatan konstruktif yang memajukan pemahaman dan solidaritas antar kelompok.<sup>98</sup>

Untuk lebih mudah memahami Robert J. Joustra mencoba memberikan gambaran kordinat Pluralisme Konenan (Perjanjian) dengan konsep tipis (*thin*) menempati sumbu keragaman (*diversity*) dan tebal (*thick*) menempati sumbu persatuan (*unity*). Jadi titik berangkatnya dari tipis ke tebal yang digambarkan garis vertikal. Sedangkan garis melintangnya dimulai dari titik politik ke sosial. Perhatikan sekma yang telah digambar oleh Robert sebagai berikut:<sup>99</sup>



<sup>98</sup> Dennis R. Hoover, "Pluralist Responses to Pluralist Realities in the United States." dalam *Society*, Vol. 53, No. 1, 2016, hal. 20-27.

<sup>99</sup> Sedikit peneliti tambahkan terkait skema ini dari bentuk aslinya. Robert J. Joustra, "The Coordinates of Covenantal Pluralism: Mapping Pluralist Theory in the 21st Century", dalam *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 18, No. 4, 2020, hal. 19-20.

### Skema Kordinat II. 3. Paradigma Pluralisme Konvenan (Perjanjian)<sup>100</sup>

Dari skema kordinat ini, memberikan pemahaman; fungsi utama Pluralisme Konvenan (Perjanjian) menjembatani dari semua macam dan kualitas masing-masing aliran Pluralisme Agama, mulai dari yang sekedar menerima saja tanpa bergerak aktif di dalamnya sampai pada yang aktif. Huruf-huruf A, B, C, dan seterusnya, menunjukkan posisi masing-masing aliran. Robert memberikan contoh dalam tulisannya, 1) mendudukan posisi Pluralisme Keragaman: A. Maclure dan Taylor, Pluralisme Politik Sekuler, B. Connolly, Pluralisme Agonis, dan C. Mahmood dan Hurd, Pluralisme Perbedaan. 2) Pluralisme Relasional: D. Eck, Proyek Pluralisme Harvard, E. Patel, Pluralisme Berani, dan F. Inazu, Pluralisme Percaya Diri. 3) Pluralisme Konstitusional: G. Guinness, Kebebasan Jiwa dan H. Kuyper (ians), Pluralisme Prinsip. 4) Pluralisme Pragmatis: I. Bhargava, Pluralisme India, J. Patton, Pluralisme Pragmatis, dan K. Neo, Pluralisme Harmoni.

Semua jenis aliran berdasarkan posisinya menunjukkan penekanan yang berbeda-beda sesuai dengan sikap terhadap masalah yang dihadapi. Lagi-lagi tidak heran, jika definisi Pluralisme Agama banyak dan bahkan terkesan membingungkan. Karena yang dinamakan definisi adalah sesuatu yang bisa merangkul pada semuanya. Sehingga dengan definisi yang universal akan menghasilkan sebuah pemahaman yang lebih komprehensif baik berbeda dalam satu atau sama dalam satu hal lain. Peneliti melihat ini adalah hal bagus dan menarik dalam merangkul berbagai aliran yang dikonsep dalam sebuah perjanjian, akan tetapi, sebenarnya dalam Islam telah dilakukan jauh-jauh hari sebagaimana dalam Piagam Madinah di atas.

Poin yang bisa diambil dari skema kordinat dan penjelasan tersebut: *pertama*, terkait sumbu keragaman dimulai dari sumbu kecil (titik berangkat) yang dinilai dari 0 positif, artinya seseorang sekedar menerima saja sudah memiliki sikap positif terhadap keragama. Terlebih semakin bergerak ke Atas kesatuan (sumbu tebal) maka semakin besar nilai kualitas seseorang. Berbeda dengan orang yang tidak mau menerima sama sekali keragamana ini, seperti semua harus satu agama, maka ini berada dibalik angka Nol (negatif) dan bertambah negatif akan semakin berbahaya. Untuk menuju pada kesatuan ini juga perlu barometer yang diartikan batasan-batasan agama, karena bersatu secara mutlak tidak bisa. Oleh karenanya, perlu melihat dimana hal-hal yang bisa disatukan tanpa mengorbankan nilai-nilai fundamental masing-masing agama.

---

<sup>100</sup> Skema ini persis dengan yang digambarkan oleh Robert dan peneliti menambahkan sedikit untuk lebih memperjelas terkait presentase kualitas seseorang dalam menyikapi keragaman ini.

*Kedua*, sumbu membentang yang dimulai dari politik ke sosial. Dalam hal ini sama dengan cara berfikirnya dengan sumbu vertikal. Keragaman yang hanya fokus pada aspek politik maka akan menjadi keragaman praktis saja tanpa ada nilai natural dalam keragaman tersebut bahkan juga bisa mengancam setiap jiwa. Begitu juga yang hanya fokus pada sosial saja tanpa memilihat cara main politik yang sehat, akan tertindas dalam kompetisi kehidupan. Kemudian pertanyaanya adalah dimana posisi Islam dalam skema kordinat ini? Maka jawabannya adalah pasti berbeda-beda juga dalam menyikapi keragaman dari masing-masing individu, begitu juga dalam umat agama lainnya.

*Ketiga*, penting dicatat dan diketahui, keragaman saja tidak bisa dan tidak menjamin hidup bersama tanpa adanya kesatuan. Kesatuan saja juga tidak bisa hidup ramai dan berwarna tanpa adanya keniscayaan keragaman (menafikan keragaman). Begitu juga, hidup secara natural saja tanpa politik sehat dan positif, kehidupan sulit untuk berkembang dan maju dalam bersaing. Sebaliknya, politik tanpa memperhatikan kemanusiaan akan menjadi kehidupan yang penuh sandiwara. Jika ditarik dalam agama Islam, telah hadir dalam meramaikan itu semua seperti yang telah dijelaskan, Islam tidak hanya bicara agama, keragama, tapi juga menjunjung nilai persatuan, politik sehat dan profesional, serta selalu memperhatikan sosial masyarakat yang ada.



### **BAB III**

#### **ALI JUM'AH DAN PARADIGMA *MABÂDIUL 'ÂMMAH*: SEMANTIK INDEPENDEN**

Pada bagian ketiga ini, akan dijelaskan pemikiran Ali Jum'ah, yang secara otomatis mencakup biografinya, perjalanan intelektualnya, serta kontribusinya dalam kajian Al-Qur'an. Hal ini didukung oleh keahliannya dalam bidang ushul fikih, bahkan mencakup beberapa bidang lainnya. Selain itu, pembahasan ini juga mencakup aspek-aspek yang membentuk pemikiran Ali Jum'ah, khususnya konsep paradigma *mabâdiul 'âmmah* dengan teori analisis Semantik Independen yang ia gagas. Konsep ini disebut "Independen" atau dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *Mustaqillah*. Peneliti berupaya menjelaskan secara komprehensif dan konseptual, serta menyusun pendapat-pendapat secara sistematis dan terstruktur agar lebih mudah dipahami dan diterapkan dalam upaya menggali makna Al-Qur'an untuk menjawab tantangan era modern.

Menurut peneliti, tokoh seperti Ali Jum'ah juga untuk didiskusikan secara luas dalam dunia akademik, mengingat dedikasi pemikirannya yang mengundang banyak perhatian dari kalangan sarjana. Pertanyaan besar yang muncul adalah mengapa pemikiran Ali Jum'ah dikatakan mampu memberikan pencerahan yang signifikan bagi umat Islam dan masyarakat global? Bagaimana paradigma *mabâdiul 'âmmah* ini muncul dan kenapa tidak juga dinamakan dengan semantik independen? Seolah-olah semantik independen – makna yang berdiri sendiri – buah hasil dari proses analisis yang dijadikan sebagai "nama" dan "paradigma" berfikir hingga disebut dengan *mabâdiul 'âmmah*. Semua pertanyaan ini akan didiskusikan dibagian

ini secara objektif, agar bisa dilihat dan dinilai kembali antara yang signifikan dalam kajian Al-Qur'an dan kekurangannya.

## A. Biografi Muhammad Ali Jum'ah

### 1. Jejak Intelektual Ali Jum'ah

Nama lengkapnya adalah Abu Ubadah Nur al-Din Ali ibn Jum'ah ibn Muhammad ibn Abd al-Wahab ibn Salim ibn Sulaiman, al-Azhari al-Shafi'i al-Ash'ari.<sup>1</sup> Ia lebih dikenal di kalangan umat Muslim saat ini dengan nama Ali Jum'ah.<sup>2</sup> Ali Jum'ah lahir di Bani Suwayf pada hari Senin, 3 Maret 1952 M/7 Jumadil Akhir 1371 H.<sup>3</sup> Ali Jum'ah fokus dalam kajian hukum syari'ah. Pemikiran dalam bidangnya terlihat tampak atas kepakarannya dalam bidang ushul fikih. Banyak para pengkaji mengikuti pemikirannya yang sangat memberikan solusi dalam masalah keagamaan dan sosial, seperti diantaranya nikah *'urfi*<sup>4</sup>, jual beli minuman keras (*khamar*)<sup>5</sup> dan, egalitarianism.<sup>6</sup>

Perjalanan keilmuannya diantaranya adalah sebagai Anggota Dewan Ulama Senior, Mufti Mesir dari tahun 2003 hingga 2013, serta Anggota Majelis Riset Islam yang berafiliasi dengan al-Azhar sejak tahun 2004 hingga saat ini. Ia juga menjabat sebagai profesor ushul fiqh di fakultas studi Islam dan Arab untuk putra di Kairo, Universitas al-Azhar. Di samping itu, ia merupakan anggota majelis fiqh yang berafiliasi

---

<sup>1</sup> Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari, *Asânid al-Mishriyyîn*, Mesir: Dar al-Faqih, 2011, hal. 539.

<sup>2</sup> Ali Jum'ah, *Al-Bayân limâ Yasyghal al-Adzhân*, Kairo Mesir: Dar al-Muqtham, 2009, hal. 8.

<sup>3</sup> Ali Jum'ah, *Al-Kalim al-Thayyib Fatâwâ 'Ashîrah*, Kairo: Dar al-Salam, 2010, juz. 2, hal. 417.

<sup>4</sup> Nikah *'urfi* adalah pernikahan yang memenuhi semua rukun dan syarat, tetapi tidak tercatat di lembaga pencatatan resmi. Pernikahan ini diakui sah secara syariah dan telah disetujui oleh Lembaga Fatwa Dar al-Ifta Mesir melalui fatwa yang dikeluarkan oleh Muhammad Ali Jum'ah. Fatwa tersebut dikeluarkan karena banyaknya kasus pernikahan urfi dan tingginya biaya pernikahan resmi. M. Rozalo, Ulya Hikmah, and Yulianti, "Married 'Urfi in the View of Contemporary Scholars Sheikh Muhammad Ali Jum'ah," *SMART: Journal of Sharia, Traditon, and Modernity*, Vol. 3, No. 1, July, Tahun 2023, hal. 69.

<sup>5</sup> Ali Jum'ah yang memperbolehkan jual beli *khamar* bagi Muslim di negara non-Muslim, dan menyarankan agar di Indonesia, legalitas ini diterapkan di daerah dengan minoritas Muslim melalui regulasi khusus pemerintah. Andi Rezal Juhari, "Legalisasi Jual Beli Khamar di Indonesia Perspektif Hukum Islam (Penerapan Fatwa Syekh Ali Jum'ah)," *PLEDOI (Jurnal Hukum dan Keadilan)*, Vol. 3, No. 1, Maret, Tahun 2024, hal. 59.

<sup>6</sup> Ali Jum'ah tentang egalitarianisme Muslim dan non-Muslim berdasarkan akal dan wahyu, dengan prinsip-prinsip keadilan, toleransi, persaudaraan, dan kebebasan. Dia menyoroti hak asasi manusia dalam konteks yang sering bertentangan dengan teori fikih mayoritas mazhab Syafi'i. Muhammad Fajrul Falah, "Egalitarianisme Muslim dan Nonmuslim Dalam Kitab Al-Musāwah Al-Insāniyyah Karya 'Ali Jum'ah," *Syariah: Journal of Fiqh Studies*, Vol. 1, No. 1, Juni, Tahun 2023, hal. 1.

dengan Organisasi Konferensi Islam di Jeddah dan menjabat sebagai pengawas umum masjid al-Azhar dari tahun 1999 hingga 2013. Selain itu, ia aktif sebagai anggota konferensi fiqh Islam di India dan menjadi anggota komite fatwa di al-Azhar pada periode 1995 hingga 1997.<sup>7</sup>

Sebagian bentuk penghargaan atas kontribusinya, ia menerima medali kemerdekaan kelas satu dari raja Abdullah II, raja Yordania, serta bintang al-Quds dari presiden Palestina, Mahmoud Abbas. Ia juga dianugerahi gelar doktor kehormatan oleh Universitas Liverpool di Inggris, Universitas Asyut, dan Universitas Bani Suf. Selain itu, ia mendapatkan perisai angkatan bersenjata Mesir dari jenderal Abdul Fattah al-Sisi, panglima tertinggi angkatan bersenjata Mesir. Sebagai ahli di akademik Bahasa Arab, ia turut menyusun ensiklopedia istilah ushul dan berkontribusi dalam penyusunan kurikulum fakultas syariah di kesultanan Oman. Ia juga merupakan anggota pendiri yang terlibat dalam penyusunan kurikulum Universitas Ilmu Islam dan Sosial (SISS) di Washington. Sejak tahun 1994, ia memberikan pelajaran Hassani di hadapan Raja Hassan II dari Maroko.

Di tingkat internasional, ia diangkat sebagai pengawas bersama di Universitas Harvard, Mesir, serta di Universitas Oxford untuk Studi Islam dan Arab di kawasan Timur Tengah. Ia juga mewakili Universitas Islam Internasional Malaysia dan aktif memberikan ceramah budaya serta mengevaluasi dosen dalam komite promosi. Sejak tahun 1998, ia menjabat sebagai pengkhotbah Jumat dan pengajar fiqh Syafi'i di Masjid Sultan Hassan. Selain itu, ia secara konsisten mengajar di halaqah al-Azhar setiap hari setelah Subuh hingga menjelang Dzuhur, dengan fokus pada pembacaan kitab-kitab warisan ilmu syariat dan bahasa Arab. Dalam kapasitasnya sebagai akademisi, ia juga dipercaya untuk menilai karya ilmiah dalam rangka promosi ke jenjang profesor dan profesor Madya di berbagai universitas di seluruh dunia. Sementara karya-karyanya juga banyak, menulis sekitar 75 karya ilmiah, serta mengawasi dan meneliti lebih dari 20 artikel. Selain itu, Ali memiliki lebih dari 32 karya tercetak dan disunting, serta terlibat dalam penyusunan sekitar 12 ensiklopedia penting. Dengan total karya yang mencapai lebih dari 139, Ali Jum'ah menjadi salah satu sosok berpengaruh dalam perkembangan pemikiran dan praktik Islam kontemporer.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Ali Jum'ah, "Al-Sīrah al-Dzâtīyyah," dalam [www.DrAliGomaa.com](http://www.DrAliGomaa.com) <https://www.draligomaa.com/index.php>. Diakses pada 2025. Lihat juga buku Al-Mutasyaddidūn diterjemahkan oleh Abdul Ghafur, *Menjawab Dakwah Kaum Salafi*, Jakarta: KHATULISTIWA Press, 2013, hal. 243-247.

<sup>8</sup> Diantara karangannya *Al-Musthalah al-Ushûli wa Tathbî 'alâ Ta'rif al-Qiyâs, al-Hukm al-Sya'î 'inda al-Ushûliyîn, Astar Dzihâb al-Mahal fi al-Hukm, al-Madkhal li Dirâsah al-Madzâhib al-Fiqhiyyah al-Islamiyyah, 'Alâqah Ushûl al-Fiqh bi al-Falsafah, Madâ*

## 2. Kontribusi Ali Jum'ah dalam Kajian Al-Qur'an

Dijelaskan di atas seperti apa perjalanan Ali dalam keilmuan baik di masyarakat Islam sendiri ataupun dalam di luar Islam. Agar lebih spesifik lagi, bagian ini menjelaskan kontribusi Ali dalam kajian Al-Qur'an.<sup>9</sup> Untuk melihat hal itu bisa melalui kitab tafsir yang dikarang, penggalan ayat, masalah tematik yang dibahas melalui ayat Al-Qur'an. Ali sendiri termasuk salah satu tokoh yang mencakup tiga hal itu: mengkaji Al-Qur'an di halakahnya,<sup>10</sup> mengkaji ayat secara tematik, dan memiliki karya tafsir. Bagi peneliti tiga hal ini penting, setidaknya seseorang sudah melakukan upaya sebagai bentuk kontribusi, dari yang terkecil sampai yang terbesar dalam melestarikan Al-Qur'an, terlebih memberikan jalan/alternatif dalam memahaminya.

*Pertama*, Ali memiliki sebuah karya tafsir yang nama *al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qur'an*, adalah sebuah tafsir yang rangkum Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari<sup>11</sup> dalam halakah Ali Jum'ah di al-Azhar, Masjid

*Hujjiyyah al-Ru'ya, al-Naskh 'inda al-Ushûliyîn, al-Ijmâ' 'inda al-Ushûliyîn, Âiyât al-Ijtihâd, al-Imâm al-Bukhârî, al-Imâm al-Syâfi'i wa Madrasatuh al-Fiqhiyyah, al-Awâmir wa Nawâhî, al-Qiyâ 'inda al-Ushûliyîn, Ta'ârudh al-Aqyisah, Qaul al-Shahâbi, al-Makâyil wa al-Mawâzin, al-Kalim al-Thayyib 1-2, al-Dîn wa al-Hayâh, al-Jihâd fî al-Islâm, Syarh Ta'rîf al-Qiyâs, al-Bayân limâ Yusyghil al-Adzhân, al-Mar'ah fî al-Hadhârah al-Islâmîyyah, Sayyiduna Muḥammad Rasûlullah li al-'Âlamîn, al-Fatwâ wa Dâr al-Iftâ' al-Mishrîyyah, Haqâiq al-Islâm fî Muwâjahah Syubhât al-Musyakkikîn, Qadhîyyah al-Tajdîd Ushûl al-Fiqh, al-Kâmin fî al-Hadhârah, Ahkâm al-Haj, al-Fatâwa al-'Asyhrîyyah, Fiqh al-Tshawwuf, al-Maushû'ah al-Islâmîyyah al-'Âmmah, al-Maushû'ah al-Qur'anîyyah al-Mutakhashshashah, Maushû'ah 'Ulûm al-Hadîst, dan masih banyak lainnya.*

<sup>9</sup> Peneliti menekankan pada tafsir terhadap ayat Al-Qur'an, masalah dikatakan sebagai mufassir atau bukan, itu adalah hal lain sebagai otoritas dalam menafsirkan Al-Qur'an. Misal ahli hadis bukan berarti tidak boleh berbicara tafsir Al-Qur'an, bidang hukum syari'ah juga tidak berarti dilarang bicara tafsir. Dibalik bidang tersebut terdapat dasar utama dan harus diambil dalam Al-Qur'an. Berbeda pada bidang yang dasar utamanya bukan Al-Qur'an. Selain itu, Ali termasuk ulama yang diakui keilmuannya yang multidisipliner, bisa dilihat dalam beberapa pendapat yang mengatakan hal itu dan bisa diakses dalam berbagai media serta dibuktikan dalam karyanya tentang Al-Quran.

<sup>10</sup> Dalam Kamus KBBI dijelaskan halakah adalah cara belajar atau mengajar dengan duduk di atas tikar dengan posisi melingkar atau berjejer. Kamus Besar Bahasa Indonesia, <https://kbbi.web.id/halakah>. Diakses pada 2024.

<sup>11</sup> Usamah al-Azhari salah satu murid Ali Jum'ah, seorang tokoh Islam terkemuka, ilmuwan, dan pejabat yang memiliki kontribusi luas dalam pendidikan, dakwah, hubungan antaragama dan sekarang menjadi Menteri Agama Mesir. Ia menyelesaikan pendidikan di Universitas al-Azhar dengan predikat cumlaude, meraih gelar doktor pada 2011, dan menjabat sebagai dosen hingga profesor di institusi yang sama. Beliau dikenal sebagai penasihat Presiden Mesir untuk urusan agama, anggota parlemen, serta tokoh yang aktif dalam memerangi ekstremisme. Usamah terlibat dalam berbagai konferensi internasional, termasuk di Eropa, Asia, dan Afrika, mempromosikan toleransi dan pemahaman lintas budaya. Karya-karyanya meliputi buku-buku tentang ilmu hadis, tafsir, dan perlawanan terhadap ekstremisme, yang diterjemahkan ke berbagai bahasa. Dengan beragam

Sultan Hasan dan sejumlah masjid lainnya. Kemudian, Usamah diminta untuk mempelajari masalah ushul tafsir (pakem tafsir) dan merangkumnya untuk mengambil nilai ilmu Al-Qur'an yang penting dan sebagai upaya menjaga manhaj (jalan) dalam memahami Al-Qur'an. Sehingga, dia berhasil dan terangkung beberapa hal penting dalam ilmu Al-Qur'an, dibuat tambahan informasi dalam pendahuluan tafsir Ali yang bernama *al-Madkhal ilâ Ushûl al-Tafsîr*. Sebenarnya Ali sendiri telah memberikan pendahuluan yang cukup panjang dalam tafsir yang terdiri dari dua pendahuluan sekitar 115 halaman dan ditambah dengan pendahuluan yang dikarang oleh Usamah sekitar 71 halaman. Pendahuluan tersebut tidak hanya menjelaskan ushul tafsir saja, akan tetapi juga manhaj (jalan) Ali dalam memahami teks-teks Islam, khususnya Al-Qur'an sendiri dan ini akan dijelaskan detail pada sub-bab berikutnya. Sayangnya, hasil upaya pembukuan tafsir Ali (*al-Nibrâs*) tidak sampai semua surat dalam Al-Qur'an, tapi hanya sampai pada QS. Al-Baqarah/2: 25. Namun dalam halakah Ali sendiri tetap berjalan hingga saat ini.<sup>12</sup>

*Kedua*, Insiklopedia Al-Qur'an *Spesialis (al-Mausû'ah al-Qur'ânîyyah al-Mutakhashshah)*, yang disusun oleh para ulama al-Azhar,<sup>13</sup> dipimpin oleh Menteri Waqaf Mesir, Muhammad Hamdi Zaqzuq. Buku volume besar ini bersisi sekitar 15 pengantar dari berbagai kajian tematik Al-Qur'an, termasuk kajian semantik independen Ali Jum'ah, dimasukkan dalam salah satu paradigma Al-Qur'an yang diberi nama prinsip universal (*Mabâdi' al-'Âmmah*). Peneliti menyimpulkan dari pengantar Ali dalam buku tersebut, bahwa Ensiklopedia Al-Qur'an merupakan karya ilmiah monumental yang dirancang untuk memberikan pemahaman mendalam tentang berbagai aspek Al-Qur'an. Sebagai volume kedua dalam seri ensiklopedia bertahap. Juga dilengkapi dengan indeks alfabetis dan daftar isi yang memudahkan pembaca menelusuri berbagai topik secara efisien. Ditujukan kepada kalangan intelektual, karya ini menawarkan pengetahuan yang komprehensif, akurat, dan disertai referensi terpercaya. Dengan harapan memenuhi kebutuhan

---

penghargaan internasional, Usamah terus memperkuat perannya sebagai ulama yang mendukung kemajuan Islam yang moderat dan damai.

<sup>12</sup> Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fi Tafsîr al-Qurân*, Mesir: al-Maktab al-Wâbil, 2009, hal. 89. Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari, *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Tafsîr*, Mesir: al-Maktab al-Wâbil, 2010, hal. 14.

<sup>13</sup> Nama-nama yang berkontribusi dalam penyusunan ensiklopedia Al-Qur'in ini adalah Ibrahim Abdul Rahman Khalifah, Ahmad Fuad Basha, Jamal Mustafa al-Najjar, Judah Muhammad Abu Yazid al-Mahdi, al-Sayyid Ismail Ali Sulaiman, Abdul Hayy al-Farmawi, Abdul Sami' Hasyim, Abdul Azhim al-Muth'ani, Abdul Ghafur Mahmud Mustafa, Ali Jum'ah Muhammad, Muhammad Bakr Ismail, Muhammad Rajab Al-Bayyumi, Muhammad As-Sayyid Jibril, dan Mustafa al-Syakka'ah.

intelektual yang telah lama dirasakan, ensiklopedia ini tidak hanya menjadi sumber rujukan ilmiah, tetapi juga diharapkan dapat memberikan manfaat yang luas dan berkelanjutan.<sup>14</sup>

*Ketiga*, kumpulan penerus atau murid<sup>15</sup> Ali dalam menjelaskan lebih lanjut terkait pemikirannya dalam berkontribusi terhadap Al-Qur'an. Diantara yang ditekankan dalam memaknai Al-Qur'an untuk memperhatikan keadaan dan lingkungan dimana seseorang/mufassir hidup, ini yang dinamakan membaca alam (*qirâ'ah al-kaun*). Sehingga hasil/produk tafsir yang dilakukan sesuai dengan makna realitas yang ada tanpa harus merusak pakem yang sudah ada. Jika hanya membaca pada teks-teks yang sudah ada, apalagi langsung pada Al-Qur'an tanpa mempertimbangkan dengan keadaan dan lingkungan, akan menjadikan keburukan pada dunia bahkan agama. Untuk bisa mencapai hal itu, tentu butuh proses yang tidak sebentar, terlebih berkaitan dengan tradisi masyarakat sosial yang ditarik dalam Al-Qur'an.<sup>16</sup>

*Keempat*, kumpulan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an yang terdiri dari beberapa kajian tematik: 1) konsep Islam dalam memperlakukan wanita tidak hanya berbicara tentang hak saja, tapi juga kewajibannya. Begitu juga laki-laki sama-sama memiliki hak dan kewajiban, baik kepada istri ataupun kepada Tuhannya.<sup>17</sup> 2) konsep Islam dalam mendidik dan berjalan menuju Allah SWT, yang didasarkan pada tapak tilas Nabi Muhammad SAW dan para ahli warisnya yang telah memberikan berbagai macam bentuk contoh tauladan sesuai Al-Qur'an dan hadis.<sup>18</sup> 3) konsep Islam dalam menjaga lingkungan, yang membericarakan tentang khilafah, taskhir, hak dan kewajiban manusia, metode pemeliharaan, dan menjaga serta cinta lingkungan.<sup>19</sup> 4) konsep Islam dalam menjaga keamanan masyarakat sosial, disamping agamanya sebagai identitas makhluk yang beragama, juga mampu bersosial dengan baik secara Islam

---

<sup>14</sup> Majmu'ah min al-Asatidz wa al-'Ulama' al-Mutakhassisin, *Al-Mausû'ah al-Qur'anîyyah al-Mustakhassashah*, Mesir: al-Majlis al-A'la li Syu'un al-Syu'un al-Islamiyyah, 2022, hal. A (١)-f (٥).

<sup>15</sup> Telah dijelaskan dipendahuluan nama-nama yang terlibat dalam menjelaskan pemikiran Ali Jum'ah.

<sup>16</sup> Majmu'ah al-Bahitsin (ketua: Asyraf Sa'ad), *Qirâ'ah fi Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jumû'ah wa Juhûdihi fi khidmatihî al-Qur'ân al-Karîm wa 'Ulûmih*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2020, hal. 461.

<sup>17</sup> Ali Jum'ah, *Al-Mar'ah baina Inshâf al-Islâm*, Mesir: Wuzarah al-Auqaf, 2006, hal. 5.

<sup>18</sup> Buku ini diambil dari kumpulan khutbah Ali Jum'ah, yang tujuannya selain berjalan menuju Allah SWT, juga bagaimana memiliki hubungan baik sesama makhluk. Ali Jum'ah, *Al-Tarbîyyah wa al-Sulûk*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2007, hal. 1.

<sup>19</sup> Ali Jum'ah, *Al-Bîah wa al-Hifâdz 'alaihâ min Mandzhûr al-Islâm*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2009, hal. 11-19.

tanpa melupakan identitas agamanya.<sup>20</sup> Masih banyak kajian tematik terkait Al-Qur'an.

### 3. Relevansi dan Pengaruh Pemikiran Ali Jum'ah dalam Konteks Global

Bericara relevansi dan pengaruh, dapat dilihat dari kontribusi yang telah dilakukan oleh Ali Jum'ah dalam terlibat menangani problem dari masyarakat sampai pada tatar internasional. Sebagian contohnya dalam menghadapi orang-orang ekstrim, menganggap musik tidak dibenarkan dalam Islam. Kemudian Ali menegaskan kembali, permasalahan seperti ini sudah lama dibahas oleh para ulama dan termasuk masalah khilafiyah, tanpa perlu saling menganggap fasik orang lain. Dibalik itu, terdapat ulama yang memperbolehkan dan boleh mengikuti pendapatnya. Jika dilihat secara nash, tidak ada dalil secara jelas mengatakan musik dilarang (haram).<sup>21</sup> Mungkin ini terlihat hal yang kecil yang sering terjadi dalam internal Islam, tapi terkadang bahkan sering terjadinya perpecahan disebabkan perkara yang kelihatan kecil.

Persoalan mendasar yang sering diabaikan adalah bagaimana perpecahan umat lebih sering dipicu oleh konflik internal daripada ancaman eksternal. Ketika umat Islam terlalu sibuk memperdebatkan hal-hal yang bersifat *khilafiyah*, energi kolektif yang seharusnya digunakan untuk membangun kekuatan bersama menjadi tersia-siakan. Di sinilah paradigma berpikir yang baik berperan penting untuk mengarahkan umat agar memahami skala prioritas dalam Islam. Dengan menempatkan fokus pada hal-hal yang esensial, umat dapat menghindari jebakan konflik yang tidak produktif dan lebih siap untuk menghadapi tantangan yang lebih besar, baik dalam skala lokal maupun global.

Hal tersebut biasanya didasarkan pada asumsi bahwa "apa yang tidak dikerjakan Nabi SAW menunjukkan ketidakbolehan untuk dilakukan." Paradigma seperti ini sering muncul dari kalangan yang cenderung ekstrem dalam memahami agama. Mereka menganggap bahwa segala sesuatu yang tidak dilakukan pada zaman Nabi SAW adalah bid'ah, dan bid'ah dianggap sesat hingga mengantarkan pelakunya ke neraka. Pemikiran semacam ini jelas problematik, karena mengabaikan konteks historis dan fleksibilitas syariat dalam merespons perubahan zaman. Sebaliknya, pemahaman bahwa "segala sesuatu yang tidak dilarang oleh Nabi SAW secara eksplisit berarti boleh dilakukan secara mutlak" juga merupakan penyederhanaan yang keliru. Ali Jum'ah dengan tegas membantah kedua pandangan ini. Menurutnya, tolak ukur yang benar dalam menilai suatu perbuatan adalah berdasarkan syariat yang komprehensif, dengan memperhatikan cara pengambilan dalil yang benar

---

<sup>20</sup> Ali Jum'ah, *Amn al-Mujtama' wa Istiqrâruh min Mandzhûr al-Islâmî*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 2014, hal. 3.

<sup>21</sup> Ali Jum'ah, *Al-Bayân limâ Yusyghil al-Adzhân*, ..., hal. 365.

dan tidak keluar dari prinsip maqashid syariah. Pemikiran ini menegaskan pentingnya keseimbangan dan kecermatan dalam memahami nash, agar tidak terjebak pada ekstremitas yang mempersempit ruang lingkup agama atau, sebaliknya, melonggarkannya secara berlebihan.<sup>22</sup>

Peneliti memahami, terdapat beberapa poin kritis yang patut diperhatikan terkait relevansi dan pengaruhnya dalam konteks global. *Pertama*, Ali menunjukkan pendekatan moderat yang sangat signifikan dalam memahami persoalan keagamaan, khususnya dalam menghadapi isu-isu kontroversial seperti perdebatan tentang musik dalam Islam. Beliau secara cerdas mengedepankan sikap toleran, menghormati perbedaan pendapat, dan menolak praktik saling menuduh sesat di antara sesama muslim. *Kedua*, Ali menawarkan kritik fundamental terhadap dua kutub ekstrem dalam memahami ajaran agama. Di satu sisi, terdapat kelompok yang bersikap sangat rigid dengan menafsirkan segala sesuatu yang tidak dilakukan pada zaman Nabi sebagai bid'ah yang sesat. Di sisi lain, terdapat kelompok yang terlalu longgar dalam menafsirkan kebolehan sesuatu. Ali dengan cemerlang menolak keduanya, dengan menegaskan pentingnya memahami syariat secara komprehensif, memperhatikan metodologi pengambilan dalil yang benar, dan selalu merujuk pada prinsip maqashid syariah.

Kontribusi paling signifikan dari pemikiran Ali terletak pada upayanya mencegah perpecahan internal umat Islam. Beliau menyadari bahwa konflik internal seringkali lebih merusak daripada ancaman eksternal. Dengan cara pandang yang bijak, Ali mendorong umat Islam untuk fokus pada hal-hal esensial, menghindari perdebatan tidak produktif seputar persoalan khilafiyah, dan mengalokasikan energi kolektif untuk membangun kekuatan bersama menghadapi tantangan global. Paradigma pemikiran Ali ini memiliki relevansi yang sangat tinggi dalam konteks global saat ini, di mana polarisasi dan ekstremisme keagamaan semakin menguat. Ia tidak sekadar menawarkan solusi teologis, melainkan juga pendekatan dialogis yang mengedepankan kerukunan, saling pengertian, dan kelapangan dada dalam memahami perbedaan. Dengan demikian, pemikiran Ali dapat dipandang sebagai kontribusi intelektual yang signifikan dalam upaya mendamaikan berbagai pandangan di tengah kompleksnya persoalan keagamaan kontemporer.

## **B. Pemikiran Ali Jum'ah dalam Tatanan Konseptual**

1. Berinteraksi dengan Tradisi Teks (*Turâts*): Sinergi Wahyu, Akal, dan Pengalaman Indrawi

---

<sup>22</sup> Ali Jum'ah, *Al-Mutasyaddidûn: Manhajuhum wa Munâqasyah Ahammi Qadhâyâhum*, Mesir: Dar al-Maqtham, 2011, hal. 70. Juga Ali Jum'ah, *Al-Bayân al-Qawîm li Tashhîh Ba'dhi al-Mafâhim*, t.tp, t.th, hal. 137-141.

Pada bagian ini, menjelaskan kerangka secara umum sebelum masuk dalam paradigma Al-Qur'an sebagai wahyu Ilahi. Hal yang menarik dalam bagian ini adalah sebuah pertanyaan, bagaimana cara berinteraksi dengan teks-teks Islam umumnya dan khususnya Al-Qur'an? Sebelum masuk lebih jauh, perlu kiranya untuk memahami satu persatu, mulai dari apa itu tradisi teks (*turâts*)? Mengapa dinamakan *turâts*? Dan apa manfaat bagi umat Islam sendiri serta peradaban Islam?

Ali mengartikan, tradisi teks (*turâts*) adalah produk akal/pemikiran seorang muslim sepanjang abad yang menjadikan nash (Al-Qur'an-hadis) sebagai pusatnya (*mihwar*). Ia menceritakan kesejarahan Mesir dengan berkata, *turâts* ini dimulai dengan kodifikasi ilmu pengetahuan oleh kaum Muslim pada akhir abad kedua Hijriyah dan berlanjut hingga masa al-Bajuri (1856 M/1272 H). Isinya mencakup hukum-hukum dan tujuan-tujuan (*maqâshid*) syariah yang mengandung nilai-nilai, dan tujuan yang berfungsi di dalam kerangka aturan/kaidah. Seluruh sistem ini bekerja dalam lingkup sunnah-sunnah yang telah Allah ciptakan di alam semesta, jiwa, dan masyarakat. Kaum Muslim menjadikan teks sebagai pusat peradabannya, artinya mereka buat sebagai tolok ukur evaluasi, landasan pelayanan, dan rujukan utama. Oleh karena itu, mereka menghasilkan berbagai disiplin ilmu untuk melayani teks, seperti ilmu fikih, ilmu ushul, ilmu nahwu, ilmu sharf, ilmu wadh', dan ilmu balaghah. Bahkan ilmu khat (kaligrafi) bertujuan untuk melayani teks.<sup>23</sup>

Lanjut Ali, eksistensi *turâts* secara tidak langsung menuntut adanya dokumentasi (*tautsiq*) yang kemudian muncul pertanyaan dalam fikiran muslim, apakah naskah yang dipegang memang dari Rasulullah SWT atau kebalik? Dari sini juga muncul ilmu-ilmu lain seperti perawi, sanad, kritik dan validasi perawi, dan musthalah. Tujuan semua ini untuk memastikan kebenaran naskah dan apa yang diriwayatkan. Namun – bagi peneliti – apakah perawi itu bisa dipertanggung jawabkan dan jauh dari subjektivitas dirinya? Ali menjelaskan, dalam tradisi *turâts* ini, misal Bukhari mengambil hadis dari satu perawi dan perawi ini juga memiliki perawi yang lain sampai ke Nabi SWT. Selain itu, tidak hanya satu jalur saja yang diambil oleh Bukhari, tetapi ada jalur-jalur lain yang salah satu dari jalur itu bertemu dalam perawi yang lain. sehingga untuk dikatakan berbohong sangat jauh bahkan tidak bisa.

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami mulai dari definisi *turâts*, tujuan, dan proses kinerjanya. Bahwa konsep *turâts* yang telah dipaparkan memperlihatkan dinamika intelektual Islam yang kompleks. Tradisi teks tidak sekadar dipahami sebagai dokumen statis, melainkan sebagai sistem

---

<sup>23</sup> Ali Jum'ah, *Al-Madkhal*, Kairo: Maktab al-Ma'had, 1996, hal. 10-12.

epistemologis yang hidup dan berkembang. Menarik untuk dicatat dari proses kodifikasi ilmu pengetahuan yang dimulai pada akhir abad kedua Hijriyah, menunjukkan bahwa tradisi intelektual Islam memiliki kesadaran metodologis yang tinggi dalam mengolah dan memelihara warisan keilmuan. Dan lonsep dokumentasi (*tautsiq*) yang dipaparkan mengungkapkan kecanggihan metodologi kritik hadis. Pendekatan multi-jalur yang dilakukan oleh kaum muslim memperlihatkan upaya sistematis untuk memastikan validitas informasi, yang jauh dari sekadar penerimaan pasif. Aspek paling signifikan adalah bagaimana teks diperlakukan tidak sekadar sebagai dokumen historis, melainkan sebagai pusat peradaban.

Untuk berinteraksi dengan *turâts*, ada beberapa faktor yang perlu diperhatikan dalam berinteraksi dengan *turâts*: a) dilakukan secara metodologis, menghindari penerimaan atau penolakan mutlak maupun pendekatan acak. b) integratif mencakup aspek intelektual, tekstual, dan budaya, dengan mempertimbangkan perbedaan konteks zaman dan ilmu terkait. c) revitalisasi diperlukan untuk menghidupkan kembali metode warisan agar relevan dengan kebutuhan modern. d) adil harus diterapkan dengan memahami konteks historis dan mengadaptasi terminologi serta konsep sesuai zaman. e) melibatkan penyebaran, pengeditan, penyederhanaan, dan digitalisasi menggunakan teknologi modern untuk mempermudah aksesibilitas. f) standar evaluasi yang bersumber dari Al-Qur'an, sunnah, dan realitas alam semesta, manusia, serta kehidupan harus digunakan untuk menilai keselarasan warisan dengan tujuan penciptaan, disertai proses abstraksi (*tajrîd*) yang menyaring inti warisan agar tetap relevan.<sup>24</sup>

Selanjutnya, yang tidak kalah penting adalah cara memahami *turâts* khususnya Al-Qur'an. Ali mengatakan, diperlukan alat/instrumen yang dapat membedakan antara *turâts* yang sifatnya Ilahi (Al-Qur'an dan hadis) dan produk pemikiran manusia. Instrumen tersebut bisa diartikan sebagai sumber ilmiah dalam Islam yang menjadi perantara dalam menemukan sebuah kebenaran (ilmu) yaitu Al-Qur'an, hadis, akal, dan panca indra. Al-Qur'an dan hadis pada waktu yang sama sebagai sumber sekaligus salah satu instrumen metodologi ilmiah Islam, salah satu saja tidak dipakai, maka akan fatal dalam menghasilkan sebuah ilmu yang diyakini kebenarannya.<sup>25</sup> Jadi kedua instrumen sekaligus sumber menemukan kebenaran (ilmu) tersebut, tidak bisa ditinggalkan, selaras dengan yang telah disampaikan di atas terkait paradigma memandang Al-Qur'an sebagai wahyu.

---

<sup>24</sup> Ali Jum'ah, *Al-Tharîq ilâ al-Turâst al-Islâmi: Muqaddimât Ma'rifiyyah wa Madâkhil Manhajîyyah*, Mesir: Nahdlah Mishr, 2009, hal. 54.

<sup>25</sup> Ali Jum'ah, *Al-Tharîq ilâ al-Turâst al-Islâmi: Muqaddimât Ma'rifiyyah wa Madâkhil Manhajîyyah*, ..., hal. 65.

Terkait akal – terlepas dari perbedaan pendapat tentang akal – Bagi Ali adalah berpusat pada otak (*dimâgh*) yang berkaitan dengan sehatnya panca indra (instrumen keempat), informasi sebelumnya, dan realitas yang meliputinya. Akal bukan satu-satunya instrumen dalam mencari kebenaran bahkan hanya sekedar menganalisis, menyusun, dan mengaitkan terhadap perkara yang ditangkap. Sedangkan dalam penggunaannya sekitar 1 % dari hakikat kebenaran, berbeda dengan hati, juga merupakan tempat berfikir yang puncaknya pada Allah SWT (bagi Ali).<sup>26</sup> Karena, orang yang berfikir dengan instrumen akal saja itu hanya sampai pada tingkat bawah (awam), sedangkan hati, instrumen yang bisa mencapai pada tingkat khusus, terlebih sampai pada tingkat ma'rifat kepada Allah SWT.<sup>27</sup>

Hal ini sama dengan yang dikatakan oleh Ibnu 'Arabi, bahwa manusia dalam memperoleh pengetahuan dengan salah satu lima kekuatan:<sup>28</sup> 1) kekuatan panca indra, yaitu mencium, merasakan, menyentuh, mendengar, dan melihat. Namun sayangnya, kekuatan ini tidak bisa menembus Allah SWT, artinya Allah SWT tidak bisa diketahui melalui kekuatan panca indra. 2) kekuatan khayalan, kekuatan khayalan ini bisa diperoleh melalui dari kekuatan panca indra, atau diperoleh dari kekuatan fikiran. 3) kekuatan berfikir, manusia akan bisa berfikir sebatas pada sesuatu yang bisa dijangkau oleh panca indranya, karena mustahil akan bisa berfikir tanpa melalui panca indra. Penulis memberikan contoh, salah satu panca indra tidak berfungsi, masih bisa dengan panca indra lainnya. Tapi kalau sudah semua panca indra tidak bisa berfungsi, maka manusia tidak ada bahan untuk difikirkan.

4) kekuatan akal, ia akan berfungsi dengan informasi yang diberikan oleh fikiran, karena akal yang kosong tidak mungkin bisa memfungsikannya. Sama dengan 5) kekuatan ingatan, juga memiliki keterkaitan dengan akal dan seterusnya. Apalagi ingatan dari namanya saja memiliki arti akan lupa. Dari semua ini tidak mungkin bisa menemukan eksistensi dzat Allah SWT kecuali rasional yang mengatakan, bahwa tidak mungkin apa yang mereka temukan (manusia, hewan, bulan, dan sebagainya) kecuali ada yang menciptakan. Dan akhirnya, kembali pada agama, dimana manusia tunduk dan patuh agama, bahwa tidak ada yang pantas disembah kecuali Allah SWT dan Allah tidak sama seperti apa yang telah diciptakan.

---

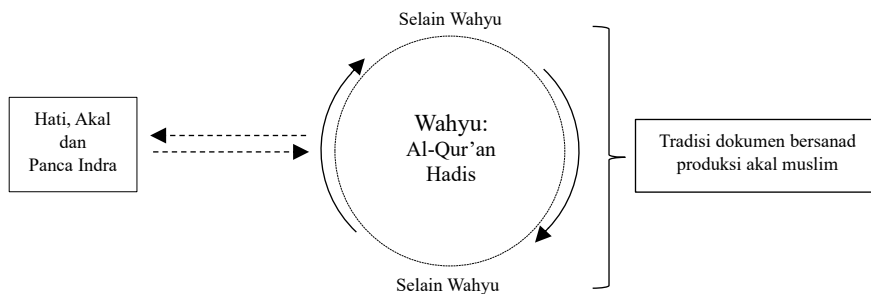
<sup>26</sup> Ini yang dinamakan proses berfikir tahap berfikir bercahaya (*al-fikr al-mustanî*).

<sup>27</sup> Ali Jum'ah, *Mukawwanât al-'Aql al-Muslim*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2017, hal. 111-112.

<sup>28</sup> Muhammad Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât al-Makkîyyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Imiah, 1999, hal. 147-148.

Poin yang terakhir adalah cara berinteraksi dengan turast, setidaknya Ali membagi lima tahap dalam melihat turast: a) perlu mengetahui konsep (*tashawwur*) universal dan teori tertentu dalam dipakai dalam sebuah turast, b) memahami istilah (*mushthalah*) dan definisi (*ta'rif*) yang dipakai dalam sebuah turast, c) ilmu-ilmu pendukung (*al-'ulûm al-khâdim*) dalam membantu memahami turast, d) formulasi bahasa (*shîghah al-lughah*) yang dipakai dalam turast, dan e) sifat logis dan rasionalis (*manthîqîyyah*).<sup>29</sup> Peneliti memahami tahap-tahap ini, pertama dalam mengetahui konsep universal dan teorinya yang digunakan dalam turast, termasuk latar belakang pengarang, madzhabnya, dan apa saja dasar-dasar yang ditampilkan dalam turastnya tersebut.

Setelah mengerti konsep universalnya, pembaca perlu mengerti istilah apa saja yang digunakan, sehingga memudahkan dalam memahami maksudnya, karena setiap pengarang apalagi turast, memiliki kekayaan istilah yang dikarang untuk memudahkan dan tidak bertele-tele dalam menjelaskan esensinya. Tidak berhenti disini, pembaca juga dituntut untuk ilmu pendukung baik yang membantu proses memahami turast tersebut, seperti melihat referensi lain yang membahas tentang sama, atau pengarang lain yang sama-sama sealiran. Baru setelah itu masuk pada penggunaan kata, formula apa yang dipakai dalam turast tersebut, misal tersusun dalam bentuk prosa atau syiir, lalu penggunaan kata dan redaksinya. Semua ini sangat berpengaruh pada pemahaman pada turast. Dan yang terakhir, formulasi rasional yang digunakan, bagaimana nalar logisnya dalam menjelaskan argumen atau alasan di dalamnya.



### Skema III. 1. Potret *Turast* dalam Konsep Ali Jum'ah

Skema ini memperjelas bagaimana konsep yang dibangun oleh Ali Jum'ah dalam melihat turast sebagai tradisi klasik hingga saat ini. Penulis memahami dari penjelasan tersebut, meskipun manusia dilengkapi dengan berbagai alat pengetahuan – seperti pancaindra, akal, dan ingatan – semua alat tersebut terbatas dalam kemampuannya untuk memahami sesuatu

<sup>29</sup> Ali Jum'ah, *Al-Tharîq ilâ al-Turâst al-Islâmi: Muqaddimât Ma'rifiyyah wa Madâkhil Manhajîyyah*, ..., hal. 229.

secara utuh, terlebih Al-Qur'an. Maka diperlukan Al-Qur'an dan hadis sebagai pedoman dalam mengisi informasi yang difikir oleh akal dan hari. Jika digambarkan, Wahyu butuh pada akal manusia, akal butuh pada panca indra, dan panca indra butuh pada apa yang diciptakan oleh Tuhannya, Allah SWT. Allah menciptakan Al-Qur'an dan hadis yang diturunkan kepada utusannya untuk disampaikan kepada manusia. Bagaimana mungkin wahyu bisa terealisasi jika akal dan hati tidak berfikir, bagaimana akal dan hati berfikir jika tidak dapat dari panca indra dalam menghimpun sebuah informasi, dan bagaimana panca indra menyalurkan informasi tanpa pedoman yang telah ditetapkan oleh Allah dengan benar, sehingga dapat menciptakan sebuah ilmu yang sesuai dengan napa yang dikehendak oleh Allah SWT dalam wahyunya. Begitu juga tradisi dokumen yang terjadi sejak zaman Nabi hingga saat ini dengan ketersambungan dan lebih dari satu jalur.

## 2. Paradigma Al-Qur'an sebagai Wahyu Ilahi dan Model Interaksi

Pada bagian selanjutnya ini, menjelaskan kerangka berfikir Ali Jum'ah sebagai latar belakang (*background*) dalam memandang Al-Qur'an. Bagaimana fungsi Al-Qur'an dalam memperkenalkan dirinya pada manusia? dan bagaimana manusia bisa kenal dan mengambil manfaat dari Al-Qur'an serta teks-teks keislaman lainnya?

Menurut Ali wahyu adalah Al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an sebuah kitab yang Allah kehendaki sampai pada manusia yang dapat memberikan hidayah menuju jalan kebenaran. Secara ukuran, bentuknya kecil namun manfaatnya sangat besar dan memiliki kedudukan yang besar, ringkas susunannya dan manakjubkan mukjizatnya. Secara penggunaan kata, Al-Qur'an tidak mengulang 1.690 kalimat, melainkan digunakan hanya sekali di satu tempat tertentu. Ini merupakan sesuatu yang berada di luar kemampuan manusia. Perkara yang terpenting, Al-Qur'an kitab petunjuk jalan yang lurus, setiap katanya menegaskan bahwa ia berasal dari Allah, memberikan bimbingan yang jelas mengenai program harian yang seharusnya diikuti oleh seseorang, keluarganya, kerabatnya, dan kaumnya, baik dalam bidang akidah, fikih, dan lain yang mencakup dunia dan akhirat.<sup>30</sup>

Dari penjelasan tersebut, terdapat beberapa poin yang membentuk paradigma Ali terhadap Al-Qur'an, *pertama* tentang wahyu, tidak hanya berlaku pada Al-Qur'an tapi juga hadis. Jadi semua apa yang dikatakan Nabi Muhammad SAW merupakan wahyu yang Allah berikan kepadanya. Dalam kesempatan yang lain dikatakan, Al-Qur'an adalah nash Ilahi yang suci (sakral), pesan terakhir Ilahi untuk manusia, relevan untuk segala

---

<sup>30</sup> Ali Jum'ah, *Al-Wahy: al-Qur'an al-Karim*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2007, hal. 29.

waktu dan tempat.<sup>31</sup> *Kedua*, Al-Qur'an dari ukurannya yang kecil, kata, kalimat, dan suratnya yang terbatas memiliki nilai yang tinggi dan makna yang dalam, dapat mencakup dalam segala persoalan. *Ketiga*, susunan kalimat dalam Al-Qur'an tidak pengulangan dalam setiap tempat, melainkan memiliki makna tersendiri. *Keempat*, Al-Qur'an merupakan jalan hidayah yang menunjukkan dalam kebenaran. Ini sedikit gambaran sikap Ali dalam memandang Al-Qur'an.

Melalui cara pandang seperti itu, pertanyaannya adalah mengapa perlu Al-Qur'an dipandang demikian, "suci"? Dan hadis menduduki posisi sebagai wahyu? Lebih dari dalam lagi, konsekuensi dari pesan (*khitâb*) Allah tersebut menjadikan manusia terbebani (*taklif*) yang bermacam-macam dengan tingkatan yang berbeda-beda. Bahkan diantara macam beban<sup>32</sup> adalah Al-Qur'an, manusia terbebani harus meyakini secara mutlak kebenarannya. Secara akal yang sehat, ketika manusia yakin terhadap Allah SWT, bahwa Dia Dzat yang Maha Esa, tiada tuhan yang layak disembah kecuali Allah, dan segala urusan dia yang mengatur. Maka, secara tidak langsung manusia akan meyakini dengan segala beban yang datang dari Allah merupakan kebaikan pada manusia sendiri. Meskipun Allah sendiri tidak membutuhkan itu, artinya manusia mau percaya padanya atau tidak.<sup>33</sup>

Peneliti memahami dari Ali tersebut, ibarat seseorang menjalin sebuah hubungan dengan seseorang yang memiliki kesukaan buah anggur, baginya anggur makanan favorit dalam kehidupannya. Ketika seorang mencintainya, maka dia akan menjaga hubungannya dengan menyadari bahwa orang yang dicintai menyukai anggur, lalu dia selalu membelikan anggur untuknya dengan berbagai jenis anggur tersebut. Padahal orang yang dicintai tidak memaksa dia untuk membelikannya. Begitu juga Allah SWT, seharusnya akal sehat manusia menyadari hal itu, Tuhan sebagai pencipta, seharusnya manusia sebagai yang diciptakan membebaskan dirinya sendiri tanpa menunggu beban dari Tuhannya.

Sunnah seakan-akan memposisikan setara dengan Al-Qur'an, bagi Ali, tidak mendudukkan sama melainkan sama-sama wahyu Ilahi, yang sudah diklaim langsung oleh Al-Qur'an bahwa Nabi Muhammad SAW tidak berbicara berdasarkan nafsunya (sifat kemanusiaannya) melainkan

---

<sup>31</sup> Majumu'ah al-Bahitsin (ketua: Asyraf Sa'ad), *Qirâ'ah fi Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jumû'ah wa Juhûdihi fi khidmatihi al-Qur'ân al-Karîm wa 'Ulûmih, ...*, hal. 68.

<sup>32</sup> Mulai dari keyakinan kepada Allah dan perkara yang mencakup perkara ghaib dan tidaknya, sesuai dengan macam dan jenis tingkatan beban. Karena tidak semua beban satu macam dan status yang sama. Seperti shalat fardhu adalah salah satu macam beban yang statusnya wajib, salat sunnah salah satu macam beban yang statusnya sunnah.

<sup>33</sup> Ali Jum'ah, *Mukawwanât al-'Aql al-Muslim, ...*, hal. 81-96.

dari Allah SWT.<sup>34</sup> Peneliti memahami, keduanya saling memberikan pemahaman yang lebih baik, membantu manusia dalam melihat persoalan yang dialami. Bukan berarti Al-Qur'an masih kurang dan begitu juga hadis, akan tetapi keterbatasan manusia dalam memahami Al-Qur'an saja tanpa hadis atau hadis saja tanpa Al-Qur'an. Sehingga semua yang datang dari Nabi SAW dipastikan kebenaran yang mutlak, masalah terdapat klasifikasi hadis dari yang asli sampai yang paslu merupakan persoalan lain yang terjadi dalam dinamika hadis. Yang ditekankan adalah hadis yang memang dari nabi bukan buatan manusia yang mengatas namakan nabi.

Terkait kesakralan (suci) Al-Qur'an, Ali menjelaskan, sakral (suci) dalam bahasa Arab *Qadâsah* yang berarti suci dan berkah. Bagi Ali sakral memuliakan (*ihtrâm*), yaitu meletakkan cahaya kemuliaan disekitar sesuatu tanpa adanya rasa angkuh terhadapnya.<sup>35</sup> Dari sini bisa dipahami, meletakkan sebuah kemuliaan atau penghormatan pada sesuatu menunjukkan sesuatu tersebut mulia yang biasa disebut dengan *Muqaddas*. Lanjut Ali, sesuatu yang disucikan/dimulia/dihormati (*Muqaddas*) tidak hanya berlaku untuk Allah SWT saja, tapi juga bisa untuk sebagian orang, tempat, dan waktu, dengan catatan sesuai dengan pandangan syari'at. Artinya untuk mensakralkan selain Allah SWT, harus melalui aturan syari'at, apakah layak disebut *Muqaddas* atau tidak. Jadi secara otomatis ada sakral yang berkaitan dengan Tuhan yaitu mensucikan Allah dari sesuatu yang kurang. Dan ada yang tidak berkaitan dengan Tuhan yaitu dengan arti suci, berkah, hormat dan memuliakan. Al-Qur'an sendiri termasuk salah satu yang sakral selain Tuhan, yang harus dirawat dengan baik, dijunjung tinggi, dan tidak boleh menaruh sesuatu di atasnya.<sup>36</sup>

Penjelasan di atas, dapat dipahami pola pikir Ali dalam memandang Al-Qur'an, sehingga terbentuk menjadi sebuah paradigma, bahwa Al-Qur'an adalah harus selalu di junjung tinggi tanpa penghinaan terhadapnya, karena merupakan kalam Allah SWT dan semua yang tertulis di dalamnya adalah kebenaran mutlak tanpa ada keraguan sedikitpun. Lalu, konsekuensi keluar dari paradigma semacam ini, akan berdampak tidak baik. Dalam artian, secara keimanan atas Allah memiliki sedikit masalah pada dirinya dan secara akal sehat, akan sulit diterima atas kemustahilan yang menjanggal pada dirinya sendiri, bagaimana akal

---

<sup>34</sup> Ali Jum'ah, *Sayyidunâ Muhammad Rasûlullâh ilâ al-'Âlamîna*, Kairo: Dar al-Faruq li al-Istitsmarat al-Tsaqafiyah, 2006, hal. 93.

<sup>35</sup> Ali Jum'ah, *Mukawwanât al-'Aql al-Muslim*, ..., hal. 222-230.

<sup>36</sup> Diantara yang lain adalah a) Untuk jenis manusia seperti para nabi, b) untuk jenis tempat seperti Masjidil Haram, c) untuk jenis benda mati seperti ka'bah, d) untuk jenis waktu seperti waktu ramadhan.

bisa menolak bahwa itu tidak suci sedangkan hatinya meyakini Al-Qur'an diturunkan oleh Allah SWT kepada nabinya sebagai pedoman umat manusia? Tentu akal sehat menolak itu, berbeda jika memang tidak didasari oleh keyakinan dirinya terhadap Tuhan.

Selanjutnya model interaksi dengan Al-Qur'an. Ali mengatakan, dalam menghadapi tantangan masyarakat perlu sebuah model dalam mendekati Al-Qur'an sebagai tuntunan yang harus diperhatikan.<sup>37</sup> *pertama*, melihat Al-Qur'an dari sisi tujuan utamanya yaitu hidayah yang memiliki dua arti: hidayah dalam menghadapi pertikaian pemikiran serta perbedaan pendapat, dan Al-Qur'an bukan buku ilmiah meskipun didalam terdapat informasi, bukan pedoman ilmu-ilmu kimia, fisika, serta lainnya, tidak terkhusus pada masalah politik, sosial, ekonomi dan sejenisnya. Oleh karena itu Ali mengatakan demikian:

وَحُلَاصَةُ الْقَوْلِ: إِنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ كِتَابَ إِدْرَاكِ لِلْوَاقِعِ أَوْ مَعْرِفَةٍ لِلْوُجُودِ، إِنَّمَا هُوَ وَحْيٌ يُضْبِطُ هَذَا الْإِدْرَاكَ، وَيُضْبِطُ هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ، وَيُوجِّهُهُمَا إِلَى عَنَاصِرٍ مُعَيَّنَةٍ، عِلَاوَةً عَلَى أَنَّهُ يُقَوِّمُ هَذَا الْوَاقِعَ، وَيُحَدِّدُ التَّوَجُّهَ الْأَقْوَمَ نَحْوَ هَذَا الْوَاقِعِ وَيُنْتَظَّمُهُ وَيُصْلِحُهُ.

*Kesimpulannya, Al-Qur'an bukanlah kitab untuk memahami realitas atau mengetahui hakikat keberadaan. Melainkan, ia adalah wahyu yang mengatur pemahaman ini dan membimbing pengetahuan tersebut ke arah elemen-elemen tertentu. Selain itu, Al-Qur'an juga memperbaiki realitas ini, menentukan arahan yang paling lurus terhadap realitas tersebut, serta mengaturnya dan memperbaikinya.*

Jadi bagi Ali, jika Al-Qur'an adalah memberikan hidayah pada manusia, maka Al-Qur'an bukanlah kitab untuk memahami realitas atau mengetahui sebuah keberadaan. Melainkan, sebuah wahyu yang mengatur pemahaman ini dan membimbing pengetahuan tersebut ke arah elemen-elemen tertentu. Selain itu, Al-Qur'an juga memperbaiki realitas ini, menentukan arahan yang paling lurus terhadap realitas tersebut, serta mengaturnya dan memperbaikinya. Cara pandang Ali tersebut bertolak belakang dengan Nasr Hamid Abu Zaid yang mengatakan demikian:

إِنَّ النَّصَّ فِي حَقِيقَتِهِ وَجْوهِهِ مُنْتَجَجٌ ثَقَافِيٌّ، وَالْمَقْصُودُ بِذَلِكَ أَنَّهُ تَشَكَّلَ فِي الْوَاقِعِ وَالثَّقَافَةِ خِلَالَ فِتْرَةٍ تَزِيدُ عَلَى عِشْرِينَ عَامًا، وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ تَطْهَرُ بِدَبْهِيَّةٍ وَمُتَّفَقًا عَلَيْهَا،

---

<sup>37</sup> Ali Jum'ah, *Al-Tharîq ilâ al-Turâst al-Islâmi: Muqaddimât Ma'rifiyyah wa Madâkhil Manhajîyyah*, ..., hal. 201-209.

فَإِنَّ الْإِيمَانَ بِوُجُودِ مِثَافِيرِ بَيْكِي سَابِقٍ لِلنَّصِّ يَعُودُ لِيُطْمَسَ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ الْبَدِيهِيَّةُ وَتُعَكَّرُ مِنْ  
تَمَّ إِمْكَانِيَّةَ الْفَهْمِ الْعِلْمِيِّ لِلنَّصِّ.<sup>38</sup>

*Teks, dalam esensi dan hakikatnya, adalah produk budaya. Maksudnya adalah teks ini terbentuk dalam realitas dan budaya selama lebih dari dua puluh tahun. Jika fakta ini tampak seperti kebenaran yang aksiomatik (sudah diterima), maka keyakinan pada keberadaan metafisis sebelum teks muncul kembali untuk mengaburkan kebenaran ini, sehingga menghalangi pemahaman ilmiah terhadap teks.*

Melihat kedua pendapat ini, peneliti dihadapkan pada dua paradigma yang memiliki asumsi berbeda dalam memahami Al-Qur'an dan teks pada umumnya. Peneliti seharusnya tidak berupaya memaksakan salah satu perspektif sebagai satu-satunya cara yang benar dalam memahami Al-Qur'an, melainkan memahami bahwa kedua paradigma ini memiliki implikasi berbeda dalam interaksi dengan teks. Dalam konteks ini, perbedaan pandangan bukan hanya soal teori, tetapi juga tentang paradigma dasar yang melandasi pendekatan seseorang terhadap Al-Qur'an. Yang penting adalah memahami bagaimana setiap paradigma mempengaruhi cara kita berinteraksi dengan Al-Qur'an dan penafsiran yang dihasilkan dari pendekatan tersebut. Sehingga, seseorang bisa memiliki kecenderungan terhadap sebuah paradigma yang menurutnya pendapat tersebut lebih baik.

*Kedua*, memperhatikan sumber yang utama yang dapat memadukan hati, akal, dan jiwa: a) kaidah (*qawâid*) dan prinsip universal (*mabâdi' al-'âmmah*)<sup>39</sup> Al-Qur'an, b) menggali sesuatu yang merupakan sunnatullah,<sup>40</sup> sehingga mampu dalam membedakannya dengan yang tidak, karena dapat berpengaruh pada penafsiran Al-Qur'an, c) menggali hukum-hukum syariat sebagaimana mestinya dilakukan dan diketahui. Sehingga mampu menghadapi dan membedakan antara masalah sosial, ekonomi, politik, dan lainnya, dan d) menggali tujuan universal Al-Qur'an, yang dikenal dengan lima tujuan syari'at dengan urutan yang

<sup>38</sup> Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nash: Dirâsatan fi'Ulûm al-Qurâtan*, Maktabah al-Fikr al-Jadid, 2014, hal. 24-28.

<sup>39</sup> Prinsip Universal (*al-Mabâdi' al-'Âmmah*) ini yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini yang juga bisa dinamakan Semantik Independen.

<sup>40</sup> Selain Ali Jum'ah juga terdapat ulama yang menjadikan sebagai paradigma Al-Qur'an, sampai dibahas dalam buku tertentu dan menghimpun hal-hal yang termasuk sunnatullah. Termasuk masalah pluraitas agama merupakan bagian dari sunnatullah dan kemudian bagaimana menyikapi berbagai sunnatullah ini sehingga memberikan dampak yang lebih baik dan kemanfaatan bersama. Ahmad ibn Yusuf al-Sayyid, *Al-Sunan al-Ilâhîyyah wa Atsaruhâ fi Fahm al-Wâqi' wa al-'Amal al-Ishlâh*, Istanbul: Manar al-Fikr, 2023, hal. 14-19.

berbeda-beda di kalangan para ulama.<sup>41</sup> Kemudian untuk sampai pada sumber utama tersebut, diperlukan ketentuan atau aturan yang bisa mengantarkan sampai pada prinsip universal, sunnatullah, menggali hukum dan tujuan hukum sendiri. Hal ini bisa dilihat pada langkah berikutnya.

*Ketiga*, penting untuk diperhatikan ketentuan dalam memahami Al-Qur'an: a) Al-Qur'an, b) hadis, c) bahasa Arab, d) ijma', e) tujuan syari'at (*maqâshid syari'ah*). Selain itu perlu di ditopang poin f, yaitu beberapa kaidah-kaidah penting yang lain:<sup>42</sup> 1) sebuah makna ditinjau dari keumuman lafadznya bukan sebab turunnya (*al-'Ibrah bi 'Umûm al-Lafdz lâ bi Khushûs al-Sabab*), 2) sebuah makna yang diambil dalam Al-Qur'an ditinjau dari keumuman lafadznya bukan makna lafadz, dulu, dan sekarang (*al-'Ibrah bi 'Umûm al-Lafdz lâ bi al-Siyâq wa lâ bi al-Sibâq wa lâ bi al-Lihâq*), 3) menentukan makna asli yakni makna harfiyah dan makna kelanjutan, 4) membedakan dua aspek perbedaan pemahaman dan menggali hukum antara keragama (*tanawwu'*) dan polaritas (*tadhâd*), 5) menggali makna dari hukum Al-Qur'an yang mutawatir dalam qiraah, dan 6) menggali nilai mukjizat yang terkandung dalam setiap Al-Qur'an.

---

<sup>41</sup> Ali Jum'ah dalam melihat tujuan universal ini memberikan urutan sebagai begitu: jiwa, akal, agama, keturunan, dan harta atau sesuatu yang bernilai. Alasan Ali mendahulukan jika adalah manusia merupakan objek dari perhatian syariat yang dihadirkan dengan berbagai tujuan, maka hal pertama yang harus kita jaga adalah nyawa (diri). Sebab jika nyawa hilang, maka hilang pula agama, akal, dan segala sesuatu. Ali Jum'ah, *Wa Qâla al-Imâm: al-Mabâdi' al-'Udzhmâ*, ..., hal. 98.

<sup>42</sup> Bicara tentang kaidah, tentu tidak hanya berhenti pada kaidah yang telah disebutkan di atas. Dalam partikal analisis tafsir ulama, terdapat banyak kaidah yang perlu diperhatikan dengan seksama. Diantara yang peneliti temukan: 1). Pengecualian dalam suatu teks tidak meniadakan keumuman hukum, dan keumuman hukum dapat dipahami dari keumuman sebabnya. Artinya, meskipun ada teks yang tampaknya membatasi suatu aturan, aturan tersebut tetap berlaku secara umum jika sebabnya bersifat umum. 2). Kekhususan pada akhir ayat tidak menghalangi keumuman makna pada awalnya. Artinya, jika bagian akhir ayat memiliki makna khusus, itu tidak serta-merta membatasi makna umum yang ada di awal ayat. 3). Jika suatu hukum dikaitkan dengan suatu hal, itu menunjukkan bahwa hal tersebut menjadi alasan hukum itu ditetapkan. Dengan kata lain, adanya suatu hukum terhadap sesuatu menunjukkan bahwa sesuatu itu menjadi sebab atau alasan bagi hukum tersebut. Isma'il ibn Muhammad al-Qunawi, *Hasyiyah al-Qûnawî 'alâ Tafsîr al-Baidhâwî*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001, hal. 4-6. Lihat jilid 7.

**Tabel III. 2. Model Interaksi Al-Qur'an**

No	Urutan	Konsep
1	Tujuan Utama	Hidayah ( <i>al-Hidâyah</i> )
2	Etika Utama	Kaidah dan Prinsip Universal ( <i>Al-Qawâid wa al-Mabâdi' al-'Âmmah</i> )
		Keniscayaan Ilahi ( <i>Sunnatullâh</i> )
		Hukum Syari'ah ( <i>Hukm al-Syari'ah</i> )
		Tujuan Universal ( <i>al-Maqâshid al-'Âmmah</i> )
3	Metode Memahami	Al-Qur'an Sendiri
		Sunnah
		Bahasa Arab
		Ijma'
		Tujuan Syari'ah
4	Kaidah Memahami	Keumuman Sebuah Lafadz
		Membedakan Makna Asli dan Lanjut
		Memetakan Perbedaan Keragaman & Polaritas dalam Pemahaman dan Menggali Makna Al-Qur'an
		Nilai Mukjizat Huruf Al-Qur'an dalam Qiraah

Dari tabel tampak lebih jelas model interaksi Ali Jum'ah dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an dan yang menjadi fokus penelitian ini salah satu etika utama yaitu prinsip universal yang melalui proses metode yang sama serta kaidah memahaminya. Tujuannya kembali pada hidayah Al-Qur'an pada semua umat manusia, meskipun jalan menuju hidayah ini setiap mufassir berbeda-beda dan tujuannya sama, yaitu memberikan solusi pada umat manusia. Untuk melihat latar lebih dalam lagi, berikutnya akan dijelaskan dasar utama pemikiran Ali Jum'ah.

### 3. Relasi Ushul Fikih dan Filsafat Islam sebagai Fondasi Berpikir Global Filosofis

Pembahasan ini akan ditutup dengan relasi ushul fikih dengan filsafat Islam. Bagi peneliti ini penting untuk disajikan dalam bagian terakhir dari sub-bab ini, karena peneliti melihat dibalik latar belakang Ali Jum'ah dalam menekuni ushul fikih, ia juga memiliki cara pandang yang memiliki kesamaan dengan filsafat Islam. sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa seseorang dalam melihat Al-Qur'an diperlukan dua jenis baca yaitu pembacaan teks dan pembacaan teks *wahyu (Qirâ'ah al-Masthûr/al-Qur'ân)* dan pembacaan alam semesta (*Qirâ'ah al-Mandzhûr/al-Kaun*). Oleh karena itu penting melihat relasi dua hal ini secara mendalam.

Ali mengatakan, ushul fikih merupakan salah satu ilmu yang murni di produksi akal muslim pertama kali tanpa contoh sebelumnya.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Secara peraktis pasti telah ada sejak Nabi SAW namun secara teoritis yang membukukan pertama kali, ada yang mengatakan, Hanafi namun tidak sampai pada muridnya, ada yang mengatakan juga Ja'far Shadiq dengan alasan yang sama, tidak sampai pada generasi setelahnya. Namun kebanyakan ulama berpendapat, pertama kali adalah Syafii

Seperti musthalah dan ilmu hadis yang merupakan disiplin ilmu sebagai metode tersendiri. Sedangkan ushul fikih sebuah metode dalam berinteraksi dengan nash syari'at. Secara definisi, Ali mengutip pendapat ulama, diantaranya al-Razi – ushul fikih sebagai rukun sebuah metode ilmiah – kumpulan cara dalam mengasikkan fikih secara umum, cara mengambil denganya, dan cara keadaan seseorang dalam mengambil (dari nash) dengannya. Al-Baidhawi mendefinisikan dengan inti yang sama, adalah ilmu untuk mengetahui dalil-dalil fikih secara umum, cara mengambil faidah darinya (dalil-dalil), dan keadaan orang yang mengambil faidah (dari dalil).<sup>44</sup> Berdasarkan pengertian tersebut, Ali menarik sebuah rukun penting dalam metode ilmiah, yaitu sumber penelitian, cara penelitian, dan syarat seorang peneliti. Dan tiga hal ini merupakan fondasi logis dalam sebuah penelitian ilmiah.<sup>45</sup>

Sebagai metode ilmiah dalam berinteraksi dengan teks, ushul fikih tidak hanya digunakan dalam rangka fikih saja, melainkan metode ilmiah secara umum dalam Islam, baik sarjana ushul fikih atau sarjana teologi (ilmu kalam). Sehingga bercampur kedua ilmu ini pada masa sarjana berikutnya yang disebut dengan *muta'akhhirîn*.<sup>46</sup> Sehingga para ahli ushul fikih seringkali memulai karya-karya mereka dengan pengantar teologis, sementara para ahli ushuluddin atau teolog memulai karya mereka dengan pembahasan tentang potensi akal, yang sebenarnya merupakan bagian dari metode logis ushul fikih. Pada akhirnya, ilmu

pendiri madzhab al-Syafi'i. Makanya, dalam mashur dalam literatur islam pencetus pertama kali adalah dia. Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyah, 2004, hal. 82. Lihat jilid 2. Ali Jum'ah, *Tarikh Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Maqtham, 2014, hal. 32.

<sup>44</sup> Ali Jum'ah, *Ilm Ushûl al-Fiqh wa 'Alâqatuh bi al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Kairo: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1996, hal. 9. Lihat juga cetakan Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2017, hal. 7.

<sup>45</sup> Terkait sumber penelitian dan metode telah disinggung di atas. Sedangkan syarat peneliti dinamakan mujtahid dan banyak dijelaskan dalam kitab-kitab ushul fikih. Diantaranya syarat yang harus dimiliki peneliti (*mujtahid*) mengerti Al-Qur'an, hadis, ijma', qiyas, bahasa arab, nasikh-mansukh, hakikat-majaz, mutlak-muqayyad, dan metode illah. Bagi Asnawi sendiri, syarat ketiga ini tidak hanya berlalu pada majtahid saja, tetapi juga pengikut (*muqallid*), karena syarat ijthad dan taqlil terdapat dalam ushul fikih. Namun tetap pendapat yang benar adalah yang pertama (bukan termasuk pengikut). Karena keterbatas seorang pengikut (*muqallid*) dalam mengambil dan membedakan dalil-dalil tersebut, meskipun disinggung juga dalam pembahasan ushul fikih. Muhammad Musthafa al-Zuhaili, *Al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Damaskus: Dar al-Khair, 2006, hal. 26. Lihat jilid 1.

<sup>46</sup> Istilah ini sering dijumpai dalam literatur Islam, dan para ulama berbeda pendapat terkait batas kapan dikatakan masa *mutaqaddimîn* dan *muta'akhhirîn*. Ada yang mengatakan awal abad ketiga (al-Dzahabi), awal abad keempat (kharib al-Baghdadi), akhir abad kelima (al-Alusi), setelah abad kelima (Ahmad Syakir), dan seterusnya. Muhammad 'Isham 'Idu, *Nasy'ah Ilm Musthalah wa al-Had al-Fâshil baina al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhhirîn*, Umman: Azuqah, 2016, hal. 81-85.

ushul fikih berkembang menjadi sebuah mazhab filosofis yang utuh meliputi teori pengetahuan, teori metodologi, penerapan metode tersebut, serta pembahasan metafisika, fisika, dan etika.<sup>47</sup>

Agar tampak lengkap perlu kiranya menyinggung definisi filsafat Islam sebelum masuk pada titik temu diantara keduanya. Jika dilihat definisi dari filsafat sendiri, memiliki banyak ragam baik dari sarjana Yunani<sup>48</sup> ataupun dari Islam. Diantara pendapat sarjana Islam, al-Tahanawi, adalah mengetahui hakikat segala sesuatu sesuai dengan kapasitas manusia untuk mengetahuinya.<sup>49</sup> Al-Jurjani, adalah menyerupai Tuhan sesuai dengan kemampuan manusia, untuk meraih kebahagiaan abadi.<sup>50</sup> Ibnu Rusyd, adalah merenungi wujud-wujud yang ada dan mengkajinya dari segi petunjuknya terhadap Sang Pencipta, karena hikmah adalah pendamping syariat dan saudara kembar yang serasi dengannya.<sup>51</sup> Dari pengertian ini bisa terlihat dilihat tujuan dari kajian filsafat Islam, bagaimana cara agar bisa mencapai pada sebuah hakikat yang nyata. Artinya, usaha melihat sesuatu lebih dalam.

Selanjutnya dilihat dari objek kajiannya, ushul fikih adalah teks, dimana dalil-dalil umum dalam menetapkan sebuah hukum universal sampai pada mengeluarkan hukum fikih dari dalil secara terperinci. Selain itu dapat melihat dimana letak kelemahan dan kuatnya dalil.<sup>52</sup> Berbeda dengan filsafat yang objek<sup>53</sup> kajiannya tentang sesuatu yang ada (*al-*

<sup>47</sup> Ali Syami al-Nasysyar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islâmi*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966, hal. 55.

<sup>48</sup> Filsafat sendiri dari bahasa Yunani, kemudian masuk dalam bahasa arab dan dipakai dalam bahasa arab. Memiliki arti cinta hikmah, sedangkan orang sendiri memberikan nama hikmah (*al-hikmah*) kemudian diserap kedalam bahasa indoensia. Sebagian peneliti berpendapat bahwa mendefinisikan filsafat secara teknis pada tahap awal kajian merupakan hal yang sulit. Pendapat ini didasarkan pada alasan metodologis dan sifat filsafat itu sendiri. Pertama, definisi sejati suatu ilmu hanya dapat dirumuskan setelah memahami sepenuhnya persoalan dan kajian dalam ilmu tersebut. Definisi yang disajikan dalam pengantar biasanya hanya berupa deskripsi umum atau definisi sementara, bukan batasan yang hakiki. Kedua, makna filsafat yang abstrak dan terus berkembang dari masa ke masa menjadikan sulitnya mencapai kesepakatan mengenai definisi terminologis yang baku. Hasan Mahmud Abdul Latif al-Syafii, *al-Madkhal ilâ al-Falsafah al-'Âmmah wa al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dar al-Basha'ir, 2012, hal. 9.

<sup>49</sup> Muhammad ibn Ali al-Tanhanawi, *Kasysyâ Isthilâhât al-Funûn wa al-'Ulmû*, Bairut: Maktabah Libanon, 1996, hal. 50. Lihat jilid 1.

<sup>50</sup> Ali ibn Muhammad al-Jurjani, *al-Ta'rifât*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405, hal. 50.

<sup>51</sup> Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl fîmâ baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishâl*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972, hal. 31-32.

<sup>52</sup> Muhammad ibn 'Umar, Fakhruddin al-Razi, *Al-Ma'âlim fi Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dar Alam al-Ma'rifah, 1994, hal. 10.

<sup>53</sup> Luasnya kajian filsafat terbagi menjadi dua elemen besar: pertama fokus pada kajian teoritis (hikmah teosiris) dan praktis (hikmah praktis). Secara teoritis mencakup

*wujūd*) yang mencakup Allah, alam, manusia, pengetahuan (logika), nilai-nilai, akhlak, dan keindahan.<sup>54</sup> Jadi secara objek kajiannya saja sudah berbeda, ushul fikih fokus pada kajian teks, sedangkan filsafat lebih luas yang dikenal dengan sesuatu yang ada. Lantas dimana letak kesamaannya sehingga Ali menghubungkan keduanya? Lalu Ali menyinggung tentang pengertian ilmu fikih dan objek kajiannya.

Fikih didefinisikan sebagai pesan (*khitâb*) Allah SWT yang ditujukan kepada manusia mukallaf (orang yang telah akil baligh), baik berupa tuntutan, pembebasan, maupun *wadha'*.<sup>55</sup> Objek kajian fikih adalah perbuatan manusia yang dinilai berdasarkan hukum syar'i. Dalam konteks ushul fikih sebagai metode ilmiah, prosedur yang dikembangkan tidak hanya berfokus pada dalil-dalil global tapi mampu menyimpulkan sebuah hukum yang kembali pada perilaku manusia, sehingga hal ini mencerminkan hubungan erat antara ushul fikih dan filsafat Islam. Prosedur ini memunculkan visi komprehensif yang mengintegrasikan pendekatan hukum dengan pandangan filosofis dan teologis, juga mampu menggambarkan hubungan antara teks wahyu, akal manusia, dan prinsip-prinsip filsafat serta teologi Islam secara menyeluruh.<sup>56</sup>

Lebih dalam lagi, sebenarnya ushul fikih telah dipertanyakan secara kritis oleh para sarjana terdahulu. Peneliti menemukan pertanyaan kritis-fundamentalis yang mengatakan, apakah esensi ushul fikih hanya kumpulan dari beberapa ilmu lain yang terangkum didalamnya? Seperti sebagian ushul fikih membahas tentang ilmu bahasa Arab, contoh kalimat yang umum dan khusus, dhamir, hakikat, majaz dan lainnya. Sebagian lain membahasa ilmu kalam, misal terdapat hukum yang baik dan buruk dalam menentukan sesuatu. Jika demikian, berarti cukup mempelajari bahasa Arab saja atau ilmu kalam saja tanpa perlu melihat ushul fikih ini, karena di dalamnya hanya kumpulan dari ilmu lainnya?

Para sarjana ushul fikih menjawab, kinerja ilmu ini, tidak sebatas itu saja, banyak dari mereka yang menggali lebih dalam sesuatu yang tidak didapati oleh ahli bahasa, karena bahasa Arab itu sangat luas dan bercabang-cabang. Ahli bahasa hanya memberikan makna kata secara dzahirnya saja, sedangkan sarjana ushul fikih terus menggali makna kata tersebut. Sebuah contoh petunjuk (*dalâlah*), kata berbentuk perintah

ketuhanan, perhitunga, alam. Sedangkan praktis mencakup sipil-politik-masyarakat, rumah tangga serta tatannya, dan etika-akhlak. Abdul Jabbar al-Rifa'i, *Mabâdi' al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Bairut: Dar al-Hadi, 2001, hal. 13-14.

<sup>54</sup> Taufiq al-Thawil, *Usus al-Falsafah*, Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1967, hal. 88.

<sup>55</sup> Muhammad 'Ustman Syabir, *Manâhij al-Fuqaha' fi Istinbât al-Ahkâm*, Umman: Dar al-Nafâ'is, 2016, hal. 17. Abdurrahman ibn Abdullah al-Saqaf, *Al-Madkhal iâ Ushûl al-Fiqh*, Hadharamaut: Maktab Tarim al-Hadistah, 2019, hal. 20.

<sup>56</sup> Ali Jum'ah, *Ilm Ushûl al-Fiqh wa 'Alâqatuh bi al-Falsafah al-Islâmiyyah*, ..., hal. 10-11. Lihat juga cetakan Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2017, hal. 9. 10-11.

seperti *افعل* dan kata berbentuk larangan *لا تفعل* kapan dari kedua bisa dikatakan perintah itu sifatnya wajib dan larangan bersifat haram? Padahal keduanya berisifat umum yang belum tentu wajib dan haram. Andaikan ini diselidiki dalam kamus bahasa Arab, tidak akan didapati, karena untuk bisa mencapai kesana selain dengan bahasa Arab, juga butuh seperangkat pentunjuk dalam mentukan sebuah hukum. Disinilah pergulatan para sarjana ushul sebelum menjadi sebuah hukum yang sebut dengan fikih.<sup>57</sup>

Masuk pada hubungan dengan filsafat Islam, dimana filsafat dianggap sebagai dasar utama bagi seperangkat prosedur yang terkait dengan pengetahuan sumber-sumber penelitian.<sup>58</sup> Ali menggambarkan dengan tiga langkah: memahami hubungan tersebut, mengaktifkan hubungan tersebut dan mengambil manfaat, dan mengupayakan penerapan hubungan tersebut demi kemaslahatan kedua bidang.<sup>59</sup> Artinya bagaimana proses antara ushul fikih dengan filsafat Islam tersebut, menghasilkan sebuah produk hukum fikih yang lebih komprehensif.

Untuk proses memahami keduanya Ali memberikan sebuah contoh yaitu – telah dijelaskan ushul fikih sebagai metode – dalam ranah ilmu kalam, fokus membahas persoalan filsafat seperti tentang yang ada dan tidak ada, persoalan pengetahuan serta nilai-nilai, bahkan persoalan besar tentang ketuhanan, membangun kehidupan, membersihkan jiwa, dan lain sebagainya. Untuk menjawab itu semua perlu model “pertanyaan berkelanjutan”. Misal apa agamamu, siapa tuhanmu, kenapa tuhanmu itu, dan bagaimana tuhanmu? Model pertanyaan ini juga ada dalam kajian ushul fikih, seperti mengapa khmar haram, kenapa memabukkan sebab diharamkan, mengapa dilarang sesuatu yang menghilangkan akal, mengapa akal penting dalam kehidupan dan setrusnya. Model mengajukan argumen itu – bagi Ali – memiliki kesamaan dalam kajian ushul fikih dan ilmu kalam dalam menghadapi persoalan filsafat.

Sebenarnya secara epistemologi sudah mempertemukan keduanya, yang mana antara ushul fikih dan filsafat Islam memiliki landasan epistemologis sama yang telah disebutkan di atas, yaitu integrasi wahyu

<sup>57</sup> Muhammad ibn Bahadur al-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Hurghada: Dar al-Shafwah, 1992, hal. 13-14. Lihat jilid 1.

<sup>58</sup> Terlepas dari apakah filsafat Islam ini hadir tersendiri atau lanjutan dari filsafat Yunani. Para peneliti berbeda pendapat, ada yang mengatakan umat Islam lemah dalam filsafat, ada juga yang mengatakan memang asli filsafat Islam yang dikemas berbeda dengan filsafat Yunani, yakni didasarkan pada ushul fikih. Muhammad Ali Abu Rabban & Abbas Muhammad Hasan Sulaiman, *Madkhal li Dirâsah al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyyah, t.th, hal. 10-23.

<sup>59</sup> Ali Jum’ah, *Ilm Ushûl al-Fiqh wa ‘Alâqatuh bi al-Falsafah al-Islâmîyyah, ...*, hal. 12. Muhammad ibn Ali al-Jailani al-Syatyuwi, *‘Alâqah Ilm Ushûl al-Fiqh bi Ilm al-Kalâm*, Bairut: Matabah Hasan al-‘Ashriyyah, 2017, hal. 46.

dan akal sebagai sumber pengetahuan. Filsafat Islam menyediakan kerangka konseptual untuk memahami realitas secara holistik, termasuk hakikat manusia, alam, dan hubungan dengan Tuhan, sedangkan ushul fikih menawarkan metodologi praktis untuk mengekstraksi hukum syar'i dari sumber wahyu. Melalui konsep metodologi ini, memungkinkan sintesis antara ilmu-ilmu wahyu dan ilmu-ilmu empiris, memastikan bahwa prinsip-prinsip hukum dapat diterapkan secara relevan dalam berbagai konteks. Lebih krusial lagi adalah respons keduanya terhadap perubahan zaman. Filsafat Islam menganalisis perubahan sosial dan teknologi secara mendalam, sedangkan ushul fikih merumuskan pendekatan hukum yang adaptif tanpa kehilangan esensinya.<sup>60</sup>

Berdasarkan penjelasan tersebut, Ali menawarkan konsep membaca Al-Qur'an dengan dua kacamata besar, yaitu mengintegrasikan membaca teks (*Qirâ'ah al-Masthûr*) dengan membaca realitas (*Qirâ'ah al-Mandhzûr*). Konsep baca integratif ini diambil dari QS. Al-'Alaq/96: 1-4 yang mengisyaratkan bahwa bagian pertama perintah membaca tentang makhluk dan bagian selanjutnya perintah membaca wahyu. Artinya, manusia harus memperhatikan alam agar bisa memahami Al-Qur'an dengan baik. Dalam ayat lain QS. Al-Rahman/55: 1-3 yang mengisyaratkan kedua bacaan ini memiliki interkoneksi. Untuk mempraktekkan tentu melalui proses berfikir dan bertadabbur yang dalam tanpa mengabaikan salah satunya, karena dapat mengurangi hakikat keimanan dan keistimewaan akal yang telah Allah SWT berikan.<sup>61</sup>

Paradigma membaca ini mirip dengan salah satu tokoh Syi'ah yang bernama Abu Ya'rib al-Marzuki<sup>62</sup> yang memandang Al-Qur'an dan manusia memiliki pentunjuk (*dilâlah*) yang dapat mengantarkan pemahaman Al-Qur'an yang bersifat dinamis, filosofis, mendalam,

---

<sup>60</sup> Ali Jum'ah, *Ilm Ushûl al-Fiqh wa 'Alâqatuh bi al-Falsafah al-Islâmîyyah*, ..., hal. 32-34.

<sup>61</sup> Majumu'ah al-Bahitsin (ketua: Asyraf Sa'ad), *Qirâ'ah fî Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jumû'ah wa Juhûdihî fî khidmatihî al-Qur'ân al-Karîm wa 'Ulûmih*, ..., hal. 461-462.

<sup>62</sup> Al-Marzuki dikenal dengan tafsir filosofis bebas (hur) yang mencoba mengambil metodenya (Yunani) bukan hasil pemikirannya, bagaimana bisa berfikir tentang sesuatu yang ada disekitarnya? Oleh karena itu, definisi yang ditawarkan oleh al-Marzuqi, bahwa tafsir filosofis adalah "makna mendalam dari kata tersebut, di mana seseorang melampaui perbandingan antara *al-Furqan* (wahyu ilahi) dan *al-Wijdân* (intuisi) menuju asal keberadaan dalam hakikat manusia." Hakikat teks Al-Qur'an harus menjadi sesuatu yang dicari dan tidak diketahui sebelum proses tafsir. Pengetahuan tentangnya selalu diperbarui, lebih kekal daripada pembaruan pengetahuan tentang alam semesta, karena ayat-ayat Al-Qur'an adalah dari tingkat kedua, sementara ayat-ayat alam semesta dari tingkat pertama. Sebab alam semesta adalah ayat dari segala ayat atau sesuatu yang berada di balik keberadaan tanda-tanda Ilahi. Abu Ya'rib al-Marzuqi, *Falsafah al-Dîn min Madhzûr al-Fikr al-Islâmî*, Bairut: Dar al-Hadi, 2006, hal. 320.

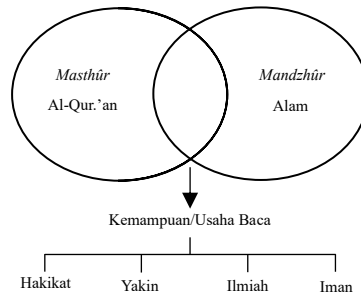
komprehensif. Dalam memahami alam, mufassir menggunakan berbagai jenis petunjuk, seperti *dilâlah maddîyyah* (petunjuk materi), *dilâlah makanîyyah* (petunjuk tempat), *dilâlah zamanîyyah* (petunjuk waktu), *dilâlah bi'îyyah* (petunjuk lingkungan), *dilâlah kaunîyyah* (petunjuk alam), dan *dilâlah 'ilmîyyah* (petunjuk sains). Adapun dalam memahami manusia, terdapat jenis petunjuk seperti *dilâlah ijtimâ'îyyah* (petunjuk sosial), *dilâlah nafsîyyah* (petunjuk psikologi), *dilâlah syar'îyyah* (petunjuk syariat), dan *dilâlah akhlâqîyyah* (petunjuk moral). Diagram ini secara visual menunjukkan bagaimana seorang mufassir filosofis tidak hanya mengandalkan satu aspek dalam memahami wahyu, tetapi juga melihat hubungan integral antara manusia, alam, dan Al-Qur'an melalui berbagai sudut pandang yang saling melengkapi.<sup>63</sup>

Lanjut Ali, membaca seperti ini dalam rangka menyatukan Al-Qur'an sebagai wahyu yang sakral dengan Alam sebagai yang ada (wujud), lebih menyentuh kepada manusia. Sedangkan manusia, setiap individu memiliki kemampuan yang berbeda-beda, baik dalam membaca teks sesuai dengan konsep yang telah dijelaskan atau juga membaca apa yang ada diluar teks (alam). Pasti memerlukan kesungguhan dan berhati-hati untuk bisa menghasilkan pemahaman yang holistik dan mampu membedakan masalah individu, kelompok, serta lingkungan. Begitu juga dalam masing-masing bidang, baik agama, ekonomi, sosial, dan lain sebagainya.<sup>64</sup> Seperti dari mana manusia tercipta? Bagaimana proses penciptaan manusia? kenapa manusia diciptakan dari air mani? Kemana seharusnya manusia mengarah dan apa tujuannya? Jika semua pertanyaan ini dijawab dengan hasil bacaan yang benar, maka akan menghasilkan keimanan, pengetahuan, keyakinan, dan hakikat dari pesan Al-Qur'an.

---

<sup>63</sup> Contoh penafsiran filosof bebas QS. Al-Baqarah/2: 143 terkait perubahan arah kiblat, pembangunan masjid. Pada ayat ini, bagi al-Mazuqi tidak hanya sekedar dipindahkan saja, tapi terdapat makna yang jauh lebih baik bagi semua masyarakat kala itu. Ia menangkap terdapat lima isyarat (*dilalah*): 1) kesatuan tempat manusia, 2) kesatuan masa itu, 3) tindakan menyatukan tempat atau geografi umat, 4) tindakan menyatukan waktu atau sejarah umat, dan 5) penyatuan empat dimensi atau ikatan yang tak terputus di antara kaum beriman secara khusus dan seluruh manusia secara umum. Abu Ya'rib al-Marzuqi, *Al-Jâli fî al-Tafsîr*, Tunisia: al-Dar al-Mutawassthiyyah, 2010, hal. 96. Lihat jilid 1.

<sup>64</sup> Majumu'ah al-Bahitsin (ketua: Asyraf Sa'ad), *Qirâ'ah fî Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jumû'ah wa Juhûdihî fî khidmatihî al-Qur'ân al-Karîm wa 'Ulûmih, ...*, hal. 465-472.



### Skema III. 3. *Qiraah* Integratif Ali Jum'ah

Skema tersebut menunjukkan untuk menghasilkan makna sebuah tafsir perlu mengintegrasikan antara bacaan teks dan diluar teks (alam), termasuk manusianya sendiri adalah bagian dari alam, sehingga manusia juga bagian dari sumber/objek di luar teks. Agar mencapai hakikat kehidupan dan makna Al-Qur'an, yang kemudian memberikan sebuah keyakinan dalam menjalankan sampai menjadi pengetahuan. Puncak yang tinggi adalah keimanan kepada Allah SWT bagi yang dikehendaki olehnya. Tujuan itu menjawab tantangan dan persoalan kehidupan baik personal atau kelompok dalam segala bidang. Sampai di sini, semua kerangka yang dijelaskan sebagai dasar filosofis kokoh Ali dalam memahami Al-Qur'an, termasuk teori analisis semantik independen secara epistemologis, akan dijelaskan berikutnya.

### C. Konsep *Mabâdiul 'Âmmah*: Semantik Independen (*al-Dilâlah al-Mustaqillah*) sebagai Jembatan Tafsir Kontekstual

#### 1. Definisi, Dasar, Ruang Lingkup, dan Sejarah Semantik Independen

Jika diperhatikan istilah Semantik Independen yang bahasa Arab disebut *al-Dilâlah al-Mustaqillah* tidak disebutkan secara eksplisit oleh Ali Jum'ah dalam bukunya. Kemudian dari mana istilah ini muncul? Mengapa diberikan nama tersebut? Jika Ali tidak memberikan nama tersebut, lantas apa kajian semantik Ali? Pertanyaan ini penting untuk dipertanyakan dalam kasus ini.

Jika merujuk pada karya-karya Ali Jum'ah, terdapat beberapa buku yang tidak ada yang berjudul Semantik Independen (*al-Dilâlah al-Mustaqillah*), akan tetapi berjudul Prinsip Universal (*al-Mabâdi' al-'Âmmah/al-'Udzhmâ*). Kata *al-Mabâdi' al-'Âmmah* terdiri dari kata *mabâdi'* (مبادئ) bentuk jama' dari *mabda'* (مبدأ), yang secara bahasa Arab disebut *Masdar Mîm*. Pertama, *Masdar Mîm* adalah bentuk yang tepat untuk menunjukkan waktu, tempat, dan kejadian. Berarti *mabda'* (dasar/prinsip) bisa diartikan waktu permulaan, tempat permulaan, dan permulaan itu sendiri. Kedua, hipotesis; suatu asumsi yang diterima

karena kejelasannya, seperti “prinsip umum/ilmiah - prinsip ketidakkontradiksian yang merupakan salah satu prinsip yang terkenal.” *Ketiga*, keyakinan; suatu dasar moral atau doktrin yang dipegang oleh seseorang dalam perilakunya, seperti “penulis berpegang pada prinsip-prinsipnya – seseorang yang memiliki prinsip mulia – prinsip yang komprehensif.” Contoh: masalah prinsip – prinsip yang tidak dapat diperdebatkan – prinsip-prinsip moral: keyakinan, dasar, dan ukuran ilmiah yang menjadi dasar nilai-nilai tindakan. Prinsip suatu hal: aturan dasar yang menjadi landasannya, awal dan bahan yang menyusunnya, asal-usulnya; contohnya: biji adalah dasar pohon kurma, huruf adalah dasar kata, dasar demokrasi, dasar bahasa atau matematika. Sejenisnya: asal-usul atau informasi dasar. Jadi misal, prinsip-prinsip ilmu atau seni berarti aturan dasar yang menjadi landasan dan tidak dapat dilanggar.<sup>65</sup>

Kata *al-‘Āmmah* (umum/universal) sendiri, secara bahasa berarti sebuah periode waktu yang dikenal, dan huruf alif di dalamnya berubah dari wawu, berdasarkan ucapan orang Arab: *al-‘Uwaym* dan *al-A‘wām*. Menurut Al-Naqqash, *al-‘Aam* adalah sumber seperti *al-‘Aum*, dinamakan demikian untuk menyebut periode waktu ini karena ia adalah pergerakan dari matahari di langit. *Al-‘Aum* seperti *al-Sabh* (berenang). Contoh Allah berfirman: dan setiap benda berada di orbitnya (QS. Al-Anbiya’/21: 33). Oleh karena itu, *al-‘Aam* dalam hal ini mirip dengan kata al-Qaul dan al-Qâl.<sup>66</sup> Artinya, kata *al-‘Aam* menyeluruh atau meliputi dalam setiap hal-hal kecil.

Secara istilah *mabâdiul ‘āmmah (prinsip universal)* adalah hakikat yang menyiapkan manusia untuk melaksanakan kewajiban atau tanggung jawab (*taklîf/Mandate of obligation*).<sup>67</sup> Hakikat tersebut merupakan kumpulan kata yang tersusun dan memberikan sebuah pemahaman, adakalanya berkaitan dengan akidah, hukum, sosial, dan lainnya. Artinya, setiap bentuk susunan kata dalam Al-Qur’an memiliki mukjizat yang terhimpun makna-makna yang mencakup segala bidang.<sup>68</sup> Kemudian yang perlu dicatat sebagai pengecualian adalah beberapa perkara yang tidak termasuk di dalamnya: 1) hakikat yang dimaksud selain mutlak hakikat yang sering diingatkan Al-Qur’an tanpa ada campur tangan manusia, seperti hakikat (kebenaran) keimanan QS. Al-Nisa’/4: 96 atau

<sup>65</sup> Ahmad Mukhtar Abdul Hamid Umar, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabîyyah al-Mu’âshirah*, Kairo: ‘Alam al-Kutub, 2008, hal. 168. Lihat jilid 1.

<sup>66</sup> Ahmad Mukhtar Abdul Hamid Umar, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabîyyah al-Mu’âshirah*, ..., hal. 1579. Lihat jilid 1. Juga beberapa tafsir yang menjelaskan kata *al-‘Aam*. Muhammad ibn Yusuf al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muhîth fî al-Tafsîr*, Bairut: Dar al-Fikr, 1420, hal. 2:622.

<sup>67</sup> Majmu’ah min al-Asatidz wa al-‘Ulama’ al-Mutakhassisin, *Al-Mausû’ah al-Qur’anîyyah al-Mustakhassishah*, ..., hal. 82-83.

<sup>68</sup> Ali Jum’ah, *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qurân*, ..., hal. 140.

hakikat kosmik QS. Al-Baqarah/2: 5.<sup>69</sup> 2) hukum syari'at yang sudah termuat secara langsung dalam melaksanakan kewajiban, seperti perintah salat QS. Al-Isra'/17: 78.<sup>70</sup> 3) dari sisi munculnya, berbeda dari kadidiah fikih dan ushul fikih. Kaidah fikih muncul setelah menjelaskan atau membagi cabang dalam fikih. Jadi, memunculkan setiap masalah parsial, kemudian diambil sisi persamaannya dan dirumuskan kaidahnya. Begitu juga dalam ushul fikih, muncul kaidah dari hasil observasi bahasa Arab tau sumber-sumber syariat.

Perlu diperhatikan, bahwa Ali mengakui bahwa yang pertama kali memperelajari *mabâdiul 'âmmah* ini adalah Muhammad al-Sayyid Badar, dosen dan kepala jurusan filsafat undang-undang dan sejarahnya, fakultas hukum di Universitas 'Ain Syam. Ia menulis buku berjudul *al-Mabâdi' al-'Âmmah fial-Qur'ân al-Karîm*. Sayangnya Ali tidak menjelaskan lebih lanjut terkait isi kitab tersebut.<sup>71</sup> Hanya saja, muridnya, Usamah – diceritakan langsung Oleh Ali – mengatakan bahwa kontribusi Ali dalam melihat ide Badar memberikan pondasi, pengertian, karakteristiknya, dan membedakan antara prinsip universal dengan hakikat keimanan, hakikat alam, juga antara hukum syariat, kaidah fikih, dan ushul fikih. Kemudian memberikan beberapa sampel sebagai penerapannya. Ini semua ditulis dalam kitab yang disusun oleh sarjana (murid) dengan tema berbeda-beda.

Ketika ditelaah lebih lanjut, Muhammad al-Sayyid Badar dalam menjelaskan *mabâdiul 'âmmah* juga tidak menyebutkan secara eksplisit “semantik independen”. Badar memahami prinsip tersebut berdasarkan QS. Al-Maidah/5: 44, 45, 47, 48, dan 49 yang kemudian memosisikan hadis Nabi SAW sebagai penjelas atau tafsir satu-satunya yang pasti benar dalam menjelaskan Al-Qur'an. Karena Al-Qur'an sendiri melegalkan secara tegas terhadap hadis Nabi SAW, yaitu QS. Al-Nahl/16: 44 dan 64.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Dua ayat tersebut, menunjukkan kemutlakan kebenaran Allah SWT Maha Pengampun dan kemutlakan kebenaran Allah SWT Maha menciptakan alam semesta. Perkata semacam ini tidak masuk dalam wilayah manusia secara langsung. Artinya, manusia tidak dipersiapkan mengurus hal hal semacam ini.

<sup>70</sup> Artinya, apa yang sudah tertulis kewajiban manusia secara langsung, sudah tidak perlu lagi untuk memikirkan salat itu wajib apa tidak, karena sudah jelas Allah telah menetapkan kewajiban salat.

<sup>71</sup> Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qurân*, ..., hal. 147.

<sup>72</sup> Peneliti mendapatkan data penelitian Muhammad al-Sayyid Badar pada waktu Short Crouse ke al-Azhar Mesir selama 3 bulan 2025, tepatnya di Universitas Ain Syams, tempat ia mengabdikan. Dan datanya dikirimkan melalui whatsapp oleh Dr. Wail Ali al-Sayyid dengan bentuk pdf yang diakses dari al-Mandumah.com. Muhammad al-Sayyid Badar, “Al-Mabâdi' al-'Âmmah fî al-Qurân al-Karîm: Murâja'ah fî Munâqasyah Manâhij Tathbiq al-Syari'ah wa fî Mushthalâhât Taghayyara Madlûlühâ”, dalam *Majllah al-'Ulum al-Qanuniyyah wa al-Iqtishadiyyah*, Vol. 37, No. 2, 1995, hal. 2. Informasi dari Musthafa Abdul Karim Murad Kasib, disebarakan pada tahun 1996.

Dalam arti lain, nabi sebagai penafsir Al-Qur'an sekaligus pelaku pertama dalam menerapkan cara berfikir semantik independen ini. Sehingga, ia mengafirmasi pendapat Syafi'i yang juga dijadikan dasar terhadap *mabâdiul 'âmmah*, yaitu:

وَلَيْسَ يُؤْمَرُ أَحَدٌ أَنْ يَحْكُمَ بِحَقِّ إِلَّا وَقَدْ عَلِمَ الْحَقُّ، وَلَا يَكُونُ الْحَقُّ مَعْلُومًا إِلَّا عَنِ اللَّهِ نَصًّا  
أَوْ دَلَالَةً مِنَ اللَّهِ، فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ الْحَقَّ فِي كِتَابِهِ ثُمَّ سُنَّةَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَيْسَ  
تَنْزِلُ بِأَحَدٍ نَازِلَةً إِلَّا وَالْكِتَابُ يَدُلُّ عَلَيْهَا نَصًّا أَوْ جُمْلَةً.<sup>73</sup>

*Dan tidaklah seseorang diperintahkan untuk memutuskan hukum dengan benar/nyata kecuali setelah ia mengetahui yang benar itu. Dan yang benar tidak dapat diketahui kecuali dari Allah, baik secara teks (nash) maupun secara petunjuk (semantik) darinya. Maka sungguh Allah telah menjadikan kebenaran dalam kitabnya, kemudian dalam sunah Nabinya SAW. Maka tidaklah suatu peristiwa menimpa seseorang kecuali dalam kitab (Al-Qur'an) terdapat petunjuk tentangnya, baik secara tekstual maupun secara garis besar.*

Peneliti memahami, paradigma Badar terbentuk oleh cara pandang al-Syafi'i dalam memahami Al-Qur'an dan hadis di atas. Karena, ia menjelaskan, maksud kata “*nashshan*” dalam perkataan al-Syafi'i, secara bahasa adalah ketetapan hukum yang bersifat rinci dan memiliki batasan yang jelas terkait suatu peristiwa tertentu. Sedangkan kata “*jumlatan*” adalah prinsip universal (*mabâdiul 'âmmah*) yang cakupannya luas sehingga dapat mencakup semua jenis yang termasuk dalam kategorinya. Sehingga, hadis dalam penjelasannya terhadap Al-Qur'an datang dengan model-model penerapan yang termasuk dalam prinsip-prinsip yang datang secara umum dalam Al-Qur'an. Dalam arti lain, dalam Al-Qur'an, banyak hukum yang disebutkan dalam bentuk prinsip yang luas dan belum dijelaskan secara rinci dalam penerapannya. Hadis kemudian memberikan contoh nyata atau aplikasi praktis dari prinsip-prinsip tersebut, sehingga

<sup>73</sup> Perkataan tersebut bisa ditemukan dalam kitab *al-Umm*. Namun dalam kitab *al-Risâlah*, al-Syafi'i sedikit berbeda redaksinya, yaitu:

قال الشافعي فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها.

*Tidaklah terjadi suatu peristiwa (hukum) pada salah satu dari pemeluk agama Allah, melainkan dalam Kitab Allah terdapat petunjuk yang menunjukkan jalan hidayah (penyelesaiannya) di dalamnya.*

Tanpa menyebutkan secara eksplisit kata “nash” dan “jumlah”. Namun Sa'ad al-Syasari, diakhir pendahuluannya, al-Syafi'i menyatakan, bahwa teks Al-Qur'an mencakup dalam segala realitas secara mutlak. Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *Al-Risâlah*, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1398, hal. 20. Sa'ad ibn Nasir al-Syasari, *Syarh al-Risâlah*, Riyadh: Dar Kunuz Isybilyah, 2020, hal. 19.

dapat dipahami dan diterapkan dengan lebih jelas dalam kehidupan sehari-hari.

Al-Syafi'i sendiri sebenarnya sudah menjelaskan terkait “nash” dan “jumlah” tersebut. Nash adalah sesuatu yang Allah haramkan dan halalkan secara tegas. Contohnya, Allah telah mengharamkan ibu, nenek, bibi dari pihak ayah, bibi dari pihak ibu, dan siapa saja yang disebut bersama mereka secara eksplisit dalam nash. Sedangkan jumlah adalah kewajiban “secara umum” yang Allah tetapkan, seperti shalat, zakat, dan haji. Lalu Nabi SAW kemudian menjelaskan bagaimana cara melaksanakan shalat, jumlah rakaatnya, waktunya, serta tata caranya.<sup>74</sup> Cara Nabi SAW ini yang diambil oleh al-Syafi'i dalam menyikapi teks Al-Qur'an yang secara eksplisit atau rinci tidak menyebutkan hukum.

Pada dasarnya, fokus *mabâdiul 'âmmah*, memahami susunan kata dan relasi antar kalimat dalam Al-Qur'an. Bagaimana petunjuk (*dilâlah*) kata dan kalimat Al-Qur'an menghasilkan sebuah prinsip universal dan diyakini sebagai sebuah hakikat Al-Qur'an, karena memandang kesakralan/kesucian dan kemukjizatannya. Jadi jika didudukkan, Ali berangkat dari sebuah keyakinan, Al-Qur'an sebagai wahyu Allah SWT yang suci dan memiliki mukjizat yang tanpa batas baik ruang dan waktu. Dari sini, sebuah kata, kalimat dan frasa Al-Qur'an merupakan hakikat yang mempersiapkan manusia melaksanakan kewajibannya, yang secara tidak langsung dituntut untuk melaksanakan hakikat tersebut. Kemudian cara pandang ini dijadikan sebagai salah satu paradigma (*al-Namûdzaj al-Ma'rifi*)<sup>75</sup> dalam memahami Al-Qur'an dan dijadikan bagain dari ruang lingkup ilmu Al-Qur'an.

Melalui proses tersebut, beberapa pengikutnya/muridnya memberikan nama *al-Dilâlah al-Mustaqillah*, yang artinya Semantik Independen (makna yang berdiri sendiri). Mustafa Abdul Karim Kasib berpendapat, *mabâdiul 'âmmah* adalah proses ekstraksi sebuah makna dari teks dan susunan kalimat tanpa melihat hubungan/konteks kalimatnya, namun tidak bertentangan dan menyelisih dengan makna konteks (*siyâq*) tersebut.<sup>76</sup> Peneliti memahami bahwa ini disebut sebagai teori relasi antar teks Al-Qur'an, di mana suatu kalimat dapat dipahami tanpa bertentangan dengan teks lainnya. Hasil analisis dan temuan

---

<sup>74</sup> Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *Al-Umm*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983, hal. 313-314. Lihat jilid 7.

<sup>75</sup> Pengertian paradigma bagi Ali adalah pandangan universal terhadap manusia, alam, kehidupan, dan sesuatu yang sebelum dan sesudahnya, sebagai pijakan umat islam dalam membentuk pola pikir manusia. Termasuk memandang Al-Qur'an sebagai wahtu yang suci dan memiliki mukjizat tanpa batas. Ali Jum'ah, *Wa Qâla al-Imâm: al-Mabâdi' al-'Udzhmâ*, ..., hal. 205.

<sup>76</sup> Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fi Tafsîr al-Qurân*, ..., hal. 64.

“semantik independen” dari sebuah teks dijadikan sebagai prinsip universal. Jadi, makna yang berdiri sendiri (semantik independen) sejatinya adalah *mabâdiul ‘ammah*, yang kemudian dijadikan nama dari hasil analisis tersebut. Di sinilah letak munculnya istilah semantik independen/prinsip universal.

Lalu pertanyaan selanjutnya, dari mana dasar Ali tentang hal itu? Apakah sebelumnya sudah dilakukan atau tidak? Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari dalam bukunya menjelaskan, para ulama dulu selalu mengambil pemahaman mendalam dari model-model susunan kalimat Al-Qur’an, mulai dari akar kata, makna bahasa, makna kalimat baik dari sisi konteks (*siyâq*), sebelum (*sibâq*), dan setelah (*lihâq*). Sehingga masalah konteks kalimat menjadi sistem penting dalam menentukan pemahaman nash dan susunan kalimat. Usamah menampilkan contoh langsung mulai dari Nabi SAW, sahabat, dan al-Syafi’i yang dikutip dari Ibnu ‘Asyur:<sup>77</sup>

رَوَاهُ أَبُو سَعِيدٍ بْنُ الْمُعَلَّى قَالَ: دَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ فَلَمْ أُجِبْهُ، فَلَمَّا فَرَغْتُ أَقْبَلْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَنِي؟ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كُنْتُ أَصَلِّي، فَقَالَ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ تَعَالَى: اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ. فَلَا شَكَّ أَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي سَيَقْت فِيهِ الْآيَةُ هُوَ الْإِسْتِجَابَةُ بِمَعْنَى الْإِمْتِثَالِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ، وَأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الدَّعْوَةِ هُوَ الْهُدَايَةُ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ. وَقَدْ تَعَلَّقَ فِعْلُ دَعَاكُمْ بِقَوْلِهِ: لِمَا يُحْيِيكُمْ، أَي لِمَا فِيهِ صَلَاحُكُمْ. غَيْرَ أَنَّ لَفْظَ الْإِسْتِجَابَةِ، لِمَا كَانَ صَارِحًا لِلْحَمَلِ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ أَيْضًا، وَهُوَ إِجَابَةُ الْبَدَاءِ، حَمَلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْآيَةَ عَلَى ذَلِكَ فِي الْمَقَامِ الصَّالِحِ لَهُ، مَعَ صَرْفِ النَّظَرِ عَنِ الْمُتَعَلِّقِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: لِمَا يُحْيِيكُمْ.<sup>78</sup>

*Diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Mu'allah<sup>79</sup> berkata, Rasulullah SAW memanggilku ketika aku sedang salat, namun aku tidak menjawabnya. Setelah selesai salat, aku mendatanginya. Rasulullah SAW bertanya, "Apa yang menghalangimu untuk menjawab panggilanmu?" Aku menjawab, "Wahai Rasulullah, aku sedang salat." Maka beliau bersabda, "Bukankah*

<sup>77</sup> Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*; Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah, 1984, hal. 94-96. Lihat jilid 1.

<sup>78</sup> Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993, Hal. 1623. Lihat jilid 4.

<sup>79</sup> Hal yang serupa terjadi pada Ubai ibn Ka'ab dari Abu Hurairah dalam riwayat al-Tirmidzi dan al-Nasa'i. Tirmidzi berkata kedudukan hadisnya hasan. Yahya ibn Syaraf al-Nawawi, *Khalâshah al-Ahkâm fî Muhimmât al-Sunan wa Qawâ'id al-Islâm*, Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1997, hal. 496.

Allah telah berfirman: Penuhilah seruan Allah dan Rasul apabila Rasul menyeru kalian? (QS. Al-Anfal/8: 24) Tidak diragukan bahwa makna konteks (siyâq) ayat tersebut adalah istijâbah (memenuhi seruan) dalam arti ketaatan, sebagaimana dalam firman Allah: Orang-orang yang memenuhi seruan Allah dan Rasul setelah mereka ditimpa luka (QS. Ali 'Imran/3: 710). Maksud dari seruan di sini adalah hidayah, seperti dalam firmannya: Mereka menyeru kepada kebaikan (QS. Ali 'Imran/3: 104). Kata kerja "da'âkum" (menyeru kalian) terhubung dengan kalimat limâ yuhyikum (kepada sesuatu yang menghidupkan kalian), yaitu sesuatu yang membawa kemaslahatan bagi kalian. Namun, kata istijabah juga dapat dimaknai dalam arti literal, yaitu menjawab panggilan. Dalam konteks ini, Rasulullah SAW memahami ayat tersebut dalam arti literal, sesuai dengan situasi yang relevan, tanpa memperhatikan keterhubungannya dengan kalimat limâ yuhyikum. (HR. Bukhari dari Abi Sa'ad).

مَا وَرَدَ عَنِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ بَعَدَهُمْ مِنَ الْأَيْمَةِ، مِثْلَ مَا رُوِيَ أَنَّ عَمْرُو بْنَ الْعَاصِ أَصْبَحَ جُنْبًا فِي عَزْوَةٍ فِي يَوْمٍ بَارِدٍ، فَتَيَمَّمَّ وَقَالَ: اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. مَعَ أَنَّ مَوْرَدَ الْآيَةِ فِي أَصْلِهَا هُوَ النَّهْيُ عَنِ أَنْ يَقْتُلَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا.<sup>80</sup>

Apa yang diriwayatkan dari para sahabat Nabi SAW dan para imam setelah mereka, seperti riwayat yang menyebutkan bahwa Amr ibn al-'Ash pernah berada dalam keadaan junub saat mengikuti sebuah pertempuran pada hari yang dingin. Maka, ia bertayammum sambil berkata: Allah Ta'ala berfirman: Dan janganlah kamu membunuh dirimu sendiri. Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu (QS. An-Nisa'/4: 91). Padahal konteks asli ayat tersebut pada dasarnya adalah larangan agar manusia tidak saling membunuh satu sama lain. (HR. Ahmad dari Amr ibn al-'Asyh).

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ اسْتِدْلَالُ الشَّافِعِيِّ عَلَى حُجِّيَّةِ الْإِجْمَاعِ وَتَحْرِيمِ حَرْقِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا. مَعَ أَنَّ سِيَاقَ الْآيَةِ فِي أَحْوَالِ الْمُشْرِكِينَ، فَالْمُرَادُ مِنَ الْآيَةِ مُشَاقَّةً خَاصَّةً وَاتِّبَاعَ غَيْرِ سَبِيلٍ خَاصٍّ وَلَكِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَ حُجِّيَّةَ الْإِجْمَاعِ مِنْ كَمَالِ الْآيَةِ.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Jaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *Jâmi' al-Ahâdist*, Maktabah Syamilah: t.th, hal. 389.

<sup>81</sup> Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari, *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Tafsîr*, Mesir: al-Maktab al-Wâbil, 2010, hal. 70 dan 75.

*Termasuk dalam kategori ini adalah istidlâl (argumentasi) Syafi'i tentang keabsahan ijma' (konsensus) dan larangan melanggarnya berdasarkan firman Allah Ta'ala: Dan barang siapa yang menentang Rasul setelah kebenaran jelas baginya, dan mengikuti jalan selain jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa dalam kesesatan yang telah dikuasainya itu, dan Kami masukkan ia ke dalam neraka Jahanam, dan itu adalah seburuk-buruk tempat kembali (QS. An-Nisa'/4: 115). Meskipun konteks ayat ini sebenarnya membahas tentang keadaan orang-orang musyrik, di mana yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah pertentangan tertentu dan mengikuti jalan tertentu yang menyimpang, Syafi'i memahami bahwa keabsahan ijma' merupakan bagian dari kesempurnaan makna ayat ini.*

Sebenarnya masih ada contoh lain yang dikutip oleh Usamah dari Ibnu 'Asyur, namun tiga contoh ini sudah cukup untuk menjawab dasar utama Ali Jum'ah menawarkan kajian ini. Jika dipahami dari yang pertama, konteks QS. Al-Anfal/8: 24 adalah ketaatan dalam kebaikan, namun Nabi membawa dalam konteks tidak ada kaitannya dengan shalatnya Abu Sa'id, dalam artinya ayat perintah memenuhi panggilan utusan diambil secara literlek kedalam masalah salat yang sedang bermujat pada Allah.<sup>82</sup> Begitu juga Amar ibn al-'Ash, waktu mimpi basah dalam cuaca malam yang dingin, dia hanya tayamum saja, kemudian ditegur oleh sahabat yang lain, lalu dia menjawab dengan QS. An-Nisa'/4: 29.<sup>83</sup> Padahal konteks ayat ini tentang larangan membunuh sesama muslim, namun dibawa dalam konteks mencelakaan diri sendiri, yakni kedinginan di malam hari. Terakhir, al-Syafi'i terkait QS. An-Nisa'/4:115, yang secara konteks ayat berbicara tentang keadaan orang musyrik, namun dibawa dalam konteks kesepakatan ijma'.

Lebih dalam lagi, contoh tersebut seakan-akan memberikan pemahaman seseorang merujuk langsung pada Al-Qur'an dan hadis yang belum tentu mampu dalam beristinbat dan memahami bahasa Al-Qur'an. Sehingga pertanyaannya, bagaimana untuk bisa hal itu? Al-Ghazali – bagi orang yang mengambil dalil (*istidlâl*) – mengatakan, harus menguasai bahasa, karena sumber syari'at dari bahasa Arab, seharusnya seseorang

---

<sup>82</sup> Terlepas dari perbedaan apakah menjawab salam dalam salat membatalkan salat apa tidak? Salah tersebut khusus Nabi apa tidak? Tentu para ulama berbeda pendapat. Sekelompok ulama madzhab syafi'i mengatakan tidak batal dan itu khusus pada nabi saja. Sehingga kalau selain nabi batal shalatnya. Namun pendapat lain, jika memang perkara itu penting meskipun bukan dari nabi, maka boleh untuk membatalkan shalatnya. Muhammad Amin al-Harari, *Mursyid Dzawi al-Hijâ wa al-Hâjah ilâ Sunan Ibn Mâjah, ...*, hal. 244. Lihat jilid. 22. Juga dalam tafsirnya, *Hadâ'iq al-Rûh wa al-Raihân fî Rawâbi' 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Thuq al-Najah, 2001, hal. 382. Lihat jilid. 10.

<sup>83</sup> Abdurrahman Ibnu Rajab al-Hanbali, *Rawâ'i al-Tafsîr al-Jâmi'*, Saudi Arabia: Dar al-'Ashimah, 2001, hal. 320. Lihat jilid 1.

mampu secara mandiri (*mustaqillan*) dalam memahami bahasa Arab, tidak cukup merujuk pada buku-buku bahasa yang hanya menunjukkan makna lafadznya saja. Tapi makna yang difahami dari konteks dan urutan bahasa (susunan kata) dapat dipahami secara independen (*mustaqillan bih*).<sup>84</sup>

Penjelasan yang lain, memahami nash (teks syariat) dan prosedurnya memerlukan pemahaman yang mendalam terhadap berbagai aspek yang meliputi bahasa, adat, dan konteks syariat. Nash harus dipahami berdasarkan makna literalnya dalam bahasa Arab, makna yang berlaku dalam kebiasaan masyarakat, serta makna yang ditetapkan oleh hukum Islam. Juga, memahami nash memerlukan kemampuan untuk mengenali indikasi (*qarīnah*) yang menyertainya, baik yang bersifat rasional (akal) maupun syar'i (penjelasan seperti nasakh atau takhsis). Penting juga untuk memahami kiasan (majaz) dalam nash, sehingga maknanya dapat dialihkan dari literal ke figuratif jika ada indikasi yang mendukung. Proses ini hanya dapat dilakukan jika seseorang memiliki keyakinan terhadap kebijaksanaan (hikmah) pembicara, baik itu Allah, Nabi, maupun umat yang maksum, karena kebijaksanaan mereka menjamin keakuratan dan kesesuaian maksud dari nash tersebut.<sup>85</sup>

Peneliti memahami, bahwa memahami nash secara benar tidak hanya membutuhkan penguasaan ilmu bahasa dan hukum, tetapi juga keyakinan terhadap sifat dan otoritas pembicara serta kemampuan untuk menafsirkan indikasi-indikasi yang menyertainya. Hal ini selaras dengan penjelasan Ali Jum'ah terkait paradigma Al-Qur'an, yaitu meyakini kebenarannya dan susunan kata yang menghasilkan sebuah makna dari yang diucapkan (Al-Qur'an). Semua ini adalah dasar dari semantik independen yang sudah ada mempraktekkan secara historis *riwāyah*. Selain itu, penamaan Semantik Independen nampaknya dapat dilihat proses pemahaman nash tersebut, yaitu dipahami secara independen (*mustaqillan bih*). Abdur Rokhim Hasan mengatakan dalam salah satu kaidah tafsir adalah semantik dibangun atas konteks.<sup>86</sup> Ini menunjukkan konteks (*siyâq*) merupakan dasar utama agar tidak terpaku pada literal saja.

## 2. Interkoneksi Semantik Independen dengan Teori Tafsir dan Semantik Klasik

---

<sup>84</sup> Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1980, hal. 463.

<sup>85</sup> Muhammad ibn 'Ali ibn Thayyib al-Bashri al-Mu'tazili, *Al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403, hal. 358. Lihat jilid 2.

<sup>86</sup> Abdur Rokhim Hasan, *Qawâid at-Tafsîr: Qa'idah-Qa'idah Tafsîr Al-Qur'an*, Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020, hal. 59.

Jika kembali kebelakang, pada umumnya, kajian semantik memiliki kompleksitas tersendiri. Dalam bahasa Inggris, memiliki banyak nama, namun yang terkenal adalah kata semantik. Kalau dalam bahasa Arab, sebagian dinamakan ilmu *al-Dilâlah*, sebagian lain menamakan ilmu *al-Ma'âni*, tapi perlu diingat, ilmu *al-Ma'âni* dengan bantuan jama' juga termasuk dari ilmu balaghah, khawatir terjadi tumpang tindih antara keduanya. Dan sebagian yang lain, menamakan dengan *al-Sîmantik* (semantik) mengkombinasikan bahasa Inggris dengan bahasa Perancis. Sedangkan dalam pengertiannya juga beragama: 1) kajian tentang makna, atau 2) ilmu yang mempelajari makna, atau 3) cabang ilmu bahasa yang membahas teori makna, atau 4) cabang ilmu yang mempelajari syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh simbol agar dapat membawa makna.<sup>87</sup>

Definisi terakhir terlihat lebih luas dari pada sebelumnya, sehingga sesuai dengan objek kajian semantik, yaitu segala sesuatu atau apapun yang berperan sebagai tanda atau simbol. Tanda-tanda atau simbol-simbol ini bisa berupa rambu-rambu jalan, isyarat tangan, atau anggukan kepala, serta bisa juga berupa kata-kata dan kalimat. Dengan kata lain, tanda atau simbol tersebut bisa berupa tanda atau simbol non-linguistik yang membawa makna, ataupun tanda atau simbol linguistik. Meskipun ilmu semantik tertarik untuk mempelajari simbol dan sistem-sistemnya, termasuk yang berada di luar ranah bahasa, ilmu ini tetap memfokuskan diri pada bahasa sebagai salah satu sistem simbol yang memiliki arti khusus bagi manusia.<sup>88</sup>

Sejak dulu ulama berbeda dalam membagi semantik, disebabkan latar belakang keilmuan yang berbeda-beda, dari kalangan ahli ushul, fikih, mantik/logika, dan filsafat Arab klasik. Terdapat pembagian dua kelompok sarjana besar, *pertama*, ahli bahasa, balaghah, ahli tafsir, sastrawan, dan orang Arab terdahulu, mengatakan, pembagian *al-Dilâlah* ada tiga; 1) leksikon (*al-Mu'jamîyyah*), 2) metaforis (*al-Majâzîyyah*), dan 3) kontekstual (*al-Siyâqîyyah*). *Kedua*, ahli ushul dan ahli mantik, mengatakan, pembagian semantik juga berujung tiga. Jika diurutkan a) *al-Dilâlah* ada dua; kata (*lafdzîyyah*) dan bukan kata (*ghair lafdzîyyah*). b) masing-masing *al-Dilâlah* kata dan bukan kata memiliki pembagian yang sama, tiga; rasional (*al-'Aqlîyyah*) yaitu maknanya berasal dari akal, 2) natural (*al-Thabî'îyyah*) yaitu maknanya berasal dari kebiasaan, 3) konvensional (*al-Wadh'îyyah*) yaitu maknanya berasal dari penetapan. Terakhir, c) *al-Dilâlah al-Wadh'îyyah* ada tiga dan ini hasil pembagian

---

<sup>87</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Ilmu al-Dilâlah*, al-Qâhirah: 'Âlam al-Kutub, 2006, hal. 11

<sup>88</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Ilmu al-Dilâlah*, ..., hal. 11-12.

ahli ushul, 1) denotatif (*Muthâbiqîyyah*), 2) implikatif (*al-Tadhminîyyah*), 3) presupposisi (*al-Iltizâmîyyah*).<sup>89</sup>

Ambil contoh al-Farabi sebagai tokoh filosof dan mantik, berpendapat, mendalami bahasa Arab merupakan sebuah keharusan, karena bahasa Arab sendiri sebagai medium fundamental untuk berpikir rasional, menyusun argumen, dan menyampaikan ide-ide filosofis. Bagi al-Farabi, ilmu bahasa (*'Ulûm al-Lisân*) ada tujuh cabang utama, meliputi ilmu tentang kata-kata tunggal (*'Ilm al-Alfâzh al-Mufradah*), ilmu tentang kata-kata majemuk (*'Ilm al-Alfâzh al-Murakkabah*), ilmu aturan-aturan kata tunggal, ilmu aturan-aturan kata majemuk, ilmu tentang aturan penulisan yang benar (*Qawâ'id Tashîh al-Kitâbah*), ilmu tentang aturan membaca yang benar (*Qawâ'id Tashîh al-Qirâ'ah*), dan ilmu tentang aturan puisi (*Qawâ'id al-Syi'r*). Pembagian ini menunjukkan perhatian besar al-Farabi pada bahasa sebagai dasar penelitian logika dan filsafat.<sup>90</sup>

Dari sekian aliran pemikiran dan metode ilmiah yang berbeda, secara umum, ushul fikih dianggap ilmu tentang makna (dalam konteks semantik) yang paling unggul. Melalui ilmu ini, berhasil merumuskan hukum-hukum syariat dan fikih dari teks-teks linguistik tanpa mengabaikan konteks dan kondisi yang melingkupi proses linguistik, serta tidak mengesampingkan dinamika kehidupan dan kebutuhan umat Muslim dalam urusan agama dan dunia mereka. Sehingga, mereka tidak terpaku pada makna harfiah apabila bertentangan dengan makna substansial. Juga ahli ushul lebih cermat dibandingkan ahli bahasa, penafsir, dan ahli logika dalam meneliti makna-makna dan menerapkan konsep-konsep makna secara praktis yang didasarkan pada pemikiran logis yang tajam dan mendalam. Ini menghasilkan berbagai hukum, kebenaran, dan konsep yang hingga saat ini masih dikaji dan diperdebatkan.<sup>91</sup>

Hanya saja, mereka membatasi makna hanya pada *dilâlah lafzdhîyyah* (makna yang berasal dari kata-kata) dan bukan *dilâlah ghair lafzdhîyyah* (makna di luar kata-kata). Karena itu, mereka memperluas kajian tentang *dalâlah lafzdhîyyah*, menyelidiki jenis-jenisnya, membangun teori di atasnya, serta memperdebatkannya dengan mendalam. Pembatasan dilalah pada *lafzdhîyyah* ini menurut mereka adalah sesuatu yang pasti dan tidak bisa diperdebatkan. Meskipun

---

<sup>89</sup> Peneliti tanpa menjelaskan perbedaan satu persatunya secara detail, tapi hanya menjelaskan secara umum. Hadi Nahr, *'Ilmu al-Dilâlah al-Tathbîqî fî al-Turâst al-'Arabî*, Yordania: Dar al-Amal, 2007, hal. 241-244.

<sup>90</sup> Tokoh lainnya seperti al-Ghazali, Ibnu Khaldun, al-Jurjani, dan lainnya. Manqur Abdul Jalil, *Ilm al-Dilâlah: Ushûluh wa Mabâitsuh fî al-Turâts al-'Arabî*, Damaskus: Ittihad al-Kitab al-'Arabî, 2001, hal. 28-29.

<sup>91</sup> Hadi Nahr, *'Ilmu al-Dilâlah al-Tathbîqî fî al-Turâst al-'Arabî*, ..., hal. 240.

sebenarnya mereka tidak mentiadakan dilalah diluar teks. Rokhim mengatakan, sarjana tafsir melihat semantik atau dilalah Al-Qur'an dari bahasa dan tempat (sebab turunnya ayat), sedangkan sarjana ushul fikih melihat dilalah Al-Qur'an pada teks Al-Qur'an, karena berorientasi pada bukti konteks, yang fungsinya membatasi makna. Tanpa mengabaikan adanya konteks diluar teks. Seperti kata perintah dalam Al-Qur'an, apakah konteksnya menunjukkan wajib, sunnah, dan seterusnya.<sup>92</sup>

Jika diperhatikan sebenarnya teori semantik independen ini, masih mengakar pada teori sebelumnya, dari tafsir umumnya dan semantik khususnya. Secara umum, semantik masuk dalam ilmu bahasa sebagai syarat seorang mufassir. Hal ini bisa dilihat bagaimana Ali Jum'ah dalam menjelaskan di atas, mulai dari paradigma terhadap Al-Qur'an, relasi ushul fikih dengan filsafat islam sampai pada model penarsiran Al-Qur'an. Selain itu, cara memperhatikan nash dari sisi bahasa, kebiasaan (orang Arab), dan syariat, tampak dari pembagian semantik sarjana ushul fikih. Namun bentuk perbedaan semantik independen dengan semantik sebelumnya, terletak pada bidang masing-masing antara ahli bahasa, balaghah, tafsir, sastra, dan mantik. Sarjana ushul fikih, kajian semantiknya terdapat tiga seperti yang telah dijelaskan pada kaki di atas. Semantik sarjana ushul fikih, mulanya fokus pada konteks teks-teks nash saja, kemudian Ali mengkombinasikan dengan di luar nash, yang disebut konteks tempat. Dalam sarjana tafsir, tempat diartikan sebab turunnya ayat. Bedanya Ali lebih luas, tidak hanya pada sebab turunnya ayat saja, tapi mencakup semua yang ada di luar teks (objek filsafat islam).

### 3. Sistematika Proses Analisis Semantik Independen

Bagian ini fokus pada proses analisis atau cara kerja semantik independen dalam paradigma *mabâdiul 'âmmah*. Jika merujuk pada buku Ali Jum'ah, belum menjelaskan secara detail dijelaskan proses analisis semantik ini. Namun, selain memperkuat dasar, pengertian, perbedaan, dan karakteristiknya, juga mendeskripsikan proses analisisnya. Ia mengatakan sebagai berikut:

الْمَبَادِيُ الْقُرْآنِيَّةُ الَّتِي نُورِدُهَا إِنَّمَا هِيَ عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ تَنْبِيْهَا لِهَذَا الْجَانِبِ الْعَظِيمِ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَهِيَ تَحْتَاجُ إِلَى تَتَبُّعٍ وَاسْتِثْقَاءٍ مُسْتَقِيلٍ، وَبَحْثٍ خَاصٍّ يَفُومُ بَعْدَ اسْتِثْقَائِهَا بِإِيرَادِ كَلَامِ أَهْلِ التَّفْسِيرِ عَنْهَا، ثُمَّ يُبَيِّنُ عَنَاصِرَ كُلِّ مَبْدَأٍ وَمَا يَلْزَمُهُ مِنْ مُقَدِّمَاتٍ وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مِنْ نَتَائِجٍ ثُمَّ يَفُومُ الْعِلَاقَةَ الْبَيِّنِيَّةَ بَيْنَ كُلِّ هَذِهِ الْمَبَادِيِ لِإِنَاءِ التَّمُودِجِ الْمَعْرِفِيِّ ثُمَّ يَبَيِّنُ

<sup>92</sup> Abdur Rokhim Hasan, *Qawâid at-Tafsîr: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an, ...*, hal. 63-64.

كَيْفِيَّةٍ تَشْغِيلَهَا فِي الْمَجَالَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ: وَالْاجْتِمَاعِ الْبَشَرِيِّ، وَالرَّبِّيَّةِ وَالْفِكْرِ وَالْعِبَادَةِ  
وَالْعَقِيدَةِ، وَالدَّعْوَةِ.<sup>93</sup>

*Prinsip Al-Qur'an yang kami sebutkan di sini hanyalah sebagai contoh untuk menyoroti aspek agung ini dari Al-Qur'an. kajian mendalam secara independen untuk memahami prinsip-prinsip yang ada. Setelah itu, diperlukan penelitian khusus yang dimulai dengan kajian menyeluruh terhadap prinsip-prinsip tersebut, diikuti dengan menyajikan pendapat para ahli tafsir terkaitnya, menjelaskan unsur-unsur dari setiap prinsip, termasuk prasyarat yang diperlukan serta konsekuensi yang dihasilkannya. Setelah semua prinsip dianalisis secara terperinci, hubungan antarprinsip tersebut dipetakan untuk membangun model epistemologis yang terstruktur. Pada tahap akhir, dijelaskan bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat diterapkan dalam berbagai bidang seperti kehidupan sosial, pendidikan, pemikiran, ibadah, akidah, dan dakwah.*

Peneliti melihat proses analisis tersebut menjadi lima tahap. *Pertama*, penelusuran dan kajian mendalam secara independen. *Kedua*, penelitian khusus yang dimulai dengan menyajikan pendapat para ahli tafsir terkaitnya. *Ketiga*, menjelaskan unsur-unsur dari setiap prinsip, prasyarat dan konsekuensi yang dihasilkannya. *Keempat*, menganalisis hubungan antarprinsip untuk membangun paradigma Al-Qur'an. *Kelima*, cara penerapan prinsip-prinsip tersebut dalam berbagai bidang (sosial, pendidikan, pemikiran, ibadah, akidah, dan dakwah, dst). tahap ini Lima masih terlihat global dan menimbulkan pertanyaan, misalnya, penelusuran secara mendalam dan independen itu seperti apa dan apa saja yang diperlukan untuk masuk ke dalam penelusuran mendalam tersebut? Sehingga bisa menghasilkan prinsip universal Al-Qur'an dan diterapkan keberbagai bidang.

Berikutnya, melihat murid-murid Ali dalam mencoba menjelaskan semantik independen. Bahwa dalam menafsirkan Al-Qur'an didasarkan pada: 1) pandangan kesatuan struktural menyeluruh Al-Qur'an (satu kalimat utuh), 2) keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah firman ilahi yang mutlak, tidak terikat oleh batasan waktu, tempat, atau peristiwa tertentu, berdasarkan QS. Al-An'am/6: 38. Oleh karena itu, mereka berkata:

فَجُمَلُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَنُصُوصُهُ الَّتِي تَحْتَوِي عَلَى إِرْشَادَاتٍ رَبَّانِيَّةٍ لَيْسَتْ مُتَعَلِّقَةً بِالسِّيَاقِ  
تَعَلُّقًا يُفْقِدُهَا الْمَعْنَى وَالذَّلَالَةَ إِذَا انفصلت عنه فهي لا تُخالفُ السِّيَاقَ أَوْ تَتَنَاقَضُ مَعَهُ لَوْ

<sup>93</sup> Majmu'ah min al-Asatidz wa al-'Ulama' al-Mutakhassisin, *Al-Mausû'ah al-Qur'anîyyah al-Mustakhassishah*, ..., hal. 83.

تَمَّ فَصْلُهَا، بَلْ هِيَ تَنْطَلِقُ مِنْهُ فَتَحْمِلُ إِلَيْنَا مَعْنَى كَلِمًا مُتَجَدِّدًا لَا يَنْحَصِرُ، فَإِطْلَاقِيَّةُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ تَجْعَلُ فَهْمَ الْجُمْلِ الْقُرْآنِيِّ مُتَعَدِّدَ الْمَسْتَوِيَّاتِ كَثِيرَةَ الدَّلَالَاتِ، فَتَحْنُ نَفْهَمُ الْجُمْلِ الْقُرْآنِيَّةَ مِنْ خِلَالِ السِّيَاقِ الَّذِي وَرَدَتْ فِيهِ فَتَصِلُ إِلَى الْمَعْنَى وَنَعْرِفُ مَا تَدُلُّ عَلَيْهِ وَنَسْتَطِيعُ كَذَلِكَ فِي ضَوْءِ إِطْلَاقِيَّةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ أَنْ نَفْهَمَ بَعْضَ الْجُمْلِ الْقُرْآنِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى مَعَانِي كَلِمَةٍ دُونَ النَّظَرِ إِلَى السِّيَاقِ وَتَسْتَنْبِطُ مِنْ هَذِهِ الْجُمْلِ الْقُرْآنِيَّةِ مَعَانِي وَإِرْشَادَاتٍ تَحْتَمِلُهَا أَلْفَاظُ هَذِهِ الْجُمْلِ وَلَا تَتَنَاقَضُ مَعَ السِّيَاقِ.<sup>94</sup>

*Susunan teks Al-Qur'an dan nashnya yang memuat petunjuk ilahi tidak sepenuhnya bergantung pada konteks (siyaq) hingga kehilangan makna dan dilalahnya, jika dipisahkan dari konteks tersebut. Sebaliknya, ayat-ayat itu muncul dari konteks untuk menyampaikan makna menyeluruh yang dinamis dan tak terbatas. Universalitas Al-Qur'an memungkinkan pemahaman terhadap ayat-ayatnya pada berbagai tingkatan dengan banyak makna.<sup>95</sup> Kita memahami ayat-ayat Al-Qur'an melalui konteks di mana ia diturunkan untuk memahami maksudnya dan mengetahui indikasinya. Namun, berdasarkan sifat universalitas Al-Qur'an, kita juga dapat memahami beberapa ayat yang menunjukkan makna-makna menyeluruh tanpa melihat konteksnya. Dari ayat-ayat ini dapat diambil petunjuk dan makna yang sesuai dengan lafaz-lafaz ayat tersebut tanpa bertentangan dengan konteksnya.*

Jadi sebenarnya mereka (murid-murid Ali) lebih menekankan saja dalam cara memandang teks Al-Qur'an. Inti penjelasan diatas adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang mencerminkan prinsip-prinsip Qur'ani merupakan salah satu keajaiban Al-Qur'an karena mengandung makna dan dilalah yang melampaui makna literal kata-katanya. Prinsip-prinsip

<sup>94</sup> Majumu'ah al-Bahitsin (ketua: Asyraf Sa'ad), *Qirâ'ah fî Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jumû'ah wa Juhûdihî fî khidmatihî al-Qur'ân al-Karîm wa 'Ulûmih, ...*, hal. 275-276.

<sup>95</sup> Hal ini berbeda dengan Asghar Ali Engineer yang memetakan, bahwa teks Al-Qur'an ada yang bersifat normatif dan kontekstual. Berikut kata Asghar, "Second, the interpretation of the qur'anic verses, as in the case of other scriptures, depends very much on one's own point of view. Ultimately it is one's a priori position which determines the meaning of a scripture for the reader or the interpreter. The same verse is understood differently by different people depending on their predilection and proclivities". Asghar tampaknya melakukan pemisahan antara teks Al-Qur'an, Ia lebih memprioritaskan aspek normatif dibandingkan aspek kontekstual. Hal ini karena aspek normatif mengandung prinsip dan nilai-nilai fundamental dari kitab suci. Baginya sifat normatif lebih mendekati sifat-sifat ilahi, sedangkan sifat kontekstual lebih mencerminkan sifat-sifat manusiawi. Asghar Ali Engineer, *The Right of Women in Islam*, Lahore: Vanguard Books (PVT) LTD, 1992, hal. 10-11, dan 47.

Qur'ani ini memiliki makna yang lebih luas dari konteksnya dan dapat dipahami secara mandiri (independen), yang dikenal sebagai dilalah independen. Setiap ayat Al-Qur'an – bahwa susunan yang bisa difahami/mufidah – menyampaikan makna yang harmonis dan tidak bertentangan dengan makna-makna lainnya. Makna dalam kata-kata Al-Qur'an adalah bagian dari maksud teks itu sendiri, bukan sesuatu yang terpisah darinya.

Sampai dari sini, belum menjelaskan detailnya proses analisis semantik independen ini. Peneliti akan memberikan penjabaran sistematis tentang qiraah integratif Ali Jum'ah, yang menghubungkan pembacaan teks (*mashûr*) dan pembacaan alam (*madzhûr*). Selain itu, peneliti juga akan menambahkan elemen-elemen penting untuk membuat kajian ini lebih komprehensif dan terstruktur dengan baik:

### Skema III. 4. Sistematika Analisis Semantik Independen: Teks dan Alam



Skema tersebut setidaknya memberikan penjelasan yang lebih berbentuk diagram dengan lima tahapan eksplisit, dan memperjelas pada perhatian khusus pada analisis linguistik, konteks historis (sebab turunnya ayat) lokal (*mahalli*) dan historis (sejarah lain di luar sejarah lokal) global

(*'âlamî*).<sup>96</sup> Setidaknya mempermudah pembaca untuk mengikuti alur analisis, mulai dari identifikasi masalah hingga implementasi prinsip-prinsip yang relevan secara kontekstual.

Setiap tahapan memberikan panduan praktis yang dapat diterapkan, sehingga pembaca tidak hanya memahami teks Al-Qur'an, tetapi juga mampu mengaitkannya dengan konteks historis, sosial, dan budaya. Selain itu, Fokus pada formulasi implementasi kontekstual juga memberikan wawasan bagi pembaca untuk menerapkan nilai-nilai Al-Qur'an secara relevan dengan tantangan zaman. Dengan demikian, skema ini menjadi alat yang efektif untuk memandu pembaca dalam memahami dan mengaplikasikan ajaran Al-Qur'an secara komprehensif dan praktis.

Penting dicatat, bahwa dalam proses ekstraksi prinsip universal Al-Qur'an sebagai makna yang independen tanpa memperhatikan makna kontekstualnya, peran akal setiap individu menjadi sangat signifikan. Dalam hal ini, ijtihad seseorang (peneliti) berperan dalam menghasilkan prinsip universal tersebut, begitu pula dalam penerapannya dalam konteks kehidupan masing-masing. Selain itu, dia berusaha membaca teks-teks yang ada secara benar dan teliti sampai bisa mengambil nilai yang terkandung dari teks atau pendapat para ahli tafsir sebelumnya. Jadi jika dirumuskan secara global, proses analisis ini akan terbagi tiga tahap – ketiganya ini mencakup sistematika proses analisis di atas – *pertama*, menyinggung makna kebahasaan secara khusus, *kedua*, makna konteks, mencakup tafsir riwayat dan akal (*ra'y*) yang berdasarkan pendapat sarjana tafsir atau sarjana yang berbicara ayat Al-Qur'an, dalam segi

---

<sup>96</sup> Istilah lokal (*mahallî*) dan global (*'âlamî*) dibuat untuk sekedar mengetahui konteks situasi dan konsisi ayat turun. Jika dalam penelitian yang lain dikenal dengan istilah mikro dan makro. Penting dicatat adalah mengetahui konteks historis ini sangat diperlukan, namun bukan berarti membatasi makna Al-Qur'an sendiri. Al-Syathibi dan al-Dihlawi mengatakan, harusnya mengetahui kondisi sosial bangsa arab saat ayat turun. Namun, al-Dihlawi menegaskan, jangan membatasi makna ayat dengan sebab turunnya ayat (historis), karena itu menyelisihi hakikat makna ayat Al-Qur'an. Jadi meskipun terdapat ayat yang tidak memiliki historis lokal, bisa mencoba melihat historis global, untuk membantu memaknai Al-Qur'an lebih dekat pada makna hakikatnya. Peneliti memahami, historis (makna konteks ayat turun) sebagai alat bantu saja dalam menyelami makna Al-Qur'an, sehingga muncul sebuah kaidah yang umum digunakan oleh para ahli tafsir, "*al-'ibrah bi 'umûm al-ladzi lâ bi khushûs al-sabab*". Kaidah ini juga salah satu pembahasan "am dan khas" yang mana bagian dari kajian semantik (*dalâlah*). Waliyullah Ahmad ibn Abdurrahim al-Dihlawi, *Al-Fauz al-Kabîr fî Ushûl al-Tafsîr*, Pakistan: Bait al-'Ilm Karatsyi, 2006, hal. 15 dan 54. Ibrahim ibn Musa al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*, Dar Ibn al-'Affan, 1997, hal. 154. Lihat jilid 4. Nadya Rahma Azhari, "Aplikasi Metode Asbâb Al-Nuzûl Makro Dalam Surat Al-An'am", dalam *Mua'şarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 5, No. 1, 2023, hal. 35.

hakikat, majaz, dan selainnya. *Ketiga*, hasil temuan terhadap makna independen sampai pada tanpa perumusan sebuah konsep.

Musthafa Abdul Karim Murad Kasib, menjelaskan ketentuan (*qadhîyyah*) selain di atas. Ini penting diketahui dengan cermat: *pertama*, susunan (jumlah) kalimat Al-Qur'an terkadang mengandung banyak makna dan semuanya dikehendaki makna tersebut. *Kedua*, konteks (*dilâlah*) dalam Al-Qur'an hanyalah sesuatu yang dibutuhkan sebagai faktor pendukung (*tab'an*), bukan sebagai dasar utama. Jika suatu kalimat dalam Al-Qur'an sudah jelas maknanya, maka tidak dibutuhkan makna konteks ayatnya. *Ketiga*, jika suatu kalimat Al-Qur'an tidak jelas makna dan dilalahnya, maka dalam menafsirkannya perlu mempertimbangkan konteks ayat sebelum dan sesudahnya, serta keseluruhan susunan ayat tersebut. Artinya, makna konteks ayat hanya digunakan ketika makna suatu ayat sulit dipahami atau tidak dapat diketahui secara langsung. Kejelasan makna suatu kalimat Al-Qur'an dapat menjadi prinsip universal yang memungkinkan untuk memahami ayat tersebut tanpa perlu bergantung pada konteks.<sup>97</sup> Jika kembali pada skema di atas, berarti tidak setiap ayat atau susunan kalimat digali secara bertahap, namun sebaliknya, analisis detail mendalam tersebut, hanya pada kalimat yang sulit dipahami dan perlu ditelusuri lebih dalam lagi untuk menghasilkan prinsip universal Al-Qur'an.

Untuk mempermudah maksud Abdul Karim di atas, peneliti akan memberikan contoh terkait ketentuan: jika suatu kalimat yang dapat dipahami (kalam sempurna/mufid) telah mengandung atau memuat prinsip universalnya (kalimat itu sendiri), maka tidak perlu lagi menggali makna di luar konteksnya. Artinya, ketika secara susunan siyaq sudah mencakup prinsip universal, tidak diperlukan lagi penelusuran makna di luar konteks. Dengan demikian, pada saat yang sama, ayat tersebut dapat dijadikan semantik independen. Sebagai contoh, QS. Al-'Alaq/96: 5, yang artinya: Allah SWT yang telah mengajarkan sesuatu yang tidak diketahui. Secara makna konteks, susunan ayat ini sudah dapat dipahami bahwa segala sesuatu yang diketahui oleh manusia berasal dari ajaran Allah. Pada saat yang sama, ayat ini mengandung semantik independen, sehingga hakikat pengetahuan manusia bersumber dari Allah SWT; tidak ada manusia yang mengetahui secara independen tanpa sebab.

Dalam konteks makna pesan (*khitâb*) ayat tersebut, ayat ini pertama kali turun kepada Nabi SAW dengan perintah untuk membaca. Namun, berdasarkan semantik independen, ayat ini juga dapat diperuntukkan bagi selain Nabi, seperti anak kecil yang belajar membaca

---

<sup>97</sup> Musthafa Abdul Karim Kasib, *Al-Mabâdi' al-Âmmah fî al-Qurân al-Karîm*, ..., hal. 15-23.

Al-Qur'an dari orang tuanya, mahasiswa yang belajar menulis dari gurunya, dan lainnya. Pada hakikatnya, Allah SWT yang mengajarkan mereka melalui perantara orang tua dan dosennya. Dengan demikian, Allah senantiasa hadir dalam kehidupan manusia. Inilah contoh dan maksud dari semantik independen tersebut.

Berdasarkan hal itu, Abdul Karim menyimpulkan bahwa terdapat tiga tingkat dalam memahami susunan Al-Qur'an:<sup>98</sup>

1. Memahami susunan kalimat sesuai dengan makna yang terdapat dalam susunan ayat tersebut (*siyâq al-kalâm*).
2. Memahami susunan kalimat sesuai dengan makna yang terdapat dalam susunan kalimat di ayat tersebut (*siyâq al-kalâm*), tanpa mempertimbangkan hubungan susunan kalimat, namun tidak menyelisih atau bertentangan dengan susunan kalimat di ayat tersebut maupun ayat lainnya.
3. Memahami susunan kalimat di luar makna yang ada (sesuai susunan kalimat) dan tanpa mempertimbangkan hubungan susunan (*siyâq al-kalâm*) kalimat, sehingga bertentangan dengan makna yang ada. Misal ayat "*Aqîmû al-Shalâh*" QS. Al-Baqarah/2: 31. Kata *al-Shalâh* diartikan perjanjian yang sudah dikenal (tradisi yang mapan), dan dinamakan shalat karena ia merupakan penghubung antara mereka yang menaatinya (para pengikut) dengan imam.<sup>99</sup> Memaknai dengan perjanjian bertentangan dengan alur ayat tersebut, yang seharusnya adalah salat, baik sunnah atau wajib. hal ini biasanya dilakukan oleh kelompok batiniyah.

---

<sup>98</sup> Musthafa Abdul Karim Kasib, *Al-Mabâdi' al-Âmmah fî al-Qurân al-Karîm*, ..., hal. 16.

<sup>99</sup> Musthafa Dib al-Bagha, *Al-Wâdhih fî 'Ulûm al-Qurân*, Damaskus: Dar al-Kalim al-Thayyib, 1998, hal. 238.



#### **BAB IV**

### **ANALISIS AYAT PLURALITAS AGAMA DALAM PARADIGMA MABÂDIUL ‘ÂMMAH: SEMANTIK INDEPENDEN ALI JUM’AH**

Pada ini merupakan analisis mendalam terkait ayat-ayat pluralitas<sup>1</sup> agama dalam Al-Qur’an dalam lingkup paradigma *mabâdiul ‘âmmah*, yaitu dengan teori semantik independen Ali Jum’ah. Sebelum masuk pada analisis ayat, peneliti menjelaskan makna *taklif* sebagai salah satu paradigma Islam yang penting dipahami dan digunakan dalam membangun kehidupan beragama, khususnya dalam menyikapi dan berinteraksi dengan ideologi Barat. Pluralisme Agama salah satu ideologi yang tersebar berbagai negara, membawa pemahannya untuk mencoba memandang agama secara sentral dengan alih-alih saling menghargai antara umat beragama, namun dibalut dengan makna filosofis yang menyamakan semua agama. Disini sikap agamawan terpecah antara menerima, menolak, dan menggeser paradigma Barat dalam memandang semua agama. Ali Jum’ah salah satu sarjana muslim yang memposisikan diri yang ketiga, menggeser paham Pluralisme Agama dengan paham Islam yang terlebih dahulu menerapkan nilai toleransi antaragama. Dengan nalar semantik independennya, menganalisis ayat-ayat

---

<sup>1</sup> Pluralitas menggambarkan kondisi sosial di mana terdapat keragaman, seperti di Indonesia, yang memiliki masyarakat dengan berbagai keyakinan hidup berdampingan. Sementara itu, keragaman merujuk pada keberadaan berbagai agama itu sendiri. Berarti keragaman agama menunjukkan bahwa ada banyak agama yang berbeda, tetapi belum tentu semuanya dapat hidup berdampingan dalam suatu kondisi sosial tertentu. Contohnya, Arab Saudi hanya mengakui Islam sebagai satu-satunya agama resmi dan melarang penyebaran agama lain, sehingga meskipun ada keragaman agama di dunia, pluralitas agama tidak terjadi di negara tersebut. Ensiklopedia Dunia, Universitas Stekom, [https://p2k.stekom.ac.id/ensiklopedia/Agama\\_di\\_Arab\\_Saudi](https://p2k.stekom.ac.id/ensiklopedia/Agama_di_Arab_Saudi). Diakses pada 2024.

pluralitas agama dan menggali prinsip universal Al-Qur'an sampai menghasilkan sebuah paham/konsep yang utuh.

### A. Membangun Paradigma *Taklîf* dalam Pandangan Sarjana Yurisprudensi Islam (*Fuqâha'*)

#### 1. Hubungan Tuhan dengan Makhluk: Penyayang dan Rahmat

Hubungan antara Tuhan (Allah) dan makhluk, atau sebaliknya, adalah sebuah komunikasi (*khitâb*) yang dibangun untuk menjaga keberlangsungan hubungan tersebut. Tentu jalinan komunikasi ini ditujukan kepada manusia sebagai makhluk yang berakal. Ketika Allah mampu berkomunikasi, maka Allah memiliki sifat al-mutakallim (yang berkomunikasi). Sebagai dzat yang tidak sama dengan makhluk dan ketidakmampuan makhluk untuk berkomunikasi secara langsung, Allah menyesuaikan dengan kemampuan makhluknya dengan menurunkan Al-Qur'an yang menggunakan bahasa makhluknya – terlepas pedebatan lama dalam kalangan sarjana klasik<sup>2</sup> – yaitu utusan dari Arab, Nabi Muhammad SAW. Artinya, Al-Qur'an salah satu cara Allah untuk mempermudah makhluknya dalam berkomunikasi.<sup>3</sup>

Isi dari komunikasinya dalam Al-Qur'an terdapat berbagai hal, tidak hanya antara Tuhan dan makhluk saja, akan tetapi juga antara sesama makhluk. Meskipun inti dari semuanya adalah Tuhan dan Makhluknya. Dalam komunikasi tersebut, terdapat perintah dan larangan yang menjadikan keberlangsungan dalam kehidupan.<sup>4</sup> sehingga, komunikasi tersebut memunculkan sebuah tanggung jawab atau beban (*taklif*). Istilah beban, bukan berarti diartikan negatif seperti manusia mengartikan. Tapi beban disini bentuk kasih sayang Allah kepada makhluk yang ia ciptakan, bahkan ini termasuk tanggung jawab Allah. Artinya, ketika Allah menciptakan makhluk, ia telah mengetahui tanggung jawabnya dalam mengatur kehidupan makhluknya, terlebih terhadap aturan alam semesta.

Pertanyaannya kemudian, mengapa harus ada perintah dan larangan? Pertanyaan ini menunjukkan sifat aktif manusia yang diberikan kemampuan akal untuk berfikir. Jawabannya, Allah yang merupakan

---

<sup>2</sup> Proses penurun Al-Qur'an kepada Nabi SAW. Karena nyatanya memang sulit untuk memberikan penjelasan proses yang sebenarnya terjadi. Muhammad ibn Abdillah Al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, Kairo Mesir: Maktab Dar al-Turast, 1984, hal. 228-230. Lihat jilid 1. Jaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, Mesir: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2008, hal. 94-96. Fahd ibn Abdurrahman al-Rumi, *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qurân al-Karîm*, Riyadh: Al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2000, hal. 210-18.

<sup>3</sup> Muhammad ibn 'Umar, Fakhruddin al-Razi, *Khalq al-Qurân baina al-Ma'tazilah wa Ahl al-Sunnah*, Bairut: Dar al-Jil, 1992, hal. 6.

<sup>4</sup> Abdul Karim al-Namlah, *Al-Muhadzdzab fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, Riyadh: Dar al-Nasyr, 1999, hal. 317.

pencipta dan manusia sebagai yang diciptakan, tidak akan pernah lepas dari aturan atau ketentuan yang telah Allah tetapkan. Diantara ketentuan yang terjadi pada manusia adalah selain manusia memiliki akal untuk berfikir kritis, juga diberikan nafsu, tubuh, mata, dan lainnya yang sifatnya terbatas. Sesuatu yang sifatnya terbatas, bagaimana mungkin sama dengan sifatnya yang tidak terbatas, yaitu Allah. Buktinya manusia dalam berkomunikasi dengan Allah membutuhkan penyesuaian bahasa dari Allah SWT untuk mengetahui apa saja isi komunikasi dengan yang menciptakan dirinya.

Jika dipahami lebih dalam lagi, maka perintah dan larangan merupakan bentuk kasih sayang dan rahmat Allah SWT sebagai arah kemana harusnya manusia melangkah. Semisal, Allah berkomunikasi dalam QS. Al-Jatsiyah/45: 13, bahwa seluruh apa yang ada dilangit dan bumi ditundukkan untuk manusia. Artinya, manusia menangkap dari komunikasi tersebut, bahwa ia bisa menikmati semua fasilitas yang ada. Ketika itu dihitung berapa juta kemanfaat yang terdapat pada setiap bagian kecil da itu semua? Sehingga manusia tidak mampu menghitungnya, sebagaimana komunikasi Allah dalam QS. Ibrahim/14: 34. Akal manusia berfikir, bahwa dirinya adalah makhluk yang terbatas. Jika ingin dibuktikan lagi, manusia yang berakal harus menyadari kebijaksanaan Allah dalam penciptaan dirinya. Tubuh manusia, meskipun lebih rendah dari jiwa, memiliki ribuan manfaat yang diatur dengan bijak oleh Allah. Pengetahuan manusia tentang manfaat tersebut sangatlah terbatas dibandingkan dengan kebijaksanaan Allah yang jauh lebih luas dan mendalam.<sup>5</sup>

## 2. Hubungan Makhluk dengan Tuhan: Meng-Esakan dan Bertakwa

Manusia sebagai makhluk Tuhan, pasti akan menyadari bagaimana dia merespon komunikasi Tuhannya. Respon tertinggi, ia akan mengerti bahwa tidak ada yang lebih tinggi darinya, tidak ada yang lebih berhak disyukuri darinya, dan tidak ada yang lebih berhak disembah kecualinya. Hal ini yang disebut dengan “tauhid”, meng-esakan Allah SWT merupakan kewajiban pertama kali.<sup>6</sup> Sampai pada akhirnya, ia

---

<sup>5</sup> Muhammad ibn ‘Umar, Fakhrudin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Bairut: Dar al-Ihya’ al-Turats al-‘Arabi, 1420, hal. 23-24. Lihat jilid 1.

<sup>6</sup> Berikut bunyi *nadzam*:

أول واجب على الإنسان \* معرفة الإله باستيقان  
والنطق بالشهادتين اعتبرا \* لصحة الايمان من قدرا  
إن صدق القلب وبالأعمال \* يكون ذا نقص وذا كمال  
فكن من الإيمان في مزيد \* وفي صفاء القلب ذا تجديد  
بكثر الصلاة والطاعات \* وترك ما للنفس من شهوات

*Kewajiban pertama bagi manusia Adalah mengenal Allah dengan keyakinan yang mantap.*

mampu menjadi manusia yang benar-benar memiliki respon yang berintegritas tinggi, baik dalam hati yang bersih, ucapan yang lembut, dan perbuatan yang benar. Semua ini masuk dalam kategori orang yang bertakwa. Taqwa sendiri adalah melaksanakan perintah Allah dan dengan Allah membutuhkan penyesuaian bahasa dari Allah SWT untuk mengetahui apa saja isi komunikasi dengan yang menciptakan dirinya.

Jika dipahami lebih dalam lagi, maka perintah dan larangan merupakan bentuk kasih sayang dan rahmat Allah SWT sebagai arah kemana harusnya manusia melangkah. Semisal, Allah berkomunikasi dalam QS. Al-Jatsiyah/45: 13, bahwa seluruh apa yang ada dilangit dan bumi ditundukkan untuk manusia. Artinya, manusia menangkap dari komunikasi tersebut, bahwa ia bisa menikmati semua fasilitas yang ada. Ketika itu dihitung berapa juta kemanfaat yang terdapat pada setiap bagian kecil da itu semua? Sehingga manusia tidak mampu menghitungnya, sebagaimana komunikasi Allah dalam QS. Ibrahim/14: 34. Akal manusia berfikir, bahwa dirinya adalah makhluk yang terbatas. Jika ingin dibuktikan lagi, manusia yang berakal harus menyadari kebijaksanaan Allah dalam penciptaan dirinya. Tubuh manusia, meskipun lebih rendah dari jiwa, memiliki ribuan manfaat yang diatur dengan bijak oleh Allah. Pengetahuan manusia tentang manfaat tersebut sangatlah terbatas dibandingkan dengan kebijaksanaan Allah yang jauh lebih luas dan mendalam.<sup>7</sup>

Bagi sarjana ushul fikih, kelompok besar (jumhur) madzhab syafi'i mengatakan, semua jenis manusia tetap terkena tanggung jawab dengan masalah hukum cabang yang kesepakatan ijma' (salat, zakat, puasa, dll), karena sama dengan terkena kewajiban beriman. Meskipun dalam pendapat yang lain tidak terkena kewajiban, ada juga yang cuma terkena kewajiban (*khitâb taklîf*) dalam hal larangan saja, bukan yang

*Dan mengucapkan dua kalimat syahadat dianggap Sebagai syarat sahnya iman bagi yang mampu.*

*Jika hati tulus dan disertai amal perbuatan, Iman bisa kurang atau sempurna.*

*Maka jadilah orang yang imannya bertambah, Dan hatinya tetap bersih dengan pembaruan.*

*Dengan memperbanyak shalat dan ketaatan, Serta meninggalkan apa yang menjadi hawa nafsu jiwa.*

Bait ini memberikan pemahaman, bahwa respon pertama dengan hati, kemudian diiringi dengan ucapan, dan terakhir dibuktikan dengan tindakan. Ahmad ibn Husain, Ibnu Ruslan, *Matn al-Zubad fi al-Fiqh al-Syâfi'i*, Makkatul Mukarromah: Maktabah al-Tsaqafah, 1984, hal. 9.

<sup>7</sup> Muhammad ibn 'Umar, Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Bairut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1420, hal. 23-24. Lihat jilid 1.

diperintahkan.<sup>8</sup> Berbeda dengan sarjana fikih, sepakat bahwa nonmuslim tidak terkena kewajiban (*khitâb taklîf*) kecuali nonmuslim tidak asli. Al-Nawawi mengatakan, hal itu bukan berarti bertentangan antara sarjana fikih dan ushul, akan tetap, apa yang dikehendaki dalam fikih berbeda dengan yang dikehendaki dalam ushul fikih. Nonmuslim asli tidak terkena kewajiban sebatas di dunia saja, sedangkan maksud dari sarjana ushul, mereka disiksa lebih karena tidak beriman dan tidak melaksanakan kewajiban, meskipun di dunia tidak dituntut melaksanakan kewajiban tersebut.<sup>9</sup>

Arti lain, secara syariat Islam, kewajiban menjalankan cabang-cabang syariat yang disepakati berlaku untuk semua manusia, termasuk nonmuslim. Namun, secara praktis, tidak dituntut secara langsung oleh umat Islam di dunia. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa menuntut nonmuslim melaksanakan kewajiban syariat dapat melanggar perjanjian damai atau membatalkan kesepakatan seperti pembayaran jizyah.<sup>10</sup> Oleh karena itu, umat Islam tidak dibenarkan memaksakan

<sup>8</sup> Muhammad ibn Ahmad al-Syirbini al-Khatib, *Al-Badr al-Thâli' fî Hall Alfâdz Jam'al-Jawâmi'*, Kairo: Dar al-Risalah, 2018, 224-225. Lihat jilid 1.

<sup>9</sup> Yahya ibn Syaraf al-Nawawi, *Al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2021, hal. 6. Lihat jilid 4.

<sup>10</sup> Berikut kutipan dari sumber tersebut:

حاشية الشرواني و حاشية ابن قاسم العبادي

(قوله للمطالبة إلخ) أي: منا وإلا فهو مطالب من جهة الشرع ولهذا عوقب رشدي (قوله: لا يطالب بشيء إلخ) أي منا وإلا فهو مطالب شرعا إذ لو لم يطالب كذلك فلا معنى للعقاب عليها سم وع ش. (قوله: لا يطالب بشيء) ينبغي أن المراد لا يطالب منا وإلا فهو مطالب شرعا إذ لو لم يطالب كذلك فلا معنى للعقاب عليها تأمل.

*(Ungkapan tidak dituntut dengan sesuatu, dan seterusnya) maksudnya: tidak dituntut dari pihak kami (ulama fiqih), namun ia tetap dituntut dari sisi syariat. Oleh karena itu, ia tetap disiksa (di akhirat) menurut Rashidi, Ahmad ibn Qasim al-'Abbadi, dan al-Syibramilisi. (Alasan al-'Abbadi) adalah sebab, apabila tidak ada tuntutan syariat, maka tidak ada makna bagi siksa yang dijatuhkan atasnya.*

حاشية الشبراملسي

(قوله: وجوب عقاب عليها) كسائر الفروع المجمع عليها كما هو ظاهر في الآخرة إلخ حج. وقوله المجمع عليها: أي كالصلاة والزكاة وحرمة الزنا، بخلاف المختلف فيه كشراب ما لا يسكر من النبيذ والبيع بالتعاطي فلا يعاقب عليه.

*(Pernyataan kewajiban diberikannya hukuman atasnya) yaitu seperti pada cabang-cabang hukum yang telah disepakati, sebagaimana jelas berlakunya di akhirat dan seterusnya sebagaimana pendapat Ibnu Hajar. Sedangkan maksud dari "yang disepakati" adalah seperti kewajiban shalat, zakat, serta keharaman zina. Adapun perkara yang diperselisihkan, seperti minum nabadz yang tidak memabukkan atau jual beli secara implisit (tanpa ijab-qabul formal), maka tidak diberlakukan hukuman atasnya. Sulaiman ibn 'Umar al-Bujairimi, *Hasyiyah al-Bujairimi 'alâ al-Khatîb*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996, hal. 45. Lihat jilid 2. Ahmad ibn Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtâj fî Syarh al-Minhâj*, Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1983, hal. 446. Lihat jilid 1. Muhammad ibn Abu al-'Abbas al-Ramli, *Nihâyah al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj*, Bairut: Dar al-Fikr, 1984, hal. 388. Lihat jilid 1.*

kewajiban tersebut selama mereka mematuhi aturan perjanjian yang ada. Meski demikian, kewajiban ini tetap berlaku secara ukhrawi, artinya tanggung jawab ini akan dipertanggungjawabkan di akhirat. Dalam konteks ini, Allah melalui syariatnya menegaskan bahwa nonmuslim akan dimintai pertanggungjawaban atas kewajiban-kewajiban tersebut di akhirat, meskipun tidak ada penegakan langsung di dunia. Dengan demikian, kewajiban shalat bagi nonmuslim bersifat spiritual dan ukhrawi, bukan tuntutan duniawi yang dipaksakan oleh umat Islam, sebagai bentuk kelonggaran.<sup>11</sup> Al-Buthi, dalam konteks teori kemanusiaan, mengatakan, termasuk kezaliman terhadap nonmuslim jika dibebani tanggung jawab hukum dan kewajiban yang hanya muncul dari pengakuan terhadap prinsip dasar Islam dan keyakinannya.<sup>12</sup>

Jika ditarik dalam konteks modern, apa yang menjadi alasan bahwa mereka tetap tidak terkena kewajiban, tidak lagi melihat model negara Islam yang pakai konsep jizyah? Untuk menjawab ini, tentu perlu melihat komunikasi Allah yang lain dalam Al-Qur'an seperti QS. Al-Baqarah/2: 256, QS. Al-Kafirun/109: 6, dan lainnya. Ayat tersebut memberikan pesan, kebebasan beragama adalah hak asasi yang dijamin oleh konstitusi, yang memungkinkan setiap individu untuk memilih dan menjalankan agamanya tanpa paksaan. Selain itu, prinsip kesetaraan dan keadilan sosial antara semua pemeluk agama. Negara, sebagai pengatur hubungan antarwarga negara yang berbeda agama, tidak mengintervensi praktik ibadah individu dan berfokus pada pengaturan hak dan kewajiban dalam kehidupan sosial-politik yang inklusif. Oleh karena itu, nonmuslim tidak dapat dipaksa untuk melaksanakan kewajiban syariat Islam, seperti shalat, karena itu akan melanggar hak mereka untuk bebas beragama. Memaksakan kewajiban agama Islam kepada nonmuslim akan menciptakan ketidakadilan, karena mereka tidak mengakui Islam sebagai agama mereka.

### 3. Hubungan Antarsesama: Pluralisme Agama bagian Interaksi

---

<sup>11</sup> Berikut kutipannya:

#### حاشية الجمل

(قوله: وجوب مطالبة) أي وجوب ترتب عليه المطالبة منا وفي الحقيقة معنى العبارة لا تجب علينا مطالبته ففيها تسمح وقوله: وجوب عقاب عليها إلخ أي وجوب يترتب عليه العقاب في الآخرة وهذا الوجوب في الدنيا اهـ شيخنا.

(Ucapan: kewajiban untuk menuntut), maksudnya, kewajiban yang dengannya muncul tuntutan dari pihak kita (ulama fikih). Namun, hakikat makna dari redaksi tersebut adalah bahwa tidak wajib bagi kita untuk menuntutnya, sehingga di dalamnya terdapat kelonggaran/toleransi. Sulaiman ibn 'Umar al-'Ujaili al-Jamal, *Hasyiyah al-Jamal 'alā Syarh al-Manhaj*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013, hal. 449. Lihat jilid 1

<sup>12</sup> Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Allâh am al-Insân: Ayyuhumâ Aqdar 'alâ Ri'âyah Huqûq al-Insân*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1998, hal. 25.

Menyambung dari pembahasan sebelumnya, peneliti melihat, semua yang telah dilakukan oleh sarjana yurisprudensi Islam (ahli fikih) di atas, merupakan formulasi dalam hubungan antarsesama. Pada bagian ini, akan lebih dalam terkait hubungan antarsesama. Lalu yang menjadi pertanyaan adalah apa itu hubungan antarsesama, bagaimana menjalin hubungan antarsesama dengan segala perbedaannya, seperti umum dikenal dan didengar peradaban Barat dan Timur atau muslim dan nonmuslim?<sup>13</sup>

Peneliti memahami, hubungan antarsesama dalam Islam dapat dipahami sebagai interaksi yang mendalam dan berlandaskan pada nilai-nilai keadilan, hak asasi manusia, serta penghormatan terhadap martabat individu. Karena diantara prinsip dasar dalam Islam, adalah kebebasan beragama dan kasih sayang bagi seluruh alam, mengajarkan umat Islam untuk hidup berdampingan dengan damai meskipun ada perbedaan agama, budaya, atau latar belakang. Namun, tantangan utama dalam menjalin hubungan ini adalah bagaimana mengharmoniskan prinsip inklusivitas Islam dengan ajaran yang lebih eksklusif, seperti keyakinan yang mengharuskan pemahaman tertentu terhadap agama dan kebenaran.

Menjalin hubungan antarsesama dalam konteks perbedaan, seperti antara peradaban Barat dan Timur atau antara Muslim dan Nonmuslim, memerlukan pemahaman kritis serta dialog yang saling menghargai tradisi masing-masing. Di Barat, nilai kebebasan individu dan pluralitas agama sering diutamakan, sementara Timur lebih menekankan harmoni sosial berbasis agama. Untuk membangun hubungan yang konstruktif, diperlukan keseimbangan antara mempertahankan keyakinan agama dan mengelola perbedaan dengan cara yang adil, penuh kasih sayang, serta selaras dengan prinsip keadilan dan kedamaian universal. Oleh karena itu, hubungan antarperadaban memerlukan dialog yang mendalam, prinsip-prinsip tersebut menjadi landasan untuk menjembatani perbedaan tanpa mengabaikan keyakinan masing-masing.

Salah satu peradaban yang lahir dari Barat adalah paham Pluralisme Agama,<sup>14</sup> dengan segala pro dan kontranya, dan dengan ide

---

<sup>13</sup> Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, terkait Istilah Barat dan Timur. Muslim dan Nonmuslim juga sama. Dalam hal ini bukan mendikotomi atau mengeneralisir antara kedua, namun dalam sebuah perdebatan antar keyakinan, istilah tersebut sering dipakai.

<sup>14</sup> Selain itu, terdapat paham atau ideologi lainnya seperti antroposentrisme, yang menempatkan manusia sebagai pusat dunia dan pusat segala pertimbangan. Paham ini berkembang dari tradisi pencerahan di Eropa dan, seperti ateisme, sama-sama menafikan peran Tuhan. Secara historis, antroposentrisme dipengaruhi oleh tradisi agama, filsafat Barat, dan sebagian kecil pandangan Timur. Ideologi ini berpendapat bahwa hanya manusia yang layak menjadi subjek etika, sedangkan segala hal di luar manusia dianggap sebagai

utama yang diusung, yaitu saling menghormati antara umat beragama. Lantas, apakah menolak secara mutlak, baik istilah maupun pemahamannya, atau masih dipilah-pilah terlebih dahulu? Bagi yang kontra, tentu akan menolaknya secara mutlak, baik secara kata, istilah, konsep, maupun pahamiannya. Sebaliknya, bagi yang pro, sikapnya pun bertolak belakang secara mutlak dengan yang kontra. Sedangkan yang masih perlu memilah-milah, dia akan mencari dan meneliti sisi yang bisa diterima dan tidaknya. Bagi sikap yang ketiga ini, tentu akan melihat konsep yang ada pada Islam, mencari titik persamaannya, dan perbedaannya yang bertentangan dengan Islam sendiri. Dalam konsep Naquib al-Attas, upaya untuk mengkaji, meneliti, memilah-milah, serta melakukan dekonstruksi terhadap konsep-konsep yang ada tersebut disebut sebagai Islamisasi ilmu pengetahuan.<sup>15</sup>

Sikap meneliti, mengkaji, dan memilah-milah tersebut, banyak didukung dan dilakukan oleh beberapa sarjana Islam kontemporer dalam berinteraksi dengan peradaban dunia saat ini. Diantaranya, Ahmad Thayyib, Abu al-Hasan al-Nadwi, Ramadhan al-Buthi, dan lainnya. Islam tidak menolak peradaban lain, tetapi lebih memilih untuk beradaptasi dan

sarana untuk mencapai tujuan manusia. Antroposentrisme muncul dari interpretasi Alkitab, tradisi Aristotelian yang dikembangkan oleh Thomas Aquinas melalui konsep *"The Great Chain of Being,"* serta pengaruh filsafat modern yang memperkuat dominasi manusia atas alam. Siti Ulfiani, *et al*, "Dogma Antroposentrisme Pemicu Krisis Lingkungan dalam Pandangan Ekoteologi Seyyed Hossein Nasr", dalam *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19, 2023, hal. 767-770. M. Ied Al Munir, "Corak Paradigma Etika Lingkungan: Antroposentrisme, Biosentrisme, dan Ekosentrisme", dalam *Jurnal Yaqzhan*, Vol. 09, No. 01, 2023, hal. 28.

<sup>15</sup> Islamisasi pengetahuan ini sebuah respons intelektual terhadap dampak negatif ilmu pengetahuan modern (Barat). Proses Islamisasi membutuhkan dua elemen utama. *Pertama*, adalah upaya untuk menghapus pengaruh dan konsep doktrinal Barat yang mendasari perumusan ilmu pengetahuan. *Kedua*, melibatkan integrasi prinsip inti Islam ke dalam kerangka formulasi ilmu pengetahuan, sehingga selaras dengan nilai-nilai Islam. Penting juga diperhatikan adalah memperhatikan cara pandang (*worldview*) Islam terhadap sebuah relitas, sumber pengetahuannya, dan metode ilmu pengetahuan. Untuk melakukan islamisasi, dapat dimulai dari islamisasi bahasa, yakni tidak seperti praktik arabisasi, akan tetapi perubahan cara pandang dan pemahaman terhadap makna suatu bahasa, istilah, atau kata, yang digali dari keyakinan dan nilai ajaran Islam. Seperti kata *"karim"* pada masa Jahiliyah diartikan garis keturunan yang terkait dengan kedermawanan. Al-Qur'an datang dengan semantik, memberikan makna *"karim"* dari *karam* menjadi kemuliaan berdasarkan taqwa. A Khudori Soleh, "Pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas tentang Islamisasi Bahasa sebagai Langkah Awal Islamisasi Sains", dalam *Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 5, No.1, Tahun 2010, hal. 6. Muslem, "Konsep Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Penerapannya dalam Pendidikan Islam", dalam *Tazkia: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 8, No. 2, 2019, hal. 54. Andri Sutrisno, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Perspektif M. Naquib Al-Attas", dalam *Ar-Risalah: Media Keislaman, Pendidikan dan Hukum Islam*, Vol. 19, No. 1, 2021, hal. 7. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, terj. Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1987, Hal. 26-28.

berinteraksi dengan mereka secara konstruktif tanpa terkontaminasi oleh keburukan atau nilai negatif yang mungkin muncul dari peradaban tersebut seperti pergaulan bebas,<sup>16</sup> memisahkan antara keyakinan dan pengetahuan (ilmiah).<sup>17</sup> Islam mengedepankan prinsip keseimbangan, keadilan, dan moderasi, yang memungkinkan umat Islam untuk menyerap nilai-nilai positif dari peradaban lain tanpa mengorbankan prinsip dasar ajaran agama mereka. Dalam hal ini, Islam mengutamakan interaksi yang saling menghargai dan saling memberi manfaat, sambil tetap menjaga integritas spiritual dan moral yang menjadi dasar dari peradaban Islam itu sendiri.<sup>18</sup>

Artinya, peradaban yang datang dari luar Islam, tidak serta merta diterima begitu saja, juga tidak ditolak secara mutlak. Karena Islam sendiri sejak awal, mencari jalan tengah agar umat manusia mampu menciptakan hubungan yang harmonis, damai dan sejahtera tanpa ada yang merugikan salah satu pihak. Prinsip ini mencerminkan nilai-nilai keseimbangan yang diajarkan dalam Islam, termasuk dalam pembagian hak-hak manusia terhadap Tuhan dan sesama manusia. Islam memandang bahwa hak-hak Allah didasarkan pada kemurahan hati (*musâmahah*), di mana Allah memberikan ampunan bagi kesalahan seorang hamba selama ia bertaubat dengan tulus. Namun, dalam konteks hak-hak sesama manusia, dasar utamanya adalah ketelitian dan ketegasan (*musyâhah*).<sup>19</sup> Hal ini menunjukkan bahwa Islam memberikan perhatian khusus pada keadilan dan tanggung jawab sosial, di mana pelanggaran terhadap hak sesama harus diselesaikan secara konkret, baik melalui pengembalian hak, permintaan maaf, atau penyelesaian damai.

Perbedaan mendasar ini mencerminkan kebijaksanaan Islam dalam membangun peradaban yang adil dan seimbang. Dalam hak-hak Allah, hubungan manusia dengan Sang Pencipta bersifat vertikal dan penuh dengan kasih sayang Ilahi, yang membuka ruang bagi pengampunan dan perbaikan diri. Sebaliknya, dalam hak-hak sesama manusia, hubungan bersifat horizontal dan melibatkan dimensi sosial yang lebih kompleks, di mana pemenuhan keadilan menjadi prioritas

---

<sup>16</sup> Abu al-Hasan al-Nadwi, *Al-Shirâ' baina al-Fikrah al-Islâmîyyah wa al-Fikrah al-Gharbîyyah fî al-Aqthâr al-Islâmîyyah*, Libanon: Dar al-Nadwah, 1388, hal. 137.

<sup>17</sup> Artinya, Barat menuntut tidak akan menerima keimanan kepada Tuhan hanya berdasarkan tradisi, melainkan melalui pendekatan rasional yang membutuhkan pembuktian ilmiah. Akhirnya, mereka proses imannya mereka, ilmiah terlebih dahulu baru beriman. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Urubbah min al-Taqnîyyah ilâ al-Rûhânîyyah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2016, hal. 37.

<sup>18</sup> Ahmad at-Thayyib, *Hadhârah al-Islâm wa Hadhârah al-Gharb wa al-Salâm al-Mafqûd*, Kairo: Dar al-Quds al-'Arabi, 2019, hal. 10-17.

<sup>19</sup> Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhij al-Hadhârah al-Insânîyyah fî al-Qurân*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, hal. 26

utama. Ketegasan ini memiliki implikasi penting dalam membangun peradaban. Islam tidak hanya mengutamakan harmoni dalam hubungan manusia dengan Tuhan tetapi juga menekankan pentingnya menjaga hubungan antarindividu dalam masyarakat. Pelanggaran terhadap hak-hak manusia, seperti ketidakadilan, eksploitasi, atau kerugian, dapat merusak fondasi peradaban itu sendiri. Oleh karena itu, Islam menempatkan akhlak sosial sebagai elemen penting dalam membangun peradaban yang damai dan berkelanjutan.

Terkait paham Pluralisme Agama ini, ketika dikonsepsi sebagai sikap toleransi, perdamaian, dan tidak mengganggu ajaran yang diyakini masing-masing agama, maka hal ini menunjukkan bahwa Pluralisme Agama sebenarnya mengarah pada sebuah interaksi aktif antarumat beragama, bukan pada penyatuan atau penyamaan ajaran agamanya. Sekalipun memang ada sebagian ajaran yang serupa, seperti sama-sama mengajarkan untuk memberi kepada orang yang tidak mampu, maka hal tersebut sah-sah saja dilakukan tanpa perlu dibawa ke dalam konteks klaim teologis masing-masing.

Namun demikian, pada aspek-aspek yang bersifat esensial dan sensitif seperti klaim kebenaran, konsep keselamatan, ontologi Tuhan, dan otoritas kitab suci,<sup>20</sup> sebaiknya hal-hal tersebut tidak dikemukakan secara konfrontatif di ruang publik antariman, apalagi dalam bentuk yang menafikan keyakinan pihak lain. Hal ini penting untuk menghindari konflik ideologis yang dapat berkembang menjadi ketegangan sosial dan kekerasan simbolik antarumat beragama. Sebab, sejarah telah menunjukkan bahwa sebagian besar konflik antaragama berakar pada pertarungan klaim kebenaran yang tidak dikelola secara bijak.

Oleh karena itu, pluralisme agama dalam pengertian praktis hendaknya difokuskan pada wilayah etika bersama dan kerja sama lintas agama dalam isu-isu kemanusiaan, keadilan sosial, dan perbaikan lingkungan hidup. Ini adalah ruang netral yang memungkinkan setiap agama berkontribusi berdasarkan nilai-nilai universal tanpa kehilangan identitas keagamaannya. Dengan pendekatan ini, pluralisme tidak harus menjadi ancaman bagi eksklusivitas teologis, tetapi menjadi sarana untuk membangun *conviviality*, hidup berdampingan secara bermartabat dalam keragaman keyakinan.

Dalam kerangka ini, pluralisme agama perlu dipahami bukan sebagai upaya menyamakan semua agama atau mencairkan batas-batas doktrinal, tetapi sebagai kesadaran akan fakta keberagaman, sekaligus ikhtiar membangun peradaban damai melalui penghargaan terhadap

---

<sup>20</sup> Lebih jelasnya argument terkait hal ini, dijelaskan pada bagian sub bab tentang ayat-ayat sensitive yang menyinggung agama lain secara eksplisit.

perbedaan. Maka dari itu, yang diperlukan bukan sekadar toleransi pasif, tetapi komitmen aktif untuk merawat harmoni dan mencegah konflik tanpa harus mengorbankan keimanan masing-masing.

Pandangan ini dapat dianggap sebagai representasi dari posisi peneliti dalam memandang dan memahami isu pluralisme agama, khususnya dalam konteks penelitian ini. Peneliti meyakini bahwa pendekatan yang menekankan penghormatan terhadap perbedaan, tanpa harus mencampuradukkan keyakinan, merupakan pijakan penting dalam membangun relasi antaragama yang sehat dan konstruktif di tengah masyarakat majemuk.

## B. Paradigma *Mabâdiul ‘Âmmah*: Analisis Semantik Independen terhadap Ayat Pluralitas Agama

### 1. Realita Keragaman Agama

Berbicara tentang realitas keragaman agama, ayat yang banyak dan terkenal digunakan adalah QS. Hud/11: 118, yang berbunyi:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

*Jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia akan menjadikan manusia umat yang satu. Namun, mereka senantiasa berselisih (dalam urusan agama).*

Kata *ummah* dalam Al-Qur'an terdapat 49 kali disebutkan dalam beberapa surat.<sup>21</sup> Secara bahasa *ummah* terdiri dari huruf alif dan mim tasydid yang berasal dari tiga akar kata, yaitu fa' fi'il terdapat huruf alif, 'ain dan lam fi'il sama-sama terdapat huruf mim, yang dalam ilmu morfologi (*sharf*) dikatakan susunan ganda (*binâ' mudhâ'af*).<sup>22</sup> Untuk mencari makna terma *ummah* dalam kamus arab, tentu berbeda-beda, ada yang menggunakan kata *ummah* atau dikembalikan pada asal katanya, yaitu alif, mim, mim (أمم). Dalam kamus 'Ain, kata *ummah* ditemukan dalam bentuk asalnya, (أمم), memiliki makna, "segala sesuatu yang ditopang oleh sesuatu yang lain padanya", bagi orang Arab disebut dengan bahasa *umm*. Dari sini muncul istilah berikut: 1) *umm al-ra's* (pangkal kepala/pimpinan) yaitu otak atau imam. 2) *umm al-qurâ* (ibu kota) yaitu Makkah, dan setiap nama yang menjadi ibu kota. 3) *umm al-Qur'an* yaitu setiap ayat *muhkam*, sedangkan dalam hadis, *umm al-kitâb*

<sup>21</sup> Muhammad Fuah Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras, li Alfâdzh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar al-hadits, 1364, hal. 40.

<sup>22</sup> Susunan ganda jika bentuk trilateral (tiga huruf akar): kata kerja yang huruf kedua ('ain fi'il) dan huruf ketiga (lam fi'il) berasal dari jenis yang sama, seperti: *Madda*. Dan jika bentuk quadrilateral (empat huruf akar): kata kerja yang huruf pertama (fa' fi'il) dan huruf ketiga (lam fi'il) berasal dari jenis yang sama, sementara huruf kedua ('ain fi'il) dan huruf keempat (lam fi'il) berasal dari jenis yang sama tetapi berbeda dengan jenis huruf pertama, seperti: *Zalzala*. Harun Abdu al-Razzaq, *'Unwân al-Dzharf fi Ilm Sharf*, Kuwait: Dar al-Dzhahiriyyah, 2018, hal. 20-21.

adalah al-Fatihah. 4) *umm al-ruhm* yaitu bendera tombak, dan banyak lainnya. Ketika menjadi *ummah* berarti “setiap kelompok yang memiliki agama mereka sendiri dari kalangan umat mereka.”<sup>23</sup>

Kamus lain ditemukan dengan terma “*umm*” yang memiliki empat makna dengan tiga asal. Empat makna tersebut, asal (*al-ashl*), sumber (*al-marji'*), kelompok (*al-jamâ'ah*),<sup>24</sup> dan agama (*al-dîn*). Selain itu juga digunakan dalam tiga hal yaitu asal, yaitu tokoh (*al-qâmmah*), masa (*al-hîn*), tujuan (*al-qasd*).<sup>25</sup> Muhammad al-Thanahi dalam kamusnya mengatakan, *umm al-Qurâ* dalam QS. Al-Syura/42: 7 bermakna asal bumi, *umm al-kitâb* dalam QS. Al-Ra'd/13: 39 dan QS. Al-Zuhkruf/43: 4 bermakna asal kitab (lauh mahfûdz), berbeda dalam QS. Ali 'Imran/3: 7 berarti mayoritas jalan. *Ummuhû hawîyyah* dalam QS. Al-Qâri'ah/101: 9 berarti tempat, yaitu neraka. *Ummatan qânitan* dalam QS. Al-Nahl/16: 120 berarti tegak ditengah-tengah kelompok dalam beribadah kepada Allah SWT. *Ummatan wâhidatan* dalam QS. Al-Baqarah/2: 213 berarti satu agama dan satu jalan dalam kesesatan dan kekafiran, begitu juga dalam QS. Al-Mu'minun/23: 52 berarti agama dan syari'at yang satu.<sup>26</sup> Jadi secara bahasa masih memiliki banyak makna pada kata *ummah*, berbeda ketika menggunakan contoh ayat Al-Qur'an, tampak terpengaruh oleh konteks (*siyâq*) kalimat masing-masing.

Afifuddin Dimiyathi menafsirkan QS. Hud/11: 118 tersebut dengan QS. Yunus/10: 99:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

*Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah kamu (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?*

Secara global (*imâjli*) tafsir QS. Hud/11: 118, bahwa seandainya Allah SWT berkehendak semua manusia satu keimanan dan Islam, maka bisa saja. Akan tetapi Allah SWT tidak berkehendak demikian. Sebaliknya, selamanya manusia berbeda dalam agama dan

<sup>23</sup> Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi, *Kitâb al-'Aîn*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, hal. 87. Lihat jilid 1.

<sup>24</sup> Terma *jamâ'ah* juga memiliki 108 makna, diantaranya *ustfah*, *ustfiyyah*, *ust'iyah*, *azmalah*, *absy*, *ubâsyah*, *ufurrah*, *auqah*, *ummah*, *barsyâ'*, *jubul*, *jabîl*, dan lainnya. Ahmad Musthafa al-Damasqi, *Mu'jam Asmâ' al-Asyâ'*, Kairo: Dar al-Fadhilah, 1997, hal. 197.

<sup>25</sup> Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Bairut: Dar al-Fikr, 1979, hal. 22. Lihat jilid 1.

<sup>26</sup> Muhammad Muhammad al-Thahani, *Min Asrâr al-Lughah fî al-Kitâb wa al-Sunnah: Mujam Lughawî Tsaqâfi*, Saudi Arabia: al-Maktbah al-Makkiyah, 2008, hal. 97-99.

keyakinannya.<sup>27</sup> Ibnu Kastir dalam tafsirnya menjelaskan beberapa riwayat; 1) dari ‘Ikrimah, mengatakan berbeda dalam pentunjuk (*al-huda*). 2) Hasan al-Bashri, berbeda dalam rizki, sehingga satu dengan yang lain berbeda-beda, ada yang menjadi majikan dan buruh. 3) ‘Atha’, berbeda artinya Yahudi, Nasrani, Majusi. 4) al-Hakim, umat berbeda-beda namun hanya satu yang selamat, yaitu mengikuti, membenarkan, dan menolong Nabi SAW. 5) Qatadah, terdapat dua kelompok, *pertama*, kelompok rahmat Allah yaitu berkelompok (*jama’ah*), *kedua*, kelompok batil yaitu berpecah, meskipun semuanya berbeda rumah dan jasadnya. 6) Ibnu Abbas, ada dua kelompok, beruntung dan buruk. Dan beberapa riwayat lainnya.<sup>28</sup>

Al-Razi menjelaskan lebih jauh lagi, bahwa manusia terbagi menjadi dua golongan: mereka yang mengakui ilmu inderawi dan aksiomatik, seperti pengetahuan tentang panasnya api dan ketidakmungkinan penolakan dan penegasan terjadi bersamaan, serta mereka yang mengingkari kedua jenis ilmu tersebut, yang dikenal sebagai kaum sofis. Kelompok yang mengakui ilmu-ilmu ini merupakan mayoritas besar umat manusia, terbagi menjadi dua: mereka yang menerima bahwa ilmu aksiomatik dapat menghasilkan kesimpulan teoritis, dan mereka yang menolak nalar terhadap ilmu-ilmu tersebut, meski jumlahnya sangat sedikit. Mayoritas manusia yang menerima ilmu-ilmu ini terbagi lagi menjadi dua: mereka yang tidak mengakui adanya prinsip asal bagi alam jasmani, dan mereka yang mengakuinya. Kelompok terakhir ini terbagi menjadi dua: mereka yang berpendapat bahwa prinsip asal bersifat niscaya dengan sendirinya (*mujib bi al-dzat*), pandangan mayoritas filsuf, dan mereka yang menganggap prinsip asal sebagai pelaku dengan kehendak (*fa’il mukhtar*), pandangan mayoritas umat manusia. Golongan yang menganggap prinsip asal memiliki kehendak terbagi menjadi dua: kaum Brahma, yang menolak pengutusan rasul, dan mereka yang percaya bahwa prinsip asal mengutus rasul kepada manusia.<sup>29</sup>

Al-Baidhawi mengatakan, maksud *ummah wâhidah* adalah semuanya muslim, ini merupakan dalil jelas bahwa Allah SWT tidak menghendaki setiap individu beriman kepadanya.<sup>30</sup> Lebih intens ketika

---

<sup>27</sup> Muhammad Afifuddin Dimyathi, *Hidâyah al-Qurân fî Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, ..., hal. 245. Lihat jilid 2.

<sup>28</sup> Isma’il Ibnu Kastir, *Tafsîr al-Qurân al-’Adzîm*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1319, hal. 310. Lihat jilid 4.

<sup>29</sup> Muhammad ibn ‘Umar, Fakhruddin ar-Razi, Muhammad. *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Bairut: Dar al-Ihya’ al-Turats al-‘Arabi, 1420, hal. 411. Lihat jilid 18.

<sup>30</sup> Abdullah ibn ‘Umar al-Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, Bairut: Dar Ihya’ al-Turast al-‘Arabi, 1418, hal. 152. Lihat jilid 3.

melihat penjelasan komentator ilmiah (*muhasysyî*)<sup>31</sup> dalam mendiskusikan *dalâlah* (konteks) ayat tersebut dengan analogi pengecualian (*analogical exception*), bahwa ada dua pernyataan yang bertentangan, dan untuk membuat pernyataan pertama benar, harus mengecualikan kebalikan dari pernyataan kedua. Premis *pertama* menyatakan bahwa “apa yang Allah kehendaki pasti terjadi,” yang mengindikasikan bahwa kehendak Allah tidak bisa ditolak. Namun, ada premis *kedua* yang tersembunyi, yaitu “Allah menginginkan iman dari setiap orang.” Jika mengikuti logika ini, seharusnya semua orang beriman, karena Allah menginginkannya. Namun kenyataannya, tidak semua orang beriman, yang berarti ada pengecualian terhadap kehendak Allah ini. Dalam hal ini, kesimpulannya adalah meskipun Allah menginginkan iman, ada kebebasan bagi manusia untuk memilih, dan hal ini tidak bertentangan dengan kehendaknya.<sup>32</sup>

Jika ditinjau dari hakikat dan majaznya kata “*ummah*” dalam aspek syariat, maka secara hakikat kata *ummah* disini adalah umat Muhammad SWT, sesuai dengan konteks ayat tersebut, yang dibicarakan adalah umat Muhammad yang beragama Islam atau yang beriman kepadanya (*ummah ijâbah*). Hal ini berdasarkan hadis Nabi SAW:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا:  
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، مَا أَحَدٌ أَعْيَرَ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَرَى عَبْدَهُ  
 أَوْ أُمَّتَهُ تَزْنِي، يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ، لَضَحَكْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا.<sup>33</sup>

Diriwayatkan dari Aisyah RA., bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Wahai umat Muhammad, tidak ada seorang pun yang lebih cemburu daripada Allah ketika Dia melihat hamba laki-laki atau hamba perempuannya berzina. Wahai umat Muhammad, seandainya kalian mengetahui apa yang aku ketahui, niscaya kalian akan banyak menangis dan sedikit tertawa.” (HR. Bukhari dari ‘Aisyah).

Al-Kalabadzi mengemukakan bahwa terdapat perbedaan pandangan di kalangan sarjana muslim (ulama’) mengenai siapa yang sebenarnya termasuk dalam kategori umat. Sebagian berpendapat bahwa umat merujuk kepada mereka yang menganut suatu agama tertentu (*ahl*

<sup>31</sup> Para ulama yang menguasai berbagai disiplin ilmu, seperti fiqh, tafsir, hadis, filsafat, dan tasawuf, untuk memberikan analisis komprehensif terhadap teks-teks keagamaan. Mereka disebut komentator multidisipliner (*multidisciplinary commentator*). atau komentator berlapis (*layered commentator*).

<sup>32</sup> Ahmad ibn Muhammad al-Khafaji, *Inâyah al-Qâdhî wa Kifâyah al-Râdhî ‘alâ Tafsîr al-Baidhâwî*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, hal. 254. Lihat jilid 5.

<sup>33</sup> Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., Hal. 2002.

*al-millah*), sementara pandangan lain menyebut bahwa umat mencakup siapa saja yang telah menerima dakwah dan kepadanya ditegaskan hujah melalui dakwah tersebut. Umat tersebut memiliki keadaan yang beragam. Ada sebagian yang telah menerima seruan dakwah namun menolak untuk memenuhinya, yaitu penganut agama dari kalangan Ahli Kitab dan kaum musyrik, dinyatakan tidak akan pernah masuk surga. Di sisi lain, ada kelompok yang telah memenuhi seruan dakwah tersebut dengan mengakui tauhid dan risalah, tetapi mereka tidak sepenuhnya melaksanakan kewajiban yang semestinya mereka penuhi, disebabkan oleh kesibukan, kelalaian, atau alasan tertentu lainnya. Mereka ini dikategorikan sebagai bagian dari umat dakwah dan umat ijabah, namun belum mencapai tingkatan umat *ittiba'* yang mengikuti secara penuh. Selain itu, terdapat kelompok yang tidak hanya memenuhi seruan dakwah, tetapi juga melaksanakan segala kewajiban yang dituntut dari keimanan mereka. Kelompok inilah yang dianggap sebagai umat yang menyeluruh, yakni umat dakwah, umat *ijabah*, dan umat *ittiba'*.<sup>34</sup>

Peneliti memahami ayat selanjutnya, 119, terdapat manusia yang Allah berikan rahmat, yakni pentunjuk, sehingga mereka sesuai dengan apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW, mencakup umat dakwah, ijabah dan *ittiba'*. Namun, menariknya pada ayat 119 tepatnya redaksi "*wa li dzâlika khalaqahum*", pertanyaan, apakah manusia diciptakan karena perbedaan atau ibadah (QS. Al-Dzariyat/51: 56)? Seakan-akan, jika karena perbedaan maka konsekuensi dari sebuah penciptaan tidak adanya siksa bagi yang tidak beribadah, namun jika karena ibadah, maka perlu menjelaskan makna "*lam*" pada kata "*lidzâlika*". Al-Baidhawi memberikan penjelasan, makna "*lam*" di sini adalah "*âqibah*", yang berarti – penjelasan al-Abadi terhadap al-Baidhawi – akibat dari "urusan" mereka adalah perbedaan dan rahmat bagi mereka yang sepakat.<sup>35</sup> Berbeda dengan al-Qunawi, berarti manusia diciptakan dan akibat penciptaan mereka adalah perselisihan.<sup>36</sup>

Artinya, perbedaan itu muncul dari urusan manusia, dan satunya karena menciptakan manusia. Lalu apakah hal ini bertentangan? Tentu tidak, bagi peneliti, sesuatu yang diciptakan sebab terjadinya perbedaan, maka sesuatu yang keluar dari sesuatu yang diciptakan tersebut juga menghasilkan perbedaan. Manusia adalah sesuatu tersebut dan perbuatan manusia tidak keluar dari manusia sendiri. Penting dipahami, keduanya

---

<sup>34</sup> Badruddin al-'Aini, *'Umdah al-Qâri Shahîh al-Bukhâri*, Bairut: Dar al-Fikr, 2016, hal. 167. Lihat jilid 15.

<sup>35</sup> Al-'Alwi al-Ahmad Abadi, *Hasyîyah al-'Alwî 'alâ Tafsîr al-Baidhâwî*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2021, hal. 272. Lihat jilid 3.

<sup>36</sup> Isma'il ibn Muhammad al-Qunawi, *Hasyîyah al-Qunawî 'alâ Tafsîr al-Baidhâwî*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001, hal. 238. Lihat jilid 10.

(al-Abadi dan al-Qunawi) sama-sama sepakat bahwa huruf “*lam*” dalam QS. Al-Dzariyat/51: 56 bermakna hikmah, yaitu tujuan manusia diciptakan adalah untuk bertakwa, sedangkan huruf “*lam*” yang bermakna akibat, adakalanya berakibat perbedaan atau rahmat.

Jelas, konteks ayat di atas, QS. Hud/11: 118 menunjukkan makna umat yang beriman kepada Nabi SAW terlepas dari sempurna Islamnya atau tidak.<sup>37</sup> Jika Allah SWT berkehendak semua manusia satu komando dengan Nabi SAW, maka mungkin saja, tapi disamping Allah SWT menyerukan untuk beriman kepadanya, juga memberikan hak/kebebasan bagi setiap manusia untuk memilih sesuai dengan keinginannya yang pasti ada implikasi tersendiri dari yang dilakukan dan dipilih. Ketika ayat tersebut dikaitkan dengan selain agama, seperti perbedaan pilihan politik, organisasi dan lainnya, maka sifatnya majaz. Sehingga, penjelasan sarjana tafsir tersebut, sudah dapat dipahami secara jelas, bahwa konteks ayat tersebut berbicara keniscayaan perbedaan agama atau status keyakinan seseorang. Pertanyaannya, apakah ayat ini hanya cukup dalam konteks agama saja? Tentu tidak. Paradigma yang dapat diambil dari ayat tersebut, sebagai prinsip universal Al-Qur’an adalah bahwa perbedaan dalam setiap sesuatu merupakan suatu keniscayaan, baik dalam agama, politik, pikiran, dan lain sebagainya. Klausula “perbedaan dalam setiap sesuatu merupakan suatu keniscayaan” adalah makna independen, terlepas dari konteks yang dibicarakan.

Dalam ranah sosial, Istilah “*ummatan wâhidah*” dalam ayat ini jika dimaknai sebagai komunitas atau kelompok sosial keagamaan, mengimplikasikan keberadaan komunitas lain di luar komunitas yang dimaksud, yakni umat-umat non-Muslim seperti Yahudi, Nasrani, dan lainnya. Maka, dari sudut pandang interaksi sosial, penggunaan kata *ummah* menandakan adanya entitas kolektif yang tidak mungkin berdiri sendiri, melainkan selalu berhadapan atau berdampingan dengan komunitas lain. Hal ini diperkuat oleh frasa “*lâ yazâlûna mukhtalifîn*” yang menegaskan bahwa perbedaan antar komunitas adalah keniscayaan yang terus berlangsung, baik dalam ranah kepercayaan maupun dalam struktur sosial. Oleh karena itu, ayat ini secara implisit mengakui eksistensi keragaman komunitas sosial dan agama sebagai bagian dari tatanan sosial yang dikehendaki oleh Allah. Meski demikian, dalam waktu yang bersamaan Allah telah menganugerahkan akal kepada manusia untuk membedakan dan menimbang mana jalan hidup yang paling diridhai oleh-Nya. Dengan demikian, ayat ini bukan hanya

---

<sup>37</sup> Artinya, kemaksiatan atau kedurhakaan seseorang tidak menghalangi kuasa Allah dalam menciptakan makhluk yang berbeda-beda. Ahmad Shafi al-Mustaghani (Majma’ al-Qur’an al-Karim), *Mausû’ah al-Balâghî li al-Qurân*, Daulah al-Imarah al-‘Arabiyyah, 2023, hal. 32. Lihat jilid 22.

menegaskan pluralitas sosial sebagai fakta, tetapi juga membuka ruang tanggung jawab moral dan intelektual dalam menyikapi keberagaman tersebut.

Sebenarnya terdapat ayat lain yang ditampilkan oleh Dimiyathi terkait realitas keragaman adalah QS. Al-Rum/30 :22 yang ditafsirkan dengan QS. Ali ‘Imran/3: 190, bahwa perbedaan bahasa dan warna kulit menunjukkan kekuasaan Allah SWT kepada kaum yang memiliki ilmu yang tajam dan akal yang matang.<sup>38</sup> Al-Sya’rawi terkait QS. Al-Rum/30 :22 mengatakan, kata “*alsinah*” biasanya dimaksudkan pada bahasa sebagaimana dalam QS. Al-Syu’ara’/26: 195 dan QS. Al-Nahl/16: 103. Bisa dimaksudkan pada anggota tubuh luka yang maklum diketahui. Namun, ia menegaskan, ayat ini yang dimaksud adalah bahasa. Maka, perbedaan lisan di sini adalah perbedaan bahasa. Tidak selesai dari sini, ia juga berdasarkan pada Adam yang di ajarkan beberapa nama (*asma’*) oleh Allah SWT.<sup>39</sup> Ayat ini menarik lebih luas lagi terkait realitas keragaman, sesuai dengan yang telah disebutkan, termasuk “urusan manusia” yang berbeda adalah bahasa yang di gunakan setiap individu dan kelompok tertentu.

## 2. Hakikat Tujuan Pluralitas Agama

Dibalik realitas keragaman tersebut, khususnya keragaman agama, apa tujuan Allah menciptakan keragaman tersebut? Untuk menjawab ini, sudah maklum dalam kalangan umat manusia, awam ataupun berilmu, namun, kesadaran dan ekspresi apa yang harus dilakukan untuk merespon itu berbeda-beda setiap manusia, bahwa tujuannya adalah saling mengenal. QS. Al-Hujurat/49: 13 secara eksplisit mengatakan:

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

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

Jika dilihat makna konteks ayat tersebut, secara riwayat mengatakan: *pertama*, tukang bekam Nabi SAW yang bernama Abu Hind

<sup>38</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Hidâyah al-Qurân fî Tafîsîr al-Qurân bi al-Qurân*, ..., hal. 312. Lihat jilid 3.

<sup>39</sup> Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi, *Tafîsîr al-Sya’râwî*, Maktabah Syamilah: sesuai dengan cetakan, 1998, hal. 11364. Lihat jilid 8.

yang oleh Nabi diperintahkan untuk menikahi perempuan dari golongan Bani Bayadhah. Lalu mereka berkata, “*Apakah kami menikahkan anak perempuan kami dengan bekas budak kami?*” kemudian turun ayat tersebut. *Kedua*, peristiwa sahabat Nabi SAW, Bilal yang naik ke atas Ka’bah untuk mengumandangkan azan. Lalu sebagian orang berkata (nyindir), “*Apakah budak hitam ini yang mengumandangkan azan di atas Ka’bah?*” Dan sebagian lainnya berkata: “*Jika Allah menghendaki sesuatu, Dia akan mengubahnya.*” Lalu surat tersebut turun.<sup>40</sup> Al-Zuhri mengatakan, ayat ini sebenarnya khusus turun kepada Abu Hind. Artinya, makna konteks ayat ini dalam malah pernikahan, kemudian pada masa penaklukan Kota Makkah, ayat ini juga turun kepada masalah Bilal, yaitu status budak yang masuk dalam ranah keagamaan.<sup>41</sup>

Al-Baghawi dalam *Syarh al-Sunnah*, memberikan judul “Bangga dengan Nasab (*Al-Iftikhâr bi al-Nasab*).” Didalamnya, tidak hanya menjelaskan riwayat tentang nasab saja yang kemudian menyinggung ayat tersebut, melainkan banyak riwayat yang menyinggung esensi (takwa) manusia di hadapan Allah SWT. Bahkan terkait mimpi Abdul Muthalib,<sup>42</sup> Nabi dituduh karena berkata, “*Aku adalah Nabi, tidak ada dusta. Aku adalah anak Abdul Muthalib.*” Perkataan ini dituduh Nabi membanggakan nasabnya. Namun, tuduhan tersebut tidak benar, karena konteks perkataan tersebut adalah untuk mengingatkan kebenaran nubuat tersebut, memperkuat keyakinan para sahabatnya yang sedang gentar, dan meyakinkan mereka bahwa kemenangan akan berpihak pada Islam. Bukti lain, Nabi tidak suka ketika disebutkan keturunannya yang mana terdapat kelurganya yang tidak beriman pada Allah SWT.<sup>43</sup> Intinya, ayat ini menegaskan, bahwa disisi Allah tidak ada pembeda dari sekian banyak macam kelompok manusia, baik pembeda itu dari Allah (Nabi dan keturuannya) atau dari manusia sendiri (sesuatu yang dianggap paling baik diantara mereka), karena yang dinilai adalah nilai ketakwaan mereka semua.

Secara umum, ayat ini berbicara pada semua manusia, baik yang muslim atau nonmuslim. Tujuannya adalah untuk saling mengenal satu dengan yang lainnya tanpa pandang bulu. Bukan berarti ayat ini menafikan nasab yang mulia, seperti keturunan Nabi SAW dan orang-

---

<sup>40</sup> Muhammad Amin al-Harari, *Hadâ’iq al-Rûh wa al-Raihân fî Rawâbî’ ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 339. Lihat jilid 27.

<sup>41</sup> Jaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma’tsûr*, Bairut: Dar al-Fikr, 2011, hal. 578. Lihat jilid 7.

<sup>42</sup> Mimpihnya diartikan bahwa salah satu keturunannya akan menjadi pemimpin umat manusia dan mengalahkan musuh-musuhnya.

<sup>43</sup> Al-Husain ibn Mas’ud al-Baghawi, *Syarh al-Sunnah*, Bairut: al-Maktab al-Islami, 1983, hal. 126.

orang shalih, karena Nabi sendiri menganjurkan seseorang untuk memperbaiki keturnan dan salah satu cara memperbaiki (usaha) adalah seperti menikahi orang-orang yang shalih baik dari ahli agama ataupun bangsawan, yang tujuannya adalah meneruskan visi-misi leluhurnya dalam menegakkan agama Allah dan kesejahteraan negara. Penting dicatat, ketika Allah SWT memerintakan saling mengenal, berarti Allah menginginkan terjalinya persaudaraan sesama manusia tanpa menjadikan perbedaan (keyakinan, nasab, warna kulit dan kelompok) pecah dan bentrok satu dengan yang lainnya. Hal ini sebagaimana Abdullah Diraz memberikan tema “Persaudaraan Kemanusiaan (*al-Ukhûwah al-Insâniyyah*) pada ayat tersebut.<sup>44</sup> Begitu juga Dimyathi, ayat tersebut ditafsirkan dengan QS. Al-Furqan/25: 54, mengisyaratkan bahwa dasar sistem sosial dalam pembentukan suku-suku dan bangsa-bangsa dalam peradaban manusia.<sup>45</sup>

Dalam analisis sintaksis ayat “*lita’ârafû*” adalah *fi’il mudhâri’* yang dibaca *nashab* dengan *an* yang tersirat setelah huruf *lâm*, yang dalam konteks ini adalah *lâm al-ta’lîl*.<sup>46</sup> Tanda *nashab* pada *fi’il* tersebut ditunjukkan dengan penghilangan huruf *nûn*, sesuai dengan kaidah *fi’il mudhâri’* dari *af’âl al-khamsah*. Subjek (*fâ’il*) dari *fi’il* ini adalah *wâw al-jamâ’ah*. Secara makna, struktur “*an ta’ârafû*” membentuk *maşdar muawwal* yang berkedudukan sebagai isim *majrûr* oleh *lâm*, sehingga secara keseluruhan frase “*lita’ârafû*” berarti “agar” kalian saling mengenal. Frase ini berfungsi sebagai *jâr wa majrûr* yang berkaitan langsung dengan *fi’il* sebelumnya.

Sebagian pendapat lain mengklasifikasikan *lâm* di sini sebagai *lâm al-’âqibah*,<sup>47</sup> meskipun secara konteks dan sintaksis, *ta’lîl* lebih kuat karena menunjukkan maksud ilahi dari struktur sosial manusia. Dengan demikian, ayat ini secara gramatikal menunjukkan bahwa penciptaan manusia dalam bentuk bangsa dan suku bertujuan “untuk/agar” terwujudnya interaksi sosial yang positif, bukan untuk perpecahan atau kesombongan antar kelompok.

Peneliti mencoba memahami lebih jauh dengan mempertimbangkan beberapa penjelasan dari hadis Nabi SAW. Ayat tersebut mencerminkan fitrah manusia sebagai makhluk sosial yang

<sup>44</sup> Muhammad Abdullah Diraz, *Dustûr al-Akhlâq fî al-Qurân*, Kairo: Muassasah al-Risalah, 1998, hal. 760.

<sup>45</sup> Muhammad Afifuddin Dimyathi, *Hidâyah al-Qurân fî Tafîsîr al-Qurân bi al-Qurân*, ..., hal. 196. Lihat jilid 4.

<sup>46</sup> Muhammad Ali Taha al-Durrah, *Tafîsîr al-Qurân al-Karîm wa I’râbuhu wa Bayânuhu*, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 2009. Hal. 196. Lihat jilid 9.

<sup>47</sup> Muhammad Shafi, *Al-Judûl fî I’râb al-Qurân*, Bairut: Dar al-Rasyid, 1995, hal. 292. Lihat jilid 13.

secara alami terhubung melalui interaksi dan hubungan, baik dalam konteks individual maupun komunitas. Penjelasan hadis Nabi tentang “*al-Arwâh Junûdun Mujannadah,*” pemahaman bahwa *ta’ârafû* bukan sekadar pengenalan permukaan, melainkan proses mendalam di mana ruh-ruh yang memiliki kesamaan sifat, kecenderungan, atau nilai akan saling menarik dan menciptakan harmoni. Sebaliknya, ruh yang berlawanan sifatnya cenderung menjauh dan mengalami ketidaksesuaian (*tanâkara*).<sup>48</sup> Oleh karena itu, *ta’ârafû* menggambarkan dinamika relasi manusia yang didasarkan pada keserasian watak dan nilai-nilai kebaikan.

Selain itu, makna *ta’ârafû* juga menunjukkan keunikan manusia sebagai individu dengan karakter dan potensi yang berbeda. Meskipun semua manusia berasal dari jenis yang sama, setiap ruh memiliki keistimewaan tertentu yang memengaruhi pola interaksi. Proses saling mengenal ini menciptakan hubungan yang tidak hanya berbasis kesamaan, tetapi juga saling melengkapi, membangun sistem sosial yang lebih besar.<sup>49</sup> Dalam konteks ini, ayat tersebut menegaskan bahwa penciptaan manusia yang berbangsa-bangsa dan bersuku-suku adalah hikmah Allah SWT., agar manusia dapat menemukan keserasian yang mendukung kebersamaan, bukan untuk menciptakan perpecahan. Lebih jauh, *ta’ârafû* juga mengandung dimensi sosial yang penting, yaitu kecenderungan manusia untuk hidup dalam komunitas. Hal ini sesuai dengan prinsip bahwa manusia adalah makhluk yang secara alami membutuhkan sistem sosial untuk memenuhi kebutuhan dan mencapai kesejahteraan.<sup>50</sup> Dengan demikian, ayat ini menjadi pengingat bahwa perbedaan suku dan bangsa bukanlah hambatan, melainkan jalan untuk membangun masyarakat yang inklusif dan harmonis.

Perspektif tersebut, *ta’ârafû* menuntun manusia untuk melihat keragaman sebagai rahmat Allah SWT., yang memfasilitasi terciptanya interaksi, kerja sama, dan kedamaian. Ayat ini sekaligus mengajarkan prinsip etis bahwa manusia dipanggil untuk menghargai perbedaan dan menjadikannya sarana memperkuat hubungan antarsesama. Berdasarkan ini peneliti mengambil sebuah makna independen terkait ayat tersebut, bahwa manusia adalah hakikat fitrah makhluk adalah saling berinteraksi satu sama lain.

---

<sup>48</sup> Yahya ibn Syaraf al-Nawawi, *Al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim*, Bairut: Dar Ihya’ al-Turast al-Islami, 1392, hal. 185. Lihat jilid 16. Musa Syahin Lasyin, *Fath al-Mun’im Syarh Shahîh Muslim ibn al-Hajjâj*, Dar al-Syuruq, 2002, hal. 145. Lihat jilid 10.

<sup>49</sup> Muhammad Amin al-Harari, *Al-Kaukab al-Wahhâj wa ar-Raudh al-Bahhâj fi Syarh Shahîh Muslim ibn al-Hajjâj*, Makkah: Dar al-Minhaj, 2009, hal. 496. Lihat jilid 24.

<sup>50</sup> Ishaq ibn Abdullah al-Sa’di, *Darâsât fi Tamayyuz al-Ummah al-Islâmîyyah wa Mauqif al-Mustasyriqîn minh*, Qatar: Wuzarah al-Auqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2013, hal. 312. Lihat jilid 1.

### 3. Cita-Cita Ideal Pluralitas Agama

#### a. Harmoni dalam Menjalankan Keyakinannya

Harmoni dalam menjalankan keyakinan menciptakan hubungan berdampingan antar umat beragama, yang dapat dilihat dari QS. Al-Kafirun/109: 6:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

*Untukmu agamamu dan untukku agamaku.*

Afifuddin menafsirkan QS. Al-Kafirun/109: 6 tersebut dengan QS. Yunus/10: 41:

وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ

*Jika mereka mendustakanmu (Nabi Muhammad), katakanlah, Bagiku perbuatanku dan bagimu perbuatanmu. Kamu berlepas diri dari apa yang aku perbuat dan aku pun berlepas diri dari apa yang kamu perbuat.*

Secara global makna ayat tersebut adalah untuk kalian semua wahai orang-orang kafir kekufuran serta kesyirikan dan untukku agamaku yang tidak aku inginkan selainnya. Bagi Afifuddin ayat ini – pembebasan Nabi SAW dari orang-orang musyrik – juga sama dengan kasus pembebasan Ibrahim As., dari kaumnya yang muysrik, dijelaskan dalam QS. Al-Mumtahanah/30: 4.<sup>51</sup> Jika diperhatikan kedua ayat tersebut, secara redaksi, jelas bahwa ayat ini membuat Nabi SAW tenang dan terbebas dari ajakan mereka. Secara hakikat syar’i dalam ayat ini, kata “*dîn*” yang berarti agama adalah agama Islam yang dibawa oleh Nabi SAW kepada umanya. Kata “*amal*” menunjukkan semua perbuatan yang bersumber dari agama Islam yang dibawa. Menariknya pada redaksi “*bari’ûna*”, komentar al-Sya’rawi, bahwa Allah sedang mengajak Nabi SAW berdialog harmonis dengan mereka, seolah-olah antara Nabi SAW dan mereka tidak ada yang mengerti jalan yang ditempuh apakah benar dan salah sebagaimana QS. Saba’/34: 24. Meskipun secara teologis, Nabi menyakini telah berada dalam kebenaran dan mereka dijalan yang salah. Sehingga, secara hakikat syar’i kata “*bari’ûna*” menunjukkan mereka melanggar atau tidak mau taat kepada Nabi SAW, yang berkonsekuensi dosa. Namun secara majazi, kata tersebut seolah-olah tidak ada beban karena tidak mengikuti Nabi SAW.<sup>52</sup>

Secara riwayat, konteks ayat tersebut, penawaran yang diajukan oleh kaum Quraisy kepada Nabi SAW adalah agar beliau menghentikan penghinaan terhadap berhala-berhala mereka dan tidak menyebutnya

<sup>51</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Hidâyah al-Qurân fî Tafîsîr al-Qurân bi al-Qurân*, ..., hal. 530. Lihat jilid 4.

<sup>52</sup> Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi, *Tafîsîr al-Sya’râwî al-Khawâthir*, Mesir: Mathabi’ Akhbar al-Yaum, 1997, hal. 5952. Lihat jilid 10 dalam versi maktabah syamilah.

dengan buruk. Sebagai gantinya, mereka menawarkan sejumlah harta agar beliau menjadi orang terkaya di Makkah, menikahkan beliau dengan wanita yang beliau kehendaki, serta memberikan kehormatan yang besar. Selain itu, mereka mengusulkan kompromi berupa menyembah tuhan-tuhan mereka selama satu tahun, dan sebagai gantinya, mereka akan menyembah Allah selama satu tahun. Nabi SAW dengan tegas menolak penawaran tersebut, tetapi beliau menunda jawaban hingga menerima wahyu dari Allah. Kemudian turunlah ayat tersebut dan QS. Al-Zumar/39: 64. Riwayat lain, kaum Quraisy menawarkan pada Nabi SAW untuk masuk/menerima Tuhan mereka, maka mereka akan menyembah Tuhan Nabi SAW.<sup>53</sup> Intinya adalah ayat ini membebaskan Nabi SAW dari segala macam tawaran yang diajukan kepada Nabi, sehingga para ulama berbeda pendapat dalam memberikan nama pada surat ini. Diantaranya, memberinama *al-barâ'ah*, *al-Muqasyqisyah*, *al-'Ibâdah*, dan *al-Dîn*<sup>54</sup> yang kesemuanya sama-sama berarti pembebasan dari kemunafikan dan kemusyrikan.

Al-Syinqithi menjelaskan, penawaran tersebut merupakan sebuah pendekatan inovatif yang salah, karena dianggap mungkin ada kebenaran pada salah satu pihak. Penolakan Nabi SAW ini terjadi karena apa yang diajukan dapat menyebabkan penyamaan antara yang batil dan yang hak, yang pada akhirnya menggantungkan masalah tanpa solusi yang jelas. Jika diterima, meskipun hanya untuk sesaat, hal tersebut akan memperkuat kebatilan, seolah-olah kebenaran dan kebatilan dapat diperlakukan sama. Ia menegaskan, QS. Al-Kafirun/109: 6, dapat dianggap sebagai titik pembeda yang signifikan antara kedua belah pihak, sebagai akhir dari periode perdamaian sementara dan awal dari konfrontasi.<sup>55</sup> Artinya, hal ini mencerminkan perubahan penting dalam dinamika hubungan antara muslim dan nonmuslim, khususnya dalam konteks keyakinan dan perjuangan. Umat Islam dipanggil untuk menegakkan keyakinan mereka tanpa keraguan, meskipun itu berarti menghadapi perlawanan dari pihak lain. Meskipun demikian, kritik yang muncul adalah bagaimana umat Islam menginterpretasikan konfrontasi ini dalam konteks modern, di mana toleransi menjadi nilai yang lebih diutamakan. Sebuah pertanyaan penting muncul, yaitu sejauh mana Islam mengajarkan konfrontasi sebagai respons terhadap perbedaan, dan

---

<sup>53</sup> Jaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'îsûr*, ..., hal. 655. Lihat jilid 8.

<sup>54</sup> Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, ..., hal. 579. Lihat jilid 30. Jaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *Mu'tarak al-Aqrân fî I'jâz al-Qurân*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988, hal. 200. Lihat jilid 3.

<sup>55</sup> Muhammad Amin al-Syinqithi, *Audhâ' al-Bayân fî Îdhâh al-Qurân bi al-Qurân*, Bairut: Dar al-Fikr, 1995, hal. 136. Lihat jilid 9.

apakah ada ruang untuk dialog yang lebih inklusif dalam menghadapi perbedaan keyakinan, terutama dalam masyarakat yang semakin global dan beragam. Pertanyaan ini akan terjawab pada bagian akhir terkait ayat-ayat internal umat muslim.

Bagi al-Razi sepertinya kurang setuju jika QS. Al-Kafirun/109: 6 dibuat argumen dalam saling menyinggalkan, terakhir ia menjelaskan pada problem yang ketiga:

جَرَتْ عَادَةُ النَّاسِ بِأَنْ يَتَمَثَّلُوا بِهَذِهِ الْآيَةِ عِنْدَ الْمُتَارِكَةِ، وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ لِأَنَّ تَعَالَى مَا  
 أَنْزَلَ الْقُرْآنَ لِيَتَمَثَّلَ بِهِ بَلْ لِيَتَدَبَّرَ فِيهِ، ثُمَّ يُعْمَلُ بِمُوجِبِهِ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ، وَصَلَّى  
 اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.<sup>56</sup>

*Telah menjadi kebiasaan orang-orang untuk menggunakan ayat ini sebagai perumpamaan ketika berpisah/melepaskan, dan hal itu tidak diperbolehkan karena Allah SWT tidak menurunkan Al-Qur'an untuk dijadikan perumpamaan, melainkan untuk direnungkan dan kemudian diamalkan sesuai dengan kandungannya. Dan Allah SWT Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana. Semoga shalawat dan salam senantiasa tercurah kepada junjungan kami, keluarga beliau, dan para sahabatnya.*

Makna berpisah/melepaskan “*al-Mutârahah*” dalam konteks politik berarti genjatan senjata, dalam konteks antaragama berarti tidak saling mengganggu yang mengarah pada hidup berdampingan. Artinya, upaya menjaga perdamaian antaragama melalui penghormatan dan penghindaran dari pemaksaan atau agresi ideologis. Jika melihat penjelasan al-Razi di atas, menggambarkan harmonisasi antarkeyakinan dengan ayat ini tidak diperkenankan, dengan alasan tujuan ayat diturunkan untuk direnungkan dan diamalkan kandungannya. Kemudian, Ibnu ‘Asyur mengomentari keterangan al-Razi:

وَهَذَا كَلَامٌ غَيْرٌ مُحَرَّرٌ لِأَنَّ التَّمَثُّلَ بِهِ لَا يُنَافِي الْعَمَلَ بِمُوجِبِهِ وَمَا التَّمَثُّلُ بِهِ إِلَّا مِنْ تَمَامِ بَلَاغَتِهِ  
 وَاسْتِعْدَادِ لِلْعَمَلِ بِهِ. وَهَذَا الْمِقْدَارُ مِنَ التَّفْسِيرِ تَرْكُهُ الْفَحْرُ فِي الْمُسَوَّدَةِ.

*Ini pernyataan yang kurang terperinci, karena menggunakan ayat tersebut sebagai perumpamaan (argumen) tidak bertentangan dengan penerapan kandungannya. Bahkan, menjadikan ayat tersebut sebagai argumen justru merupakan bagian dari kesempurnaan retorikanya dan kesiapan untuk mengamalkan isinya. Namun, bentuk tafsir dengan*

<sup>56</sup> Muhammad ibn ‘Umar, Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, ..., hal. 333. Lihat jilid 32.

*tingkat analisis seperti ini diabaikan oleh Fakhruddin al-Razi dalam draf awalnya.*<sup>57</sup>

Berdasarkan komentar lanjutan Ibnu ‘Asyur terhadap al-Razi, menunjukkan bahwa tidak ada masalah jika ayat ini digunakan dalam harmonisasi antarkeyakinan, dalam arti lain berarti perdamaian antarumat beragama. Hanya saja al-Qaththan memberikan catatan, bukan dalam konteks bercanda atau mengejek.<sup>58</sup> Terkait klaim nasakh terhadap ayat tersebut, banyak dikemukakan oleh mufasir yang berpendapat bahwa ayat ini telah dibatalkan (nasakah) oleh ayat pedang (*saif*) atau perang (*qitâl*) dalam Surah Al-Taubah/9: 5. Pandangan ini menyatakan bahwa ayat tersebut awalnya menunjukkan sikap toleransi terhadap kaum musyrik, tetapi setelah turunnya perintah untuk memerangi mereka, konsep tersebut dianggap tidak lagi berlaku. Namun, sebagian ulama menolak klaim ini, dengan alasan bahwa ayat tersebut bukan perintah atau larangan yang bisa dinasakh, melainkan pernyataan pemisahan keyakinan yang tetap relevan sebagai prinsip interaksi antaragama.<sup>59</sup> Bahkan Wahbah al-Zuhaili dalam tafsirnya mengatakan, ulama ahli yang mendalami dan meneliti secara mendalam (*muhaqqiqûn*) berpendapat bahwa surah ini tidak dihapus hukumnya (*mansûkh*) oleh ayat tentang perang, tetapi bermakna ancaman, seperti QS. Fushshilat/41: 40-41.<sup>60</sup>

Secara keseluruhan, ayat ini mencerminkan dialog yang penuh kebijaksanaan antara Nabi SAW dan mereka yang mendustakannya. Ayat ini, dengan demikian, menyarankan pentingnya hidup berdampingan dalam perbedaan, dengan menghormati kebebasan individu untuk memilih jalan hidupnya, namun tetap mengingatkan akan tanggung jawab moral dan spiritual yang menyertainya. Jika ditarik dalam konteks sosial, ayat ini mengajarkan pentingnya menjaga hubungan yang harmonis meskipun terdapat perbedaan dalam tindakan atau pandangan. Setiap individu atau kelompok berhak memilih sikapnya terhadap masalah sosial, namun pada akhirnya, setiap keputusan yang diambil akan berimplikasi pada kesejahteraan bersama. Sehingga, makna independen yang bisa diambil dalam ayat tersebut adalah menghormati sikap dan

---

<sup>57</sup> Muhammad Thahir Ibnu ‘Asyur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*; ..., hal. 584. Lihat jilid 30.

<sup>58</sup> Akibatnya, secara teologis menyebabkan dosa besar, karena telah bermain-main dengan ayat Al-Qur’an. Manna’ ibn al-Qaththan, *Mabâhîts fî Khalîl al-Qaththan*, Maktabah al-Ma’arif, 2000, hal. 297.

<sup>59</sup> Muhammad Ibn Abu Bakar, Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Nawâsikh al-Qurân: Nâsikh al-Qurân wa Mansûkhuhu*, Saudi Arabia: Ihya’ al-Turast al-Islamiyyah, 1984, hal. 627.

<sup>60</sup> Wahbah Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Wasîth*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1422, hal. 443. Lihat jilid 30.

pendapat setiap seseorang dalam menuntukan pilihannya tanpa mengganggu sampai merusak keharmonisan berinteraksi antarsesama.

b. Tiada Paksaan dan Kekerasan Beragama

Termasuk ayat yang mashur dikenal khalayaknya para pengkaji dan peneliti adalah QS. Al-Baqarah/2: 256:

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

*Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas*

*tagut79) dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*

Secara konteks historis (riwayat), banyak riwayat yang membicarakan ayat ini. Menurut al-Suyuthi, diantaranya periwayatnya adalah Abu Dawud, al-Nasa'i, Ibnu Jarir, Ibnu al-Mundzir, Ibnu Abi Hatim, al-Nahhas dalam *Nāsikh*, Ibnu Mandah dalam *Gharâib Syu'bah*, Ibnu Hibban, Ibnu Mardawaih, al-Baihaqi dalam *Sunan*, dan al-Diyâ' dalam *al-Mukhtarah*. Seperti yang bersumber dari Ibnu Abbas tentang perempuan Anshar yang hampir dalam hidupnya tidak memiliki anak karena keguguran terus, lalu bernazar akan menjadikan anaknya Yahudi jika selamat dari keguguran. Ketika Bani Nadhir diusir (dari Madinah), di antara mereka terdapat anak-anak dari kalangan Anshar. Lalu orang-orang Anshar berkata, "Kami tidak akan membiarkan anak-anak kami." Kemudian turun ayat tersebut.<sup>61</sup> Secara redaksi, kalimat "*Lâ Ikrâha fî al-Dîn*" jelas (*shârih*) pada ayat ini, bermakna tidak ada paksaan dalam agama. begitu juga kata "*al-Dîn*" sendiri bermakna agama. Artinya, secara makna hakikat syariat, ayat ini dapat bisa dijadikan sebagai prinsip universal, bahwa tidak ada paksaan dalam agama.

Tidak ada paksaan dalam agama tentu banyak, secara konteks ayat ini berbicara tentang agama. Jadi sebenarnya tidak perlu dicari makna independennya karena memang bertepatan dengan tema yang diteliti. Namun jika ditarik dan digali makna independennya, maka ayat ini tidak hanya berbicara tentang agama saja, akan tetapi dalam bidang apa saja selain agama. Seperti kebebasan berpendapat bagi setiap individu dalam konteks sosial atau lainnya. Sehingga berdasarnya prinsip universal "tidak ada paksaan", maka manusia dengan yang lainnya tidak boleh melakukan pemaksaan, karena ayatnya sudah jelas. Jika dilihat

<sup>61</sup> Jaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'îsûr*, ..., hal. 20. Lihat jilid 2. Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqi, *Al-Sunan al-Kubrâ*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, hal. 314.

lebih dalam lagi, secara tidak langsung, ayat tersebut mengafirmasi pada surat Al-Kafirun di atas. Mengapa demikian? Peneliti memahami, ketika Al-Kafirun mencegah Nabi agar tidak mau menerima tawaran atau ajakan orang musyrik, dalalah tersebut menunjukkan bahwa tidak boleh memaksakan kehendak seseorang.

Untuk menguatkan hal itu, bisa dilihat dari sisi tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'annya. Dimyathi sendiri, menafsirkan ayat tersebut dengan QS. Al-Kahfi/18: 29, QS. Yunus/10: 99, dan QS. Al-Ghasyiyah/88: 22. Tepatnya pada redaksi "*faman syâ'a falyu'min waman syâ'a falyakfir*", "*walau syâ'a rabbuka la'âmana man fil ardhi kulluhum jamî'â*", dan "*lasta 'alaihim bimushaithir*". Peneliti memahami bahwa dalalah (semantik) ayat ini memberikan pemahaman terhadap makna yang dimaksud dalam ayat yang ditafsirkan, yaitu QS. Al-Baqarah/2: 256. Mengapa tanpa perlu paksaan? Logika Dimyathi dalam menafsirkan ayat tersebut menunjukkan bahwa kesempurnaan Islam sebagai agama yang berbasis akal dan ilmu, serta sebagai agama yang membawa kebaikan dan perbaikan, menjadikannya tidak memerlukan paksaan. Bahkan, premis logis tersebut telah dijelaskan dalam lanjutan surat Al-Baqarah: *qad tabayyana ar-rusydu mina al-ghayy* (telah nyata petunjuk dari kesesatan). Selain itu, manusia memang tidak memiliki otoritas untuk memaksa orang lain mengikuti agamanya, terutama jika didasari oleh hawa nafsu.

Perlu dicatat, ketika dalalah Al-Qur'an mengatakan "*lasta 'alaihim bimushaithir*", bukan berarti bermakna manusia "rela dan menyetujui apa yang mereka lakukan benar". Karena dalam keyakinan seseorang yang beriman, apapun agamanya, pasti tidak akan rela dan menyetujui sesuatu diluar keyakinannya. Oleh karena itu, al-Sya'rawi mewaspada betul hal ini, terlebih surat Al-Baqarah ini dibuat candaan pada sesama muslim. Ia mencontohkan, ketika muslim berkata pada muslim lainnya, "kenapa kamu tidak salat? Iya menjawab, karena ayat tersebut." Ini merupakan salah fatal, karena bagi al-Sya'rawi, ketika seseorang mengatakan muslim, maka dia sudah terkena kewajiban untuk salat dan tidak benar jika ayat ini diartikan demikian dalam konteks ini.<sup>62</sup> Ini menarik, peneliti akan memperjelas, sebenarnya secara makna "tidak ada paksaan", sudah benar dan ini merupakan prinsip universal Al-Qur'an. Namun kesalahannya adalah ketika dikaitkan dengan konteks yang bertentangan dengan ayat Al-Qur'an lainnya. Ketika dia tidak salat, lantas beralasan dengan ayat tersebut, sedangkan ayat yang lain

---

<sup>62</sup> Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsîr al-Sya'râwî*, ..., hal. 4876. Lihat jilid 8.

mewajibkan salat. Maka penggunaan makna independen dalam konteks ini tidak benar. inilah catatan penting dalam semantik independen ini.

c. Pengakuan Identitas dan Hakikat Keimanan

Termasuk hal yang penting adalah selain mengakui adanya agama, mengakui identitas umat beragama tersebut. Ini sangat menarik dan penting diketahui bersama oleh umat beragama ini, khususnya muslim. Hal ini bisa didapati pada QS. Hujurat/49: 14:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ

*Orang-orang Arab Badui berkata, "Kami telah beriman." Katakanlah (kepada mereka), "Kamu belum beriman, tetapi katakanlah, 'Kami baru berislam' karena iman (yang sebenarnya) belum masuk ke dalam hatimu. Jika kamu taat kepada Allah dan Rasulnya, Dia tidak akan mengurangi sedikit pun (pahala) amal perbuatanmu." Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Konteks ayat ini bermakna tentang kualitas keimanan Arab Badui, terlepas dari perbedaan para ahli tafsir bahwa mereka secara hati/batin itu kafir atau tidak kafir namun imannya tidak sempurna. Ini makna konteks (siyaq) dari ayat ini, berdasarkan salah satu riwayat yang dicantumkan oleh Ibnu Katsir, yaitu sari 'Amir ibn Sa'ad ibn Abi Waqas, dari ayahnya (Sa'ad), ia berkata bahwa Rasulullah SAW memberikan sesuatu kepada beberapa orang, tetapi tidak memberikan apapun kepada salah seorang dari mereka. Sa'ad bertanya, "Wahai Rasulullah, engkau telah memberi si fulan dan si fulan, tetapi tidak memberi si fulan sedikit pun, padahal ia seorang mukmin." Nabi SAW menjawab, "Atau (hanya) seorang Muslim?" hingga Sa'ad mengulangnya tiga kali, dan setiap kali itu pula Nabi SAW tetap menjawab, "Atau (hanya) seorang Muslim?" Kemudian Nabi SAW bersabda, "Sesungguhnya aku memberi kepada orang-orang tertentu dan membiarkan seseorang yang lebih aku cintai daripada mereka tanpa memberinya apa pun, karena aku khawatir mereka akan terjerumus ke dalam neraka dengan wajah mereka terlebih dahulu." Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dari jalur al-Zuhri, yang menunjukkan bahwa Nabi SAW membedakan antara mukmin dan Muslim, di mana iman lebih khusus daripada Islam. Hal ini telah dijelaskan dengan dalil-dalilnya dalam kitab *Sahih al-Bukhari*. Hadis ini juga menunjukkan bahwa laki-laki yang tidak diberi tersebut adalah seorang Muslim, bukan munafik, karena Nabi SAW menyerahkannya pada keislamannya. Dengan demikian, jelas bahwa orang-orang Arab Badui yang disebut dalam ayat ini bukanlah munafik, melainkan Muslim yang imannya belum mengakar kuat, sehingga mereka mengklaim diri

telah mencapai derajat lebih tinggi dari kenyataannya dan mendapatkan teguran atas hal itu. Inilah makna dari perkataan Ibnu ‘Abbas, Ibrahim al-Nakha’i, dan Qatadah serta pendapat yang dipilih oleh Ibnu Jarir. Pendapat ini berbeda dengan al-Bukhari yang beranggapan bahwa mereka adalah munafik yang menampakkan keimanan, padahal kenyataannya tidak demikian.<sup>63</sup>

Jadi status Arab Badui ini para ulama berbeda pendapat. Namun poin yang bisa diambil diluar kasus Arab Badui adalah makna iman dan islam. Jika ditinjau dari makna hakikat syariatnya, maka ayat ini menunjukkan secara batin tidak beriman, karena iman secara syariat adalah kepasrahan hati dengan keyakinan, lisan dengan pengakuan, dan anggota tubuh dengan amal perbuatan, maka konsekuensi keduanya adalah satu. Sehingga jika hatinya menyelisihi hal ini, maka bertentangan dengan keimanan secara syariat.<sup>64</sup> Sedangkan ayat ini, dalalahnya menunjukkan/menghendaki pada makna hakikat secara bahasa (*lughâwî*). Dimana hal itu terjadi? Yaitu pada redaksi “*wa lâkin qûlû aslamnâ*”. Dalam waktu yang sama, makna hakikat syariat diutamakan dari pada makna hakikat bahasa, namun selain itu – berdasarkan dalalah tersebut – Islam juga mengafirmasi pada penilaian Islam pada apa yang tampak saja (secara dzahir), sedangkan masalah yang sifatnya batin itu hanya Allah SWT yang mengetahuinya. Makna hakikat bahasa ini dipilih oleh al-Syinqithi dalam kitab tafsirnya.<sup>65</sup> Dalam arti lain, ketika seseorang mengklaim dirinya Islam atau dengan mengucapkan kalimat syahadat, maka secara pengakuan tersebut sudah dikatakan Islam, meskipun dalam hatinya inkar (maka Islam secara hakikat bahasa).

Jika dikaji lebih dalam lagi, apakah definisi Islam itu mencakup hati atau tidak, begitu juga iman apakah mencakup lisan? Jadi seperti seseorang mengucapkan kalimat syahadat namun hatinya tidak beriman atau hatinya beriman namun dia tidak mau mengucapkan syahadat. Untuk menjawab hal ini pastinya para ulama berbeda pendapat. Namun pendapat yang lebih kuat keduanya berbeda berdasarkan hadis Jibril yang ditanya tentang iman, Islam, dan Ihsan dengan jawaban yang berbeda-

<sup>63</sup> Isma’il Ibnu Kastir, *Tafsîr al-Qurân al-’Adzîm*, ..., hal. 364. Lihat jilid 7.

<sup>64</sup> Karena dalam ayat lain seperti QS. Al-Baqarah/2: 8, secara dalalah menegaskan pada makna yang sama. Jika dibenarkan, maka bertentangan dengan QS. Ali Imran/3: 19 dan 85. Artinya Islam yang sebenarnya apa yang dikatakan sesuai dengan dalam hatinya. Masalah QS. Al-Hujurat/49: 14 dalam konteks pengakuan Islam secara lahiriyah saja. Abdurrahman ibn Ahmad ib Rajab, *Fath al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Kairo: Dar al-Haramain, 1996, hal. 125. Lihat jilid 1. Fadil ibn Shalih al-Samirra’i, *Lamsât Bayânîyyah fi Nushûsh min al-Tanzîl*, Oman: Dar al-Ammar, 2003, hal. 203.

<sup>65</sup> Muhammad Amin al-Syinqithi, *Audhâ’ al-Bayân fi Îdhâh al-Qurân bi al-Qurân*, ..., hal. 676. Lihat jilid 7.

beda.<sup>66</sup> Berdasarkan hal ini, peneliti memahami lebih dalam lagi dalam konteks hubungan antaragama, di mana identitas keagamaan suatu kelompok, seperti Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani), dapat diakui secara lahiriah meskipun tidak sepenuhnya sesuai dengan hakikat iman dalam pandangan Islam. Pengakuan ini bukan berarti membenaran teologis terhadap klaim mereka, melainkan sebuah pendekatan sosial dan kemanusiaan yang menempatkan kedamaian, keterbukaan, dan penghormatan terhadap perbedaan sebagai landasan. Dalam Islam, Yahudi dan Nasrani diakui sebagai Ahli Kitab karena memiliki kitab suci dan tradisi wahyu, meskipun keimanan mereka dianggap tidak sempurna tanpa pengakuan terhadap Nabi Muhammad SAW.

Prinsip ini memberikan ruang untuk interaksi positif dan kerja sama dalam ranah sosial, budaya, dan politik tanpa harus mengaburkan perbedaan teologis. Ayat ini juga menegaskan bahwa penilaian hakikat keimanan adalah urusan Allah, yang bergantung pada keselarasan antara hati dan ucapan. Oleh karena itu, dalam hubungan antaragama, penting untuk memisahkan penilaian teologis dari pengakuan sosial. Dengan cara ini, pengakuan terhadap identitas agama lain tidak berarti menyamakan kebenaran teologis, melainkan mengakui keberadaan mereka dalam rangka menjaga kedamaian dan harmoni global. Konteks dalalah ayat ini juga mengajarkan bahwa hubungan antaragama harus didasarkan pada penghormatan terhadap nilai-nilai dasar kemanusiaan dan prinsip kepatuhan terhadap perjanjian bersama (misalnya, kesepakatan damai atau kerja sama). Dengan memahami bahwa setiap kelompok agama memiliki klaim lahiriah yang diakui, meskipun tidak sejalan dengan hakikat iman dalam pandangan Islam, umat Muslim dapat membangun hubungan antaragama yang inklusif, tanpa kehilangan identitas teologisnya. Sehingga, maka independen dari ayat ini adalah Pengakuan terhadap lahiriah tidak mengharuskan membenaran batin, dan penilaian atas batin dikembalikan kepada Allah.

#### d. Mengelola Kehidupan dan Membangun Peradaban Bersama

Allah SWT menciptakan manusia untuk menyatukan visi-misi hidup dibalik dunia terus perjalanan dan kebutuhan manusia juga semakin kompleks, mulai dari skala kecil sampai besar atau tingkat nasional sampai internasional. Antarmanusia pasti membutuhkan suatu yang dapat menopang kehidupannya, baik pangan atau sarana dan prasarana. Oleh karena itu, manusia diciptakan untuk mengatur dunia ini dengan baik dan benar tanpa berlebihan dalam mengikuti egonya sendiri,

---

<sup>66</sup> Muhammad ibn Abdillah Al-Zarkasyi, *Tasynif al-Masâmi' bi Jam' al-Jawâmi'*, Ihya' al-Turast, 1998, hal. 765. Lihat jilid 4.

sehingga mengakibatkan kerusakan. Diantara ayat yang menunjukkan hal tersebut adalah QS. Ghafir/40: 64:

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ  
الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُم فَتَبَرَّكُ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

*Allahlah yang menjadikan bumi untukmu sebagai tempat menetap dan langit sebagai atap. (Dia pula yang) membentukmu, lalu memperindah bentukmu, serta memberimu rezeki dari yang baik-baik. Demikianlah Allah Tuhanmu. Mahasuci Allah, Tuhan semesta alam.*

Jika diperhatikan pesan (*khithâb*) ayat tersebut tertuju pada semua manusia baik muslim ataupun nonmuslim. Hal itu dilihat dalam beberapa ayat yang lain seperti QS. Al-Baqarah/2: 198 (*qul hiya mawâqîtu li al-nâs*), QS. Ali Imran/3: 14 (*zuyyina li al-nâsi...wa al-qanâthîri al-muqanthatari min al-dzahabi wa al-fidhdhati wa al-khaili al-musawwamati wa al-an'âmi wa al-harts...*), QS. Al-Nahl/16: 10, (*anzala min al-samâ'i mâ'an*), 12 (*wa sakhkhara lakum*), 14 (*lita'kulû minh*), 69 (*fîhi syifâ' li al-nâs*), 81 (*wa ja'ala lakum*), QS. Al-Hadid/57: 25 (*wa manâfi' li al-nâs*), dan QS. Ghafir/40: 79 (*ja'ala lakum al-an'âma*). Semua ayat ini mulai dari secara umum bumi dan langit sampai spesifik menyebutkan sebagai benda yang ada di langit dan bumi seperti matahari, bulan, dan bintang, emas, perak, kuda, unta, sapi, kambing, tanaman, besi, logan, dan lainnya yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an secara eksplisit. Itu semua diperuntukkan pada semua jenis manusia. Tujuannya jelas, yaitu mengambil manfaat dengan cara yang baik dan benar tentunya.

Ahli tafsir sendiri memberikan penjelasan bahwa dalam konteks ini, manusia diberikan hak dan tanggung jawab untuk mengelola sumber daya bumi sesuai dengan kebijaksanaan dan kehendaknya.<sup>67</sup> Segala sesuatu yang diciptakan di dunia ini bukanlah untuk kepentingannya sendiri, melainkan sebagai sarana bagi manusia untuk memenuhi kebutuhannya dan menjalankan perannya sebagai khalifah di bumi. Namun, ironi muncul ketika manusia yang justru diberi anugerah terbesar ini menjadi pihak yang paling keras dalam mengingkari dan kufur terhadap nikmat tersebut, sementara makhluk lain lebih tunduk dan bersyukur atas karunia Allah. Oleh karena itu, kesadaran akan hak pengelolaan bumi harus diiringi dengan tanggung jawab moral dan etika dalam menjaga keseimbangan alam serta mensyukuri nikmat yang telah diberikan.

---

<sup>67</sup> Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, ..., hal. 190. Lihat jilid 24. Muhammad ibn Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005, hal. 54. Lihat jilid 9.

Dikaji secara makna hakikat syariatnya ayat tersebut menunjukkan arti kepada semua manusia atau ditinjau dari keumuman dhamir “*kum*” dan kata “*al-nâs*”. Perlu dicatat pada ayat ini adalah selain manusia memiliki hak dalam mengelola alam ini, bukan berarti secara mutlak sesuai apa yang diinginkannya. Hak dan wewenang yang dilegalkan oleh Al-Qur’an tidak serta merta terlepas dari hak dan wewenang Allah SWT dalam mengatur manusia. Artinya, Allah SWT bisa saja mengambil, menarik kembali dan menghukum manusia yang tidak baik dan benar dalam mengelola alam ini, sebaliknya, Allah SWT akan memberikan semua nikmat pada manusia yang mengelola alam semestinya. Terlebih manusia sendiri yang menganggap dirinya mampu dalam menerima amanah yang Allah SWT tawarkan pada makhluknya. Hal ini bisa dilihat dalam QS. Al-Ahzab/33: 72:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا  
الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

*Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya. Lalu, dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya ia (manusia) sangat zalim lagi sangat bodoh.*

Pada kalimat “*wa hamalahâ al-insân*”, secara jelas ayat ini menunjukkan bahwa manusia menerima amanah besar tersebut. Peneliti mengamati bahwa hal ini tidak berarti manusia secara mutlak zalim dan bodoh hanya karena kelanjutan potongan ayat tersebut. Konteks makna ayat ini lebih merujuk pada kondisi di mana manusia bertindak sembrono dalam memperlakukan alam, sehingga bukannya menghasilkan sesuatu yang produktif dan bermanfaat, justru bencana alam yang terjadi. Saat itulah manusia masuk dalam kategori yang diklaim Al-Qur’an sebagai “*dzalûman jahûlâ*”. Pemahaman ini diperkuat oleh ayat lain, yaitu QS. Al-Tin (95): 4, yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk yang sempurna. Kesempurnaan tersebut mencakup akal yang digunakan untuk berpikir, hati yang mampu merasakan, serta mata dan telinga yang dapat menyerap informasi dari lingkungan sekitar. Dengan potensi ini, manusia seharusnya mampu menghasilkan sesuatu yang besar di dalam alam yang luas ini. Sebaliknya, banyak ayat Al-Qur’an, manusia digambarkan sebagai makhluk yang memiliki dua kecenderungan: mampu mencapai derajat tertinggi seperti malaikat atau justru terjatuh ke dalam kehinaan yang lebih rendah dari binatang seperti dalam QS. Al-A'raf/7: 179.

Kesempurnaan penciptaan manusia bukan sekadar fisik, tetapi juga spiritual dan moral. Oleh karena itu, manusia memiliki tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan antara dimensi material dan spiritual dalam kehidupannya. Jika manusia mampu memahami dan mengelola amanah ini dengan baik, ia akan menjadi khalifah di bumi yang membawa kebaikan bagi alam dan sesamanya. Sebaliknya, jika ia lalai dan bertindak sewenang-wenang, maka kerusakan akan terjadi, baik bagi dirinya sendiri maupun bagi lingkungan di sekitarnya. Dengan demikian, makna “*dzalûman jahûlâ*” dalam ayat yang disebutkan sebelumnya bukanlah suatu kepastian mutlak, melainkan sebuah peringatan agar manusia tidak jatuh dalam kebodohan dan kezaliman akibat kelalaian dalam mengemban amanah. Manusia diberikan potensi untuk memilih jalan yang benar dan diberikan petunjuk melalui wahyu agar dapat menjalankan perannya sebagai khalifah dengan penuh tanggung jawab.

Menurut Wahbah al-Zuhaili, amanah terbagi dalam beberapa aspek, yaitu amanah dalam ketaatan dan kewajiban agama, amanah dalam harta seperti titipan dan transaksi yang tidak memiliki bukti nyata, serta amanah dalam menjaga kebersihan diri seperti mandi janabah. Selain itu, amanah juga mencakup pengendalian anggota tubuh, termasuk kemaluan, telinga, mata, lisan, perut, tangan, dan kaki, agar tidak digunakan dalam hal yang melanggar norma agama dan moral.<sup>68</sup> Jika dikaji dalam perspektif maqashid syariah, amanah dalam ketaatan dan kewajiban agama berkaitan dengan menjaga agama, karena memastikan individu tetap menjalankan syariat dengan benar. Amanah dalam menjaga tubuh, baik melalui kebersihan diri maupun menjaga konsumsi, selaras dengan menjaga jiwa karena berkaitan dengan kesehatan dan keberlangsungan hidup. Amanah dalam mengendalikan mata, telinga, dan lisan berhubungan dengan menjaga akal, sebab penggunaan indera yang tidak terkendali dapat merusak cara berpikir seseorang dan mempengaruhi akhlak serta pola pikir. Amanah dalam harta, seperti menjaga titipan dan bertransaksi dengan jujur, berhubungan dengan menjaga harta, karena mendorong keadilan ekonomi dan tanggung jawab finansial dalam masyarakat. Sementara itu, amanah dalam menjaga

---

<sup>68</sup> Jika digali lagi sebenarnya masih banyak lagi, seperti yang tidak kalah penting adalah menjaga amanah pengguna media sosial yang bisa mencakup semua maqasid tersebut. Contoh dalam menjaga jiwa, berperan dalam edukasi kesehatan, tetapi bisa berbahaya jika menyebarkan kebencian. Dalam menjaga akal, membantu penyebaran ilmu, namun juga bisa merusak pola pikir jika dipenuhi misinformasi. Dalam menjaga harta, mendukung transaksi digital yang jujur, tetapi juga bisa menjadi sarana penipuan. Dalam menjaga keturunan dan kehormatan, harus digunakan secara bermartabat, menghindari pornografi, dan melindungi privasi keluarga. Wahbah Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Wasîth*, ..., hal. 127. Lihat jilid 22.

kemaluan berhubungan dengan menjaga keturunan dan kehormatan, yang bertujuan untuk mencegah penyimpangan moral dan melindungi struktur sosial yang berbasis keluarga.

Konsep amanah menurut Wahbah al-Zuhaili tidak hanya berfungsi sebagai prinsip etis individu, tetapi juga sebagai mekanisme perlindungan terhadap nilai-nilai fundamental Islam sebagaimana yang tercermin dalam maqashid syariah. Berdasarkan penjelasan tersebut, makna independen yang bisa diambil oleh peneliti adalah segala apa yang Allah SWT ciptakan semua manusia berhak untuk mengelola dengan sebaik mungkin sesuai dengan prosedur yang benar, tanpa melebihi yang dapat mengantarkan kerusakan alam dan kerugian besar dalam diri manusia sendiri. Jika dikaitkan dengan konteks hubungan lintas agama, maka semua umat beragama berupaya menjalin hubungan yang harmonis dalam membangun dan mengelola apa yang ada di alam semesta ini.

e. Berbuat Baik dan Adil Antarsesama

Sikap selanjutnya adalah berbuat baik pada siapa saja, karena Allah SWT berfirman jelas dalam QS. Yunus/10: 26:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

*Bagi orang-orang yang berbuat baik (ada pahala) yang terbaik (surga) dan tambahannya (kenikmatan melihat Allah). Wajah-wajah mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula diliputi) kehinaan. Mereka itulah para penghuni surga. Mereka kekal di dalamnya.*

Berbicara ayat tentang berbuat baik, tentu masih banyak seperti QS. Al-Baqarah/2: 195 dan lain sebagainya. Namun yang perlu dilihat adalah baik yang seperti apa? Ketika ada anak kecil yang batuk pilek kemudian orang tuanya memberikan dia es krim, apakah ini dinamakan baik? Tentu tidak. Justru ayat tersebut oleh Dimyathi sebagai tafsiran dari QS. Al-A'raf: 56,<sup>69</sup> yang ditegaskan, “jangan merusak bumi setelah diatur dengan baik...sesungguhnya rahmat Allah begitu dekat dengan orang yang berbuat baik”. Jika dikaji lebih dalam, makna “jangan merusak bumi” tidak selalu digambarkan seperti orang yang membakar hutan, akan tetapi salah menempatkan perkara baik merupakan sebuah kerusakan yang sebenarnya. Begitu juga anak kecil yang tidak baik kondisi tubuhnya dengan diberikan es krim, merupakan kebaikan yang tidak bisa dibenarkan. Al-Syathibi tegas mengatakan, ihsan tidak selalu bersifat wajib dalam setiap aspek, dan juga tidak berarti bahwa ihsan

<sup>69</sup> Muhammad Afifuddin Dimyathi, *Hidâyah al-Qurân fî Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, ..., hal. 360. Lihat jilid 2. Dalam tema tentang adil dan berbuat baik lihat juga pada hal. 309-310 jilid 4.

selalu bersifat anjuran dalam semua keadaan. Sebaliknya, penerapan ihsan bergantung pada konteks hukumnya (*manâth*). Misalnya, penyempurnaan rukun-rukun ibadah merupakan kewajiban, sedangkan penyempurnaan ibadah melalui kesempurnaan adab-adabnya termasuk dalam kategori anjuran.<sup>70</sup> Oleh karena itu, baik saja tidak cukup menurut ayat tersebut, dalam arti lain, seseorang bisa menempatkan dimana tempatnya kebaikan tersebut. Hal ini bisa dilihat ketika Dimyathi menjelaskan ayat tentang adil pada QS. al-Nahl/16: 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ  
يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

*Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.*

Pada ayat tersebut sikap adil dan berbuat baik berdampingan/beriringan. Al-Khatib mengatakan, kebaikan (*ihsân*) merupakan inti dan dasar dari keadilan serta mencakup segala bentuk kebaikan sendiri yang sampai kepada manusia maupun hewan. Sehingga, Allah tidak hanya memerintahkan manusia untuk berlaku adil tetapi juga untuk berbuat baik.<sup>71</sup> Banyak lagi ayat yang berbicara tentang adil ini dalam Al-Qur'an, diantaranya QS. Al-Mumtahanah/60: 8 dengan menggunakan kata "*al-qisth*", QS. Al-Nisa'/4: 58 dengan redaksi "*an tahkumû bi al-'adl*", dan QS. Al-Mai'idah/5: 8 yang menyandingkan kata "*al-qisth*" dan "*al-'adl*". Secara keseluruhan, ayat-ayat yang berbicara tentang berbuat baik dan adil telah memiliki kejelasan makna sehingga dapat dijadikan sebagai landasan hukum (*muhkam*) dan mashur secara maknanya secara syariat. Namun yang menjadi perhatian peneliti di sini adalah mengapa kata "*al-adl*" didahulukan dari pada kata "*al-ihsân*" dan apa perbedaan dari "*al-'adl*" dan "*al-qisth*"?

Jika peneliti memahamai terkait yang disampaikan oleh Al-Khatib di atas, memang ada kebaikan (*ihsân*) melampaui keadilan dengan memberikan sesuatu lebih dari yang semestinya atau memperlakukan orang lain dengan kemurahan hati dan kasih sayang. Dalam arti lain, kebaikan itu bisa melebihi dari sekedar adil saja yang memperlakukan sesuai dengan proposional, asalkan kebaikan itu tidak bertentangan dengan keadilan sendiri. Contohnya seorang warga yang menghormati

<sup>70</sup> Ibrahim ibn Musa al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*, Dar Ibn al-'Affan, 1997, hal. 396. Lihat jilid 3.

<sup>71</sup> Muhammad Abdul Latif al-Khatib, *Audhah al-Tafâsir*, al-Mathba'ah al-Mishriyyah, 1383, hal. 331.

kebebasan beragama tetangganya sudah menunjukkan sikap adil. Namun, jika ia juga berinisiatif membangun hubungan baik, saling membantu dalam kebaikan, dan berpartisipasi dalam kegiatan sosial bersama tanpa melihat perbedaan agama, maka itu adalah ihsan. Sedangkan perbedaan kata (“*al-‘adl*” dan *al-qisth*”, jika mengacu pada al-‘Askari yang mencoba membedakan antara keduanya (“*al-‘adl*” dan *al-qisth*”), yaitu *al-qisth* merujuk pada keadilan yang tampak secara nyata dan terukur, seperti dalam konteks timbangan dan takaran, sementara *al-‘adl* mencakup keadilan yang lebih luas, termasuk aspek yang tidak selalu terlihat secara langsung. Dengan kata lain, *al-qisth* adalah manifestasi konkret dari *al-‘adl*, yang dapat diukur dan dibuktikan secara empiris.<sup>72</sup> Dipertegas oleh Fadil al-Samirra’i, bahwa Al-Qur’an tidak pernah menggunakan sesuatu yang terukur melainkan dengan kata *al-qisth* berbeda dengan kata *al-‘adl* yang telah dijelaskan.<sup>73</sup>

Jika menilik ke belakang sedikit, para sarjana klasik bervariasi dalam menjelaskan makna kata *al-‘adl* dan *al-ihsân* dalam QS. Al-Nahl/16: 90 di atas. Al-Qurthubi menjelaskan, Para ulama berbeda pendapat tentang *al-‘adl* dan *al-ihsân*. Ibnu Abbas menafsirkan *al-‘adl* sebagai kalimat *tahlil* dan *al-ihsân* sebagai kewajiban agama, tetapi pandangan ini dikritik karena dalam hadis Malaikat Jibril, *al-‘adl* lebih merujuk pada kewajiban, sedangkan *al-ihsân* pada penyempurnaan ibadah. Pendapat lain menyebut *al-‘adl* sebagai kewajiban (*fardh*) dan *al-ihsân* sebagai amalan sunnah (*nâfilah*). Sufyan bin ‘Uyainah melihat *al-‘adl* sebagai keselarasan batin dan lahir, sementara *al-ihsân* adalah menjadikan batin lebih baik dari lahiriah. Ali bin Abi Thalib mendefinisikan *al-‘adl* sebagai keadilan (*inshâf*) dan *al-ihsan* sebagai kemurahan hati. Ibnu ‘Atiyyah menyatakan bahwa *al-‘adl* mencakup seluruh kewajiban dalam akidah dan syariat, sedangkan *al-ihsân* adalah amalan yang dianjurkan sebagai penyempurnaan kewajiban. Ibnu al-‘Arabi membagi *al-‘adl* dalam tiga aspek: keadilan terhadap Allah (mengutamakan haknya), terhadap diri sendiri (mengendalikan hawa nafsu), dan terhadap sesama manusia (tidak menzalimi dan bersikap adil).<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Al-Hasan ibn Abdillah, *Al-Furûq al-Lughawîyyah*, Kairo: Dar al-‘Ilm wa al-Tsaqafah, 1997, hal. 234.

<sup>73</sup> Fadil ibn Shalih al-Samirra’i, *As’ilah Bayânîyyah fî al-Qurân al-Karîm*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2011, hal. 133. Lihat jilid 2. Dalam tafsir Ibnu Katsir lebih jelaskan, bahwa makna kata *al-‘adl* mencakup makna *al-qisth* dan *al-muwâzanah*. Isma’il Ibnu Kastir, *Tafsîr al-Qurân al-‘Adzim*, ..., hal. 511. Lihat jilid 4.

<sup>74</sup> Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qurân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, hal. 165-167. Lihat jilid 10.

Ibnu Katsir sendiri dalam melihat persoalan tersebut, bahwa *al-ihsan* memiliki dua makna utama: 1) menyempurnakan atau memperindah sesuatu dan 2) memberikan manfaat kepada orang lain. Menurutnya, kedua makna tersebut berlaku sekaligus, karena Allah mencintai hamba yang berbuat baik, termasuk kepada makhluk kecil seperti burung dan kucing. Namun, hadis Malaikat Jibril, *al-ihsan* lebih mengacu pada makna pertama, yaitu kesempurnaan dalam ibadah dengan menghadirkan kesadaran akan pengawasan Allah. Ia juga membagi penghayatan terhadap pengawasan Allah dalam dua tingkatan: *musyâhadah*, di mana seseorang merasakan seolah-olah melihat Allah secara langsung, dan kesadaran bahwa Allah selalu mengawasi setiap gerak-geriknya.

Tampaknya bervariasi pendapat sarjana klasik bagi peneliti sendiri tergantung pada konteks masing-masing. Artinya, dari semua pendapat itu, peneliti lebih setuju pada pembagian Ibnu al-‘Arabi yang membagi tiga. Alasannya, jika *al-‘adl* dan *al-ihsân* diartikan sebagai kalimat *tahlîl*, kewajiban agama, atau akidah, maka orang nonmuslim dalam makna seperti ini tidak masuk kategori adil dan ihsan, karena mereka menyeleweng terhadap kehendak Allah SWT. Namun, di saat yang sama, Allah SWT memberikan hak pilih kepada manusia sendiri. Bukan berarti peneliti mengingkari makna yang dijelaskan oleh sarjana klasik tersebut, justru bagi peneliti itu sangat penting agar umat Muslim memahami sejauh mana kadar keadilan dalam dirinya. Atau bisa jadi, makna tersebut benar adanya, tetapi tanpa mengabaikan konsep adil dan ihsan dalam diri nonmuslim, karena keadilan dan kebajikan mereka tetap dianggap oleh Allah SWT berdasarkan sifat *al-Rahmân*.

Bagi peneliti, pandangan Ibnu Katsir dalam tafsirnya QS. Al-Nahl/16:90 memberikan penjelasan yang sistematis dan bernuansa. Ia membedakan antara dua makna *ihsân*: pertama, menyempurnakan sesuatu, yaitu memperindah atau menyempurnakan suatu tindakan, dan kedua, memberikan manfaat kepada orang lain, yaitu berbuat baik kepada makhluk lain. Ibnu Katsir menegaskan bahwa dalam konteks ayat ini, kedua makna tersebut berlaku sekaligus, karena Allah mencintai perbuatan baik manusia kepada sesama, termasuk kepada hewan yang ada di bawah perlindungannya. Pandangan ini memiliki irisan dengan analisis peneliti mengenai universalitas keadilan dan ihsan. Jika ihsan hanya dipahami dalam batasan teologis sempit, maka nonmuslim tidak masuk dalam kategori ini. Namun, Ibnu Katsir menunjukkan bahwa ihsan bersifat inklusif, mencakup hubungan sosial dan etika kemanusiaan yang lebih luas. Selain itu, dalam hadis Malaikat Jibril, ia menggarisbawahi bahwa ihsan dalam ibadah lebih berkaitan dengan kesempurnaan spiritual, yaitu penyempurnaan dalam penghambaan kepada Allah dengan

kesadaran penuh akan pengawasannya (*murâqabah*). Dari sini, peneliti melihat bahwa makna ihsan dalam Islam memiliki dua aspek utama: satu sisi berorientasi pada hubungan vertikal dengan Allah (kesempurnaan ibadah), dan sisi lain berorientasi pada hubungan horizontal dengan sesama makhluk (kebajikan sosial). Pendekatan Ibnu Katsir ini memperkuat argumentasi bahwa ihsan bukan sekadar nilai keislaman dalam ibadah, tetapi juga prinsip etis yang berlaku universal, sejalan dengan sifat *al-Rahmân* Allah yang meliputi seluruh makhluknya.

Dari penjelasan di atas, dapat diambil makna independen sebagai prinsip universal Al-Qur'an dalam membentuk paradigma manusia, khususnya muslim, bahwa keadilan dan berbuat baik/ihsan adalah prinsip fundamental yang membangun harmoni dalam kehidupan. Keadilan menuntut keseimbangan dalam memperlakukan setiap individu tanpa keberpihakan, sedangkan ihsan mengajarkan bahwa kebajikan sejati tidak hanya sebatas memberi manfaat, tetapi juga menyempurnakan tindakan agar bernilai lebih tinggi dan bermanfaat bagi sesama. Keadilan dan kebajikan harus berjalan beriringan. Kebaikan yang diberikan secara proporsional akan menjaga keseimbangan dalam kehidupan sosial, sementara keadilan harus tetap ditegakkan, bahkan ketika berhadapan dengan pihak yang berbeda pandangan. Dalam kondisi tertentu, kebajikan tetap menjadi prinsip, kecuali jika bertentangan dengan keadilan dan kebenaran. Oleh karena itu, kemaslahatan tidak boleh melampaui batas keadilan, sebagaimana keadilan tidak boleh mengabaikan kemaslahatan.

#### f. Memelihara Perdamaian dan Membangun Rekonsiliasi Beragama

Adapun memelihara perdamaian dan membangun rekonsiliasi (perbaikan) beragama, bisa dilihat dalam QS. Al-Nisa'/4: 114:

لَا حَيْزَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ  
ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

*Tidak ada kebaikan pada banyak pembicaraan rahasia mereka, kecuali (pada pembicaraan rahasia) orang yang menyuruh bersedekah, (berbuat) kebaikan, atau mengadakan perdamaian di antara manusia. Siapa yang berbuat demikian karena mencari rida Allah kelak Kami anugerahkan kepadanya pahala yang sangat besar.*

Rupanya, ayat ini menjadi sorotan pertama dalam pandangan al-Bukhari dalam kitabnya. Ia menegaskan perlunya seorang pemimpin (aparatur pemerintahan, khususnya keamanan) ikut serta secara langsung dalam mendamaikan masyarakat. Diantara riwayat yang dicontohkan oleh al-Bukhari, Peristiwa ini menunjukkan bagaimana Nabi SAW secara langsung berperan dalam mendamaikan perselisihan di antara Bani 'Amr

bin ‘Auf, menegaskan pentingnya perdamaian dalam masyarakat. Ketika beliau tertahan dalam usaha mediasi, Bilal mengumandangkan azan dan meminta Abu Bakar untuk menjadi imam shalat. Saat shalat berlangsung, Nabi SAW tiba dan para sahabat memberi isyarat kepada Abu Bakar, namun beliau memilih mundur dengan penuh ketawadhuan agar Nabi SAW dapat memimpin. Setelah shalat, Nabi SAW menegaskan adab dalam shalat serta memuji sikap rendah hati Abu Bakar.<sup>75</sup>

Peristiwa ini mencerminkan peran Nabi SAW dalam menjaga harmoni sosial, serta menunjukkan teladan ketawadhuan dan kepemimpinan sahabat-sahabatnya dalam membangun masyarakat yang damai. Dan masih banyak riwayat lain tentang peran Nabi dalam mendamaikan kedua bela pihak, baik internal ataupun eksterna Islam, seperti pertikaian di Quba’, Hudaibiyah, dan lainnya.<sup>76</sup> Jika lebih teliti lagi, al-Bukhari dalam hal ini mengambil dalil dengan redaksi “*au ishlâh baina al-nâsh*”. Artinya, apa? Ini adalah salah satu keistimewaan Al-Qur’an, bahwa setiap susunan katanya menjadi solusi pada umat manusia, disini salah satu perbedaan teks Al-Qur’an dengan lainnya. Seakan-akan al-Bukhari terkesan mengambil ayat sepenggal-penggal? Padahal tidak demikian, redaksi tersebut memiliki hubungan dengan ayat lainnya, arti terdapat ayat yang mendukung, bahwa pesan Al-Qur’an menghendaki manusia untuk berdamaian dan membangun rekonsiliasi/perbaikan satu dengan yang lainnya.

Jika diperhatikan dari konteks historis riwayat di atas, ayat ini berbicara mengenai “perundingan rahasia” (*najwâ*). Sedangkan apa yang dilakukan Nabi di atas merupakan model dalam melakukan perundingan yang sangat bermanfaat. Al-Maraghi menekankan, tidak hanya berbicara dalam urusan pribadi tapi menyangkut masyarakat luas, baik sifatnya sedekah, kebajikan, dan rekonsiliasi.<sup>77</sup> Perundingan sendiri dalam beberapa masalah memiliki istilah yang berbeda-beda, seperti “negosiasi diplomatik” yang bertujuan menyelesaikan konflik antarnegara, “mediasi lintas agama: (*interfaith mediation*) untuk membangun harmoni dalam pluralitas agama, serta “koalisi politik” yang dilakukan antarpartai untuk membentuk pemerintahan yang stabil. Di bidang ekonomi, terdapat “negosiasi perdagangan” yang menentukan kerja sama bisnis, sementara dalam aspek keamanan, ada “perundingan kontra-terorisme” yang bertujuan menjaga stabilitas negara. Selain itu, dalam hubungan sosial

<sup>75</sup> Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., hal. 182.

<sup>76</sup> Bisa dilihat dalam beberapa riwayat hadis terkait bentuk perdamaian baik dari matan hadisnya atau penjelasan (syarah) para ulama. Hal ini akan lebih banyak disinggung pada sub bab selanjutnya khususnya yang bertemakan hubungan antaragama.

<sup>77</sup> Ahmad ibn Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1946, hal. 153. Lihat jilid 5.

dan kemasyarakatan, ada “rekonsiliasi pasca-konflik” untuk mempersatukan kembali komunitas yang terpecah akibat perselisihan serta “dialog lintas agama” (*interfaith dialogue*) yang berfungsi sebagai wadah membangun toleransi dan kerja sama antarumat beragama.

Menariknya, al-Syirbini mencantumkan hadis Nabi tentang “*tidak dikatakan dusta orang yang mendamaikan di tengah-tengah manusia*” sebelum lanjutan ayat “*wa man yaf'al dzâlika...*”.<sup>78</sup> Artinya, diperbolehkan melakukan perundingan yang dibuat-buat dengan tujuan untuk mempersatukan kedua belah pihak, bukan sebaliknya seperti dalam QS. Mujadalah/58: 9 yang berbicara terkait sesuatu yang keji. Hal ini sebagaimana yang diisyaratkan oleh Sayyid Thanthawi terkait ayat tersebut, bahwa sebagian besar manusia cenderung menyembunyikan perkataan atau perbuatan yang mengandung keburukan dan bahaya, serta menampakkkan perkataan atau perbuatan yang membawa kebaikan dan manfaat.<sup>79</sup>

Peneliti memahami, bahwa kecenderungan ini bisa bermakna positif maupun negatif. Bersifat positif jika dilakukan oleh seseorang yang memiliki hati yang baik, yaitu orang yang tidak ingin berbicara kecuali hal-hal yang baik, bahkan meskipun syariat memperbolehkan membalas keburukan dengan yang serupa, ia tetap memilih untuk tidak melakukannya. Sebaliknya, kecenderungan ini bisa bersifat negatif jika seseorang menyimpan keburukan dalam hatinya. Jika hatinya pada dasarnya tidak baik, maka ia akan berpura-pura tampak baik di hadapan orang lain, padahal kenyataannya berbeda. Terakhir, pengecualian dari hal ini adalah kebohongan yang tampak, tetapi didasarkan pada hati yang benar. Sebab, baik dan buruknya hati seseorang adalah faktor penentu dalam hidupnya, dan semua anggota lahiriah hendaknya mencerminkan keadaan batinnya. Hal ini berdasarkan QS. Al-Qiyamah/75: 14:

بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ

*Bahkan, manusia menjadi saksi atas dirinya sendiri.*

Al-Nasafi menegaskan, bahwa kesadaran/mata hati (*bashîrah*) merupakan dalil (*hujjah*) atas manusia sendiri.<sup>80</sup> Bagi al-Baghawi, meskipun dia mampu beritorika terhadap dirinya sendiri tidak akan

---

<sup>78</sup> Muhammad ibn Ahmad al-Kharib al-Syirbini, *Al-Sirâj al-Munîr fî al-Iânah 'alâ Ma'rifah Ba'dh Ma'ânî Kalâm Rabbîni al-Hakîm al-Khabîr*; Kairo: Bulaq al-Amiriyah, 1285, hal. 331.

<sup>79</sup> Muhammad Sayyid Thanthawi, *Al-Tafsîr al-Washîl li al-Qurân al-Karîm*, Kairo: Dar al-Nahdhah, 1998, hal. 306. Lihat jilid 3.

<sup>80</sup> Abdullah ibn Ahmad al-Nasafi, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wil*, Bairut: Dar al-Kalim al-Thayyib, 1998, hal. 572. Lihat jilid 3.

bermanfaat, karena bertentangan dalam dirinya.<sup>81</sup> Artinya, jika batin seseorang baik dan bersih, akan memancarkan sesuatu yang baik punya, meskipun dia akan berbohong demi menegakkan kebenaran, perdamaian dan sebagainya. Penting dicatat, kesadaran tersebut bersumber dari cahaya Ilahi sebagaimana QS. Al-An'am/6: 104, sehingga orang-orang yang memiliki mata hati ini mampu melihat mana yang baik dan buruk seperti yang terkandung dalam QS. Ali Imran/3: 13, tepatnya pada redaksi "*Inna fî dhâlika la'ibratah liuli al-abshâr*". Konteks ayat ini menjelaskan orang-orang yang memiliki mata hati yang bersih (*ulul abshâr*) yang mampu mengambil pelajaran dari peristiwa Perang Badar, di mana kebenaran mengalahkan kebatilan meskipun secara materi tampak lemah. Abu Zahra menyoroti bahwa kemenangan bukan semata hasil kekuatan fisik, tetapi karena pertolongan Allah yang diberikan kepada orang-orang yang mengandalkannya dan tidak tertipu oleh kekuatan duniawi.<sup>82</sup> Menurut peneliti sendiri, dari ayat tersebut, dapat diambil pemahaman bahwa kemampuan membedakan baik dan buruk juga hanya dimiliki oleh mereka yang memiliki nurani yang bersih, karena mereka tidak terjebak oleh kebanggaan materi dan mampu melihat hakikat kebenaran. Dengan demikian, ayat ini mengajarkan bahwa kejernihan hati dan akal adalah kunci untuk memahami realitas sejati dan meraih pertolongan Allah dalam menentukan jalan yang benar.

Ayat lain yang secara jelas berbicara tentang perdamaian adalah QS. Al-Anfal/8: 1 dan ayat 61. Al-Mawardi menjelaskan, bahwa ayat ini (61) memiliki tiga makna utama: jika mereka condong kepada perjanjian damai, maka condonglah kepadanya; jika mereka menghentikan peperangan sebagai bentuk perdamaian, maka hentikan pula peperangan terhadap mereka; dan jika mereka menampakkan keislaman, maka terimalah keislaman lahiriah mereka meskipun batin mereka masih belum jelas. Para ulama berbeda pendapat mengenai cakupan ayat ini. Sebagian berpendapat ayat ini berlaku umum bagi semua musyrik yang menghendaki perdamaian, namun kemudian dinasakh oleh perintah untuk memerangi kaum musyrik dalam QS. Al-Taubah: 5 tapi sayangnya, bagi Ibnu al-'Arabi, tidak memenuhi syarat dinasakh.<sup>83</sup> Pendapat lain menyatakan bahwa ayat ini khusus bagi Ahli Kitab yang membayar *jizyah*, sementara pendapat ketiga menyebut bahwa ayat ini berlaku bagi

---

<sup>81</sup> Al-Husain ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'âlim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qurân*, Dar al-Thayyib, 1997, hal. 283. Lihat hal. 8.

<sup>82</sup> Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrah al-Tafsîr*, Kairo: Dar al-Fikr, 1987, hal. 1129.

<sup>83</sup> Muhammad ibn Abdullah Ibnu al-'Arabi, *Ahkâm al-Qurân*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2003, hal. 427. Lihat jilid 2.

kelompok tertentu yang meminta perjanjian damai, sehingga diperintahkan untuk menerimanya.<sup>84</sup>

Berdasarkan penjelasan ini, sebenarnya sudah bisa menemukan maksud dalalah ayat tersebut, terlebih dalam masalah perdamaian. Artinya, secara makna hakikat syariat makna “perundingan” atau “pembicaraan rahasia (terjemah kemenag) adalah pembicaraan yang baik sesuai aturan syariat baik untuk kemanfaat diri sendiri ataupun orang lain. Berbeda dengan makna hakikat bahasanya, baik itu manfaat atau tidak, tetap masuk dalam kategori perundingan. Jika ditegaskan kembali, perundingan hanya bernilai jika mengarah pada keadilan, kesejahteraan sosial, dan perdamaian, sementara perundingan yang berpotensi menimbulkan perpecahan, konflik, dan provokasi tidak memiliki nilai kebaikan dalam pandangan Islam. Dengan demikian, dapat diambil sebuah makna independen bahwa perdamaian dan rekonsiliasi hanya dapat terwujud melalui kejernihan hati, keadilan, dan komunikasi yang mendamaikan, di mana kebaikan harus didahulukan daripada perpecahan, serta kebenaran tidak boleh dikorbankan demi kepentingan sesaat.

#### g. Menjaga Hak Hidup Bersama

Ketika bumi ini diizinkan untuk dikelola, maka secara tidak langsung, setiap manusia memiliki hak atas bumi ini. Sehingga, konsekuensinya adalah satu dengan yang lainnya hendaknya memberikan hak hidupnya. Terdapat ayat yang perlu ditegaskan dalam masalah menjaga hak hidup bersama, yaitu QS. Shad/38: 26:

يٰدَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنَّ الدّٰيِنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌۢ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ

(Allah berfirman,) “Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah (penguasa) di bumi. Maka, berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan hak dan janganlah mengikuti hawa nafsu karena akan menyestatkan engkau dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari Perhitungan.

Khitab ayat tersebut tertuju pada Nabi Dawud AS., yang berbicara tentang khalifah di muka bumi, disusul dengan kalimat yang tersusun dari kalimat perintah berisi keputusan yang benar (hak) tanpa egoisme. Lantas, di mana letak *dalalah* yang diambil (*istinbath*) untuk menjaga hak hidup bersama? Tentu bisa didapati pada redaksi “*fahkum baina al-nās bi al-ḥaqq*”. Secara makna konteks, ayat ini berbicara

<sup>84</sup> Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Nikat al-'Uyūn*, Barut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, t.t, hal. 331. Lihat jilid 1.

tentang memberikan keputusan dengan benar atau nyata (objektif) tanpa pandang bulu. Namun, di balik makna konteks ini terdapat makna di mana klausa pertama dari ayat ini menunjukkan sikap Allah, yaitu menciptakan manusia sebagai khalifah, sedangkan klausa selanjutnya adalah sikap manusia yang harus berupaya memberikan hukum pada masing-masing orang yang sebenarnya. Artinya, Nabi Dawud AS. sebagai nabi harus memosisikan dirinya sebagai hakim – atas legalitas Allah SWT – dalam memutuskan perkara yang benar di tengah-tengah manusia. Berarti, memberikan keputusan yang sesuai dengan aturan adalah menjaga hukum itu sendiri dan hak orang yang dihakimi.

Bisa dilihat al-Razi dalam menjelaskan ayat tersebut, bahwa seorang khalifah (pengganti) dari seseorang memiliki kewenangan yang sah dalam menetapkan hukum atas rakyatnya. Namun, hakikat kekhalifahan itu sendiri mustahil berlaku bagi Allah. Maka, ketika hakikat tersebut tidak mungkin diterapkan, kata “khalifah” dijadikan bermakna sesuatu yang mengandung keterikatan dengan hakikat tersebut, yaitu dalam bentuk kewenangan untuk menetapkan hukum.<sup>85</sup> Secara tidak langsung dapat dipahami, manusia sebagai khalifah memiliki hak untuk mengelolanya dan hak tersebut telah diberikan kepada manusia melalui firmannya, meskipun hak/izin mengelola tersebut masih terikat pada Allah SWT. Sehingga, ketika manusia sudah diberikan akses demikian, maka gelar khalifah tidak perlu disandangkan kepada “hak” Allah SWT. Karena bagi al-Razi, hakikat kekhalifahan mustahil baginya.

Untuk menggali lebih dalam lagi, perlu melihat dalalah ayat yang lain terkait menjaga hak masing-masing manusia ini, yaitu pada QS. Al-Nisa’/4: 58:

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

*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*

Ayat tersebut menegaskan perintah Allah SWT kepada manusia untuk memberikan apa yang diamanahkan kepada orang yang berhak, sesuai dalam ayat lain QS. Al-Mu’minun/23: 8. Bagi Shadiq Khan, ayat tersebut termasuk ayat fundamental yang menjadi asas hukum, karena

---

<sup>85</sup> Muhammad ibn ‘Umar, Fakhruddin al-Razi, *Mafātiḥ al-Ghaib*, ..., hal. 386. Lihat jilid 26.

secara lahirnya, mencakup seluruh manusia dalam segala bentuk amanah.<sup>86</sup> Selain itu, ayat tersebut juga telah disinggung di atas dalam penjelasan tentang keadilan antarsesama. Perlu diketahui bahwa perlakuan adil merupakan salah satu hak, yaitu amanah yang harus diberikan. Untuk lebih rinci lagi menjelaskan manusia adalah QS. Al-Ma'arij/70: 19-35:

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا \* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا \* إِلَّا الْمَصْلِينَ \*  
 الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ \* وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ \* لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ \*  
 وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ \* وَالَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ \* إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ  
 مَأْمُونٍ \* وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ \* إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ  
 مَلُومِينَ \* فَمَنْ ابْتغىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ \* وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ  
 رَاعُونَ \* وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ \* وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ \* أُولَٰئِكَ فِي  
 جَنَّاتٍ مُّكْرَمُونَ

*Sesungguhnya manusia diciptakan dengan sifat keluh kesah lagi kikir. \* Apabila ditimpa keburukan (kesusahan), ia berkeluh kesah. \* Apabila mendapat kebaikan (harta), ia amat kikir, \* kecuali orang-orang yang mengerjakan salat, \* yang selalu setia mengerjakan salatnya, \* yang di dalam hartanya ada bagian tertentu \* untuk orang (miskin) yang memintaminta dan orang (miskin) yang menahan diri dari memintaminta, \* yang memercayai hari Pembalasan, \* dan yang takut terhadap azab Tuhannya. \* Sesungguhnya tidak ada orang yang merasa aman dari azab Tuhan mereka. \* (Termasuk orang yang selamat dari azab adalah) orang-orang yang menjaga kemaluannya, \* kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki. \* Sesungguhnya mereka tidak tercela (karena menggaulinya). \* Maka, siapa yang mencari (pelampiasan syahwat) selain itu, mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. \* (Termasuk orang yang selamat dari azab adalah) orang-orang yang memelihara amanat dan janji mereka, \* yang memberikan kesaksiannya (secara benar), \* dan yang memelihara salatnya. \* Mereka itu (berada) di surga lagi dimuliakan.*

Ternyata pada ayat tersebut, hak itu tidak hanya pada orang lain, tapi juga hak pada diri sendiri juga harus diberikan. Dalam ayat (19-35) memberikan pemetaan yang jelas mengenai hak-hak manusia, baik

<sup>86</sup> Muhammad Shadiq Khan, *Nail al-Marâm min Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003, hal. 182.

terhadap diri sendiri maupun terhadap orang lain. Hak terhadap diri sendiri tercermin dalam kewajiban menjaga kestabilan emosional dengan tidak berkeluh kesah saat ditimpa kesulitan dan tidak bersikap kikir saat mendapatkan kebaikan (ayat 19-21), serta menjaga hubungan spiritual melalui konsistensi dalam melaksanakan salat (ayat 22-23, 34). Selain itu, manusia juga memiliki kewajiban untuk menjaga kesucian diri dengan menahan hawa nafsu dan tidak melampaui batas yang telah ditetapkan oleh Allah (ayat 29-31). Sementara itu, hak terhadap orang lain meliputi kewajiban sosial dalam berbagi rezeki, karena dalam harta seseorang terdapat bagian yang menjadi hak bagi mereka yang membutuhkan (ayat 24-25). Selain itu, manusia harus menjaga amanah dan menepati janji sebagai bentuk penghormatan terhadap hak orang lain (ayat 32), serta menegakkan keadilan dengan memberikan kesaksian yang jujur dan tidak menyimpang dari kebenaran (ayat 33). Dengan demikian, ayat-ayat ini menegaskan keseimbangan antara hak individu dan tanggung jawab sosial, yang menjadi landasan dalam menciptakan kehidupan yang harmonis dan berkeadilan. Bagi peneliti, “menjaga dan memberikan hak orang lain termasuk menjaga dan memberikan hak dirinya”. Artinya, jika dirinya lalai pada orang lain, maka sebenarnya dialai pada dirinya.

Jika dipikirkan secara keseluruhan, makna independen dari ayat-ayat tersebut sudah dapat diambil. Setiap ayat – secara dalalah – tidak hanya menunjukkan pentingnya menjaga segala jenis hak sesama, tetapi juga mengandung nilai bahwa dalam menjaga hak tersebut terdapat hubungan saling mengingatkan dalam memperhatikan diri sendiri dan orang lain. Jika melihat pada konteks historis lokal dari ayat ini, sebenarnya peristiwa tersebut berkaitan dengan kunci Ka’bah yang harus dikembalikan kepada keluarga Bani Syaibah, yaitu keturunan Utsman bin Thalhan. Kemudian, Nabi SAW membacakan QS. Al-Nisa/4: 58.<sup>87</sup> Ketika dikembali pada konteks pluralitas agama, maka seharusnya, setiap individu, terlepas dari latar belakang keyakinannya, memiliki hak yang sama untuk dihormati dan dilindungi. Dengan menegakkan prinsip keadilan dan amanah, masyarakat tidak hanya dapat menjaga kehidupan bersama dalam kerangka sosial, tetapi juga membangun ruang bersama yang inklusif di mana perbedaan agama diterima dan dihargai. Oleh karena itu, makna independen yang dapat diambil adalah menjaga hak hidup bersama dan hak sesama tidak hanya tentang perlindungan fisik atau kehidupan, tetapi juga tentang pelaksanaan amanah, penegakan

---

<sup>87</sup> Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbâb Nuzûl al-Qurân*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1411, hal. 161-162.

keadilan, dan kepemimpinan yang adil untuk menciptakan kehidupan sosial yang harmonis dan seimbang.

#### h. Menjalin Kesepakatan dan Konsisten Menjalani

Salah satu aspek dalam keberlangsungan kehidupan adalah terjalannya kesepakatan/musyawarah antara sesama manusia. Mustahil bagi manusia untuk hidup tanpa adanya kesepakatan dengan orang lain. Hal ini bisa diambil pelajaran dari percakapan Allah SWT kepada malaikat tentang penciptaan manusia sebagai khalifah dalam QS. Al-Baqarah/2: 30: Pendapat al-Qasimi ini menyatakan bahwa tujuan memberitahukan malaikat tentang penunjukan khalifah adalah untuk beberapa hal penting: *pertama*, untuk menghindarkan keraguan malaikat tentang penunjukan tersebut dengan memberikan jawaban yang menjelaskan hikmahnya. *Kedua*, untuk mengajarkan umat manusia pentingnya bermusyawarah dan berkonsultasi sebelum mengambil keputusan, meskipun Allah tidak membutuhkan musyawarah karena pengetahuannya yang sempurna. *Ketiga*, untuk mengagungkan kedudukan khalifah dan menunjukkan kemuliaannya dengan mengumumkan penunjukannya di hadapan malaikat sebelum dia diciptakan.<sup>88</sup> Peneliti memahami, bahwa prinsip musyawarah yang diajarkan dalam ayat dan pendapat al-Qasimi menekankan pentingnya kesepakatan bersama dalam kehidupan sosial dan kepemimpinan. Meskipun Allah SWT tidak membutuhkan musyawarah, hal ini mengajarkan umat manusia untuk melibatkan orang lain dalam pengambilan keputusan demi mencapai hasil yang adil dan bijaksana.

Terkait menjalin kesepakatan ini dalam Al-Qur'an secara eksplisit dikatakan dalam QS. Al-Syura/42: 38:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

*(juga lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka. Mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka.*

Secara historis (riwayat), al-Syafi'i menceritakan, bahwa dalam periwiyatan tersebut, musyawarah dilakukan oleh beberapa tokoh penting dalam sejarah Islam, terutama Nabi SAW, Abu Hurairah, Umar bin Khattab, dan beberapa sahabat lainnya. Nabi SAW dikenal sebagai sosok yang paling sering bermusyawarah dengan para sahabatnya, baik dalam masalah-masalah besar maupun kecil, seperti yang digambarkan

---

<sup>88</sup> Muhammad Jamaluddin ibn Muhammad Sa'id al-Qasimi, *Mahâsin al-Ta'wil*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418, hal. 285. Lihat jilid 1.

oleh Abu Hurairah yang menyatakan, Nabi SAW sangat mengutamakan konsultasi dengan sahabat. Musyawarah ini juga tercermin dalam keputusan-keputusan penting, seperti yang diambil oleh Umar bin al-Khattab. Misalnya, ketika mendengar laporan tentang wabah di Syam, Umar melakukan musyawarah dengan para sahabat dan memutuskan untuk menarik pasukan dari daerah tersebut demi keselamatan umat. Selain itu, ketika Umar membentuk sistem administrasi melalui pencatatan, ia bermusyawarah dengan para sahabat tentang urutan prioritas dalam penugasan, dan memilih untuk memulai dengan orang-orang yang paling dekat dengan Nabi SAW.<sup>89</sup> Semua ini menunjukkan bahwa dalam pengambilan keputusan, para pemimpin Islam selalu melibatkan musyawarah untuk mencari solusi terbaik berdasarkan pertimbangan kolektif.

Untuk memperkuat dan memperjelas ayat di atas, terdapat ayat lain yang membahas tentang pentingnya menjalin kesepakatan, yaitu QS. Ali ‘Imran/3: 159. Ayat ini saling menegaskan pentingnya kesepakatan bersama dalam kehidupan bermasyarakat. Al-Hasan menyatakan, tidak ada suatu kelompok yang melakukan proses musyawarah kecuali mereka akan diarahkan menuju keputusan yang paling optimal dalam urusan mereka.<sup>90</sup> Sementara itu, al-Khatib mengaitkan ayat tersebut dengan sistem pemerintahan demokratis, dengan menyatakan bahwa sistem pemerintahan yang paling unggul dan bermartabat adalah sistem yang berbasis demokrasi. Hal ini menunjukkan bahwa otoritarianisme dalam pemerintahan tidak memiliki legitimasi dalam ajaran agama maupun dalam karakteristik masyarakat beriman. Negara-negara yang mengadopsi sistem parlementer lebih layak mendapat penghargaan dan pengakuan karena sistem tersebut mencerminkan prinsip musyawarah dan partisipasi kolektif dalam pengambilan keputusan.<sup>91</sup> Keduanya sepakat, bahwa musyawarah merupakan aspek penting dalam segala bentuk kehidupan.

Jika ditelusuri ujung atau pangkal ayat ini – untuk lebih mudah memahami – terdapat ayat 36 yang menjelaskan tentang kenikmatan dunia yang semua bisa kekal dengan kriteria tertentu. Kriteria pertama yang disebutkan adalah iman, takwawal, menjahui dosa besar serta perbuatan terkeji, salat, musyawarah, dan terakhir menolong orang lain. Arti lain dari maksud ayat ini, bahwa musyawarah, menjalin kesepakatan,

---

<sup>89</sup> Muhammad ibn Idris al-Syafi’i, *Musnad al-Imâm al-Syâfi’i*, Kuwait: Syarikah Gharas, 2004, hal. 6-7.

<sup>90</sup> Abdullah ibn Ahmad al-Nasafi, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta’wil*, Bairut: Dar al-Kalim al-Thayyib, 1998, hal. 358. Lihat jilid 3.

<sup>91</sup> Muhammad Abdul Latif al-Khatib, *Audhah al-Tafâsir*, al-Mathba’ah al-Mishriyyah, 1383, hal. 596.

dan sejenisnya merupakan nikmat dunia yang kekal disini Allah SWT. Tapi apakah hanya bagi mukmin saja, melihat kriteria pertama yang beriman? Tentu tidak, bahkan ayat ini secara redaksi, menunjukkan umum, yakni “isim maushul” sebagai penyambung dari salah satu kenikmatan tersebut.

Hal tersebut bisa dilihat al-Qunawi dalam menjelaskan QS. Al-Nisa’/4: 1 yang kemudian merumuskan sebuah kaidah yang berbunyi, “kekhususan pesan Al-Qur’an tidak meninggalkan keumuman sebuah hukum dan keumuman hukum bisa diambil dari keumuman sebab”.<sup>92</sup> Kaidah ini sama dengan kaidah yang terkenal dengan “*al-‘ibrah bi ‘umûm al-lafdz lâ bi khushûs al-sabab*”.<sup>93</sup> Namun bedanya, yang di atas tentang pesan (khitab) Al-Qur’an sedangkan yang satunya tentang umum dan khususnya sebuah kata. Jika dikaitkan dengan QS Ali ‘Imran/3: 159 tersebut, maka sebab kenikmatan dunia tidak hanya bersumber dari muslim saja, terlebih tentang kemajuan dan perkembangan dunia modern ini. Pemegang elektronik dan perlengkapan keamanan negara (perang), bukan muslim. Sehingga, untuk bisa mewujudkan kedamaian antara negara, tentu menjalin hubungan dengan negara yang lebih maju, jika tidak demikian, maka umat muslim akan tertinggal. Bisa dilihat cara nonmuslim menjalin kesepakatan antarsesama, mereka mampu menciptakan sesuatu yang besar dengan kesepakatan yang mereka buat. Artinya, musyawarah bisa dilakukan di luas muslim sendiri dan inilah pesan universal yang bisa diterapkan dalam kehidupan manusia.

Ketika antaragama telah menjalin kesepakatan, terdapat sebuah janji yang harus dilaksanakan oleh semua pengikut agama. Sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Isra’/17: 34, “Penuhilah sebuah janji (*al-‘ahd*), sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya.” Ibnu ‘Alan menjelaskan bahwa redaksi ayat *wa aufû bi al-‘ahd* bersifat umum, mencakup segala sesuatu yang terjadi dalam suatu akad (kesepakatan), baik antara manusia dengan Tuhannya (dalam Islam, Allah SWT)

---

<sup>92</sup> Isma’il ibn Muhammad al-Qunawi, *Hasyiyah al-Qûnawî ‘alâ Tafsîr al-Baidhâwî*, ..., hal. 4. Lihat jilid 7.

<sup>93</sup> Perlu dicatat adalah kaidah ini tidak bisa diterapkan secara mutlak pada semua ayat, terlebih dalam masalah akidah yang bagian prinsip fundamental muslim. Seperti yang dilakukan oleh Mukhaimar dalam menggunakan ayat orang musyrik penyembah berhala ditujukan kepada orang muslim yang menjadikan makam para kekasih Allah SWT sebagai wasilah. Secara tidak langsung, Mukhaimar menyamakan orang yang beriman kepada Allah dan yang tidak. Oleh karena itu, al-Gumari membantah cara penerapan kaidah tersebut oleh al-Mukhaimar. Sehingga kaidah tersebut tidak bisa diterapkan dalam ayat-ayat yang membahas terkait akidah. Muhammad Mukhaimar, *Al-Qoul al-Mubîn fi Hukm Du‘â’ wa Nidâ’ al-Maût wa al-Anbiyâ’ al-Shâlihîn*, Mesir: Matba’ah Tahta’, t.th, hal. 12-19. Abdullah Shadiq al-Ghumari, *Al-Radd al-Muhkâm al-Matîn ‘alâ Kitâb al-Qoul al-Mubîn*, Maktabah Fahd al-Jadir, 1955, hal. 18.

maupun antara sesama manusia dalam ketaatan terhadap ketentuannya. Dengan demikian, janji ini harus dipertanggungjawabkan di hadapan masing-masing pihak.<sup>94</sup> Menurut Tanthawi, segala bentuk kesepakatan yang telah disepakati, termasuk transaksi, akad, dan berbagai hal lain yang diperlukan dalam urusan kehidupan, juga termasuk dalam cakupan janji ini.<sup>95</sup> Artinya, definisi janji sangat luas, dan apa yang dikemukakan oleh Tanthawi mengafirmasi salah satu pendapat (*qil*) yang dikutip oleh Ibnu ‘Alan.

Sebuah pertanggungjawaban akan hilang jika diabaikan, dan akan tampak lemah jika tidak dilaksanakan secara konsisten. Oleh karena itu, umat beragama yang telah menjalin kesepakatan untuk menjaga serta memberikan hak hidupnya dalam suatu negara, kota, atau daerah perlu menegakkan dan memenuhi segala hal yang telah disepakati. Dengan demikian, pertanggungjawaban dapat terlaksana secara total, dan kehidupan dapat berjalan sesuai dengan yang dicita-citakan.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa makna independen dari ayat tersebut adalah bahwa menjalin kesepakatan merupakan bagian penting dalam menjalankan kehidupan. Kesepakatan yang progresif mencerminkan kehidupan yang membangun hal-hal positif, inovatif, dan kreatif tanpa mengorbankan keyakinan masing-masing. Dalam hal ini, musyawarah menjadi sarana utama untuk memastikan bahwa keputusan yang diambil tidak hanya mencerminkan keadilan, tetapi juga mempertimbangkan kepentingan bersama dan dijalani secara konsisten. Sikap lembut dan pemaaf dalam kepemimpinan memperkuat proses ini, karena tanpa keterbukaan dan kebijaksanaan, kesepakatan akan sulit tercapai. Selain itu, tanggung jawab manusia dalam mengelola kehidupan menuntut adanya keseimbangan antara kebebasan berekspresi dan komitmen terhadap nilai-nilai moral yang menjadi dasar dalam membangun peradaban yang harmonis dan berkelanjutan.

#### i. Dialog Lintas Agama

Dialog merupakan salah satu faktor utama yang dalam kehidupan. Allah SWT sendiri pertama kali mencontohkan kepada Nabi SAW melalui Jibril. Dialog Allah SWT melalui Jibril kepada Nabi Muhammad SAW dalam peristiwa turunnya wahyu pertama menunjukkan bahwa komunikasi yang efektif mengandung ketegasan, pengulangan, dan penguatan makna. Jibril memerintahkan *Iqra’* (Bacalah) dengan tegas, sementara Nabi SAW merespons jujur, *Ma ana*

---

<sup>94</sup> Muhammad ibn ‘Alan al-Shadiqi, *Al-Futūhāt al-Rabbāniyyah ‘alā al-Adzkār al-Nawāwīyyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1424, hal. 168. Lihat jilid 6.

<sup>95</sup> Muhammad Sayyid Thanthawi, *Al-Tafsīr al-Washīl li al-Qurān al-Karīm*, ..., hal. 348. Lihat jilid 8.

*biqari'* (Aku tidak bisa membaca), yang menunjukkan keterbukaan dalam komunikasi. Jibril kemudian mengulangi perintahnya sambil menggenggam erat dan menekan Nabi SAW, menandakan bahwa pemahaman tidak hanya datang dari kata-kata tetapi juga pengalaman yang mendalam.<sup>96</sup> Akhirnya, wahyu pertama diturunkan dengan menekankan pentingnya membaca dan ilmu, mengajarkan bahwa dialog yang baik harus bersifat edukatif, membangun kesiapan penerima, dan membawa pesan yang memberi manfaat besar bagi kehidupan.

Selain yang dijelaskan sekilas di atas, terdapat banyak contoh dialog dalam Al-Qur'an, tergantung manusianya yang memiliki untuk memilih dan menerapkan dalam kehidupannya. Pada dasarnya, setiap manusia memiliki perbedaan dalam berdialog antarsesama karena tingkat kecerdasan dan pemahaman yang beragam. Oleh karena itu, manusia dikategorikan ke dalam tiga tipe: 1) ulama sempurna, yang memahami kebenaran dengan dalil yang kuat, sehingga diajak dengan hikmah (argumen rasional); 2) Orang dengan fitrah sehat, mayoritas masyarakat yang mudah menerima nasihat, sehingga diajak dengan nasihat yang baik; dan 3) Para pembantah dan penentang, yang cenderung berdebat dan harus diajak dengan debat dengan cara terbaik agar kembali kepada kebenaran.<sup>97</sup> Tiga tipe ini yang banyak mempresentasikan tiga cara dalam QS. QS. al-Nahl/16: 125:

أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ  
عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

*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 jalannya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk.*

Jika ditelusuri lebih dalam, ayat ini dimulai dengan kata *ud'û* (mengajak), yang berbentuk *fi'il amar* (kata perintah). Ajakan ini dapat dilakukan dengan hikmah, nasihat yang baik, dan perdebatan. Menariknya, cara ketiga tidak berbentuk *isim* seperti dua sebelumnya, melainkan sebuah perintah yang menegaskan perlunya berdiskusi (debat) dengan cara yang lebih baik. Ungkapan lebih baik di sini memiliki berbagai makna, baik dalam gaya bicara maupun dalam kekuatan data

<sup>96</sup> Mahmud Muhammad al-Hijazi, *Al-Tafsir al-Wadhîh*, Bairut: Dar al-Jil al-Jadid, 1413, hal. 883. Lihat jilid 3.

<sup>97</sup> 'Ali ibn Muhammad al-Khazin, *Lubâb al-Ta'wil fi Ma'âni al-Tanzil*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1415, hal. 107. Lihat jilid 3.

yang digunakan sebagai argumen. Artinya, ketika Allah memerintahkan untuk mengajak dengan hikmah dan nasihat, maka kedua hal tersebut terkandung dalam kata *ud'û*, yang hanya berasal dari satu pihak, yaitu yang mengajak. Berbeda dengan debat, yang melibatkan minimal dua pihak atau lebih yang saling berdiskusi. Semua cara ini sebagai wasilah saja dalam berdialog sedangkan menerima dan tidak atau mendapat hidayah atau tidak adalah urusan yang berbeda.

Al-Qasimi menyikapi cara yang lebih baik ini dengan menganjurkan keadilan dalam debat, kelembutan, toleransi, dan keteguhan pada kebenaran semata untuk menegakkannya dan menghilangkan kebatilan.<sup>98</sup> Al-Maturidi sedikit merinci bagaimana cara debat yang baik seharusnya dilakukan. Yaitu dengan memaafkan, penghormatan intelektual (tidak merendahkan akal), kesinambungan generasi (tidak mencela yang terdahulu), dan pedagogi (sesuai dengan kadar pemahaman lawan debat).<sup>99</sup> Peneliti memahami, Pendekatan Al-Qasimi dan Al-Maturidi dalam debat memberikan perspektif penting bagi hubungan antarumat beragama dalam konteks pluralitas. Al-Qasimi menekankan prinsip moral seperti keadilan, kelembutan, toleransi, dan keteguhan pada kebenaran sebagai fondasi etis dalam dialog, tetapi tidak merinci strategi praktis dalam menghadapi perbedaan teologis. Sebaliknya, Al-Maturidi menawarkan pendekatan metodologis dengan mempertimbangkan psikologi lawan bicara, menghindari konfrontasi historis, dan menyesuaikan komunikasi dengan tingkat pemahaman audiens, sehingga dialog lebih konstruktif dan tidak memicu ketegangan. Dalam masyarakat plural, pendekatan Al-Maturidi lebih relevan karena mengakomodasi keberagaman dengan cara yang lebih diplomatis tanpa mengabaikan prinsip kebenaran, sementara nilai-nilai normatif dari Al-Qasimi tetap penting sebagai pedoman moral dalam menjaga keharmonisan dan kejujuran dalam interaksi antaragama.

Selain memahami lawan bicara, Islam juga menekankan pentingnya berbicara dengan santun sebagai elemen utama dalam interaksi, termasuk dalam dialog antaragama. Al-Qur'an berulang kali mengajarkan penggunaan kata-kata yang baik dan penuh hikmah, seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 83 yang menekankan berbicara dengan baik (*qûlû li al-nâsi husnâ*) kepada semua orang. Demikian pula dalam QS. Thaha/20: 44, Allah memerintahkan Musa dan Harun untuk menyampaikan perkataan lembut (*qûlâ lahu qaulan layyinân*) bahkan kepada Fir'aun, menunjukkan bahwa kelembutan dalam bicara bukan

---

<sup>98</sup> Muhammad Jamaluddin ibn Muhammad Sa'id al-Qasimi, *Mahâsin al-Ta'wil*, ..., hal. 422-423. Lihat jilid 6.

<sup>99</sup> Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Nikat al-'Uyûn*, ..., hal. 220. Lihat jilid 3.

tanda kelemahan, tetapi strategi efektif dalam menyampaikan kebenaran. QS. Al-Nisa'/4: 9 dan QS. Al-Ahzab/33: 70 menegaskan pentingnya perkataan yang benar dan jelas (*qaulan sadīdan*), sebagai standar komunikasi yang ideal. Sementara itu, dalam QS. Al-Isra'/17: 23, Allah memerintahkan agar berbicara kepada yang lebih tua dengan perkataan yang mulia (*qaulan karīman*) sebagai bentuk penghormatan. Prinsip-prinsip ini dalam konteks pluralitas agama mengajarkan bahwa dialog yang efektif tidak hanya menuntut pemahaman terhadap lawan bicara, tetapi juga kesantunan, ketepatan, dan kejujuran dalam menyampaikan gagasan, sehingga membangun jembatan komunikasi yang lebih harmonis tanpa mengorbankan prinsip kebenaran.

Berdasarkan penjelasan di atas, secara makna hakikat syari'at, dialog adalah percakapan antara dua belah pihak yang dilakukan dengan cara yang baik dan benar untuk mencapai satu tujuan tanpa mengutamakan kepentingan pribadi, sehingga tercipta dialog yang harmonis dan integratif. Dengan demikian, dapat bisa diambil makna independen sebagai prinsip universal dalam membentuk paradigma Al-Qur'an, yaitu *pertama*, kewajiban moral bersifat universal tanpa membedakan latar belakang agama dan budaya, sehingga setiap individu memiliki tanggung jawab dalam menjaga keharmonisan sosial. *Kedua*, kesantunan dalam berbicara meningkatkan efektivitas komunikasi dan mencegah konflik, menjadikan dialog lebih konstruktif. *Ketiga*, kejujuran dalam komunikasi adalah prinsip utama dalam membangun kepercayaan antarindividu dan komunitas. *Keempat*, menghormati orang yang lebih tua merupakan bagian dari etika interaksi yang baik tanpa membedakan agama, yang berkontribusi pada terciptanya hubungan yang harmonis. Terakhir, kebijaksanaan dan etika dalam komunikasi menjadi dasar utama dalam interaksi antarindividu dan kelompok, memastikan dialog berlangsung dengan penuh penghormatan dan keseimbangan. Dengan demikian, Al-Qur'an menawarkan paradigma dialog yang berlandaskan nilai-nilai moral universal yang dapat diterapkan dalam berbagai konteks kehidupan sosial.

#### 4. Penyikapan Ayat Sensitif Islam dalam Hubungan Antaragama: Islam & di Luar Islam

Mengenai ayat sensitif, sebenarnya semua ayat bersifat sensitif, tetapi sensitif di sini tidak berarti negatif. Mengapa suatu ayat dikatakan sensitif? Secara bahasa, sensitif berarti cepat menerima rangsangan atau peka.<sup>100</sup> Dengan ini, semua ayat memiliki sensitivitas dalam merespons permasalahan yang terjadi di sekitarnya. Tingkat sensitivitasnya

---

<sup>100</sup> Kamus Besar Bahasa Indonesia, <https://kbbi.web.id/sensitif>. Diakses pada 02 Maret 2024.

bergantung pada seseorang yang membaca dan mendengarkan ayat Al-Qur'an.

Untuk memperkuat hal ini, terdapat ayat yang berbicara tentang sensitivitas, yaitu QS. Al-Anfal/8:2, "*wajilat qulûbuhum*", QS. Al-Zumar/39: 23, "*taqsya 'irru minhu julûd alladzîna yakhsyawna rabbahum tsumma talînu julûduhum wa qulûbuhum ilâ dzikrillâh*". Lalu QS. Al-Ma'idah/5: 83, "*tarâ a'yunahum tafidhu mina al-dam'i*", dan QS. Maryam/19: 58, "*kharrû sujjadan wa bukîyâ*". Semua ayat ini berbicara tentang sensitivitas yang dirasakan oleh hati dan anggota tubuh manusia. Alusi menegaskan, merasa takut dengan penuh pengagungan terhadap keagungannya serta merasakan ketakziman yang mendalam terhadap Allah SWT.<sup>101</sup> Dalam arti lain, Al-Qur'an bukan hanya membimbing akal manusia, tetapi juga menggugah perasaan dan spiritualitas mereka yang memiliki keimanan yang kuat. Sebaliknya, bagi yang tidak beriman, maka tidak ada bedanya Al-Qur'an dengan bahasa arab lainnya.

Berikutnya, bagaimana dengan ayat-ayat yang berkaitan dengan hubungan antaragama? Islam mengklaim dirinya yang paling benar dan diterima di sisi Allah SWT. Begitu juga agama di luar Islam, mengklaim yang sama. Dalam QS. Ali 'Imran/3: 19, 85 dan QS. Al-Maidah/5: 3 disebutkan:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... الأية

*Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam.*

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

*Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.*

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

*Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu.*

Pertama, QS. Ali Imran/3:19, jika dirunut, ayat ini sebenarnya merupakan jawaban terhadap klaim orang Yahudi dan Nasrani yang menganggap agama mereka sebagai yang paling utama. Oleh karena itu, menurut Nawawi Banten, ayat ini pun diturunkan, terlepas dari perbedaan tafsir mengenai makna *al-Islâm*, apakah merujuk pada syariat atau tauhid. Al-Qur'an kemudian menjelaskan bahwa Yahudi dan Nasrani

<sup>101</sup> Mahmud ibn Abdullah al-Alusi, *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qurân al-'Adhîm wa al-Sab'i al-Matsânî*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1415, hal. 155. Lihat jilid 5.

awalnya tidak berselisih tentang Islam dan kenabian Muhammad SAW. Namun, setelah datangnya bukti nyata, mereka menolaknya bukan karena keraguan, melainkan karena kedengkian dan ambisi mempertahankan kekuasaan.<sup>102</sup> Artinya, dalam konteks ayat ini, jika dibaca lanjutannya, Al-Qur'an mempertanyakan keimanan Yahudi dan Nasrani. Ketika mereka mengingkarinya, Al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa hisab Allah SWT akan segera menimpa mereka.

*Kedua dan ketiga*, al-Zamakhshari ketika menjelaskan QS. QS. Al-Maidah/5: 3, tepatnya pada *wa radhîtu lakum al-islâm dînan*”, ia mengaitkan dengan QS. Ali ‘Imran/3: 85 dan mengekspresikan, bahwa saya (Allah) memilih dan meridai Islam untuk kalian dari pada agama lainnya. Ekspresi tersebut dikuatkan oleh komentator *al-Kasysyâf*, yaitu al-Thibi, bahwa saya (Allah) secara khusus menyebut Islam dan menjadikan istilah agama sebagai pembeda darinya untuk menegaskan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang diridai, tidak ada yang lain selainnya, sebagaimana yang telah diketahui.<sup>103</sup> Dalam hal ini, kedua sarjana Muktaẓilah dan Asya’irah ini sependapat dalam menafsirkan maksud arah ayat tersebut.

Tidak hanya al-Zamakhshari dan al-Thibi, tetapi juga ulama lainnya seperti al-Razi, Ibnu al-Qayyim, Abdul Halim Mahmud, dan al-Sya’rawi.<sup>104</sup> Peneliti memahami bahwa ayat ini, dalam makna hakikat syariatnya, menunjukkan bahwa hanya agama Islam yang dibawa oleh Nabi SAW yang diterima oleh Allah SWT. Islam ini juga sama dengan apa yang dibawa oleh para nabi sebelum Muhammad SAW. Jika ada ajaran yang bertentangan dengan apa yang dibawa oleh Nabi SAW, maka ajaran tersebut tidak benar, karena sejatinya berasal dari Tuhan yang sama, yaitu menyembah Allah SWT dan tidak membedakan para nabi serta utusannya.

Ketika sarjana tafsir memaknai ayat di atas sesuai dengan makna hakikat syariatnya, maka apakah bisa diambil makna majas syariatnya? Artinya, diambil secara makna hakikat bahasanya yang berarti kata *Islam* dalam ayat tersebut bermakna berserah, patuh, atau tunduk. Jika diartikan tunduk atau patuh, maka juga menimbulkan pertanyaan lagi. Kata *patuh*

<sup>102</sup> Muhammad ibn ‘Umar Nawawi al-Jawi, *Marâh Labîd li Kasyfî Maknâ al-Qurân al-Majîd*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1417, hal. 117. Lihat jilid 1.

<sup>103</sup> Al-Husain ibn Abdullah al-Thibi, *Futûh al-Ghaib fî al-Kasyf ‘an Qînâ’ al-Raib*, Jai’zah Dubai al-Duwalliyah li al-Quran al-Karim, 2013, hal. 276. Lihat jilid 5.

<sup>104</sup> Muhammad ibn Abu Bakar al-Jauziyyah, *Madârij al-Sâlikîn*, Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1996, hal. 441. Lihat jilid 3. Muhammad ibn ‘Umar, Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Bairut: Dar al-Ihya’ al-Turats al-‘Arabi, 1420, hal. 172. Lihat jilid 7. Abdul Halim Mahmud, *Fatâwâ al-Imâm Abdul Halim Mahmûd*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1998. hal. 187. Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi, *Tafsîr al-Sya’râwî al-Khawâthir*, Mesir: Mathabi’ Akhbar al-Yaum, 1997, hal. 1353. Lihat jilid 3.



Islam karena tinggal di daerah terpencil. Dengan demikian, mereka juga bisa masuk surga.

Selanjutnya, apakah maksud Ali juga mencakup nonmuslim di luar dua keadaan di atas? Peneliti memahami bahwa tidak, karena Ali menguatkan pendapatnya dengan QS. Ali ‘Imran/3:19,<sup>107</sup> yang menegaskan bahwa hanya Islam adalah jalan keselamatan. Lalu, bagaimana dengan dua keadaan di atas? Secara hakikat, Yahudi dan Nasrani yang hidup sebelum diutusnyanya Nabi SAW sejatinya berada dalam Islam, yaitu beriman kepada Allah dan nabi yang diutus kepada mereka. Adapun Yahudi dan Nasrani yang tidak tersentuh dakwah Nabi SAW setelah diutusnyanya beliau, maka mereka tidak terbebani kewajiban untuk mengikutinya. Sebab, bagaimana mungkin seseorang dianggap lalai terhadap sesuatu yang tidak pernah sampai kepadanya, termasuk tidak mengetahui adanya nabi terakhir yang diutus? Hal ini selaras dengan Ahmad Thayyib terkait hal yang kedua.<sup>108</sup>

Pertanyaan berikutnya adalah secara akal, mungkin Allah SWT memasukkan Yahudi dan Nasrani – hidup setelah Nabi diutus dan sampainya dakwa kepada mereka dengan jelas – ke dalam surga? Bicara secara akal, tentu bisa bagi Allah SWT. Tapi secara akal, Allah SWT juga bisa saja menetapkan mereka di neraka selamanya. Artinya, jika hanya berdasarkan akal saja, tentu Allah SWT bisa merubah segalanya, namun keberadaan Al-Qur’an dan hadis sebagai pedoman dalam kehidupan manusia, sehingga, apa yang ada pada kedua sumber ini merupakan hukum pasti dalam menghakimi masing-masing manusia. Sedangkan dalam Al-Qur’an dan hadis hanya Islam jalur keselamatan tersebut, sebagaimana surat-surat yang telah disebutkan di atas, ditambah hadis Nabi SAW, diantaranya:

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَرُ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمَ حَيْبَرَ أَقْبَلَ نَعْرَ مِنْ صَحَابَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: فُلَانٌ شَهِيدٌ وَفُلَانٌ شَهِيدٌ حَتَّى مَرُّوا عَلَى رَجُلٍ فَقَالُوا: فُلَانٌ شَهِيدٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَلَّا إِنِّي رَأَيْتُهُ فِي النَّارِ فِي بُرْدَةٍ غَلَّهَا أَوْ عَبَاءَةٍ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا ابْنَ الْخُطَّابِ اذْهَبْ فَنَادِ فِي النَّاسِ: إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ ثَلَاثًا قَالَ: فَخَرَجْتُ فَنَادَيْتُ: أَلَا إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ ثَلَاثًا.<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Ayat lain yang serupa QS. Al-Maidah/5: 69 dan QS. Al-Hajj/22: 17.

<sup>108</sup> Ahmad al-Syaqawi, “Syaikh al-Azhar Yuwaddihu Asbāb Dukhūl ghair al-Muslimīn al-Jannah: Hukm Ahl al-Fatrah,” dalam <https://www.elwatannews.com/news/details/7204549>. Diakses pada 09 Maret 2025.

<sup>109</sup> Muslim al-Hajjaj al-Naisaburi, *Al-Jāmi’ al-Shahīh*, Turki: Dar al-Thaba’ah al-‘Amirah, 1334, hal. 75. Lihat jilid 1. Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqi, *Al-Sunan al-Kubrā*, ..., hal. 171. Lihat jilid 9.

*Dari Ibnu Abbas, ia berkata: Umar menceritakan kepadaku, ia berkata: Ketika hari (penaklukan) Khaibar, sekelompok sahabat Nabi SAW datang dan berkata, Si Fulan adalah syahid, si Fulan adalah syahid, hingga mereka melewati seorang laki-laki dan berkata, Si Fulan adalah syahid. Maka Rasulullah SAW bersabda, Tidak! Sesungguhnya aku melihatnya berada di neraka karena sehelai burdah (kain) atau jubah yang ia ambil secara ghulul (khianat dalam harta rampasan perang). Kemudian Rasulullah SAW bersabda, Wahai Ibnu Khattab, pergilah dan umumkan kepada manusia bahwa tidak akan masuk surga kecuali orang-orang yang beriman, tiga kali. Umar berkata: Maka aku pun keluar dan menyerukan, 'Ketahuilah bahwa tidak akan masuk surga kecuali orang-orang yang beriman, tiga kali. (HR. Muslim dari Ibnu Abbas).*

Berdasarkan hadis dan ayat Al-Qur'an lainnya, pemahaman bahwa Yahudi dan Nasrani yang hidup setelah diutusnya Nabi dan telah sampai dakwah kepada mereka juga bisa masuk surga adalah tidak benar, karena bertentangan dengan nash lainnya. Namun, jika pun ada, tentu hal itu merupakan hak prerogatif Allah SWT yang berada di luar batas kemampuan manusia dan ketentuan yang ada. Hanya Allah SWT yang Maha Mengetahui segala sesuatu yang akan terjadi. Namun, jika pemahaman seperti ini dikaitkan dengan ayat tersebut, maka dapat bertentangan dengan ayat lainnya. Menurut peneliti, jika pertanyaan atau permasalahan ini terulang kembali, maka sebaiknya disampaikan dengan cara yang baik, benar, dan bijak.

Peneliti sendiri memahami bahwa ayat sensitif tersebut sudah tepat diartikan seperti di atas. Karena, dikatakan sudah tepat maknanya, berdasarkan QS. Al-Taubah/9: 33 bahwa Allah SWT menyatakan agama yang diberikan pada utusannya adalah benar (*haq*). Namun, untuk menjaga perdamaian dan persatuan umat beragama, alangkah bijaknya jika ayat tersebut tidak dikeluarkan atau dikatakan kepada nonmuslim. Hal ini juga bukan berarti menafikan dakwah kepada mereka, tetapi dakwah harus dilakukan sesuai dengan cara yang baik, misalnya melalui dialog terkait tema “kebenaran antara Muslim dan nonmuslim” dan semacamnya. Ini lebih sesuai dengan konteks kapan dan di mana ayat tersebut diungkapkan.

Wahbah al-Zuhaili memberikan komentar terhadap QS. Al-An'am/6: 108:

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا، بَعِيرٍ عَلَيْهِمْ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

*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.

Yaitu “Setiap ketaatan atau kebaikan yang menimbulkan kemaksiatan atau kerusakan maka harus ditinggalkan”. Sedangkan konteks ayat tersebut berbicara larangan memaki tuhan nonmuslim. Tapi ia mengambil sebuah makna, meskipun di Islam memiliki posisi yang baik dan benar, maka tidak baik untuk membalasnya. Hal ini juga disampaikan oleh Hasan Khan jauh sebelum al-Zuhaili dan ayat tersebut (bagi mayoritas ulama) menjadi dasar dalam menutup celah (*sadd al-dzari’ah*).<sup>110</sup> Sulaiman al-Thufi memberikan penguat dengan membandingkan ayat lain, QS. Al-Baqarah/2: 104:<sup>111</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمِعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan, “Râ’inâ.” Akan tetapi, katakanlah, “Undzhurnâ” dan dengarkanlah. Orang-orang kafir akan mendapat azab yang pedih.*

Kata “*râ’ina*” dalam bahasa Yahudi digunakan untuk mencela. Nabi SAW melarang para sahabat untuk membalaskanya dengan yang sama.<sup>112</sup> Berdasarkan hal itu, berarti, ungkapan “Islam agama yang benar”, jika disampaikan menyebabkan perpecahan umat manusia bahkan saling menyebabkan pertumpahan darah karena salah tempat, maka handaknya bahkan wajib tidak mengatakan hal itu.

Redaksi “*walâ tasubb al-ladzîna...bi ghair al-’ilm*” dan “*lâ taqûlû râ’ina*” dapat diambil sebagai makna independen yang memberikan pemahaman prinsip universal yaitu menjaga keharmonisan dalam interaksi antaragama menuntut etika komunikasi yang bijak, di mana penyampaian kebenaran harus mempertimbangkan dampaknya agar tidak memicu permusuhan atau perpecahan. Oleh karena itu, Islam menekankan prinsip kehati-hatian dalam berbicara serta mengutamakan perdamaian di atas klaim kebenaran yang berpotensi menimbulkan konflik sosial.

<sup>110</sup> Muhammad Shadiq Khan, *Nail al-Marâm min Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, ..., hal. 290.

<sup>111</sup> Sulaiman ibn Abdul Qawi al-Thufi, *Al-Isyârât al-Ilâhîyyah ilâ al-Mabâhist al-Ushûliyyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005, hal. 262.

<sup>112</sup> Ahmad ibn Ali al-Maqrizi, *Imtâ’ al-Asmâ’ bimâ li al-Nabî min al-Ahwâl wa al-Amwâl wa al-Hafadah wa al-Matâ’*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hal. 109. Lihat jilid 3.

Ketika dikatakan tidak ada larangan untuk berdakwah, maka bagaimana cara berdakwahnya, terlebih Islam memiliki prinsip fundamental memerintahkan perkara yang baik dan melarang perkara buruk (*al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*)? Al-Ghazali mengatakan, prinsip tersebut merupakan pilar sentral tertinggi dalam agama Islam. Arti lain, suatu terpenting yang menjadi sebab diutusnya paraNabi dalam menjalankan dakwahnya dan prinsip tersebut hukumnya fardu kifayah.<sup>113</sup> Jadi jika sudah ada yang melalukan satu saja, maka yang lain sudah gugur. Sedangkan, terkait dalil baik Al-Qur'an dan hadis yang berbicara tentang prinsip tersebut, dapat melihat langsung pada sub bab khusus dalam kitabnya al-Ghazali tersebut yang dijelaskan secara konseptual, mulai dari rukun, syarat, langkah, dan tingkatannya.

Permasalahan selanjutnya adalah apa setiap individu perlu melakukan hal itu (*al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*), bagaimana dengan konteks negara demokrasi, khususnya Indonesia ini, apakah perlu izin kepada aparat negara atau cukup negara saja yang melakukan hal itu? Secara hukum, fardu kifayah berarti suatu kewajiban kolektif (*collective obligation*) yang ditujukan untuk mewujudkan suatu kepentingan penting dalam masyarakat yang dikehendaki oleh syariat untuk terlaksana, tanpa mempersoalkan siapa yang secara spesifik melakukannya. Definisi ini merujuk pada pengertian yang didefinisikan oleh al-Ghazali dan dijelaskan kembali oleh al-Rafi'i, bahwa fardu kifayah mencakup urusan-urusan umum yang berkaitan erat dengan kemaslahatan agama maupun kehidupan dunia.<sup>114</sup>

Tindakan-tindakan ini tidak dapat diabaikan karena ketertiban sosial sangat bergantung pada keberadaannya. Dalam kerangka ini, syariat tidak menuntut seluruh individu untuk terlibat secara langsung, melainkan cukup jika sebagian masyarakat melaksanakannya, maka kewajiban tersebut gugur dari yang lainnya. Berbeda dengan fardu ain yang membebani setiap individu secara personal, fardu kifayah menekankan pada terwujudnya tindakan, bukan pada siapa pelakunya. Namun bukan berarti pelaku tidak diperhitungkan sama sekali, sebab pelaku tetap memiliki kaitan dengan ganjaran atau tanggung jawab moral, meskipun ia bukan tujuan utama. Inilah mengapa disebut bahwa pelakunya tidak dimaksudkan secara langsung (*bi al-dzât*), melainkan secara fungsional. Karena setiap tindakan tentu memerlukan pelaku, meski yang menjadi fokus utama adalah hasil atau kemanfaatan dari tindakan itu bagi masyarakat luas.

---

<sup>113</sup> Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûmiddin*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2019, hal. 376. Lihat jilid 2.

<sup>114</sup> Muhammad ibn Abdillah Al-Zarkasyi, *Tasyrif al-Masâmi' bi Jam' al-Jawâmi'*, ..., hal. 251. Lihat jilid 1.

Dengan memahami hal ini, dalam konteks negara demokrasi seperti Indonesia, pelaksanaan *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* sebagai bagian dari fardu kifayah dapat diserahkan kepada institusi negara atau kelompok masyarakat tertentu yang memang memiliki otoritas, keahlian, dan cara yang sesuai dengan hukum yang berlaku. Masyarakat umum tidak harus seluruhnya terlibat langsung, asalkan fungsi tersebut telah terpenuhi oleh sebagian yang kompeten. Maka, pendekatan kolektif dan sistematis menjadi penting agar nilai-nilai amar ma'ruf nahi munkar tetap hidup dalam masyarakat tanpa melanggar prinsip-prinsip demokrasi dan supremasi hukum.

Salah satu contoh dalam perbuatan munkar adalah tempat prostitusi atau miras (minuma keras) dan lainnya di tempat/daerah tertentu. Jika melihat secara undang-undang,<sup>115</sup> negara sudah memiliki aturan atas larangan perbuatan tersebut. Maka, secara otomatis, kewajiban masyarakat sudah selesai tidak ada beban lagi dengan dimasukkan ke dalam aturan negara ini. Penting digarisbawahi bahwa gugurnya kewajiban masyarakat bukan berarti hilangnya tanggung jawab moral sama sekali. Selama pelaksanaan negara belum sempurna, atau terjadi pembiaran terhadap kemunkaran tersebut karena lemahnya penegakan hukum, maka farhu kifayah itu bisa kembali hidup dan menjadi tanggung jawab kolektif yang mesti diangkat oleh kelompok masyarakat lain, baik melalui advokasi, penyuluhan, pelaporan kepada aparat, atau cara-cara legal lainnya yang tidak menyalahi tatanan demokrasi dan hukum negara.

##### 5. Potret Historis Global (*'Âlamî*): Perkembangan Islam dalam Berinteraksi Antaragama

Pada bagian ini, memotret sejarah Islam secara global. Islam bukanlah agama baru, melainkan kelanjutan dari risalah yang telah dibawa oleh para nabi sebelumnya. Dalam sejarahnya, Islam telah lama berinteraksi dengan agama-agama lain, bukan sebagai entitas asing, tetapi sebagai bagian dari kesinambungan ajaran tauhid yang bersumber dari Tuhan yang satu. Islam adalah agama yang sama dengan yang diajarkan oleh Nabi Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa, hanya saja seiring berjalannya waktu, terjadi distorsi, perubahan, dan penyimpangan dalam ajaran agama sebelumnya.<sup>116</sup> Penyimpangan inilah yang kemudian menyebabkan banyak doktrin yang bertentangan dengan ajaran Islam

---

<sup>115</sup> Peraturan Daerah Kabupaten Lebong Nomor 14 Tahun 2010 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Maksiat.

<sup>116</sup> Muhammad 'Imarah, *Al-Dîn wa al-Hadhârah 'Awâmil Imtiyâz al-Islâm: Syahâdah Gharbîyyah*, Maktabah al-Syuruq al-Duwalliyyah, 2005, hal. 9. Muhammad Imarah, *Al-Islâm wa al-Âkhar man Ya'tarif bi man wa man Yankir man*, Maktabah Syuruq, t.th, hal. 5.

yang dibawa oleh Nabi Muhammad, padahal sejatinya, para nabi tidak mungkin mengajarkan sesuatu yang bertentangan satu sama lain.

Fethullah Gulen, sarjana Turki mengatakan, pertama kali yang memperkenalkan Islam adalah Nabi Adam yang kemudian diikuti oleh generasi setelahnya. Dan kata Islam sendiri juga bagian doa dari para nabi terdahulu, seperti “*wa umirtu an akûna min al-muslimîn*”, “*wa ij’alnâ muslimaini*”, “*tawaffanî musliman*”, dan lain seterusnya. Berdasarkan hal ini, Islam memang bukan agama yang diciptakan oleh Nabi Muhammad SAW, akan tetapi agama yang masih bersumber satu dengan sebelumnya.<sup>117</sup> Namun secara syari’atnya tentu memiliki perbedaan dari masing-masing nabi yang diutus untuk umatnya. Hal itu dikarenakan, masing-masing kondisi dan situasi yang berbeda.

Jika dipahami oleh peneliti, Islam datang untuk meluruskan ajaran yang telah berubah dan mengembalikannya kepada esensi tauhid yang murni. Keberadaan Islam bukan untuk meniadakan agama-agama sebelumnya, tetapi untuk menyatukan dan mengoreksi penyimpangan yang telah terjadi, sehingga kembali kepada jalan yang lurus. Dengan demikian, perbedaan yang ada bukan karena Islam sebagai agama baru yang berbeda dari ajaran terdahulu, melainkan karena adanya perubahan dalam agama-agama sebelumnya yang menjauh dari ajaran aslinya. Oleh sebab itu, Islam tetap menjadi pedoman yang komprehensif dalam membangun peradaban dunia, mengharmonikan ajaran tauhid, dan mewujudkan tatanan sosial yang selaras dengan nilai-nilai ilahi.

Salah satu bukti mashur interaksi Islam dengan agama yang lain adalah Piagam Madinah yang banyak dibuat contoh oleh peneliti yang lain. Kota Madinah dan sekitarnya berubah menjadi sebuah negara konfederasi dengan Nabi SAW sebagai pemimpin utamanya.<sup>118</sup> Peneliti sendiri memahami, kesuksesan Nabi SAW dalam mengayomi dan mendamaikan umat beragama kala itu, sehingga, demi menjaga stabilitas dan memperluas wilayah keamanan, kemudian menjalin perjanjian serupa dengan suku-suku lain sesuai dengan perkembangan situasi.

Hal yang sama pernah dilakukan oleh Sarjana al-Azhar Muhammad Abduh yang terkenal dengan madrasah Reformasi dan Pembaruan (*al-Ishlâh wa al-Tajdîd*) abad 19 awal abad 20 (masa kebangkitan) dengan sebuah konsep Mendekatkan Antaragama (*Jam’iyyah al-Taqrîb baina al-Adyân*): a) mendekatkan agama-agama samawi dan menghilangkan perpecahan di antara pemeluknya., b) bekerja sama dalam mengurangi tekanan Eropa terhadap masyarakat

---

<sup>117</sup> Muhammad Fethullah Gulen, *Mi’râj al-Rûh al-Shalâh*, Kairo: Dar al-Inbi’ast, 2025, hal. 55-56. Diterjemahkan oleh Abdullah Muhammad ‘Antar.

<sup>118</sup> Safiyur Rahman al-Mubarakfuri, *Al-Rakhiq al-Makhtûm*, Damaskus: Dar al-‘Ushama’, 1427, hal. 133.

Timur, khususnya umat Islam., dan c) mengenalkan orang Barat terhadap hakikat Islam.<sup>119</sup> Selain itu, sarjana al-Azhar juga, Ahmad Thayyib pada 4 Februari 2019 dengan Paus Fransiskus dalam rangka “Dokumen Persaudaraan Kemanusiaan” dengan sebuah tujuan “komitmen terhadap perdamaian global, dialog antaragama, dan kerja sama lintas iman”.<sup>120</sup> Dari sini dapat dipahami, upaya membangun hubungan antaragama yang lebih harmonis di tengah tantangan global sangat diperlukan. Langkah ini menunjukkan bahwa Islam, melalui Al-Azhar, aktif dalam mengusung nilai keadilan, kasih sayang, dan perdamaian. Namun, tantangan terbesar adalah bagaimana dokumen ini bisa benar-benar diterapkan di tengah masyarakat yang masih dipengaruhi politik identitas dan perbedaan ideologis.

Tokoh lain adalah Peristiwa penandatanganan *Deklarasi Bersama Istiqlal 2024* oleh Paus Fransiskus dan Imam Besar Masjid Istiqlal, Nasaruddin Umar, pada 5 September 2024 di Jakarta<sup>121</sup> merupakan tonggak penting dalam sejarah kontemporer hubungan antaragama di tingkat global. Momentum ini mencerminkan upaya konkret dua tokoh agama besar dunia—Katolik dan Islam—dalam membangun jembatan dialog lintas iman yang berfokus pada isu-isu kemanusiaan universal. Deklarasi tersebut tidak hanya menyerukan pentingnya kerukunan antarumat beragama, tetapi juga mengangkat dua krisis global yang paling mendesak: dehumanisasi dan perubahan iklim. Penekanan pada dehumanisasi sebagai dampak dari konflik dan kekerasan menunjukkan bahwa kerja sama antaragama tidak lagi cukup hanya sebatas toleransi, melainkan harus bertransformasi menjadi solidaritas aktif dalam merespons penderitaan umat manusia.

Dalam konteks perkembangan historis global, peristiwa ini merefleksikan fase baru interaksi Islam dalam skala internasional, di mana peran tokoh Muslim tidak hanya sebagai representasi komunitas keagamaan, tetapi juga sebagai mitra etis dalam membangun tata dunia yang lebih berkeadaban. Ini melanjutkan tradisi panjang Islam dalam membangun hubungan antarumat sejak masa Nabi Muhammad saw., yang melalui Piagam Madinah telah memperlihatkan bentuk awal

---

<sup>119</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Târîh al-Ustâdz*, Dar al-Fadhilah, 2006, hal. 819. Lihat jilid 1.

<sup>120</sup> Bawwabah al-Azhar, “Al-Imîm wa al-Bâbâ wa al-Tharîq al-Şa’b,” dalam <https://www.azhar.eg/m-alazhar/zakah/details/ArtMID/5875/ArticleID/55384/>. Diakses pada 11 Maret 2025.

<sup>121</sup> Bonafisius Josie Susilo Hardianto dan Atiek Ishlahiyah Al Hamasy, “Paus Fransiskus dan Imam Besar Masjid Istiqlal Tanda Tangani Deklarasi Istiqlal” dalam <https://www.kompas.id/artikel/paus-fransiskus-dan-imam-besar-masjid-istiqlal-tanda-tangani-deklarasi-istiqlal>. Diakses pada 24 Juli 2025.

koeksistensi antaragama dalam struktur masyarakat. Dengan demikian, *Deklarasi Istiqlal 2024* dapat dibaca sebagai kesinambungan historis dari semangat *ta'āyush salmī* (koeksistensi damai) dalam Islam yang kini mendapatkan artikulasi baru di panggung global. Keikutsertaan Islam dalam merespons tantangan bersama umat manusia melalui jalur dialog antaragama menunjukkan bahwa nilai-nilai universal Islam seperti keadilan, kasih sayang, dan penjagaan terhadap bumi tetap relevan dalam konstruksi peradaban modern.

Sebenarnya, dalam skala internasional (global), telah ada upaya untuk menjalin harmonisasi antarbangsa, yang salah satunya mengatur hubungan antaragama, yaitu melalui Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dengan undang-undang kebebasan beragama. Ironisnya, seperti yang dijelaskan di atas, meskipun PBB telah ada, PBB justru menjadi sorotan masyarakat terkait peristiwa perang Palestina-Israel, karena tidak ada ketegasan<sup>122</sup> atau konsistensi dalam penerapan peraturan. Bagi peneliti sendiri, jika memang tujuannya adalah menjalin sebuah perserikatan, maka semua ketentuan harus diputuskan bersama tanpa ada yang memiliki hak veto. Sehingga, jika masih ada hak veto<sup>123</sup> sepihak dari negara tertentu, maka akan selalu sulit untuk menerapkan sistem yang telah dilakukan oleh para pendahulu. Terlebih, sistem tersebut seringkali dibalut oleh politik dan ambisi untuk menguasai pihak lain.

Ditegaskan kembali bahwa sejarah mencatat bagaimana Islam tidak hanya menjaga perdamaian sosial, tetapi juga menjadi fondasi dalam membangun peradaban yang maju, di mana ilmu pengetahuan, seni, dan budaya berkembang pesat. Meskipun saat ini dalam bidang teknologi dan sains Islam masih mengikuti perkembangan dari luar, nilai-nilai keislaman tetap berkembang dan memberikan pengaruh dalam berbagai aspek kehidupan. Dengan nilai-nilai tauhid sebagai landasan, Islam tetap mendorong keseimbangan antara spiritualitas dan kemajuan duniawi, menjadikannya kekuatan transformatif dalam membentuk masyarakat yang berkeadaban dan berkeadilan.

---

<sup>122</sup> Gusti Grehenson, “Selama PBB Tidak Tegas, Konflik Palestina-Israel Tidak Pernah Usai,” dalam <https://ugm.ac.id/id/berita/pakar-ugm-selama-pbb-tidak-tegas-konflik-palestina-israel-tidak-pernah-usai/>. Diakses pada 11 Maret 2025.

<sup>123</sup> Aurellia Nayla Putri Wijaya, *et al.*, “Hak Veto Pada Perserikatan Bangsa-Bangsa Dan Dewan Keamanan Perserikatan Bangsa-Bangsa”, dalam *Jurnal Hukum, Politik Dan Ilmu Sosial (JHPIS)*, Vol. 3, No. 2, 2024, hal. 243.

### C. Prinsip-Prinsip Universal Al-Qur'an: Paham Qurani Pluralisme Agama

1. Rumusan Prinsip Universal Al-Qur'an terkait Ayat Pluralitas Agama  
Berdasarkan analisis di atas, peneliti merumuskan beberapa hasil eksplorasi (*istinbâth*) makna semantik independen sebagai paradigma umat manusia, khususnya muslim sebagai prinsip-prinsip universal Al-Qur'an sebagai berikut:

Tabel IV. 1. Hasil Prinsip-Prinsip Universal Al-Qur'an

No	Surah	Semantik Independen	Prinsip Universal	<i>al-Mabâdî' al-Âmmah</i>
1	QS. Hud/11: 118	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ	<i>Perbedaan dalam setiap sesuatu merupakan suatu keniscayaan</i>	الاختلاف في كل شيء هو أمر محتوم
	QS. Yunus/10: 99	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا		
	QS. Al-Rum/30 :22	وَاخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْأَلْوَانِكُمْ		
	QS. Ali 'Imran/3: 190	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلاف الليل والنهار آيات		
2	QS. Al-Hujurat/49: 13	وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا	<i>Hakikat fitrah makhluk adalah saling berinteraksi satu sama lain</i>	حقيقة الفطرة في المخلوقات هي التفاعل والتواصل بعضهم مع بعض
	QS. Al-Furqan/25: 54	وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا		
3	QS. Al-Kafirun/109: 6	لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ	<i>Menghormati sikap dan pendapat setiap orang dalam memilih tanpa mengganggu keharmonisan interaksi</i>	الإحترام لمواقف وآراء كل فرد في الاختيار دون الإخلال بتناغم التفاعل
	QS. Yunus/10: 41	فَقُلْ لِيْ عَمَلِيْ وَلَكُمْ عَمَلِكُمْ		
	QS. Al-Zumar/39: 64	أَفَعَبَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُوْنَ بِهَا الْجَاهِلُونَ		
4	QS. Al-Baqarah/2: 256	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ	<i>Tidak ada dan tidak dibenarkan pemaksaan terhadap siapapun dalam agama</i>	لَا يُوجَدُ وَلَا يُجْرُ الإكراه على أحد في الدين
	QS. Al-Kahfi/18: 29	فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ		
5	QS. Hujurat/49: 14	قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمَرُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا	<i>Pengakuan terhadap lahiriah tidak mengharuskan pembenaran batin dan penilaian atas batin dikembalikan kepada Allah</i>	الجزم بالظاهر لا يستلزم التصديق بالباطن، والحكم على الباطن مرده إلى الله.
	QS. Al-Baqarah/2: 8	وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْتُمُونَ الْأَخْرَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ		

No	Surah	Semantik Independen	Prinsip Universal	al-Mabâdi' al-Ammah
6	QS. Ghafir/40: 64	جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً	Segala yang ada di bumi diperuntukkan bagi manusia dengan manfaat dan tanggung jawab yang adil, sehingga pengelolaannya harus mencerminkan kebaikan dan keseimbangan bagi semua	إِنَّ كُلَّ مَا فِي الْأَرْضِ جُعِلَ لِلنَّاسِ مَعَ الْمَنْفَعَةِ وَالْمَسْئُولِيَّةِ بِالْعَدْلِ، فَيُتَبَغَى أَنْ يَكُونَ تَدْبِيرُهُ عَلَى وَجْهِ الْإِحْسَانِ وَالتَّوَارُثِ لِجَمِيعِ النَّاسِ
	QS. Al-Hadid/57: 25	وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ	Bumi adalah milik bersama seluruh manusia, dan mereka harus mengelolanya dengan tanggung jawab kolektif	الأرضُ مشاعٌ للبشرية، وعليهم إدارتها بالمسؤولية المشتركة
			Keseimbangan antara akal dan wahyu adalah jalan menuju keadilan dalam masyarakat yang beragam	التوازن بين العقل والوحي سبيلٌ لإقامة العدل في المجتمعات المتعددة
	QS. Al-Nahl/16: 69	يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ	Setiap makhluk memiliki nilai intrinsik dalam sistem penciptaan, sehingga harus dihormati dan dijaga fungsinya	كلُّ مخلوقٍ يحملُ قيمةً ذاتيةً في نظامِ الخلقِ، فوجب احترامه وصوره وظيفته
	QS. Al-Baqarah/2: 189	قُلْ هِيَ مَوَاقِفُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ	Waktu menjadi penentu perjalanan peradaban, dan pengelolaannya dengan bijak adalah syarat utama bagi kemajuan manusia	الزمنُ محددٌ لمسار الحضارة، واستثماره بحكمة شرطٌ لنجاح التقدم الإنساني
	QS. Ali Imran/3: 14	رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ	Keanekaragaman keinginan dan kecenderungan manusia merupakan ujian dalam mewujudkan kedamaian dan keseimbangan di antara mereka	التنوع في الميول والرغبات امتحانٌ في تحقيق السِّلم والتوازن بين البشر
QS. Al-Nahl/16: 10, 12, 14, 81	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ	Sumber daya alam adalah amanah di tangan manusia,	الموارد الطبيعية أمانة في يد الإنسان، والاستبداد بها يفسد	

No	Surah	Semantik Independen	Prinsip Universal	al-Mabâdi' al-Ammah
		تُسَيِّمُونَ	dan penyalahgunaannya akan merusak peradaban	الحضارة.
		وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ		
		وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً ثَلْبُوسُوهاً وَتَرَى الْعُلَّكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلَيَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ		
		وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بَأْسَكُمْ	Penundukan alam oleh Allah adalah nikmat dan ujian, sehingga harus dimanfaatkan secara bijak dengan penuh rasa syukur	التسخيرُ الإلهيُّ للكونِ نعمةٌ واختبارٌ، فلا بدَّ من الاستخدام الرشيدِ والشُّكْرِ الدائمِ
QS. Ghafir/40: 79	اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِيَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ	Fasilitas yang diberikan Allah kepada manusia harus dimanfaatkan secara bertanggung jawab	ما أوتيَ الإنسانُ من التعميرِ والأدواتِ وجبَ عليه أن يستخدمه بعهدَةِ الأمانةِ	
QS. Al-Ahzab/33: 72	وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ	Amanah dalam kehidupan adalah tanggung jawab manusia, dan pengabaianya menjadi sebab kehancuran peradaban	الأمانةُ في الحياةِ تكليفٌ للبشرِ، واضاعتها سببٌ في انهيارِ الحضاراتِ	
7	QS. Al-Nahl/16: 90	إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعْظُمُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ	Menjalin kebajikan antarsesama dan menegakkan keadilan adalah pilar utama kehidupan yang harmonis	الرِّاحِمُ بَيْنَ النَّاسِ وَإِقَامَةُ الْعَدْلِ دَعَامَتَانِ قَوِيَّتَانِ لِحَيَاةٍ قَائِمَةٍ عَلَى التَّوَّازُنِ وَالِاسْتِقْرَارِ
	QS. Yunus/10: 26	لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ		
	QS. Al-Nisa'/4: 58	وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ	Keadilan harus ditegakkan tanpa keberpihakan, meskipun terhadap pihak yang tidak sejalan	الْعَدْلُ وَاجِبٌ عَلَى الْجَمِيعِ دُونَ مَحَابَبَةٍ، وَلَوْ كَانَ لِصَالِحٍ مِنْ مَخَالِفِنَا فِي الدِّينِ أَوْ الْفِكْرِ
	QS. Al-Mumtahanah/60: 8	لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُغَالِبْكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ	Berlaku baik terhadap orang lain tetap menjadi prinsip, kecuali dalam keadaan	الْإِحْسَانُ مَبْدَأٌ عَامٌّ، إِلَّا إِذَا تَعَارَضَ مَعَ الْعَدْلِ وَالْحَقِّ، فَحِينَئِذٍ يُقَدَّمُ الْحَقُّ عَلَى الْإِحْسَانِ

No	Surah	Semantik Independen	Prinsip Universal	<i>al-Mabâdi' al-Ammah</i>
			yang mengancam keadilan dan kebenaran	
			Kebaikan memiliki nilai sejati ketika diberikan secara proporsional dan sesuai pada tempatnya	إِنَّمَا تُوزَنُ قِيمَةُ الْإِحْسَانِ بِقَدْرِ إِتْرَائِهِ وَوَضْعِهِ فِي مَوْضِعِهِ الصَّحِيحِ
	QS. Al-Baqarah/2: 195	وَأَتَّقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا	Kemaslahatan tidak boleh melampaui batas keadilan, sebagaimana keadilan tidak boleh mengabaikan kemaslahatan	لَا يَجُوزُ أَنْ تَطْعَى الْمَصْلَحَةَ عَلَى الْعَدْلِ، كَمَا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُعْمَلَ الْعَدْلُ بِحُجَّةٍ تَحْتَقِيقِ الْمَصْلَحَةَ
	QS. Al-A'raf/7: 56	وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا		
8	QS. Al-Nisa'/4: 114	أَوْ إِصْلَاحٍ، بَيْنَ النَّاسِ	Perdamaian lebih utama daripada sekadar kejujuran jika kejujuran itu justru memperburuk konflik	السَّلَامُ أَوْلَى مِنَ الصِّدْقِ إِذَا كَانَ الصِّدْقُ يُؤَدِّي إِلَى التَّرَاجُعِ
	QS. Al-Mujadalah/58: 9	وَتَنَاجَوْا بِاللَّيْلِ وَالنَّهْيِ	Ucapan yang dibuat-buat untuk mendamaikan dan kebaikan lebih mulia daripada ucapan jujur yang memicu perpecahan dan krusakan	التَّصْنُوعُ فِي الْكَلَامِ لِلْمُضْحِ وَالْمَصْلَحَةُ أَفْضَلُ مِنَ الصِّدْقِ الَّذِي يُؤَدِّي إِلَى الْفُرْقَةِ وَالْفَسَادِ
	QS. Al-Anfal/8: 1	وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ	Keberkahan dalam kebersamaan terwujud dengan menjaga keadilan dan persatuan	الْبِرْكَةُ فِي الْجَمَاعَةِ تَتَحَقَّقُ بِحِفْظِ الْعَدْلِ وَالْوَحْدَةِ
	QS. Al-Qiyamah/75: 14	بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ	Kebaikan sejati bukan hanya terlihat dari ucapan, tetapi bersumber dari hati yang bersih	الْحَيْثُ الْحَقِيقِيُّ لَا يَكُونُ فِي الْكَلَامِ وَحْدَهُ، بَلْ فِي نَوَاءِ الْقَلْبِ
	QS. Al-An'am/6: 104	قَدْ جَاءَكُمْ نَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا	Kesadaran batin yang jernih adalah cahaya yang membimbing manusia menuju kebenaran	الْبَصِيرَةُ النَّفْسِيَّةُ تُورِثُ تَهْدِي الْإِنْسَانَ إِلَى الْحَقِّ
	QS. Ali Imran/3: 13	قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئْتَنِ التَّقَاتِ فَبِمَا كَانُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْآخِرَى كَافِرِينَ يَكْفُرُونَ بِمَا فِي أَيْمَانِهِمْ وَأَيُّ الْعَمَلِ	Kejernihan hati dan akal adalah kunci memahami	صَفَاءُ الْقَلْبِ وَالْعَقْلِ مِفْتَاحُ لِقَاهُمُ الْحَقِيقَةَ وَتَبْلِ الْهُدَى

No	Surah	Semantik Independen	Prinsip Universal	al-Mabâdi' al-Ammah
		وَاللَّهُ يُرِيدُ يُنْصِرَهُ مَنْ يَشَاءُ	realitas sejati dan meraih petunjuk Ilahi	
9	QS. Al-Nisa'/4: 58	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا	Hak Sesama Diberikan dengan Menunaikan Amanah	حَقُّ الْإِنْسَانِ فِي النَّفْسِ وَالْمَالِ يَحَقُّ بِأَدَاءِ الْأَمَانَةِ وَحِفْظِ الْحُقُوقِ
	QS. Al-Mu'minun/23: 8	وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ	Kewajiban Menjaga Kesejahteraan Sesama dengan Menegakkan Keadilan	الْعَدْلُ فِي حَقِّ الْإِنْسَانِ قِيَامُ لِحَيَاتِهِ وَسَعَادَتِهِ فِي الْمَجْتَمَعِ
	QS. Al-Maidah/5: 32	مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا	Melindungi Nyawa Sesama Adalah Bagian dari Menjaga Kehidupan Bersama	حِفْظُ نَفْسِ الْإِنْسَانِ هُوَ حِفْظُ لِحْيَتِهِ وَحَيَاتِهِ فِي الْمَجْتَمَعِ
	QS. Shad/38: 26	إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ		
10	QS. Ali 'Imran/3: 159	فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ	Musyawahar adalah prinsip dasar dalam pengambilan keputusan untuk mencapai keadilan dan kebaikan bersama	الشُّورَىٰ أَصْلٌ فِي اتِّخَاذِ الْقَرَارَاتِ لِتَحْقِيقِ الْعَدْلِ وَالْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ
			Kelembutan dan sikap memaafkan adalah kunci kepemimpinan yang efektif dan harmonis	الرِّفْقُ وَالْعَفْوُ مِفْتَاحَانِ لِلْقِيَادَةِ الْفَعَّالَةِ وَالْمُنْسَجِمَةِ
	QS. Al-Maidah/5: 1	أَوْفُوا بِالْعُقُودِ	Kesepakatan yang baik menjadi pilar kehidupan yang harmonis, mendorong inovasi dan kreativitas tanpa mengorbankan prinsip keyakinan	الِاتِّفَاقُ الْحَسَنُ رَكِيذٌ لِلْحَيَاةِ الْمُنْتَاعِمَةِ، يُعَزِّزُ الْإِبْدَاعَ وَالِابْتِكَارَ دُونَ التَّفْرِيطِ فِي الْمَبَادِي وَالِاعْتِقَادَاتِ
	QS. Al-Isra/17: 34	وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالْحَقِّ هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ	Menepati janji adalah ukuran kejujuran dan integritas dalam interaksi manusia	الْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ وَقِيَامُ الْأَمَانَةِ وَالصِّدْقُ فِي التَّعَامُلَاتِ الْبَشَرِيَّةِ

No	Surah	Semantik Independen	Prinsip Universal	<i>al-Mabâdi' al-Ammah</i>
		كَانَ مَسْئُولًا	Janji menjadi dasar keberlanjutan hubungan antarbangsa dan negara	الْعُهُودُ تَوْثِيقٌ لِاسْتِدَامَةِ الْعِلَاقَاتِ بَيْنَ الشُّعُوبِ وَالْمُدُولِ
			Kepemimpinan yang adil menuntut pemenuhan janji dan kepentingan publik	الإِدَارَةُ الْعَادِلَةُ تَتَطَلَّبُ الْإِلْتِزَامَ بِالْوَعُودِ وَتَحْقِيقَ الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ
11	QS. Al-Baqarah/2: 83	وَقُولُوا لِلنَّاسِ	Kesantunan dalam berbicara meningkatkan efektivitas komunikasi dan mencegah konflik	الطُّفُفُ فِي الْحَوَارِ يُسَاعِدُ عَلَى فَهْمِ الْآخِرِ وَيُجِدُّ مِنَ التَّوَهُُّرِ
	QS. Thaha/20: 44	فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ بِنَبَأٍ		
	Al-Ahzab/33: 70	وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا	Kejujuran dalam komunikasi adalah prinsip utama dalam membangun kepercayaan	الصِّدْقُ فِي التَّوَاصُلِ أَصْلٌ فِي بِنَاءِ التَّيَمَّةِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ وَالْمُجْتَمَعَاتِ
	QS. Al-Nisa'/4: 9	وَلْيُقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا		
	QS. Al-Isra'/17: 23	فَلَا تَقُلْ لِمَنْ أَهَمَّ وَلَا تَنْهَرْهُمْ وَقُلْ لِمَنْ أَهَمَّ قَوْلًا كَرِيمًا	Menghormati orang yang lebih tua adalah bagian dari etika interaksi yang baik tanpa membedakan agama	إِحْتِرَامُ الْكَبِيرِ سِنًا جُزْءٌ مِنْ أَدَبِ التَّعَامُلِ الْحَسَنِ دُونَ تَفْرِيقِ دِينِي
	QS. Al-Nahl/16: 125	وَجَادِبْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	Kebijaksanaan dan etika dalam komunikasi adalah dasar interaksi antarindividu dan kelompok	الْحِكْمَةُ وَأَخْلَاقِيَّاتِ التَّوَاصُلِ أَسَاسُ التَّعَامُلِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ وَالْمُجْتَمَعَاتِ
<b>Mengelola Ayat Sensitif dalam Hubungan Antaragama</b>				
QS. Ali Imran/3: 85, QS. Al-Maidah/5: 3, QS. Al-Taubah/9: 33 QS. Al-Maidah/5: 69, QS. Al-Baqarah/2: 62, QS. Al-Hajj/22: 17				
No	Surah	Semantik Independen	Prinsip Universal	<i>al-Mabâdi' al-Ammah</i>
1	QS. Al-An'am/6: 108	وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ	Prinsip Prioritas Kedamaian atas Klaim Kebenaran yang Memecah Belah	مَبْدَأُ تَقْدِيمِ السِّلْمِ عَلَى الْإِعْلَانِ بِالْحَقِّ إِذَا كَانَ مُقْبِيًا إِلَى التَّفَرُّقِ
	QS. Al-Baqarah/2: 104	لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمِعُوا	Prinsip Menjaga Keharmonisan dalam Interaksi Antaragama Prinsip Etika Komunikasi dan Kehati-hatian dalam Berbicara	مَبْدَأُ جَفِظِ الْوَتَامِ فِي التَّعَامُلِ بَيْنَ الْأَدْيَانِ مَبْدَأُ أَدَبِ التَّخَاطُبِ وَالتَّخَرِيصِ فِي الْكَلَامِ

Semua ayat ini merupakan hasil dari ekstraksi prinsip universal Al-Qur'an dari semantik independen. Ini merupakan bentuk ijtihad peneliti yang berusaha menggantinya melalui pendekatan semantik Ali Jum'ah. Prinsip ini adakalanya satu ayat terkandung beberapa prinsip atau beberapa ayat menghasilkan sebuah prinsip yang kokoh. Prinsip-prinsip ini membentuk paradigma muslim terkait keragaman agama ini, mulai dari kesadaran keragaman beragama sampai bagaimana seorang muslim bertindak atau berlaku aktif dalam berinteraksi dengan agama yang lain tanpa merugikan satu dengan yang lainnya. Semua prinsip tersebut tidak hanya berlaku dalam kasus keragaman agama saja, akan tetapi juga sebagai prinsip universal dalam bidang yang lain.

## 2. Paradigma *Mabâdiul 'Âmmah* tentang Pluralisme Agama

Prinsip-prinsip di atas tentu tidak terbatas pada hal tersebut saja, melainkan dirumuskan sebagai konsep atau pemahaman yang sistematis yang bersumber dari Al-Qur'an, sehingga membentuk konsep yang utuh tentang Pluralisme Agama. Oleh karena itu, peneliti merumuskan beberapa aspek penting dalam masalah Pluralisme Agama. Jika konsep ini diterapkan sesuai dengan prinsip-prinsip tersebut secara konsisten, maka akan tercipta keharmonisan antaragama secara global:

### a. Pluralisme Agama Secara Definitif

Definisi Pluralisme Agama adalah mengakui keberagaman agama sebagai suatu keniscayaan (rujuk: QS. Hud/11: 118, QS. Yunus/10: 99, QS. Al-Rum/30:22, QS. Ali 'Imran/3: 190), keterlibatan aktif dalam interaksi sosial yang harmonis berdasarkan penghormatan terhadap keyakinan masing-masing (rujuk: QS. Al-Hujurat/49: 13, QS. Al-Furqan/25: 54), tidak mengharuskan penyamaan doktrin, setiap manusia memiliki hak dalam memilih kepercayaan tanpa paksaan (rujuk: QS. Al-Baqarah/2: 256, QS. Al-Kahfi/18: 29), dengan tetap mengakui bahwa urusan keyakinan batiniah adalah hak prerogatif Allah (rujuk: QS. Al-Hujurat/49: 14, QS. Al-Baqarah/2: 8).

Peneliti akan menjelaskan lebih lanjut makna dibalik definisi tersebut. Bahwa definisi tersebut sifat komprehensif (*jâmi'*) karena mencakup unsur-unsur utama pluralisme agama tanpa menyempitkan maknanya pada aspek tertentu: *Pertama*, frase “keberagaman agama adalah suatu keniscayaan”, bermakna bahwa perbedaan tersebut merupakan bagian dari realitas yang tidak bisa dihindari. Hal ini menjadikannya luas dalam cakupan, karena tidak terbatas pada sudut pandang sosial, politik, atau teologis semata.

*Kedua*, frase “interaksi sosial yang harmonis”, bermakna bahwa bukan hanya sekadar pengakuan pasif terhadap keberagaman, melainkan juga melibatkan keterlibatan aktif dalam membangun hubungan yang saling menghormati. Artinya, bagaimana keberagaman seharusnya

dikelola dalam kehidupan bermasyarakat. *Ketiga*, frase “tidak mengharuskan penyamaan doktrin”, bermakna menghindari jebakan relativisme yang mencoba mengkaburkan keyakinan setiap umat beragama. Artinya, tidak menuntut penyamaan semua keyakinan, tetapi lebih pada pengakuan hak eksistensial setiap agama tanpa mengorbankan perbedaan fundamentalnya.

*Keempat*, frase “hak memilih kepercayaan tanpa paksaan”, bermakna penegasan kebebasan individu dalam beragama. Dan *kelima*, frase “urusan keyakinan batiniyah adalah hak prerogatif Allah”, bermakna bahwa menutup kemungkinan adanya klaim pemaksaan dalam beragama, sekaligus menegaskan bahwa tidak berarti meniadakan keyakinan masing-masing agama terhadap kebenaran yang mereka yakini. Dengan adanya batas ini, definisi tidak terbuka bagi interpretasi yang mengarah pada sinkretisme atau penghapusan identitas agama. Secara keseluruhan, definisi ini cukup komprehensif dalam merangkum unsur utama pluralisme agama dan restriktif dalam mencegah masuknya konsep-konsep yang dapat menyebabkan distorsi makna. Dengan demikian, definisi ini dapat digunakan sebagai dasar konseptual yang kuat dalam membahas pluralisme agama tanpa terjebak dalam bias atau reduksi makna yang tidak diinginkan.

Tujuan Pluralisme Agama: a). Mewujudkan keharmonisan dalam masyarakat yang beragama (rujuk: QS. Al-Kafirun/109: 6, QS. Yunus/10: 41, QS. Al-Zumar/39: 64). b). Menjaga keseimbangan antara akal dan wahyu dalam memahami realitas sosial dan keagamaan (rujuk: QS. Al-Hadid/57: 25). c). Mengembangkan kesadaran bahwa manusia memiliki tanggung jawab kolektif dalam mengelola kehidupan bersama, termasuk aspek lingkungan dan sosial (rujuk: QS. Ghafir/40: 64). d). Menegakkan keadilan dan kesejahteraan bagi semua, tanpa diskriminasi (rujuk: QS. Al-Nisa’/4: 58, QS. Al-Mu’minun/23: 8). Sedangkan dari sisi manfaat Pluralisme Agama: a). Membangun relasi sosial yang sehat dengan mengakui perbedaan dan tetap menjaga interaksi yang harmonis (rujuk: QS. Al-Hujurat/49: 13). b). Menjaga stabilitas sosial, yaitu tidak ada paksaan dalam agama dan setiap individu berhak menjalankan keyakinannya tanpa tekanan (rujuk: Al-Baqarah/2: 256). c). Mendorong keadilan sosial, yaitu melahirkan sistem keadilan yang tidak berpihak dan menjunjung tinggi amanah (rujuk: QS. Al-Nisa’/4: 58, QS. Al-Maidah/5: 32). d). Menghargai hak-hak individu dan komunitas dengan menegaskan pentingnya kebebasan memilih dan berkeyakinan tanpa saling mengganggu (rujuk: QS. Al-Zumar/39: 64).

b. Sikap Aktif Positif sebagai Kewajiban

*Pertama*, menghormati keberagaman dengan kesadaran bahwa perbedaan merupakan ketetapan Ilahi (rujuk: QS. Hud/11: 118). *Kedua*,

menegakkan keadilan tanpa keberpihakan meskipun terhadap pihak yang berbeda pandangan (rujuk: QS. Al-Nisa'/4: 58). *Ketiga*, menjalin kebijakan antarumat manusia untuk menjaga persaudaraan universal (rujuk: QS. Al-Nahl/16: 90, QS. Yunus/10: 26). *Keempat*, mengutamakan musyawarah dan kelembutan dalam berinteraksi (rujuk: Ali 'Imran/3: 159). *Kelima*, menepati janji dan menjaga integritas sebagai bentuk penghormatan dalam kehidupan sosial (rujuk: QS. Al-Isra/17: 34). *Keenam*, menjaga etika komunikasi agar tidak menimbulkan konflik antaragama (rujuk: QS. Al-Nahl/16: 125). *Ketujuh*, mengutamakan perdamaian daripada mempertahankan klaim kebenaran yang dapat memecah belah (rujuk: QS. Al-An'am/6: 108, QS. Al-Baqarah/2: 104).

c. Sikap Negatif sebagai Larangan

*Pertama*, memaksakan keyakinan kepada orang lain tanpa memberikan hak kebebasan (rujuk: QS. Al-Baqarah/2: 256, QS. Al-Kahfi/18: 29). *Kedua*, mengganggu kebebasan beragama orang lain karena setiap individu berhak atas keyakinannya (rujuk: QS. Al-Kafirun/109: 6, QS. Yunus/10: 41). *Ketiga*, berprasangka buruk terhadap kelompok lain karena Islam mengajarkan untuk tidak menilai isi hati seseorang (rujuk: QS. Al-Hujurat/49: 14, QS. Al-Baqarah/2: 8). *Keempat*, melanggar prinsip keadilan dengan alasan perbedaan agama (rujuk: QS. Al-Nisa'/4: 58). *Kelima*, mengorbankan prinsip kebenaran demi kepentingan kelompok karena keadilan harus diutamakan di atas segalanya (rujuk: QS. Al-Baqarah/2: 195, QS. Al-A'raf/7: 56). *Keenam*, meributkan klaim kebenaran dan memperdebatkan yang membuat pecah belah (rujuk: QS. Ali Imran/3:85, QS. Al-Maidah/5:3, dan QS. Al-Taubah/9:33).

d. Cita-Cita Global sebagai Perdamaian Beragama

*Pertama*, menciptakan peradaban yang harmonis berdasarkan prinsip keadilan dan keseimbangan (rujuk: QS. Al-Mu'minin/23: 8). *Kedua*, menjadikan keberagaman sebagai kekuatan, bukan sumber perpecahan (rujuk: QS. Ali Imran/3: 140). *Ketiga*, mengelola sumber daya dunia dengan penuh tanggung jawab sebagai bentuk amanah Ilahi (rujuk: QS. Al-Nahl/16: 10, 12, 14, 81). *Keempat*, menjadikan musyawarah sebagai dasar dalam membangun kebijakan global untuk menciptakan tatanan sosial yang lebih adil (rujuk: QS. Ali 'Imran/3: 159). *Kelima*, membangun komunikasi global yang santun dan bijaksana untuk memperkuat relasi antaragama (rujuk: QS. Thaha/20: 44, QS. Al-Ahzab/33: 70, QS. Al-Nisa'/4: 9). *Keenam*, mewujudkan kebersamaan dalam keberkahan dengan menjaga persatuan dan keadilan (rujuk: QS. Al-Anfal/8: 1).

e. Menempatkan Ayat Sensitif sebagai Upaya Menjaga Harmoni Antaragama

Setiap umat beragama dianjurkan untuk menanamkan keyakinannya dengan kokoh dan mendalam. Keyakinan tersebut menjadi fondasi utama dalam kehidupan beragama seseorang seperti yang tertulis secara eksplisit (QS. Ali Imran/3: 85, QS. Al-Maidah/5: 3, QS. Al-Taubah/9: 33, QS. Al-Maidah/5: 69, QS. Al-Baqarah/2: 62, dan QS. Al-Hajj/22: 17). Namun, demi menjaga kerukunan dan perdamaian dalam masyarakat yang majemuk, keyakinan tersebut tidak seharusnya menjadi pemicu perdebatan yang berujung pada konflik atau bahkan pertumpahan darah. Bukan berarti tidak menjalankan ayat-ayat tersebut, tapi untuk menjalankannya diperlukan cara yang baik atau ketika pihak nonmuslim menanyakan tentang Islam sendiri dan lain sebagainya. Ketika waktu, tempat, dan sasaran yang didakwahi itu tepat, maka implikasi dakwahnya dan menjelaskan ayat tersebut sejelas-jelasnya, mudah diterima dengan baik. Bahkan, jika bersamaan dengan kehendak Allah SWT, akan masuk Islam tanpa paksaan dan gangguan.

Untuk lebih mengutamakan perdamaian dibandingkan klaim kebenaran yang dapat memecah belah, maka prinsip universal dari QS. Al-An'am/6: 108 dan QS. Al-Baqarah/2: 104 perlu didahulukan. Selain itu, interaksi antaragama harus dijaga dengan prinsip keharmonisan, etika komunikasi, dan kehati-hatian dalam berbicara. Jika ada yang bertanya mengenai keyakinan kita, maka penyampaiannya harus dilakukan dengan cara yang baik, penuh hikmah, dan tidak mengundang ketegangan. Dengan cara ini, setiap individu dapat tetap memegang teguh ajaran agamanya tanpa harus mengorbankan kedamaian dan harmoni sosial. Jadi agamawan sejati bukan berarti mencampurkan semua keyakinan, tetapi memahami dan menghormati perbedaan dengan tetap menjaga persatuan.

#### **D. Implementasi Prinsip-Prinsip Universal Pluralisme Agama di Era Modern**

Bagian akhir ini merupakan implementasi dari konsep yang digali dari Al-Qur'an, yaitu prinsip universal yang diterapkan dalam realitas masyarakat secara baik, konsisten, dan adil. Dasar utama untuk mencapai konsistensi dan keadilan dimulai dari kesadaran individu, yang kemudian berkembang dalam kelompok masyarakat, lalu diakomodasi dalam undang-undang negara hingga mencapai tingkat internasional. Oleh karena itu, peneliti membagi kajian ini ke dalam tiga kelompok besar, yaitu individu, masyarakat sosial, dan undang-undang kenegaraan.

Jika merujuk pada cara penyajiannya Ismail Fajrie Alatas dalam kajian sosial-antropologis, bahwa terdapat tiga hal yang harus memiliki artikulasi yang sempurna. Yaitu figur (baik personal atau komunal), teks (literasi), dan institusi (baik yang terkecil seperti keluarga sampai yang

terbesar seperti negara).<sup>124</sup> Artinya, memulai dari baiknya seorang figur merupakan faktor utama dalam membangun sebuah kehidupan. Dengan figur yang baik dan memiliki otoritas yang mumpuni, ia akan memiliki pemahaman yang baik pula terhadap teks sebagai pedoman kehidupan. Kemudian, setelah tertata rapi secara individu, hal ini akan membentuk sebuah sistem yang secara tidak langsung melahirkan institusi, dimulai dari kekeluargaan, kelompok masyarakat, lembaga atau organisasi, hingga pada level negara.

#### 1. Menanamkan Konsep Pluralisme Agama dalam Kesadaran Individu sebagai Manusia

Langkah pertama dan utama adalah menekankan pengakuan terhadap keberagaman keyakinan tanpa harus menghilangkan identitas teologis masing-masing agama, ini poin yang harus ditanam dalam benak seseorang. Dalam konteks Islam, pluralisme agama bukanlah bentuk relativisme yang menyamakan seluruh doktrin keagamaan, melainkan sebuah kesadaran akan realitas sosial yang menuntut sikap keterbukaan, penghormatan, dan dialog yang konstruktif. Tanpa kesadaran, manusia akan sulit mengenal dirinya. Jika dirinya sulit dikenal, maka orang lain dan lingkungan sekitarnya akan terabaikan di luar kendali kesadarannya.

Mengapa harus individu manusia yang harus disadarkan pertama kali? Karena, sumber masalahnya dari manusianya sendiri dan hanya sesama manusianya yang bisa menyelesaikan permasalahannya. Manusia bisa berkarakter baik, jika ia melaksanakan akal fikirannya sesuai dengan aturan yang diberikan oleh Islam, sehingga dalam praktiknya, ia akan mampu melaksanakan sesuai jalannya. Oleh karena itu, Sa'id Nursi berpendapat, manusia adalah makhluk yang mencerminkan sifat Ilahi, sehingga melalui eksistensinya, manusia dapat memahami sifat ketuhanan yang sempurna. Tentunya, dengan segala keterbatasan, kelemahan, dan kebutuhannya, manusia dapat mengenali kebesaran, kekuasaan, dan rahmat Tuhan.<sup>125</sup> Islam benar-benar seimbang dalam mengatur manusia dan bagitu pentingnya manusia memahami dan memperbaikinya.

---

<sup>124</sup> Fajrie memperkenalkan konsep tersebut sebagai otoritas yang bergerak dalam membangun Universalitas Islam, mulai dari dibawakan oleh sosok figur yang paripurna, yaitu Nabi dengan otoritas teks tertinggi yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, sampai pada menjadi sebuah institusi yaitu Islam (dalam kacamata sosiologis bukan teologis). Otoritas sendiri adalah sebuah relasi yang dihasilkan oleh proses penilaian, pengakuan, dan penerimaan yang acap kali berbelit-belit. Ismail Fajrie Alatas, *What is Religious Authority? Menyamai Sunnah, Merangkai Jamaah*, Togyakarta, Mizan Wacana, 2024, hal. 296.

<sup>125</sup> Abdul Halim 'Uways, *Rajulun wa Shinā'ah al-Insân*, Kairo: Dar al-Nil, 2009, hal. 25.

Seharusnya, manusia terlebih dahulu sadar akan dirinya sendiri, kemudian menyadari lingkungan serta sekitarnya. Implikasinya, kandungan firman Allah SWT akan lebih mudah tersampaikan ke dalam benak dan pikirannya. Bahkan, Nabi yang telah dijamin kesuciannya masih memohon kepada Allah SWT agar jiwanya senantiasa disucikan. Oleh karena itu, Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah/2:44) memperingatkan agar seseorang tidak sibuk memperhatikan lingkungan dan sekitarnya sementara dirinya sendiri belum mencapai kesadaran yang seharusnya. Menurut Ahmad Umar Hasyim – secara teori psikologi – setiap individu harus memulai dari dirinya sendiri sebelum mengajak orang lain; jika tidak, hal itu mencerminkan ketidaksehatan akalnya.<sup>126</sup> Dengan kata lain, seseorang dapat memotivasi orang lain untuk hidup rukun antaragama, tetapi jika ia sendiri belum berlaku adil dalam kesadaran beragamanya, maka hal itu menjadi kontradiktif.

Untuk menanamkan kesadaran dalam kehidupan individu, setidaknya ada beberapa hal yang perlu diperhatikan sebagai upaya untuk menanamkan kesadaran keragaman agama: *pertama*, pendidikan, baik formal atau nonformal memiliki peran strategis dalam menanamkan konsep qurani tentang pluralisme agama. Seperti pendekatan dakwah dengan hikmah dan nasehat, yang dapat diartikan sebagai metode pendidikan berbasis nilai-nilai kebijaksanaan dan argumentasi yang baik. Lembaga pendidikan seperti pesantren, madrasah, dan sekolah umum harus mengembangkan kurikulum khusus tentang “konsep qurani tentang Pluralisme Agama” yang menanamkan sikap keterbukaan terhadap perbedaan agama dan menghargai keyakinan orang lain salah satu ajaran dari agamanya.

*Kedua*, keluarga, menurut peneliti, keluarga memiliki peran utama dalam menanamkan dan mengajarkan “konsep Qur’ani tentang Pluralisme Agama” dalam kehidupan, di mana keluarga harus menjadi contoh dalam rumah tangganya. Hal ini dapat terwujud jika orang tua juga memahami dan mempelajarinya. Dalam keluarga, orang tua memiliki tanggung jawab utama terhadap istri dan anak-anaknya. Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur’an (QS. Al-Tahrim/66:6), Allah memerintahkan untuk menjaga keluarganya. Sebagai contoh, ketika bertetangga dengan nonmuslim, penting untuk menjalin komunikasi yang baik dengan tetap menjaga norma-norma masing-masing agama. Saling memahami batasan dan ketentuan dalam ajaran agama masing-masing merupakan salah satu cara mempraktikkan teori pluralisme agama yang bersumber dari Al-Qur’an.

---

<sup>126</sup> Ahmad Umar Hasyim, *Al-Nafs fi al-Qurân*, Dar al-Faishal, 1996, hal. 49.

*Ketiga*, media sosial, dimana masing-masing orang era modern ini tidak lepas dengan yang namanya media sosial. Dalam era digital, media sosial menjadi ruang di mana setiap individu dapat menerapkan “konsep pluralisme agama” dalam kehidupan sehari-hari. Salah satu cara utama adalah dengan membagikan konten yang memperkuat sikap toleransi, seperti kisah inspiratif tentang keharmonisan antaragama, ajakan untuk saling menghormati, atau informasi edukatif yang mendorong pemahaman yang lebih luas tentang keberagaman. Selain itu, individu juga perlu lebih selektif dalam menyebarkan informasi, dengan memastikan bahwa konten yang dibagikan tidak mengandung unsur provokasi, hoaks, atau ujaran kebencian yang dapat memperkeruh hubungan antarumat beragama.

Selain berbagi konten yang positif, interaksi di media sosial juga menjadi bagian penting dalam menerapkan pluralisme agama. Seseorang dapat menunjukkan sikap saling menghormati dalam kolom komentar, menghindari perdebatan yang tidak produktif, serta berusaha memahami perspektif orang lain tanpa harus merasa terancam oleh perbedaan keyakinan. Jika ada perayaan agama tertentu, menunjukkan rasa hormat dengan memberikan ucapan selamat atau sekadar mengapresiasi budaya dan tradisi agama lain dapat menjadi langkah kecil namun bermakna dalam memperkuat toleransi di dunia maya.

Tantangan terbesar dalam menerapkan pluralisme agama di media sosial adalah adanya fenomena *echo chamber*,<sup>127</sup> di mana algoritma hanya menampilkan konten yang sesuai dengan preferensi pengguna, sehingga mempersempit wawasan dan membuat individu cenderung hanya berinteraksi dengan kelompok yang memiliki pandangan serupa. Oleh karena itu, penting untuk secara sadar mengikuti berbagai sumber informasi yang beragam agar perspektif tetap luas dan terbuka. Selain itu, ketika menemukan narasi yang menyudutkan kelompok agama tertentu, seorang individu dapat mengambil peran aktif dengan meluruskan informasi atau setidaknya tidak ikut menyebarkannya.

---

<sup>127</sup> Istilah *echo chamber* merujuk pada kondisi di mana seseorang hanya menerima pandangan, gagasan, atau informasi yang sejalan dengan keyakinan atau preferensi mereka sendiri. Dalam situasi ini, perspektif yang berbeda atau berlawanan cenderung diabaikan atau disaring, sehingga memperkuat keyakinan yang sudah ada. Dalam kata lain, menghalangi pengguna media sosial untuk menguji kebenaran informasi, membuat mereka terjebak dalam realitas virtual yang terbatas. Chen Avin, *et al*, “On the impossibility of breaking the echo chamber effect in social media using regulation”, dalam *Scientific Reports*, Vol. 14, No. 1107, 2024, hal. 1. Jasmine Khairina H. W., *et al*, “Fenomena Echo Chamber di Media Sosial dan Dampaknya Terhadap Polarisasi Politik bagi Mahasiswa”, dalam *Journal of Civics and Education Studies*, Vol. 9, No. 2, 2022, hal. 122.

Penerapan dalam media sosial bukan hanya soal apa yang dibagikan, tetapi juga bagaimana seseorang bersikap dalam menanggapi perbedaan. Kesadaran untuk menghormati batasan agama lain tanpa memaksakan keyakinan pribadi menjadi kunci utama dalam menjaga keharmonisan di ruang digital. Dengan cara ini, setiap individu memiliki kesempatan untuk menjadikan media sosial sebagai sarana memperkuat nilai-nilai keberagaman dan menciptakan lingkungan yang lebih inklusif sesuai dengan prinsip-prinsip yang diajarkan dalam Al-Qur'an.

## 2. Menanamkan Konsep Pluralisme Agama dalam Masyarakat Sosial

Ketika diimplementasikan dalam masyarakat sosial, sebagaimana dipaparkan dalam konsep di atas, maka perlu kajian kritis untuk menilai efektivitas, tantangan, dan landasan normatifnya. Jika merujuk pada teori sosial Thariq Muhammad al-Husaini, bahwa terdapat empat aspek yang perlu dipertimbangkan dalam ranah sosial; 1) keruhaniyan yaitu ruhani tak hanya dasar iman, tapi juga berperan dalam kehidupan sosial. Ia menguatkan jiwa, keluarga, dan kesehatan, serta mendorong kemajuan masyarakat dan negara. 2) etika yaitu adakalanya etika sudah menjadi watak atau perlu dibiasakan hingga tertanam dalam diri. Islam memandang etika sebagai hal yang tak bisa dipisahkan dari kehidupan masyarakat, karena tanpa etika, manusia tak beda dengan binatang. 3) perasaan yaitu bagian dari fitrah manusia dan paling kompleks dari pada hewan seperti rasa belas kasih. 4) tradisi masyarakat yaitu Tradisi dan tabiat lahir dari interaksi antarindividu yang selaras. Dalam diri manusia ada elemen yang juga dimiliki orang lain, dan saat elemen itu menyatu, tercipta sistem sosial yang diakui bersama. Ini mencakup hak komunitas atau agama, hak bertetangga, hak pemerintah, dan hak saling membantu.<sup>128</sup> Empat aspek ini yang akan dipertimbangkan dalam menerapkan konsep pluralisme agama tersebut.

*Pertama*, secara ruhani, pluralisme agama menekankan pentingnya sebuah keyakinan agama dalam memperbaiki ruhani masing-masing setiap pemeluk agamanya. Artinya, pluralisme agama mendorong setiap pemeluk agama menjalankan keyakinannya dengan sebaik mungkin. Sehingga, dapat membekas pada ketenangan jiwa yang mengantarkan kesehatan jasmani. Dalam perspektif keruhaniyan ini, pluralisme tidak dapat dipahami hanya sebagai koeksistensi formal, tetapi sebagai bagian dari dinamika batin manusia yang memberikan hak kehadiran dimensi ketuhanan dalam diri orang lain. Ruhaniyah yang sehat mengarahkan seseorang untuk menyadari bahwa perbedaan

---

<sup>128</sup> Thariq Muhammad al-Husaini, *Al-Tafsîr al-Ijtimâ'î fi al-Qurân al-Karîm: al-Wahdah al-Insânîyyah wa Qawâ'id al-Istikhâlâf*, Kairo: Dar al-Wabil al-Shaib, 2021, hal. 78-138.

keyakinan merupakan keniscayaan ilahi. Ini berarti pluralisme tidak bertentangan dengan keimanan, melainkan menjadi ujian bagi kualitas ruhani manusia dalam memaknai relasi dengan sesama pemeluk agama.

Peneliti mencontohkan realita di negara Indonesia yang terdiri dari enam agama yang diakui oleh negara serta sebagian ritualnya: 1) Islam dengan Idul Fitri dan Idul Adha, umat Islam merayakan Idul Fitri setelah sebulan berpuasa di bulan Ramadan. Ibadah ini dimulai dengan salat Id di masjid atau lapangan terbuka, dilanjutkan dengan silaturahmi dan saling bermaafan. Begitu juga dengan Idul Adha, yang diisi dengan salat Id dan penyembelihan hewan kurban sebagai bentuk ketaatan kepada Allah dan kepedulian terhadap sesama. 2) Kristen dengan Natal dan Paskah, umat Kristen merayakan Natal untuk memperingati kelahiran Yesus Kristus, yang ditandai dengan ibadah malam Natal, misa, dan perayaan keluarga. 3) Katolik dengan Hari Raya Santo dan Santa, selain merayakan Natal dan Paskah, juga memiliki hari-hari khusus untuk menghormati Para Santo dan Santa, seperti Hari Raya Santa Maria atau Hari Semua Orang Kudus. 4) Hindu dengan Nyepi, momen reflektif dan spiritual mendalam bagi umat Hindu di Bali dan daerah lainnya. 5) Buddha dengan Waisak, memperingati tiga peristiwa penting dalam kehidupan Siddharta Gautama: kelahiran, pencerahan, dan wafatnya. 6) Konghucu dengan Imlek dan Cap Go Meh, merayakan Tahun Baru Imlek dengan sembahyang di kelenteng dan penghormatan leluhur.

Ritual-ritual keagamaan yang dijalankan oleh umat dari berbagai agama di Indonesia bukan sekadar tradisi, melainkan penopang utama ketenangan jiwa dan pembentuk karakter moral. Dalam keheningan, pengorbanan, kasih, pencerahan, hingga penghormatan, umat menemukan keseimbangan batin yang kemudian tercermin dalam tindakan sosial: peduli, jujur, disiplin, dan damai. Inilah bukti nyata bahwa kerohanian bukan hanya urusan langit, tetapi juga fondasi kuat dalam membangun kehidupan yang bermartabat dan harmonis di bumi.

*Kedua*, secara etika, pluralisme agama jika dilihat dari dimensi etika, maka tampak bahwa ia menuntut internalisasi nilai-nilai moral seperti keadilan, kejujuran, penghormatan, dan tanggung jawab sosial. Pluralisme agama menolak segala bentuk relasi yang dibangun atas dasar dominasi dan pemaksaan. Dalam konteks ini, pluralisme tidak berarti semua agama harus dianggap sama benar secara teologis, tetapi menuntut agar perbedaan itu tidak dijadikan alasan untuk merendahkan atau menyingkirkan pihak lain secara sosial maupun politik.

Etika pluralisme bukanlah etika kompromistis yang mengaburkan batas-batas iman, melainkan etika tangguh yang mengakui

batas, namun tetap menjunjung martabat orang lain. Dalam Islam, konsep adil dan berbuat baik menuntun umat untuk bertindak adil bahkan terhadap pihak yang tidak seiman. Maka, seseorang yang menolak pluralisme demi menjaga kemurnian agama, namun tidak berlaku adil terhadap yang berbeda, sejatinya telah gagal secara etik. Dalam tataran ini, pluralisme menguji apakah etika telah menjadi kebiasaan atau masih bersifat seremonial. Pluralisme agama hanya dapat berkembang dalam masyarakat yang menjadikan etika sebagai watak kolektif, bukan sekadar aturan sosial.

Contoh yang perlu ditanggapi secara etika adalah penolakan renovasi Gereja Paroki Santo Joseph di Tanjung Balai, Karimun, Kepulauan Riau, mencerminkan wajah sosial mayoritanisme yang menghambat minoritas menjalankan hak-haknya secara setara. Sejak 2013 hingga 2020, pembangunan gereja itu terus ditolak, bahkan diintimidasi oleh kelompok masyarakat mayoritas. Menurut Setara Institute, dari 2007–2018, terdapat 199 kasus terhadap gereja dan 133 kasus terhadap masjid, menunjukkan bahwa baik umat Kristen maupun Islam bisa menjadi korban ketika berada dalam posisi minoritas.<sup>129</sup> Ini menandakan adanya belenggu mayoritanisme sebagai bentuk dominasi sosial yang melampaui sekat agama itu sendiri.

Dalam perspektif etika pluralisme agama, respons terhadap kasus penolakan pembangunan atau renovasi rumah ibadah minoritas memperlihatkan sejumlah pelanggaran etis yang mencolok. *Pertama*, terdapat kegagalan dalam menjalankan nilai keadilan yang merupakan prinsip universal dalam etika pluralisme. Ketika kelompok mayoritas menolak rumah ibadah minoritas tanpa dasar hukum yang sah, mereka telah melakukan bentuk ketidakadilan struktural dengan mengabaikan hak yang setara bagi setiap warga negara dalam menjalankan agama dan ibadah. *Kedua*, aksi penolakan ini menunjukkan adanya dominasi mayoritas yang menciptakan relasi kuasa yang timpang. Etika pluralisme secara tegas menolak bentuk pemaksaan sosial semacam ini, apalagi ketika penolakan itu disertai tindakan fisik dan sosial yang menghalangi pihak lain dalam menjalankan keyakinannya. *Ketiga*, tindakan tersebut secara tidak langsung merendahkan martabat umat agama lain, dengan menimbulkan stigma, marginalisasi, bahkan rasa takut. Padahal, pluralisme tidak mewajibkan penerimaan teologis terhadap semua agama, tetapi menuntut penghormatan terhadap martabat para penganutnya. Terakhir, kasus ini juga mengindikasikan kegagalan menjadikan etika

---

<sup>129</sup> Amirullah, “Rumah Ibadah, Belenggu Mayoritas”, dalam <https://interaktif.tempo.co/proyek/rumah-ibadah-belenggu-mayoritas/index.html>. Diakses pada 07 April 2025.

sebagai bagian dari watak kolektif masyarakat. Etika keadilan, kasih sayang, dan penghormatan antarumat belum menjadi karakter yang melekat secara konsisten dalam kehidupan sosial, dan masih bersifat seremonial belaka.

*Ketiga*, secara perasaan, pluralisme agama dalam relasi antaragama, konflik kerap kali tidak hanya dipicu oleh doktrin, tetapi oleh luka-luka emosional yang diwariskan antargenerasi. Pluralisme agama tidak akan berhasil tanpa pengakuan terhadap dimensi perasaan sebagai medan kompleks yang menyimpan harapan, ketakutan, trauma, dan kasih sayang. Kepekaan terhadap penderitaan, ketakutan, atau rasa terancam dari kelompok agama lain merupakan bagian dari upaya membangun pluralisme berbasis empati.

Seringkali, kekerasan agama bukan lahir dari perbedaan teologi, tetapi dari kecurigaan yang ditumpuk dalam kesadaran emosional kolektif. Oleh karena itu, pluralisme menuntut kecerdasan emosional yang sanggup memelihara ruang aman batiniah antarumat. Dalam Islam, keutamaan seperti *rahmah*, *ta'awun*, dan *ta'aruf* bukan sekadar norma sosial, melainkan penanda kemampuan batin untuk mencintai yang berbeda tanpa kehilangan diri sendiri. Ketika seseorang mengabaikan aspek ini, maka ia mudah tergelincir menjadi wacana teknokratik yang dingin dan tidak menyentuh akar relasi antarmanusia yang sesungguhnya terbangun dari emosi. Menghargai agama lain bukan hanya soal rasionalitas, tetapi tentang kesanggupan untuk merasa, arti lain, merasa bahwa yang lain juga manusia, yang sama-sama merasakan takut, kehilangan, harap, dan cinta.

Konflik yang terjadi antara komunitas Hindu dan Muslim di India, khususnya terkait kasus pembongkaran Masjid Babri dan pembangunan Kuil Ram di Ayodhya, yang memuncak dengan peresmian kuil pada Januari 2024.<sup>130</sup> Bagi peneliti, Konflik tersebut bukan semata-mata persoalan teologis, karena baik Islam maupun Hindu memiliki prinsip spiritual yang menjunjung kasih sayang, kedamaian, dan penghormatan. Namun, konflik ini telah berkembang menjadi simbol politik dan emosional kolektif yang dimanipulasi untuk tujuan identitas nasionalistik. Dalam kasus ini, emosi kolektif seperti kecurigaan, dendam sejarah, dan rasa kehilangan identitas mendorong masyarakat untuk melihat yang lain sebagai ancaman, bukan sebagai sesama manusia.

Jika masyarakat – baik pemeluk Islam maupun Hindu – menghidupi nilai kasih sayang, kerja sama, dan saling mengenal secara

---

<sup>130</sup> Adnan Abidi, “Minoritas Muslim di India Akan Bangun Masjid di Kota Ayodhya,” dalam <https://www.tempo.co/internasional/minoritas-muslim-di-india-akan-bangun-masjid-di-kota-ayodhya--95097>. Diakses pada 07 April 2025.

emosional dan bukan hanya normatif, maka hubungan yang terbangun akan jauh dari permusuhan. Sayangnya, ketika pluralisme hanya dimaknai sebagai kebijakan atau strategi sosial tanpa menyentuh aspek batiniah (rasa empati, penghargaan emosional terhadap yang berbeda), maka ia berubah menjadi wacana teknokratik yang dingin, seperti disebutkan dalam tulisan. Realitas ini menunjukkan bahwa pluralisme menuntut lebih dari sekadar toleransi legal-formal. Ia menuntut kesanggupan untuk merasakan kemanusiaan yang sama, yaitu di balik keyakinan yang berbeda, ada rasa takut kehilangan warisan, cinta pada simbol spiritual, dan harap akan masa depan yang damai.

*Keempat*, secara tradisi yang ada di masyarakat, yaitu setiap masyarakat memiliki sistem nilai dan kebiasaan kolektif yang membentuk cara pandang terhadap agama dan perbedaan. Dalam dimensi tradisi masyarakat, pluralisme agama baru akan memperoleh legitimasi kuat ketika ia berakar dalam pengalaman budaya yang diterima bersama. Pluralisme yang dipaksakan dari luar kerangka tradisi lokal justru rentan ditolak karena dianggap sebagai bentuk kolonisasi wacana. Oleh karena itu, pluralisme harus terartikulasikan dalam bahasa budaya yang dikenal masyarakat: melalui praktik sosial, ritus, atau norma adat yang mendukung koeksistensi.

Di Nusantara, misalnya, praktik *selamatan*, *gotong royong*, dan toleransi antarumat di hari besar keagamaan menjadi bukti bahwa pluralisme bukan gagasan asing, tetapi bagian dari struktur sosial yang telah hidup lama. Namun pluralisme juga menghadapi tantangan ketika tradisi lokal mulai terkikis oleh ideologi transnasional yang menanamkan cara pandang tunggal terhadap agama. Maka tugas pluralisme bukan menolak tradisi, melainkan menafsirkannya ulang agar tetap relevan dengan nilai inklusif. Dalam hal ini, pluralisme bersifat restoratif terhadap sistem sosial yang telah ada, menyerap kearifan lama dan memperbaharainya dalam kerangka masyarakat multikultural. Jika pluralisme gagal menyatu dengan tradisi masyarakat, maka ia hanya akan menjadi jargon elitis yang terasing dari denyut kehidupan rakyat.

Sebenarnya ada yang lebih signifikan lagi dalam sebuah tradisi ini, yaitu tradisi dialog dan kolaborasi antaragama. Artinya, forum lintas agama merupakan langkah strategis dalam membangun kohesi sosial. Namun, kritik utama terhadap dialog antaragama sering kali berkaitan dengan batasan epistemologisnya: sejauh mana dialog ini mampu mereduksi ketegangan tanpa mengorbankan keunikan doktrin teologis masing-masing agama? Selain itu, perlu dicermati bahwa dialog tidak boleh terjebak dalam retorika tanpa dampak nyata. Tantangan yang sering muncul adalah eksklusivisme teologis yang tetap bertahan, di mana kelompok-kelompok agama masih mempertahankan klaim kebenaran

mutlak masing-masing. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan pragmatis yang menekankan kerja sama sosial dan kemanusiaan di atas perbedaan teologis. Seharusnya, perbedaan fundamental ini cukup disimpan dan fokus pada pembangunan kerukunan, perdamaian dan proyek yang direncanakan.

### 3. Menetapkan Konsep Pluralisme Agama dalam Tata Kenegaraan

Masuk dalam tata kenegaraan ini merupakan suatu konsep yang menuntut negara untuk menjamin kebebasan beragama dan kesetaraan hak bagi semua warga negara. Jika melihat teori sosial Thariq di atas, maka secara tidak langsung akan berdampak pada tata kenegaraan yang tersistem dalam sebuah aturan undang-undang. Penting dicatat, konsep ini bukan sekadar kebijakan administratif, melainkan sebuah prinsip fundamental dalam membangun masyarakat yang harmonis dan berkeadilan.

Baru ini diwacanakan untuk pembentukan UU Kebebasan Beragama oleh Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia (HAM), yaitu Natalius Pigai.<sup>131</sup> Diketahui bersama, hal semacam ini pastinya juga berujung pada pro dan kontra. Inti dari usulan Pigai tersebut adalah bahwa adanya Undang-Undang Kebebasan Beragama yang berbeda dengan Undang-Undang Perlindungan Umat Beragama yang sudah ada. Ia menekankan bahwa UU Perlindungan Umat Beragama saat ini cenderung memaksa warga negara untuk memilih salah satu agama yang diakui oleh negara, sedangkan UU Kebebasan Beragama yang diusulkan bertujuan untuk memberikan kebebasan yang lebih luas bagi individu untuk memeluk atau meyakini agama atau kepercayaan di luar agama-agama yang telah diakui negara. Ini mencakup hak untuk memeluk kepercayaan yang tidak diakui oleh negara.

Walaupun dalam Pasal 22 UU HAM<sup>132</sup> sudah dijamin kebebasan beragama, dalam pandangan Pigai, undang-undang yang ada masih tidak cukup dalam melindungi individu yang memeluk kepercayaan yang tidak termasuk dalam agama resmi negara. Pigai berargumen bahwa negara harus hadir dengan sebuah undang-undang yang lebih spesifik untuk memproteksi hak kebebasan beragama, agar tidak ada ketidakadilan atau diskriminasi terhadap mereka yang percaya pada agama atau kepercayaan

---

<sup>131</sup> Alfitria Nefi Pratiwi, "Menteri HAM Usulkan Pembentukan UU Kebebasan Beragama," dalam <https://www.tempo.co/politik/menteri-ham-usulkan-pembentukan-uu-kebebasan-beragama--1218266>. Diakses pada 07 April 2025.

<sup>132</sup> Pasal 22 UU HAM sebagai berikut:

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

yang tidak resmi diakui. Oleh karena itu, Undang-Undang Kebebasan Beragama akan lebih spesifik dalam menjamin kebebasan individu dalam memilih dan menjalankan agama atau kepercayaan, termasuk yang tidak diakui oleh negara.

Terlepas dari perdebatan mengenai wacana tersebut, peneliti memberikan tanggapan sebagai berikut. Jika ditinjau dari konsep yang berhasil digali melalui kajian terhadap Al-Qur'an, maka secara tidak langsung wacana tersebut memperoleh legitimasi normatif. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan prinsip kebebasan beragama. Namun, yang menjadi titik evaluasi adalah sejauh mana negara benar-benar berkomitmen untuk mengayomi dan menjamin hak setiap pemeluk agama, baik yang diakui secara resmi oleh negara maupun yang berasal dari sistem kepercayaan lokal. Berdasarkan realitas yang terjadi, negara belum menunjukkan ketegasan dalam merespons tindakan diskriminatif yang dilakukan oleh sebagian pihak terhadap kelompok berbeda keyakinan. Misalnya, di beberapa daerah, penolakan terhadap pembangunan rumah ibadah bagi kelompok minoritas masih kerap terjadi, bahkan terdapat kasus perobohan tempat ibadah yang sudah berdiri, dengan alasan yang dinilai tidak substansial, seperti perbedaan ukuran bangunan antara mayoritas dan minoritas.

Salah satu kegelisahan yang patut diperhatikan dalam konteks ini adalah persoalan mengenai pengakuan terhadap agama atau kepercayaan di luar yang secara resmi diakui oleh negara. Pertanyaannya kemudian, apakah entitas kepercayaan tersebut perlu dimasukkan ke dalam kategori agama resmi negara? Dan apakah hal tersebut tidak akan menimbulkan kelebihan beban sistem (*overload*), mengingat jumlah kepercayaan yang mengakar dalam masyarakat sangatlah banyak? Oleh karena itu, menurut peneliti, pemerintah perlu mempertimbangkan kembali wacana yang direncanakan tersebut. Dengan demikian, berdasarkan paradigma *mabâdi' al-'âmmah* (prinsip-prinsip umum), kebebasan beragama seyogianya mencakup seluruh bentuk keyakinan, baik yang telah resmi diakui negara maupun yang belum. Selanjutnya, peneliti berupaya untuk merumuskan konsep Pluralisme Agama dalam kerangka sistem kenegaraan – terlepas dari wacana yang berkembang di tingkat pemerintah – dengan tujuan agar prinsip tersebut dapat terimplementasi secara sistemik dalam struktur negara.

Mengacu pada pemikiran D.W.P. Ruiters yang dikutip oleh Hamid Attamimi (1990), disebutkan bahwa pasal-pasal dalam batang

tubuh suatu undang-undang dirumuskan dengan menggunakan bahasa normatif, dengan format perumusan sebagai berikut:<sup>133</sup>

**Tabel IV. 2. Contoh UUD tentang Konsep Pluralisme Agama dalam Tatanan Negara**

<p><b>BAB I</b> <b>KETENTUAN UMUM</b> <b>Pasal 1</b></p> <p>Dalam Undang-Undang ini yang dimaksud dengan</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Kebebasan Beragama adalah hak setiap orang untuk memilih, memeluk, menjalankan, atau berpindah agama dan keyakinan tanpa paksaan dari pihak mana pun serta tanpa diskriminasi dari negara atau individu.</li> <li>2. Diskriminasi Keagamaan adalah setiap bentuk perlakuan yang membedakan, menghalangi, atau merugikan seseorang atau kelompok atas dasar agama atau keyakinannya.</li> <li>3. Tindakan Intoleran adalah ucapan, tindakan, atau kebijakan yang merendahkan, menyudutkan, atau menghasut kebencian terhadap penganut agama lain.</li> </ol> <p style="text-align: center;"><b>BAB II</b> <b>MATERI POKOK YANG DIATUR</b> <b>Pasal 2</b></p> <p>Setiap orang berhak:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Memeluk agama atau keyakinan menurut pilihannya masing-masing;</li> <li>2. Menjalankan ibadah sesuai ajaran agama atau keyakinannya;</li> <li>3. Tidak dipaksa untuk menganut atau meninggalkan suatu agama atau kepercayaan;</li> <li>4. Mendapat perlindungan dari negara atas hak kebebasan beragama yang dimilikinya.</li> </ol> <p style="text-align: center;"><b>Pasal 3</b></p> <p>Negara menjamin:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Tidak adanya pembedaan perlakuan berdasarkan agama dan keyakinan;</li> <li>2. Kebebasan dalam menyatakan pandangan keagamaan sepanjang tidak menimbulkan hasutan kebencian dan kekerasan;</li> <li>3. Perlindungan atas rumah ibadah dari gangguan dan perusakan;</li> </ol>
--

<sup>133</sup> Aziz Syamsuddin, *Proses dan Teknik Penyusunan Undang-Undang*, Sekretariat Jenderal: Perpustakaan Nasional, 2021, hal. 253.

4. Pendidikan yang menghargai keberagaman keyakinan sebagai bagian dari pembentukan karakter warga negara yang toleran.

Pasal 4

Setiap warga negara berkewajiban untuk:

1. Menghormati perbedaan agama dan keyakinan sebagai bagian dari ketetapan Ilahi;
2. Menjaga komunikasi lintas agama yang santun dan konstruktif;
3. Menolak segala bentuk ujaran kebencian dan kekerasan atas dasar agama;
4. Menegakkan keadilan tanpa keberpihakan dalam kehidupan sosial-keagamaan.

BAB III

KETENTUAN PIDANA

Pasal 5

Setiap orang yang:

1. Memaksa orang lain untuk berpindah agama atau meninggalkan agama/keyakinannya dengan ancaman, kekerasan, atau tekanan dalam bentuk apa pun;
2. Menghalang-halangi seseorang dalam menjalankan ibadah agamanya yang sah menurut hukum;
3. Menyebarkan kebencian atau kekerasan atas dasar agama atau keyakinan;

Dapat dikenai pidana berupa: Pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000 (lima ratus juta rupiah).

BAB IV

KETENTUAN PERALIHAN

Pasal 6

(1) Segala bentuk peraturan daerah, peraturan lembaga, atau keputusan administratif yang bertentangan dengan ketentuan Undang-Undang ini dinyatakan tidak berlaku dalam waktu paling lama 2 (dua) tahun sejak undang-undang ini diundangkan.

(2) Pemerintah wajib meninjau ulang kebijakan sektoral yang berpotensi melanggar prinsip kebebasan beragama sebagaimana diatur dalam Undang-Undang ini.

BAB V

KETENTUAN PENUTUP

Pasal 7

Undang-Undang ini mulai berlaku pada tanggal diundangkan.

Agar setiap orang mengetahuinya, memerintahkan pengundangan Undang-Undang ini dengan penempatannya dalam Lembaran

Negara Republik Indonesia.
----------------------------

Rancangan peraturan dalam tabel tersebut merepresentasikan upaya konkret dalam menerapkan nilai-nilai pluralisme agama dalam kerangka sistem kenegaraan yang berbasis konstitusi. Secara substantif, dokumen ini menunjukkan bahwa negara tidak hanya mengakui keberagaman agama, tetapi juga secara aktif menjamin kebebasan individu dalam memilih, menjalankan, atau berpindah keyakinan tanpa tekanan dari pihak manapun. Nilai ini sejalan dengan semangat Al-Qur'an yang tidak hanya menoleransi perbedaan, tetapi juga menjadikannya fondasi dalam membangun tatanan sosial yang adil dan damai. Konsep pluralisme dalam konteks ini lebih dari sekadar hidup berdampingan, ia melibatkan perlindungan hak, pengakuan identitas, dan penguatan interaksi sosial lintas agama secara konstruktif.

Peraturan ini juga mencerminkan pendekatan preventif terhadap potensi diskriminasi dan intoleransi melalui rumusan norma yang tegas, misalnya dalam bentuk larangan terhadap ujaran kebencian dan kekerasan berbasis agama. Dalam aspek ini, negara mengambil peran aktif sebagai pelindung, bukan sekadar penonton. Ini merupakan cerminan dari nilai pluralisme yang kontekstual yakni negara tidak bersikap netral terhadap kekerasan, melainkan berpihak pada perdamaian, kerukunan, dan penghormatan terhadap martabat setiap pemeluk agama. Penegakan terhadap sanksi pidana menjadi bukti bahwa pluralisme bukan hanya gagasan ideal, melainkan prinsip yang harus dijaga secara institusional.

Selain itu, adanya pasal yang mendorong pendidikan karakter warga negara berdasarkan keberagaman dan toleransi memperlihatkan bahwa pluralisme tidak berhenti pada aspek legal-formal saja. Ia masuk ke dalam ruang transformasi sosial melalui pendidikan, komunikasi lintas agama yang santun, dan penghormatan terhadap perbedaan sebagai bagian dari kebajikan hidup bersama. Dengan demikian, format regulasi ini bisa dilihat sebagai bentuk konkret dari pluralisme agama yang tidak hanya bersifat normatif dalam teks keagamaan, tetapi mampu diterjemahkan secara operasional dalam sistem hukum dan pemerintahan.

Rumusan undang-undang yang disajikan di atas merupakan contoh usulan dari peneliti dalam mengimplementasikan konsep Pluralisme Agama melalui pendekatan Semantik Independen sebagaimana dikembangkan oleh Ali Jum'ah. Dengan adanya undang-undang, setiap individu atau kelompok agama tertentu diharapkan dapat merasakan perlindungan, baik dalam dimensi keagamaan maupun dalam kerangka hukum negara. Namun demikian, substansi dari rumusan tersebut tentu memerlukan kajian lebih mendalam dan komprehensif.

Ketika suatu norma telah diundangkan dalam sistem hukum negara, maka norma tersebut akan memiliki kekuatan yang bersifat mengikat, mengandung unsur perintah, larangan, serta sanksi yang harus diterima sebagai bagian dari konsekuensi yuridis kolektif. Oleh karena itu, pemerintah perlu menunjukkan komitmen kuat dalam menegakkan keadilan bagi seluruh pemeluk agama, agar tercipta suasana kehidupan berbangsa yang damai, tenteram, dan sejahtera bagi seluruh warga negara.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Penelitian ini memberikan kesimpulan bahwa makna pluralisme agama dalam paradigma *mabâdiul 'âmmah* Ali Jum'ah tidak diterima dan tidak ditolak secara mutlak. Melainkan, titik berangkat pluralisme agama berasal dari paradigma “masing-masing agama berbeda,” karena paradigma ini menunjukkan bahwa perbedaan adalah bagian dari keragaman. Adanya keragaman ini membuat pluralisme agama secara definitif mengakui keberagaman agama sebagai suatu keniscayaan. Pluralisme agama juga menekankan keterlibatan aktif dalam interaksi sosial yang harmonis berdasarkan penghormatan terhadap keyakinan masing-masing, tanpa mengharuskan penyamaan doktrin. Prinsip utama yang ditekankan adalah bahwa setiap manusia memiliki hak dalam memilih kepercayaan tanpa paksaan. Tujuan utama pluralisme adalah mewujudkan keharmonisan dan kesejahteraan umat beragama, sehingga manfaatnya dapat dirasakan oleh seluruh umat beragama dan melahirkan sebuah peradaban yang lebih besar tanpa diskriminasi.

Ini sangat berbeda dengan paradigma “hakikat agama semua sama” yang didasarkan pada filsafat yang mengakui hakikat tidak hanya satu, sehingga antara agama yang diyakini benar dengan yang tidak diyakini menjadi bertentangan secara akal dan ajarannya. Paradigma ini juga berbeda dengan pluralisme yang menyamakan semua agama hanya karena didasarkan pada konsep “isme.”

Adapun prinsip-prinsip universal Al-Qur'an yang berhasil digali melalui semantik independen Ali Jum'ah dalam penelitian ini berjumlah 42

prinsip dari 51 ayat Al-Qur'an. Penelitian ini menegaskan pentingnya kajian semantik independen dalam mengatasi permasalahan realitas kehidupan yang dominan bersifat tematik. Proses ekstraksi prinsip universal dilakukan dengan analisis yang sistematis, mengharuskan berpikir keras dalam berijtihad dengan baik dan benar agar makna independennya tidak bertentangan dengan konteks alur ayat. Diperlukan pendekatan yang tidak hanya tekstual, tetapi juga kontekstual agar prinsip yang dihasilkan tetap relevan dengan kondisi sosial-keagamaan saat ini.

Relevansi pendekatan ini dalam realitas kehidupan memberikan fondasi fundamental yang dapat diimplementasikan dalam tiga aspek. Pertama, dalam cara berpikir dan cara pandang setiap individu umat beragama. Kedua, dapat diimplementasikan dalam masyarakat sosial untuk mewujudkan kehidupan yang harmonis dan sejahtera serta mengurangi sentimen keyakinan yang dapat berujung pada konflik. Ketiga, berimplikasi pada skala global, pemahaman tentang pluralisme agama dapat membentuk masyarakat madani yang bersinergi, mendorong terciptanya peradaban yang maju serta hubungan internasional yang harmonis untuk mewujudkan kehidupan yang rukun, adil, dan sejahtera dalam memakmurkan dunia.

.  
. .  
.

## B. Masukan dan Saran

### 1. Kepada Peneliti Berikutnya

Penelitian ini membuka peluang bagi kajian lanjutan yang lebih mendalam, terutama dalam tiga aspek berikut: *Pertama*, diperlukan eksplorasi lebih lanjut terhadap pemikiran Ali Jum'ah dalam konteks pluralisme agama. Kajian yang lebih komprehensif dapat menyoroti bagaimana gagasan beliau tidak hanya berakar pada tradisi keilmuan Islam, tetapi juga dapat berinteraksi dengan realitas sosial dan tantangan keberagaman di era modern. Penelitian mendatang dapat mengkaji sejauh mana pemikiran Ali Jum'ah dapat dikontekstualisasikan dalam masyarakat Muslim maupun nonmuslim, serta bagaimana respons terhadap gagasannya dalam diskursus keislaman kontemporer. *Kedua*, pendekatan semantik independen yang digunakan dalam memahami pluralisme agama masih memerlukan kajian lebih dalam, terutama dalam membandingkannya dengan metode lain dalam ilmu tafsir. Penelitian berikutnya dapat mengeksplorasi bagaimana metode ini berkontribusi terhadap pembacaan ulang terhadap teks-teks keagamaan dan apakah pendekatan ini dapat digunakan sebagai alat analisis yang lebih luas dalam memahami konsep keberagaman dalam Islam. *Ketiga*, penting untuk menelaah lebih jauh apakah pluralisme agama benar-benar merupakan sebuah cita-cita global yang bertujuan menciptakan harmoni atau justru sebuah konstruksi yang dimanfaatkan dalam dinamika politik internasional. Studi kritis terhadap implementasi pluralisme agama dalam berbagai kebijakan global dapat memberikan perspektif yang lebih jernih mengenai sejauh mana konsep ini menjadi bagian dari upaya membangun peradaban yang inklusif atau sekadar instrumen politik dalam relasi kekuasaan. Dengan menggali lebih dalam aspek-aspek ini, penelitian selanjutnya dapat memberikan kontribusi signifikan dalam memahami peran pluralisme agama dalam membentuk wacana keislaman dan kebijakan sosial di berbagai konteks.

### 2. Kepada Cendekiawan Muslim

Penulis ingin menawarkan beberapa saran kepada cendekiawan Muslim sebagai panduan reflektif dalam menghadapi tantangan kontemporer. Langkah-langkah ini diharapkan dapat membantu mereka menjalankan perannya secara lebih efektif dan responsif terhadap dinamika keilmuan dan sosial. *Pertama*, memperdalam kajian terhadap pemikiran Ali Jum'ah.

Cendekiawan Muslim perlu menelaah lebih dalam pemikiran Ali Jum'ah, terutama pendekatan tafsir dan ushul fiqhnya yang menggabungkan tradisi klasik dengan metodologi modern. Kajian ini dapat membuka perspektif baru dalam memahami isu-isu kontemporer, termasuk keberagaman agama dan budaya. *Kedua*, mengembangkan kajian semantik independen dalam

studi Islam. Pendekatan semantik independen memungkinkan pemaknaan teks keagamaan yang lebih kontekstual dan tidak terjebak dalam tafsir yang kaku. Dengan memahami istilah-istilah kunci dalam Islam secara historis dan linguistik, cendekiawan Muslim dapat menawarkan solusi yang lebih relevan terhadap persoalan keumatan. *Ketiga*, mengkaji pluralisme agama secara kritis. Perlu ada penelitian lebih lanjut apakah pluralisme agama benar-benar cita-cita global atau sekadar instrumen politik tertentu. Kajian ini penting agar umat Islam tetap mampu membangun hubungan harmonis dengan pemeluk agama lain tanpa mengaburkan identitas keagamaannya. Melalui langkah-langkah ini, diharapkan cendekiawan Muslim dapat berkontribusi dalam pengembangan pemikiran Islam yang lebih kontekstual, kritis, dan solutif.

### 3. Kepada Pemerintah

Beberapa saran untuk pemerintah terkait dengan penelitian: *Pertama*, pertimbangan pemikiran Ali Jum'ah dalam perumusan kebijakan keagamaan. Ali Jum'ah memiliki pendekatan yang inklusif dalam memahami pluralisme agama melalui paradigma *mabâdiul 'âmmah*. Oleh karena itu, pemikiran beliau dapat dijadikan referensi dalam merumuskan kebijakan yang lebih adaptif terhadap realitas keberagaman di Indonesia. Pemerintah diharapkan dapat memfasilitasi forum akademik yang melibatkan ulama, akademisi, dan pemangku kebijakan untuk mendiskusikan bagaimana perspektif Ali Jum'ah dapat diterapkan dalam kebijakan publik guna mencegah konflik sektarian serta membangun keharmonisan sosial yang berlandaskan nilai-nilai Islam. *Kedua*, penguatan kajian *mabâdiul 'âmmah* dalam studi agama dan hukum. Pemerintah perlu mendukung penelitian yang berbasis kajian semantik independen agar pemahaman terhadap konsep-konsep keagamaan tidak terjebak dalam interpretasi yang rigid dan eksklusif. Dengan pendekatan ini, wacana keagamaan dapat berkembang lebih kontekstual dan sesuai dengan tantangan zaman. Salah satu langkah yang bisa dilakukan adalah dengan menyediakan hibah riset bagi akademisi dan institusi pendidikan yang meneliti aspek linguistik dalam studi Islam, khususnya yang berkaitan dengan pemaknaan ulang terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis dalam konteks modern. *Ketiga*, merekonfigurasi pluralisme agama: antara cita-cita global dan politisasi. Pluralisme agama sering kali dihadapkan pada dilema antara sebagai cita-cita global untuk perdamaian atau hanya sekadar alat politisasi. Pemerintah perlu bersikap kritis dan selektif dalam mengadopsi konsep pluralisme agar tidak terjebak dalam narasi yang bias atau sekadar alat legitimasi kepentingan tertentu. Untuk itu, pemerintah perlu membangun kebijakan yang menjamin kebebasan beragama secara adil, tanpa intervensi politik yang justru dapat memperkeruh makna pluralisme itu sendiri. Langkah konkret yang dapat dilakukan adalah mendorong dialog

lintas agama berbasis akademik, bukan sekadar wacana politis, agar tercipta pemahaman yang lebih objektif dan konstruktif tentang pluralisme agama dalam konteks kebangsaan dan global. Dengan mengadopsi saran-saran di atas, diharapkan pemerintah dapat berperan lebih aktif dalam membangun kebijakan yang berbasis kajian akademik yang kuat serta relevan dengan kebutuhan sosial dan keagamaan masyarakat.

#### 4. Kepada Pembaca

Berikut adalah beberapa saran bagi pembaca penelitian *Makna Pluralisme Agama dalam Mabâdiul 'Âmmah Ali Jum'ah: Pertama*, disarankan agar pembaca mengeksplorasi lebih dalam pemikiran Ali Jum'ah, khususnya terkait teori analisis semantik independen (*al-dilâlah al-mustaqillah*). Pemahaman yang lebih komprehensif terhadap metode ini akan memberikan wawasan lebih luas mengenai bagaimana Ali Jum'ah menafsirkan pluralisme agama dalam Islam serta implikasinya terhadap interaksi antaragama di era modern. *Kedua*, pembaca didorong untuk membandingkan teori semantik independen ini dengan metode tafsir lainnya, baik dalam tradisi Islam klasik maupun pemikiran kontemporer. Pendekatan perbandingan ini akan membantu melihat bagaimana konsep pluralisme agama berkembang dalam berbagai mazhab pemikiran serta sejauh mana gagasan Ali Jum'ah memberikan kontribusi yang signifikan dalam wacana teologi Islam. *Ketiga*, penelitian ini mengangkat pertanyaan penting mengenai pluralisme agama sebagai cita-cita global atau sekadar bentuk politisasi. Oleh karena itu, pembaca diharapkan dapat menganalisis secara kritis bagaimana pluralisme agama diterapkan dalam realitas sosial dan politik, baik di dunia Islam maupun dalam konteks hubungan antarbangsa. Apakah pluralisme agama benar-benar menjadi jalan menuju harmoni, ataukah justru digunakan sebagai alat kepentingan tertentu? *Keempat*, mengajak pembaca untuk mempertimbangkan implikasi praktis dari penelitian ini dalam kehidupan sehari-hari. Bagaimana konsep pluralisme agama yang diusung Ali Jum'ah dapat diterapkan dalam membangun masyarakat yang lebih toleran dan inklusif? Bagaimana pendekatan semantik independen dapat membantu dalam mereduksi konflik berbasis agama? Dengan memahami dan menerapkan gagasan ini secara kontekstual, pembaca diharapkan dapat berkontribusi dalam mewujudkan harmoni sosial yang lebih berkelanjutan. Dengan mengikuti saran-saran ini, pembaca diharapkan tidak hanya memahami penelitian ini secara teoritis tetapi juga mampu merefleksikan dan menerapkannya dalam berbagai aspek kehidupan, baik dalam kajian akademik maupun dalam interaksi sosial sehari-hari.



## DAFTAR PUSTAKA

### Buku:

- ‘Arabi, Muhammad ibn Abdullah Ibnu. *Ahkâm al-Qurân*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2003.
- ‘Arabi, Muhammad ibn ‘Ali al-Hatimi ibn. *Al-Futûhât al-Makkîyyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- . *Al-Futûhât al-Makkîyyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Imiah, 1999.
- ‘Asyur, Muhammad Thahir. *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah, 1984.
- ‘Idu, Muhammad Isham. *Nasy’ah Ilm Musthalah wa al-Had al-Fâshil baina al-Mutaqaddimîn wa al-Muta’akhhirîn*, Umman: Azuqah, 2016.
- ‘Umar, Isma’il Ibnu Katsir ibn. *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Dar Hijr, 1997.
- ‘Ulum, Hasan Izzuddin Bahrul. *Al-Ta’addudîyyah al-Dînîyyah fî al-Fikr al-Islamî*, Bairut: al-‘Arif li al-Mathbu’at, 2011.
- Abadi, al-‘Alwi Ahmad. *Hasyîyah al-‘Alwî ‘alâ Tafsîr al-Baidhâwî*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 2021.
- Abdillah, Al-Hasan ibn. *Al-Furûq al-Lughawîyyah*, Kairo: Dar al-‘Ilm wa al-Tsaqafah, 1997.
- Abdurrahim, *Mu’jam al-Dakhîl fî al-Lughah al-‘Arabîyyah al-Ḥadîtsah wa Lahjâtihâ*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2011.
- Achyat. Moh Ahmad. *Islam 1,0 dari Keimanan Menuju Peradaban*, Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1443.
- Ahmad, Dadang. *Metode Penelitian Agama: Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Al-Aini, Badruddin. *‘Umdah al-Qâri Shahîh al-Bukhâri*, Bairut: Dar al-Fikr, 2016.

- Alatas, Ismail Fajrie. *What is Religious Authority? Menyamai Sunnah, Merangkai Jamaah*, Togyakarta, Mizan Wacana, 2024.
- Ali, Muhammad. *Non-Muslim Bisa Masuk Surga: Islam, Keselamatan yang Lain dan Etika Antariman*, Jakarta: Milestone, 2025.
- Alston, William P. *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, 2018.
- Al-Alusi, Mahmud ibn Abdullah. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qurân al-'Adhîm wa al-Sab'i al-Matsânî*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1415.
- Al-Andalusi, Muhammad ibn Yusuf. *Al-Bahr al-Muḥîṭh fî al-Tafsîr*, Bairut: Dar al-Fikr, 1420.
- Al-Anshari, Zakariya ibn Muhammad. *Tuhfah al-Bâri bi Syarh Shahîh al-Bukhâri*, Riyadh: Maktabah al-Ruys, 2005.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Konsep Pendidikan dalam Islam*, terj. Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1987.
- Al-Azhari, Usamah Sayyid Mahmud. *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Tafsîr*, Mesir: al-Wâbil al-Shaib, 2010.
- . *Asânîd al-Mishriyyîn*, Mesir: Dar al-Faqih, 2011.
- Al-Baghawi, Al-Husain ibn Mas'ud. *Ma'âlim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qurân*, Dar al-Thayyib, 1997.
- . *Syarh al-Sunnah*, Bairut: al-Maktab al-Islami, 1983.
- Bagir, Zainal Abidin., et at. *Pluralisme Kewargaan*, Jawa Tengah: Program Studi Agama dan Lintas Budaya, kerja sama dengan Mizan, 2011.
- Al-Bagha, Musthafa Dib. *Al-Wâdhih fî 'Ulûm al-Quân*, Damaskus: Dar al-Kalim al-Thayyib, 1998.
- Al-Baidhawi, Abdullah ibn 'Umar. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Bairut: Dar Ihya' al-Turast al-'Arabi, 1418.
- Al-Baihaqi, Ahmad ibn al-Husain. *Al-Sunan al-Kubrâ*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2003.
- Baldick, Chris. *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms*, United States: Oxford University Press, 2001.
- Baqi, Muhammad Fuah Abdul. *Al-Mu'jam al-Mufahras, li Alfâdzh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar al-hadits, 1364.
- Barker, Chris. *The Sage Dictionary of Cultural Studies*, London: Sage Publications, 2004.
- Bristow, William. *Enlightenment*, Stanford University: Metaphysics Research Lab, 2023.
- Al-Bujairimi, Sulaiman ibn 'Umar. *Hasyîyah al-Bujairimî 'alâ al-Khatîb*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1996.
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. *Shahîh al-Bukhâri*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993.

- Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Allâh am al-Insân: Ayyuhumâ Aqdar 'alâ Ri'âyah Huqûq al-Insân*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1998.
- . *Manhij al-Hadhârah al-Insânîyyah fî al-Qurân*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009.
- . *Urubbah min al-Taqnîyyah ilâ al-Rûhânîyyah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2016.
- Clarke, Peter., and Stewart Sutherland, *The Study of Religion, Traditional and New Religion*, London: Taylor & Francis e-Library, 2003.
- Cobb, JR, John B. "Deep Pluralism", dalam *The Pluralist of The University Illinois*, Tahun 2006.
- Al-Damasqi, Ahmad Musthafa. *Mu'jam Asmâ' al-Asyâ'*, Kairo: Dar al-Fadhilah, 1997.
- David, Hicks., et al. *Ritual & Belief: Readings in the Anthropology of Religion*, Boston, New York, London, Singapore: McGraw-Hill College, 1999.
- Al-Dihlawi, Waliyullah Ahmad ibn Abdurrahim. *Al-Fauz al-Kabîr fî Ushûl al-Tafsîr*, Pakistan: Bait al-'Ilm Karatsyi, 2006.
- Dimyathi, Muhammad Afifuddin. *Hidâyah al-Qurân fî Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, Bairût: Dâr al-Nibrâs, 2023.
- . *Mawârid al-Bayân fî Ulûm al-Qurân*, Maktabah: Lisân 'Arab, 2016.
- Diraz, Muhammad Abdullah. *Al-Dîn: Buhûts Mumahhidah li Dirâsat al-Adyân*, Kairo: 1471-1952.
- . *Dustûr al-Akhlâq fî al-Qurân*, Kairo: Muassasah al-Risalah, 1998.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford: University Press, 2001.
- Al-Durrah, Muhammad Ali Taha. *Tafsîr al-Qurân al-Karîm wa I'râbuhu wa Bayânuhu*, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 2009.
- Dwick, E.C. D.D. *The Christian Attitude to Other Religions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- Dzulhadi, Qosim Nursheha. *Islam VS Pluralisme Agama*, Jakarta: Pustaka Al-Kaustar, 2009.
- E. Connolly, William. *Pluralism*. Durham, NC: Duke University Press, 2005.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the The Nature of Religion*, Willard R. Trask, New York: A Harvest Book, Harcourt, Brace & World, 1957/1959.
- Engineer, Asghar Ali. *Rational Approach to Islam*, New Delhi: Dyan Publishing House, 2001.
- . *The Right of Women in Islam*, Lahore: Vanguard Books (PVT) LTD, 1992.
- Al-Farahidi, al-Khalil ibn Ahmad. *Kitâb al-'Aîn*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2003.

- Faris, Ahmad ibn Zakariya ibn. *Mujam Maqâyîs al-Lughah*, Bairut: Dar al-Fikr, 1979.
- Al-Fasyi, Ahmad Zaqqur. *Tasîs al-Qawâid wa al-Ushûl wa Tahsîl al-Fawâid li dzawî al-Wushû*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2005.
- Fathurrohman. "Franz Magnis Suseno's Thoughts on Religious Pluralism", Tesis: *Universitas Walisongo*, 2006.
- Geertz, Clifford. *Religion as a Cultural System*, Fortona Press, 1993.
- Ghafur, Abdul. *Menjawab Dakwah Kaum Salafi*, Jakarta: KHATULISTIWA Press, 2013.
- Ghazali, Abdul Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama*, Depok: Kata Kita, 2009.
- Al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad. *Al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1980.
- . *Ihyâ' 'Ulûmiddin*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2019.
- Al-Ghumari, Abdullah Shadiq. *Al-Radd al-Muhkâm al-Matîn 'alâ Kitâb al-Qoul al-Mubîn*, Maktabah Fahd al-Jadir, 1955.
- Gulen, Muhammad Fethullah. *Mi'râj al-Rûh al-Shalâh*, Kairo: Dar al-Inbi'ast, 2025.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jakarta: Kanisius, 1980.
- Al-Haitami, Ahmad ibn Hajar. *Tuhfah al-Muhtâj fî Syarh al-Minhâj*, Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1983.
- Al-Hanbali, Abdurrahman Ibnu Rajab. *Rawâi' al-Tafsîr al-Jâmi'*, Saudi Arabia: Dar al-'Ashimah, 2001.
- Al-Harari, Muhammad Amin. *Al-Kaukab al-Wahhâj wa ar-Raudh al-Bahhâj fî Syarh Shahîh Muslim ibn al-Hajjâj*, Makah: Dar al-Minhaj, 2009.
- . *Hadâ'iq al-Rûh wa al-Raihân fî Rawâbi' 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Thuq al-Najah, 2001.
- . *Mursyîd Dzawî al-Hijâ wa al-Hâjah ilâ Sunan Ibn Mâjah*, Dâr al-Mihâj, 2018.
- Hasan, Abbas. *Al-Nahw al-Wâfi*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1975.
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qawâid at-Tafsîr: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an*, Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020.
- Hasyim, Ahmad Umar. *Al-Nafs fî al-Qurân*, Dar al-Faishal, 1996.
- Hendropuspito, D. *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983.
- Herrmann, Robbert L. *Sir John Templeton: Supporting Scientific Research for Spritual Discoveries*, Templeton Foundation Press, 2004.
- Hick, John. *An Autobiography*, Oxford: Oneworld, 2002.
- . *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan UK, 2010.
- Al-Hijazi, Mahmud Muhammad. *Al-Tafsîr al-Wâdhih*, Bairut: Dar al-Jil al-Jadid, 1413.

- Humaidillah, Muhammad. *Majmû'ah al-Watsâiq al-Siyâsah li al-'Ahd al-Nabawî wa al-Khilâfah al-Râsyîdah*, Bairut: Dar al-Nafais, 1407.
- Al-Husain, Thariq Muhammad. *Al-Tafsîr al-Ijtimâ'î fî al-Qurân al-Karîm: al-Wahdah al-Insânîyyah wa Qawâ'id al-Istikhlâf*, Kairo: Dar al-Wabil al-Shaib, 2021.
- . *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyah, 2004.
- Imarah, Muhammad. *Al-Dîn wa al-Hadhârah 'Awâmil Imtiyâz al-Islâm: Syahâdah Gharbîyyah*, Maktabh al-Syuruq al-Duwalliyyah, 2005.
- . *Al-Islâm wa al-Âkhar man Ya'tarif bi man wa man Yankir man*, Maktabah Syuruq, t.th.
- . *Al-Ta'addudîyyah, al-ru'yah al-Islamîyyah wa al-Tahaddîyyah al-Gharbîyyah*, Mesir: Dar al-Nahdhah, 1997.
- . *Al-Ushûliyyah bana al-Gharb wa al-Islam*, Kairo: Dar al-Syarq, 1998.
- Isa, Abdul Qadir. *Haqâiq 'an al-Tasawwuf*, Halb: Dar al-'Irfan, 2007.
- Isma'il, Ali ibn. *Al-Ibânah 'an 'Ushûl al-Diyânah*, Riyadh: Dar al-Fadhilah, 2011.
- Ismail, H. Faisal. *NU Moderatisme dan Pluralisme Konstelasi Dinamis Keagamaan, Kemasyarakatan, dan Kebangsaan*, Yogyakarta: IRCiSod, 2020.
- Jalil, Manqur Abdul. *Ilm al-Dilâlah: Ushûluh wa Mabâitsuh fî al-Turâts al-'Arabî*, Damaskus: Ittihad al-Kitab al-'Arabi, 2001.
- Al-Jamal, Sulaiman ibn 'Umar al-'Ujaili. *Hasyîyah al-Jamal 'alâ Syarh al-Manhaj*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013.
- Al-Jauzi, Abdurrahman Ibnu. *Zâd al-Muyassar fî Ilm al-Tafsîr*, Bairût: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1422.
- . *Ahkâm Ahlu al-Dzimmah*, Dammam: Ramadha, 1997.
- . *Nawâsikh al-Qurân: Nâsikh al-Qurân wa Mansûkhuhu*, Saudi Arabia: Ihya' al-Turast al-Islamiyyah, 1984.
- Al-Jauziyyah, Muhammad ibn Abu Bakar. *Madârij al-Sâlikîn*, Bairut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1996.
- Al-Jawi, Muhammad ibn 'Umar Nawawi. *Marâh Labîd li Kasyfî Maknâ al-Qurân al-Majîd*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1417.
- Jum'ah, Ali. *Al-Bayân al-Qawîm li Tashhîh Ba'dhi al-Mafâhîm*, t.tp, t.th.
- . *Al-Bayân limâ Yasyghal al-Adzhân*, Kairo Mesir: Dar al-Muqtham, 2009.
- . *Al-Bîah wa al-Hifâdz 'alaihâ min Mandzhûr al-Islâm*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2009.
- . *Al-Kalim al-Thayyib Fatâwâ 'Ashîrah*, Kairo: Dar al-Salam, 2010.
- . *Al-Madkhal*, Kairo: Maktab al-Ma'had, 1996.
- . *Al-Mar'ah baina Inshâf al-Islâm*, Mesir: Wuzarah al-Auqaf, 2006.

- . *Al-Mutasyaddidûn: Manhajuhum ... wa Munâqasyah Ahammi Qadhâyâhum*, Mesir: Dar al-Maqtham, 2011.
- . *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qurân*, Mesir: al-Maktab al-Wâbil, 2009.
- . *Al-Tarbîyyah wa al-Sulûk*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2007.
- . *Al-Tharîq ilâ al-Turâst al-Islâmi: Muqaddimât Ma'rifiyyah wa Madâkhil Manhajîyyah*, Mesir: Nahdlah Mishr, 2009.
- . *Al-Wahy: al-Qur'ân al-Karîm*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2007.
- . *Amn al-Mujtama' wa Istiqrâruh min Mandzhûr al-Islâmî*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 2014.
- . *Ilm Ushûl al-Fiqh wa 'Alâqatuh bi al-Falsafah al-Islâmîyyah*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2017.
- . *Ilm Ushûl al-Fiqh wa 'Alâqatuh bi al-Falsafah al-Islâmîyyah*, Kairo: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1996.
- . *Mukawwanât al-'Aql al-Muslim*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2017.
- . *Sayyidunâ Muhammad Rasûlullâh ilâ al-'Âlamîna*, Kairo: Dar al-Faruq li al-Istitsmarat al-Tsaqafiyyah, 2006.
- . *Tarîkh Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Maqtham, 2014.
- . *Wa Qâla al-Imâm: al-Mabâdi' al-'Idzhmâ*, Mesir: al-Maktab al-Wâbil, 2010.
- Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad. *al-Ta'rîfât*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405.
- Kasib, Musthafâ Abdul Karim. *Al-Mabâdi' al-Âmmah fî al-Qurân al-Karîm*, Kairo: al-Wabil al-Shaib, 2018.
- Kastir, Isma'il ibn. *Tafsîr al-Qurân al-'Adzîm*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1319.
- Keller, Timothy., and John Inazu, *Uncommon Ground: Living Faithfully in a World of Difference*, Nashville: Thomas Nelson, 2020.
- Al-Khafaji, Ahmad ibn Muhammad. *Inâyah al-Qâdhî wa Kifâyah al-Râdhî 'alâ Tafsîr al-Baidhâwî*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Khan, Muhammad Shadiq. *Fath al-Bayâ fî Maqâshid al-Qurân*, Bairut: al-Matabah al-'Ashrîyyah, 1992.
- . *Nail al-Marâm min Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- Al-Khatib, Muhammad Abdul Latif. *Audhah al-Tafâsir*, al-Mathba'ah al-Mishriyyah, 1383.
- Al-Khazin, 'Ali ibn Muhammad. *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'âni al-Tanzîl*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1415.
- L. Eck, Diana. *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Hants and Burlington: Ashgate, 2005.
- L. Sills, David. *Internasional Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: The Macmillan Co dan The Free Press, 1968.

- Lasyin, Musa Syahin. *Fath al-Mun'im Syarh Shahih Muslism ibn al-Hajjâj*, Dar al-Syuruq, 2002.
- Lessa, William A., and Evon Z. Vogt, *Reader in Comperative Religion: An Anthropological Approach*, New York, Philadelphia, San Fransisco, London: Harper & Row, 1979.
- Lippy, Charles H., dan Peter W. Williams, *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies on Traditions and Movements*, New York: Charles Scribner's Sons, 1988.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion*, New York: Macmillan, 1967.
- Ludwig, Fuerbach. *The Essence of Christianity*, terjemahan George Eliot, New York: Harper and Row, 1957.
- Madjid, Nurcholis. *Mencari Akar-Akar Islam bagi Pluralisme Modern: pengalaman Indonesia dalam Jalan Baru*, Bandung: Mizan, 1998.
- Majumu'ah Bahitsin (ketua: Asyraf Sa'ad). *Qirâ'ah fî Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jumu'ah wa Juhûdih fî khidmatih al-Qur'an al-Karîm wa 'Ulûmih*, Mesir: al-Wabil al-Shaib, 2020.
- Al-Maqrizi, Ahmad ibn Ali. *Imtâ' al-Asmâ' bimâ li al-Nabî min al-Ahwâl wa al-Amwâl wa al-Hafadah wa al-Matâ'*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- Al-Maraghi, Ahmad ibn Musthafa. *Tafsîr al-Marâghî*, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1946.
- Marx, Karl. *Early Writing*, telah diedit oleh Quinton Hoare, ditranslit oleh Gregor Benton and Rodney Livingston, New York: Random House, 1975.
- Al-Marzuqi, Abu Ya'rib. *Al-Jâli fî al-Tafsîr*, Tunisia: Al-Dar al-Mutawassthiyyah, 2010.
- . *Falsafah al-Dîn min Madhzûr al-Fikr al-Islâmî*, Bairut: Dar al-Hadi, 2006.
- Al-Maturidi, Muhammad ibn Muhammad. *Ta'wilât Ahl al-Sunnah*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2005.
- Al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. *Al-Nikat al-'Uyûn*, Barut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, t.t.
- Min al-Asatidz wa al-'Ulama' al-Mutakhassisin, Majmu'ah. *Al-Mausû'ah al-Qur'anîyyah al-Mustakhassashah*, Mesir: al-Majlis al-A'la li Syu'un al-Syu'un al-Islamiyyah, 2022.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosda, 2007.
- Al-Mu'tazili, Muhammad ibn 'Ali ibn Thayyib al-Bashri. *Al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fikq*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403.
- Al-Mubarakfuri, Shafiyur Rahman. *Al-Rakhîq al-Makhtûm*, Damaskus: Dar al-'Ushama', 1427.
- Mukhaimar, Muhammad. *Al-Qoul al-Mubîn fî Hukm Du'â' wa Nidâ' al-Maût wa al-Anbiyâ' al-Shâlihîn*, Mesir: Matba'ah Tahta', t.th.

- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Istilah Modern al-Munawwir Indonesia-Arab*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2018.
- Al-Mustaghanami (Majma' al-Qur'an al-Karim), Ahmad Shafi. *Mausû'ah al-Balâghî li al-Qurân*, Daulah al-Imarah al-'Arabiyyah, 2023.
- Muzakki, Akh. *Sang Pahlawan Reformasi: Mengupas Pemikiran Agama dan Politik*, Jakarta: Lentera, 2004.
- Nafis, Cholil. *Piagam Madinah dan Deklarasi HAM: Studi Historis dan Konseptual atas Nilai-nilai Pluralisme Beragama*, Mitra Abadi Press, 2015.
- Nahr, Hadi. *'Ilmu al-Dilâlah al-Tathbiqî fi al-Turâst al-'Arabî*, Yordania: Dar al-Amal, 2007.
- Al-Naisaburi, Muslim Hajjaj. *Al-Jâmi' al-Shahîh*, Turki: Dar al-Thaba'ah al-'Amirah, 1334.
- Al-Namlah, Abdul Karim. *Al-Muhadzdzab fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, Riyadh: Dar al-Nasyr, 1999.
- Al-Nasysyar, Ali Syami. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islâmi*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966.
- . *Nasy'ah al-Dîn*, Alexandria: Dar Naysr al-Tsaqafah, 1949.
- Al-Nasafi, Abdullah ibn Ahmad. *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wîl*, Bairut: Dar al-Kalim al-Thayyib, 1998.
- Al-Nawawi, Abd Muid. *Islam Vs Barat Merajut Identitas yang Terkoyak*, Jakarta: Eurabia – PT. Nagakusuma Media Kreatif, 2013.
- . *Al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2021.
- . *Al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim*, Bairut: Dar Ihya' al-Turast al-Islami, 1392.
- . *Khalâshah al-Ahkâm fi Muhimmât al-Sunan wa Qawâ'id al-Islâm*, Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1997.
- Nigosian, S. A. *Word Faiths*, Toronto: Palgrave Macmillan UK, 1994.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, Ravenio Books, 1924.
- Patel, Eboo. *Out of Many Faiths: Religious Diversity and the American Promise*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Kita dan Barat: Menjawab Berbagai Pertanyaan yang Menyudutkan Islam (Nahnu wa al-Gharb: As'ilah Syâ'ikah wa Ajîbah Hasîmah)*, Terjemah Arif Munandar Riswanto dan Yadi Saeful Hidayat, Jakarta: Pustaka al-Kaustar, 2007.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin ibn Muhammad Sa'id. *Mahâsin al-Ta'wîl*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418.
- Al-Qaththan, Manna' ibn. *Mabâhîts fi Khalil al-Qaththan*, Maktabah al-Ma'arif, 2000.

- Al-Qunawi, Isma'il ibn Muhammad. *Hasyîyah al-Qânawî 'alâ Tafsîr al-Baidhâwî*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2001.
- Al-Qurthubi, Muhammad ibn Ahmad. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Rabban, Muhammad Ali Abu., & Abbas Muhammad Hasan Sulaiman. *Madkhal li Dirâsah al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah, t.th.
- Rajab, Abdurrahman ibn Ahmad ibn. *Fath al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Kairo: Dar al-Haramain, 1996.
- Al-Ramli, Muhammad ibn Abu al-'Abbas. *Nihâyah al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj*, Bairut: Dar al-Fikr, 1984.
- Al-Razi, Muhammad ibn 'Umar, Fakhruddin. *Al-Ma'âlim fî Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dar Alam al-Ma'rifah, 1994.
- . *Khalq al-Qurân baina al-Ma'tazilah wa Ahl al-Sunnah*, Bairut: Dar al-Jil, 1992.
- . *Mafâtiḥ al-Ghaîb*, Bairut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1420.
- Razzaq, Harun Abdu. *'Unwân al-Dzharf fî Ilm Sharf*, Kuwait: Dar al-Dzhahiriyah, 2018.
- Rebert, N. Bellah. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post- Traditional World*, New York: Harper & Row, 1970.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Dîn al-Mustaqbal: wa Hal Yalfur Man laḥû Ra'y fîhi*, Majalah al-Manar, 1327.
- . *Târiḥ al-Ustâdz*, Dar al-Fadhilah, 2006.
- Al-Rifa'i, Abdul Jabbar. *Mabâdi' al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Bairut: Dar al-Hadi, 2001.
- Al-Rumi, Fahd ibn Abdurrahman. *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qurân al-Karîm*, Riyadh: Al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2000.
- Al-Rumi, Maulana Jalaluddin. *Kitâb fîhi Mâ fîhi*, Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Tsaqafah, 2005.
- Rusyd, Muhammad ibn Ahmad bin Muhammad ibn. *Fashl al-Maqâl fîmâ baina al-Ḥikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972.
- Al-Sa'di, Ishaq ibn Abdullah. *Darâsât fî Tamayyuz al-Ummah al-Islâmiyyah wa Mauqif al-Mustasyriqîn minh*, Qatar: Wuzarah al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2013.
- Sa'id, Ahmad Mamduh. *Al-Ta'addudîyyah al-Dînîyyah*, Tabah Initiatives, 2018.
- Al-Sayyid, Ahmad ibn Yusuf. *Al-Sunan al-Ilâhîyyah wa Atsâruhâ fî Fahm al-Wâqi' wa al-'Amal al-Isḥlâh*, Istanbul: Manar al-Fikr, 2023.
- Al-Samirra'i, Fadil ibn Shalih. *As'ilah Bayânîyyah fî al-Qurân al-Karîm*, Damaskus: Dar ibn Katsir, 2011.

- . *Lamsât Bayânîyyah fî Nushûsh min al-Tanzîl*, Oman: Dar al-Ammar, 2003.
- Al-Saqaf, Abdurrahman ibn Abdullah. *Al-Madkhal iâ Ushûl al-Fiqh*, Hadharamaut: Maktab Tarim al-Hadistah, 2019.
- Scruton, Roger. *A Dictionary of Political Thought*, London: Macmillan, 1982 dan dicetak ulang 1984.
- Al-Shadiqi, Muhammad ibn ‘Alan. *Al-Futûhât al-Rabbânîyyah ‘alâ al-Adzkâr al-Nawâwîyyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1424.
- Al-Shafi, Muhammad. *Al-Judûl fî I’râb al- Qurân*, Bairut: Dar al-Rasyid, 1995.
- Sharma, Arvind. *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, London: The Macmillan Press, 1993.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- . *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: dari Tematik hingga Maqasidi*, Tangerang Selatan, Lentera Hati, 2025.
- . *Tafsir Bayani, Paradigma Bahasa dalam Kosa Kata Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2024.
- Sirry, Mun’im. *Interaksi Islam, Bergelut dengan Teks dan Konteks*, Yogyakarta: Suka Press, 2024.
- . *Think Outside the Box Membebaskan Agama dari Penjara Konservatisme*, Yogyakarta: Suka Press, 2024.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*, London: SKP, 1962/1978.
- Soper, et al. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Six Democracies*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2017.
- Soroush, Abdolkarim. *Al-’Aql wa al-Hurrîyah*. Beirut: Mansyurat al-Jamal, 2009.
- . *Al-Syirâthât al-Mustaqîmah Qirâ’atan Jayyidah*, Bairut: al-Intisyâr al-‘Arabî, 2009.
- . *Menggugat Otoritas dan Agama*. Bandung: Mizan, 2002.
- Al-Subki, Taqiyuddin Ali bin Abdul Kafî. *Al-Saif al-Maslûl ‘alâ Man Sabba al-Rasûl*, Yordania: Dar al-Fath, 2000.
- Suhail, Shalih. *Syubhât ‘alâ Tharîq al-Ishlâh*, Oman: Dar al-Faruq, 2024.
- Sukarja, Ahmad. *Piagam Madinah & UUD NKRI 1945*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman. *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma’tsûr*, Bairut: Dar al-Fikr, 2011.
- . *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qurân*, Mesir: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2008.
- . *Mu’tarak al-Aqrân fî I’jâz al-Qurân*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988.
- . *Jâmi’ al-Ahâdîst*, Maktabah Syamilah: t.th.

- Al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr al-Sya'râwî al-Khawâthir*; Mesir: Mathabi' Akhbar al-Yaum, 1997.
- Syabir, Muhammad Ustman. *Manâhij al-Fuqaha' fî Istinbât al-Ahkâm*, Umman: Dar al-Nafâ'is, 2016.
- Al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *Al-Risâlah*, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1398.
- . *Al-Umm*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983.
- . *Musnad al-Imâm al-Syâfi'î*, Kuwait: Syarikah Gharas, 2004.
- Al-Syafii, Hasan Mahmud Abdul Latif. *al-Madkhal ilâ al-Falsafah al-'Âmmah wa al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dar al-Basha'ir, 2012.
- Syamsuddin, Aziz. *Proses dan Teknik Penyusunan Undang-Undang*, Sekretariat Jenderal: Perpustakaan Nasional, 2021.
- Al-Syasari, Sa'ad ibn Nasir. *Syarh al-Risâlah*, Riyadh: Dar Kunuz Isybiliyah, 2020.
- Syata, Ibrahim Dasuqi. *Matsnawî Maulânâ Jalâluddin al-Rûmî*, Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Tsaqafah, 1996.
- Al-Syathibi, Ibrahim ibn Musa. *Al-Muwâfaqât*, Dar Ibn al-'Affan, 1997.
- Al-Syatyuwî, Muhammad ibn Ali al-Jailani. *'Alâqah Ilm Ushûl al-Fiqh bi Ilm al-Kalâm*, Bairut: Matabah Hasan al-'Ashriyyah, 2017.
- Al-Syinqithi, Muhammad Amin. *Audhâ' al-Bayân fî Îdhâh al-Qurân bi al-Qurân*, Bairut: Dar al-Fikr, 1995.
- Al-Syirazi, Abu Ishaq. *Al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi'î*, Bairut-Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416.
- Al-Syirbini, Muhammad ibn Ahmad al-Khatib. *Al-Badr al-Thâli' fî Hall Alfâdz Jam'al-Jawâmi'*, Kairo: Dar al-Risalah, 2018.
- . *Al-Sirâj al-Munîr fî al-Iânah 'alâ Ma'rifah Ba'dh Ma'ânî Kalâm Rabbînî al-Hakîm al-Khabîr*; Kairo: Bulaq al-Amiriyyah, 1285.
- Al-Tanhanawi, Muhammad ibn Ali. *Kasyasyâ Isthilâhât al-Funûn wa al-'Ulmû*, Bairut: Maktabah Libanon, 1996.
- Taylor, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Templeton, Sir John Marks. *Possibilities for Over One Hundredfold More Spiritual Information: The Humble Approach in Theology and Science*, Templeton Foundation Press, 2000.
- Al-Thabari, Muhammad ibn Ja'far. *Jâmi' al-Bayân 'an Tawîl Âyi al-Qurân*, Makkah al-Mukarramah: Dâr al-Tarbîyyah, 1983.
- Al-Thahani, Muhammad. *Min Asrâr al-Lughah fî al-Kitâb wa al-Sunnah: Mujam Lughawî Tsaqâfi*, Saudi Arabia: al-Maktabah al-Makkiyah, 2008.
- Al-Thanthawi, Muhammad Sayyid. *Al-Tafsîr al-Washîl li al-Qurân al-Karîm*, Kairo: Dar al-Nahdhah, 1998.
- Al-Thawil, Taufiq. *Usus al-Falsafah*, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1967.

- Thayyib, Ahmad. *Al-Qaul al-Thayyib*, Abu Dabi: al-Hukama', 2020.
- . *Hadhârah al-Islâm wa Hadhârah al-Gharb wa al-Salâm al-Mafqûd*, Kairo: Dar al-Quds al-'Arabi, 2019.
- Al-Thibi, Al-Husain ibn Abdullah. *Futûh al-Ghaib fî al-Kasyf 'an Qinâ' al-Raib*, Jai'zah Dubai al-Duwalliyah li al-Quran al-Karim, 2013.
- Thoha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama*, Jakarta: Insists, 2021.
- Al-Thufi, Sulaiman Ibn Abdul Qawi. *Al-Isyârât al-Ilâhîyyah ilâ al-Mabâhist al-Ushûlîyyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.
- Turabian, Kate L. *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertation*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Umar, Ahmad Mukhtar Abdul Hamid. *Ilmu al-Dilâlah*, al-Qâhirah: 'Âlam al-Kutub, 2006.
- . *Mu'jam al-Lughah al-'Arabîyyah al-Mu'âshirah*, Kairo: 'Alam al-Kutub, 2008.
- Al-Wahidi, Ali ibn Ahmad. *Asbâb Nuzûl al-Qurân*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1411.
- Al-Yazdi, Misbah. *Baina al-Thariq al-Mustaqîm wa al-Thuruq al-Mataqîmah*, diterjemahkan oleh Haidar Hubbullah, Bairut: Dar al-Hadi, 2002.
- Zahra, Muhammad ibn Ahmad Abu. *Zahrah al-Tafâsir*, Kairo: Dar al-Fikr, 1987.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Maafhûm al-Nash: Dirâsatan fî 'Ulûm al-Qurâtan*, Maktabah al-Fikr al-Jadid, 2014.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Misyakat Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam*, Jakarta: Insists-MIUMI, 2012.
- Al-Zarkasyi, Muhammad ibn Abdillah. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, Kairo Mesir: Maktab Dar al-Turast, 1984.
- . *Tasynîf al-Masâmi' bi Jam' al-Jawâmi'*, Ihya' al-Turast, 1998.
- . *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Hurghada: Dar al-Shafwah, 1992.
- Al-Zuhaili, Muhammad Musthafa. *Al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Damaskus: Dar al-Khair, 2006.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsîr al-Wasîth*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1422.
- Jurnal:**
- Al-Munir, M. Ied. "Corak Paradigma Etika Lingkungan: Antroposentrisme, Biosentrisme, dan Ekosentrisme", dalam *Jurnal Yaqzhan*, Vol. 09, No. 01, 2023.
- Amani, dkk., Nisriina. "Dinamika Pluralisme Agama dalam Masyarakat Kontemporer", dalam *Jurnal Religi: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 20, No. 21, Tahun 2024.

- Arifin, Indar. "Religion (Islam) And Politics; Analysis Discussion", dalam *Jurnal Administrare: Jurnal Pemikiran Ilmiah dan Pendidikan Administrasi Perkantoran*, Vol. 8, No. 1, 2021.
- Avin, Chen., *et al.* "On the impossibility of breaking the echo chamber effect in social media using regulation", dalam *Scientific Reports*, Vol. 14, No. 1107, 2024.
- Azhari, Nadyya Rahma. "Aplikasi Metode Asbāb Al-Nuzūl Makro Dalam Surat Al-An'am", dalam *Mua'şarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 5, No. 1, 2023.
- Aziz, M Abdul. "The principles studied in islamic political thought: revisiting modern political discourse", dalam *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)*, Vol. 6, No. 1, 2023.
- Badar, Muhammad Sayyid. "Al-Mabâdi' al-Âmmah fî al-Qurân al-Karîm: Murâja'ah fî Munâqasyah Manâhij Tathbîq al-Syarî'ah wa fî Mushthalâhât Taghayyara Madlûluhâ", dalam *Majllah al-'Ulum al-Qanuniyyah wa al-Iqtishadiyyah*, Vol. 37, No. 2, 1995.
- Burley, Mikel. "Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality," dalam *Sophia*, Vol. 59, No. 2, 2020.
- Ellethy, Yaser. "Coping with a Qur'anic Truth Claim: Muslim Hermeneutics of Knowledge and Pluralism," dalam *Interreligious Studies and Intercultural Theology*, Vol 6, No. 1, 2022.
- Falah, Muhammad Fajrul. "Egalitarianisme Muslim Dan Nonmuslim Dalam Kitab Al-Musāwah Al-Insāniyyah Karya 'Ali Jum'ah," *Syariah: Journal of Fiqh Studies*, Vol. 1, No. 1, Juni, 2023.
- Fata, Ahmad Khoirul. "Diskursus dan Kritik terhadap Teologi Pluralisme Agama di Indonesia", dalam *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 42, No. 1, 2018.
- H. W., Jasmine Khairina., *et al.* "Fenomena Echo Chamber di Media Sosial dan Dampaknya Terhadap Polarisasi Politik bagi Mahasiswa", dalam *Journal of Civics and Education Studies*, Vol. 9, No. 2, 2022.
- Hikmah, M Rozalo Ulya., and Yulianti, "Married 'Urfi in the View of Contemporary Scholars Sheikh Muhammad Ali Jum'ah," *SMART: Journal of Sharia, Traditon, and Modernity*, Vol. 3, No. 1, July, 2023.
- J. Joustra, Robert. "The Coordinates of Covenantal Pluralism: Mapping Pluralist Theory in the 21st Century", dalam *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 18, No. 4, 2020.
- Jamal, Jaclyn., Arif dan L. Leo, "Religious Pluralism and the Challenge for Secularism", dalam *Journal of Law Religion and State*, Vol. 7, 2019.
- Juhari, Andi Rezal. "Legalisasi Jual Beli Khaâ di Indonesia Perspektif Hukum Islam (Penerapan Fatwa Syekh Ali Jum'ah)," *PLEDOI (Jurnal Hukum dan Keadilan)*, Vol. 3, No. 1, Maret, 2024.

- Kazeem, Akeem Olayinka. "Analyzing John H. Hick's *Religious Pluralism* and Its Implications from Islamic Ethical Perspectives", dalam *Journal of Islamic Thought and Civilization*, Vol. 13, No. 2, 2023.
- Khairiya, Nanda. "Pluralisme Agama dan Keterlibatan Masyarakat dalam Pemilihan Umum 2024", dalam *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara civilization*, Vol. 11, No. 3, 2023.
- Kim, Sung Min., *et al.* "Religious Pluralism Discourse in Public Sphere if Indonesia: A Critical Application of Communicative Action Theory to Inter-Religious Dialogue", dalam *Religio: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 10, No. 2, September 2020.
- Legenhausen, Muhammad. "On the Plurality of Religious Pluralism," dalam *Iran: Internasional Journal of Hekmat*, Vol. 1, No 2, 2009.
- Mahanani, Qisthi Faradina Ilma., *et al.* "Islam dan Politik di Indonesia", dalam *Al-Isnad: Journal of Islamic Civilization History and Humanities*, Vol. 3, No. 1, 2022.
- Megawati, *et al.* "Peran Tokoh Agama dalam Menanamkan Moderasi Islam Dimasa Pandemi Covid-19", dalam *Dialog: Jurnal Penelitian Dan Kajian Islam*, Vol. 36, No. 1, Agustus 2013.
- Min, Anselm Kyongsuk. "Dialectical Pluralism and Solidarity of Others: Towards a New Paradigm", dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 65, No. 3, Tahun 1997.
- Mulyo, Rooby Pangestu Hari. "Piagam Madinah: Misi Keagamaan dan Keneragaan, dalam *OASIS: Jurnal Ilmiah Kajian Islam*, Vol. 7, No. 2, 2023.
- Muslem. "Konsep Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Penerapannya dalam Pendidikan Islam", dalam *Tazkia: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 8, No. 2, 2019.
- Nasrullah, *et al.* "Enrichment of Methods and Approaches in The Interpretation of The Qur'an," dalam *Syahadah: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Keislaman*, Vol. 11 No. 1, 2023.
- Nugraha, Zyan Aditia., *et al.* "Tantangan Multikulturalisme Dalam Dinamika Masyarakat Urban", dalam *JIM: Jurnal Ilmu Multidisipliner*, Vol. 3, No. 1, 2024.
- Patton, James. "Including the Exclusivists in Interfaith", dalam *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 16, No. 3, 2018.
- R. Hoover, Dennis. "Pluralist Responses to Pluralist Realities in the United States." dalam *Society*, Vol. 53, No. 1, 2016.
- Race, Alan. "Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions," dalam *London: SCM Press*, Vol. 20, No. 3, 1983.

- Ramedlon, *et al.*, “Gagasan Dasar dan Pemikiran Multikulturalisme”, dalam *Jurnal Pendidikan Sejarah dan Riset Sosial Humaniora (KAGANGA)*, Vol. 4, No. 2, 2021.
- Ratoni, “Pluralisme Agama dalam Perspektif Al-Qur’an”, dalam *QALAM: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 05, No. 02, Tahun 2024.
- Rosyad, Aftonur., Eko Zulfikar, “The Concept of Religious Pluralism in The Qur’an: An Analysis of Maqashidi Exegesis in The Indonesian Context”, dalam *Dialogia*, 2022.
- Saeed, Abdullah. “Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today between Theological and Social Dimensions,” dalam *Singapore: Nanyang Technological University*, No. 2, 2020.
- Sajadi, Dahrun. “Kritik Islam terhadap Paham Pluralisme Agama dan Civil Society”, dalam *Tahdzib Al-Akhlak: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 5, No. 2, 2022.
- Salma, Zakiati., *et al.* “The Medina Charter and Lessons of Multiculturalism in Contemporary Islamic Politics”, dalam *NEGREI: Academic Journal of Law and Governance*, Vol. 4, No. 2, 2024.
- Setiadi, Nova Firman., *et al.* “Islam dan Pluralisme Agama di Indonesia”, dalam *MINARET Journal of Religious Studies*, Vol. 1, No. 1, 2023.
- Soleh, A Khudori. “Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas tentang Islamisasi Bahasa sebagai Langkah Awal Islamisasi Sains”, dalam *Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 5, No.1, 2010.
- Stewart, W. Christopher., *et al.* “Toward a Global Covenant of Peaceable Neighborhood: Introducing the Philosophy of Covenantal Pluralism”, dalam *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 18, No. 4, 2020.
- Sutrisno, Andri. “Islamisasi Ilmu Pengetahuan Perspektif M. Naquib Al-Attas”, dalam *Ar-Risalah: Media Keislaman, Pendidikan dan Hukum Islam*, Vol. 19, No. 1, 2021.
- Ulfiani, *et al.*, Siti. “Dogma Antroposentrisme Pemicu Krisis Lingkungan dalam Pandangan Ekoteologi Seyyed Hossein Nasr”, dalam *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19, 2023.
- Wargo, *et al.* “How Does Religious Pluralism Affect Islamic Education in a Multicultural Society?” dalam *ZIJIS: Zabags International Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, 2024.
- Wijaya, Aurellia Nayla Putri., *et al.* “Hak Veto Pada Perserikatan Bangsa-Bangsa Dan Dewan Keamanan Perserikatan Bangsa-Bangsa”, dalam *Jurnal Hukum, Politik Dan Ilmu Sosial (JHPIS)*, Vol. 3, No. 2, 2024.

**Website:**

Abd Muid Nawawi, “Pluralisme Qurani: Sebuah Tinjauan Filosofis,” dalam <https://tanwir.id/pluralisme-qurani-sebuah-tinjauan-filosofis/>. Diakses pada 2024.

- Adnan Abidi, “Minoritas Muslim di India Akan Bangun Masjid di Kota Ayodhya,” dalam <https://www.tempo.co/internasional/minoritas-muslim-di-india-akan-bangun-masjid-di-kota-ayodhya--95097>. Diakses pada 07 April 2025.
- Ahmad al-Syaqawi, “Syaiḫ al-Azhar Yuwaddihu Asbâb Dukhûl ghair al-Muslimîn al-Jannah: Hukm Ahl al-Fatraḥ,” dalam <https://www.elwatannews.com/news/details/7204549>. Diakses pada 09 Maret 2025.
- Ahmad Buhairi, “Abdullah bin Bayyah: al-Islâm Yahtarim al-Ta’addud wa al-Tanawwu’. wa al-Hiwâr Wâjib Dînî wa Dharûrah Insânîyyah,” dalam <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1034262>. Diakses pada 2024.
- Ahmad Buhairi, “Al-Âlam Yahtâj Minashshat li al-Hiwâr alâ Asâs al-Ta’addudîyyah al-Dînîyyah wa al-Tanawwu’ al-Tsaqâfi,” dalam <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1263988>. Diakses pada Senin 26 Februari 2024.
- Alfitria Nefi Pratiwi, “Menteri HAM Usulkan Pembentukan UU Kebebasan Beragama,” dalam <https://www.tempo.co/politik/menteri-ham-usulkan-pembentukan-uu-kebebasan-beragama--1218266>. Diakses pada 07 April 2025.
- Ali Jum’ah, “Al-Sîrah al-Dzâtîyyah,” dalam [www.DrAliGomaa.com](http://www.DrAliGomaa.com) <https://www.draligomaa.com/index.php>. Diakses pada 2025.
- Amirullah, “Rumah Ibadah, Belenggu Mayoritas,” dalam <https://interaktif.tempo.co/proyek/rumah-ibadah-belenggu-mayoritas/index.html>. Diakses pada 07 April 2025.
- Bawwabah al-Azhar, “Al-Imâm wa al-Bâbâ wa al-Ṭharîq al-Ṣa’b,” dalam <https://www.azhar.eg/m-alazhar/zakah/details/ArtMID/5875/ArticleID/55384/>. Diakses pada 11 Maret 2025.
- Bonafisius Josie Susilo Hardianto dan Atiek Ishlahiyah Al Hamasy, “Paus Fransiskus dan Imam Besar Masjid Istiqlal Tanda Tangani Deklarasi Istiqlal” dalam <https://www.kompas.id/artikel/paus-fransiskus-dan-imam-besar-masjid-istiqlal-tanda-tangani-deklarasi-istiqlal>. Diakses pada 24 Juli 2025.
- Cramer, David C. “John Hick (1922—2012),” dalam <https://iep.utm.edu/hick/#SH4c>. Diakses pada 27 November 2024.
- Dewi Indah Ayu Diantiningrum, “Pluralisme: Modal Sosial Membangun Indonesia,” dalam <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/pluralisme-modal-sosial-membangun-indonesia>. Diakses pada 2025.

- Ensiklopedia Dunia, Universitas Stekom, [https://p2k.stekom.ac.id/ensiklopedia/Agama\\_di\\_Arab\\_Saudi](https://p2k.stekom.ac.id/ensiklopedia/Agama_di_Arab_Saudi). Diakses pada 2024.
- Gusti Grehenson, “Selama PBB Tidak Tegas, Konflik Palestina-Israel Tidak Pernah Usai,” dalam <https://ugm.ac.id/id/berita/pakar-ugm-selama-pbb-tidak-tegas-konflik-palestina-israel-tidak-pernah-usai/>. Diakses pada 11 Maret 2025.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, <https://kbbi.web.id/halakah>. Diakses pada 05 Desember 2024.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, <https://kbbi.web.id/sensitif>. Diakses pada 02 Maret 2024.
- Kamus Merriam Webster, dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/religion>. Diakses pada 27 November 2024.
- Luai Ali, “Al-Athfâl Yas’alûna al-Duktûr ‘Alî Jum’ah ‘an Dukhûl ghair al-Muslimîn al-Jannah,” dalam <https://www.youm7.com/story/2024/3/11/6507865/> - الأطفال-يسألون-الدكتور-على-جمعة-عن-دخول-غير-المسلمين-الجنة. Diakses pada 09 Maret 2025.
- Yusuf Qaradhawi, “Inna al-Dîn ‘inda al-Allâh al-Islâm lâ Tanfî al-Ta’addudîyyah,” dalam <https://www.al-qaradawi.net/node/3354>. Diakses pada 2008.
- Mahmud Samir. “Ali Jum’ah: al-Islâm Hamâ al-Ta’addudîyyah wa Lam Yafridh al-Dîn ‘alâ ‘Ayah Thawâ’if Ukhrâ”, dalam <https://www.albawabhnews.com/4599926>. Diakses pada 2022.
- Muhammad Syahatah. “Hal Intasyar al-Islâm bi al-Saif? Yahsim al-Jadal bi al-Adillah”, dalam <https://www.elbalad.news/6374443>. Diakses pada 2024.
- Templeton Press, “Biography: Sir John Templeton”, <https://sirjohntempleton.org/biography.asp>. Diakses pada 2024.
- Templeton Religion Trust, “Moving from Tolerance to Pluralism”, <https://templetonreligiontrust.org/areas-of-focus/covenantal-pluralism/>. Diakses pada 2024.
- Ahmad Thayyib. “Al-‘Aisy al-Musyarak Mathlab Dînî wa Wathanî wa Insânî”, dalam <https://alimamaltayeb.com/article/4/>. Diakses pada 2017.



## RIWAYAT HIDUP

Nama : Moh Soim  
Tempat, tanggal lahir : Bangkalan, 07 November 1998  
Jenis Kelamin : Laki-laki  
Alamat : Jl. Dupak Timur 3/42 Surabaya  
Email : [abusaidsoim@gmail.com](mailto:abusaidsoim@gmail.com)

### **Riwayat Pendidikan Formal & Non-Formal:**

1. SDN Kr. Gayam 02 Blega Bangkalan (2013).
2. SMP Ijadul Himam Blega Bangkalan (2016).
3. MAK Miftahul Ulum Surabaya (2019).
4. Pondok Pesantren Miftahul Ulum Maghrobi Surabaya (2021).
5. S1 UIN Sunan Ampel Surabaya (2022).
6. S2 Universitas PTIQ Jakarta (2025).
7. Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (2025).
8. Short Crouse di Universitas al-Azhar Cairo Mesir (2025).

### **Riwayat Pekerjaan & Pengalaman:**

1. Guru Madrasah Pondok Pesantren Miftahul Ulum Maghrobi Surabaya (2019-2022).
2. Daurah an-Najah Center Sidogiri 2024.
3. Konferensi Simposium Internasional Solo 2024.
4. Pelatihan Menulis Ebizmark 2024.
5. Pelatihan Ilmu Filologi Universitas Islam Internasional Indonesia (UIII) Depok 2025.
6. Pelatihan Metode Fatwa Darul Ifta' Mesir di PCINU Mesir

### **Prestasi dan Publikasi Ilmiah:**

1. Juara 1 Baca Kitab Tingkat Pemerintah Kota Surabaya (2017).
2. Wisudawan Terbaik 1 UIN Sunan Ampel Surabaya jurusan Bahasa dan Sastra Arab (2022).
3. Dasar Dinamika Qira'atologi: Menelaah Perbedaan Qira'ah Mutawatir dan Syadz serta Pandangan Ulama tentang Rukunnya (Jurnal Al-Munir Sinta 5, 2024).
4. The Fostering Human Nature in Dealing with LGBT: Tafsir Al-Sha'rawi's Perspective (Jurnal JADID: Journal of Quranic Studies and Islamic Communication, Non-Sinta 2024).
5. Pembaharuan Islam di Mesir: Analisis Kritis Pemikiran Rasyid Ridha (Jurnal Al-Maktabah: Jurnal Studi Islam Interdisiplin, Non-Sinta 2024).
6. Strategic Reconciliation Based on Islamic Principles in the Israel-Palestine Conflict (Jurnal Tashwirul Afkar Sinta 4, 2024).

7. The Prophetic Civilization of Noah: A Study of the Ark, Flood, and Formation of Early Islamic Society Based on Quranic and Biblical Interpretation (Jurnal JUSPI Sinta 3, 2025).
8. Wawasan Feminisme: Perbandingan antara Perspektif Barat dan Islam terhadap Kesetaraan Keadilan Gender Indonesia (Jurnal Musawwa Sinta 2, 2024).
9. Maskulinitas dan Feminitas dalam Al-Qur'an: Refleksi Kepribadian Nabi Muhammad dan Siti Khadijah (Jurnal Yinyang Sinta 3, 2024).
10. Tafsir Ayat-Ayat Takdir dalam Konteks Demokrasi Modern: Studi Analisis Kontestasi Pilpres 2024 (Jurnal El-Adabi Non-Sinta, 2024).
11. Childfree in Islam: An Analysis of the Viewpoints of the Four Madhhabs and its Application in Modern Life (At-Ta'aruf: Jurnal Hukum Keluarga Islam, 2025).
12. Cherry-Picking *Tafsîr al-Kasysyâf*: Menjawab Kekeliruan Labelisasi Pro-Monogami (Website Ibihtafsir, 2024).
13. Studi *Hâsiyah Tafsîr Jalâlain*: Telaah Pemahaman Kesetaraan Gender dalam Surat al-Nisa' [4]: 34 (Website Ibihtafsir, 2024).
14. Respon Bijak Perdebatan al-Quran *Kalâm* Allah Swt atau *Kalâm* Muhammad: Telaah Pandangan Syaikh Ramadhan al-Buthi (Website Ibihtafsir, 2024).
15. Memahami Tafsir Hadis Perempuan sebagai Penghuni Terbanyak di Neraka (Website Ibihtafsir, 2024).
16. Konkretisasi Teladan 'Ulama dalam Memperlakukan Perempuan (Website Ibihtafsir, 2024).
17. Tafsir Gender: Peran Perempuan dalam Pendidikan Perspektif Singa Podium Ahmad Umar Hasyim (Website Ibihtafsir, 2024).

## MAKNA PLURALISME AGAMA DALAM PARADIGMA MABÂDIUL 'ÂMMAH ALI JUM'AH

### ORIGINALITY REPORT

**20**%

SIMILARITY INDEX

**18**%

INTERNET SOURCES

**11**%

PUBLICATIONS

**6**%

STUDENT PAPERS

### PRIMARY SOURCES

<b>1</b>	<a href="https://repository.ptiq.ac.id">repository.ptiq.ac.id</a> Internet Source	<b>5</b> %
<b>2</b>	<a href="https://archive.org">archive.org</a> Internet Source	<b>1</b> %
<b>3</b>	<a href="https://eprints.walisongo.ac.id">eprints.walisongo.ac.id</a> Internet Source	<b>&lt;1</b> %
<b>4</b>	<a href="https://digilib.uinsby.ac.id">digilib.uinsby.ac.id</a> Internet Source	<b>&lt;1</b> %
<b>5</b>	<a href="https://idr.uin-antasari.ac.id">idr.uin-antasari.ac.id</a> Internet Source	<b>&lt;1</b> %
<b>6</b>	<a href="https://repository.uin-suska.ac.id">repository.uin-suska.ac.id</a> Internet Source	<b>&lt;1</b> %
<b>7</b>	<a href="https://etheses.uin-malang.ac.id">etheses.uin-malang.ac.id</a> Internet Source	<b>&lt;1</b> %
<b>8</b>	<a href="https://repository.uinsu.ac.id">repository.uinsu.ac.id</a> Internet Source	<b>&lt;1</b> %
<b>9</b>	<a href="https://fliphtml5.com">fliphtml5.com</a> Internet Source	<b>&lt;1</b> %
<b>10</b>	<a href="https://repository.uinmataram.ac.id">repository.uinmataram.ac.id</a> Internet Source	<b>&lt;1</b> %
<b>11</b>	<a href="https://digilib.iain-palangkaraya.ac.id">digilib.iain-palangkaraya.ac.id</a> Internet Source	<b>&lt;1</b> %