

**PENDEKATAN HERMENEUTIK DALAM MENAFSIRKAN  
AYAT-AYAT PLURALISME AGAMA**

**TESIS**

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



OLEH:  
IMAM SUBARUL ADZIM  
NIM:172510058

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2021 M. / 1412 H.**

## ABSTRAK

Kesimpulan Tesis ini adalah: Berdasarkan teori hermeneutik historis, disebutkan bahwa dalam menafsirkan ekspresi manusia, baik berkaitan dengan hukum, karya sastra, maupun kitab suci membutuhkan tindakan pemahaman historis. Hal ini disebabkan, karena perbedaan kondisi historis dapat mempengaruhi perbedaan penafsiran. Maka pluralisme agama di negara Indonesia dalam ruang publik adalah sebuah keniscayaan mengingat bahwa kondisi masyarakat bangsa Indonesia mempunyai beragam suku, budaya dan agama yang telah diakui dan diatur oleh pemerintah dalam Undang-Undang Dasar.

Dalam menyikapi isu pluralisme agama, terdapat dua pendapat yang saling bertentangan. Majelis Ulama Indonesia mengharamkan paham pluralisme agama, karena dengan paham ini secara tidak langsung mengakui kebenaran agama lain dan merelatifkan sebuah kebenaran. Sedangkan menurut beberapa tokoh cendekiawan, seperti Nurcholis Madjid berpendapat, pada dasarnya seluruh agama adalah sama (dan satu), meskipun mempunyai jalan yang berbeda untuk suatu tujuan yang sama dan satu. Perbedaan pendapat tersebut membuat terjadinya konflik di tengah-tengah masyarakat. Dalam penelitian ini, penulis ingin mengkontekstualisasikan penafsiran ayat pluralisme agama menggunakan pendekatan hermeneutik sesuai dengan kondisi-historis negara Indonesia.

Dengan menggunakan metode kualitatif dan pendekatan studi kepustakaan (*Library Research*), penulis ingin mengkaji latar belakang dan kondisi sosial saat ayat diturunkan dan menganalisis makna universal ayat agar bisa ditafsirkan sesuai dengan kondisi-historis bangsa Indonesia. Selain itu metode tematik (*Maudhû'i*) dan perbandingan (*Muqâranah*) akan digunakan penulis dalam penelitian ini.

Ayat-ayat yang berkaitan dengan pluralisme agama dalam al-Qur'an akan dianalisis penulis dengan bersandar pada berbagai referensi kitab-kitab tafsir, sehingga bisa mengetahui secara komprehensif penafsiran ayat-ayat pluralisme sebagai dasar untuk menganalisis dengan pendekatan hermeneutik historis.

Kata Kunci: *Ayat pluralisme agama, hermeneutik historis*



## ABSTRACT

The conclusion of this thesis is: Based on historical hermeneutic theory, it is stated that interpreting human expressions, whether related to law, literature, or scripture requires an act of historical understanding. This is because differences in historical conditions can affect differences in interpretation. So religious pluralism in the Indonesian state in the public sphere is a necessity considering that the condition of the Indonesian nation has various ethnicities, cultures and religions which have been recognized and regulated by the government in the Constitution.

In addressing the issue of religious pluralism, there are two opposing camps. The Indonesian Ulama Council prohibits the notion of religious pluralism, because with this understanding it indirectly recognizes the truth of other religions and relates a truth. Meanwhile, according to several intellectual figures, such as Nurcholis Madjid, said that basically all religions are the same (and one), although they have different paths for the same and one goal. These differences of opinion lead to conflict in the community. In this study, the author wants to contextualize the interpretation of the verse using a hermeneutic approach in accordance with the historical conditions of the Indonesian state.

By using qualitative methods and a library research approach, the author wants to examine the background and social conditions when the verse was revealed and analyze universal verses so that they can be interpreted according to the historical conditions of the Indonesian people, besides thematic methods (Maudhu'i) and comparisons (Muqaranah) will be used by the author in this study.

The writers will analyze the verses related to religious pluralism in the Koran by relying on various references to interpretive books, so that they can comprehensively understand the interpretation of pluralism verses as a basis for analyzing with a historical heremeneutic approach.

Keywords: *Religious pluralism verse, historical hermeneutics*



## مجرده

وخلاصة هذه الأطروحة: بناءً على النظرية التأويلية التاريخية ورد أن تفسير التعبير البشرى سواء كان متعلقًا بالقانون أو بالأدب أو بالكتاب المقدس يتطلب فعلًا من الفهم التاريخي. وذلك لأن الاختلافات في الظروف التاريخية يمكن أن تؤثر على الاختلافات في التفسير. وبالتالي فإن التعددية الدينية في الدولة الإندونيسية في المجال العام هي ضرورة بالنظر إلى أن حالة الأمة الإندونيسية لها أعراق وثقافات وديانات مختلفة تم الاعتراف بها وتنظيمها من قبل الحكومة في الدستور.

في معالجة قضية التعددية الدينية هناك معسكرين متعارضين. يحظر مجلس العلماء الإندونيسي فكرة التعددية الدينية لأنه بهذا الفهم يعترف بشكل غير مباشر بحقيقة الأديان الأخرى ويربط الحقيقة. وفي الوقت نفسه وفقًا للعديد من الشخصيات الفكرية مثل نورشوليس مجيد ذكر أن جميع الأديان هي في الأساس واحدة (وواحدة) على الرغم من أن لديهم مسارات مختلفة لنفس الهدف. هذه الاختلافات تخلق الصراع في المجتمع. في هذه الدراسة يريد المؤلف وضع تفسير الآية في سياقه باستخدام منهج التأويل وفقًا للظروف التاريخية للدولة الإندونيسية.

باستخدام الأساليب النوعية ومنهج البحث في المكتبات سيقوم المؤلف بفحص الخلفية والظروف الاجتماعية عندما نزلت الآية ويحلل الآيات العامة بحيث يمكن تفسيرها وفقًا للظروف التاريخية للشعب الإندونيسي

إلى جانب الأساليب الموضوعية (المودة) والمقارنات (المقارنة) سوف  
يستخدمها المؤلف في هذه الدراسة.  
سيقوم الكتاب بتحليل الآيات المتعلقة بالتعددية الدينية في القرآن من خلال  
الاعتماد على مراجع مختلفة للكتب التفسيرية حتى يتمكنوا من فهم تفسير  
آيات التعددية بشكل شامل كأساس للتحليل بمنهج علمي تاريخي.

الكلمات المفتاحية: آية التعددية الدينية التأويل التاريخي

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Imam Subarul Adzim  
Nomor Induk Mahasiswa : 172510058  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Pendekatan Hermeneutik dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Pluralisme Agama.

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 21 Januari 2021  
Yang membuat pernyataan,



(IMAM SUBARUL ADZIM)



**TANDA PERSETUJUAN TESIS**

**PENDEKATAN HERMENEUTIK DALAM MENAFSIRKAN  
AYAT-AYAT PLURALISME AGAMA**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir untuk  
memperoleh gelar Magister Agama

Disusun Oleh:  
Imam Subarul Adzim  
NIM: 172510058

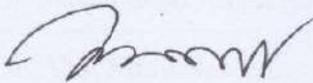
telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 25 Desember 2020

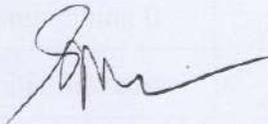
Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,

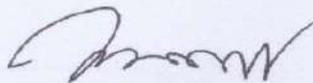


Dr. Abd. Muid N., M.A



Dr. Muhammad Adlan Nawawi, M.Hum

Mengetahui,  
Kepala Program Studi/Konsetrasi



Dr. Abd. Muid N., M.A



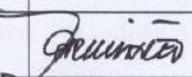
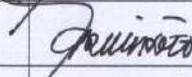
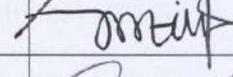
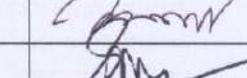
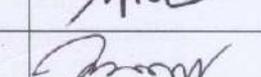
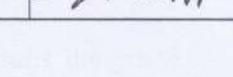
## TANDA PENGESAHAN TESIS

### PENDEKATAN HERMENEUTIK DALAM MENAFSIRKAN AYAT-AYAT PLURALISME AGAMA

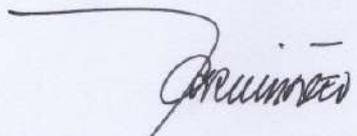
Disusun oleh:

Nama : Imam Subarul Adzim  
Nomor Induk Mahasiswa : 172510058  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :  
21 Januaari 2021

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A., M.PdI.	Penguji II	
4.	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Muhammad Adlan Nawawi, M.Hum	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitia/Sekretaris	

Jakarta, 21 Januari 2021  
Mengetahui,  
Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta,

  
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.  
MIDN. 2127035801



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	H	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. 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.
4. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.



## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Aamiin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

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

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Bapak Dr. Abd. Muid N., M.A.

4. Dosen Pembimbing Tesis yaitu Bapak Dr. Abd. Muid N., M.A dan Bapak Dr. Muhammad Adlan Nawawi, M.Hum yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
5. Dosen Penguji Tesis (progres) I yaitu Bapak Dr. Zakariya, yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk menguji, mengarahkan dan memberi petunjuk kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta
7. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
8. Kepada kedua orang tua, paman dan saudara-saudara Bani Muhlani yang telah memberikan dukungan dan doanya.
9. Kepada mertua saya yaitu ayahanda H.A.Dzulfatah Yasin, M.A dan Ibu Hj. Nuryati yang telah memberikan dukungan dan doanya.
10. Istri tercinta yaitu Syifa Fikriyah dan anak-anak tersayang yaitu Muhammad Syamilul Huda dan Muhammad Ilham Mubarak.
11. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jugalah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Aamiin.

Jakarta, 21 Januari 2021  
Penulis

Imam Subarul Adzim

## DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman transliterasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Singkatan.....	xxi
Daftar Tabel.....	xxii
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	15
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	16
D. Tujuan Penelitian.....	16
E. Manfaat Penelitian.....	17
F. Kajian Pustaka.....	18
H. Metodologi Penelitian.....	18
I. Sistematika Penulisan.....	20
<b>BAB II HERMENEUTIK HISTORIS.....</b>	<b>23</b>
A. Perkembangan Hermeneutik.....	23
B. Hermeneutik Historis Wilhelm Dilthey.....	31
1. Pengalaman.....	37
2. Ekspresi ( <i>Ausdruck</i> ).....	40
3. Karya Seni Sebagai Obyektivikasi Pengalaman Hidup.....	43
4. Pemahaman.....	44

C. Lingkaran Hermeneutik.....	48
1. Pengarang, Teks dan Pembaca .....	50
2. Teks dan Kondisi Sosial .....	55
3. Teks dan Wacana.....	60
<b>BAB III PENAFSIRAN AYAT PLURALISME .....</b>	<b>65</b>
A. Latar Belakang Kemunculan Pluralisme .....	65
B. Perkembangan Pluralisme Agama.....	71
C. Diskursus Penafsiran Ayat-ayat Pluralisme Agama.....	75
1. Toleransi dan Kebebasan Beragama.....	78
2. Pengakuan dan Keselamatan Umat Non Muslim .....	93
<b>BAB IV TAWARAN HERMENEUTIK .....</b>	<b>111</b>
A. Historis Penafsir .....	111
1. Kondisi Sosial.....	112
2. Sistem Pemerintahan .....	116
3. Hukum .....	120
B. Merumuskan Penafsiran.....	126
C. Kontektualisasi Penafsiran .....	138
<b>BAB V PENUTUP.....</b>	<b>155</b>
A. Kesimpulan.....	155
B. Saran-saran .....	156
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>159</b>
<b>RIWAYAT HIDUP .....</b>	

## DAFTAR SINGKATAN

SWT	= <i>Subhânahû Wa ta'âlâ</i>
SAW	= <i>Shallallâhu 'alaihi wa sallam</i>
AS	= <i>'Alaihis Salâm</i>
RA	= <i>Radhiyallâhu 'anhu</i>
Hal.	= Halaman
H	= Hijriyah
M	= Masehi
t.th.	= Tanpa Tahun
t.p.	= Tanpa Penerbit
t.tp.	= Tanpa Tempat Penerbit
Depag	= Departemen Agama
dkk	= Dan Kawan-Kawan
cet.	= Cetakan
vol.	= Volume
w.	= Wafat



## **DAFTAR TABEL**

Tabel Pedoman Transliterasi Arab-Latin .....	xv
--	----



# BAB I PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai pedoman dan petunjuk bagi manusia. Konsekuensi dari definisi ini, maka kandungan makna al-Qur'an harus selalu relevan dan sesuai dengan perkembangan kehidupan manusia kapan dan dimana saja. Hal tersebut dikarenakan, al-Qur'an menjadi petunjuk bagi manusia dalam menyelesaikan dan menjawab segala permasalahan yang dihadapinya, maka sudah selayaknya jika penafsiran al-Qur'an selalu mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan dan perubahan zaman. Oleh karena itu, makna al-Qur'an selalu memberikan kemungkinan-kemungkinan untuk ditafsirkan dan diimplementasikan sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan demikian, penafsiran terhadap ayat al-Qur'an tidak pernah pasti dan final, melainkan akan selalu mengalami perbedaan dalam penafsiran.<sup>1</sup> Kandungan makna al-Qur'an juga memiliki cangkupan makna yang luas dan universal. Hal ini sebagai bukti kemujizatan al-Qur'an yang akan bisa ditafsirkan sesuai dengan konteks dan waktu yang berbeda.<sup>2</sup> Dengan demikian, maka kandungan isinya selaras dengan prinsip keumuman al-Qur'an yaitu sesuai

---

<sup>1</sup> M. Quraish Sihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1989, hal. 43.

<sup>2</sup> M.H. Thaba thaba'i, *Al-Qur'an fi Islâm*, Terjemahan A. Malik Madani dan Hamim Ilyas, dengan judul *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1987, hal. 33.

dengan (perkembangan) waktu dan tempat (*shôlihun li kulli zamân wa makân*).

Al-Qur'an mempunyai dua sudut pandang antara teks dan kandungan makna. Secara teks, al-Qur'an mengandung makna *qoth'i as-tsubût* (kepastian sumber), namun jika ditinjau dari segi kandungan makna, al-Qur'an mempunyai dua unsur makna yaitu *qoth'i al-dilâlah* (kepastian pada satu makna) dan *zhanni dilâlah* (kepastian yang masih samar maknanya). Dalam kaitannya dengan *zhanni dilâlah*, maka dalam penafsirannya masih bisa berubah sesuai dengan konteks ruang dan waktu manusia. Oleh karenanya, antara teks dan kandungan makna mempunyai konsekuensi yang berbeda.<sup>3</sup>

Mengetahui sebab turunnya suatu ayat (*asbâbun-nuzûl*) merupakan hal yang sangat penting bagi penafsir sebelum memberikan sebuah interpretasi. Hal ini merupakan suatu usaha untuk mengetahui situasi dan konteks ketika wahyu itu diturunkan. Dengan demikian, maka dapat dijadikan sebuah petunjuk untuk mengetahui maksud yang sebenarnya ingin disampaikan untuk kemudian diterapkan dalam berbagai situasi dan konteks yang berbeda.<sup>4</sup> Oleh karena itu, tanpa mengetahui situasi dan konteks suatu ayat diturunkan, maka akan sulit untuk bisa mengetahui pesan sesungguhnya dari suatu ayat dan tidak bisa secara tepat untuk bisa mengkontekstualisasikan suatu kandungan ayat sesuai dengan perkembangan zaman.

Untuk membuktikan bahwa kandungan al-Qur'an akan selalu relevan sepanjang zaman (*shâlihun li kulli zamân wa makân*), maka penafsiran al-Qur'an dituntut untuk mampu menyelesaikan berbagai permasalahan yang berkembang di masyarakat dengan berbagai macam metode penafsiran yang berkembang saat ini, termasuk pendekatan kontekstual dengan menggunakan metode hermeneutik historis. Teks al-Qur'an memang sudah selesai dan tidak mengalami perubahan, namun kandungan maknanya akan selalu mengalami perkembangan untuk bisa menjawab berbagai isu yang berkembang di masyarakat. Berbagai isu akan selalu muncul, seperti isu pluralisme agama yang sering menjadi bahan kajian diskusimeskipun hasilnya masih terus menuai pro-kontra baik dikalangan pemikir kontemporer maupun klasik.

---

<sup>3</sup> Adapun yang dimaksud dengan *qoth'i as-tsubût* adalah suatu dalil yang secara pasti bersumber dari Allah SWT. Adapun *qoth'i al-dilâlah* adalah suatu dalil yang hanya mempunyai satu makna dan tidak bisa ditafsirkan dengan yang lain, sedangkan *zhanni dilâlah* adalah suatu dalil yang menunjukkan kepada arti yang masing bisa di alihkan pada arti yang lain. Yahyah Fathurrahman Muhktar, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1986, hal. 55.

<sup>4</sup> Hasbi ash-Shidiqey, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an*, Jakarta: Pemandani, 1980, hal. 78.

Salah satu bukti bahwa pluralisme agama adalah sesuatu tema yang paling hangat diperbincangkan saat ini terutama di kalangan muslim adalah sebuah Organisasi Konferensi Islam (OKI) di Dakar, Senegal, pada tanggal 13-14 Maret 2008, menjadikan isu pluralisme agama sebagai topik utama yang diperbincangkan. Ini menunjukkan bahwa paham pluralisme agama termasuk di dalamnya kebebasan beragama, perlu mendapatkan perhatian khusus, sehingga menemukan sebuah formulasi yang tepat dalam menyikapinya.<sup>5</sup> Isu pluralisme agama, semakin marak dibicarakan oleh masyarakat Muslim di Indonesia, sampai pada akhirnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengambil tindakan tegas dengan mengeluarkan fatwa yang mengharamkan gagasan pluralisme agama. Namun demikian, fatwa yang dikeluarkan oleh MUI menimbulkan pro-kontra dikalangan tokoh cendekiawan Muslim.

Sebelum jauh membahas kontroversi terkait paham pluralisme agama, alangkah baiknya kita mengetahui terlebih dahulu makna dari pluralisme agama. Pluralisme berasal dari bahasa Latin, yakni *plural* yang mempunyai makna banyak atau jamak. Secara etimologis, kata “pluralisme” mempunyai makna keragaman dan kemajemukan. Sedangkan dalam bahasa Inggris pluralisme yang disebut dengan *pluralism*, terdiri dari dua kata yakni; *plural* yang mempunyai maknakeberagaman dan *isme* yang berarti paham. Dari pengertian tersebut dapat diartikan, bahwa pluralisme adalah keberagaman dalam pemahaman atau bermacam-macam pemahaman.<sup>6</sup>

Pluralisme merupakan suatu pandangan yang meyakini bahwa setiap agama merupakan wujud yang berbeda yang disebabkan oleh perbedaan persepsi atau sudut pandang. Hal ini dikarenakan, perbedaan jalan untuk sampai menuju Tuhan yang Agung. Konsekuensi dari pandangan ini, maka tiap-tiap pemeluk agama bebas untuk menjalankan agamanya masing-masing dan tunduk patuh terhadap Tuhan, yang kemudian diistilahkan dengan nama yang berbeda-beda sesuai dengan kitab sucinya masing-masing.<sup>7</sup> Menurut Harold Coward, bahwa semangat pluralisme dapat dilihat dalam tiga tema dan prinsip umum.

*Pertama*; Pluralisme keagamaan dapat dipahami dengan baik dalam kaitan dengan sebuah paham yang beranggapan, bahwa satu Tuhan memiliki beberapa jalan. *Kedua*; Ada pengakuan bersama terhadap ajaran masing-masing agama adalah sebuah jalan untuk mendapatkan kebahagiaan. *Ketiga*, spiritualitas dikenal dan diabsahkan melalui internal

---

<sup>5</sup> Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Depok: KataKita, 2009, hal. xi

<sup>6</sup> Abzar Duraesa, *Diskursus Pluralisme Agama di Indonesia*, Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2019, hal. 34.

<sup>7</sup> John Hick, “*Religious Pluralisme*”, dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11 dan 12, New York: Simon dan Schuster Macmilan, 1993, cet.10, hal. 331.

agama dengan beberapa kriteria yang terdapat pada agama-agama masing-masing dalam tataran privasi.<sup>8</sup>

Paham kemajemukan masyarakat atau pluralisme pada hakikatnya tidak cukup hanya dengan sikap mengakui dan menerima kenyataan bahwa masyarakat itu bersifat plural, akan tetapi mempunyai makna yang lebih mendasar, yaitu sikap tulus menerima kemajemukan serta menganggap positif dari setiap keragaman, karena hal itu merupakan rahmat Tuhan kepada manusia yang akan memperkaya khazanah keilmuan dan kebudayaan melalui interaksi sosial dan pertukaran silang budaya dan pemikiran yang beragam untuk bisa saling melengkapi. Paham pluralisme juga sebagai perangkat untuk bisa mendorong pemerayaan sebuah budaya di suatu bangsa. Oleh karena itu, pluralisme agama tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah masyarakat yang majemuk dan plural yang terdiri atas berbagai macam agama, namun harus berdasarkan dengan sikap tulus menerima perbedaan dan menganggap perbedaan adalah sebuah rahmat dari Tuhan. Tanpa ada kesadaran tersebut, maka justru hanya menggambarkan kesan anti terhadap perbedaan agama. Pluralisme juga tidak boleh dianggap hanya sebagai kebaikan negatif (*negatif good*) yang dilakukan untuk sekedar menyingkirkan sikap fanatisisme (*to keep fanaticism at bay*). Namun harus dipahami sebagai bentuk pertalian sejati terhadap perbedaan keyakinan dan kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*genuine engagment of dioversities within the bond of civility*). Bahkan, pluralisme adalah sikap yang harus dikedepankan untuk menjaga keharmonisan antarumat beragama.<sup>9</sup>

Pandangan agama Kristen dalam memandang agama selain Kristen terdapat tiga sikap. Cara pandang ini juga selaras dengan pendapat dari tokoh pemikir di Indonesia, yaitu Prof. Dr. Nurcholiss Madjid. Adapun sudut pandang itu adalah; *Pertama*, paham eksklusivisme. Paham ini mempunyai pandangan bahwa hanya orang-orang mendengar dan menerima Bibel Kristen saja yang akan mendapatkan keselamatan. Dalam konteks yang lebih luas, paham ini meyakini bahwa hanya kelompoknya saja yang mendapatkan keselamatan, sedangkan diluar dari kelompoknya mendapat lebel salah atau sesat. *Kedua*, paham inklusivisme. Paham ini mempunyai pandangan meskipun ajaran agama Kristen merupakan yang benar, namun keselamatan juga mungkin terdapat pada ajaran agama lain. Dalam konteks yang lebih luas, meskipun mereka menganggap

---

<sup>8</sup> Harold Coward, *Pluralisme, Challenge to World Religion*, terjemahan penerbit Kanisius dengan Judul: *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, cet.8, hal. 168-169.

<sup>9</sup> Nurcholish Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*, Jakarta: Paramadina, 1999, cet., hal. 62-63.

kelompoknya yang benar, namun tidak menutup kemungkinan kebenaran juga berada pada kelompok lain. *Ketiga*, paham pluralisme. Paham ini mempunyai anggapan bahwa semua agama adalah jalan yang sama-sama sah menuju Tuhan yang sama dari realitas agama.<sup>10</sup>

Sedangkan menurut Ernst Troeltsch, salah satu tokoh teolog Kristen yang terkenal sebagai penggagas paham pluralisme agama, menjumpai terdapat tiga sikap populer terhadap agama-agama. *Pertama*; sikap yang menilai bahwa agama adalah relatif dan subyektif. Sikap ini mempunyai implikasi bahwa kebenaran suatu agama tergantung kepada siapa yang menilai. *Kedua*; sikap yang menganggap bahwa semua agama pada hakikatnya adalah sama, yaitu tunduk dan patuh kepada Tuhan yang Agung. Sikap ini memberikan petunjuk bahwa dalam gagasan paham pluralisme agama, perbedaan hanya terletak pada ritual dan ajarannya saja. *Ketiga*; mempunyai sikap bahwa semua agama secara universal memiliki ajaran tujuannya yang sama, yaitu berisikan ajaran untuk berbuat kebajikan dan meninggalkan perbuatan zhalim. Oleh karena itu, motto kaum pluralis adalah: “Pada intinya, semua agama secara esensial mempunyai ajaran universal yang sama, dengan melalui jalan-jalan yang berbeda yang membawa ke tujuan yang sama. *Deep down, all religions are the same-different paths leading to the same goal.*”<sup>11</sup>

E.B. Taylor (1832-1971) berpendapat, sedangkan pengertian agama adalah sebuah kepercayaan terhadap wujud spiritual (*the faith in Spritual Beings*). Berdasarkan kepercayaan tersebut, maka timbul sikap yang dari pemeluk agama untuk patuh kepada kekuatan yang mereka anggap mempunyai kekuasaan yang lebih dalam menjamin kepentingan dan nasib mereka.<sup>12</sup>

Dengan demikian, maka setiap agama mengandung sebuah hukum yang berisikan ajakan dan larangan yang diyakini oleh penganutnya berasal dari Tuhan. Hukum tersebut yang dijadikan sebagai pedoman dalam bertindak dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, inti agama adalah mengandung pedoman hidup yang diajarkan sesuai dengan kepercayaannya yang diyakininya.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Ardian Husaini, *Liberalisasi Islam di Indonesia; Fakta, Gagasan, Kritik dan Solusinya*, Jakarta: Gema Insani, 2015, hal. 89.

<sup>11</sup> Paul F. Knitter, *No Other Name?* Dikutip dari Stevi I. Lumintang, *Theologia Abu-Abu: Tantangan dan Ancaman Racun Pluralisme dalam Teologi Kristen Masa Kini*, Malang: Gandum Mas, 2004, hal. 67.

<sup>12</sup> Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, Jakarta: Rajawali Pers, 1987, hal. 173.

<sup>13</sup> Adon Nasrullah Jamaludin, *Agama & Konflik Sosial; Studi Kerukunan Umat Beragama, Radikalisme, dan Konflik Antarumat Beragama*, Bandung: CV PUSTAKA SETIA, 2015, hal. 68.

Pada umumnya para intelektual berpendapat, bahwa semua agama mengajarkan pentingnya hidup damai dan berbuat kebajikan, sebaliknya melarang pemeluknya untuk berbuat jahat dan zhalim baik menzalimi diri sendiri ataupun orang lain.<sup>14</sup> Berbicara agama, ada dua hal penting yang harus dipahami, yaitu: *Pertama*, agama mempunyai doktrin keyakinan dan ajaran yang terkandung dalam kitab-kitab suci. *Kedua*, ajaran yang terkandung dalam agama sebagai implementasi dari doktrin tersebut. Doktrin agama bersifat ideal, yaitu menginginkan agar ajaran tersebut diamalkan dengan sebaik-baiknya, meskipun terkadang dijumpai dalam kenyataannya bahwa pengalaman tidak sesuai dengan bentuk ideal yang dikehendaki oleh agama, bahkan terkadang agama menampakkan wajahnya dalam bentuk kekuatan yang garang dan beringas sehingga menyebabkan terjadinya konflik yang dapat menimbulkan bentrok fisik antarumat beragama. Singkatnya, agama disatu sisi menjanjikan sebuah perdamaian dan menyerukan keselamatan, namun pada sisi yang lain, terkadang menjadi potensi konflik di tengah-tengah masyarakat. Hal ini disebabkan karena kurangnya penghayatan terhadap doktrin dan ajaran yang tertulis pada kitab suci mereka.<sup>15</sup> Oleh sebab itu, bagi para pemeluk agama, hendaknya selalu meningkatkan wawasan keilmuannya dalam mempelajari kitab suci, agar mendapatkan interpretasi dan pengamalan yang baik.

Gagasan paham pluralisme agama terus mengalami pro-kontra dikalangan para ilmuan atau kelompok masyarakat. *Pertama*, kelompok yang tidak setuju dengan paham pluralisme. Mereka biasanya di sebut sebagai kelompok eksklusivis. Kelompok ini mempunyai standar ganda dalam memberikan penilaian antara satu dengan yang lain. Misalnya, dalam kaitan dengan teologi, kelompok ini beranggapan bahwa hanya dengan mengikuti agama merekalah yang bisa menjanjikan sebuah keselamatan, karenamenganggap hanya agama mereka yang merupakan ajaran yang benar dan berasal dari Tuhan. Sementara selain dari agama mereka di anggap bukan merupakan jalan menuju keselamatan atau mungkin sudah bukan ajaran yang murni berasal dari Tuhan, karena sudah mengalami perubahan dan pemalsuan yang dilakukan oleh umatnya sendiri, dengan demikian, makaajarannya dianggap salah dan sesat. Sebagaimana yang dikatakan oleh al-Syahrani, bahwa sebagian umat Islam beranggapan bahwa agama Yahudi dan Nashrani sudah tidak sesuai dengan kitab yang asal, sebabtelah mengalamiperubahan dan pemalsuan oleh para tokoh agamanya.<sup>16</sup> Mereka memiliki kecenderungan

---

<sup>14</sup> Afif Muhammad, *Agama dan Konflik Sosial*, Bandung: ISRCP, 2010, hal. 8.

<sup>15</sup> Adon Nasrullah Jamaludin, *Agama & Konflik Sosial; Studi Kerukunan Umat Beragama, Radikalisme, dan Konflik Antaraumat Beragama,...*, hal. 133-134.

<sup>16</sup> Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihâl*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, hal. 169.

membenarkan agamanya sendiri dan mempunyai anggapan bahwa selain dari agamanya adalah agama yang salah dan sesat. Mereka memuji agama sendiri dan menghina bahkan merendahkan agama selainnya. Mereka meyakini agama lainbukan merupakan jalan yang menuju pada keselamatan, sehingga mereka menginginkan bahkan memaksa agar orang-orang tersebut memeluk agamanya, demi memperoleh keselamatan yang abadi.

*Kedua*, kelompok yang menerima gagasan pluralisme agama. Kelompok ini mempunyai pandangan bahwa keanekaragaman agama merupakan kenyataan yang tidak dapat dihidari. Kelompok ini juga mempunyai pandangan tentang adanya sebuah titik persamaan sebagai benang merah yang mempertemukan seluruh ketentuan doktrin yang dibawa oleh para nabi. Bagi kelompok kedua ini, perbedaan cara ritus peribadatan setiap agama bukanlah termasuk perkara yang substansi dan esensial.

Kedua kelompok ini, baik yang menyatakan bahwa keselamatan juga terdapat pada orang-orang yang beragama selain Islam maupun yang menyatakan bahwa agama Islam adalah satu-satunya ajaran yang diterima Allah sebagai sumber keselamatan, mereka sama-sama mempunyai dasar landasan hukum yang terdapat dalam al-Qur'an. Karena itu, sejumlah ayat-ayat yang seakan-akan kontradiksi antara mendukung pluralisme agama dan menolak gagasan paham pluralisme agama harus didudukkan terlebih dahulu untuk dicarikan titik temu demi mendapatkan petunjuk yang jelas agar tidak menimbulkan kontroversi yang berdampak pada terjadinya konflik antarumat agama ditengah-tengah masyarakat yang marak terjadi pada akhir-akhir ini.

Berbicara mengenaikonflik, menurut perkembangan sosiologis mengartikan bahwa konflik adalah hubungan sosial antara individu maupun lebih yang salah satu pihak berusaha mengalahkan baik dari segi pengaruh maupun legalitas terhadap pihak lain. Karena salah satu pihak merasa memiliki tujuan dan cita-cita yang tidak sejalan dengan yang diharapkan.<sup>17</sup>

Konflik bermula dari persaingan dan kompetisi baik individu maupun kelompok untuk mencapai sebuah harapan yang sudah menjadi haknya namun tidak dapat memperoleh sebagaimana semestinya, sehingga melahirkan ketidakpuasan hingga mengakibatkan bentrok diberbagai wilayah.<sup>18</sup> Kondisi sosial suatu daerah benar-benar harus mendapatkan perhatian yang khusus dalam memberikan sebuah solusi yang diharapkan,

---

<sup>17</sup> Chris Michell, *The Struktur of International Conflict*, London: Macmilan, 1981, hal. 62.

<sup>18</sup> Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik*, Yogyakarta: LkiS, 2005, hal. 254.

sebab konflik antarumat beragama merupakan bagian dari kelompok sosial.<sup>19</sup>

Faktor penyebab konflik di masyarakat, diantaranya adalah faktor mayoritas dan minoritas. Will Kymlica (1962-1970) berpendapat bahwa permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat multikulturalisme adalah berkaitan dengan isu kelompok minoritas yang meminta persamaan perlakuan dan kedudukan karena menganggap kelompok mayoritas telah mengancam kebebasannya.<sup>20</sup> Persoalan yang menyangkut mayoritas dan minoritas adalah persoalan yang berkaitan dengan tuntutan perlakuan yang adil dan jaminan atas hak-haknya tanpa membeda-bedakan jumlah kelompok atau identitasnya. Oleh karena itu, untuk menyelesaikannya bukanlah perkara yang mudah, butuh pendekatan yang humanis dan saling terbuka atas informasi yang ada.

Jika di klasifikasi, terdapat 6 isu yang menyebabkan terjadinya konflik keagamaan di tengah-tengah masyarakat, yaitu.<sup>21</sup>

*Pertama isu moral*, hal ini dilandasi atas nilai moral yang berlaku di masyarakat, jika hal ini tidak diindahkan, maka berpotensi menimbulkan konflik seperti perbuatan asusila, berjudi, narkoba, pornografi dan lain sebagainya.

*Kedua isu perbedaan persepsi*, hal ini disebabkan oleh perbedaan dalam memahami dan menafsirkan sebuah ajaran, baik yang menyangkut dengan ibadah, mu'amalah, politik dan kepemimpinan. Dalam kelompok Islam sering terjadi pemahaman yang dianggap melenceng dari ajaran Islam, sehingga menimbulkan protes yang dilakukan oleh pemeluk agama Islam, seperti kelompok Ahmadiyah, al-Qiyadah al-Islamiyah, Syi'ah, Lia Eden dan kelompok-kelompok lainnya yang mengatasnamakan aliran Islam.

*Ketiga isu kelompok agama*, hal ini berkaitan dengan konflik yang terjadi antarumat beragama yang disebabkan karena penghinaan terhadap kitab suci atau simbol agama tertentu, sehingga menimbulkan respon dari pemeluk agama yang merasa agamanya di hina, seperti contoh kasus yang dilakukan oleh mantan gubernur DKI Jakarta yaitu Basuki Tjahaja Purnama yang telah menghina kitab suci al-Qu'an. Pernyataan ini menimbulkan protes masa yang jumlahnya sangat besar diberbagai daerah. *Keempat isu terorisme*, isu ini berkaitan dengan sebuah paham yang ingin mewujudkan cita-cita atau keinginannya yang dianggap jalan

---

<sup>19</sup> Irving M. Zeitin, *Memahami Kembali Sosiologi*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998, hal. 155-206.

<sup>20</sup> Dody S. Truna, *Pendidikan Agama Islam Berwawasan Multikulturalisme*, Jakarta: Kenebag RI, 2010, hal. 360.

<sup>21</sup> Ihsan Ali Fauzi, *et.al.*, *Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia*, Jakarta: Hasil Penelitian, 2009, hal. 9-10.

yang benar, meskipun dengan cara pemaksaan maupun kekerasan, yaitu melakukan teror kepada suatu agama atau ajaran tertentu yang dianggap salah atau menyimpang.

*Kelima isu politik-keagamaan*, isu ini berkaitan dengan sikap curiga terhadap kebijakan pemerintah yang dianggap pro terhadap kebudayaan atau ideologi barat yang dapat menghancurkan nilai-nilai agama yang berlaku di masyarakat, sehingga menimbulkan protes terhadap pemerintahan.

*Keenam isu lainnya*, meliputi isu yang tidak termasuk dalam kelima isu diatas seperti isu tenung, santet dan sebagainya.

Termasuk dari poin ketiga, yaitu konflik yang terjadi antarumat beragama disebabkan sikap eksklusif yang ditampakan dalam tataran publik, dengan menganggap bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada pada agamanya saja, dan menganggap salah atau sesat terhadap selain agama yang mereka anut (*the religious other*). Dalam bahasan sosiologi agama, sikap seperti itu dikenal dengan *truth claim* (klaim kebenaran). Dengan demikian, bila semua agama memiliki sikap dasar eksklusif dan diekspresikan dalam ranah publik, maka dapat dipastikan bahwa keragaman suku, budaya dan agama, menyimpan potensi besar akan terjadinya konflik di tengah-tengah kehidupan masyarakat.

Munculnya konflik internal dan antarumat beragama, dikarenakan atas tiga faktor yang mendasar, yaitu: *pertama*, berkaitan dengan interpretasi ajaran keagamaan, oleh karena itu wawasan ilmu keagamaan seseorang sangat dibutuhkan untuk menunjang pemahaman terhadap ajaran agama; *kedua*, masalah implementasi pemahaman keagamaan dalam kehidupan sosial, karena perilaku seseorang mencerminkan atas pemahamannya; *ketiga*, masuk dimensi kepentingan politik tertentu dalam memberikan interpretasi dan implementasi keagamaan. Kepentingan politik sangat berpengaruh terhadap pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks kitab suci.<sup>22</sup>

Namun menurut Hendropuspito, bahwasalah satu faktor penyebab konflik keagamaan, disebabkan karena perbedaan doktrin dan sikap atau klaim yang mengatakan bahwa hanya agama merekalah yang benar (*truth claim*); sentimen agama dan etnis. Penghinaan terhadap kitab suci maupun kebudayaan suatu daerah akan menimbulkan konflik dikalangan masyarakat; perbedaan tingkat kebudayaan, misionaritas pemeluk agama.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama; Potret Agama dalam Dinamika Konflik, Pluralisme dan Modernitas*, Bandung: Pustaka Setia, 2011, hal. 144-145.

<sup>23</sup> Hendropuspito, *Sosial Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983, hal. 151.

Berkaitan dengan *truth claim* yaitu sebuah klaim yang menganggap bahwa kebenaran hanya milik agama tertentu. Sedangkan ajaran yang bersumber dari agama lain dianggap salah. D'Adamo, menyebutkan standar-standar klaim kebenaran agama, yaitu:

1. Menganggap hanya agamanya yang secara konsisten berada pada jalan kebenaran, tidak ada kesalahan sedikitpun.
2. Menganggap hanya agamanya yang sempurna, sehingga tidak membutuhkan ajaran yang mengadopsi dari agama lain, karena agama lain merupakan agama yang salah.
3. Menganggap bahwa keselamatan dan kebahagiaan hanya diperoleh dengan mengikuti agamanya.
4. Menganggap bahwa kebenaran adalah murni berasal dari kitab suci tanpa membutuhkan rasionalitas atau logika dari manusia.<sup>24</sup>

Agama juga bisa menjadi sumber konflik yang sangat potensial dalam kehidupan bermasyarakat, jika dalam beragama didasari dengan sikap sentimen terhadap etnis dan agama, yang kemudian dikenal dengan konflik horizontal (sesama masyarakat/pemeluk agama).<sup>25</sup> Sentimen terhadap agama merupakan permasalahan yang biasa dijumpai pada masyarakat yang majemuk dan beranekaragam kepercayaan, baik dilakukan secara individu maupun kelompok. Sikap ini, disebabkan karena sebuah doktrin yang di dapat dari para tokoh agamanya mengenai kesesatan agama lain. Di sisi lain, perasaan solidaritas yang dikembangkan hanya berpusat pada solidaritas berdasarkan ikatan agama (*ukhuwah islâmiyah*).

Salah satu bukti, bahwa masyarakat Indonesia sedang mengalami krisis toleransi dan menghargai antarpemeluk agama yaitu, data dari KOMNAS HAM tercatat menemukan banyak laporan terkait dengan pelanggaran terhadap kebebasan beragama yang menimbulkan sikap diskriminasi terhadap pemeluk agama lain, bahkan mengalami peningkatan pada tahun 2019. Berbagai macam variasi pelanggaran atas hak kebebasan beragama itu cukup mengkhawatirkan bagi kehidupan masyarakat di Indonesia yang beranekaragam suku, agama dan budaya.<sup>26</sup>

Termasuk bukti nyata atas pelanggaran atas hak kebebasan beragama di Indonesia, yaitu peristiwa yang terjadi di daerah Bantul pada tahun

<sup>24</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Resolusi Konflik Agama dan Masalah Klaim Kebenaran*, Jakarta: LSPP, 1999, hal. 133.

<sup>25</sup> Cik Hasan Bisri, *Ilmu Pendidikan Tinggi dan Penelitian*, Bandung: Lemlit UIN Bandung, 2002, hal. 214.

<sup>26</sup> Manda Firmansyah “Komnas HAM: Pelanggaran kebebasan beragama cukup mengkhawatirkan” dalam <https://www.alinea.id/nasional/komnas-ham-pelanggaran-kebebasan-beragama-mengkhawatirkan-b1ZWG9ysr>, Jum'at 06 November 2020, di akses pada tanggal 30 November 2020.

2015, warga Dusun Karet, Pleret, Bantul Yogyakarta, bersepakat untuk mengusir masyarakat non-Musim dari desanya. Hal ini mengakibatkan seorang pemeluk agama Katolik yang bernama Slamet Juniarto menolak atas perlakuan tersebut, ia merasa mendapat perlakuan diskriminasi terhadap agamanya, sehingga ia tidak boleh tinggal di Dusun tersebut hanya karena beragama Kristen.

Menurut Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika, mengatakan bahwa kasus intoleransi di kabupaten Bantul sering sekali terjadi, sehingga bagi mereka yang bukan beragama Muslim merasa resah dan mengalami diskriminasi dan intimidasi dalam menjalankan kepercayaannya.

Lembaga Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika DIY telah mencatat beberapa peristiwa intoleransi di daerah Bantul sejak tahun 2016 sampai 2018 dengan berbagai macam peristiwa yang mengarah kepada diskriminasi terhadap aliran/agama tertentu, diantara kasusnya adalah; *pertama*, pada bulan Januari 2017, sejumlah warga tidak mau menerima camat Panjangan yang bernama Yulius Suharto di Kabupaten Bantul hanya karenacamat beragama non-Muslim, padahal bupati Bantul sudah melantik camat tersebut. *Kasus kedua*, warga Bantul membatalkan acara kebaktian nasional di Yogyakarta, karena curiga terdapat upaya kristenisasi. *Kasus ketiga*, pada tanggal 11 Februari 2018, terjadi penyerangan terhadap umat dan pastur gereja Santa Lidwina di Bedog, Sleman, Yogyakarta, yang dilakukan oleh seorang pria. Akibat penyerangan tersebut, dua umat kristiani terluka. *Kasus keempat*, warga menolak pemasangan batu nisan yang bersimbol salib di makam seorang warga Kristen, kemudian memotong bagian atas batu nisan yang bersimbol salib.<sup>27</sup>

Sebenarnya konflik sosial yang disebabkan oleh motif agama jauh sebelum itu sudah sering terjadi di Indonesia terutama antarpemeluk agama Islam dan Nashrani, seperti konflik di Poso yang terjadi pada tahun 2000, konflik di Ambon terjadi pada tahun 1999, konflik di Tolikara Papua yang di picu oleh pembakaran sebuah masjid oleh para jema'ah gereja Injil dan masih banyak konflik-konflik yang lain.

Mengingat meningkatnya berbagai aksi intoleransi di tengah-tengah masyarakat, oleh karena itu, perlu adanya gagasan yang mendorong untuk setiap umat beragama untuk bersikap toleransi dan menghargai perbedaan agama, karena perbedaan agama merupakan *sunnatullâh* yang tidak bisa dihindari. Maka muncullah gagasan wacana konvergensi agama-agama untuk mencari titik temu terhadap agama-agama yang ada dengan cara mengedepankan keuniversalan setiap ajaran agama, yaitu mengajarkan

---

<sup>27</sup> Furqon Ulya Himawan, dalam <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-47801818>, di akses pada tanggal 30 November 2020.

pemeluknya untuk menciptakan kehidupan yang damai dan harmonis dengan bersikap toleransi dan menghargai atas setiap perbedaan. Dalam al-Qur'an terdapat istilah *kalimatun sawâ'* (titik temu/konvergensi).<sup>28</sup>

Konflik agama terjadi diakibatkan perbedaan interpretasi terhadap kitab suci, yang berpengaruh kepada implementasi dalam menjalankan ajaran agama, terlebih jika keduanya sudah dipengaruhi oleh kepentingan politik kekuasaan.<sup>29</sup> Jika kepentingan politik masuk dalam ranah penafsiran dalam setiap ajaran agama, maka sudah bisa dipastikan hasilnya akan jauh dari ajaran yang sesungguhnya.

Oleh karena itu, pada saat ini para mufasir dituntut untuk bisa memberikan interpretasi yang baru terkait dengan ayat-ayat yang berkaitan dengan pluralisme agama sesuai dengan konteks dan zaman saat ini, karena konflik di tengah masyarakat terjadi disebabkan perbedaan interpretasi dalam menyikapi ayat-ayat al-Qur'an, termasuk di dalamnya ayat-ayat yang menunjukkan gagasan pluralisme agama. Hal ini sekaligus sebagai bukti bahwa kandungan al-Qur'an akan tetap relevan sepanjang masa (*shâlihun li kulli zamân wa makân*).

Mengingat bahwa kandungan al-Qur'an bersifat umum dan universal, maka penafsiran terhadap ayat al-Qur'an akan terus berkembang sesuai dengan kondisi sosial di mana penafsir itu tinggal. Karena kondisi sosial, politik dan hukum di suatu tempat akan sangat mempengaruhi terhadap penafsiran. Sebut saja misalnya, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'an karya Sayyid Qutb* yang ditulis ketika beliau dipenjara, maka nuansa isinya mengarah kepada perlawanan terhadap penguasa yang dianggap zalim dan telah memenjarakan pihaknya.<sup>30</sup>

Dalam usaha menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman dan petunjuk bagi manusia, maka konsekuensinya perlu adanya model pendekatan baru dalam membaca makna kandungan al-Qur'an yang lebih kritis. Pembaca yang kritis menurut Ali Harb adalah, mencari dari makna ayat berupa inti pesan dari ayat al-Qur'an yang hendak disampaikan, kemudian dikontekstualisasikan dalam konteks zaman sekarang.<sup>31</sup>

Produk dari penafsiran tergantung dari kecenderungan mufasir untuk memahami kandungan al-Qur'an sesuai dengan latar belakang dan keahlian mufasir, sehingga meskipun objek kajian ayatnya sama, namun bisa menghasilkan perbedaan penafsiran. Oleh karena itu, tidak heran jika

<sup>28</sup> Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Buku Kompas, 2001, cet.1, hal.5.

<sup>29</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama; Potret Agama dalam Dinamika Konflik, Pluralisme dan Modernitas*,..., hal. 144-145.

<sup>30</sup> Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an Studi Madzahibut Tafsir/Aliran-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, hal. 6.

<sup>31</sup> Ali Harb, *Naqad al-Nashsh*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1995, hal. 204-205.

ditemukan perbedaan perkembangan corak dalam penafsiran, dikarenakan dinamika kegiatan penafsiran berkembang sesuai dengan perkembangan zaman.<sup>32</sup>

Dalam kaitannya dengan penafsiran al-Qur'an, menurut Ibnu Abbas terdapat empat macam katagori dalam menafsirkan:

*Pertama*; Tafsir secara khusus, yaitu sebuah penafsiran terhadap ayat al-Qur'an dengan melalui bahasa Arab, sebagai bahasa al-Qur'an. Penafsiran seperti ini khusus untuk mereka yang mengetahui gramatika Arab sebagai sarana untuk menafsirkan al-Qur'an.

*Kedua*; Tafsir secara umum, maksudnya kandungan ayat al-Qur'an sudah diketahui banyak dan mudah untuk dimengerti, seperti penafsiran mengenai perintah kewajiban sholat yang terkandung dalam al-Qur'an, akan tetapi secara kajian bahasa ia tidak mengetahui makna dari shalat dan yang berkaitan dengan redaksi perintah shalat.

*Ketiga*; Tafsir secara lebih khusus, maksudnya penafsiran teradap isi kandungannya al-Qur'an yang hanya bisa diketahui oleh para ulama atau orang-orang yang mempunyai wawaan yang luas. Yaitu tafsir yang merujuk pada *ijtihad* atau metode pengambilan hukum yang berdasarkan pada dalil-dalil yang jelas dengan berbekal sejumlah ilmu-ilmu yang terkait, seperti ilmu bahasa (*nahwu/sharaf*), *balâghah*, *'ulûm al-Qur'an*, *'ulûm al-Hadîts*, *asbâb an-nuzûl*, *naskh* dan *mansûkh* dan sebagainya.

*Keempat*; Tafsir *ilâhî*, maksudnya penafsiran terhadap suatu ayat yang manusia tidak dapat mengetahuinya sama sekali melainkan Allah SWT. Penafsiran ini yang berkaitan dengan hal-hal yang ghaib, seperti kapan terjadinya kiamat, bagaimana keadaan surga dan neraka, bentuk malaikat-malaikat Allah, hakikat *rûh* dan lainnya.<sup>33</sup>

Jika pada zaman klasik penafsiran cenderung menggunakan pendekatan tekstual (*linier atomistic*), serta menjadikan al-Qur'an sebagai subyek, maka pada zaman modern dan kontemporer penafsiran al-Qur'an menggunakan pendekatan kontekstual dengan metode hermeneutik, sehingga hasil dari penafsiran lebih produktif dan menghasilkan penemuan baru daripada penafsiran dengan pendekatan tekstual.<sup>34</sup>

Model pembacaan hermeneutik rupanya menjadi trend yang cukup mengemuka pada masa saat ini (kontemporer) dibandingkan pada masa sebelumnya, yakni zaman klasik. Penafsiran hermeneutik bernuansa kritis,

---

<sup>32</sup> Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tasfir Al-Qur'an Studi Madzahibut Tafsir/Aliran-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*,..., hal. 7.

<sup>33</sup> Syaikh Manna al-Qathan, *pengantar studi ilmu al-Qur'an*, diterjemahkan oleh H.Anunur Rafiq El-Mazni, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2017, cet.15, hal. 438.

<sup>34</sup> Nashr Hamid, *Naqd al-Khitab al-Dînî*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994, hal. 142.

sehingga peran pembaca, pengarang dan teks/bacaan menjadi sama dan berimbang. Hasil dari penafsiran lebih otoritatif dan tidak otoriter dan absolut.<sup>35</sup> Dalam kajian ini, membentuk sebuah lingkaran hermeneutik antara pengarang menghasilkan teks, dan teks menghasilkan konteks sosial pembaca, hingga berbedanya generasi pembaca teks akan menghasilkan konteks sosial pembaca yang berbeda pula. Hal ini, akan berkembang secara terus menerus berdasarkan perkembangan zaman.

Kemunculan metode hermeneutik berasal dari perkembangan pemikiran tentang kajian bahasa dalam pembahasan filsafat. Hermeneutik pada mulanya digunakan oleh umat Kristiani untuk memberika interpretasi terhadap teks Bibel. Namun setelah muncul para tokoh filsafat rasionalisme pada abad ke 17 dan 18, maka penafsiran hermeneutik mengalami perkembangan, yang pada mulanya untuk menafsirkan Bibel, kini telah berkembang untuk menafsirkan semua teks, terutama yang berkaitan dengan ilmu Filsafat.<sup>36</sup>

Berdasarkan permasalahan pluralisme yang sudah dijelaskan diatas, dan juga pendekatan penafsiran menggunakan metode hermeneutik, maka penulis merasa tertarik untuk mencoba menafsirkan ayat-ayat pluralisme agama melalui pendekatan hermeneutik historis, kemudian diwujudkan dalam bentuk tesis yang diberi judul: "Pendekatan Hermeneutik dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Pluralisme Agama". Tema ini menarik untuk dikaji, karena menurut teori hermeneutik Wilhem Dilthey sebagai tokoh hermeneutik objektif mengatakan "seorang individu merupakan hasil dari pengaruh lingkungan sekelilingnya, seperti misalnya kondisi sosial masyarakat, keluarga dan peraturan-peraturan kemasyarakatan, disamping itu, individu ini sekaligus juga merupakan person psikologis yang mampu merusak lingkungan eksternal atas dasar alasan-alasan pribadi".<sup>37</sup>

Menurut Dilthey, suatu teks yang mempunyai kandungan sebuah sejarah, akan sangat mudah dimengerti melalui tiga proses:

1. Mencari makna melalui sudut pandang para pelaku sejarah. Karena dengan mengetahui ini, akan mudah bagi penafsir untuk mengkontekstualitaskannya pada konteks zaman sekarang.
2. Mencari data mengenai latar belakang dan kondisi sosial pada saat teks tersebut hadir.

---

<sup>35</sup> Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan; Sari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Penerjemah Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004, hal. 50.

<sup>36</sup> K. Berten, *Filsafat Barat Abad XX Inggris dan Jerman*, Jilid II, Jakarta: PT Gramedia, t.th, hal. 224.

<sup>37</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: PT Kanisius, 1999, hal. 49

3. Mengumpulkan data-data sejarah dan memberi penilaian berdasarkan logika pada saat para pelaku sejarah masih hidup.<sup>38</sup>

Penafsiran yang memberikan fokus lebih terhadap kondisi sosial suatu masyarakat sangatlah penting, mengingat hasil interpretasi seseorang akan menggambarkan kondisi sosial eksternal penafsir dan kegiatan seseorang, baik individu maupun kelompok akan menunjukkan psikologis penafsir. Oleh sebab itu, penafsir tidak boleh meninggalkan begitu saja terhadap psikologi dan tingkah laku individu maupun kelompok, karena hal tersebut dapat membentuk sebuah tatanan nilai yang terdapat pada kondisi sosial.

## B. Identifikasi Masalah

Agama juga bisa menjadi sumber konflik yang sangat potensial dalam kehidupan bermasyarakat jika disertai dengan sikap sentimen terhadap etnis dan agama, yang kemudian dikenal dengan konflik horizontal (sesama masyarakat/pemeluk agama). Munculnya konflik internal dan antarumat beragama, dikarenakan atas tiga faktor yang mendasar, yaitu: *pertama*, berkaitan dengan interpretasi ajaran keagamaan, oleh sebab itu, wawasan keilmuan keagamaan sangat dibutuhkan untuk menunjang pemahaman terhadap agama; *kedua*, masalah implementasi pemahaman keagamaan dalam kehidupan sosial, karena perilaku seseorang mencerminkan atas pemahamannya; *ketiga*, masuk dimensi kepentingan politik tertentu dalam memberikan interpretasi dan implementasi keagamaan. Kepentingan politik sangat berpengaruh terhadap pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks kitab suci.

Salah satu faktor penyebab konflik keagamaan, disebabkan perbedaan doktrin dan sikap atau klaim yang mengatakan bahwa hanya agama mereka yang benar (*truth claim*); sentimen agama dan etnis. Penghinaan terhadap kitab suci maupun kebudayaan suatu daerah akan menimbulkan konflik di kalangan masyarakat; perbedaan tingkat kebudayaan, misionaritas pemeluk agama. Isu pluralisme agama, semakin marak dibicarakan oleh masyarakat Muslim di Indonesia, sampai pada akhirnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengambil tindakan tegas dengan mengeluarkan fatwa yang mengharamkan gagasan pluralisme agama. Namun demikian, fatwa yang dikeluarkan oleh MUI menimbulkan pro-kontra di kalangan tokoh cendekiawan Muslim.

Agar prinsip-prinsip al-Qur'an dapat dijadikan rujukan dalam menjawab tuntutan perkembangan zaman, khususnya dalam menyelesaikan konflik antarumat beragama yang terjadi di masyarakat mengenai penafsiran ayat yang berkaitan dengan klaim kebenaran mutlak,

---

<sup>38</sup> Fachruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*,..., hal. 32.

maka perlu dilakukan penafsiran/interpretasi ayat yang sesuai dengan kondisi saat ini.

Model pembacaan hermeneutik rupanya menjadi trend yang cukup mengemuka pada masa saat ini (kontemporer) dibandingkan pada masa sebelumnya, yakni zaman klasik. Penafsiran hermeneutik bernuansa kritis, sehingga peran pembaca, pengarang dan teks/bacaan menjadi sama dan berimbang. Sehingga hasil dari penafsiran lebih otoritatif dan tidak otoriter dan absolut.

Hermeneutik historis Dilthey, yaitu sebuah hermeneutik yang menitik beratkan kepada pendapat bahwa pengaruh kondisi historis seseorang akan mempengaruhi terhadap penafsiran yang berkembang. Hal yang demikian memiliki tujuan agar kandungan teks al-Qur'an selalu bermakna dan relevan menjawab segala problem yang berkembang di masyarakat.

Oleh karenanya pendekatan hermeneutik perlu dilakukan untuk menjawab permasalahan seperti:

1. Apakah al-Qur'an mendeskripsikan dengan jelas makna pluralisme agama?
2. Bagaimana penafsiran ulama pada zaman modern mengenai pluralisme agama?
3. Persoalan apa yang menjadi sebab terjadinya konflik di masyarakat terkait pemahaman terhadap pluralisme agama?
4. Apakah kondisi sosial dapat mempengaruhi penafsiran para mufassir?

### **C. Batasan dan Rumusan Masalah**

#### **1. Batasan Masalah**

Untuk lebih fokus dalam penelitian, maka penulis membatasi ayat-ayat pluralisme agama terkait toleransi dan kebebasan beragama (al-Baqarah/2: 256 dan Yunus/11: 99), pengakuan dan keselamatan umat non muslim (al-Baqarah/2: 62 dan Ali Imran/3: 19), dan ayat-ayat yang masih berkaitan dengan penjelasan diatas.

#### **2. Rumusan Masalah**

Adapun rumusan masalah terkait pluralisme agama adalah sebagai berikut:

- a. Bagaimanadiskursus penafsiran terhadap ayat-ayat yang dianggap mempunyai makna pluralisme agama?
- b. Apakah historitas penafsirmempengaruhi penafsiran terhadap ayat-ayat yang dianggap mempunyai makna pluralisme agama?

### **D. Tujuan Penelitian**

Tujuan *pertama*; Penulis akan uraikan dan menggali sebanyak-banyaknya informasi dari beberapa sumber buku mengenai makna pluralisme agama dari berbagai sudut pandang beberapa tokoh serta

mengumpulkan beberapa ayat yang dianggap oleh sebagian tokoh sebagai legelitas paham pluralisme.

Tujuan *kedua*; Penulis akan uraikan dan menggali sebanyak-banyaknya informasi dari berbagai sumber buku seputar perkembangan hermeneutik dan kemudian penjelasan lebih spesifik mengenai hermeneutik historis.

Tujuan *ketiga*; Penulis akan menggali lebih dalam mengenai ayat-ayat yang dijadikan argumentasi paham pluralisme, dengan membandingkan penafsiran tersebut dari kitab *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm* karya Ibn Katsir dan *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm* karya Muhammad Rasyid Ridha serta buku hermeneutik Dilthey dan buku-sekunder lainnya.

Tujuan *keempat*; Penulis ingin melakukan pendekatan hermeneutik historis dalam menafsirkan ayat-ayat yang dianggap pluralisme. Sehingga ayat tersebut dapat dikontekstualisasikan di negara Indonesia.

## **E. Manfaat Penelitian**

Adapun manfaat dari penelitian tesis ini di antaranya dapat dijelaskan sebagai berikut:

### **1. Manfaat Teoritis**

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah ilmu pengetahuan, khususnya dalam kajian tafsir, yaitu mengenai penafsiran ayat-ayat pluralisme agama. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat dijadikan sebagai bahan referensi bagi peneliti lain yang hendak melakukan penelitian sejenis dengan penelitian ini.

### **2. Manfaat Praktis**

Penelitian tesis ini juga diharapkan dapat memberikan edukasi kepada para pengkaji tafsir dalam meningkatkan pengetahuan tentang Ilmu Tafsir, khususnya mengenai penafsiran ayat-ayat pluralisme agama.

### **3. Masyarakat**

Penelitian tesis ini juga diharapkan dapat bermanfaat bagi masyarakat luas, khususnya para pengkaji Ilmu Tafsir sebagai tambahan khazanah keilmuan dalam bidang tafsir, mengenai penafsiran ayat-ayat pluralisme agama.

Adapun Signifikansi Penelitian, untuk menambah khazanah keilmuan dalam bidang tafsir al-Qur'an juga untuk membuktikan seberapa besar kondisi sosial berpengaruh terhadap logika penafsir dalam menjelaskan ayat.

Jika kondisi sosial memberi pengaruh yang sangat signifikan terhadap hasil penafsiran, maka bisa jadi penafsiran di suatu tempat, waktu dan kondisi tertentu belum tentu relevan jika digunakan pada tempat, waktu

dan kondisi yang berbeda. Oleh karenanya, pendekatan hermeneutik historis perlu diaktualisasikan dalam memahami ayat.

## **F. Telaah Kepustakaan**

Pembahasan mengenai pluralisme agama sudah banyak sekali di kaji oleh beberapa tokoh seperti Nur Cholish Madjid dalam bukunya *Cendekiawan dan Religiussitas* dan *Inklusivisme Cak Nur* yang di tulis oleh Sukidi. Namun apabila pluralisme agama merujuk kepada penafsiran *Manâr* maka penulis temui *Tesis Zahrodin Fanani, program studi Magister Pemikiran Islam Program Pasca Sarjana Universitas Muhammadiyah Surakarta, dengan judul " Pandangan Muhammad Rasyid Ridha Terhadap Pluralisme Agama Dalam Tafsir al-Manâr"*. Riset ini menghasilkan kesimpulan bahwa Rasyid Ridha dalam bidang toleransi berpendapat, Islam adalah agama yang menghormati perbedaan suku, agama dan budaya, sehingga tidak diperkenankan untuk menghina terhadap agama lain. Karena demikian itu akan berdampak terhadap penghinaan kepada Tuhan agama Islam dan memicu terjadinya konflik antarumat beragama. Dalam al-Qur'an juga mengakui keberadaan ahli kitab yang datang sebelum agama Islam, sebagai umat yang mempunyai wahyu dan rasul khusus yang diturunkan kepada mereka yang membawa kepada jalan keselamatan. Rasyid Ridha juga berpendapat bahwa sikap Islam terhadap agama di luar Islam (Yahudi dan Nashrani) mengakui keselamatan mereka selama bersikap tunduk dan patuh terhadap ajaran Tuhan yang di bawa oleh para utusan-Nya. Muhammad Rasyid Ridha memperbolehkan nikah dengan ahli kitab, selama sesuai dengan syarat-syarat yang di atur dalam ajaran Islam, berbeda halnya pernikahan terhadap orang yang menyekutukan Allah (musyrik), Ridha mengharamkan pernikahan terhadap orang musyrik secara mutlak. Penelitian sebelumnya hanya mefokuskan untuk mengungkap tafsiran yang di anggap sebagai dalil argumentasi paham pluralisme. Namun penulis dalam tesis ini ingin mengambil sudut pandang yang berbeda yaitu memberikan sudut pandang baru dalam memahami ayat-ayat pluralisme dengan menggunakan pendekatan hermeneutik.

## **G. Metodologi Penelitian**

Adapun yang dimaksud dengan metodologi adalah suatu proses untuk mendapatkan hasil dari sebuah penelitian. Sedangkan metodologi penelitian tesis ini menggunakan metodologi kualitatif, yaitu penelitian dengan cara mendeskripsikan permasalahan yang hendak diteliti dengan memfokuskan kepada kualitas data dari berbagai sumber, kemudian

dianalisis dan disajikan menggunakan pemaparan terhadap sebuah fakta, bukan menggunakan analisis statistik.<sup>39</sup> Landasan teori digunakan sebagai dasar sebuah penelitian agar penelitian lebih berkualitas.

Bila ditinjau dari cara pembahasan, maka penelitian ini masuk dalam katagori deskriptif yaitudengan memaparkan keterangan berdasarkan peristiwa fakta dan data-data berupa penjelasan dari berbagai buku dan kitab tafsir yang berkaitan dengan penelitian ini. Tujuan dari penelitian deskriptif adalahsebagai upaya untuk membuat gambaran tentang fakta maupun data dengan mendiskripsikan mengenai fakta, sifat-sifat serta hubungan antarfenomena yang diselidiki.<sup>40</sup>

Sedangkan bila ditinjau dari tempat pelaksanaan penelitian, maka penelitian yang penulis lakukan adalah termasuk ke dalam jenis penelitian kepustakaan dengan cara mencari beberapa data dari sumber buku maupun kitab-kitab tafsir yang berkaitan dengan penelitian ini. Penelitian kepustakaan bertujuan untuk mengumpulkan materi data selengkap-lengkapny, yang meliputi kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer, kitab-kitab *Ulûmul Qur'an*, jurnal, majalah, catatan, kisah sejarah, buku-buku dengan tema terkait, dan lain-lain.

Penelitian ini menggunakan data primer sebagai data utama yaitu Kitab *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm* karya Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm* karya Muhammad Rasyid Ridha, buku hermeneutik Dilthey dan sekunderya melalui beberapa kitab tafsir seperti *Jâmi' al-Bayân fî al-Qur'an*, *al-Tafsîr al-Kabîr* atau yang dikenal juga dengan sebutan *Mafâtiḥ al-Ghaib*, *al-jâmi' li ahkâm al-Qur'an*, *Marâḥ Labîd* atau *Tafsîr al-Munîr*, *al-Kasyâf* dan beberapa sumber lain yang berkaitan dengan pluralisme agama dan hermeneutik penafsiran, baik berupa buku, website, dan contoh penelitian seblumnya yang berkaitan dengan penelitian ini.

Penelitian ini juga menggunakan metode tematik (*maudlû'i*), yaitu berupaya mencari ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan tema penelitian ini, yaitu ayat-ayat pluralisme agama. Kemudian menganalisis dan membahas ayat-ayat tersebut melalui penjelasan-penjelasan kitab-kitab tafsir dan berbagai sumber lainnya.

Alat yang dipakai oleh penulis untuk menafsir, memaknai, dan mengolah teks adalah hermeneutik. Hermeneutik adalah ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau satu kejadian dalam waktu dan budaya lampau dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam konteks situasi sekarang. Sehingga dalam kajian

---

<sup>39</sup> Sulistyio Basuki, *Metode Penelitian*, Jakarta: Penaku, 2010, cet. 2. Lihat juga Masri Singarimbun dan Sofian Efendi, *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: LP3ES, 1989. Lihat juga Disertasi Otong Surasman, *Karakter Manusia Dalam al-Qur'an*: Studi Tentang Kisah Nabi Ibrahim as, hal.27.

<sup>40</sup> Mohammad Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988, hal.63

hermeneutik tidak hanya fokus terhadap teks, melainkan mencoba menelusuri keadaan di balik teks.

## H. Teknik dan Sistematika Penulisan

Agar pembahasan pada penelitian ini dapat dipahami secara sistematis, maka penulis akan membuat gambaran besar terkait pembahasan yang akan di tulis dalam penelitian ini sesuai dengan bab masing-masing. Secara garis besar penelitian ini terdiri dari lima bab dan di dalam bab terdapat beberapa sub bab pembahasan yang saling berkaitan. Adapun sistematika pembahasan sebagai berikut:

- Bab I** : Adalah Pendahuluan. Di dalamnya terdapat latar belakang mengapa penulis melakukan penelitian. Di bagian ini akan dikemukakan problematika permasalahan seputar pluralisme agama dan konflik yang terjadi di masyarakat disebabkan atas perbedaan interpretasi terhadap ayat-ayat pluralisme agama. Kemudian pada bab ini, penulis merumuskan permasalahan penelitian yang terdiri dari tiga unsur, yaitu mengidentifikasi masalah, membatasi masalah dan merumuskan masalah. Unsur lain dalam bab ini adalah tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian dan yang terakhir adalah sistematika penulisan.
- Bab II** : Pada bagian awal bab ini, penulis akan memaparkan mengenai pengertian dan perkembangan hermeneutik, selanjutnya penulis akan masuk pada pembahasanyang spesifik yaitu mengemukakan konsep teori hermeneutik historis yang membahas keterkaitan antara teks dan kondisi sosial dan pada bagian akhir penulis akan memaparkan lingkaran hermeneutik sebagai alat untuk dapat memahami kandungan teks secara benar. Hal tersebut sebagai landasan teori terhadap penelitian tesis ini.
- Bab III** : Pada bagian awal bab ini, penulis akan memaparkan sejarah pluralisme agama, kemudian dilanjutkan dengan pemaparan mengenai perkembangan pluralisme agama dan pada bagian akhir penulis mengungkapkan diskursus mengenai penafsiran terhadap ayat-ayat kebebasan beragama dan pengakuan keselamatan terhadap umat lain berdasarkan kitab-kitab tafsir dan pendapat para tokoh. Hal ini sebagai bahan analisis penulis untuk memberi interpretasi ayat-ayat pluralisme agama dengan pendekatan hermeneutik.
- Bab IV** : Setelah pembahasan mengenai diskursus ayat-ayat pluralisme agama yang berkaitan dengan kebebasan beragama dan pengakuan keselamatan terhadap umat lain telah dipaparkan,

kemudian penulismencoba melihat konteks saat ini untuk bisa merumuskan penafsiran serta mengkontekstualisasikan sesuai dengan perkembangan dan kondisi zaman sekarang agar dapat memberikan solusi atas konflik yang terjadi di tengah masyarakat.

**Bab V** : Pada bab ini merupakan simpulan dari seluruh tema yang dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, serta jawaban terhadap rumusan masalah yang menjadi fokus tesis ini. Bab ini akan dilengkapi dengan saran dan rekomendasi yang berguna bagi pengembangan kerukunan umat beragama, khususnya di Indonesia.



## BAB II HERMENEUTIK HISTORIS

### A. Sejarah Perkembangan Hermeneutik

Hermeneutik berasal dari bahasa Yunani yaitu *hermeneuin*, yang bermakna menerjemahkan, mengartikan dan bertindak sebagai penafsir. Dengan definisi ini, untuk membedakan antara *hermeneutik* dan *hermetik*. Sebab *hermetik* khusus diperuntukan pada teks-teks Yunani yang berkembang pada awal abad setelah Kritis. Tulisan tersebut dikaitkan dengan *Hermes Trismegistus*.<sup>41</sup> Adapun yang dimaksud *Hermes* yaitu utusan dari para dewa langit untuk menyampaikan pesan kepada manusia.<sup>42</sup> Dengan demikian berarti heremeneutik telah membangun sebuah teori penafsiran tentang awal dan wujud suatu kehidupan.<sup>43</sup> Namun menurut cerita legenda yang bekembang di kalangan pesantren pekerja Nabi Idris, dalam konteks ini *hermes* diartikan sebagai tukang tenun. Jika profesi tukang tenun dihubungkan dengan legenda Yunani tentang tugas dan fungsi dewa Hermes, ternyata ditemukan sebuah korelasi.

Sebab kata kerja “memintal tenunan” dalam bahasa Latin mempunyai padanan arti dengan *tegere*, sedangkan hasil dari tenunan disebut *textus*

---

<sup>41</sup> Alan Lihardson (ed.), *Dictionary of Christian Theology*, London: SCM Press, 1969, hal. 154-155.

<sup>42</sup> Dalam agama Islam, Nama Hermen sering diidentikan dengan Nabi Idris, orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknik dan kedokteran. Di kalangan Mesir Kuno, Hermes dikenal sebagai Thot, sementara di kalangan Yahudi dikenal sebagai Unukh dan di kalangan masyarakat Persi Kuno sebagai Hushang. Lihat Sayyed Hossein Nashr, *Islamic Studies: Essay on Law and Society*, Beirut: Libreirie Du Liban, 1967, hal. 64.

<sup>43</sup> Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Binyât al-‘Aql al-‘Arabi*, Beirut: Markaz al-Wahdah al-‘Arabi, 1990, hal. 258.

atau *text*, memang permasalahan ini merupakan pembahasan yang utama dalam kajian hermeneutik.<sup>44</sup>

Secara umum, hermeneutik diartikan oleh Zygmunt Bauman sebagai upaya untuk mengungkap makna yang masih samar, mencari pengetahuan yang mendasar terkait sebuah ucapan maupun teks yang masih memiliki berbagai kemungkinan makna, sehingga membuat pembaca merasa bingung.<sup>45</sup>

Awal dari kemunculan kajian hermeneutik berkaitan dengan berkembangannya filsafat dalam kajian bahasa. Namun pada mulanya kajian hermeneutik digunakan oleh umat Kristiani untuk mengungkap dan memahami makna dari kitab suci Injil yang masih samar, karena bagi umat Kristiani kitab Injil adalah pedoman dan petunjuk dari Tuhan. Dalam konteks ini hermeneutik di sebut dengan ilmu yang menafsiri kitab suci. Namun sesuai dengan perkembangan waktu, pada abad ke 17 dan 18 munculah aliran rasionalisme yang berdampak kepada berkembangnya kajian hermeneutik yang semula hanya digunakan untuk menafsirkan kitab suci, kini cakupannya lebih luas, yaitu memahami teks klasik Yunani dan Romawi.<sup>46</sup>

Menurut *Ensklopedia Britanica* menyebutkan, bahwa tujuan utama dari kajian hermeneutik adalah memberikan kaidah-kaidah secara umum, sebagai bekal dasar dalam memahami dan menafsirkan kitab suci Bibel. Hal ini termasuk metode takwil yang digunakan kaum Yahudi dan Nashrani untuk mengungkap makna kebenaran dalam kandungan makna Bibel.<sup>47</sup>

Kata hermeneutik menurut istilah dalam bahasa Inggris dikenal juga dengan *hermeneutic*. Kata ini sering diartikan dengan *to interpret* (memberikan interpretasi).<sup>48</sup> Jika demikian, makadalam kajian keislaman bentuk seperti ini sebenarnya sudah berlaku dalam kajian Islam dengan padanan makna *tafsîr*, *ta'wîl*, *syarh*, dan *bayân*. Tradisi tersebut telah menjadi bagian dari perkembangan ilmu keislaman dalam bidang tafsir, fikih, ilmu kalam, tasawuf dan lain sebagainya.

Para tokoh ilmuwan klasik dan modern telah sepakat mengartikan hermeneutik sebagai proses mengubah makna atau situasi dari

<sup>44</sup> Vincent Crapanzano, *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desive*, New York: Harvard University Press, 1992, hal. 119.

<sup>45</sup> Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Science*, New York: Columbia University Press, 1978, hal. 7.

<sup>46</sup> K. Berten, *Filsafat Barat Abad XX Inggris dan Jerman*, Jilid II, Jakarta: PT Gramedia, t.th, hal. 224.

<sup>47</sup> Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâli fîmâ Baina al-Hikmah wa asy-Syari'ati min al-Ittishâl*, Tahqîq: Muhammad Imarah, Beirut: Dar al-Marif, t.th, hal. 26.

<sup>48</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: PT Kanisius, 1999, hal. 23.

ketidaktahuan menjadi jelas dan dimengerti. Pengertian tersebut memberi sebuah pengertian bahwa hermeneutik adalah suatu proses peralihan dari yang abstrak dan gelap kepada ungkapan yang jelas dalam bentuk bahasa yang mudah dipahami.<sup>49</sup>

Jika melihat sejarah awalnya hermeneutik, ternyata keberadaan hermeneutik sudah ada pada zaman Yunani kuno, pada saat itu sudah ada perbedaan pendapat mengenai hermeneutik seperti yang diungkap oleh Aristoteles dalam tulisannya yang berjudul *Peri Hermenias (de interpretation)*.<sup>50</sup> Menurut E. Palmer bahwa perkembangan hermeneutik terdapat enam tahapan, sebagai berikut:

*Pertama;* hermeneutik berkaitan dengan proses interpretasi yang terdapat dalam komunitas gereja sebagai kaidah umum untuk menafsirkan kitab suci Bibel dalam upaya mengungkap kejelasan makna pesan Tuhan. Hermeneutik pada tahap ini telah memenculkan corak penafsiran seperti yang dilakukan oleh Martin Luther yang memberikan interpretasi terhadap Bibel dengan pendekatan mistik, humanis, dogmatis dan lain sebagainya.<sup>51</sup>

*Tahap kedua;* hermeneutik sebagai dasar dari pemikiran filologi. Bentuk ini mulai tampak muncul pada abad 19 dan sering diskusikan oleh filolog. Perkembangan ini muncul seiring dengan berkembangannya aliran rasionalisme pada abad ke 17 dan 18. Dalam tahap ini, mempunyai pengaruh besar terhadap penafsiran kitab suci Bibel. Perkembangan hermeneutik pada tahap ini muncul disebabkan sebagai kritis atas sejarah dan teologi Kristen. Kajian hermeneutik model ini dimulai pada tahun 1761 oleh Ernesti, sehingga dianggap oleh pihak gereja sebagai metode penafsiran sekuler. Sebab, dengan model penafsiran ini, otoritas penafsiran tidak tunggal dari pihak gereja. Namun model *research* pada hermeneutik filologi mempunyai kaitan yang sangat erat dengan metode penafsiran Bibel sejak muncul abad pencerahan hingga sekarang. Adapun tokoh-tokoh hermeneutik yang berada pada tahap ini adalah Kehadiran Friedrich Ast, Frederich August dan Scheimarcher (1768-1834).

Mereka memberikan penekanan yang sama dalam menafsiri kitab suci dan teks-teks lainnya.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Fachruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2020, hal. 19.

<sup>50</sup> Jose Blecher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & keegan Paul, 1980, hal. 11.

<sup>51</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* diterjemahkan oleh Masnuri Hery dan Damanhuri dengan judul *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 38.

<sup>52</sup> Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*,..., hal. 12.

Memahami tanda-tanda atau ungkapan simbolis berarti mengetahui konteks kondisi historis manusia yang ditunjukkan oleh simbol dan tanda. Sedangkan bahasa merupakan bagian dari apa yang ada dalam pikiran manusia yang kemudian digambarkan melalui simbol kalimat, kata atau huruf. Ketika simbol tersebut merupakan bahasa asing yang berbeda konteks dan zaman, maka manusia akan sulit untuk memahaminya. Oleh karena itu, dalam perkembangan selanjutnya, seorang tokoh hermeneutik bernama Wilhelm Dilthey (1833-1911) mengajukan konsep *historical understanding*<sup>53</sup> atau menurut istilah Palmer sebagai kesadaran sejarah (*historical conciousness*).

*Tahap ketiga*; hermeneutik sebagai ilmu pemahaman linguistik (*science of linguistik understanding*). Hermeneutik linguistik/kajian bahasa, muncul akibat dari berkembangnya hermeneutik penafsiran Bibel dan filologi. Sebab munculnya kedua model hermeneutik tersebut, sama saja dengan memberi perhatian khusus terhadap linguistik/bahasa teks. Pengertian hermeneutik dalam bentuk memahami teks secara umum masih berkembang hingga saat ini. Meskipun Scheimarcher membedakan antara pengertian hermeneutik sebagai sebuah *science* (ilmu) dan hermeneutik sebagai *art* (seni) dalam memahami teks.

Ruang lingkup hermeneutik sangat sempit jika hanya dibatasi dan dipersepsikan kepada hermeneutik Bibel dan filologi saja, namun lebih luas dari pembahasan itu, yakni suatu pendekatan dalam memahami linguistik. Dengan ini, berarti hermeneutik telah mengalami loncatan yang amat jauh, yaitu tidak sekedar berusaha memahami teks, melainkan memahami kondisi historis yang melingkupi munculnya sebuah teks. Oleh karena itu, hermeneutik ini tidak hanya disebut sebagai hermeneutika folologis, melainkan disebut juga sebagai heremeneutik umum (*allgemeine hermeneutik*) yang menjadi landasan bagi semua bentuk interpretasi teks.<sup>54</sup>

*Tahap keempat*; hermeneutik dijadikan dasar bagi menafsirkan tentang sesuatu yang berkaitan dengan kehidupan manusia. Bentuk hermeneutik ini dipelopori oleh Wilhelm Dilthey. Menurutnya hermeneutik tidak hanya membahas penafsiran terhadap linguistik, melainkan metode terhadap penafsiran ilmu kemanusiaan. Oleh karena itu, ia berusaha memberikan interpretasi terhadap psikologi seseorang dalam kaitannya dengan memahami sebuah teks atau bahasa.<sup>55</sup> Menurut Dilthey kondisi sosial memberikan pengaruh terhadap psikologi seseorang, oleh

---

<sup>53</sup> K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1983, hal. 228.

<sup>54</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 40.

<sup>55</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 44.

karena itu, dalam menafsirkan sebuah teks butuh terhadap pemahaman terhadap psikologi seseorang dan kondisi sosial yang meliputinya.<sup>56</sup>

Menurut Dilthey mempunyai anggapan bahwa suatu teks yang mempunyai kandungan sebuah sejarah, akan sangat mudah dimengerti melalui tiga proses: *Pertama*; mencari makna sebuah teks melalui sudut pandang para pelaku sejarah. Karena dengan mengetahui ini, akan mudah bagi penafsir untuk mengkontekstualisasikan sesuai dengan konteks zaman sekarang, *kedua*; mencari data mengenai latar belakang dan kondisi sosial pada saat teks tersebut hadir, *ketiga*; mengumpulkan data-data sejarah dan memberi penilaian berdasarkan logika pada saat para pelaku sejarah masih hidup.<sup>57</sup>

*Tahap kelima*; hermeneutik sebagai dasar dari filsafat dalam memahami eksistensial. Adapun tokoh-tokoh dari hermeneutik ini adalah Edmund Hesserl (1859-1938), Martin Heideger (1889-1976), Heideger (1889-1976). Mereka adalah tokoh-tokoh hermeneutik yang memberikan perhatiannya khusus yang berkaitan dengan filsafat. Konsekuensinya, maka tidak ada metode yang pasti dalam menafsirkan sebuah teks. Bahkan menurut Heideger (1889-1976) kebenaran suatu peristiwa tidak diukur berdasarkan kesesuaian antara konsep dan realita yang ada, melainkan berusaha mengungkap sebuah esensi tersebut. Sedangkan satu-satunya cara untuk bisa memberikan interpretasi adalah dengan cara mengetahui eksistensi manusia itu sendiri, maka sejatinya hermeneutik adalah usaha menafsirkan diri manusia itu sendiri (*dasein*) melalui bahasa.<sup>58</sup>

Dalam terminologi modern, hermeneutik berusaha untuk menyelesaikan problem pemahaman dengan meringkas makna serta usaha menguasasinya dengan media undang-undang apa pun.<sup>59</sup>

Berkaitan dengan kegiatan pemahaman terhadap teks secara tertulis, Gadamer (1900-2002) menyatakan bahwa kemungkinan-kemungkinan makna sebuah teks tidak hanya dikhususkan sesuai makna yang dikehendaki oleh pembuat teks (pengarang) atau orang yang dituju oleh teks itu saja, melainkan semua kemungkinan yang saling melengkapi satu sama lain.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Georgia Wanka, *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Polity Press, 1987, hal. 41.

<sup>57</sup> Fachruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*,..., hal. 32.

<sup>58</sup> M. Heideger, *Being and Time*, Penerjemah J. Marquarrie, New York: Harper & Row, 1962, hal. 24.

<sup>59</sup> Hans George Gadamer, *al-Lughah Kawashîth li at-Tajribah at-Ta'wîliyyah*, Diterjemahkan oleh Amal Abi Sulaiman, Majalah al-'Arab wa al-Fikr al-'Alami, edisi 1988, hal. 22.

<sup>60</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975, hal. 356.

*Tahap keenam*; pada tahap ini sebagai usaha menggabungkan dari tahap-tahap sebelumnya dengan menganggap bahwa hermeneutik adalah sebuah metode penafsiran, baik terhadap kitab suci ataupun teks-teks lainnya. Adapun yang dikehendaki dengan metode disini adalah sebuah kaidah-kaidah yang digunakan untuk dasar sebuah interpretasi (*exegis*) terhadap teks atau sekumpulan tanda yang dianggap sebuah teks. Dapat dikatakan bahwa hermeneutik pada tahap ini sudah mengalami perkembangan yang pesat, yaitu suatu kajian yang menjelaskan tata cara menggunakan instrumen sejarah, filologi, manuskriptologi, bahasa dan lain sebagainya sebagai sarana untuk memahami maksud dari sebuah teks yang ingin ditafsirkan.<sup>61</sup> Tahapan tipe terakhir inilah dikemukakan oleh Paul Ricoeur (1913-2005).<sup>62</sup>

Namun berbeda dengan pemetaan yang dilakukan Palmer, Josef Bleicher dalam buku *Contemporary Hermeneutics*, hanya membagi hermeneutik menjadi tiga bagian, yaitu hermeneutik sebagai sebuah metodologi, hermeneutik sebagai filsafat, dan hermeneutik sebagai kritik.<sup>63</sup>

Awal mulanya kemunculan hermeneutik di Barat berkaitan dengan problem yang dihadapi umat Kristiani dalam memahami kitab sucinya, terutama jika umat Kristiani mengalami kesulitan dalam menghadapi problem permasalahan dan berusaha memberi penafsiran terhadap Injil yang berbeda dengan pemahaman yang secara resmi oleh pendeta (*Chergy*).<sup>64</sup> Hingga suatu saat Marthin Luther (1483-1546 M)<sup>65</sup> tampil menyerukan kebebasan dalam membaca dan menafsirkan Bibel, dan tidak hanya mencukupkan diri pada hasil pembacaan tunggal. Dari ranah teologi, hermeneutik berkembang ke dalam semua bidang yang lebih luas yaitu mencakup semua berkaitan dengan ilmu humaniora termasuk di dalamnya sastra.

Sedangkan pada zaman klasik, berawal dari orang-orang Yunani Kuno, dalam usaha memahami simbolik-simbolik, kemudian hermeneutik

<sup>61</sup> Roy J. Howard, *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, Penerjemah Kusmana dan M.S. Nasrullah, Bandung: Nuansa, 2020, hal. 14.

<sup>62</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*,..., hal. 45.

<sup>63</sup> Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, hal. 12.

<sup>64</sup> Chergy adalah tingkatan agamawan dan teolog dari Kristen.

<sup>65</sup> Ia adalah pemimpin yang menonjol dalam gerakan reformasi Kristen dan pendiri mazhab Protestan. Dia mempengaruhi semua bidang kehidupan rohani di Jerman pada abad ke-16 dan 17. Dia mengingkari bahwa gereja dan tokoh agamawan sebagai mediator antara manusia dan Tuhan. Dia juga berpendapat bahwa keselamatan manusia tidak tergantung pada amak, melainkan keimanan yang kuat. M. Rozenhal, *Al-Mausû'ah al-Falsafiyah*, t.tp: Dar at-Thali'ah, 1987, 413.

pindah ke tangan orang-orang Ibrani (Yahudi) dan Philon of Alexandria<sup>66</sup> memiliki peran yang penting dalam menggabungkan antara aliran simbolis dan filsafat Yunani. Talmud mengandung beberapa penjelasan Perjanjian Lama yang terbentuk selama 8 abad antara abad ke-2 SM hingga ke-6 M sehingga mereka membuat kaidah-kaidah untuk penafsiran, akan tetapi tafsir simbolis lebih banyak disukai khususnya kalangan Qabbalah.

Sesuai dengan perjalanan waktu yang cukup lama akhirnya kajian hermeneutik berhasil memasuki gereja Kristen dengan menyebarnya dominasi metode Alegorikal Simbolis. Namun, para Paus telah meletakkan beberapa kaidah dalam memahami kaidah-kaidah Bibel, yang kemudian di kenal dengan kiadah Agustinian, diantaranya:

1. Tafsir berbasis riwayat/narasi atau tafsir teks dengan teks selama dimungkinkan.
2. Tafsir Alegoris, tetapi sesuai dengan kaidah-kaidah dan konteks-konteks yang memperbolehkan untuk mendalami semantik di balik makna yang zhahir.
3. Tafsir sesuai dengan kaidah-kaidah kebahasaan untuk menentukan makna yang terdalam bagi kalimat dan susunan.
4. Penafsiran yang sesuai dengan kondisi historis dan kejadian-kejadian yang menyertai teks.<sup>67</sup>

Pada mulanya pihak gereja menjadikan Bibel sebagai teks yang dimonopoli kebenarannya oleh gereja, sehingga hanya merekalah yang berhak menakwilnya. Katolik pun demikian, demi mengatur kerancuan dalam penafsiran, maka otoritas penafsiran hanya ditangan Paulus saja. Sehingga pada abad ke-15 menimbulkan reaksi protes dari kalangan Kristiani, maka muncullah takwil Protestan yang dipimpin oleh Marthin Luther (1483-1546 M) dan John Calvin (1509-1564 M) pada awal abad ke-16.

Kemudian mulailah masuk periode zaman modern yang meberikan peranan bebas terhadap akal dalam berfikir. Kondisi ini mengakibatkan para tokoh sudah mulai berani menafsirkan Bibel menggunakan metode historitas dan analisis linguistik yang liberal selama abad ke-17 dan ke 18. Filsafat pencerahan juga mempunyai peran yang signifikan terhadap perkembangan hermeneutik. Kemudian gerakan ini memiliki metode yang berlanjut terutama dalam masalah teks dan takwilnya. Aliran rasionalisme

---

<sup>66</sup> Philon telah banyak mengerahkan usahanya sebagai orang Yahudi untuk mencocokkan antara filsafat yang dia pelajari dengan Bibel yang diyakini kebenarannya. Dia berusaha menyamakan imam Yahudi dengan filsafat platonisme, dan menggunakan bahasa platonisme seputar keimanan agama. Najib Baladi, *at-Tahmîd li Târikh Madrasât*, Kairo: Dar Ma'arif, 1962, hal. 88.

<sup>67</sup> Hasan asy-Syafi, 'i, "*Harokah at-Takwil an-Nisawi li al-Qur'an wa ad-Dîn*", Majalah al-Muslim al-Muashir, edisi 115, 2005, hal. 59.

deskretian (rasionalisme) dipimpin oleh Thomas Hobes (1588-1679 M) dan Baruch Spinoza (1632-1677 M) juga memiliki andil besar dalam gerakan takwil terhadap teks-teks keagamaan.

Pada abad ke 19 dan ke 20, hermeneutik berkembang, Schlairmacher (1768-1834 M), telah memberi kontribusinya dalam membuat teori-teori hermeneutik berdasarkan dasar-dasar pengetahuan. Begitu juga Martin Heidegger (1889-1968 M) dan sejumlah pemikir filsuf kontemporer yang lain. Dan pada akhirnya hermeneutik berkembang, tidak hanya seputar penafsiran terhadap Bibel, melainkan bersifat umum mencakup semua bidang kajian manusia dan filsafat.

Dalam bidang studi ilmu-ilmu sosial, perhatian terhadap hermeneutik juga dikemukakan oleh Roger Trigg (1941-1972) dalam bukunya *Understanding Social Science*. Mengulangi pendapat Wittgenstein (1889-1951) dan Gadamer (1900-2002), Trigg mengatakan bahwa kondisi sosial di sekitar kita mempunyai makna karena diberi makna oleh sistem bahasa atau teks yang dimiliki oleh manusia.<sup>68</sup>

Dengan ungkapan ini Trigg ingin menegaskan bahwa bahasa, teks dan simbol membuat sebuah petunjuk dalam usaha menafsirkan realitas di sekeliling kita. Maka untuk memahami dan menafsirkan sebuah teks mensyaratkan untuk juga mengetahui sejarah, kondisi sosial, psikologi masyarakat waktu lahirnya sebuah teks dan tradisi dimana teks dilahirkan. Dalam hal inilah hermeneutik hendak memposisikan dirinya sebagai metode memahami dan menafsirkan terhadap “realitas kondisi sosial yang absen dari pembahasan,” baik karena waktu dan tempat yang sudah berlalu lama, yang realitas itu hadir digambarkan oleh teks. Hal ini menyebabkan muncul dua madzhab, yaitu madzhab hermeneutik transendental dan historis-psikologis. Madzhab pertama menganggap bahwa cara untuk menemukan suatu penafsiran yang benar dalam sebuah teks tidak mesti dihubungkan dengan pembuat teks (pengarang), sebab kebenaran bisa ditemukan berdiri sendiri dalam sebuah teks. Sedangkan madzhab yang kedua berpandangan bahwa teks adalah menggambarkan kondisi sosial dari pikiran pengarangnya, sementara memahami teks secara komprehensif dan kebenaran yang hendak disampaikan tidak mungkin tergambarkan secara representatif dalam teks.<sup>69</sup>

## **B. Hermeneutik Historis Wilhelm Dilthey (1833-1911)**

Menurut Dilthey, hermeneutik adalah cara menafsirkan ekspresi sebuah kehidupan dalam bentuk tulisan. Oleh karena itu, ia mendorong

---

<sup>68</sup> Roger Trigg, *Understanding Social Science*, Oxford: Basic Blackwell, 1985, hal. 197.

<sup>69</sup> Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient dan Modern*, Yale University Press, 1992, hal. 2-3.

terhadap penafsir untuk mempelajari dan mengkaji peristiwa dan karya-karya sejarah merupakan sebuah gambaran eksternal dari pengalaman hidup di masa lalu.<sup>70</sup> Untuk memahami pengalaman tersebut seorang penafsir harus mempunyai kesamaan persepsi dan perasaan yang intens dengan pengarang. Kesamaan tersebut baik berbentuk historis maupun psikologis seperti yang dimaksud oleh Schleiermacher.

Oleh karena itu, dalam usaha melakukan penelusuran terhadap historis, yang aktif berperan adalah pengetahuan pribadi terhadap manusia sebagai makhluk yang historis. Jika Kant menulis *Critique of Pure Reason*, maka Dilthey menfokuskan pemikiran untuk gagasan *Critique of Historical Reason*.<sup>71</sup> Wilhelm Dilthey berusaha menyusun sebuah epistemologis dalam mengkaji mengenai historitas.<sup>72</sup> Kemudian Wilhelm Dilthey memulainya dengan mengkatagorikan ilmu menjadi dua disiplin: ilmu alam atau natural (menjadikan alam sebagai obyek penelitian) dan ilmu sosial humaniora atau kultural (menjadikan manusia sebagai obyek penelitian).<sup>73</sup>

Hermeneutik Dilthey berdasarkan pembagian kategori ilmu ke dalam dua macam, yaitu ilmu natural dan kultural. Adapun metode pendekatan dalam ilmu-ilmu natural adalah dengan penjelasan atau yang disebut juga dengan istilah *erklaren*, maka menggunakan pendekatan penjelasan terhadap pedoman hukum-hukum alam yang bersifat universal dan pasti. Sedangkan ilmu yang berkaitan dengan kultural atau yang disebut juga dengan istilah *verstehen* dengan metode pendekatan memahami perbuatan manusia baik berupa keinginan, karakter, psikologi, tradisi dan lain sebagainya. Karena dalam ilmu kultural tidak ditemukan hukum dan metode yang pasti.

Menurut Dilthey hermeneutik historis merupakan sebuah metode untuk mendapatkan dan menggali makna dari kehidupan manusia secara komprehensif, sehingga epistemologi hermeneutik Dilthey tidak hanya menafsiri sebuah teks, melainkan mengungkap makna kehidupan dari segala aspek, baik bentuk simbol, sejarah, kondisi sosial dan karya seni.<sup>74</sup>

Ilmu natural dan kultural mempunyai perbedaan baik dalam segi obyek maupun metode pendekatannya. Dalam segi obyek maksudnya ilmu yang berkaitan dengan natural obyek berada di luar subyek, oleh karenanya diposisikan sesuatu yang datang pada subyek, karena dalam meneliti ilmu pengetahuan alam misalnya, maka apa yang kita lihat

<sup>70</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 47.

<sup>71</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*,..., hal. 113.

<sup>72</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 47.

<sup>73</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 57.

<sup>74</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*,..., hal. 41.

dengan sendirinya sudah bisa dipastikan dengan menggunakan metode ilmiah yang bersifat pasti, sedangkan dalam ilmu kultural/sosial-humaniora obyek berada dalam diri subyek. Adapun dalam metode pendekatannya terhadap obyek seperti pembahasan di atas. Oleh karena itu perbedaan kedua ilmu ini (natural dan kultural) bersifat epistemologis.

Kemudian Dilthey menjelaskan lebih spesifik, bahwa secara epistemologis pendekatan terhadap ilmu natural (alam) menggunakan penjelasan terhadap teori sebab-akibat, sebab antara pengalaman dan teori terpisah. Sedangkan ilmu kultural (sosial-humaniora) menggunakan pemahan dari hasil interpretasi obyek, karena di dalam proses interpretasi terdapat unsur pengalaman dan pemahaman teoritis.<sup>75</sup>

Hermeneutik oleh Dilthey dijadikan sebagai dasar dari ilmu sosial-humaniora. Dengan argumentasi ini, maka kajian hermeneutik telah mengalami perkembangan yang begitu luas, karena obyek hermeneutik tidak hanya teks atau karya seni, melainkan ilmu kehidupan manusia.

Dilthey berkali-kali menyebutkan bahwa manusia adalah makhluk historis, maksudnya adalah makhluk yang diliputi oleh waktu, tempat dan kondisi sosial selalu yang mengalami perubahan.<sup>76</sup>

Historitas (*geschichtliches*) bermakna dua hal:

1. Manusia memahami dirinya tidak melalui intropeksi tapi melalui obyektifikasi hidup. “Apa sebenarnya manusia hanya sejarah yang dapat mengatakannya.” Di manapun Dilthey selalu menegaskan dalam cara yang lebih rinci, “apa apa sebenarnya manusia dan apa yang ia ingini, pengalamannya hanya terletak pada perkembangan hakekatnya melalui sepanjang hidupnya dan tidak pernah secara sempurna pengalaman itu menunjuk pada masa singkat di akhir hidupnya. Tidak pula pengalamannya ada dalam konsep-konsep obyektif namun hanya selalu ada dalam pengalamannya yang hidup yang muncul dari kedalaman keberadaannya sendiri”.<sup>77</sup> Dengan kata lain, pemahaman diri manusia bukanlah sesuatu yang langsung tetapi tidak langsung; ia harus mengambil suatu perjalanan hermeneutis melalui ekspresi yang tepat yang dimulai pada masa lalu. Dengan terikat pada sejarah, maka pengalaman diri manusia secara esensial dan pokok bersifat historisitas.
2. Hakekat manusia bukanlah sebuah esensi yang baku; manusia sebenarnya tidaklah ada dalam keseluruhan obyektivitasnya yang semata-mata melukis di dinding secara kontinyu untuk mendapat apa yang telah menjadi hakikatnya. Sebaliknya, Dilthey sependapat dengan filsuf hidup lainnya, Nietzsche bahwa manusia adalah “makhluk yang

---

<sup>75</sup> Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika*, Yogyakarta: Diva Press, 2012, hal. 28.

<sup>76</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 131

<sup>77</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 132

belum pasti” (*noch nicht festgestellte Tier*), makhluk yang belum ditentukan apa sebenarnya ia. Lebih dari itu, ia tidak semata-mata mencoba untuk mendapatkan jati dirinya; ia belum ditentukan mau menjadi apa ia. Akan menjadi apa ia bergantung pada keputusan historisnya. Sebagai manusia yang secara terus menerus berhasrat memiliki ekspresi tertentu yang membentuk warisan hidupnya, maka ia secara kreatif bersifat historis.

Konsekuensi berikutnya dari historisitas adalah bahwa manusia tidak dapat melarikan diri dari sejarah, karena siapa dan apa manusia terlibat di dalam dan melalui sejarah. Konsekuensi hermeneutis dari ”historitas” ini terlihat dalam pemikiran Dilthey. Untuk itu Bollnow secara tepat menggarisbawahi bahwa konsepsi historisitas merupakan hal yang pokok dalam memahami Dilthey. Singkatnya, Dilthey adalah bapak konsepsi historisitas modern. Pemikiran hermeneutik Dilthey sendiri atau Heidegger ataupun Gadamer tidak dapat dipahami kecuali dalam term historisitas, khususnya temporalitas pemahaman.

Ada titik persamaan antara menafsiri teks karya sastra dan kondisi historis suatu kelompok masyarakat, yaitu sama-sama terdapat simbol-simbol yang mempunyai makna. Disamping itu, teks-teks baik berupa karya sastra maupun kitab suci, secara teks sudah dianggap selesai, namun dunia sosio-historisnya akan terus mengalami perkembangan, seperti memahami kehidupan manusia yang akan terus mengalami perubahan sesuai dengan perubahan waktu dan tempat.<sup>78</sup>

Menurut Dilthey obyek kajian sosial-historis disebut dengan “*objektiver Geist*” (roh obyektif). Dalam kajian sosial-historis ini, hubungan tidak hanya terdapat antara pengarang dan teks saja, melainkan juga terhadap kondisi historis pengarang. Oleh karena itu, menurut Dilthey terdapat kesamaan antara teks dan pengarang sebab keduanya terdapat kondisi historis untuk bisa memahaminya. Karena itu, setuju dengan G.W.F Hegel (1770-1831). Karena, agar bisa menafsiri sebuah teks maka harus mengetahui kondisi sosial pengarang agar mempunyai kesamaan persepsi, akan tetapi Dilthey tidak sependat dengan teori empati psikologis Schleiermacher. Obyek penelitian ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan tidak diketahui lewat intropeksi karena seseorang tidak dapat menjadi orang lain, melainkan menggunakan interpretasi, yaitu membaca kondisi sosial seseorang. Untuk meninggalkan Schleiermacher, dia memusatkan modelnya pada “hubungan timbal balik dari penghayatan (*Erleben*), ungkapan (*Ausdruck*) dan memahami (*Verstehen*)”.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> F.Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,...,hal. 82.

<sup>79</sup> Jurgen Habermas, *Erkenntnis und interesse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1991, hal. 187.

Untuk memahami yang berkaitan dengan ekspresi manusia, baik yang berhubungan dengan teks sastra terhadap historis maupun kitab keagamaan, memerlukan pengetahuan terhadap historis. Sebab kondisi sosial merupakan gambaran dari karakter atau ekspresi seseorang, dengan kata lain bahwa antara ekspresi dan historis saling berhubungan satu sama lain. Apa yang dibutuhkan dalam memahami ilmu kemanusiaan, menurut Dilthey, sebuah “kritik” nalar terhadap ilmu natural.<sup>80</sup>

Dilthey berusaha untuk membuat pondasi dasar epistemologi dalam ilmu kultural atau sejarah. Gagasan ini berkaitan dengan pemahaman yang menganggap bahwa dunia mempunyai dua wajah, yakni wajah dalam (*interior*) dan wajah luar (*eksterior*). Pandangan dualisme ini seperti pandangan Descartes yang menyatakan bahwa manusia terdiri dari 2 wajah, yaitu badan dan jiwa. Adapun yang dimaksud dengan wajah dalam (*interior*) menurut Descartes adalah spiritualisme, sedangkan wajah luar (*eksterior*) adalah realisme atau fakta kenyataan.

Peristiwa sejarah bila di lihat dari dua sudut pandang ini (*eksterior* dan *interior*). Maka peristiwa yang terjadi serta mempunyai tanggal dan tempat kejadiandisebut dengan sudut pandang luar (*eksterior*), sedangkan perasaan seseorang yang sadar dalam peristiwa tersebut disebut dengan sudut pandang dalam (*interior*). Kedua sudut pandang ini mempunyai latar belakang yang berbeda, namun saling berkaitan satu sama lain. Karena penilaian terhadap sudut pandang luar (*eksterior*) dilakukan dengan penilaian yang berasal dari sudut pandang dalam (*interior*) dan sebaliknya.<sup>81</sup>

Dilthey mencoba ingin membuat sebuah sistem untuk bisa memahami ilmu kehidupan manusia. Karena kehidupan manusia dipengaruhi oleh ruang dan waktu (kondisi sosial), seperti politik, ekonomi dan organisasi keagamaan. Semua organisasi tersebut mempunyai sistem nilai yang timbul dari tradisi dari sekelompok masyarakat, semisal bahasa, filsafat dan seni. Sistem individu pada dasarnya muncul disebabkan produk sistem yang telah dihayati oleh manusia. Oleh karena itu, dengan mengetahui kondisi sosial sebuah masyarakat, maka seorang interpreter dapat mendapatkan gambaran tentang karakteristik masyarakat tersebut.<sup>82</sup>

Menurut Dilthey, bahwa dalam usaha mengetahui aktivitas individu, maka setidaknya akan tergambarakan sistem-sistem eksternanya. Disamping itu aktivitas individu juga dapat menunjukkan faktor psikologisnya. Seorang interpreter atau penafsir tidak bisa hanya fokus terhadap aktivitasnya dan mengabaikan faktor psikologi dari seseorang.

---

<sup>80</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*,..., hal. 45.

<sup>81</sup> Howard Nelson Tuttle, *Wilhelm Dilthey's Philosophy og Historical Understanding*, Leiden: E.J. Brill, 1969, hal. 65.

<sup>82</sup> Angele Kremer-Marietti, *Dilthey*, Paris: Seghers, 1971, hal. 76-77.

Sebab meskipun individu merupakan produk dari lingkungan eksternalnya, namun dalam diri setiap individu mempunyai psikologi yang dapat merusak tatanan lingkungan eksternalnya.<sup>83</sup>

Kata yang digunakan Dilthey untuk mengistilahkan proses memahami terhadap ilmu sosial-historis yaitu *Vestehen* yang artinya memahami peristiwa-peristiwa yang istimewa. Sebagaimana yang akan disinggung dalam pembahasan khusus. Sebelum Dilthey, Friedrich August Wolf telah memberikan perbedaan antara *Vestehen* dan *Erklaren*. Kemudian dari istilah ini digunakan untuk pendekatan ilmu natural dan kultural (*Naturwissenschaften* dan *Geisteswissenschaften*).<sup>84</sup>

Ilmu kultural berkaitan dengan kehidupan manusia sebagai makhluk historis, dengan konsekuensi ini maka manusia akan selalu mengalami perkembangan sesuai dengan perkembangan waktu dan tempat, baik kelihatan maupun tidak. Ini sudah menjadi konsekuensi yang logis, karena manusia juga makhluk yang hidup dan berevolusi, maka manusia bukan makhluk yang bersifat statis (tetap). Oleh karena itu, pengetahuan yang berkaitan dengan manusia tidak akan pernah bersifat statis, melainkan akan selalu mengalami perkembangan.

Menurut Dilthey pendekatan yang dilakukan untuk memahami *Naturwissenschaften* (ilmu tentang alam) berbeda dengan pendekatan untuk memahami *Geisteswissenschaften* (ilmu mengenai batin manusia). Semua ilmu yang menggunakan metode ilmiah berupa induksi dan eksperimen seperti fisika, kimia, biologi, matematika dan lain sebagainya termasuk dalam *Naturwissenschaften* karena bisa diukur dan bersifat pasti. Sedangkan ilmu yang berkaitan dengan diri manusia semisal filsafat, sosiologi sejarah, psikologi, seni agama, kesusastraan dan ilmu-ilmu lain termasuk dalam kategori *Geisteswissenschaften*, dan pembahasannya inilah yang menjadi fokus Dilthey dalam membuat konsep dasar bagi hermeneutik historis.

Ilmu-ilmu kemanusiaan tidaklah berkenaan dengan ruang hampa, (berupa fakta dan fenomena yang kosong tentang manusia), namun berkenaan dengan fakta dan fenomena yang bermakna hanya ketika fakta dan fenomena tersebut menunjukkan kepada proses dalam diri manusia. Metodologi yang tepat bagi obyek alam tidaklah memadai apabila digunakan untuk mencari pemahaman tentang manusia, kecuali dalam status mereka sebagai obyek alam. Namun ilmu kemanusiaan hanya dapat dilakukan dengan pendekatan metodologi pemahaman terhadap orang lain melalui suatu proses misterius transfer kejiwaan. Dilthey menyatakan

---

<sup>83</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 49.

<sup>84</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,...,hal. 74-75.

“Transportasi nyata dapat terjadi ketika manusia memahami manusia, karena keterbatasan dan universalitas sebuah pemikiran dapat memberikan citra, membentuk sebuah dunia historis seseorang, maka peristiwa dalam dan proses dalam diri manusia dapat dibedakan dari binatang”<sup>85</sup>

Oleh karenanya, terdapat dua pembahasan untuk menjelaskan maksud dari *geisteswissenschaften* Dilthey yang mendapatkan perhatian yang khusus untuk memahami hermeneutik historis Dilthey, yaitu:<sup>86</sup>

#### 1. Historisisme.

Menurut Dilthey hermeneutik historis muncul sebagai kritik terhadap pemahaman sejarah. Dalam obyek hermeneutik ini, mempunyai tiga prinsip, yakni: *pertama*, semua aktivitas maupun peristiwa merupakan peristiwa sejarah yang harus dipahami menggunakan pendekatan sejarah. Kondisi masyarakat, keluarga, bahkan diri manusia itu sendiri tidak dapat dipahami secara abstrak, karena masing-masing tersebut mempunyai karakteristik yang berbeda-beda. *Kedua*, berbedanya keadaan setiap individu, dapat dipahami dengan masuk dan berimajinasi ke dalam kehidupan mereka, dengan membayangkan dan memahami kondisi sosial, tradisi dan psikologinya. *Ketiga*, pengetahuan sejarawan sendiri dibatasi oleh kondisi sosial yang ada pada masanya sendiri, sehingga dalam memberikan interpretasi pada teks yang terdahulu membutuhkan pengetahuan kondisi sosial pada masa itu.<sup>87</sup>

#### 2. *Das Verstehen*

Dalam kajian yang berkaitan dengan proses memahami kehidupan manusia dan metode yang terkait dengan obyek ini, seperti metode induksi, deduksi, deskripsi, observasi generalisasi dan lain sebagainya. Akan tetapi ada tiga unsur yang sangat berperan yaitu sikap memahami sebuah (*verstehen*) perbuatan dan peristiwa, penghayatan yang terdapat pada batin manusia (*erlebnis*), ekspresi (*ausdruck*) hidup manusia individual maupun masyarakat dengan pendekatan historis.<sup>88</sup>

Dengan demikian, maka agar dapat memahami orang lain dan menafsiri aktivitas dalam hidupnya, dibutuhkan pengetahuan mengenai ilmu yang berkaitan dengan kehidupan manusia. Upaya tersebut tidak dapat di tempuh menggunakan pendekatan metode ilmiah melainkan dengan pendekatan historis. Di sinilah Dilthey membedakan antara *erfahrung* dan *elebnis*. *Erfahrung* adalah untuk suatu istilah untuk

<sup>85</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*,..., hal. 117.

<sup>86</sup> Abu Risman, *Metodologi Humaniora Dilthey*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1981, 8-9.

<sup>87</sup> Abu Risman, *Metodologi Humaniora Dilthey*,..., hal. 6.

<sup>88</sup> Abu Risman, *Metodologi Humaniora Dilthey*,..., hal. 7.

pengalaman yang sifatnya umum. Sedangkan *erlebnis* untuk sebuah pengalaman yang sifatnya khusus.<sup>89</sup>

Menurut Dilthey, ilmu terkait kajian manusia hanya dapat di akses melalui sebuah prosedur yang berdasarkan kepada hubungan yang sistematis antara pengalaman, ekspres dan pemahaman. Setiap term tersebut mempunyai makna-makna yang khas, sebagai berikut.<sup>90</sup>

### 1. Pengalaman

Sebagaimana telah dijelaskan diatas, bahwa kata pengalaman dalam bahasa Jerman mempunyai dua kata, yaitu *erfahrung* dan *erlebnis*. Namun perbedaannya jika istilah *erfahrung* menunjukkan atas pengalaman yang sifatnya umum, seperti seseorang yang melakukan aktivitas bekerja setiap hari atau melakukan perjalanan sebagai supir Bis ke luar kota setiap hari. Ini adalah pengalaman yang sifatnya umum dan kadang menjenuhkan. Sedangkan *erlebnis* menunjukkan atas makna sebuah pengalaman yang bersifat lebih khusus atau kejadian istimewa, seperti seorang istri mendapat kejutan dari seorang suami di hari ulang tahunnya, atau mendapatkan kupon hadiah di tempat kerjanya. Ini adalah pengalaman yang istimewa yang dirasakan oleh seseorang sesuatu yang bermakna, karena tidak setiap hari dapat bisa merasakannya. Maka dalam bahasa Inggris pengalaman tersebut disitilahkan dengan "*lived experince*". Sedangkan dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah "penghayatan".<sup>91</sup> Menurut Palmer, ini adalah sumbangan besar Dilthey terhadap kamus bahasa Jerman, karena kata *erlebnis* sebelumnya jarang sekali digunakan, kecuali bentuk jamaknya *erlebnisse* yang dipakai oleh Goethe.

*Erlebnis* yang dimaksud Dilthey adalah pengalaman hidup yang bermakna dan bisa dihayati, baik dengan bersentuhan langsung dengan realitas maupun melalui proses transposisi, di mana seseorang akan menemukan dirinya dalam orang lain. Bukan hanya sekedar pengalaman masa lalu yang sering dilakukan dengan tidak mengadung nilai ataupun sesuatu yang berharga. Bukan pula masa lalu yang hanya bisa di ingat, akan tetapi tidak berkesan.

Pengalaman hidup *Erlebnis* melibatkan penghayatan dan perenungan atas sebuah peristiwa yang dirasakan manusia dalam waktu tertentu dan tradisi tertentu pula. Hal itu merupakan proses kejiwaan. Oleh karena itu, penelusuran kepada sebuah ekspresi melibatkan

---

<sup>89</sup> E.Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,...,hal. 51.

<sup>90</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*, hal. 120.

<sup>91</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,...,hal. 83.

penghayatan terhadap kejiwaan sebuah masyarakat yang meliputi lahirnya sebuah budaya.<sup>92</sup>

Pengalaman mempunyai dua makna, yakni otomatis dan totalitas. Otomatis maksudnya makna tersebut hadir dengan sendirinya tanpa melalui proses rasionalisasi, maksudnya hadir dengan tanpa ada sebab. Totalitas maksudnya makna itu mempunyai arti atau nilai yang signifikan untuk bisa menggabungkan sebuah moment dalam kehidupan seseorang. Pengalaman yang demikian dipandang sebagai sumber sejarah.<sup>93</sup>

Untuk bisa memahami sebuah penghayatan tidak bisa terpisah karena penghayatan membentuk kesatuan yang utuh, contoh penghayatan terhadap waktu, sehingga kita memiliki istilah “perjalanan hidup”. Penghayatan adalah “sebuah aliran waktu yang di dalamnya setiap keadaan bisa berubah sebelum secara jelas dioyektifkan”.<sup>94</sup> Jika demikian, maka penghayatan tidak termasuk kedalam obyektif, karena observasi merusak sebuah penghayatan, seperti penghayatan terhadap ritual ibadah, jika sudah diceritakan maka akan kehilangan cirinya sebagai sesuatu yang dapat dihayati.<sup>95</sup>

Semua *erlebnis* pada hakikatnya juga termasuk pengalaman dalam arti umum, yaitu *erfahrung*, namun sebaliknya semua *erfahrung* tidak dapat disebut *erlebnis* atau pengalaman yang hidup. Karena bisa jadi setiap hari seseorang melakukan aktivitas yang mengandung pengalaman hidup akan tetapi pengalaman tersebut tidak mempunyai arti, bahkan terkadang sangat membosankan. Tetapi, Dilthey begitu menggarisbawahi pengalaman batin atau *erlebnis* tersebut untuk membedakan antara pengalaman-pengalaman secara umum dari setiap orang dengan pengalaman khusus yang termasuk dalam kategori ilmu tentang kehidupan (*Geisteswissenschaften*) yang memerlukan cara tertentu untuk bisa memahaminya.<sup>96</sup>

Dilthey berupaya untuk mengimplementasikan proyek metodologisnya yang selaras dengan filsafat hidupnya, sebagaimana ia membuat pemisahan secara tegas antara semata-mata “berpikir” dan

<sup>92</sup> Abdul Hadi, *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, Jakarta: Depdiknas, 2008, hal. 69.

<sup>93</sup> Roy J. Howard, *Hermeneutika* terj. Kusmana, Bandung: Penerbit Nuansa, 2001, 164.

<sup>94</sup> Vollmer, Kurt Mueller (ed.), *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum, 2006, hal. 150.

<sup>95</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,..., hal. 83.

<sup>96</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 52.

“hidup” atau pengalaman, maka sebenarnya ia sedang meletakkan fondasi bagi fenomenologi abad ke-20.<sup>97</sup>

Namun merupakan kesalahan besar untuk berpikir tentang pengalaman yang menunjuk pada suatu jenis realitas yang semata-mata subyektif, karena pengalaman secara tepat bukanlah realitas dari apa yang hadir untuk saya sebelum pengalaman itu menjadi obyektif (untuk itu ia mengakui adanya pemilahan hal subyektif). Kesatuan utama ini dianggap sebuah kesatuan pengalaman yang khusus yang mempunyai makna seperti nilai, “kebermaknaan”, “tekstur”, dan “hubungan”.

Menurut Dilthey, merupakan sebuah penekanan yaitu konsistennya “konteks hubungan” yang terdapat pada kesatuan makna. Pengalaman mencakup keseluruhan makna pada masa lalu dan mengantisipasi masa yang akan datang. Makna tidak bisa dipahami melainkan masih berkaitan dengan tradisi masa lalu dan memproyeksikan keadaan di masa yang akan datang. Dengan demikian, kondisi masa lalu dan masa depan menciptakan kesatuan struktural pada masa sekarang. Seluruh pengalaman dan konteks temporalitas ini merupakan sebuah hubungan makna yang tidak dapat dipisahkan, baik pada persepsi masa sekarang yang sedang diinterpretasikan.<sup>98</sup>

“Makna” dari suatu “fakta realitas yang diperoleh secara obyektif” tergantung oleh realitas itu sendiri, dan maknanya secara intrinsik akan terus berlangsung dan dipahami dalam term konteks kehidupan seseorang. Dilthey kemudian berpendapat bahwa ”bagian-bagian komponen dari apa yang membentuk pandangan kita tentang perjalanan hidup kita kesemuanya secara bersama terdapat dalam kehidupan itu sendiri.”<sup>99</sup>

Dilthey menganjurkan seseorang penafsir dalam memahami ungkapan/teks menggunakan hermeneutik historis, karena bagi Dilthey hermeneutik adalah pondasi dari *Geisteswissenschaften* atau ilmu pengetahuan tentang manusia yang berkaitan dengan seorang individu yang ingin dipahami dan ditafsirkan, oleh karena itu menurutnya membutuhkan tipe memahami yang khusus. Meskipun seseorang dapat mengetahui keadaan diri sendiri melalui ekspresi orang lain, namun masih dianggap perlu untuk membuat interpretasi atas ekspresi atau ungkapan orang lain. Pendekatan dengan metode hermeneutik hanya bisa digunakan bila ungkapan yang ingin ditafsiri tersebut sudah diketahui bersama. *Eksegesis* atau interpretasi tidak bisa dilakukan jika ungkapan mengenai kehidupan itu belum pernah di dengar sama sekali.

---

<sup>97</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. 14 vols. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967, hal. 139.

<sup>98</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 124.

<sup>99</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. 14 vols. Gottingen, hal. 140.

Di samping itu, jika ungkapan tentang kehidupan tidak terdapat sesuatu yang dianggap bermakna, maka tidak perlu menggunakan hermeneutik. Sebaiknya, jika sebuah ungkapan atau teks itu bukan merupakan sesuatu yang sudah terbiasa bagi kita, maka hermeneutik juga tidak mungkin bisa dioperasikan.<sup>100</sup> Dilthey menganggap sebuah fakta yang sangat penting bagi hermeneutik adalah pengalaman secara intrinsik bersifat temporal dan bermakna historis, maksudnya yang paling dalam terhadap kata tersebut. Oleh karena itu, memahami pengalaman harus sesuai dengan kategori temporal (historis) pemikiran.

## 2. Ekspresi (*Ausdruck*)

Konsep selanjutnya yaitu *Ausdruck* atau sinonim dengan kata “*Äußerung*” yang kemudianditerjemahkan menjadi kata “ungkapan” atau “ekspresi”.<sup>101</sup> Menurut Dilthey, ekspresi yang di maksud bukanlah merupakan pembentukan perasaan seseorang namun lebih sebuah “ekspresi hidup”. Sebuah “ekspresi” akan mengacu pada bahasa, hukum, ide, bentuk sosial dan segala sesuatu yang menggambarkan produk kehidupan dalam manusia.

Jika demikian, maka yang dimaksud dengan *Ausdruck* adalah sebuah “obyektivikasi” pemikiran, pengetahuan, perasaan, dan keinginan manusia, bukan ekspresi dari perasaan seseorang.<sup>102</sup> Oleh karena itu hal ini perlu diperhatikan, sebab biasanya ekspresi atau ungkapan hanya dikaitkan dengan perasaan seseorang. Seperti ungkapan “Kalung emas ini diberikan kepada istrinya”. Ungkapan tersebut sebagai bentuk perasaan cinta dan setia kepadanya. Pengertian seperti itu bukan berarti salah, tetapi jika ekspresi hanya dibatasi pada perasaan, maka maknanya terlalu sempit. Karena kata *Ausdruck* yang di maksud Dilthey baru dapat dimengerti bila seseorang meletakkannya dalam konsep Hegelian tentang *objektiver Geist*, roh obyektif. Secara singkat: dunia sosial-historis berasal dari pikiran atau dunia mental manusia yang kemudian diungkapkan dan direalisasikan dalam bentuk gaya hidup, artefak, kesenian, hukum, ilmu pengetahuan, wawasan dunia, dan lain sebagainya. Dengan demikian, maka yang di maksud *Ausdruck* atau ungkapan di sini adalah pengejawantahan diri manusia dalam bentuk produk-produk kebudayaan dan tradisi. Kata “ungkapan” dapat diistilahkan dengan “obyektifikasi”, dan hasilnya adalah roh obyektif.<sup>103</sup> Jika begitu, maka seorang individu di dalam komunitas masyarakat dan kebudayaan selalu berada di antara dan di dalam hasil

---

<sup>100</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 53.

<sup>101</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,...,hal. 85.

<sup>102</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 126.

<sup>103</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 112.

ungkapan-ungkapan kehidupan atau dalam istilah Dilthey “*Lebensäußerungen*”.<sup>104</sup>

Sebuah hasil dari ekspresi atau ungkapan-ungkapan kehidupan inilah yang merupakan obyek penelitian *Geisteswissenschaften*. Dilthey membedakan dua kategori ekspresi atau ungkapan kehidupan. Pertama idea, yakni konsep atau wacana, penilaian dan susunan-susunan pemikiran lainnya, sedangkan yang kedua adalah perbuatan. Sebenarnya ada yang ketiga, yaitu yang disebut dengan *Erlebnisausdrücke* atau “ungkapan-ungkapan penghayatan”. Misalnya, mimik, gestur tubuh, suara, gerak-gerik dan lain sebagainya. Dua yang disebut pertama masih berjarak dari orang yang mengungkapkannya, tetapi yang ketiga merupakan sebuah ungkapan penuh. Dilthey menempatkan teks keagamaan kedalam kategori yang ketiga ini, karena teks keagamaan adalah yang otentik, yaitu sebuah ungkapan yang menjadipedoman bagi kehidupan.<sup>105</sup>

Penulis kiranya tidak perlu mengulang pembahasan mengenai *Vestehen*(memahami). Di sini penulis hanya membahas yang berkaitan dengan ungkapan. Dalam hal ini Dilthey membedakan dua bentuk pemahaman: pemahaman elementer dan pemahaman lebih tinggi. Komentar Seebohm kiranya dapat membantu kita:

Pemahaman elementer adalah sebuah pemahaman tentang bagaimana menghadapi hal-hal pemahaman yang lebih tinggi dan dapat dicirikan. Pemahaman atas apakah hal-hal itu dapat disebut interpretasi tingkat pertama atas hal-hal tersebut. Pemahaman lebih tinggi, misalnya, di dalam pemahaman yang melibatkan penciptaan sebuah cerita, konten-konten religius, sebuah teori ilmiah, atau penciptaan sebuah puisi. Pemahaman selanjutnya atas produk-produk tersebut, penghayatan sebagaimana dikatakan Dilthey, adalah tugas pemahaman yang lebih tinggi yang berada pada tingkat kedua. Pemahaman lebih tinggi pada tingkat kedua ini dan penciptaan tradisi kultural ada dalam satu cakupan.<sup>106</sup>

Dalam sebuah ungkapan pemahaman elementer tunggal seperti mimik marah atau bahagia, suara memotong kayu, mengetuk pintu, dan lain sebagainya. Di sini kita tidak memosisikan hal-hal tersenut dalam seluruh konteks kehidupan.<sup>107</sup> Secara langsung kita dapat mengetahui maknanya karena kita masih dalam satu konteks dengan ungkapan-ungkapan yang ingin kita pahami itu. Namun Pemahaman yang lebih tinggi dibutuhkan bila seorang penafsir berbeda konteks dari ungkapan-

---

<sup>104</sup> Vollmer, Kurt Mueller (ed.), *The Hermeneutics Reader*,..., hal.153.

<sup>105</sup> F.Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,...,hal. 86.

<sup>106</sup> T.M. Seebohm, *Hermeneutics, Method and Methodology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, hal. 117.

<sup>107</sup> Wilhelm Dilthey, “*The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions*”, dalam: Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, hal.154.

ungkapan yang ingin dipahami, seperti misalnya terjadi diantara orang Arab dan penduduk Indonesia atau masyarakat yang mempunyai kebudayaan berbeda. Dalam kasus ini makna ungkapan-ungkapan itu harus dipahami dalam keseluruhan konteks sosial kehidupan dalam hal ini yaitu sebuah kebudayaan dan tradisi yang menghasilkan ungkapan tersebut. Begitu juga bila ungkapan-ungkapan seperti mimik atau gestur, berbeda dengan isi pemikiran orang yang ingin dipahami. Konteks ini bisa kita jumpai pada seorang pembohong, hipokrit atau psikopat. Jika demikian, maka harus memahami “kembali pada keseluruhan konteks kehidupan” orang itu agar maksudnya dapat dipastikan.<sup>108</sup> Dalam kedua kasus tersebut menurut Dilthey, memerlukan bentuk pemahaman yang lebih tinggi.

Baru saja penulis telah memaparkan pembahasan tentang tiga konsep kunci memahami hermeneutik historitas Dilthey, yaitu mengenai penghayatan, ungkapan dan memahami. Hubungan tersebut dapat dikategorikan kepada hubungan antara dua wajah, yaitu dunia batiniah dan dunia lahiriah. Penghayatan masuk dalam kategori dunia batiniah, sedangkan ungkapan masuk dalam kategori dunia lahiriah. Dilthey mencoba mengandaikan terdapat adanya perbedaan antara dunia batiniah dan dunia lahiriah, antara isi mental dan roh obyektif atau dunia sosial-historis yang berupa ungkapannya. Dengan *Vestehen* seorang peneliti dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan mencoba menjembatani keduanya dengan *Nacherleben*, menghayati kembali atau dalam bahasa Inggris “*re-experiencing*”.<sup>109</sup>

Menurut Dilthey bahwa *Nacherleben* bukan hanya sekedar melakukan introspeksi psikologis, melainkan interpretasi. Untuk bisa sampai pada proses itu, tidak cukup hanya berimajinasi atau membayangkan diri seolah-olah berada dalam posisi obyek yang dikaji. Akan tetapi juga harus membuat studi dan investigasi berupa membaca dokumen-dokumen sejarah. Karena lewat studi dan investigasi tersebut, maka imajinasi baru boleh ikut turut terlibat. Proses ini merupakan proses interpretasi karena yang terjadi adalah upaya memahami makna teks secara komprehensif.

### **3. Karya Seni atau bahasa Sebagai Obyektivikasi Pengalaman Hidup**

Dilthey membagi beragam manifestasi hidup atau pengalaman manusia. Bagi Dilthey “hidup” bukanlah hal metafisis, juga bukan

---

<sup>108</sup> Wilhelm Dilthey, “*The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions*”, ..., hal. 157.

<sup>109</sup> F.Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, ..., hal. 88.

sumber dalam yang berada di balik pengalaman hidup itu sendiri, namun pengalaman manusia adalah berada di balik hal itu di mana refleksi seharusnya tidak diberlakukan ke dalam tiga kategori utama:

- a. Gagasan-gagasan, yaitu sebuah konsep, penilaian, dan bentuk-bentuk pemikiran yang lebih luas, merupakan semata-matamurni pemikiran yang terbebaskan dari ruang, waktu dan pelakunya di mana gagasan-gagasan itu lahir, dan untuk alasan inilah gagasan-gagasan itu memiliki akurasi dan mudah dikomunikasikan.
- b. Tindakan atau perbuatan lebih sulit untuk diinterpretasikan karena di dalam sebuah perbuatan terdapat sebuah tujuan tertentu, namun hanya dengan kesulitan dan peristiwa besarlah kita dapat menentukan faktor-faktor yang dapat mempengaruhi sebuah tindakan tersebut. Hukum, misalnya, merupakan sebuah tindakan publik atau komunitas, tetapi kesulitan yang sama juga terlihat, tidak dapat diketahui, misalnya, apa yang telah diputuskan dalam membuat suatu tindakan tersebut.
- c. Terakhir yaitu terdapat sebuah ekspresi terhadap pengalaman hidup yang laus dari ekspresi kehidupan dalam spontan seperti pernyataan dan sikap diri ke ekspresi sadar yang terbentuk dalam karya seni maupun teks.<sup>110</sup>

Secara umum, Dilthey mengacu pada dua kategori pertama gagasan dan dan tindakan sebagai “manifestasi hidup” (*Lebensausserungen*), namun terhadap kategori ketiga Dilthey cenderung mengalihkan pada term yang lebih spesifik sebagai “ekspresi pengalaman hidup” (*Erlebnisausdrucke*). Dalam katagori ketiga inilah pengalaman dalam manusia dapat diekspresikan sepenuhnya, dan dalam kategori inilah pemahaman menemui tantangan terbesar:

Alangkah berbedanya (dari gagasan dan tindakan) ekspresi pengalaman hidup itu! Sebuah hubungan khusus ada di antaranya sebagai ekspresi hidup itu sendiri dan pemahaman. Ekspresi dapat mencangkup lebih banyak konteks hidup dalam daripada intropeksi apa pun, karena ekspresi muncul di luar kedalaman di mana kesadaran tidak pernah tercerahkan.<sup>111</sup>

Kelenyapan merupakan problem peniruan yang ada di dalam gestur dan di dalam setiap tindakan manusia atau situasi manusia yang selaras dengan hubungannya terhadap kepentingan yang saling berlawanan, karena karya seni tidaklah menunjuk pada pengarangnya secara keseluruhan namun menunjuk pada hidup itu sendiri. Karena alasan ini, karya seni merupakan obyek yang paling *reliable* bertahan

---

<sup>110</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 127.

<sup>111</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. 14 vols.,..., hal. 207.

dan bermanfaat bagi studi kemanusiaan. Dengan fiksifikasi ini, status obyektif dapat menjadi sesuatu yang diandalkan, pemahaman artistik terhadap ekspresi. Yang muncul dalam gabungan antara pengetahuan dan tindakan di mana kehidupan membuka dirinya sendiri pada kedalaman yang tak terakses dalam observasi, refleksi atau teori.<sup>112</sup>

Terhadap keseluruhan karya-karya seni bahasa tentunya memiliki kekuatan yang sangat besar untuk mengungkap kehidupan dalam manusia. Dilthey menyatakan bahwa prinsip-prinsip hermeneutik dapat menunjukkan cara untuk memberikan landasan teori umum pemahaman, karena yang sangat penting keputusan struktur hidup dalam tersebut didasarkan pada interpretasi karya, di mana tekstur hidup dalam tampak terekspresikan sepenuhnya. Dengan demikian, bagi Dilthey, hermeneutik menempati signifikansi baru dan lebih besar, ia menjadi teori yang tidak semata-mata interpretasi teks namun bagaimana hidup mengungkap dan mengekspresikan dirinya dalam suatu karya.<sup>113</sup>

Meskipun begitu, ekspresi dalam hal ini bukanlah merupakan realitas individu dan murni personal, yang dengan demikian ia tidak dapat dipahami oleh orang lain; ketika ekspresi itu ditulis ia menggunakan bahasa, suatu medium yang diberlakukan dalam keumuman dengan sang pemaham, dan pemahaman akan terlihat melalui ketepatan pengalaman analogi. Dengan begitu, adalah mungkin untuk mendudukan kebenaran struktur yang dipertahankan secara umum di dalam dan sepanjang pengalaman obyektif terjadi. Untuk itu ekspresi secara umum bukanlah bersifat personal, sebagaimana dalam psikologisasi, namun merupakan realitas kondisi sosial yang dapat terungkap dalam pengalaman itu sendiri.

#### 4. Pemahaman

Pemahaman adalah pengertian tentang cara kerja sebuah akal pikiran manusia. Akal pikiran membentuk gabungan-gabungan dan hubungan-hubungan dari berbagai macam peristiwa dalam bentuk sebuah pola.<sup>114</sup> "Pemahaman" yang dimaksud Dilthey adalah digunakan dalam makna khusus. Dengan demikian, pemahaman tidak mengacu kepada pemahaman konsepsi rasional yang baku seperti problem Matematika. Namun "Pemahaman" disini dipersiapkan untuk menunjukkan pada aktivitas operasional di mana pemikiran memperoleh "pemikiran" dari orang lain. Dalam pernyataan singkat dan sangat terkenal dari Dilthey tentang pemikiran ini, yaitu: "kita menjelaskan hakikat orang yang harus kita pahami." Dengan demikian,

---

<sup>112</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. 14 vols, ..., hal. 207.

<sup>113</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*, ..., hal. 129.

<sup>114</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, ..., hal. 57.

pemahaman merupakan proses jiwa di mana kita memperluas pengalaman hidup manusia. Ia merupakan tindakan yang membentuk hubungan terbaik kita dengan hidup itu sendiri. Seperti halnya pengalaman hidup (*Erlebnis*), pemahaman memiliki manfaatnya yang membebaskan dari teorisasi rasional.<sup>115</sup>

Pemahaman membuka dunia individu orang kepada kita dan dengan begitu juga membuka kemungkinan-kemungkinan di dalam hakikat yang terdapat pada diri kita sendiri. Pemahaman tidak semata-mata berupa tindakan pemikiran namun merupakan transposisi dan pengalaman dunia kembali sebagaimana yang ditemukan orang di dalam pengalaman hidupnya. Ia bukan sebuah kesadaran, perilaku komparasi reflektif namun merupakan pengoprasian pemikiran kosong yang mencapai suatu transposisi pra-reflektif dari seseorang kepada orang lain. Seseorang menemukan pemahaman terhadap dirinya kembali di dalam diri orang lain.<sup>116</sup>

Bila seorang sejarawan merekonstruksikan suatu peristiwa, berarti ia sedang mencoba ‘menghidupkan kembali’ peristiwa tersebut. Inilah alasan Dilthey menyatakan bahwa pemahaman adalah “penemuan atas diri saya di dalam diri anda”. Ini berarti pula bahwa seorang sejarawan membaca dirinya sendiri dalam objek penelitiannya. Proses menerangkan menggunakan sarana-sarana objektif seperti yang dilakukan oleh pakar sains yang menggunakan termometer, barometer dan peralatan lainnya yang mendukung. Sains menerangkan fenomena alam dengan cara objektif. Tetapi “proses memahami” mendaya gunakan kemampuan-kemampuan akal pikiran setiap individu sebagaimana ‘pengalaman yang hidup’ individu tersebut, atau prosesnya mulai dari totalitas kehidupan sampai ke peristiwa atau person khusus. Pemahaman adalah proses di mana kehidupan mental menjadi diketahui melalui ungkapannya yang ditangkap oleh pancaindera kita. Tanpa ungkapan, kehidupan mental kita tidak mungkin kita ketahui. Bila kehidupan mental ini tidak terjangkau oleh sarana-sarana objektif, maka besar kemungkinannya subjektivitas masuk dalam pemahaman terhadap kehidupan mental tersebut.<sup>117</sup>

*Verstehen* (pemahaman) sebagai satu pendekatan tersendiri bagi manusia adalah sangat penting, sebab dunia manusia berisikan makna yang pada dunia fisik tidak ditemukan. Aktifitas manusia selain terikat pada kesadaran, juga didorong oleh tujuan dan timbul dari interpretasi

---

<sup>115</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 130.

<sup>116</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. 14 vols.,..., hal. 191.

<sup>117</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 61.

situasi maupun apresiasi nilai. Selanjutnya adalah bagaimana dapat ditemukan “makna” melalui proses *Verstehen*.<sup>118</sup>

Proses pemahaman ini terdiri dari dua bagian yang berhubungan dengan rangkaian peristiwa dalam proses kehidupan secara berbeda. *Pertama*, pengalaman yang hidup menimbulkan sebuah ungkapan. Bila kita menyelidiki ungkapan dengan mundur ke pengalaman, ini berarti kita melakukan proses hubungan sebab-akibat. *Kedua*, dalam proses menghidupkan kembali atau rekonstruksi berbagai peristiwa, di mana orang dapat melihat kelanjutan peristiwa tersebut sehingga ia bisa menilai peristiwa tersebut, maka ia melakukan proses hubungan sebab-akibat. Bagian yang kedua ini merupakan *epitomae* atau ikhtisar pemahaman. Kita akan mampu memahami hanya apabila kita mampu memutar balik proses kausal dari akibat-sebab ke sebab-akibat. Namun kedua bagian ini tidak terpisahkan satu dari yang lain. Sebab dalam proses pemahaman itu sendiri, akal pikiran kita mengambil proses sebab-akibat dalam rangkaian pemahaman. Dalam kelangsungan waktu, baik masa lalu maupun masa mendatang trasenden terhadap momen yang penuh dengan pengalaman. Ini bisa terjadi sebagai akibat dari “keterhubungan hidup” (*the connectedness of life*). Bila momen sejarah ambil bagian, maka tidak ada alur waktu yang terputus. Tiga kerangka waktu, yaitu masa lalu, sekarang dan masa yang akan datang seakan-akan hadir secara bersamaan.<sup>119</sup>

Hanya melalui pengalaman sisi-sisi realitas secara personal dan non-konseptual saling bertemu. Kedalaman diri manusia mendorong kita menuju upaya-upaya yang lebih baru dan lebih dalam untuk melakukan pemahaman. Dan di dalam pemahaman tersebut memunculkan dunia individual, yang mencangkup manusia dan karyanya. Ini menandakan bahwa fungsi pengalaman paling sesuai dengan ilmu-ilmu kemanusiaan.<sup>120</sup> Tentang sistem penyebab, dalam kaitannya dengan sejarah, Dilthey membaginya dalam dua jenis, yaitu *Kausalzusammenhang* dan *Wirkungszusammenhang*.

Adapun yang dimaksud dengan *Kausalzusammenhang* adalah hubungan antara sebab dan akibat yang bersifat mekanis, seperti terdapat dalam ilmu-ilmu alam yang menggunakan sistem penyebab di mana sebab sementara mendahului akibat. Sedangkan yang dimaksud dengan *Wirkungszusammenhang* atau sistem dinamis adalah proses di mana fakta atau peristiwa mempengaruhi atau menampung hasil dari sistem kehidupan. Sejarah tidak termasuk dalam proses

---

<sup>118</sup> Supriyo Priyanto, *Wilhelm Dilthey: Peletak Dasar Ilmu-Ilmu Humaniora*, Semarang: Bendera, hal. 125-126.

<sup>119</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat,...*, hal. 62.

<sup>120</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi,...*, hal. 130.

penyebab mekanis, melainkan berproses dalam penyebab dinamis itu atau *Wirkungszusammenhang*. Menurut Dilthey, sejarah adalah proses kehidupan dan membuang segala hubungan mekanis antar peristiwa. Ia lebih lanjut mengatakan bahwa kesatuan ilmu-ilmu pengetahuan tentang hidup terletak dalam sistem dinamis.<sup>121</sup>

Apa yang menyebabkan ilmu-ilmu kemanusiaan atau ilmu pengetahuan tentang hidup menjadi satu bukanlah penyebab mekanis melainkan penyebab dinamis, di mana nilai-nilai diciptakan serta tujuan akhir dikemukakan. Relativitas nilai hanya merupakan titik balik dari kebebasan. Jadi, tidak terdapat tema yang pasti dan mapan yang digunakan oleh para sejarawan untuk menilai macam-macam peristiwa dan situasinya. Dalam kebebasan yang inheren manusia membayangkan sebuah tema di dalam angan-angannya dan mengevaluasi sebuah tema tersebut menurut kebebasannya. Tujuan akhir dari setiap hermeneutik adalah kemampuan memahami terhadap penulis atau pengarang melebihi pemahamannya terhadap dirinya sendiri. Pernyataan ini seakan-akan mengandung unsur keilahian di dalamnya.<sup>122</sup>

Dengan kata lain, seorang sejarawan yang menulis segala peristiwa sejarah, namun zamanya tidak jauh dengan di mana ia hidup, tidak akan mempunyai pandangan yang lebih jernih dan objektif bila dibandingkan dengan sejarawan yang hidup sekian ratus tahun sesudahnya. Namun pandangan semacam ini tidak sepenuhnya dapat dibenarkan. Sejauh prasangka dan keikutsertaan penulis yang bersifat subjektif dijauhkan, maka ia dapat melihat segala peristiwa dalam kebenarannya yang objektif atau sesuai dengan kejadiannya. Bukti-bukti dan penjelasan yang dipergunakan dalam sejarah tidak harus ilmiah dan pasti. Sebuah pengakuan seorang saksi mata dapat memberi bobot nilai, lepas dari segala kemungkinan persaksian itu benar atau tidak. Untuk membuktikan kebenaran suatu peristiwa, seorang sejarawan harus meneliti beberapa bahan dan data.

Dilthey mengungkapkan, “bagi seorang sejarawan, menggabungkan pengalaman yang hidup ke dalam pemahaman terhadap individu merupakan sesuatu yang harus”. Melalui karya seni secara umum dan sastra secara khusus, kita mengetahui bahwa pemahaman (*Verstehen*) manusia tentang segala sesuatu tidak pernah terpisahkan dari pengalaman hidup (*Erlebnis*), sebab dengan melalui *Erlebnis* kita ditarik untuk hadir di hadapan kita sendiri.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 62.

<sup>122</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 63.

<sup>123</sup> Abdul Hadi, *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, Jakarta: Depdiknas, 2008, hal.

Karena seorang hermeneut atau penafsir menempatkan dirinya dalam konteks ruang dan waktu, maka visinya juga mengalami berbagai macam perkembangan. Ia mengambil sumber atau data apa saja yang mungkin untuk ditafsirkan. Jadi, di dalam hermeneutik, baik penafsir maupun yang sesuatu yang ditafsirkan/diinterpretasi sama-sama mempunyai jasa besar pada bentuk hasil dari interpretasi yang benar. Dualitas peranan inilah yang menantang kesimpulan yang sempit dan ilmiah. Sudah seharusnya hermeneutik menjadi ‘metode’ dari *Geisteswissenschaften*. Metode ilmiah sama sekali tidak dapat dipergunakan untuk membahas sejarah, kesusastraan, filsafat, agama, seni, politik, dan ilmu-ilmu pengetahuan sosial lainnya.<sup>124</sup> Dari sinilah kemudian Dilthey membangun pemikirannya dalam metode hermeneutiknya untuk tidak hanya berfokus pada teks, namun kondisi-sosial tak luput dari pembahasan yang penting diketahui dalam usaha menginterpretasi sebuah teks.

### C. Lingkaran Hermeneutik

Fungsi pemahaman dipandang Dilthey terjadi dalam prinsip lingkaran hermeneutik (*hermeneutical circle*) yang sudah dikumandangkan oleh Ast dan Schleiermacher. Keseluruhan lingkaran hermeneutik itu memperoleh maknanya dari fungsi bagian-bagiannya dan secara resiprokal bagian-bagian tersebut hanya dapat dipahami dengan mengacu kepada keseluruhannya. Term penting dalam pemikiran Dilthey di sini adalah “makna”: Maka adalah apa yang diperoleh pemahaman dalam interaksi resiprokal yang esensial dari keseluruhan dan bagian-bagian lingkaran hermeneutis tersebut.<sup>125</sup>

Esensi lingkaran hermeneutik adalah bagian-bagian menjelaskan keseluruhan, dan keseluruhan menjelaskan bagian-bagian. “Makna” (*Sinn*) sebagai sebuah kategori sentral di dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan juga ditangkap lewat interaksi antara bagian-bagian dan keseluruhan. Makna keseluruhan menentukan bagian-bagian dan sebaliknya. Sekilas tampaknya hubungan sirkular ini seperti *circulus vitiosus* (lingkaran setan) karena seolah-olah gerak pemahaman hanya terjadi bolak balik di antara kedua kutu secara tertutup. Lingkaran hermeneutis bukanlah *circulus vitiosus* karena hubungan timbal balik itu terbuka, dan keterbukaan itu ada karena “makna” menurut Dilthey berciri historis. Makna berubah menurut waktu, menurut hubungan yang berubah, dan

---

<sup>124</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat,...*, hal. 64.

<sup>125</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi,...*, hal. 133.

juga menurut perspektif mereka yang terlibat di dalam proses interpretasi.<sup>126</sup>

Interpretasi selalu berada dalam situasi di mana sang penafsir berada; makna bergantung pada hal ini, bukan pada persoalan bagaimana jati diri dalam sebuah cerita, puisi, atau dialog seakan-akan menampakan diri. Dengan demikian, kita melihat kebenaran penegasan Dilthey bahwa makna dapat menjadi bentuk-bentuk yang berbeda meskipun begitu ia selalu merupakan suatu bentuk kohesi, keberhubungan, atau kekuatan yang terkait; ia berada dalam suatu konteks (*Zusanmenhang*).<sup>127</sup>

Meskipun makna itu berarti persoalan hubungan dan konteks, namun ia tidaklah berarti sesuatu yang “mengambang” seperti bentuk artistik yang mengambang. Ia bukan merupakan sesuatu jati-diri sendiri yang tegak di hadapan kita sebagai obyek. Ia merupakan sesuatu yang non-obyektif yang secara parsial kita obyektivaskan untuk memilih makna yang eksplisit. Dilthey mengatakan “kebermaknaan secara fundamental timbul dari hubungan bagian terhadap keseluruhan yang didasarkan pada hakikat pengalaman yang hidup.”<sup>128</sup> Dengan kata lain, makna bersifat imanen dalam tekstur hidup yakni dalam partisipasi kita di dalam pengalaman yang hidup; ia terutama adalah “pencakupan kategori fundamental di mana kehidupan menjadi dapat diperoleh”.<sup>129</sup>

Interaksi antara bagian-bagian dan keseluruhan dalam hal ini tidak lain daripada interaksi antara roh obyektif<sup>130</sup> dan penghayatan individu. Misalnya, untuk memahami makna sabung ayan di Bali, kita harus menempatkannya di dalam konteks “roh obyektif” Bali, yaitu sistem norma, sistem ritual, struktur kasta dan seterusnya yang berlaku di dalam kebudayaan komunitas etnis Bali ini.<sup>131</sup>

Bagi Dilthey makna bukanlah sesuatu yang subyektif. Ia mendahului distingsi antara yang subyektif dan yang obyektif. Jika ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan mencoba memahami makna, hal itu bukan berarti bahwa penelitian mengenakan kontruksi subyektifnya pada obyek-obyek sosial-historis. Sebaliknya, obyek-obyek sosial historis itulah yang menawarkan makna yang telah melekat pada mereka untuk diakses di dalam interpretasi

<sup>126</sup> F.Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,...,hal. 92.

<sup>127</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 135.

<sup>128</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften VII*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967, hal. 233.

<sup>129</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften VII*,..., hal. 232 .

<sup>130</sup> Roh obyektif adalah hasil-hasil obyektivikasi, sebagaimana terwujud dalam norma-norma, institusi-institusi, perilaku, tradisi, artefak, dst. Lihat F.Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,...,hal. 93.

<sup>131</sup> F.Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,...,hal. 93.

seorang peneliti. Dengan ungkapan lain, makna tidak diciptakan, melainkan ditemukan, karena ia telah berada di sana. Asumsi seperti ini dimiliki oleh Dilthey karena dunia sosial-historis menurutnya tidak lain daripada “roh obyektif”, hasil obyektivikasi.<sup>132</sup>

Suatu pendekatan interpretatif yang mengabaikan historisitas hidup dan mengaplikasikan kategori-kategori a-temporal terhadap obyek historis hanya dapat ironi bila mengklaim dirinya obyektif karena ia telah terdistorsi dari bentuk fenomena. Karena kita selalu memahami dari alam horizon kita sendiri yang merupakan bagian dari lingkungan hermeneutis, maka tidak akan ada pemahaman atas sesuatu yang bersifat non-posisional. Kita memahami melalui referensi konstan terhadap pengalaman kita. Dengan begitu, tugas metodologis seorang penafsir bukanlah melebur diri secara total ke dalam obyeknya namun lebih dari itu adalah mendapatkan bentuk interaksi yang viabel dan horizonnya sendiri dengan teks yang dihadapinya.<sup>133</sup>

Berhubung lingkaran hermeneutik bukanlah *circulus vitiosus* karena hubungan timbal balik itu terbuka, dan keterbukaan itu ada karena “makna” menurut Dilthey berciri historis. Makna berubah menurut waktu, menurut hubungan yang berubah, dan juga menurut perspektif mereka yang terlibat di dalam proses interpretasi, olehkarenanya dalam memahami teks terdapat beberapa unsur yang saling berkaitan, yaitu pengarang dan pembaca, untuk memahami teks yang dibuat oleh pengarang membutuhkan pengetahuan mengenai historis dimana pengarang itu hidup. Lingkaran hermeneutik ini yang harus benar-benar dipahami bagi seseorang *hermeneut* (pembaca) untuk dapat memberikan interpretasi sebuah teks. Lingkaran itu yaitu:

### 1. Pengarang, teks dan pembaca

Konsentrasi para pengkaji hermeneutik adalah berkisar seputar segitiga, yaitu teks, pengarang, dan pembaca (*hermeneut*). Dari lingkaran ini maka akan menimbulkan perkembangan interpretasi, karena ketigannya saling berkaitan. Adapun hubungan di antara tiga sisi adalah berpusat pada teks, sebab ialah produk yang dihasilkan oleh pengarang dan itulah tema yang menjadi konsentrasi pembaca untuk bisa menghasilkan penafsiran. Karena itu gerakan ketiga komponen hermeneutik ini pada umumnya dapat terwujud dalam bentuk berikut:<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> F.Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,..., hal. 93.

<sup>133</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*,..., hal. 137.

<sup>134</sup> Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an*, Depok: Gema Insani, 2017, hal.

a. Pengarang

Mazhab romansisme sangat menekankan pada posisi pengarang, karena subjek pengarang adalah pusat kerja inovasi secara keseluruhan, kehadirannya dalam bentuk teks ibarat ruh yang sangat dominan. Akan tetapi, mazhab struktalisme dan teori-teori lain telah “membunuh” pengarang, dan sebaliknya, memberikan teks nilai yang tinggi, karena tujuannya adalah mengungkap sistem yang menjadi pondasi utama dari sebuah sistem linguistik.

Tidak adanya perhatian terhadap pendekatan kritis ini telah memberikan peringatan kepada sebagian kritikus modern untuk mengampanyekan agar pengarang juga diperhatikan di dalam teks, begitu juga tujuan pengarang tersebut. Hal Itu dilakukan oleh hermeneut Amerika E.D.JR Hirs dalam bukunya *Validity in Interpretation* yang di dalamnya dia memprioritaskan pengarang dalam teks dan ingin mengembalikan maksud pengarang sebagai kunci memaknai teks. Dalam kedua bukunya yaitu *Validasi Penafsiran* dan *Tujuan-tujuan Penafsiran*, ia mengumumkan bahwa kita tidak dapat berbicara mengenai sebuah takwil tertentu selama kita belum mengetahui tujuan dan maksud dari seseorang pengarang yang mengarahkan kepada motif untuk menuliskan tersebut. Metode Hirsh adalah metode paling konservatif untuk sampai kepada tujuan makna bahwa seorang pengarang karya sastra sudah pasti lebih baik dibandingkan pembaca. Akan tetapi, tugas yang paling berat dari seorang pembaca (*hermeneut*) adalah mengembalikan tujuan pengarang dan niatnya dari karya itu.<sup>135</sup>

Fungsi aplikasi dari teori Hirsh adalah untuk mengukuhkan bahwa pembaca yang sudah ahli sajarah yang dapat mengembalikan maksud dari pengarang, sedangkan pembaca pemula maka dia sangat sulit sekali berhasil mengetahui maksud dari pengarang. Adapun tokoh yang menguatkan teori Hirsh dalam fokus masalah mengembalikan maksud penulis adalah Emilio Betti yang melihat keharusan memperhatikan makna teks untuk sampai pada makna yang objektif yang tidak ada campur tangan pembaca untuk menginterfensi maksud dari teks.<sup>136</sup>

Di sisi lain, Roland Barthes (1915-1980 M) mengambil sikap menentang teori ini. Dia berpendapat bahwa “pengarang sudah mati” karena pengarang tidak membawa kita kepada dasar atau tujuan teks

---

<sup>135</sup> Abdul Qadir ar-Ruba’i, *At-Ta’wîl Dirâsah Fi Afâq al-Musthalah*, Majalah Âlam al-Fikr, edisi 2 jilid 31, 2003, hal. 168.

<sup>136</sup> Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyyât al-Qur’an Âliyyât at-Ta’wîl*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1992, hal. 39.

apa pun. Oleh karena itu, bagi pembaca bebas untuk memberikan interpretasi teks dengan tanpa harus mengetahui latar belakang penulis.<sup>137</sup>

b. Teks

Mazhab-mazhab kritik sastra berbeda pandangan dalam mendefinisikan dan membatasinya. Swenski berkata, “Setiap manusia intelek memiliki gambaran tentang teks yang berhubungan secara linguistik dengan lingkungan yang menjadi tempat hidupnya.<sup>138</sup> Oleh sebab itu, kita berusaha mengetahui dengan sempurna pemikiran-pemikiran penting seputar teks, termasuk perbedaan-perbedaan pemikiran.

Sebagai pakar yang berusaha membuat definisi-definisi teks terbagi menjadi dua kelompok yang saling berhadapan.

*Pertama*, teks dijadikan sebuah hasil dari pembacaan-pembacaan atau tulisan-tulisan seseorang yang menjadikan ilmu linguistik sebagai titik awal serta menganggap bahasa sebagai media dan tujuan.

*Kedua*, teks menjadi sebuah aliran yang dapat menimbulkan perbedaan, yang berusaha untuk mengeluarkan teks dari ketertutupannya, sehingga teks dapat melampaui dirinya menuju lingkungannya dan faktor-faktor yang berpengaruh di dalamnya. Dengan demikian, teks menjadi terbuka bagi para penerimanya sehingga mereka dapat berbeda-beda pendapat dan kecenderungan.

Dr. Shalah Fadhl telah menyatakan pendapat yang sama dia membagi teks ke dalam 2 bagian.

Bagian pertama, teks statis yang tetap. Ia adalah produk hasil kerja para strukturalis analisis untuk menemukan unsur-unsur yang potensial dalam sistem hubungan susunannya.

Bagian kedua, teks dinamis yang bergerak. Ia adalah yang menjadi kegemaran para dekonstruktur dan berkonsentrasi pada apa yang dimaksud dengan *at-tanash* (intelektualitas).

Gadamer memusatkan perhatiannya pada “teks yang tertulis” karena tulisan memberikan kepada bahasa sebuah tubuh kemampuan untuk berpisah dari perbuatan yang membentuknya. Peralnya, pada waktu ia ditulis maka semua yang dikutip akan menjadi kontemporer bagi semua yang hadir. Kemudian bahasa juga memberikan spirit pada waktu penulisan, sebab pemahaman yang sudah mengerti telah sampai pada puncaknya untuk menghadapi warisan yang tertulis.

---

<sup>137</sup> Hose Maria, *Nazhariyyat al-Lughah al-Adabiyah*, diterjemahkan Hamid Abu Hamd, t.tt: Maktabah Gharib, 1991, hal. 163.

<sup>138</sup> Said Bukhari, *‘Ilm Lughat an-Nash: al-Mafahim wa al-Ijtijâhât*, t.tt., Asy-Syirkah al-Misriyah Li an-Nasyr, 1997, hal. 3.

Jadi, pemahaman yang dibaca adalah bias pada kondisi di mana ia dibaca. Pada kenyataannya, semua yang ditulis adalah objek hermeneutis dengan keistimewanya.<sup>139</sup>

Dalam konteks ini, Hose Maria telah mengumpulkan tujuh prediksi teks menurut Roland Barther yang merupakan ringkasan dari dua bukunyadiantaranya:

- 1) Teks dipilih karena ia menjadi sebuah produk yang menerima untuk dipindah dalam sebuah kerjaan atau beberapa kerjaan.
  - 2) Teks menjalani penundaan yang tidak berakhir dan itu adalah selalu meluas.
  - 3) Teks terbentuk dari bagian-bagian interteks, pemindahan, gema, dan bahasa-bahasa kultural. Ia bukan untuk menjawab tentang kebenaran lebih pada pemberian data (diseminasi).
  - 4) Teks akan hidup dengan hilangnya sang pengarang, atau dengan kematiannya.
  - 5) Teks bersifat terbuka dan akan diproduksi melalui pembaca dalam sebuah kerja yang aktif.<sup>140</sup>
- c. Pembaca/Penakwil (*Hermeneut*)

Kita akan beralih pada tema yang paling penting dalam aliran-aliran hermeneutik modern.

Dilthey dahulu pernah menarik perhatian pada kedudukan pembaca atau menakwil dalam menafsirkan teks, setelah sebelumnya peran pembaca tidak diperhatikan sehingga sekian lama. Dilthey percaya bahwa di sana ada sesuatu yang tergabung antara penerima dan teks sastra, yaitu eksperimen hidup. Eksperimen ini, menurut Dilthey adalah sesuatu yang subjektif menurut penerima, tetapi ia dapat membatasi syarat-syarat epistemologis yang tidak dapat dilewati. Dengan arti lain, pembaca terganggu oleh syarat teks, sehingga dia tidak bisa keluar dari teks.<sup>141</sup>

Ketika Barthes mengatakan “kematian pengarang”, maka yang dia maksud pada intinya adalah “menghidupkan kehidupan yang ada pada diri pembaca”. Pasalnya pembaca menurut ungkapan Barthes adalah angkasa (kosong) yang akan diukir semua teks yang membentuk sebuah tulisan. Kesatuan teks bukanlah seperti yang dikatakan pada awal kemunculannya, tetapi pada perjalanan selanjutnya dan cakupannya. Perpanjangan cakrawala teks tidak mungkin bersifat personal atau terbatas pada orang per orang. Di

---

<sup>139</sup> Paul Riccour, *An-Nassh wa at-Ta'wil*, terjemahan Munshif 'Abd Haqq, Majalah Al-'Arab wa al-Fikr al-'alami, edisi 3, 1988, hal. 37.

<sup>140</sup> Hose Maria, *Nazhariyyat al-Lughah al-Adabiyyah*,..., hal. 162-164.

<sup>141</sup> Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyyat al-Qirâ'ah wa Aliyât at-Ta'wil*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al'Arabi, 1992, hal. 27.

sinilah pentingnya memperhatikan pembaca karena pembaca tidak memiliki sejarah dan perjalanan hidup. Pembaca adalah setiap manusia yang mampu menyatukan semua pengaruh yang dikandung teks tertulis di dalam sebuah lahan yang satu.<sup>142</sup>

Barther menolak pandangan klasik dalam tafsir yang mengatakan bahwa pengarang adalah asal mula teks dan hanya kepadanya saja penakwilan kembali. Dia memberikan kebebasan kepada pengkritik bagi teks untuk masuk dari sisi mana saja, sebab tidak ada jalan yang shahih. Dalam ide Barther adalah “pembaca bebas untuk membuka proses kerja teks dan ketertutupannya tanpa memperhitungkan petanda (*madlûl*), dan pembaca merdeka dalam menerima baginya yang nikmat dari teks”.<sup>143</sup>

Berangkat dari peran penting pembaca di dalam pemikiran kritik modern, Fernando Latharo (1984 M) berpendapat bahwa kekuatan syair yang bernilai retorik adalah sebuah panggilan bagi pembaca agar membawa pesannya dengan anggapan bahwa itu adalah khusus untuknya. W. Oman (1975 M) telah berkata bahwa periode maksud suatu karya bukan pada periode maksud suatu karya bukan pada periode penulisnya tetapi pada masa ketika teks itu dibaca.<sup>144</sup>

Adapun Paul Ricouer (1913-2005) berpendapat bahwa hubungan antara pembaca dan pengarangnya adalah hubungan yang berdasarkan pada perbedaan dan bukan dialog. Pasalnya, tidak cukup dalam pandangannya untuk mengatakan bahwa pembaca adalah dialog bersama pengarangnya melalui hasil karangannya. Akan tetapi, kita harus mengatakan bahwa hubungan pembaca dan penulis adalah hubungan yang selalu berbeda selamanya. Seorang pembaca akan selalu dalam ketiadaan dari kerja penulisan secara keseluruhan sebagaimana penulis selalu dalam ketiadaan dari kerja pembaca. Demikianlah teks dan dalil yang saling terkait antara pembaca dan penulis secara bersamaan.<sup>145</sup>

Umberto Eco adalah orang yang begitu memperjuangkan peran pembaca, dia menamakannya sebagai “pembaca ideal”, yaitu pembaca yang mempunyai *skill* seperti *skill* sebahteks. Pasalnya, semua pembacaan adalah perpindahan yang selalu bersambung antara kecakapan pembaca dan semacam kecakapan yang dituntut oleh teks. Hal itu agar dia membacanya dengan jalan yang mederat. Ketika

---

<sup>142</sup> Abdul Qadir ar-Ruba’i, *At-Ta’wîl Dirâsah fî Afâq al-Mushthalah*,..., hal. 171.

<sup>143</sup> Raman Seldn, *An-Nazhariyyah al-Adabiyyah al-Mu’ashirah*, terjemah Said al-Ghanimi, al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr, 1996, hal. 114-115.

<sup>144</sup> Hose Maria, *Nazhariyyat al-Lughah al-Adabiyyah*,..., hal. 242.

<sup>145</sup> Paul Riccoeur, *An-Nassh il al-Fi’li Abhats at-Ta’wîl*, Terjemahan Munshif ‘Abd. Haqq, Majallah al-‘Arab wa al-Fikr al-‘Alami, edisi 3, 1988, hal. 37.

seorang pengarang menulis teks untuk sejumlah pembaca, maka dia mengetahui bahwa dia akan menakwil tidak seperti yang dia maksud tapi sesuai strategi yang kompleks tergabung dari saling kerja yang juga melibatkan pembaca. Pengetahuannya dengan bahasa, seperti tradisi kemasyarakatan, tidak seperti sejumlah kaidah-kaidah gramatika.<sup>146</sup>

Aliran Fenomenologi yang dipimpin oleh Husserl (1859-1938 M) sangat menyambung pembaca-penerima. Ia memberi pembaca peran yang sentral di dalam menentukan makna mana yang merupakan kandungan-kandungan perasaan dan bukan tema-tema alam yang eksternal. Husserl memberikan stimulus untuk melakukan bentuk kritik yang memasukan pekerjaan penulis agar sampai pada pemahaman tentang alam atau hakikat batin dari tulisan-tulisannya sebagaimana menjadi jelas bagi perasaan pengkritik.<sup>147</sup>

Sementara itu, Gadamer membedakan antara pembaca “asli” dan pembaca teks atau penakwilnya. Pertama adalah mereka yang dituju oleh pesan yang maknanya sampai kepadanya, tetapi dia adalah pembaca yang tetap. Sementara penakwil teks (pembacanya) maka dia akan berubah dalam zaman dan tempat. Perubahan itu memberikan teks sebuah membenaran, koreksi, dan perkembangan.<sup>148</sup>

## 2. Teks dan Kondisi Sosial

Mengenai yang dimaksud dengan teks, kiranya perlu juga ditambahkan di sini. Bahwa Teks lebih dekat pada konsep *langue* atau sistem tanda yang memisahkan diri dari *parole*, yaitu sebuah *event* (peristiwa) wacana. Oleh karena itu, sebuah teks cenderung kehilangan dimensi spontanitasnya karena subyek pembicara atau penulis secara langsung tidak hadir. Salah satu tugas dan fungsi utama hermeneutik adalah menghidupkan kembali atau merekonstruksikan sebuah teks dalam jaringan interaksi antara pembicara, pendengar dan situasi batin serta sosial yang melingkupinya agar sebuah statemen tidak mengalami penyelewengan dan menyesatkan pembacanya. Teks adalah bagian dari sebuah wacana yang hidup sehingga demikian di balik teks terdapat mata-rantai psikologis yang perlu dipertimbangkan oleh pembacanya.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Ahmad Ashma'i, *Hudûd at-Ta'wil*; Umberto Eco, t.t: Kulliyat al-Adab Menouba Tunis, 1992, hal. 473.

<sup>147</sup> Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an*,..., hal. 151.

<sup>148</sup> Hans George Gadamer, *Al-Lughah ka Wasith li at-Tajribah at-Ta'williyah*, Penerjemahan Amal Abi Sulaiman, Majalah al-'Arab wa al-Fikr al-'Alami, edisi. 3, 1988, hal. 28.

<sup>149</sup> Rick Rylance, *Debating Text, Reading in 20th Century Literature Theory and Method*, Toronto: University of Toronto Press, 1987, hal. 35.

Dalam memahasi teks masa lampau, Gadamer membuat satu teori yang disebut sebagai “*effective history*”. Teori ini melihat adanya tiga kerangka waktu/kondisi yang menjadi wilayah teks. *Pertama*, masa lampau dimana teks itu muncul. Dari teks masa lampau ini teks bukan milik seorang penyusun lagi, melainkan milik setiap orang yang membacanya, oleh karena itu, mereka bebas memberikan interpretasi. *Kedua*, masa kini namun didalamnya terdapat penafsir yang mempunyai asumsi yang berbeda-beda. Asumsi tersebut dikorelasikan dengan peristiwa di masa lampau, sehingga akan muncul penafsiran baru yang sesuai dengan kondisi-sosial penafsir. *Ketiga*, masa depan, didalamnya terdapat nuansa yang baru yang produktif. Dalam masa depan inilah yang terkandung *effective history*. Oleh karena itu, penafsiran sebuah teks selalu mengikuti perkembangan kondisi-sosial penafsir. Dengan kata lain, penafsiran pada saat kondisi-sosial tertentu akan mengalami perubahan jika dihadapkan dengan kondisi-sosial yang berbeda.

Menurut Abu Zaid keterkaitan antara bahasa dalam hal ini diwakili oleh teks dan sistem kemasyarakatan yang membentuk kebudayaan. Dalam hal ini Abu Zaid memandang al-Qur’an sebagai gambaran sosiologis suatu periode sejarah tertentu yang merefleksikan pemikiran tertentu yang tidak dapat melampaui zamannya dan kondisi-antropologis saat karya itu muncul.

Abu Zaid telah mengadopsi metode pembacaan al-Qur’an dengan berupaya membaca teks secara historitas-antropologis. Ia berusaha melakukan dekonstruksi atas konsep teks sebagai wahyu transenden (berasal dari luar dunia) yang ada pada zaman azli dan termaktub di *lauh mahfūzh (preserved tablet)*, atau informasi yang berlakukan dengan kekuatan Tuhan, mendahului realita kondisi sosial dan melampaui hukum realitas. Konsep itu ingin diganti dengan konsep baru, yaitu al-Qur’an sebagai teks linguistik dan produk dari budaya yang bertolak dari batasan konsep-konsep realitas manusia serta terkait sangat erat dengan kontruksi bahasa dan sistem kebudayaan yang mempengaruhi susunan teks itu.<sup>150</sup>

Mengutip pendapat Scleiermarcher (1768-1834), sebuah proses pemahaman menuntut agar pembaca berusaha untuk *re-living and re-thinking the thoughts and feelings of an author*.<sup>151</sup> Yaitu pembaca agar berempati atau dapat merasakan kondisi seperti yang dirasakan oleh si pembuat teks.

---

<sup>150</sup> Hassan Hanafi, *Naqd an-Nash*, t.tt: Al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Araby, cet. 2, 1996, hal. 205-206.

<sup>151</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Oxford: Basic Blackwell, 1978, hal. 432.

Bericara mengenai hermeneutik, seseorang yang memahaminya biasanya memandangnya sebagai bentuk ‘ilmu tafsir’ yang mendalam dan bercorak filosofis, sementara apabila menyinggung mengenai tafsir, orang pasti akan teringat kepada salah satu variabel dalam agama, yaitu kitab suci. Agama memang berhubungan sangat erat dengan dunia tafsir dan takwil, baik secara konseptual maupun secara historis. Secara konseptual, agama dapat dikatakan sebagai ”komunitas tafsir”, sehingga kajian terhadap agama itu pada dasarnya adalah penafsiran/pemahaman terhadap tafsir. Sementara secara historis, agama mempresentasikan adanya keragaman penafsiran manusia yang sangat erat berkaitan dengan latar belakang historis masing-masing pandangan; bahkan sering terjadi keterangan dalam agama, misalnya antara kalangan yang berpola pikir tekstual dan yang berpola pikir kontekstual, dimana tentunya kedua kalangan ini memiliki pola penafsiran yang berbeda terhadap agama mereka.<sup>152</sup>

Persoalan yang sering dihadapi berkaitan dengan hermeneutik dan kitab suci ini, antara lain adalah bagaimana teks kitab suci bisa selalu relevan dan sesuai dengan generasi yang datang setelah teks itu lahir, bagaimana teks kitab suci itu bisa operasional dan fungsional dalam masyarakat yang berbeda corak hidup dan kultur budayanya, akan tetapi sebuah penafsiran atau pemahaman itu bisa diterima, bisakah pesan teks itu disampaikan tanpa mengalami distorsi dan penyelewengan makna, dan lain sebagainya.

Setelah mengetahui makna hermeneutik secara komprehensif, sudah terlihat bahwa hermeneutik dalam tradisi keilmuan Islam sebenarnya sudah muncul sejak al-Qur’an itu di wahyukan. Ilmu ini lazim disebut ilmu tafsir, suatu disiplin ilmu yang sampai saat ini masih memiliki akar sangat kuat dan masih mengalami perkembangan, terutama untuk melakukan studi kritis mengenai Hadits dan kandungan al-Qur’an. Dalam menjalankan profesinya seorang ahli tafsir dibekali oleh ilmu sejarah al-Qur’an, gramatika serta sastra Arab, ilmu Hadits, mengetahui *asbâb an-nuzûl*. Maka munculah dalam keilmuan Islam seperti halnya ilmu *balaghah*, *bayân*, dan *ma’âni* yang harus diketahui oleh ahli tafsir. Hanya saja hermeneutik yang berkembang dan dipahami dalam tradisi filsafat kelihatannya secara metodologis melangkah lebih jauh lagi melampaui batas tradisi ilmu tafsir yang selama ini dikembangkan dalam studi Islam. Karena dalam hermeneutik pembaca bisa lebih mengetahui maknanya daripada pengarang. Namun Ini bukan berarti bahwa hermeneutik kedudukannya

---

<sup>152</sup> Fakhruddin, *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*,..., hal. 41.

lebih tinggi ataupun lebih maju dari ilmu tafsir. Hal ini semata menyangkut perbedaan dan metodologi yang diterapkan, yang masing-masing berkembang dalam tradisi filsafat serta sejarah dan lingkungan intelektual yang berbeda.<sup>153</sup>

Farid Esack berpendapat bahwa praktik hermeneutik sebenarnya sudah lama telah digunakan oleh tokoh Islam, khususnya dalam pendekatan menafsirkan sebuah teks al-Qur'an. Adapun sebagai buktinya adalah:

- a. Problematika dan permasalahan interpretasi itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara definitif menggunakan istilah hermeneutik. Hal ini, bisa ditemukan dari kajian-kajian mengenai *asbâbun-nuzûl* dan *nasakh-mansûkh*.
- b. Perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap interpretasi teks al-Qur'an (*tafsîr*) dengan menggunakan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk ilmu tafsir.
- c. Dalam kajian tafsir, disebutkan kategori-kategori karakteristik, model atau aliran tafsir. Semisal tafsir syi'ah, tafsir mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu sebagai bukti adanya kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu, maupun horison-horison sosial tertentu dari tafsir.<sup>154</sup>

Hermeneutik yang ditawarkan dalam kajian ini berangkat dari tradisi filsafat bahasa yang kemudian melangkah pada analisa psiko-historis-sosiologis. Jadi, jika pendekatan ini dipertemukan dengan kajian teks al-Qur'an maka persoalan dan tema yang dihadapi adalah bagaimana teks al-Qur'an hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogan dalam rangka menafsirkan realitas sosial. Dalam hal ini maka teks al-Qur'an dilihat dari tiga perspektif, yaitu perspektif teologi, perspektif filsafat dan mistikal. Dari sudut pandang teologi al-Qur'an adalah kitab suci, kebenarannya absolut, berlaku di mana dan kapan saja, sehingga dengan begitu yang namanya al-Qur'an tidak mungkin bisa diubah dan diterjemahkan, karena secara teks sudah final. Begitu diterjemahkan dan ditafsirkan maka ia bukan lagi al-Qur'an, melainkan terjemah dan tafsiran al-Qur'an yang kemungkinan terdapat perbedaan pendapat. Namun dari sudut hitoris dan filsafat linguistik, begitu kalam Tuhan telah membumi dan sekarang malah berupa teks, maka al-Qur'an tidak bisa menghindar untuk dipelakukan sebagai obyek kajian hermeneutik.

---

<sup>153</sup> Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*,...,hal. 136.

<sup>154</sup> Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, Jakarta: Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah, hal. 42-43.

Manusia tidak berjumpa langsung dengan Tuhan ataupun Malaikat Jibril sebagaimana yang dialami Rasulullah Muhammad SAW, melainkan hanya dalam bentuk teks dan tafsiran yang diantarkan pada kita melalui mata-rantai tradisi. Maksudnya, teks al-Qur'an kemudian memiliki dua dimensi, sakral dan profan, absolut dan relatif, historis dan metahistoris.<sup>155</sup>

Konsep absolut bisa ditemukan dalam berbagai wacana teologi dan filsafat, bisa juga dalam kaidah hukum fiqih. Yaitu suatu diktum al-Qur'an yang diyakini jelas dan sudah final kebenarannya. Sebaliknya, nihilisme berpandangan dalam hidup ini tak ada nilai atau kebenaran yang bersifat absolut. Karena paham nihilisme tak lagi mengakui adanya sumber atau fondasi kebenaran final, maka sesuatu hanya dinilai pada nilai pembandingnya untuk kepentingan praktis duniawi. Secara padat dan singkat nihilisme dirumuskan oleh Giani Vattimo demikian, "*nihilisme is the situation in which the human subject explicitly recognize that lack of foundation is a constitutive part of its condition (what Nietzsche calls elsewhere the death of god)*".<sup>156</sup>

Menyadari bahwa sebuah kata mengalami perkembangan makna, maka untuk memperoleh pemahaman yang benar, yang dikehendaki oleh pembicara, hermeneutik tidak cukup mendasarkan pada teks al-Qur'an maupun pemahaman semantikal, melainkan perlu melibatkan faktor psikologis dan sosiologis suatu kondisi masyarakat pada saat itu, agar tidak terkecoh oleh teks semata. Pendekatan pragmatikal terhadap bahasa merupakan salah satu tema pokok dalam teori *language games* yang diperkenalkan Wittgentein." Jangan tanyakan apa makna sebuah kata, tetapi perhatikan bagaimana ia difungsikan", katanya.<sup>157</sup> Sebuah proses penafsiran menuntut agar pembaca berusaha untuk *re-living and re-thinking the thoughts and feelings of an author*.<sup>158</sup>

Yaitu pembaca agar berempati atau menempatkan diri pada posisi kehidupan, pemikiran dan perasaan dari sang pengarang agar memperpendek jarak antara dunia pembaca dan dunia pengarang.

Karena hermeneutik berusaha menelusuri relasi dan kemudian merekonstruksikan jaringan makna dan motivasi antara dunia pengarang dan dunia pembaca yang dipertemukan oleh teks, yang tidak jarang antara pengarang dan pembaca datang dari kurun waktu dan tradisi yang berbeda, maka hermeneutik sebagai filsafat penafsiran terbuka,

---

<sup>155</sup> Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama,...*, hal. 137.

<sup>156</sup> Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991, hal. 118.

<sup>157</sup> Wittgentein, *Philosophical Investigation*, Oxford: Basic Blackwell, 1978, hal. 432.

<sup>158</sup> Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992, hal. 204.

bahkan mengundang, sumbangan dari disiplin ilmu lain sehingga hermeneutik sendiri kemudian memiliki berbagai pendekatan, misalnya saja hermeneutik historis, psikologis, sastra, fenomenologi maupun mistikal. Tradisi lisan melahirkan teks dan kemudian tradisi lisan dan situasi historis yang melahirkannya hendak dilacak kembali dalam rangka mengkontekstualisasikan pada zaman sekarang. Dengan memasukan variabel tradisi dan perilaku sosial maka semakin jelas keterkaitan hermeneutik dengan disiplin keilmuan lain, terutama sejarah dan psikologi. Dalam sejarah al-Qur'an hubungan teks dan situasi sosial bisa dicermati, misalnya, terdapat perbedaan gaya dan muatan wahyual-Qur'an yang turun di Makkah dan yang turun di Madinah.<sup>159</sup>

Proses upaya memahami sebuah teks, sebagaimana memahami orang lain, setidaknya terdapat empat faktor yang perlu dipertimbangkan. Agenda ini menjadi semakin penting ketika menyangkut teks keagamaan yang dijadikan sumber keimanan dan perilaku keagamaan. *Pertama*, mempunyai cukup persyaratan yang diperlukan untuk menangkap gagasan dari luar teks. Dengan meminjam logika Kant, harus memiliki "kamera" kesadaran yang memenuhi syarat sehingga obyek yang dipotret hasilnya tidak mengelabui kita sendiri. *Kedua*, memiliki data yang cukup mengenai pribadi penulisnya serta situasi sosial di mana sebuah teks dilahirkan. *Ketiga*, karena obyek yang akan kita pahami tidak hadir melainkan menjelma dalam bentuk teks, maka harus menggunakan mata rantai yang menghubungkan antara teks dan pengarangnya. *Keempat*, mempunyai kriteria terhadap pemahaman yang benar. Dengan mempertimbangkan proses pemahaman yang demikian, maka pendekatan rasional deduktif semata tidak cukup tanpa disertai kedekatan subyek pada obyek dengan keterbukaan pikiran dan hati untuk mendengarkan dan memahami "orang lain" seutuh mungkin. Dalam hal ini maka semakin kelihatan perbedaan metode hermeneutik dari metode ilmu alam yang selalu membuat jarak antara subyek dan obyek. Gadamer menilai metode ilmiah eksperimental bersifat monoton, linier dan tidak memiliki dimensi historis.<sup>160</sup>

### 3. Teks dan Wacana

Menurut Ricoeur, bahwa pengertian teks sebatas bentuk tulisan masih bisa diperdebatkan lagi. Teks dapat dikatakan teks hanya ketika sebuah gagasan secara sadar dan sengaja dituliskan oleh pengarangnya,

---

<sup>159</sup> Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, ..., hal. 147.

<sup>160</sup> Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, ..., hal. 153.

bukannya transkripsi dari sebuah wacana.<sup>161</sup> Kehadiran teks dalam tradisi keagamaan telah membawa pengaruh dan implikasi yang cukup besar bagi perkembangan intelektual, kebudayaan, dan peradaban. Tradisi Arab-Islam tampak memiliki “tradisi teks” yang cukup kuat ketimbang peradaban yang lain. Perhatian yang diberikan para pengkaji Islam dalam menelaah tradisi Arab-Islam, dari dulu hingga dewasa ini, banyak difokuskan pada pembacaan teks-teks tersebut. Hal ini dilatarbelakangi oleh suatu asumsi bahwa peradaban dunia dapat diandaikan dalam tiga kategori, yaitu peradaban Mesir kuno yang disebut “peradaban yang muncul setelah mati” (*hadhârah mâ ba’da al-mawt*), peradaban Yunani yang disebut “peradaban akal” (*hadhârah al-a’ql*), dan peradaban Arab Islam yang dikategorikan sebagai peradaban teks (*hadarah an-nash*).<sup>162</sup>

Teks adalah gambaran atau pelebagaan sebuah peristiwa wacana lisan dalam bentuk tulisan. Sedangkan wacana adalah suatu aktivitas *sharig* (saling berbagi dan tukar menukar) pendapat ataupun pemikiran. Jadi, wacana merupakan medium bagi proses dialog antar berbagai individu untuk memperkaya wawasan dan pemikiran dalam rangka mencari kebenaran yang lebih tinggi. Namun begitu, sebuah wacana sebelum diekspresikan keluar dalam bahasa lisan terlebih dahulu tersusun dalam diri pembicara. Dengan demikian, hubungan antara pikiran, bahasa dan wacana tidak bisa dipisahkan. Hal inilah yang merupakan pikiran dan perasaan orang yang telah terlembagakan dalam bahasa tulis, sementara pembicaraannya tak lagi berda di tempat. Jadi *discourse* atau wacana sebagai peristiwa dialog bisa dipandang sebagai sebuah eksposisi pemikiran yang belum final dan memang tidak akan pernah final, karena wawasan dan spirit untuk memperoleh kebenaran memang selalu berada di depan dan kebenaran tidak kenal batas akhir. Untuk itu dalam sebuah wacana diperlukan sikap keterbukaan dan kejelian untuk memahami serta membedakan antara apa yang tertulis/terungkap dan apa yang terpikirkan dan yang diinginkan oleh pembicara/penulis.<sup>163</sup>

Secara psikologis, untuk bisa menangkap apa yang diinginkan oleh penulis tidaklah mudah, karena berbeda dari forum dialog langsung, sebuah teks hadir tanpa disertai penulisnya. Dan jika pun penulisnya hadir, maka situasi psikologis sewaktu menulis akan berbeda ketika

---

<sup>161</sup> Mario J. Valdes, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Toronto.: University of Toronto Press, 1991, hal. 44.

<sup>162</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm an-Nas Dirâsah fî ‘Ulûm al-Qur’an*, Beirut: Markaz as-Saqafi al-‘Arabi, 1994, hal. 9.

<sup>163</sup> Gayle L. Ormistan dan Alan D. Schrift (ed.), *The Hermeneutics Tradition*, Albany: State University Of New York Press, 1990, hal. 86.

bertemu langsung dengan pembacanya. Oleh sebab itu, beberapa filsuf seperti Socrates, Rousseau dan Bergson berpendapat bahwa budaya tulis yang telah merubah budaya lisan ke budaya baca dianggap telah mengakibatkan berbagai kemunafikan dan hilangnya keharmonisan hubungan manusia. Lewat tulisan, sang penulis bisa saja bersembunyi dan mengelak dari pertanyaan pembaca. Bahkan tidak jarang penulis secara sengaja memalsukan identitas diri agar tidak diketahui oleh pembaca sehingga kehadiran seseorang melalui medium tulisan telah mempersulit pembaca untuk bisa mengenal situasi dan ekspresi psikologisnya. Akibatnya sangatlah mungkin pembaca salah menafsirkan pikiran penulisnya. Problem distansi (jarak) ini juga muncul dan telah mengakibatkan perbedaan penafsiran yang pada gilirannya bahkan mendatangkan konflik berdarah, baik dalam masyarakat Kristen maupun Islam.<sup>164</sup> Maksudnya, kesulitan, perbedaan dan kesalahan dalam memahami teks juga menimpa pada teks-teks kitab suci, bahkan implikasi sosial-politik bisa serius, di mana antara pengarang (Tuhan) dan manusia terdapat jarak yang jauh. Dalam teori bahasa, apa yang dinamakan teks tak lebih dari himpunan huruf yang membentuk kalimat yang dirangkai dengan sistem tanda yang disepakati oleh masyarakat, sehingga sebuah teks ketika dibaca bisa mengungkapkan makna yang dikandungnya.<sup>165</sup> Oleh karena itu, dari sudut pandang madzhab transendentalisme hermeneutik, kebenaran yang lebih konsisten justru ketika tertuang dalam teks, bukannya dalam diri pengarangnya yang kadang kala tidak stabil dan labil serta situasional. Dalam jajaran ini Immanuel Kant dan Rene Descartes sangat berjasa dalam meletakkan dasar teori. Tetapi dari sudut psikologi dan sosialogi, bahasa lisan jelas lebih utama ketimbang bahasa tulis karena sebuah teks dilihat sebagai eksternalisasi saja dari pikiran dan perasaan yang jauh lebih kompleks. Lebih dari itu, masyarakat bisa berkembang dan bertahan tanpa tulisan, tetapi tidak mungkin bisa bertahan tanpa bahasa.<sup>166</sup>

Pada dasarnya hermeneutik berhubungan dengan bahasa. Kita berfikir melalui bahasa; kita berbicara dan menulis dengan bahasa. Kita

---

<sup>164</sup> Dalam sejarah Islam tercatat adanya madzhab teologi yang masing-masing menganggap dirinya paling benar dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sebagai basis ideologi perjuangannya. Di antaranya yang populer adalah madzhab Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, dan Khawarij. Kesemuanya sepakat akan otentisitas wahyu al-Qur'an, namun ternyata berbeda-beda dalam memahami beberapa ayat yang berkenaan dengan kebebasan manusia dan keabsahan ataupun kriteria seseorang sebagai pemegang kekuasaan negara.

<sup>165</sup> Hugh J. Silvean, *Textualities, Between Hermeneutics and Deconstruction*, London: Routledge, 1994, hal. 73.

<sup>166</sup> Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996, Cet. I, hal. 131.

mengerti dan membuat interpretasi dengan bahasa. H.G. Gadamer menulis sebagai berikut: bahasa merupakan modus operandi dari cara kita berada di dunia dan merupakan wujud yang seakan-akan merangkul seluruh konstitusi tentang dunia ini.<sup>167</sup> Kata-kata ataupun ungkapan mempunyai tujuan (*telos*) tersendiri atau penuh dengan maksud, demikian dikatakan oleh Wilhem Dilthey. Bahasa adalah medium yang tanpa batas, yang membawa segala sesuatu di dalamnya tidak hanya kebudayaan yang telah disampaikan kepada kita melalui bahasa, melainkan juga segala sesuatu tanpa ada batasnya, sebab segala sesuatu itu sudah termuat dalam lapangan pemahaman. Dengan kata lain, memahami bahasa memungkinkan kita untuk berpartisipasi pada pemakaian bahasa di masa-masa yang akan datang. Bahasa adalah perantara yang nyata bagi hubungan umat manusia.<sup>168</sup>

Salah satu persoalan yang hendak dijawab oleh hermeneutik adalah terjadinya jarak antara penulis, pembaca yang antara keduanya dihubungkan dengan teks. Di sinilah persoalan interpretasi muncul. Statemen ini tidak berarti bahwa dalam berdialog langsung dengan penafsir tidak di butuhkan. Hanya saja ingin mendapatkan penekanan makna. Hermeneutik memfokuskan pada penafsiran teks. Dengan terpisahnya teks dari pengarangnya dan dari situasi sosial yang melahirkannya, maka implikasinya lebih jauh sebuah teks bisa tidak komunikatif lagi dengan realitas sosial yang melingkupi pihak pembaca. Sebab sebuah karya tulis pada umumnya merupakan respons terhadap situasi yang dihadapi oleh penulis dalam ruang dan waktu tertentu. Sekedar contoh, teks-teks keagamaan yang ditulis oleh ulama yang tinggal di perkotaan tentu akan berbeda isi dan penekanannya dari teks yang ditulis oleh ulama yang tinggal di daerah agraris. Tanpa memperhatikan sisi psikologis dan status sosial pengarangnya, sangat mungkin pembaca salah paham.<sup>169</sup> Adapun Marx yakin bahwa status sosial ekonomi dan politik akan mewarnai cara berfikir seseorang. Maksudnya, sebuah teks di dalamnya tidak pernah luput dari pengaruh dorongan subyektif. Agar pembaca tidak terbawa oleh subyektivitas pengarangnya, dalam menelaah teks diperlukan *counter-prejudice*. Artinya pembaca perlu “curiga” atau kritis terhadap diri sendiri dan terhadap teks, jangan hanya langsung ikut(taklid) , hal itu agar terjadi wacana yang cerdas dan seobyektif mungkin antara pihak pembaca dan penulis. Kecurigaan di sini diberi tanda kutip karena dimaksudkan untuk untuk tujuan positif.

---

<sup>167</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 26.

<sup>168</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*,...,hal. 27.

<sup>169</sup> Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*,...,hal. 132-133.

Persoalan lain muncul dikarenakan adanya jarak dan perbedaan bahasa, tradisi, dan cara berpikir antara teks dan pembaca, karena bahasa dan muatannya tidak bisa dipisahkan dari kultural. Ada ungkapan yang populer, *Thought without language becomes impossible, and different languages will produces different thought.*<sup>170</sup>

Berpikir tidak mungkin dipisahkan dari bahasa, dan adanya perbedaan bahasa akan melahirkan perbedaan produk pemikiran. Jika fenomena ini dibawa pada teks al-Qur'an dan Hadits, maka menjadi suatu hal yang logis saja jika jumlah kitab tafsir dan terjemahannya jauh lebih tebal dan lebih banyak ketimbang teks al-Qur'an sendiri. Lebih dari itu, orang yang dibesarkan dalam lingkungan masyarakat berbahasa Arab pasti akan memiliki pemahaman yang berbeda ketika membaca al-Qur'an dari mereka yang cukup membaca terjemahannya dalam bahasa lain. Semua tafsiran yang muncul, baik terhadap teks al-Qur'an maupun Hadits, tidak mengurangi derajat keluhuran kedua teks melainkan suatu keniscayaan belaka yang oleh al-Qur'an sendiri telah diisyaratkan perlu penafsiran intertekstualitas. Hal yang demikian ini bisa saja dipahami sebagai bukti kemujizatan al-Qur'an yang mengandung prediksi ke masa depan atau bisa juga dipahami untuk memperkuat pandangan bahwa al-Qur'an berbicara pada tema-tema tertentu secara detail, namun dalam banyak hal hanya bersifat universal dan global, sehingga memberi akomodasi bagi penafsiran baru.<sup>171</sup>

Dari pembahasan ini, bahwa teks dapat menggambarkan kondisi sosial dari sebuah peristiwa, sedangkan wacana merupakan proses memahami sebuah teks dalam kondisi sosial tertentu untuk kemudian dikontekstualisasikan sesuai dengan perkembangan zaman, karena sejatinya ketiga (kondisi sosial, teks dan wacana) satu sama lain saling berhubungan dan berkaitan.

Gambaran lebih detailnya, bahwa teks menghasilkan pembaca, dan pembaca menghasilkan kondisi sosial. Sedangkan secara umum kondisi sosial akan selalu mengalami perkembangan dan perubahan. Dengan demikian, maka teksjuga akan mengalami perkembangan sesuai dengan perkembangan kondisi sosial yang meliputi pembaca. Inilah yang disebut dengan lingkaran hermeneutik yang selalu akan berkembang untuk menghasilkan penafsiran yang kontekstual.

---

<sup>170</sup> Roger Trigg, *Understanding Social Science*,..., hal. 188.

<sup>171</sup> Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*,..., hal. 135.

### BAB III PENAFSIRAN AYAT PLURALISME

#### A. Latar Belakang Pluralisme Agama

Secara bahasa pluralisme agama terdiri dari dua kata, yakni “pluralisme” dan “agama”. Dalam kajian bahasa Arab pluralisme agama disebut dengan *al-ta’addudiyah al-Diniyyah*, sedangkan dalam bahasa Inggris disebut dengan “*religious pluralism*”. Dengan demikian berarti pluralisme berasal dari bahasa Inggris, maka untuk bisa mengetahui makna pluralisme secara benar harus melihat kamus bahasa Inggris. Dalam kamus bahasa Inggris kata pluralisme mengandung tiga makna. *Pertama*, sudut pandang kegerejaan yaitu orang yang dalam struktur kegerejaan mempunyai lebih dari satu jabatan, baik jabatan di dalam struktur kegerejaan maupun di luar struktur kegerejaan. *Kedua*, sudut pandang filosofis, yaitu sebuah gagasan pemikiran yang mengakui adanya perbedaan yang mendasar dalam pemikiran. Sedangkan makna yang *ketiga*, sudut pandang sosio-politis, yaitu suatu pandangan yang menyadari akan sebuah keragaman, baik dari segi suku, ras, aliran partai dan agama (kepercayaan) dengan tetap menjunjung tinggi karakteristik perbedaan dan menghormati setiap kelompok yang berbeda.<sup>172</sup> Dari ketiga pengertian tersebut dapat disimpulkan bahwa pluralisme adalah sebuah paham yang mengakui adanya kemajemukan dan keragaman kelompok dengan tetap menjunjung tinggi dan menjaga perbedaan serta karakteristik masing-masing.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> C.T. Onions, *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, Oxford: The Clarendon Press, 1933, hal. 50.

<sup>173</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Depok: Gema Insani, 2005, hal. 12.

Dengan penjelasan tersebut, menunjukkan bahwa pluralisme ada sebuah kenyataan dan tidak bisa untuk dihindari, melainkan suatu nilai positif sebagai keragaman yang perlu untuk di jaga dan di rawat bersama, agar terciptanya keharmonisan diantara kelompok yang berbeda. Dan ini juga sebuah kekuatan yang besar untuk bisa saling bersinergi mewujudkan cita-cita bersama.

Secara epistemologis, pemaknaan pemikiran pluralisme agama ditengah-tengah masyarakat dapat dilihat dalam dua aspek: *Pertama*, menurut Moh. Natsir Mahmud, pluralisme memandang bahwa kebenaran itu majemuk, artinya, ada kebenaran lain selain kebenaran yang dianut, dengan demikian maka kebenaran menjadi partikular. Jika dikaitkan dengan agama, maka agama lain juga benar di samping agama yang dianut.<sup>174</sup> Pengertian inilah yang kemudian mendorong MUI untuk mengeluarkan Fatwa tentang haramnya pluralisme, sekularisme dan liberalisme. *Kedua*, pluralisme agama dilihat sebagai sebuah paham yang mengakui “pluralitas agama”, artinya suatu keadaan dimana banyak agama hadir dalam sebuah masyarakat dan hidup secara berdampingan dan tidak saling mengganggu keyakinan masing-masing.<sup>175</sup>

Sedangkan jika kita kaji bersama kata “agama”, maka para pakar berbeda pendapat seputar mengenai maknanya. Secara etimologi, kata “agama” terdiri dari kata “*a*” yang berarti “tidak”, dan “*gama*” yang berarti “kacau”. Istilah ini diambil bahasa sanskerta yang menunjuk pada sistem kepercayaan yang ada pada Hinduisme dan Budhisme di India.<sup>176</sup> Dengan demikian berarti agama adalah pedoman bagi manusia agar terhindar dari kekacauan dalam hidup, serta mengantarkan manusia menuju ketertiban dan keteraturan. Namun disisi lain, ada pula yang mengartikan bahwa agama, terdiri dari “*a*” yang artinya “tidak”, dan “*gam*” yang artinya pergi atau berjalan. Dan merujuk pada pengertian ini berarti agama adalah tidak akan pergi, terus langgeng dan tetap di tempat, dan terus diwarisi oleh generasi sesudahnya.<sup>177</sup>

Untuk mengetahui makna “agama”, sekiranya dapat menggunakan beberapa sudut pendekatan, yakni dari segi “fungsi”, “institusi”, dan “substansi”. Para tokoh sejarah sosial (*social history*), lebih cenderung mengartikan agama sebuah institusi historis, yakni sebuah pandangan hidup (*isntitutionalized*) yang secara aspek sejarah, ritual, keyakinan dan

<sup>174</sup> Moh. Natsir Mahmud, *Bunga Rampai Epistemologi dan Metode Studi Islam*, Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1998, hal. 64.

<sup>175</sup> Abzar Duraesa, *Diskursus Pluralisme Agama di Indonesia*, Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2019, hal. 37.

<sup>176</sup> Zainal Arifin Abbas, *Perkembangan Fikiran terhadap Agama*, Medan: Firma Islamiah, 1957, hal. 19.

<sup>177</sup> Parishada Hindu Dharma, *Upadeca*, Denpasar: PT Upada Sastra, 1968, hal. 8.

ajarannya dapat dibedakan dengan pandangan hidup yang lain. Semisal secara alami dengan mudah kita dapat membedakan anatara agama Islam, Kristen, Budha, Hindu dan lain sebagainya, cukup dengan melihat beberapa aspek yang terdapat pada agama-agama tersebut.<sup>178</sup>

Berbeda dengan pendekatan yang dilakukan oleh para ahli di bidang sosiologi dan antropologi, yang mengartikan agama menggunakan pendekatan fungsi sosialnya, yaitu sebuah pedoman hidup yang mengikat setiap pemeluknya dalam kelompok sosial. Pendapat ini sesuai dengan yang dikemukakan oleh Durkheim, Robert N. Bellah, Thomas Luckmann dan Clifford Geetz.<sup>179</sup>

Sedangkan istilah *religion* yang sering diartian dengan sebutan agama berasal dari bahasa Inggris, dan dalam bahasa Arab sebutan agama diistilahkan dengan *ad-dîn*. Religion menurut bahasa Inggris mengandung makna kesalehan, ketaqwaan atau sesuatu yang mempunyai penghayatan secara mendalam.<sup>180</sup>

Namun jika ditelusuri dalam bahasa Arab, kata *ad-dîn*<sup>181</sup> mempunyai beberapa makna. Di antaranya menurut Ibn Manzhur, kata *ad-dîn* mempunyai makna kesalehan/ketaqwaan, pembalasan, dan ketaatan.<sup>182</sup> Sedangkan Muhammad ibn Shalih mengartikan *ad-dîn* adalah sebagai kebaikan atas balasan amal shalih.<sup>183</sup>

Semangat pluralisme dapat dilihat dalam tiga tema dan prinsip umum, sebagaimana yang diungkapkan oleh Harold. *Pertama*, paham pluralisme keagamaan dapat diartikan dengan baik yaitu sebuah pemikiran yang melihat satu yang terwujud mempunyai banyak-realitas transenden yang menggejala dalam bermacam-macam agama. Dalam arti ini, mengandung pengertian bahwa setiap seorang mempunyai pemikiran yang berbeda mengenai agama/kepercayaan. *Kedua*, ada pengakuan bersama mengenai kualitas pengamalan agama partikular sebagai alat untuk mencapai tujuan yang sama. Dalam arti ini, maka pluralisme agama mengandung sebuah

<sup>178</sup> Jones, Donald G., "Civil and Public Religion", dalam Lippy, Charles H and Williams Peter W, *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies on Traditions and Movement*, New York: Charles Scribner's Sons, 1988, Vol. III, hal. 1394.

<sup>179</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*,..., hal. 13.

<sup>180</sup> Munir al-Ba'labakki, *al-Mawrid: Kamus Injilzi-Arab*, Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1995, hal. 774.

<sup>181</sup> Thaba'thaba'i membedakan makna *dîn* dengan *millat* dan syari'ah. Menurutnya, syari'ah adalah jalan yang ditempuh setiap umat atau nabi. Sedangkan *dîn* adalah jalan ketuhanan untuk seluruh umat manusia. Sedangkan *millat* adalah tradisi yang dihidup dan berjalan dalam sebuah komunitas. Thaba'thaba'i, *al-Mizân fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah al-'Alami li al-Mathbu'at, 1991, Jilid V, hal. 385.

<sup>182</sup> Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dar al-Hadits, 2003, Jilid III, hal. 466-468.

<sup>183</sup> Muhammad ibn Shalih, *Syarh al-'Aqidah al-Wasathiyah*, Kairo: Dar al-Dakwah al-Islamiyah, 2001, hal. 22.

paham yang menganggap meskipun setiap agama berbeda-beda dalam ritual atau ibadah, namun tujuannya sama yaitu sebuah bentuk pengabdian terhadap Tuhan. *Ketiga*, pengamalan spiritualitas sebuah agama dianggap sah melalui pengenaan kriteria sendiri pada agama masing-masing. Dalam arti ini menunjukkan bahwa setiap agama mempunyai ajaran dan kepercayaannya yang dianggap benar sesuai dengan kepercayaan agamanya masing-masing.<sup>184</sup>

Pluralisme agama adalah paham bahwa setiap seorang mempunyai pemikiran yang berbeda mengenai Tuhan dan ajaran-Nya, akan tetapi setiap pemeluk agama bebas untuk menjalankan ajaran dan kepercayaannya yang dianggap benar sesuai dengan kepercayaan agamanya masing-masing.<sup>185</sup> Sedangkan menurut mayoritas pakar teologi, fenomenologi dan sejarah agama, mereka memandang agama dari segi substansinya yang sangat dasar, yaitu sesuatu yang diyakini sebuah perkara yang sangat sakral (*the sacred*). Pendapat ini adalah yang diyakini oleh Rudolf Otto<sup>186</sup> dan Mircea Eliade.

Gagasan paham pluralisme agama berdasarkan anggapan bahwa semua agama mempunyai jalan yang berbeda-beda dan dianggap sah menurut agamanya masing-masing sebagai usaha menuju kepada Tuhan yang sama. Karena mereka mempunyai asumsi bahwa agama adalah sudut pandang relatif terhadap Tuhan yang mutlak, sehingga setiap pemeluk agama dianggap benar sesuai dengan pandangannya masing-masing dan tidak boleh menghakimi agama lain sebagai agama yang salah dan menuju kepada kehancuran. Oleh karenanya, menurut Chales Kimball, anggapan yang mengatakan agama lain salah dan kebenaran mutlak (*absolute truth claim*) hanya terdapat pada agamanya sendiri termasuk salah satu ciri dari ajaran agama yang jahat (*evil*).<sup>187</sup>

Gagasan pluralisme agama berkembang dan masuk dalam semua agama. Dengan masuknya paham ini meruntuhkan sebuah keyakinan kebenaran mutlak terhadap agama yang diyakininya. Sebuah contoh dalam agama Yahudi, muncul seorang tokoh yang bernama Moses Mendelsohn (1729-1786) yang mengkritik paham eksklusif agama Yahudi seperti Frans Rosenzweig yang mengatakan bahwa agaman yang benar hanya

<sup>184</sup> Harold Cowad, *Pluralisme Challenge to World Religion*, diterjemahkan oleh penerbit Kanisius dengan Judul: Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama, Cet. 8, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hal. 168-169.

<sup>185</sup> John Hick, "Religious Pluralisme", dalam Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11 dan 12, cet 10, New York: Simon dan Schuster Macmillan, 1993, hal. 331.

<sup>186</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*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh John W. Harvey, Victoria: Penguin Books, 1959, hal. 120.

<sup>187</sup> Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, New York: Harper San Francisco, 2002, hal. 50.

agama Yahudi dan Kristen, sedangkan Islam hanya agama tiruan dari keduanya.<sup>188</sup> Menurut Moes Mendelsohn setiap manusia mempunyai hak yang sama untuk mencari jalan keselamatan sesuai dengan jalannya sendiri-sendiri, karena jalan keselamatan sangat luas dan bermacam-macam seperti perkembangan manusia itu sendiri.<sup>189</sup> Tidak hanya tokoh Yahudi saja, seorang teolog Kristen yang bernama Ernst Troeltsch, yang juga terkenal sebagai pengusung paham pluralisme, menjelaskan tiga sikap populer terhadap agama-agama. *Pertama*, sikap yang menilai bahwa agama adalah relatif dan subyektif. Sikap ini mempunyai implikasi bahwa kebenaran suatu agama tergantung kepada siapa yang menilai. *Kedua*, sikap yang menganggap bahwa semua agama, pada hakikatnya adalah sama, yaitu tunduk dan patuh kepada Tuhan yang Agung. Sikap ini memberikan petunjuk bahwa dalam gagasan paham pluralisme agama, perbedaan hanya terletak pada ritual dan ajarannya saja. *Ketiga*, mempunyai sikap bahwa semua agama secara universal memiliki ajaran tujuan yang sama, yaitu berisikan ajaran untuk berbuat kebajikan dan meninggalkan perbuatan zhalim. Oleh karena itu, motto kaum pluralis adalah: “Pada intinya, semua agama secara esensial mempunyai ajaran universal yang sama, dengan melalui jalan-jalan yang berbeda yang membawa ke tujuan yang sama. *Deep down, all religions are the same-different paths leading to the same goal.*”<sup>190</sup>

Dalam tradisi Kristen, dikenal ada tiga cara pendekatan atau sikap pandang teologis terhadap agama lain. *Pertama* paham eksklusivisme. Paham ini memandang hanya orang-orang mendengar dan menerima Bibel Kristen yang akan mendapatkan keselamatan. Dalam konteks yang lebih luas, paham ini meyakini bahwa hanya kelompoknya saja yang mendapatkan keselamatan, sedangkan diluar dari kelompoknya mendapat label salah atau sesat. *Kedua* paham inklusivisme, paham ini mempunyai pandangan meskipun ajaran agama Kristen merupakan yang benar, namun keselamatan juga mungkin terdapat pada ajaran agama lain. Dalam konteks yang lebih luas, meskipun mereka menganggap kelompoknya yang benar, namun tidak menutup kemungkinan kebenaran juga berada pada kelompok lain. *Ketiga*, paham pluralisme, memandang semua agama adalah jalan yang sama-sama sah menuju Tuhan yang sama dari realitas agama.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama,...*, hal. 21.

<sup>189</sup> Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama,...*, hal. 17.

<sup>190</sup> Paul F. Knitter, *No Other Name? Dikutip dari Stevi I. Lumintang, Theologia Abu-Abu: Tantangan dan Ancaman Racun Pluralisme dalam Teologi Kristen Masa Kini*, Malang: Gandum Mas, 2004, hal. 67.

<sup>191</sup> Ardian Husaini, *Liberalisasi Islam di Indonesia; Fakta, Gagasan, Kritik dan Solusinya*, Jakarta: Gema Insani, 2015, hal. 89.

Latar belakang munculnya istilah pluralisme agama sebenarnya datang dari kalangan intelektual libertan protestan, yang kemudian dikenal dengan protestanisme liberal. Hal ini dapat dilihat dari definisi menurut kategori sebagai berikut:<sup>192</sup>

1. Sikap bisa menerima penafsiran baru yang tidak ortodoks terhadap kitab suci Bibel dan dogma Kristiani, khususnya jika disampaikan dengan memberikan sumber-sumber menggunakan pendekatan ilmu-ilmu modern yang berkembang. Karena umat Kristiani pada saat itu harus mengikuti tafsir tunggal dari pihak gereja.
2. Harus mempunyai sikap skeptisisme terhadap ajaran-ajaran atau dogma-dogma teologi yang disampaikan pihak Gereja.
3. Penekanan pada dukungan religius untuk membangun prinsip-prinsip moral modern dan reformasi sosial yang sesuai dengan prinsip-prinsip itu.
4. Doktrin bahwa inti agama lebih terletak pada pengalaman religius pribadi terhadap ajarannya, daripada pada hanya sebatas dogma, aturan, komunitas atau ritual semata.

Adapun tokoh-tokoh yang mengusung paham protestanisme liberal adalah John Hick, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Rudolf Otto (1869-1937) yang berpendapat semua agama memiliki esensi yang sama, Hegel (1770-1831), Ernst Troeltsch (1865-1923), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Arnold Toynbee (1889-1975), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Friedrich Schegel (1772-1829), Emerson, dan lain sebagainya.<sup>193</sup> Melalui Emerson, penyebaran tema-tema romantis di sepanjang periode Victorian, dan membawa pengaruh yang sangat besar bagi romantisme di Amerika. Pluralisme religius adalah gerakan teologis yang dilandaskan pada etos liberalisme politis dan berasal langsung dari protestanisme liberal.

Dalam pandangan pluralisme agama, semua agama berada pada garis yang sama, sehingga tidak boleh beranggapan bahwa hanya agamanya yang dipandang paling baik dari agama yang lain. Semuanya diposisikan sebagai jalan yang sama-sama menuju pada Tuhan. *All the religious traditions of humanity. In pluralism, no one religion is superior to any other; the many religions are considered equally valid ways to know God.*<sup>194</sup>

Prof. John Hick, seorang tokoh paham pluralisme agama yang terkenal di kalangan Kristen, berpendapat bahwa istilah “*religious*

<sup>192</sup> M. Legenhausen, *Pluralitas dan Pluralisme Agama*, Diterjemahkan oleh Arif Mulyadi & Ana Farida, Jakarta: Shadra Press, 2010, hal. 17.

<sup>193</sup> M. Legenhausen, *Pluralitas dan Pluralisme Agama*,..., hal. 18-30.

<sup>194</sup> Alister E. Mcgrath, *Christian Theology: an Introduction*, Oxford: Blackwell Publisher, 1994, hal. 458.

*pluralism*” itu berdasarkan pada suatu fakta dari kemajemukan agama dengan segala perbedaan dalam mengklaim kebenaran suatu agama. Dengan demikian, pluralisme hadir yang secara eksplisit membawa sebuah gagasan yang lebih radikal yang sudah diaplikasikan oleh inklusivisme; yaitu satu anggapan bahwa semua agama mempunyai respon dan ajaran yang berbeda, namun tujuannya sama dan juga menganggap bahwa semua agama mempunyai jalan untuk menemukan keselamatan dan pembebasan masing-masing. Hal ini lebih radikal dari pengertian inklusivisme.<sup>195</sup>

## B. Sejarah Perkembangan Pluralisme

Jika ditelusuri dalam sejarah peradaban dunia, sebenarnya kecenderungan paham pluralisme agama yang beranggapan bahwa semua agama meskipun berbeda-beda jalan akan tetapi sama-sama menuju pada Tuhan bukan hal yang baru, karena sudah dijumpai pada akhir abad 15 dalam gagasan Kabir (1469-1538) pendiri agama “Sikhisme”. Ketika arus globalisasi semakin berkembang maju dan semakin ramai terjadinya interaksi kultural antara kebudayaan dan agama di dunia, kemudian di sisi lain timbulnya keinginan baru dalam meneliti dan mengkaji agama-agama timur khususnya agama Islam. Pada saat itu sudah berkembangnya pendekatan-pendekatan baru dalam kajian agama (*scientific study of religion*), maka mulailah gagasan paham pluralisme agama berkembang dan mendapat tempat dihati para intelektual hampir secara universal.<sup>196</sup>

Menurut para pengusung paham pluralisme agama di Barat menyebutkan bahwa pluralisme agama muncul sebagai reaksi terhadap klaim kebenaran. Mereka akan bersuara jika pemeluk agama tertentu mempunyai anggapan bahwa agamanya yang paling benar. Paham pluralisme tumbuh pesat disebabkan trauma terhadap dogma gereja yang menjadi penafsiran tunggal terhadap teks Bibel.<sup>197</sup>

Perkembangan terhadap paham pluralisme agama mengalami peningkatan ditengah-tengah masyarakat Kristen-Barat setidaknya disebabkan oleh tiga hal; *pertama*, karena pengalaman pahit terhadap sejarah kekuasaan gereja di abad pertengahan dan terjadinya konflik Katolik-Protestan, dimana pada saat itu kebenaran atas sebuah penafsiran hanya dimonopoli oleh pihak gereja, *kedua*, problema teologis Kristen, yang pada akhirnya memunculkan sikap kritis terhadap teologi agama, dan

---

<sup>195</sup> John Hick, dalam Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religi*, New York: Mac Milan Publising Company, 1987, hal. 331.

<sup>196</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, Jakarta: Perspektif, 2005, hal. 18.

<sup>197</sup> Liza Wahyuninto, *Memburu Akar Pluralisme*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010, hal. 13.

*ketiga*, problem teks Bibel yang menuntut para pemeluknya untuk bersikap kritis.<sup>198</sup>

Perkembangan wacana pluralisme agama berawal dari Konsili Vatikan II (1962-1965) yang mengeluarkan prinsip bahwa kekristenan bukanlah satu-satunya agama yang berhak atas klaim kebenaran. Prinsip *extra ecclesiam nulla salus* (tidak ada keselamatan di luar gereja) yang selama berabad-abad telah dipegang teguh oleh gereja dinilai tidak berlaku lagi. Sebaliknya muncul pandangan baru yang sangat berbeda, antara lain tentang *The Hidden Christ*, yaitu keyakinan bahwa kristus juga ada dalam agama-agama lain.<sup>199</sup>

Problem yang dirasakan masyarakat Kristen Barat kemudian ditiru oleh cendekiawan dari kalangan Muslim yang merasa kagum dan tertarik dengan kebudayaan dan pemikiran tokoh Barat, atau mereka yang mempunyai anggapan bahwa peradaban Barat lebih maju daripada peradaban di negara-negara Islam. Termasuk mengenai gagasan pluralisme agama. Kemudian banyak yang mengikuti kepada cara pandang tokoh inklusif dan pluralis Kristen dalam masalah memandang agama lain. Semisal di negara Indonesia, penyebaran paham ini sudah sangat berkembang luas, baik dalam pembahasan wacana pluralisme di tingkat daerah maupun nasional.

Dengan meluasnya wacana paham pluralisme di Indonesia yang pada akhirnya menimbulkan pro-kontra, maka pada akhirnya Majelis Ulama Indonesia pada tanggal 29 Juli 2005 telah merespon isu pluralisme yang semakin berkembang dengan menyatakan sikap bahwa paham pluralisme agama bertentangan dengan Islam dan umat Islam dilarang mengikuti paham ini. Sikap dari MUI mendapatkan apresiasi dari Dr. Anis Malik Thoha, pakar pluralisme agama, yang juga sebagai Rois Syuriah NU yang menyimpulkan bahwa pluralisme agama memang sebuah usaha untuk membuat agama baru yang sangat destruktif terhadap Islam dan agama-agama lain.<sup>200</sup>

Namun di sisi lain, banyak juga dari kalangan tokoh cendekiawan Muslim yang mengkritik dan menyayangkan atas fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, karena dianggap dalam hal ini MUI menampakan sikap eksklusif terhadap agama lain. Seperti contoh seorang tokoh cendekiawan Muslim Indonesia yaitu Prof. Dr. Nurcholish Madjid yang menggunakan pendekatan filsafat perenial yang belakangan banyak dibicarakan dalam

---

<sup>198</sup> Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta: GIP, 2005, hal. 50.

<sup>199</sup> Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama*, Jakarta: RMBOOKS, 2007, hal. 88.

<sup>200</sup> Anis Malik Thoha, pada buku Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Haram*, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2005, hal. 20.

dialog antarumat agama di Indonesia, memberikan pandangan terhadap gagasan pluralisme agama dengan mengatakan bahwa semua agama pada prinsipnya merupakan sebuah ekspresi keimanan terhadap Tuhan yang sama. Ibarat sebuah roda, maka pusat roda itu adalah Tuhan, dan jari-jari yang mengelilingi roda merupakan jalan dari berbagai agama, yang pada intinya akan bertemu pada pusat roda. Dalam pendekatan filsafat perenial membagi agama pada dua leve, yakni batin (*esoterik*) dan zhahir (*eksoterik*). Semua agama berbeda dengan agama lain dalam level zhahir, tetapi relatif sama dalam level batinnya.<sup>201</sup>

Sedangkan Alwi Shihab memberi batasan-batasan pada paham pluralisme agama. *Pertama*, paham pluralisme tidak hanya berpegangan pada sebuah kenyataan tentang kemajemukan dan keanekaragaman suatu agama, melainkan ikut terlibat dalam memahami perbedaan dan persamaan agar tercapainya kerukunan dalam umat beragama. *Kedua*, pluralisme harus dibedakan dengan kosmopolitanisme, yaitu paham yang merujuk pada suatu realitas kemajemukan dan keberagaman terhadap agama di suatu daerah, namun tanpa melahirkan dialog/interaksi. *Ketiga*, paham pluralisme tidak dapat disamakan dengan paham relativisme, karena seorang relativis tidak mungkin akan menerima kebenaran yang bersifat universal untuk semua dan sepanjang masa.<sup>202</sup>

Kenyataanya pro-kontra dalam menyikapi paham pluralisme agama tidak hanya terjadi dalam internal agama Islam saja, melainkan terdapat di semua agama. Sehingga menimbulkan sikap dari masing-masing agama:

#### 1. Sikap Katolik

Menghadapi serbuan paham pluralisme agama ini, para tokoh agama memberikan tanggapan dan respon. Paus Yohannes Paulus II, tahun 2000, mengeluarkan Dekrit 'Dominus Jesus'. Pluralisme agama kata Prof. Franz Magnis-Suseno, sebagaimana diperjuangkan di kalangan Kristen oleh beberapa tokoh teolog seperti John Hick, Paul F. Knitter (Protestan) dan Raimundo Panikar (Katolik) adalah merupakan paham yang menolak eksklusivisme kebenaran. Bagi mereka, anggapan bahwa hanya agamanya sendiri yang benar merupakan bentuk kesombongan. Teolog yang mendasari anggapan itu adalah setidaknya menganggap bahwa agama-agama merupakan religiusitas umat manusia. Para pendiri agama, seperti Buddha, Yesus, dan Muhammad merupakan genius-genius religius, mereka menghayati dimensi religius secara mendalam. Posisi ini bisa sekaligus berarti melepaskan adanya Allah personal. Jadi, yang sebenarnya diakui adalah dimensi transenden

---

<sup>201</sup> *Tiga Agama Satu Tuhan*, Bandung: Mizan, 1999, hal. xix.

<sup>202</sup> Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997, 41.

dan metafisik alam semesta manusia. Namun bisa juga dengan mempertahankan paham Allah personal.<sup>203</sup>

Oleh karena itu, menurut Franz Magnis, bahwa paham pluralisme agama sudah jelas-jelas ditolak oleh gereja Katolik. Pada tahun 2000, Vatikan menerbitkan penjelasan ‘Dominus Jesus’.<sup>204</sup> Penjelasan ini, selain menolak paham pluralisme agama, juga menegaskan kembali bahwa Yesus Kristus adalah satu-satunya pengantara keselamatan Ilahi dan tidak ada orang yang bisa sampai pada Bapa selain melalui Yesus. Franz Magnis sendiri mendukung ‘Dominus Jesus’ itu sudah perlu dan tepat waktu. Menurutnya, pluralisme agama hanya dipermukaan saja kelihatan lebih rendah hati dan toleran daripada sikap inklusif yang tetap meyakini imannya, namun disisi lain paham ini dapat merusak dan menimbulkan pembakangan terhadap ajaran kitab Injil.<sup>205</sup>

## 2. Sikap Protestan

Menurut sudut pandang para tokoh teolog Protestan juga terdapat pro-kontra terkait paham pluralisme agama, maksudnya sikap para tokoh Protestan tidak sama. Namun para teolog-teolog Protestan banyak pula yang menjadi pelopor paham ini. Seperti, Poltak YP Sibarani & Bernard Jody A. Siregar, yang mengatakan: “Pluralisme bukan sekedar menghargai pluralitas agama tetapi sekaligus menganggap (penganut) agama lain sama dan setara dengan agamanya. Namun disisi lain, jika tidak berhati-hati, sikap mampu menerima, menghagai dan memandang agama lain sebagai agama yang baik dan benar ini dapat berbahaya dan menciptakan polarisasi iman. Artinya, keimanannya atas agama yang diyakininya pada akhirnya bisa memudar dengan sendirinya, tanpa intervensi pihak lain.”<sup>206</sup>

## 3. Sikap Hindu

Paham pluralisme agama, menurut tokoh-tokoh agama Hindu pun tak lepas dari pro-kontra. Ngakan Made Madrasuta menjelaskan, “Yang

---

<sup>203</sup> Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*, Jakarta: Penerbit Obor, 2004, hal. 138-141.

<sup>204</sup> Dominus Jesus dikonsepsi dan semula ditandatangani oleh Kardinal Ratzinger, sekarang Paus Benediktus XVI, dan dikeluarkan pada 28 Agustus 2000. Dokumen ini telah menimbulkan perdebatan sengit di kalangan Kristen, termasuk intern Katolik sendiri. Dokumen ini dikeluarkan akibat keluarnya buku *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* karya Prof. Jacques Dupuis SJ. Dalam bukunya dinyatakan ‘kebenaran penuh (*fullness of truth*) tidak akan terlahir sampai datangnya kiamat atau kedatangan Yesus kedua. Semua agama disatukan dalam kerendahan hati karena kekurangan bersama dalam meraih kebenaran penuh tersebut.

<sup>205</sup> Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, hal. 101.

<sup>206</sup> Poltak YP Sibarani & Bernard Jody A. Siregar, *Beriman dan Berilmu: Panduan Pendidikan Agama Kristen untuk Mahasiswa*, Jakarta: Ramos Gospel Publishing House, 2005, hal. 126.

disebut ‘jalan’ dalam Gita adalah empat yoga, yaitu Karma Yoga, Jnana Yoga, Bhakti Yoga, dan Raja Yoga. Semua yoga ini ada dalam agama Hindu, karena agama Hindu menyediakan banyak jalan, bukan hanya satu, sesuai dengan kemampuan dan kecenderungannya.<sup>207</sup>

Para tokoh pendukung paham pluralisme agama sering mengutip perkataan para tokoh Hindu untuk memperkuat argumentasi mereka. Semisal ucapan Mahatma Gandhi yang berpendapat bahwa semua agama, baik Hinduisme, Buddhisme, Yahudi, Kristen, Islam, Zoroaster, maupun lainnya adalah benar. Dengan demikian, maka kebenaran akan ditemukan pada semua agama.

Dalam paparannya tentang *Hinduism* dari bukunya, *The World's Religions*, Prof. Huston Smith menyimpulkan bahwa sejak dulu, kitab-kitab Veda/Weda menyatakan pandangan Hindu klasik bahwa agama-agama yang berbeda hanyalah merupakan bahasa yang berbeda-beda yang digunakan Tuhan untuk berbicara kepada hati manusia. Kebenaran memang satu; orang-orang bijak menyebutnya dengan nama yang berbeda-beda).<sup>208</sup>

#### 4. Sikap Islam

Adapun sikap para tokoh Muslima dalam merespon paham pluralisme agama, sama seperti agama lain yang tak luput dari pro-kontra, khususnya dari kalangan tokoh yang masih konservatif yaitu mempunyai pandangan klasik dan tekstual dan tokoh Islam progresif yaitu mempunyai pandangan kontekstual yang mengharuskan membaca ulang melalui ilmu baru, seperti hermeneutik dan ilmu-ilmu sosial berdasarkan suatu tradisi plural dan sejarah peradaban Islam, hal ini akan penulis bahas pada tema selanjutnya.

### C. Diskursus Penafsiran Ayat-ayat Pluralisme

Semenjak Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada bulan Juli 2005, mengeluarkan fatwa mengenai larangan kepada masyarakat untuk mengikuti paham pluralisme.<sup>209</sup> Paham pluralisme pada khususnya mulai menjadi sorotan publik, bukan hanya dari kalangan intelektual atau akademisi yang biasa bekerja dalam isu antaragama, melainkan berbagai kalangan masyarakat umum juga mulai ikut membicarakan paham ini. Bahkan sejak dikeluarkannya fatwa MUI tersebut justru pro-kontra mengalami peningkatan, bahkan sampai saat ini pro-kontra pun masih

---

<sup>207</sup> Ngakan Made Madrasuta, *Semua Agama Tidak Sama*, t.tp: Media Hindu, 2006, hal. xxx.

<sup>208</sup> Huston Smith, *The World's Religions*, New York: Harper Collins Publisher, 1991, hal. 73.

<sup>209</sup> Fatwa tersebut diumumkan pada Kamis, 28 Juli 2005. Ada 11 fatwa. Fatwa no. 7 berisikan bahwa MUI mengharamkan pluralisme, sekularisme dan liberalisme. Fatwa ini telah menimbulkan pro-kontra.

terus bermunculan dan berkembang luas memenuhi banyak perdebatan di ruang publik seperti di halaman surat kabar, majalah, jurnal nasional maupun lokal dan media sosial dan ruang publik lainnya.<sup>210</sup>

Ada tiga dasar pertimbangan bagi MUI untuk mengeluarkan fatwa pengharaman terhadap sekularisme, liberalisme dan pluralisme; *pertama*, bahwa pada akhir-akhir ini isu pluralisme agama semakin berkembang luas di kalangan masyarakat; *kedua*, bahwa berkembangnya paham pluralisme di tengah masyarakat telah menimbulkan keresahan bahkan konflik, sehingga sebagian masyarakat meminta MUI untuk menetapkan fatwa tentang paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme untuk dijadikan pedoman oleh umat Islam.

Kemudian MUI membuat definisi mengenai pluralisme agama, yaitu: suatu paham yang mengakui bahwa semua agama adalah sama dan kebenarannya bersifat relatif. Konsekuensinya maka setiap agama tidak diperbolehkan membuat klaim bahwa agamanya yang paling benar dan agama lain merupakan jalan kepada kehancuran. Bahkan paham ini menyatakan semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga.<sup>211</sup> Sedangkan pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan.

Berdasarkan definisi tersebut, maka MUI membuat ketentuan hukum, bahwa paham Pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama adalah paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Oleh karena itu, umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama. Dalam masalah akidah dan ibadah, umat Islam wajib bersikap eksklusif, dalam artian haram mencampur-adukkan keyakinan dan ibadah umat Islam dengan agama lain. Bagi masyarakat Muslim yang tinggal bersama pemeluk agama lain (pluralitas agama), jika dalam masalah sosial yang tidak berkaitan dengan keyakinan dan ibadah, umat Islam bersikap inklusif, maksudnya tetap melakukan pergaulan sosial dengan pemeluk agama lain sepanjang tidak saling merugikan. Fawa MUI berdasarkan dengan keterangan pada ayat al-Qur'an surat Ali 'Imran/3 :19 dan 85 yang menegaskan bahwa agama yang diterima Allah adalah hanya agama Islam, selain dari Islam, maka akan di tolak.

Namun di sisi lain, beberapa tokoh Muslim seperti Ahmad Suaedy, Abdul Moqsih Ghazali, dan Rumadi, mereka justru setuju dengan ketiga gagasan tersebut. Dalam menyikapi fatwa yang dikeluarkan MUI, mereka berpendapat bahwa fatwa tersebut telah bertentangan dengan basis-basis

---

<sup>210</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: PT Grasindo, 2010, hal. 5.

<sup>211</sup> Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama, 29 Juli 2005.

moral keislaman yang universal, karena fatwa MUI ini seakan tampak eksklusif, tidak pluralis bahkan cenderung diskriminatif. Menurut mereka, fatwa MUI ini justru berkembangnya masalah perlindungan terhadap kebebasan beragama menjadi dan semakin banyak kasus kebebasan beragama di Indonesia, jauh melebihi tahun-tahun sebelumnya.<sup>212</sup>

Dalam kaitannya dengan paham pluralisme, Nurcholish Madjid (Cak Nur) dalam bukunya yang berjudul “*Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*”, menyebutkan, pada prinsipnya semua agama adalah sama, meskipun mempunyai jalan yang berbeda-beda akan tetapi mempunyai tujuan yang sama dan satu. Kemudian Cak Nur memberikan argumen dengan menjelaskan ayat di dalam al-Qur’an misalnya diilustrasikan bahwa semua Nabi dan Rasul itu adalah *muslim* (orang pasrah kepada Allah). Menurutnya semua agama para Nabi dan Rasul adalah *Islâm*, dalam arti yang umum (generik) yaitu tunduk dan patuh terhadap Tuhan. Sementara Islam *par excellance* adalah bentuk terlembaga dari agama yang sama itu. Oleh karenanya semua agama itu pada dasarnya sama. Perbedaan hanya dalam bentuk *syari’ah*. Dalam bahasa keagamaan inilah yang disebut ‘jalan’. Selanjutnya Cak Nur memperkuat pendapatnya, dengan mengatakan bahwa setiap agama adalah ‘jalan’ kepada Tuhan. Istilah-istilah yang dipakai dalam al-Qur’an untuk menyebutkan jalan adalah *shirâth*, *sabîl*, *syari’ah*, *tharîqah*, *minhâj*, *mansak* (jamaknya: *manâsik*), dan *maslak* (jamaknya *sulûk*). Misalnya dalam al-Qur’an surat al-Maidah/5:16 disebutkan:

يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى  
النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾

“Dengan itu Allah memberi petunjuk kepada siapa saja yang mengikuti keridaan-Nya menuju jalan kedamaian dan keselamatan, dan mengeluarkan mereka dari kegelapan kepada cahaya, dengan izin-Nya dan menunjuki mereka jalan yang lurus”.

Dalam ayat ini tidak memakai kata *sabîl-a salâm*, melainkan menggunakan term dalam bentuk jamak, yaitu *subul-a salâm-i* (berbagai jalan). Sehingga kira-kira tafsirnya menurut Cak Nur, “Mereka yang sungguh-sungguh mencari jalan-Ku (ridha-Ku), pasti Kami akan tunjukkan berbagai jalan-Ku”.<sup>213</sup>

<sup>212</sup> Ahmad Suaedy et.al., *Kala Fatwa Jadi Penjara*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006, hal. xxi.

<sup>213</sup> Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Jakarta: Paramadina, 2009, hal. 67-68.

Pendapat di atas senada dengan pendapat Ahmad Amin, seorang cendekiawan Muslim dari Mesir, menyatakan bahwa semua agama adalah jalan menuju Tuhan. Meskipun jalan-jalannya berbeda-beda, semuanya diarahkan pada Tuhan Yang Satu. Dia adalah eksistensi yang abadi, meskipun disebut dengan nama-nama yang berbeda-beda. Ahmad Amin mengutip pendapat Muhyiddin Ibn ‘Arabi, “Seorang sufi melihat Tuhan Yang Satu dalam Ka’bah, dalam Masjid, dalam Gereja, dan dalam Kuil”.<sup>214</sup>

Oleh karena itu dalam pembahasan ini, penulis akan mengungkapkan beberapa dalil al-Qur’an yang biasa digunakan sebagai argumen untuk bersikap toleransi dalam beragama dan pandangan terkait penafsiran ayat yang sering dijadikan argumen oleh para pengusung paham pluralisme agama dari beberapa kitab-kitab tafsir. Adapun masalah-masalah yang akan penulis teliti dalam tesis ini untuk bisa mengetahui dalil al-Qur’an seputar pluralisme agama adalah berkaitan dengan toleransi beragama, kebebasan beragama dan keselamatan umat non Muslim:

### 1. Toleransi dan Kebebasan Beragama

Toleransi menurut prespektif kajian bahasa Arab sering diistilahkan dengan *al-tasâmuḥ*. Toleransi merupakan bagian dari ajaran Islam yang sejajar dengan ajaran lain. Adapun beberapa kata yang mempunyai padanan kata (sejajar) dengan kata *al-tasâmuḥ* adalah kata “kasih” yang mempunyai arti (*rahmat*), kebijaksanaan (*ḥikmat*), kemaslahatan universal (*maslahât ‘âmmat*), keadilan (*‘adl*). Beberapa ajaran inti Islam tersebut merupakan sesuatu yang *qath ‘iyyât*, yakni tak bisa dibatalkan dengan nalar apa pun, dan *kulliyyât*, yaitu bersifat universal, melintas ruang dan waktu (*shâlih li kulli zamân wa makân*).<sup>215</sup>

Sedangkan menurut sudut pandang dari kajian bahasa Inggris, bahwa kata “toleransi” berasal dari kata *tolerance/toleration* yang mempunyai makna sebuah pandangan yang menerima, mengakui, dan menghormati terhadap perbedaan, karena hal tersebut dianggap sebuah bentuk keragaman, baik yang berkaitan dengan pendapat (*opinion*), agama, maupun yang berkaitan dengan ekonomi, sosial, dan politik.

Umar Hasyim beranggapan bahwa toleransi adalah sebuah sikap yang mengakui dan menghormati terhadap orang lain dalam menjalankan keyakinan dan ajaraannya atau mengatur hidupnya dan kebebasan untuk menentukan nasibnya masing-masing, selama dalam menjalankan dan menentukannya sikapnya tersebut tidak menimbulkan kegaduhan dan konflik di tengah-tengah masyarakat dan juga tidak

<sup>214</sup> Ahmad Amin, *Zuhr al-Islâm*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1969, hal. 80.

<sup>215</sup> Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an*, Depok: KataKita, 2009, hal. 215.

bertentangan dengan nilai-nilai dasar yang terkandung dalam Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.<sup>216</sup> Dalam kaitannya di negara Indonesia mengingat bahwa penduduknya bersifat majemuk dan beragam, maka sikap toleransi memang harus kontekstualisasikan dalam negara Indonesia.

Di dalam ajaran Islam, sikap toleransi terhadap kepercayaan agama lain juga sangat dianjurkan, oleh karenanya Allah melarang kepada umat Muslim untuk menghina kepercayaan agama lain, hal ini dinyatakan dalam al-Qur'an pada surat al-An'am /6: 108:

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

*“Janganlah kalian memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitahukan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan”.*

Terkait kandungan ayat tersebut dalam kitab *Ibnu Katsîr* dijelaskan, bahwa ayat ini melarang Nabi Muhammad dan umat Islam menghina tuhan-tuhan orang Musyrik meskipun hal tersebut secara internal akidah umat Islam dianggap benar dan terdapat kemaslahatan dalam menguatkan akidah Islam. Sebab konsekuensinya dari menghina agama tuhan-tuhan orang Musyrik, maka orang Musyrik akan melakukan hal yang sama yaitu menghina kepada Tuhan umat Islam. Ayat tersebut sekaligus menunjukkan bahwa larangan umat Islam untuk menghina tuhan atau agama lain pada hakikatnya melindungi harkat martabat Allah dan Rasul-Nya.<sup>217</sup>

Keterangan tersebut, sesuai dengan pendapat Muhammad ar-Razi yang berpendapat, bahwa cacian terhadap agama lain meskipun dianggap sebuah kebenaran dan keta'atan akan tetapi hal tersebut dapat mendatangkan kemungkaran yang besar, maka umat Islam wajib untuk menjauhinya, karena cacian ini justru dapat menyebabkan mereka juga mencaci Allah dan Rasul-Nya, membuka pintu permusuhan, membuat mereka menjauh dan benci pada agama Islam, hal yang demikian ini

---

<sup>216</sup> Umar Hasyim, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Beragama*, Surabaya, Bina Ilmu, 1979, hal. 22.

<sup>217</sup> Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., Juz II, hal. 188.

menimbulkan beberapa kemungkaran yang lebih besar, oleh karenanya Allah melarangnya.<sup>218</sup>

Mengenai *asbâbu an-nuzûl* ayat tersebut, Imam Ibnu ‘Abbas menjelaskan dalam kitab *Tafsîr al-Baghawi*, bahwa sebab turunnya ayat ini berkenaan dengan ketika itu kaum Muslim mengatakan kepada orang-orang musyrik, “Sesungguhnya kalian dan sesembahan kalian (selain Allah) menjadi kayu bakar di neraka jahannam”. Kemudian mereka meminta kepada Nabi dan berkata, ”Wahai Muhammad, berhentilah untuk mencaci maki tuhan-tuhan kami, jika tidak maka kami pun akan mencaci maki Tuhan mu.<sup>219</sup>

Adapun menurut pendapat lain, ayat ini turun tatkala Abu Thalib hendak wafat, kemudian kaum Quraisy berkata: “kami masuk kerumah Abi Thalib dan meminta agar anak dari saudaranya (Nabi Muhammad) tidak mengganggu agama kaum Quraisy, karena kami merasa malu apabila setelah kematian Abi Thalib harus membunuhnya”, karena Abu Thalib melarang orang Quraisy untuk membunuh Nabi Muhammad setelah kematiannya nanti. Kemudian Abu Sofyan, Abu Jahal, Nadhr ibn Harits bersama golongan dari Quraisy datang dan berkata pada Abu Thalib “Engkau adalah pembesar kami, laranglah anak dari saudara mu agar tidak mengganggu agama kami dengan membawa ajaran tauhid”, maka Abu Thalib memanggil Muhammad SAW dan berkata kepadanya: “Mereka (orang-orang Quraisy) adalah kelompok mu, keturunan paman mu, mereka meminta agar kamu tidak mengganggu agamanya, niscaya mereka pun tidak akan mengganggu agama mu”, kemudian Nabi Muhammad menjawab: “Katakanlah *Lâ Ilâha Illa Allahu*”. Kemudian Abu Thalib berkata: “Ucapkanlah selain kalimat itu, karena kaum mu (orang Quraisy) tidak menyukainya”, maka Nabi menjawab: “Saya tidak akan mengucapkan selain kalimat itu, meskipun kalian menaruh matahari di tangan ku”. Maka orang Quraisy berkata: “Janganlah kau menghina tuhan-tuhan kami, jika tidak (menghina agama kami) niscaya kami akan menghina agama mu. Kemudianlah turun ayat ini.<sup>220</sup>

Termasuk dari sikap toleransi yaitu tidak memaksakan kepada agama lain untuk memeluk agama Islam. Karena pemaksaan dalam perkara agama juga bertentangan dengan ajaran al-Qur’an. Allah berfirman dalam surat al-Baqarah /2: 256 :

---

<sup>218</sup> Muhammad ar-Razi Fakhru ad-Din, *Tafsîr Mafâtihi al-Ghaib*,..., hal. 146.

<sup>219</sup> Imam Husain bin Mas’ud al-Baghawi, *Tafsîr al-Baghawi*,..., Juz III, hal. 176.

<sup>220</sup> Muhammad ar-Razi Fakhru ad-Din, *Tafsîr Mafâtihi al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, Juz VII, hal. 146.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ  
بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٦﴾

“Tidak boleh ada paksaan dalam agama. Sungguh telah nyata (berbeda) kebenaran dan kesesatan. Karena itu, barang siapa yang ingkar kepada *thâghûl* dan beriman kepada Allah, sesungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang amat kuat yang tak akan putus. Allah Maha Mendengar dan Mengetahui”.

Dari prespektif kajian gramatika bahasa Arab, kata “*lâ*” dalam ayat tersebut termasuk kategori *lâ linafyi al-jins*, maksudnya menafikan atau mentiadakan seluruh bentuk jenis paksaan yang berkaitan dengan pilihan beragama. Ayat tersebut juga menggunakan redaksi kalimat yang umum (*lafzh ‘âm*).<sup>221</sup> Sedangkan *Dalâlat lafzh ‘âm*, menurut kajian ushul fikih mazhab Hanafiyah bersifat *qath’i* sehingga tidak mungkin bisa di *takhshîsh* atau dikhususkan apalagi di hapus hukumnya (*naskh*) dengan dalil yang sifatnya *zhanni*.<sup>222</sup>

Menurut Abu Muslim dan al-Qaffal ayat ini memberikan petunjuk bahwa keimanan seseorang tidak boleh didasarkan atas paksaan, melainkan harus tulus atas pilihan pribadi.<sup>223</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi menambahkan penjelasan bahwa ayat ini menegaskan pemaksaan untuk memeluk agama Islam merupakan perkara yang dilarang.<sup>224</sup>

Berbeda dengan penafsiran menurut Jawdat Sa’id yang mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan pemaksaan (*al-ikrâh*) dalam ayat tersebut adalah *al-ghayy*, yang mempunyai arti kesesatan dan ini merupakan jalan yang salah, kemudian beliau mengistilahkan dengan perkataan *al-tharîq al-khathi*. Sedangkan yang dimaksud dengan tanpa paksaan (*‘ala ikrâh*) dalam ayat tersebut adalah *al-rusyd*, yaitu sebuah kebenaran dan ini adalah jalan benar, yang kemudian beliau mengistilahkan dengan perkataan *al-tharîq al-shahîh*. Jika demikian, maka yang di maksud dengan ayat tersebut adalah tidak ada unsur paksaan dalam memilih agama. Karena sungguh sudah sangat

<sup>221</sup> Salah satu bentuk *lafazh ‘âm* adalah *isim nakirat*, yang di-*nafi*-kan (*al-nakirat al-manfiyat*, atau *al-nakirat fi siyâq al-nafyi*), misalnya, *la dlalara wa la ddirâr, lâ junâha ‘alaikum*.

<sup>222</sup> Pendapat berbeda dikemukakan ulama Syafi’iyyah. Menurut mereka, *dalâlat lafzh ‘âm* adalah *zhanni* (tidak tegas) sehingga bisa di *naskh juz’i* (dihapus) atau di *takhshîs* misalnya dengan hadits *ahâd* yang *dalâlatnya* adalah *qath’i* (tegas).

<sup>223</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993, Jilid IV, hal. 16.

<sup>224</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marâh Labid*, Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyah, Jilid I, hal. 74.

jelas perbedaan antara beragama dengan tanpa disertai paksaan dan pemaksaan”. Kemudian Jawdat Sa’id melanjutkan penafsirannya mengenai kata “*thâghû*” dalam lanjutan ayat tersebut adalah orang yang memaksakan kepercayaan dan keyakinan beragama kepada orang lain serta membunuh orang yang berbeda keyakinan dengan dirinya. Penafsiran yang dilakukan oleh Jawdat Sa’id berbeda dengan mayoritas penafsiran pada umumnya.<sup>225</sup>

Ayat ini merupakan dasar dari argumentasi mengenai toleransi dan jaminan dalam kebebasan beragama. Menurut Jawdat Sa’id ayat yang berbunyi “*lâ ikrâha fî al-dîn, qad tabayyana al-rusyd min al-ghayy*” mempunyai arti sangat universal artinya secara umum melarang semua bentuk paksaan dalam beragama. Secara rangkaian ayat, posisi ayat tersebut persis setelah ayat kursi. Jika kandungan ayat kursi berkaitan hubungan manusia kepada Allah yakni perintah untuk mensucikan Allah. Maka pada ayat ini mempunyai kandungan makna yang berkaitan hubungan baik kepada manusia yaitu berupa jaminan atas kebebasan memilih agama.<sup>226</sup>

Sedangkan mengenai isi kandungan ayat ini menurut Imam al-Qurthubi terdapat dua riwayat:<sup>227</sup>

*Pertama*; pendapat yang disandarkan kepada riwayat Sulaiman Ibn Musa yang mengatakan bahwa ayat ini sudah *dinaskh* dengan ayat peperangan (*qitâl*) karena Nabi Muhammad telah mengajak orang-orang Arab Quraisy untuk memeluk agama Islam dan memerangi bagi yang tidak. Pendapat serupa juga *dinukil* oleh Imam Ibnu Katsir yang mengatakan bahwa ayat ini telah di *naskh* dengan ayat perang. Menurut pendapat ini seluruh manusia wajib didakwahkan untuk memeluk agama Islam, namun jika mereka enggan masuk Islam dan tidak mau membayar retribusi (*jizyah*), maka konsekuensinya boleh untuk diperangi.<sup>228</sup>

Pendapat ini dikuatkan oleh al-Lusi dalam kitab *Tafsîr ar-Rûhu al-Ma’âni*, beliau menjelaskan:<sup>229</sup>

وجوز أن تكون إخباراً في معنى النهي أي لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه وهو حينئذٍ إما عام منسوخ بقوله تعالى: {جاهد الكفار

<sup>225</sup> Jawdat Sa’id, *Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Dirâsat wa Abhâts fî al-Fikr al-Islâmî*, Damaskus: Markaz al-Ilm wa al-Salam li Dirasat wa al-Nasyr, 1997, hal. 25-26.

<sup>226</sup> Jawdat Sa’id, *Lâ Ikrâha fî al-Dîn*,..., hal. 13.

<sup>227</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an*, Kairo: Dar al-Hadits, 2002, Jilid III, hal. 239.

<sup>228</sup> Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Azhîm*, Juz I, hal. 354.

<sup>229</sup> Al-Lusi, *Tafsîr ar-Rûhu al-Ma’âni*,..., Juz II, hal. 322.

والمنافقين} وهو المحكى عن ابن مسعود وابن زيد وسليمان بن موسى أو  
مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية.

Menurut al-Lusi bahwa redaksi ayat tentang larangan adanya pemaksaan dalam beragama merupakan sebuah informasi yang mengandung makna larangan, namun ayat tersebut telah di *naskh* dengan ayat yang menyatakan “perangilah orang-orang kafir dan munafik”. Pendapat ini disandarkan kepada riwayat Ibnu Mas’ud, Ibnu Zaid dan Sulaiman ibn Musa, atau ayat ini dikhususkan kepada orang ahli kitab yang mau membayar *jizyah*, pendapat ini disandarkan kepada riwayat al-Hasan, Qatadah dan al-Dhahaq.

Sementara Thabathaba’i membantah, bahwa ayat itu tidak mungkin dinaskh tanpa *menaskhi ‘illat* hukumnya. *‘Illat* (alasan) hukum itu tampak secara tersirat dalam kalimat berikutnya yang menyebutkan bahwa sudah terang dan jelas perbedaan antara *al-rusydy* (kebenaran) dan *al-ghayy* (kesesatan). Ini adalah alasan mengapa umat Islam tidak boleh memaksa agama lain untuk memeluk agama Islam.<sup>230</sup>

*Kedua*, Pendapat ini diriwayatkan oleh al-Sya’bi, Qatadah, al-Hasan, dan al-Dhahak yang menyatakan bahwa ayat ini tidak dihapus hukumnya melainkan turun dalam konteks khusus yaitu Ahli Kitab yang berada di negara Islam. Mereka tidak diperkenankan untuk dipaksa memeluk agama Islam selama masih membayar retribusi (*jizyat*) kepada pemerintah Islam.

Sedangkan terkait sebab turunnya ayat ini secara umum terdapat dua pendapat:

*Pertama*, yaitu ketika seorang wanita yang belum mempunyai keturunan. Kemudian ia berjanji seandainya dianugrahi keturunan maka niscaya ia menghendaki anaknya menjadi seorang Yahudi dan tidak mengizinkan memeluk agama selain Yahudi. Dengan peristiwa ini, maka Allah menurunkan ayat ini sebagai bentuk pelarangan terhadap bentuk pemaksaan dalam beragama. Pendapat ini disandarkan kepada Abu Dawud, al-Nasa’i, Ibn Hibban, Ibn Jarir dari Ibn ‘Abbas.<sup>231</sup>

*Pendapat kedua* menjelaskan ayat ini diturunkan berkaitan dengan kejadian yang dialami laki-laki Anshar yang bernama Abu Hushain. Diceritakan bahwa Abu Hushain merupakan seorang Muslim yang mempunyai dua anak yang beragama Kristen. Kemudian ia menceritakan kepada Nabi, apakah dirinya dibenarkan untuk memaksa

<sup>230</sup> Thabathaba’i, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., Juz II, hal. 348.

<sup>231</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999, Juz III, hal. 30-31.

dua anaknya untuk memeluk agama Islam, padahal kedua anaknya tersebut mempunyai kecenderungan untuk memeluk agama Kristen. Kemudian dia juga mengatakan kepada Nabi, bahwa dirinya akan membiarkan mereka masuk neraka. Dengan peristiwa tersebut, maka Allah menurunkan ayat yang melarang pemaksaan dalam urusan agama. Pendapat ini disandarkan atas<sup>232</sup>

Pendapat kedua ini juga didukung dengan pernyataan Imam al-Lusi dalam Kitab Tafsirnya *Rûh al-Bayân*, yang menjelaskan:<sup>233</sup>

وفي سبب النزول ما يؤيده فقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما «أن رجلاً من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان وكان هو رجلاً مسلماً فقال للنبي صلى الله عليه وسلم: ألا أستكرهما فإنهما قد أبايا إلا النصرانية فأنزل الله تعالى فيه ذلك».

Menurut Al-Lusi sudah sangat jelas bahwa bentuk pemaksaan dalam kaitannya dengan kepercayaan terhadap suatu agama tidak dibenarkan. Menurut Ibrahim al-Hafnawi juga menyatakan bahwa kebebasan beragama merupakan prinsip dasar dalam ajaran Islam, oleh karenanya tidak ditemukan satu ayat pun dalam al-Qur'an atau sebuah hadits yang bertentangan dengan prinsip dasar ajaran ini.<sup>234</sup>

Pendapat serupa juga diperkuat oleh pernyataan Imam Zamakhsyari yang menyatakan tidak diperbolehkan terdapat unsur pemaksaan untuk memeluk suatu agama. Keterangan ini terdapat dalam *Tafsîr al-Kasyâf*:<sup>235</sup> Dalam keterangan tersebut, dijelaskan bahwa sebuah kepercayaan tidak boleh didasari atas dasar paksaan dan kekerasan, melainkan murni atas dasar pilihannya sendiri, karena jika Allah menghendaki maka seluruh penghuni bumi beriman maka sangat mudah bagi-Nya.

Pendapat ini serupa juga dikemukakan oleh Rasyid Ridha, bahwa keimanan seseorang terhadap Tuhan dan ajaran-Nya merupakan sebuah

<sup>232</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marâh Labîd*,..., Jilid I, hal.74.

<sup>233</sup> Al-Lusi, *Tafsîr ar-Rûhu al-Ma'âni*,..., Juz II, ayat 322.

<sup>234</sup> والمبدأ العام في شريعتنا أنه لا إكراه في الدين ولا يوجد في القرآن أو سنة ما يتعارض  
komentar Ibrahim al-Hafnawi di catatan kaki; al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Jilid II, hal. 240.

<sup>235</sup> Al-Zamakhsyari, *Tafsîr al-Kasyâf*, Bairut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1988, hal.

pondasi atau dasar dari beragama yang pada hakikatnya adalah ketundukan diri kepada Tuhan, maka hal tersebut tidak dapat dipaksakan.<sup>236</sup>

Setiap pemeluk agama, secara akidah berhak meyakini bahwa agama yang dia peluk merupakan agama yang benar. Dengan demikian, maka setiap pemeluk agama harus saling menghormati atas perbedaan kepercayaan dan pilihan agama yang berbeda. Sebab, berbicara mengenai keyakinan merupakan perkara pribadi (*qadliyat syahsiyyat*) sehingga tidak diperbolehkan atas dasar paksaan. Hal ini dilakukan karena tugas Nabi Muhammad hanyalah menyampaikan wahyu, masalah diterima atau tidak merupakan hak Allah, sehingga tidak ada kewenangan bagi Nabi untuk memaksa karena hidayah datang dari Allah. Inilah pendapat yang diutarakan oleh Jamal al-Banna.<sup>237</sup> Seandainya Allah menghendaki semua umat untuk beriman kepada Allah, maka niscaya sangat mudah bangi-Nya. Allah berfirman dalam surah Yunus/10: 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى  
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

*“Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu akan beriman semua orang yang ada di bumi seluruhnya. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang beriman semuanya? Tak seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah”.*

Abdul Karim Soroush membuat sebuah ilustrasi untuk mengumpamakan permasalahan ini. Menurutnya sebagaimana setiap manusia menghadapi sebuah kematian dan mempertanggungjawabkan amalnya secara individual, maka memilih agama dan menjalankan perintah Allah pun merupakan hal yang bersifat individual. Setiap umat beragama mempunyai aksi dan ritus komunal, tetapi bukan berarti keimanan komunal. Jika ekspresi iman bersifat publik, maka esensi iman bersifat privasi. Bagi Soroush, wilayah iman itu seperti arena akhirat yang didalamnya setiap orang akan mempertanggungjawabkan keimanan dan amalnya masing-masing.<sup>238</sup>

Memeluk agama secara pada dasarnya harus disertai dengan keyakinan yang mendalam terhadap ajaran yang telah ditetapkan dalam

<sup>236</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm*,..., Juz III, hal. 31.

<sup>237</sup> Jamal al-Banna, *Hurriyah al-Fikr wa al-'Itiqâd fî Islâm*, Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1998, hal. 6.

<sup>238</sup> Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 204.

agama itu. Maka setiap orang punya hak memilih antara beragama dan tidak beragama. Nabi pernah menawarkan kepada salah seorang budak perempuannya yang bernama Rayhanah binti Zaid untuk memeluk agama Islam. Namun kenyataannya Rayhanah lebih memilih Yahudi sebagai agamanya. Nabi tidak memarahi Rayhanah hingga pada akhirnya ia sendiri yang memutuskan untuk memeluk agama Islam.<sup>239</sup> Ini sebuah teladan yang dicontohkan Nabi, meskipun Nabi posisinya sebagai majikan akan tetapi Nabi tidak mau memaksa budaknya untuk mengikuti agama yang dianut Nabi.

Dalam masalah keyakinan dalam masalah beragama, masing-masing agama mempunyai kepercayaan yang tidak boleh dicampur adukan, Allah berfirman: *Lakum Dînukum Waliya Dîn*. Dalam ayat ini jelas bahwa setiap agama mempunyai cara dan kepercayaan masing-masing yang tidak boleh ada unsur paksaan. Menurut Ibnu Katsir, ayat ini turun sebagai teguran terhadap orang-orang kafir Quraisy yang mengajak Nabi menyembah apa yang mereka sembah.<sup>240</sup> Riwayat lain menyebutkan, ayat ini turun setelah Rasulullah didatangi oleh al-Walid ibn Mughirah, al-‘Ash ibn Wa’il, al-Aswad ibn Muththalib, Umayyah ibn Khalaf. Mereka mengajak Nabi untuk menyembah Tuhan mereka selama setahun dan sebagai balasannya mereka pun bersedia menyembah Tuhan yang disembah Muhammad selama setahun. Mereka mengatakan seandainya apa yang disembah Muhammad lebih baik, mereka bersedia mengikutinya. Sebaliknya, sekiranya apa yang mereka sembah lebih baik, Muhammad pun harus mengikutinya. Dengan kejadian ini, surat al-Kafirun tersebut turun.<sup>241</sup>

Meminjam istilah ilmu kalam, perkara beriman maupun tidak murni merupakan hak Allah. Artinya perkara iman merupakan urusan manusia dengan Tuhannya yang nanti akan dimintai pertanggungjawabannya kelak di akhirat. Seseorang tidak akan dimintai pertanggung jawaban atas keimanan dan dosa orang lain, demikian pula sebaliknya. Allah SWT berfirman dalam al-Qur’an: *Qul Lâ Tusâlûna ‘Ammâ Ajramnâ Wa Lâ Tusâlû ‘Ammâ Ta’malûn*. Dalam ayat ini jelas mengandung makna bahwa seseorang tidak akan diminta mempertanggungjawabkan atas dosa-dosa orang lain, dan sebaliknya orang lain pun tidak akan mempertanggungjawabkan atas perbuatan-perbuatan mu.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Kairo: Dar al-Hadits, 1992, Jilid III, hal. 289.

<sup>240</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Azîm*,..., Juz IV, hal. 632.

<sup>241</sup> Al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fi Ta’wîl al-Qur’an*,..., Jilid XII, hal. 728.

<sup>242</sup> Al-Qurthubi, *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an*,..., Jilid VI, hal. 385.

Oleh karena itu, kebebasan beragama dan respek terhadap agama lain bukan hanya penting bagi masyarakat majemuk seperti di negara Indonesia, akan tetapi merupakan sikap yang diperintahkan dalam Islam. Membela kebebasan beragama dan menghormati kepercayaan orang lain merupakan bagian dari usaha menghindari terjadinya konflik antarumat beragama di kehidupan masyarakat. Perintah untuk melindungi kebebasan beragama merupakan ajaran yang disimpulkan dalam sikap mempertahankan rumah-rumah peribadatan, seperti biara-biara, gereja-gereja dan tempat ibadah lainnya, sebagaimana firman Allah SWT dalam surat Al-Hajj/22: 40:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ  
النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا  
أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾

*“Sekiranya Allah tidak menolak (keganasan) sebagaimana manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobokkan biara-biara, gereja-gereja, sinagong-sinagong, dan masjid-masjid yang didalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah akan menolong orang yang menolong-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa”.*

Terkait toleransi beragama, Nabi pernah mengutus pasukan dalam perang Mu'tah, beliau berpesan: “Dalam perjalanan nanti kalian akan menjumpai beberapa orang laki-laki (pendeta-pendeta) yang menyendiri dan beribadat di dalam gereja-gereja, maka janganlah sekali-kali kalian mengganggu mereka itu. Janganlah kamu membunuh orang perempuan, anak kecil, orang tua yang lemah dan janganlah kamu memotong pohon dan menumbangkan bangunan-bangunan”.<sup>243</sup>

Dengan demikian, maka kiranya inilah menjadi dasar bagi Nabi dalam menyusun Piagam Madinah bersama umat agama lain. Isi dari piagam merupakan jaminan atas kebebasan beragama orang Yahudi sebagai suatu komunitas yang mempunyai kepercayaan, dengan menekankan sikap saling bekerja sama dengan kaum Muslimin dan mengajak kepada orang Islam dan Yahudi agar bekerja sama demi keamanan negaranya.<sup>244</sup> Dalam Pasal 25 Piagam Madinah disebutkan, “Bahwa orang-orang Yahudi Bani Auf adalah satu umat dengan kaum

<sup>243</sup> Umar Abdul Djabbar, *Khulâshoh Nûr al-Yaqîn*, Surabaya: Al-Hikmah, t.th, hal. 45.

<sup>244</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 2000, hal. 12.

Muslimin. Orang-orang Yahudi bebas berpegang kepada agama mereka dan orang-orang Muslim juga bebas berpegang kepada agama mereka, termasuk pengikut mereka dan diri mereka sendiri. Bila di antara mereka ada yang melakukan perbuatan zhalim, aniaya dan durhaka, maka akibatnya akan ditanggung oleh mereka sendiri dan keluarganya". Pasal 37 juga menjelaskan, orang-orang Muslim dan Yahudi perlu bekerja sama dan saling menolong dalam menghadapi pihak lawan.<sup>245</sup> Sebuah hadits menyebutkan, barang siapa membunuh orang non-Muslim yang sudah berkomitmen tentang kedamaian (*mu'âhad*), maka ia tak akan pernah mencium bau harum surga.<sup>246</sup>

Muhammad Husain Haikal menyebutkan, semenjak awal hingga periode Madinah, Nabi Muhammad SAW mempunyai keinginan politik untuk memberikan jaminan atas kebebasan beragama kepada setiap umat, baik Islam maupun Yahudi untuk melaksanakan kepercayaan dan ajaran agamanya masing-masing. Ini karena berdasarkan sebuah anggapan bahwa kebebasan merupakan sarana paling efektif mencapai kesatuan dan persatuan masyarakat. Setiap tindakan yang menentang kebebasan, menurut Husain Haikal, sama halnya dengan membiarkan kemungkinan konflik di tengah-tengah masyarakat yang majemuk.<sup>247</sup>

Berdasarkan penjelasan tersebut, maka dapat diambil kesimpulan, piagam Madinah memberikan jaminan konstiusional terhadap kebebasan beragama. Sehingga semua pemeluk agama bisa hidup berdampingan untuk saling kerja sama dan tolong-menolong. Dan inilah modal utama untuk dijadikan sebuah kekuatan besar dalam menjamin kestabilan nasional.

Adapun terkait pemeluk agama yang memutuskan untuk pindah agama, maka hal tersebut diserahkan pada pilihannya masing-masing dengan konsekuensi yang ia akan tanggung kelak di akhirat nanti.<sup>248</sup> Ada yang berpendapat, bahwa pindah agama merupakan subversi keagamaan yang pelakunya harus dihukum, misalnya dengan dibunuh. Hal tersebut berdasarkan sebuah anggapan bahwa pindah agama merupakan tindakan terlarang yang mesti dijauhi umat Islam. Pendapat ini biasanya bersandar pada suatu hukum yang disebut hadits, yaitu: *Man Baddala Dînahû Faqtulûhu* (barangsiapa yang mengganti agama,

---

<sup>245</sup> Ibn Ishaq, *al-Sirât al-Nabawiyat*, Kairo: Qutha al-Tsaqafah, 1998, Juz II, hal. 368.

<sup>246</sup> Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shohîh al-Bukhârî*, Kairo: Dar Ibn al-Haytsam, 2004, hal. 803.

<sup>247</sup> Muhammad Husain Haikal, *Hayâtu Muḥammad*, t.tp: Dar al-Ma'arif, t.th., hal. 186.

<sup>248</sup> Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hal. 207.

maka bunuhlah).<sup>249</sup> Namun demikian, di dalam al-Qur'an tidak disebutkan dengan jelas bahwa orang yang keluar agama maka boleh mendapatkan hukuman mati. Al-Qur'an hanya mengingatkan, "Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat". Dalam surat al-Maidah/5: 54 juga dijelaskan:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُم عَن دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۖ أَذَلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾

*"Hai orang-orang beriman, barangsiapa di antara kalian murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang mukmin, dan bersikap tegas terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut terhadap celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui".*

Namun menurut al-Qurthubi, bahwa ayat tersebut merupakan prediksi mengenai akan munculnya orang-orang murtad sepeninggalan Nabi Muhammad SAW. Menurut al-Qurthubi, ada dua macam kriteria orang yang murtad. *Pertama*; orang yang mengingkari semua syari'at Islam dan menyatakan diri keluar dari Islam. *Kedua*; orang yang mengambil atau percaya syari'at Islam hanya sebagian dan membuang syari'at Islam yang lain.<sup>250</sup> Jenis murtad yang kedua mulai terjadi pada

<sup>249</sup> Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâri*, hadits ke 6922, hal. 804. Dalam *Shahîh al-Bukhâri*, hadits tersebut untuk mengkritik Ali ibn Abi Thalib yang membakar orang kafir *zindiq*. Hadits ini banyak menjadi pegangan para ahli fikih, yaitu Muhammad Syatha al-Dimyathi, *I'ânat at-Thâlibîn*, Juz IV, hal. 132.

<sup>250</sup> Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*,..., Jilid III, hal. 568.

masa Khalifah Abu Bakar.<sup>251</sup> Sebagian mereka ada yang hanya mengakui shalat namun tidak mengeluarkan zakat.<sup>252</sup>

Dalam kitab *Tafsîr Ahkâm al-Qur'an* dijelaskan bahwa, khalifah Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali *Radhiyallahu 'Anhum* pernah memerangi orang-orang yang murtad setelah wafatnya Rasulullah. Namun setelah itu, tidak ada kepemimpinan yang memerangi orang-orang murtad selain pada masa khulafau ar-Rasyidin.<sup>253</sup>

Imam Ibn Ishaq berkata: Tatkala Rasulullah SAW wafat, banyak wilayah Arab yang penduduknya banyak yang murtad, kecuali tiga masjid; masjid Madinah, Makkah dan Ju'atsi. Adapun bentuk kemurtadan ada dua macam; *pertama*, mengingkari syari'at secara menyeluruh dan keluar dari Islam. *Kedua* mengingkari wajib zakat dan masih meyakini kewajiban lainnya. Maka Abu Bakar memeranginya semuanya, dan mengutus Khalid ibn Walid untuk memeranginya, maka Khalid ibn Walid memerangi dan berhasil menawaninya.<sup>254</sup>

Adapun menurut Imam Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya menjelaskan, bahwa yang dimaksud dengan murtad yaitu ”أي: يرجع عن الحق إلى الباطل.” (kembalinya dari perkara yang *haq* kepada perkara *bâthil*).<sup>255</sup> Dan Muhammad ibn Ka'ab berpendapat surat al-Maidah: 54 tersebut turun berkaitan dengan larangan untuk saling mengasihi kepada orang Quraisy, namun menurut Hasan al-Bashri ayat tersebut turun berkaitan dengan orang yang murtad pada masa pemerintahan Abu Bakar as-Shidiq.

Sedangkan menurut al-Lusi dalam *Tafsîr ar-Rûhu al-Ma'âni* diterangkan:<sup>256</sup>

---

<sup>251</sup> Ada kemungkinan, kelompok yang dianggap murtad tersebut bukan tidak mengeluarkan zakat; mereka mengakui bahwa berzakat adalah wajib, namun mereka tidak mau menyetorkan zakat pada negara atau hal ini, Khalifah Abu Bakar. Penulis belum menemukan penjelasan tentang identitas orang-orang itu; apakah mereka sekelompok umat Islam yang tidak setuju terhadap kepemimpinan Abu Bakar sehingga merasa perlu melakukan pembangkangan dengan tidak menyetor zakat; atau kelompok-kelompok lainnya.

<sup>252</sup> Abu Ishaq al-Syairazi, *al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imâm al-Syâfi'i*, Semarang: Thaha Putera, t.th., Juz II, hal. 222.

<sup>253</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Tafsîr Ahkâm al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub, 1987, Juz II, hal. 204.

<sup>254</sup> Qurthubi, *Tafsîr Jâmi' li al-ahkâm al-Qur'an*,..., Juz VI, hal.219.

<sup>255</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*, Juz III, ..., hal. 135.

<sup>256</sup> Al-Lusi, *Tafsîr ar-Rûhu al-Ma'âni*,..., Juz V, hal. 20.

(يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُم عَن دِينِهِ) شروع في بيان حال المرتدين على الإطلاق بعد أن نهى سبحانه فيما سلف عن موالاته اليهود والنصارى وبين أن موالاتهم مستدعية للارتداد عن الدين.

Surat ini diturunkan untuk menjelaskan keadaan orang murtad secara mutlak (umum), setelah terlebih dahulu Allah SWT melarang saling mengasihi kepada Yahudi dan Nashrani, dan menjelaskan bahwa bersikap saling mengasihi kepada mereka dapat menyebabkan keluar dari agama (murtad).

Terlepas dari apa pun makna murtad, yang pasti al-Qur'an tidak menyebutkan pemberian sanksi hukum mati kepada orang yang keluar dari agama Islam.<sup>257</sup> Menurut Quraish Shihab meskipun disebutkan di dalam hadits yang berkaitan dengan hukum mati terhadap umat Muslim yang keluar dari agama Islam, maka hadits-hadits tersebut merupakan bentuk kebijaksanaan di dalam menata suatu masyarakat yang tergabung dalam suatu negara, oleh karena itu, bisa saja itu penetapan sebuah hukuman berlaku untuk masyarakat tertentu dan namun tidak untuk masyarakat lain. Kebijaksanaan Rasul pun harus dilihat dari beberapa sudut pandang; dalam posisi sebagai Rasul, pemberi fatwa, sebagai hakim yang menetapkan sebuah putusan atau sebagai pemimpin suatu masyarakat yang dalam kebijaksanaannya bisa berbeda dikarenakan mempertimbangkan perbedaan kondisi suatu masyarakat dengan masyarakat lain. Dengan penjelasan ini, sekiranya Quraish Shihab ingin menjelaskan bahwa pelarangan dan hukuman terhadap orang yang keluar dari agama Islam bersifat kontekstual sehingga tidak bisa dijadikan sebagai dasar hukum yang berlaku secara umum di semua situasi dan kondisi.<sup>258</sup>

Adapun hadits yang memerintahkan membunuh orang pindah agama, menurut sebagian pendapat hadits tersebut statusnya bukan hadits mutawatir, melaikan hadits *'âhad*. Sedangkan hadits *ahâd*, menurut Abu Hanifah *dalâlahnya* (petunjuk maknanya) bersifat *zhanni* (relatif). Hadits *ahâd* statusnya tidak sekuat hadits mutawatir.<sup>259</sup> Khudlari Bik menjelaskan, hadits *âhad* tidak bisa *menaskh* (menghapus suatu hukum) yang terdapat pada ayat al-Qur'an.<sup>260</sup> Sedangkan *dalâlah*

<sup>257</sup> Jamal al-Banna, *Hurriyah al-Fikr wa al-'Itiqâd fi Islâm*,..., hal. 15.

<sup>258</sup> M. Quraish Shihab, "Wawasan al-Qur'an tentang Kebebasan Beragama" dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus, *Passing Over: Melintas Batas Agama*,..., hal. 190.

<sup>259</sup> Al-Syaukani, *Irsyâdu al-Fuhûl*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 48.

<sup>260</sup> Muhammad al-Khudari Bik, *Ushûl al-Fiqh*,..., hal. 260.

(petunjuk makna) dalam al-Qur'an bersifat *qath'i*, dan hadits *âhad* bersifat *zhanni*, sehingga menurut Tajuddin al-Subki yang *zhanni* tidak bisa *menaskh* yang *qath'i*.

Jawdat Sa'id juga menambahkan, para perawi hadits itu tidak menyebutkan sebab kehadiran (*sabab al-wurûd*) hadits tersebut, berkaitan dalam konteks apa itu diucapkan Nabi. Menurutnya hadits tersebut statusnya adalah hadits *dhaif* karena bertentangan dengan prinsip dasar dalam ajaran Islam yaitu menjamin kebebasan beragama. Karena, Islam memperkenalkan kebebasan beragama jauh sebelum manusia mengenal konsep tersebut.<sup>261</sup> Namun ini adalah hanya pendapat pribadi beliau, artinya dalam masalah pindah agama masih banyak sekali perdebatan diantara para ahli tafsir.

Meskipun ada hadits yang memerintahkan untuk membunuh orang yang pindah agama, akan tetapi sejarah menunjukkan bahwa Nabi Muhammad tidak pernah menerapkan hadits tersebut. Terkait dengan itu ada tiga kemungkinan. *Pertama*; mungkin pada zaman Nabi, lebih tepatnya ketika Nabi berada di Madinah, tidak ada orang Islam yang pindah ke agama lain sehingga Nabi tidak menerapkan hukum bunuh. *Kedua*; kemungkinan pada zaman Nabi ada beberapa orang Islam yang pindah agama, tapi Nabi tidak menerapkan hukum bunuh karena Allah dalam al-Qur'an tidak menyatakan demikian.

Berkaitan dengan pendapat yang kedua, Jamal al-Banna mengajukan sebuah bukti bahwa pada zaman Nabi sebenarnya sudah ada orang yang keluar dari Islam dan memeluk agama lain seperti Kristen. Menurutnya, pada masa Nabi terdapat dua belas laki-laki Muslim yang keluar dari Islam, di antaranya adalah al-Harits ibn Suwaid al-Anshari. Dua belas orang itu kemudian keluar dari Madinah menuju Mekah.<sup>262</sup> Begitu juga dengan 'Ubaidillah ibn Jahsy. Setelah berpindah bersama istrinya (Ummu Habibah binti Abi Sufyan yang Islam) ke Habasyah, ia sudah keluar dari Islam, namun Nabi tidak memerintahkan untuk membunuh mereka. Al-Qurthubi mengutip pendapat Mujahid dan al-Saidi, beliau menambahkan bukti yang lain. Bahwa al-Harits ibn Suwaid, seorang Muslim Anshar yang keluar dari Islam dan menjadi kafir kembali lagi untuk memeluk agama Islam. Dengan peristiwa ini, maka turunlah surat Ali 'Imran/3: 85:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ



<sup>261</sup> Jawdat Sa'id, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn*,..., hal. 37-38.

<sup>262</sup> Jamal al-Banna, *Hurriyah al-Fikr wa al-'Itiqâd fi Islâm*,..., hal. 23.

Dalam ayat ini mengandung penjelasan, bagi mereka yang tidak tunduk pada Allah, maka akan mendapatkan kerugian kelak di akhirat.<sup>263</sup> Ayat ini pun tidak menyebutkan bahwa orang yang keluar dari Islam itu harus dihukum dengan di bunuh.

*Ketiga*, kemungkinan yang lain, bahwa pada zaman Nabi sudah ada beberapa orang pindah agama, tapi hadits tersebut tidak diimplementasikan dengan maksud untuk menjaga ketentraman dan stabilitas umat Islam yang baru beberapa tahun memeluk agama Islam. Jadi, hadits tersebut mengandung tujuan politik, yaitu menjaga kestabilan umat. Dari beberapa kemungkinan yang sudah dijelaskan, Muhammad Salman Ghani lebih condong kepada kemungkinan yang ketiga. Menurutnya, makna *riddah* bukanlah sekedar keluar dari agama atau pindah dari satu kepercayaan ke percaya yang lain, melainkan lebih merupakan sebuah upaya pemberontakan (*bughât*) atau aksi separatisme terhadap sebuah negara, baik negara tersebut berlandaskan Islam atau bukan. Jadi menurutnya, *riddah* lebih merupakan wacana atau diskursus politik daripada sebuah wacana agama.<sup>264</sup>

Berdasarkan pendapat lain, bahwa ancaman pembunuhan bagi orang murtad merupakan “manifestasi politik”, dan bukan “manifestasi iman”. Ini terbukti dari instabilitas politik yang terjadi pasca-Muhammad SAW. Peralihan politik dari Muhammad SAW ke Abu Bakar as-Shidiq menimbulkan goncangan. Sebagian masyarakat ada yang tidak mengakui kepemimpinan Abu Bakar. Mereka hanya mau tunduk kepada Nabi. Bagi mereka, Abu Bakar bukan pemimpin yang tepat dan layak untuk dihormati. Lalu muncul aksi pembangkangan. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, sebagian umat Islam tidak menyerahkan zakat kepada Abu Bakar. Mereka berkata: “فلسنا ندفع زكاتنا“

“الا الى من صلاته سكن لنا (Kami hanya mau menyetorkan zakat kepada orang yang doanya dapat menenangkan kami).<sup>265</sup> Abu Bakar khawatir kalau gerakan pembangkangan ini meluas akan membahayakan eksistensi negara. Karena itu tidak ada pilihan bagi Abu Bakar selain untuk memeranginya.

Dengan alasan itu, Jamal al-Banna menegaskan bahwa Abu Bakar tidak sedang memerangi orang yang keluar dari Islam karena orang-orang yang diperangnya itu masih membaca syahadat, melaksanakan shalat, menjalankan puasa, dan melaksanakan haji. Mereka juga

<sup>263</sup> Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*,..., Jilid III, hal. 339.

<sup>264</sup> Muhammad Salman Ghani, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, Yogyakarta:Lkis, 2004, hal. xvii.

<sup>265</sup> Ibn Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyat*,..., Juz VI, hal. 304.

mengeluarkan zakat, hanya saja mereka tak mau menyerahkan zakatnya kepada Abu Bakar. Karena itu menurut Jamal al-Banna, peperangan tersebut lebih bertujuan ekonomi dan politik kekuasaan yang tidak memiliki hubungan dengan masalah keimanan dan kekafiran. Terbukti, para sahabat Nabi, diantaranya Umar ibn Khatab, menolak tindakan Abu Bakar tersebut.

Apa pun argumentasinya, yang jelas pada zaman Nabi hukum bunuh tidak pernah diterapkan terhadap orang yang pindah agama, atau persisnya, keluar dari Islam. Dan tidak ada perintah, baik di dalam al-Qur'an maupun hadits yang menyuruh seseorang yang keluar dari Islam untuk bertobat dengan batas toleransi selama tiga hari. Nabi Muhammad, sekali lagi, adalah tokoh agama dan tokoh politik yang menjamin kebebasan beragama. Namun, dengan penjelasan ini bukan berarti bahwa seseorang bisa memperlakukan agama semena-mena. Sebab, ketika seseorang melilih agama, ia terikat oleh ketentuan agama itu. Orang tidak boleh mengambil sebagian dan menolak sebagian yang lain. Ia harus menerima agama itu dalam satu paket.<sup>266</sup>

## 2. Pengakuan Keselamatan Umat Non-Muslim

Sebenarnya Islam mengakui sebuah keberagaman kepercayaan dan menerima serta menghormati pada beberapa prinsip ajarannya. Karena yang demikian itu sudah menjadi ketetapan atau sunnatullah yang tidak bisa dihindari lagi. Seandainya Allah menginginkan semua umat beriman kepada Allah niscaya sangat mudah bagi-Nya. Dalam menjalankan ajarannya setiap agama mempunyai ciri khas dan karakteristik yang berbeda-beda sesuai dengan kepercayaannya masing-masing.

Meskipun demikian, ajaran yang dibawa oleh para nabi dan rasul dalam hal akidah dan syari'at mengarah pada tujuan yang sama, yakni kemaslahatan dunia dan akhirat. Dengan memperhatikan kesamaan tujuan itu, perbedaan *eksotorik* (ritual-ritual) agama seharusnya tidak dirisaukan lagi. Kesamaan tujuan universal ini pula yang menyebabkan Islam, di samping melakukan afirmasi terhadap prinsip-prinsip ajaran agama sebelumnya, sekaligus memberi pengakuan teologis mengenai keselamatan para pengikut agama lain.

Ada beberapa kandungan ayat yang dijadikan sebagai argumentasi untuk mengakui terhadap agama-agama lain. *Pertama* pengakuan terhadap keberadaan agama lain dan kebenaran kitab-kitab sebelum al-Qur'an yaitu Zabur, Taurat dan Injil. Kitab-kitab suci tersebut

---

<sup>266</sup> Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*,..., hal. 239.

disebutkan di dalam al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) dan penerang (*nûr*). Allah berfirman dalam surat al-Maidah/5: 44:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا الَّذِينَ اسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّنِيُونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا اللَّهَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾

“*Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara Kitab-Kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir*”.

Dan surat al-Maidah/5: 46-47:

وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَعَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾

“*46. Dan Kami iringkan jejak mereka (nabi Nabi Bani Israil) dengan Isa putera Maryam, membenarkan kitab yang sebelumnya, Yaitu: Taurat. dan Kami telah memberikan kepadanya kitab Injil sedang didalamnya (ada) petunjuk dan dan cahaya (yang menerangi), dan membenarkan kitab yang sebelumnya, Yaitu kitab Taurat. dan menjadi petunjuk serta pengajaran untuk orang-orang yang bertakwa. 47. Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah didalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik.*”

Ayat tersebut memberi pengakuan atas keselamatan terhadap umat Yahudi dan Nashrani, yang menjadikan kitab suci masing-masing menjadi sandaran moral bagi mereka. Ditegaskan pula, sekiranya mereka berpaling dari kitab sucinya, maka mereka termasuk orang yang kafir dan fasik.

Menurut pendapat yang shahih, ayat ini turun kepada orang-orang Yahudi yang berbuat zina, dan mereka mengganti hukum yang ada pada kitab Taurat berupa perintah di rajam bagi orang yang zina *muhshon* di rubah dengan hukuman cambuk seratus kali. Dan setelah Nabi Muhammad SAW hijrah. Orang-orang Yahudi berkata, mintalah hukum kepada Muhammad, jika ia menghukumi dengan cambukan terimalah, namun jika ia memberikan hukum berupa rajam maka janganlah kalian ikuti.<sup>267</sup>

Adapun penjelasan *إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ* menurut al-Qurthubi hal ini memberi penjelasan dan pengertian bahwa sesungguhnya Nabi Muhammad SAW adalah nabi yang *haq*. Adapun *يَحْكُمُ بِمَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا* *لِلَّذِينَ هَادُوا*, ada yang mengatakan yang dikehendaki dengan *an-Nabiyyûn* adalah Nabi Muhammad meskipun redaksinya dengan menggunakan lafazh *jama'*, namun ada pula yang berpendapat yang dikehendaki adalah setiap utusan setelah Nabi Musa untuk berpegang teguh pada Taurat. Karena menurut kaum Yahudi semua nabi berasal dari orang-orang Yahudi, sedangkan menurut kaum Nashrani berasal dari orang-orang Nashara, maka Allah menjelaskan kebohongan mereka dengan menjelaskan bahwa dikehendaki dengan *an-Nabiyyûn* pada ayat tersebut adalah setiap utusan setelah Nabi Musa untuk menegakkan Taurat. Menurut Ibnu Jarir ibn 'Ikrimah yang dikehendaki dengan *an-Nabiyyûn* adalah Nabi Muhammad SAW dan para Nabi dari Bani Israil, pendapat ini sebagai dalil sesungguhnya syari'at Nabi sebelum kita adalah syari'at untuk kita selagi belum di *naskh*.<sup>268</sup>

Adapun maksud dari *أَسْلَمُوا*, yaitu mereka yang membenarkan kitab Taurat mulai dari masa Nabi Musa sampai masa Nabi Isa. Dan diantara zaman keduanya terdapat seribu nabi, ada yang berpendapat empat ribu nabi bahkan lebih. Ada yang berpendapat *أَسْلَمُوا* maksudnya mereka yang tunduk patuh terhadap apa yang dibawa oleh para Rasul".<sup>269</sup> Adapun Islam adalah lafazh yang umum berlaku bagi para Nabi dan

<sup>267</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*,..., Juz III, hal. 113.

<sup>268</sup> Al-Lusi, *Tafsîr ar-Rûhu al-Ma'âni*,..., Juz IV, hal. 496.

<sup>269</sup> Al-Qurthubi, *Tafsîr Jâmi' li al-ahkâm al-Qur'an*,..., Juz VI, hal. 188.

pengikutnya.<sup>270</sup> Oleh karenanya ada yang berpendapat maksud dari *أَسْأَلُوا* adalah para Nabi baik termasuk dari kaum Yahudi maupun Nashrani yang pasrah kepada Allah dan tunduk atas perintah-perintah-Nya.<sup>271</sup>

Menurut pendapat Ibn Katsir, orang-orang Yahudi dan Nashrani pada zaman Nabi Muhammad banyak yang meninggalkan hukum yang terkandung dalam kitab Taurat, seperti dijelaskan dalam surat al-Maidah/5: 66:

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ



“Dan Sekiranya mereka sungguh-sungguh menjalankan (hukum) Taurat dan Injil dan (Al Quran) yang diturunkan kepada mereka dari Tuhannya, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas dan dari bawah kaki mereka. diantara mereka ada golongan yang pertengahan. dan Alangkah buruknya apa yang dikerjakan oleh kebanyakan mereka.”

Dalam kandungan ayat tersebut mengandung penjelasan tentang kitab Taurat dan Injil, kemudian ayat selanjutnya menyebutkan kitab terakhir yang Allah turunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang membenarkan (*mushaddiq*) terhadap dua kitab sebelumnya, yaitu Taurat dan Injil. Inilah pengakuan secara terbuka dari al-Qur'an terhadap kitab-kitab Allah yang menjadi bagian dari rukun iman. Adapun kitab yang wajib diimani oleh setiap orang Muslim minimal empat kitab suci sebab tidak semua kitab suci atau kitab wahyu disebutkan di dalam al-Qur'an dan eksis hingga sekarang.<sup>272</sup>

*Kedua*; ayat ini sebagai bentuk pengakuan terhadap nabi-nabi sebelumnya, seperti Nabi Musa dan Isa. Sebagaimana Allah memerintahkan untuk mengimani kitab-kitab suci sebelumnya, maka Allah juga memerintahkan kepada umat Islam untuk mengimani para nabi dan rasul minimal 25 rasul, karena jumlah nabi dan rasul ada yang berpendapat jumlahnya sampai 124.000 nabi dan 315 orang rasul.<sup>273</sup>

<sup>270</sup> Al-Lusi, *Tafsîr ar-Rûhu al-Ma'âni*,..., Juz IV, hal. 496.

<sup>271</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*,..., Jilid XII, hal. 4.

<sup>272</sup> Muhammad Syatha al-Dimyathi, *I'anât al-Thâlibîn*,..., Juz IV, hal. 141.

<sup>273</sup> Hasan al-Shaffar, *al-Ta'addudiyat wa al-Hurriyat fî al-Islâm*, Beirut: Dar al-Bayan al-'Arabi, 1990, hal. 14.

Menurut Syatha al-Dimyathi menyebutkan, sebenarnya terkait jumlah para nabi dan rasul bisa lebih dari itu, karena jumlah tersebut merupakan ijtihad ulama. Pengakuan dan beriman kepada para nabi ini merupakan kewajiban tersendiri yang terpisah dari beriman kepada kitab suci, karena tidak semua nabi mempunyai dengan kitab suci. Nabi Syu'aib misalnya, beliau tidak membawa kitab suci.

*Ketiga*, secara tersurat al-Qur'an telah menegaskan barang siapa yang meyakini hanya beriman kepada Allah, percaya pada Hari Akhir, dan melakukan amal shaleh, maka keimanan dan kebajikannya tidak akan pernah disia-siakan oleh Allah, baik orang Yahudi, Nashrani, Shabi'in, dan lain-lain sebagainya. Mereka akan mendapatkan balasan dari Allah atas keimanan dan amal shalehnya. Allah berfirman dalam surat al-Maidah/5: 69:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصْرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾

*“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shabiin dan orang-orang Nasrani, siapa saja (diantara mereka) yang benar-benar saleh, Maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”*

Dan surat al-Baqarah/2: 62:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصْرَىٰ وَالصَّالِحِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ  
يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

*“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”*

Al-Thabari berkata, *alladzîna hâdû* dalam ayat di atas adalah *al-yahûdu* (orang-orang Yahudi). Al-Thabari sepertinya tidak membedakan antara *alladzîna hâdû*, *al-Yahûdu* dan *hûd*.<sup>274</sup>

<sup>274</sup> Dikalangan para mufasir terjadi perselisihan tentang ada dan tidak adanya sinonimitas (*mutaradifât*), baik di dalam al-Qur'an maupun lainnya. Ada yang berkata bahwa sinonimitas itu ada dalam ilmu bahasa. Sementara yang lain menyatakan tidak ada, sehingga

Al-Zamakhsyari berkata, *alladzîna hâdû* berarti orang yang menjadi Yahudi atau masuk ke dalam agama Yahudi, pelakunya disebut *hâidun* dan jamaknya *hûd*. Adapun lafadh *nashâra* merupakan jamak dari afazh *nashrâni*. Sedangkan huruf *ya* pada lafadh *nashrâni* adalah mengandung arti *mubâlaghah*. Adapun alasan disebut *nashâra* karena mereka orang-orang yang menolong Nabi Isa. Sedangkan makna lafadh *as-Shâbiîn* adalah mereka yang pindah dari agama Yahudi dan Nashrani menuju kepada menyembah malaikat.<sup>275</sup> Sebagian pendapat mengatakan *as-Shâbiîn* kelompok dari Yahudi atau Nashrani, atau kelompok yang menyembah bintang-bintang, atau penyembah malaikat.<sup>276</sup> Menurut Thabathaba'i, orang Yahudi disebut demikian karena mereka lahir dari keturunan Yahuda ibn Ya'qub.

Menurut Imam Fakhru ar-Razi, dalam menafsiri lafadh *as-Shâbiîn* menjelaskan bahwa para mufasir berbeda pendapat dalam memahami lafadh ini. *Pertama*; menurut pendapat Mujahid dan Hasan mengatakan bahwa mereka adalah golongan dari kaum Majusi. *Kedua*; menurut pendapat Qatadah, bahwa mereka adalah kaum yang menyembah Malaikat dan shalat menghadap matahari lima kali dalam sehari. Ia juga mengatakan, bahwa agama ada lima macam, agama yang empat kembali pada syaitan (sesat) dan yang satu kembali kepada Allah. Adapun yang kembali kepada syaitan adalah *as-Shâbiîn* (mereka yang menyembah malaikat), Majusi (mereka yang menyembah api), orang-orang yang menyembah berhala, dan yang terakhir kaum Yahudi dan Nashrani.<sup>277</sup>

Ibnu Katsir menjelaskan, ayat tersebut turun berkaitan ketika Salman al-Farisi menceritakan kepada Nabi Muhammad tentang para sahabatnya, ia berkata: “mereka berpuasa, sholat dan beriman kepada mu dan bersaksi sesungguhnya engkau akan di utus menjadi nabi terakhir”. Tatkala Salman al-Farisi sudah selesai menceritakan kebaikan sahabat-sahabatnya, kemudian Nabi menjawab “Wahai Salman, mereka termasuk ahli neraka”. Mendengar Jawaban tersebut hati Salman merasa berat, maka Allah menurunkan ayat yang membantah jawaban Nabi tersebut, bahwa orang yang beriman, orang Yahudi, dan orang Shabi'ah yang beriman kepada Allah dan hari akhir serta beramal shalih, maka akan mendapat balasan pahala dari Allah SWT.

---

kata *alladzîna hâdû* tak bisa disamakan dengan al-yahûdu. Pastinya dua kata itu menunjukkan kepada makna yang berbeda.

<sup>275</sup> Al-Zamakhsyari, *Tafsîr al-Kasysyâf*, Juz I, hal. 145.

<sup>276</sup> Muhammad as-Showi, *Hâsiyatu as-Shôwî 'Ala Tafsîr al-Jalâlain*, Beirut: Dar al-Kutub, 1971, Juz I, hal. 397.

<sup>277</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib*,..., Juz III, hal. 536.

Ibnu Katsir juga menegaskan bahwa keyakinannya kaum Yahudi yang benar-benar berpegang teguh kepada kitab Taurat dan mengikuti sunah Nabi Musa, sampai datangnya Nabi Isa. Kemudian ketika Nabi Isa di utus menjadi Rasul, kaum Yahudi yang tidak mau meninggalkan kitab Taurat dan mengikuti ajaran Nabi Isa, maka ia akan hancur dan binasa. Sebagaimana kaum Nashrani yang berpegang teguh kepada kitab Injil dan mengikuti ajaran Nabi Isa, maka ketika Nabi Muhammad di utus menjadi Rasul, kaum Nashrani yang tidak mau meninggalkan kitab Injil dan mengikuti ajaran Nabi Muhammad, niscaya ia juga akan hancur dan binasa.<sup>278</sup>

Meskipun dua ayat tersebut secara eksplisit memberikan pengakuan tentang keselamatan umat agama lain, namun Ibn ‘Abbas sebagaimana yang dikutip oleh al-Qurthubi memberikan komentar lain. Menurut Ibn ‘Abbas, dua ayat tersebut telah *dinaskh* dengan ayat lain, yaitu surat Ali ‘Imran/3: 85:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ



*“Barangsiapa mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima.”*

Dengan demikian, dua ayat tersebut sudah tidak bisa lagi menjadi sandaran hukum. Namun, pendapat Ibn ‘Abbas itu dibantah oleh ulama lain yang tidak mengakui adanya *naskh* terhadap dua ayat di atas.<sup>279</sup>

Sementara al-Zamakhsyari memberikan catatan, bahwa orang-orang Yahudi, Nashrani, dan Shabi’ah yang akan selamat selagi mereka beriman kepada Allah dan Hari Akhir, melakukan amal saleh dan masuk ke dalam Islam dengan tulus. Ia berkata:

(من امن) من هؤلاء الكفرة ايماناً خالصاً ودخل في ملة الاسلام دخولاً أصيلاً (وعمل صالحاً فلهم أجرهم).

Dari pendapat al-Zamakhsyari mengandung pengertian bahwa jika orang-orang kafir tersebut beriman dan masuk Islam didasari dengan ketulusan hati kemudian beramal saleh, maka mereka akan memperoleh balasan dari Allah.<sup>280</sup>

<sup>278</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Azhîm*,..., Juz I, hal. 182.

<sup>279</sup> Al-Qurthubi, *Tafsîr Jâmi’ li al-ahkâm al-Qur’an*,..., Juz I, hal. 394.

<sup>280</sup> Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*, Juz I, hal. 137.

Pandangan Ibn Katsir di atas sepertinya bersandar kepada sebuah anggapan bahwa ajaran para nabi itu berbeda satu sama lain, sehingga kehadiran nabi baru dipersepsikan untuk menghapus hukum atau membatalkan ajaran yang di bawa para nabi sebelumnya. Pandangan seperti ini bertentangan dengan semangat kesinambungan ajaran para Nabi. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, perbedaan antara agama Islam dan agama Yahudi dan Nashrani bukan pada prinsip pokoknya, yaitu menyembah Tuhan, melainkan pada syari'at yang dibawanya.

Sementara al-Thabari memberikan pandangan bahwa ukuran keimanan orang Yahudi dan Nashrani adalah pbenarannya terhadap Nabi Muhammad dan ajaran yang dibawanya. Jika dieksplisitkan, menurut al-Thabari, ayat itu akan berbunyi demikian; barang siapa beriman kepada Muhammad SAW dan ajaran-ajarannya, beriman kepada Hari Akhir, dan beramal saleh, maka mereka akan mendapat pahala dari Allah SWT meskipun ia berasal dari Yahudi, Nashrani, dan Shabi'ah.<sup>281</sup>

Jika melihat keterangan yang terdapat pada surat al-Maidah/5: 69 dan al-Baqarah/2: 62, maka ayat tersebut tidak ada ungkapan yang mensyaratkan orang Yahudi, Nashrani, dan orang-orang Shabi'ah agar beriman kepada Nabi Muhammad. Dengan melihat tekstual ayat tersebut, maka orang-orang yang beriman dan tetap dengan keimanannya, orang-orang Yahudi, Nashrani, dan Shabi'at yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir serta melakukan amal saleh, sekalipun tidak beriman kepada Nabi Muhammad, maka mereka akan memperoleh balasan dari Allah. Pernyataan agar orang Yahudi, Nashrani, dan Shabi'ah beriman kepada Nabi Muhammad adalah pendapat para mufasir, bukan ungkapan al-Qur'an. Oleh karenanya, Muhammad Rasyid Ridha berpendapat bahwasannya tidak ada persyaratan bagi orang Yahudi, Nashrani, dan Shabi'ah untuk beriman kepada Nabi Muhammad. Adapun ungkapan Muhammad Rasyid Ridha adalah:<sup>282</sup>

ولا إشكال في عدم اشتراط الإيمان بالنبي - صلى الله عليه وسلم لأن  
الكلام في معاملة الله - تعالى - لكل الفرق أو الأمم المؤمنة بنبي  
ووحى بخصوصها.

Dalam ungkapan tersebut memberi petunjuk bahwa tidak ada keraguan mengenai tidak disyaratkannya beriman kepada Nabi

<sup>281</sup> Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, Jilid I, hal. 361.

<sup>282</sup> Muhammad Rsyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakîm*, Juz I, hal. 275.

Muhammad SAW. Karena setiap kelompok atau umat telah didatangkan baginya secara khusus berupa utusan yang membawa wahyu Allah.

Berkaitan dengan ajaran Nabi Muhammad yang disebut dengan agama Islam. Menurut Nurcholish Madjid kata Islam mempunyai dua sudut pandang, pertama makna Islam secara umum yang mengandung makna tunduk patuh dan berserah diri kepada Allah. Kedua makna khusus yaitu suatu bentuk formal agama yang dibawa Nabi Muhammad SAW. Dengan demikian maka Muhammad Rasyid Ridha sepertinya menggunakan makna Islam secara umum. Sedangkan Ibn Katsir mengacu pada pengertian Islam secara khusus yaitu ajaran yang di bawa Nabi Muhammad SAW. Oleh karena itu, menghasilkan penafsiran yang berbeda.

Mengenai klaim keselamatan, tidak sedikit umat beragama yang mengklaim bahwa keselamatan dan surga hanya milik mereka semata, adapun bagi orang yang berada di luar agama mereka, maka dianggap sesat dan masuk neraka. Klaim seperti ini juga pernah diungkapkan oleh sebagian orang yahudi yang mempunyai keyakinan bahwa hanya orang-orang Yahudi yang akan masuk surga. Demikian juga dengan sebagian orang Kristen. Pandangan ini secara jelas dibantah oleh al-Qur'an. Allah berfirman dalam surat al-Baqarah/2: 111-112:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾

*“(111) Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: "Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi atau Nasrani". Demikian itu (hanya) angan-angan mereka yang kosong belaka. Katakanlah: "Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang yang benar. (112). (tidak demikian) bahkan Barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, Maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”*

Menurut Muhammad Nawawi al-jawi klaim eksklusif tersebut diungkapkan oleh orang-orang Yahudi Madinah dan Nasrani Najran. Nawawi al-Jawi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:<sup>283</sup>

<sup>283</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marâh Labîd*,..., Juz I, hal. 30.

Terkait ayat tersebut Muhammad Nawawi al-jawi menjelaskan bahwa orang-orang yahudi Madinah menanggapi hanya merekalah yang selamat dan masuk surga, tidak ada agama yang diterima Allah selain agama mereka (Yahudi). Namun Orang-orang Nashrani Najran pun mengatakan hal yang sama bahwa hanya umat Nashrani yang mendapatkan keselamatan dan surga, tidak ada agama yang Allah terima selain agama Nashrani. Tentu pendapat mereka sama sekali tidak benar. Karena selain dari golongan mereka pun akan mendapatkan keselamatan dan surga dari Allah, yaitu bagi orang-orang yang beriman kepada Allah dengan hati yang tulus serta tidak menyekutukan-Nya dan melakukan kebaikan. Maka bagi mereka adalah pahala yang telah dijanjikan Allah dan mereka tidak akan mendapatkan kesedihan baik di dunia maupun di akhirat”<sup>284</sup>.

Namun menurut Ibnu Katsir dan al-Zamakhshari terkait penjelasan ayat tersebut beliau mengatakan, bahwa yang berhak masuk surga itu adalah “*man aslama wajhahu lillahi*”, yaitu orang yang tunduk patuh serta berdasarkan hati yang tulus ikhlas hanya kepada Tuhan serta tidak menyekutukan-Nya.<sup>285</sup> Sedangkan Muhammad Rasyid Ridha dalam menafsirkan “*man aslama wajhahu lillahi*” maksudnya adalah tunduk dan patuh kepada Allah dengan cara menghadap zhohir dan batinnya hanya kepada Allah yang Maha Esa serta mengkhususkan beribadah hanya kepada-Nya.<sup>286</sup> Pandangan yang sama juga disampaikan al-Thabari. Menurutnya, bahwa “*man aslama*” mempunyai makna yaitu mereka yang tunduk dan patuh hanya kepada Allah. Dengan keterangan ini, maka surga tidak hanya dimiliki oleh orang yang beragama Yahudi, Kristen atau Islam, melainkan milik semua umat manusia yang hanya kepada Allah mereka tunduk dan patuh serta melakukan perbuatan-perbuatan yang baik, dengan demikian maka kelak mereka akan masuk ke dalam surganya Allah SWT.<sup>287</sup>

Dari keterangan di atas, secara umum terdapat perbedaan antara pendapat Muhammad Rasyid Ridha dan Ibnu Katsir. Menurut pendapat Muhammad Rasyid Ridha bahwa surga dan keselamatan di akhirat akan diperoleh bagi mereka yang tunduk dan patuh hanya kepada Allah SWT. Beliau tidak mensyaratkan harus beriman dan mengikuti ajaran Nabi Muhammad SAW. Sedangkan menurut pendapat Ibnu Katsir, bahwa yang mendapat keselamatan di akhirat adalah mereka yang tunduk dan patuh hanya kepada Allah dan mengikuti syari’at Nabi

---

<sup>284</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marâh Labîd*,..., Juz I, hal. 30.

<sup>285</sup> Al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*,..., Juz I, hal. 177.

<sup>286</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm*,..., Juz I, hal. 275.

<sup>287</sup> Al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’an*,..., Jilid I, hal. 564.

Muhammad SAW. Karena menurut Ibnu Katsir yang dimaksud dengan kata وهو محسن dalam ayat tersebut adalah.<sup>288</sup>

أي: متبع فيه الرسول صلى الله عليه وسلم. فإن للعمل المتقبل شرطين أحدهما: أن يكون خالصا لله وحده والآخر: أن يكون صوابا موافقا للشريعة.

Dengan demikian, maka menurut Ibnu Katsir sikap tunduk dan patuh hanya kepada Allah harus disertai dengan mengikuti ajaran Nabi Muhammad SAW. Jika tidak mengikuti ajaran Nabi Muhammad, maka tidak akan diterima Allah, karena siapa saja yang beramal sholeh tidak sesuai dengan perintah Nabi Muhammad maka amalnya ditolak.

Keterangan ini senada dengan pendapat Ismail Haqqi dalam kitab *Tafsîr Rûh al-Bayân* ketika menafsirkan هو محسن beliau menegaskan:<sup>289</sup>

اي فى الانقياد لربه بان يكون أتيا بجميع ما كلفه به على وجه الإجلال والخشوع واتبع ملة إبراهيم الموافقة لذين الإسلام المتفق على صحتها وقبولها بين الأديان كلها بخلاف ملة موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام حنيفا حال من فاعل اتبع اي مائلا عن الأديان الزائغة.

Menurut Ismail Haqqi, kata “*muhsin*” maksudnya adalah siapa saja yang tunduk dan taat kepada Tuhannya, dengan sekiranya menunaikan semua yang diperintahkan dengan cara memuliakan dengan sikap penuh kekhusuan serta mengikuti agama Nabi Ibrahim yang sesuai dengan agama Islam dan telah disepakati akan keshahiannya dan diterima (di sisi Allah) diantara semua agama, berbeda dengan agama Nabi Musa dan Isa dan lainnya yang sudah cenderung melenceng dari ajaran yang sesungguhnya.

Pendapat Ibnu Katsir juga dikuatkan lagi oleh Imam Nawawi al-Jawi, beliau dalam menafsirkan surat an-Nisa/4: 125:

<sup>288</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*,..., Juz I, hal. 385.

<sup>289</sup> Ismail Haqqi, *Tafsîr Rûh al-Bayân*,..., Juz II, hal. 292.

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ  
حَنِيفًا ۗ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾

Menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan محسن adalah:

أي والحال أنه أت بالحسنات تارك للسيئات واتبع ملة إبراهيم حنيفاً  
حال للمتبع أو للتابع وإنما دعا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم  
الخلق إلى دين إبراهيم ٢٩٠

Beliau berpendapat bahwa yang dimaksud dengan “*muhsin*” adalah sebuah keadaan melakukan kebaikan-kebaikan dan meninggalkan kejelekan-kejelekan serta mengikuti agama Nabi Ibrahim yang lurus. Sesungguhnya Nabi Muhammad mengajak manusia kepada agama Nabi Ibrahim, dan Nabi Ibrahim tidak menyerukan sebuah ajakan melainkan untuk tunduk dan patuh kepada Allah.

Terkait dengan kata “*aslama*”, juga terdapat pada ayat lain, yaitu surat Ali ‘Imran/3: 19:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ  
مَا جَاءَهُمْ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ  
الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

“*Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam. tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah Maka Sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya.*”

Menurut Muhammad Nawawi al-Jawi, bahwa kata “*al-Islâm*” dalam ayat tersebut, diartikan sebagai bentuk mengesakan Allah dan patuh serta tunduk kepada syari’at-syari’at yang telah dibawa oleh para utusan Allah. Ayat ini sekaligus membantah atas klaim atau pernyataan orang-orang Yahudi dan orang-orang Nashrani, yang mengatakan bahwa hanya agama mereka yang diakui.<sup>291</sup>

<sup>290</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marâh Labîd*,..., Juz I, hal. 230.

<sup>291</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marâh Labîd*,..., Juz I, hal. 91.

(ان الدين عند الله الاسلام) فلا دين مرضيا لله سوى الاسلام الذى هو التوحيد و التدرج بالشريعة الشريفة التى عليها الرسل عليهم السلام.

Maksudnya adalah sesungguhnya agama yang diterima di sisi Allah hanyalah agama *Islâm*, artinya tidak ada agama yang diridhai Allah selain *al-Islâm*, yaitu mengesakan Allah dan mengikuti syari'at yang dibawa oleh semua para Rasul Allah.

Adapun Al-Qurthubi menafsirkan "*al-Islâm*" dalam ayat tersebut yaitu dengan keimanan dan ketaatan terhadap Allah. Kata "*al-dîn*" dalam ayat tersebut mempunyai arti ketaatan dan *millat*. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Abu al-'Aliyah dan kalangan *Mutakallimîn*.<sup>292</sup>

Sementara al-Zamakhshari mengartikan kata "*al-Islâm*" dalam ayat itu dengan makna keadilan dan tauhid.<sup>293</sup> Mengikuti pendapat al-Zamakhshari ini, maka barang siapa yang bertauhid dan berbuat adil (tidak zhalim), maka akan mendapatkan ridha Allah. Sementara al-Lusi mengutip ucapannya Ali ibn Abi Thalib, beliau pernah berkhotbah bahwa makna Islam adalah sikap pasrah, dan sikap pasrah menimbulkan keyakinan, dan sikap yakin akan mewujudkan sikap membenarkan, dan membenarkan yaitu mengakui dengan hati dan mengakui dengan hati akan menumbuhkan perbuatan.<sup>294</sup> Thabathaba'i mengartikan kata *al-Islâm* dalam ayat *wa man yabtaghi ghairo al-Islâma dînan* adalah mentauhidkan Allah.<sup>295</sup>

Sedangkan sebab turunnya ayat ini, menurut Imam ar-Razi terdapat beberapa pendapat: *Pendapat pertama*; pendapat ini disandarkan dari Ibnu 'Abbas berkata, "Sebab turunnya ayat ini dalam konteks menyikapi sepuluh orang yang pada awalnya beriman, kemudian keluar dari agama Islam. Kemudian mereka bertemu oleh sahabat-sahabat Nabi di Makkah, maka turunlah ayat ini. Setelah turun ayat ini mereka bertaubat. *Pendapat kedua*; berdasarkan riwayat yang disandarkan kepada keterangan Ibnu 'Abbas, ia berkata: "Ayat ini turun berkenaan dengan orang Yahudi Quraidhah dan Nadhir yang mengingkari Nabi Muhammad SAW. Padahal sebelumnya mereka beriman kepada Nabi Muhammad sebagai utusan terakhir. Mereka juga bersaksi bahwa Muhammad adalah seorang Nabi terakhir, namun ketika Allah mengutus Nabi Muhammad mereka justru mengingkarinya. Hal itu disebabkan karena Nabi Muhammad bukan

<sup>292</sup> Al-Qurthubi, *Tafsîr Jâmi' li al-ahkâm al-Qur'an*,..., Juz II, hal. 416.

<sup>293</sup> Al-Zamakhshari, *al-Kasyâf*,..., Juz I, hal. 304.

<sup>294</sup> Al-Lusi, *Tafsîr ar-Rûhu al-Ma'âni*,..., Juz II, hal. 456.

<sup>295</sup> Thabathaba'i, *al-Mizân fi Tafsîri al-Qur'an*,..., Jilid III, hal. 387.

dari golongan mereka, perasaan tersebut dilandasi dengan perasaan iri dengki. *Pendapat ketiga*; ayat ini turun menyikapi seorang laki-laki dari kaum anshar yang bernama Harts ibn Suwaid. Ia merasa menyesal karena telah keluar dari agama Islam. Maka diutuslah seorang utusan yang menanyakan apakah ia akan bertaubat?. Kemudian saudaranya datang dengan membacakan ayat ini. Lalu ia menuju Madinah dan bertaubat dihadapan Rasulullah SAW, maka Rasul pun menerima taubatnya.<sup>296</sup>

Sedangkan menurut Ahmad bin Muhammad as-Showi, ayat ini turut sebagai tanggapan atas pernyataannya kaum Yahudi dan Nashrani yang menganggap bahwa tidak ada agama yang lebih utama melainkan agama mereka. Kemudian Allah turunkan ayat ini sebagai bentuk penolakan terhadap anggapan mereka.<sup>297</sup>

Kemudian Nawawi al-Jawi mengartikan غير الاسلام dalam ayat tersebut dengan penafsiran tidak betauhid dan tunduk kepada hukum Allah.<sup>298</sup> Di ayat lain disebutkan juga رضى لكم الاسلام دينا. Kata *al-Islâm* dalam ayat ini ditafsirkan oleh al-Qurthbi sebagai sebuah keimanan dan amal shalih.<sup>299</sup>

Pandangan yang berbeda dinyatakan oleh Ibn Katsir, beliau menafsirkan maksud kata *al-Islâm* dalam ayat *wa man yabtaghi ghairo al-Islâma dînan* adalah sebagai syari'at atau agama yang di bawa oleh Nabi Muhammad SAW. Hal ini tampak dalam pendapatnya:<sup>300</sup>

إخبار عن أنه لا يقبل من أحد طريقة ولا عملاً إلا ما كان موافقاً  
لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم بعد أن بعثه الله بما بعثه به.

Bahwa ayat di atas menurut Ibnu Katsir mengandung makna berita (*khobar*) bahwa sesungguhnya tidak akan diterima dari suatu jalan dan perbuatan melainkan harus sesuai dengan syari'at Nabi Muhammad setelah Allah mengutusnyanya dengan membawa syari'at. Dalam ayat ini pun, Ibnu Katsir konsisten dengan memberi catatan mengikuti kepada ajaran/syari'at Nabi Muhammad sebagai jalan keselamatan. Bahkan beliau menegaskan:<sup>301</sup>

<sup>296</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*,..., Juz VIII, hal. 283.

<sup>297</sup> Ahmad bin Muhammad as-Showi, *Tafsîr as-Shôwî*, Beirut: Dar al-Kutub Islamiyah, 1971, hal. 192.

<sup>298</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marâḥ Labîd*,..., Juz I, hal. 109.

<sup>299</sup> Al-Qurthubi, *Tafsîr Jâmi' li al-aḥkâm al-Qur'an*,..., Juz III, hal. 439.

<sup>300</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*,..., Juz I, hal. 284.

<sup>301</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*,..., Juz I, hal. 401.

فمن لقي الله بعد بعثته محمدًا صلى الله عليه وسلم بدين على غير  
شريعته فليس بمتقبل.

*Bahwa barangsiapa yang bertemu dengan Allah pada hari kiamat nanti (setelah Allah mengutus Nabi Muhammad) dengan membawa agama selain agama yang sesuai dengan syari'at Nabi Muhammad niscaya akan ditolak.*

Namun di sisi lain Muhammad Rasyid Ridha menyatakan, keberuntungan dan kebahagiaan seseorang di akhirat tidak memiliki kaitan dengan jenis-jenis agama yang dipeluk seseorang. Menurutya, keberuntungan akhirat akan dicapai dengan dua syarat pokok, yaitu keimanan dan amal shalih. Oleh karena itu, surga bukan hanya dimiliki oleh sekelompok orang sebagaimana yang dinyatakan oleh sebagian umat Yahudi dan Kristen. Rasyid Ridha mendasarkan pandangannya ini pada ayat al-Qur'an yang menyebutkan bahwa sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nashrani, dan orang-orang *Shâbi'in*, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal shalih, maka niscaya kelak mereka menerima pahala dari Tuhan mereka. Berikut kutipan Muhammad Rasyid Ridha:<sup>302</sup>

إن الفوز لا يكون بالجنسيات الدينية وإنما يكون بإيمان صحيح له  
سلطان على النفس وعمل يصلح به حال الناس.

Maksudnya adalah, sesungguhnya kelak di akhirat nanti, keberuntungan tidak berkaitan dengan jenis-jenis agama, melainkan dengan keimanan yang sungguh dan perbuatan yang memberikan kemaslahatan untuk urusan manusia. Oleh karena itu, hal ini menjadi bantahan terhadap angan-angan umat Islam dan Ahli Kitab yang menyatakan bahwa kebahagiaan kelak di akhirat hanya untuk golongan mereka saja. Dengan penjelasan tersebut mengukuhkan pandangan Ridha bahwa urusan kebahagiaan akhirat berdasarkan amal saleh dan keimanan yang benar.

Jika demikian pandangan Rasyid Ridha, maka menurutnya sudah sangat jelas bahwa surga menurutnya tidak dimonopoli oleh komunitas suatu agama tertentu, karena kata "*Islâm*" mempunyai makna yang sangat umum, yaitu sebuah sikap tunduk dan patuh kepada Allah.

---

<sup>302</sup> Muhammad Rsyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm*,..., Juz I, hal. 275.

Konsekuensinya, maka di akhirat nanti kebahagiaan dan surga bisa dihuni oleh umat agama apa pun, selagi masih mempunyai sikap tunduk dan patuh kepada Allah dan beramal saleh. Umat agama Islam yang tidak melakukan amal saleh, maka tidak secara otomatis masuk ke dalam surga, bahkan ia bisa masuk ke neraka. Sebaliknya, pemeluk agama Nashrani yang tunduk, patuh, beriman dan beramal saleh, maka kelak di akhirat akan mendapatkan kebahagiaan dan masuk surga. Pendapat Ridha juga berdasarkan ucapan Nabi Muhammad SAW “Saya melihat seseorang pendeta berada di dalam surga sedang memakai baju sutera karena ia beriman”. Adapun yang dimaksud dengan pendeta ini adalah Waraqah Ibn Naufal.<sup>303</sup>

Di samping itu, berkaitan dengan keimanan dan amal saleh seseorang yang menjadi kunci kebahagiaan dan keselamatan kelak di akhirat, Allah berfirman dalam surat Al-Anbiya/21: 9:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ  
كَاتِبُونَ ﴿٩٤﴾

*“Maka barang siapa yang mengerjakan amal saleh, sedang ia beriman, maka tidak ada pengikraran terhadap amalnya itu dan sesungguhnya kami menuliskan amalnya itu untuknya”*

Pada ayat ini merupakan jaminan balasan terhadap amal kebaikan yang dilakukan oleh orang yang beriman dan beramal saleh, karena Allah tidak mengurangi dan menghalang-halangi pahala seorang hamba sedikit pun. Adapun yang dikehendaki *مُؤْمِنٌ* pada ayat tersebut adalah seseorang yang membenarkan Allah dan utusan-Nya. Sedangkan yang dikehendaki *كَاتِبُونَ* adalah Allah menjaga dan mencatat amal seorang hamba dan kemudian menampakkannya pada hari kiamat untuk mendapatkan balasan dari Allah SWT.<sup>304</sup>

Dan pada surat al-Nisa/4: 123:

لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ  
لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾

<sup>303</sup> Ibn Ishaq, *al-Sirâh al-Nabawiyah*,..., Jilid I, hal. 203.

<sup>304</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*,..., Juz 22, hal. 184.

*“(Pahala dari Allah) itu bukanlah menurut angan-anganmu yang kosong dan tidak (pula) menurut angan-angan ahli Kitab. Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu dan ia tidak mendapat pelindung dan tidak (pula) penolong baginya selain dari Allah.”*

Ayat ini turun sebagai jawaban atas angan-angan orang-orang Muslim dan Ahli Kitab tentang janji dan ancaman Allah, karena keyakinan terhadap janji dan ancaman Allah tidak akan muncul melainkan dari hati seorang yang beriman, bukan sekedar angan-angan belaka. Sebagian pendapat mengatakan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan perdebatan Ahli Kitab dan umat Muslim yang membanggakan nabi dan kitabnya masing-masing. Kemudian Allah menurunkan ayat ini sebagai bantahan terhadap perdebatan tersebut dengan menyatakan siapa pun nabi dan kitabnya barang siapa yang berbuat kejeakan maka Allah akan membalasnya.<sup>305</sup>

Secara garis besar bahwa pengertian “Islam” menurut Ibnu Katsir dan Rasyid Ridha terdapat perbedaan. Menurut Ibnu Katsir, dapat disebut Muslim (orang yang pasrah dan tunduk kepada Allah) jika ia mengikuti syari’at Nabi Muhammad, sedangkan menurut Ridha, tidak ada persyaratan untuk mengikuti syari’at Nabi Muhammad, karena Ridha mengartikan “Islam” adalah sebuah sikap tunduk patuh, beriman, dan beramal shaleh. Dari kedua pendapat ini, maka mempengaruhi perdebatan mengenai pluralisme agama, karena jika mengikuti pendapat Ibnu Katsir, maka sudah jelas bahwa hanya dengan mengikuti ajaran yang di bawa Nabi Muhammad (setelah di utus membawa syari’at) yang diterima Allah dan ini seperti yang dijadikan dasar atas fatwa pengharaman gagasan pluralisme agama yang dikeluarkan oleh MUI. Dan sebaliknya, Rasyid Ridha berpendapat bahwa surga tidak terikat dengan agama tertentu, melainkan dengan sifat tunduk patuh terhadap Allah. Jika demikian, maka umat-umat agama apapun jika tunduk dan patuh terhadap Tuhan mereka akan mendapatkan kebahagiaan kelak di akhirat. Seperti halnya ini dijadikan sebagai dasar argumentasi oleh para tokoh yang menggagas paham pluralisme agama seperti Nurcholish Madjid dan lain sebagainya.

Dari sekian pembahasan di atas, menunjukkan bahwa perdebatan paham pluralisme agama akan selalu mengalami pro-kontra. Hal tersebut disebabkan oleh perbedaan interpretasi terhadap ayat-ayat yang dijadikan dasar argumen atas penolakan maupun membenaran paham pluralisme agama. Hal ini akan berpengaruh terhadap sikap dan perilaku seorang yang beragama, karena pada dasarnya, perilaku

---

<sup>305</sup> Al-Zamakhshari, *al-Kasyshâf*,..., Juz I, hal. 567.

seseorang mencerminkan atas apa yang dipahami atau yang ditafsirkan. Perbedaan penafsiran terhadap paham pluralisme agama sering sekali menimbulkan konflik antarumat beragama di negara Indonesia. Maka perlu adanya pendekatan baru dalam menafsirkan al-Qur'an, agar kandungan makna al-Qur'an bisa selalu relevan dengan perkembangan dan kondisi sosial umat Islam di Indonesia serta menjadi solusi atas maraknya konflik agama yang disertai kekerasan terhadap agama tertentu di negara Indonesia.



## BAB IV TAWARAN HERMENEUTIK HISTORIS

### A. Historis Mufasir

Menurut Dilthey (1833-1911), hermeneutik merupakan cara untuk memahami ekspresi tentang kehidupan seseorang melalui bentuk tulisan. Oleh sebab itu, Dilthey memfokuskan pada memahami sebuah peristiwa dan karya sejarah yang termasuk sebuah ekspresi dari pengalaman hidup di saat masa lalu.<sup>306</sup> Untuk memahami sebuah pengalaman terhadap suatu kejadian, maka seorang penafsir harus mempunyai persamaan yang intens dengan pengarang, karena antara pembaca dan pengarang dibatasi oleh jarak dan waktu. Bentuk kesamaan dimaksud adalah sisi psikologis dan historisitas. Hal tersebut dikarenakan manusia adalah makhluk historis maksudnya manusia tidak bisa pisah dari waktu dan tempat sebab manusia adalah ikut terlibat dalam sebuah waktu dan tempat.

Kajian hermeneutik mempunyai fungsi dan tujuan sebagai cara untuk bisa memahami dan menggambarkan sebuah teks dalam kurun waktu dan budaya di masa lampau agar bisa dipahami, dimengerti dan bermakna pada konteks situasi sekarang. Sementara menurut Rudolf Bultman (1884-1976) biasanya kajian hermeneutik berfungsi untuk menjembatani jurang yang terdapat pada masa lalu dan masa kini.<sup>307</sup>

Menurut Dilthey untuk bisa memahami dan menafsirkan sebuah ekspresi manusia baik berkaitan dengan hukum, karya sastra maupun kitab suci sangat diperlukan pemahaman terhadap kondisi sosial pengarang. Hal tersebut dimaksud agar mendapatkan gambaran makna yang utuh dan komprehensif terhadap pemahaman ekspresi manusia.

Dengan pendapat tersebut, maka untuk dapat mengkontekstualisasikan sebuah penafsiran teks al-Qur'an di Indonesia, maka perlu terlebih dahulu menggambarkan konteks historis dimana ayat tersebut diturunkan dan mengetahui konteks historis bangsa Indonesia, baik yang berkaitan dengan kondisi sosial, sistem pemerintahan dan hukum yang berlaku di Indonesia.

#### 1. Kondisi Sosial

---

<sup>306</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*,..., hal. 47.

<sup>307</sup> Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: One World, 1997, hal. 51.

Adapun yang dimaksud dengan kondisi disini adalah suatu keadaan yang terdapat pada suatu tempat dan waktu tertentu. Sedangkan yang dimaksud dengan sosial dalam pembahasan ini yaitu lawan dari kata *individual*. Jika kata *individual* mempunyai arti sendiri atau hidup sendiri, maka kata sosial berarti mempunyai makna bersama atau hidup bersama. Dalam kamus bahasa Inggris, kata sosial berasal dari kata *social* yang sering disebut juga dengan *society*, yaitu sekelompok masyarakat atau *peoples*. Dengan demikian, maka kondisi sosial di Indonesia mempunyai makna masyarakat atau sekelompok orang yang hidup bersama di negara Indonesia yang saling menjalin hubungan komunikasi dan interaksi secara bersama-sama.<sup>308</sup>

Adapun pengertian masyarakat menurut J.L. Herskovits adalah suatu kelompok individu yang terorganisasikan dengan mengikuti pola hidup tertentu. Sedangkan J.L. Gillin dan J.P. Gillin berpendapat bahwa masyarakat adalah kelompok manusia dan mempunyai kebiasaan, tradisi, sikap, dan perasaan yang sama dengan motivasi kesatuan. Hubungan Interaksi pada masyarakat menimbulkan sebuah kebudayaan. Hal tersebut disebabkan karena kebudayaan merupakan karakteristik masyarakat yang mencakup pengetahuan, cara berfikir, dan bertindak yang telah terpolakan yang dapat dipelajari dan disebarkan. Kebudayaan menitikberatkan terhadap perkara kompleks yang mempunyai tiga rangkaian gejala yang saling berkaitan satu sama lain, yaitu:

- a. pengetahuan dan cara pandang yang berkaitan dengan sikap dan perilaku seseorang untuk bisa menyesuaikan diri terhadap lingkungannya;
- b. pola hidup dan kebudayaan yang dilakukan serta diikuti oleh para individu sebagai anggota masyarakat;
- c. berbagai kepercayaan, nilai, dan aturan yang diciptakan manusia sebagai alat untuk mendefinisikan hubungan mereka satu dan lainnya serta dengan lingkungan alamnya.

Dalam hubungannya dengan konteks di Indonesia, bahwa bangsa Indonesia dikenal memiliki keberagaman kebudayaan, bahkan hampir semua etnis yang berada di Indonesia mempunyai kebudayaan dan tradisi masing-masing. Misalnya, di Pulau Sumatra terdapat budaya: Aceh, Batak, Minang, Melayu, Lampung; Pulau Jawa terdapat budaya: Sunda, Badui, Jawa; Nusa Tenggara Barat dan Nusa Tenggara Timur: Sasak, Mangarai, Sumbawa, Flores, dan sebagainya; Kalimantan:

---

<sup>308</sup> Yusuf Zainal Abidin dan Beni Ahmad Saebani, *Pengantar Sistem Sosial Budaya di Indonesia*, Bandung: CV PUSTAKA SETIA, 2014, hal. 18.

Dayak, Melayu, Banjar; Sulawesi: Bugis, Makassar, Toraja, Gorontalo, Minahasa, Manado; Maluku: Ambon, Ternate; Papua: Dani, Asmat, dan sebagainya.<sup>309</sup>

Indonesia sebagai negara kepulauan juga mempunyai wilayah yang sangat luas, membentang dari Aceh sampai Papua. Terdapat 17.504 pulau yang tersebar di seluruh kedaulatan Republik Indonesia, terdiri dari 8.651 pulau yang mempunyai nama dan 8.853 pulau yang belum mempunyai nama. Disamping itu juga memiliki berbagai suku bangsa dan 19 daerah hukum adat.<sup>310</sup> Sementara, jika ditinjau dari segi perspektif bahasa, terdapat sekitar 726 bahasa daerah yang tersebar di seluruh Nusantara.

Indonesia tidak hanya mempunyai keanekaragaman dari segi etnisitas dan bahasa, tetapi juga dalam segi agama. Setidaknya, ada 5 agama yang resmi diakui pemerintah, yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Selain itu ada sekitar 400 kepercayaan kepada Tuhan yang maha Esa yang kerap dianggap sebagai sebuah agama. Dalam jumlah pemeluk agama, Islam adalah agama mayoritas yang dianut oleh sekitar 85,2% penduduk Indonesia, sisanya, beragama Kristen (8,9%), Katolik (3%), Hindu (1,8%), Budha (0,8%), dan lain-lainnya (0,3%).<sup>311</sup>

Dari berbagai budaya lokal yang beraneka ragam dan tersebar luas diberbagai pelosok Indonesia melahirkan budaya nasional sebagai sebuah identitas negara yang diperkukuh dengan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika*. Identitas nasional dapat dimaknai dengan sebuah jati diri nasional atau kepribadian nasional. Sebuah jati diri nasional suatu bangsa memiliki perbedaan dengan jati diri bangsa yang lain. Hal ini disebabkan oleh perbedaan latar belakang sejarah berdirinya suatu bangsa, kebudayaan dan geografi. Adapun jati diri nasional bangsa Indonesia terbentuk karena rakyat Indonesia memiliki pengalaman sejarah yang sama. Pengalaman sejarah yang sama itu dapat menumbuhkan sebuah kesadaran kebangsaan yang kemudian melahirkan sebuah identitas nasional yang kokoh.<sup>312</sup>

---

<sup>309</sup> Koentjoroningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djembatan, 2002, hal. 50.

<sup>310</sup> Agustini Rahayu, *Pariwisata: Konseptualisasi Kebudayaan*, Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006, hal. 45.

<sup>311</sup> Radis Bastian, *Sistem-Sistem Pemerintahan Sedunia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015, hal. 96.

<sup>312</sup> Asyuri ibn Chamim et al., *Civic Hukum: Pendidikan Kewarganegaraan*, Yogyakarta: Diktilitbang PP Muhammadiyah, 2003, hal. 209.

Jika melihat pada realitas kehidupan sehari-hari dapat ditemui bahwa kebudayaan, agama, serta suku bangsa mewarnai perilaku kehidupan bermasyarakat. Berbagai kebudayaan dapat hidup berdampingan, saling melengkapi, mengisi dan menyesuaikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Oleh karena itu, untuk menjaga kehidupan berbangsa dan bernegara, maka negara harus hadir untuk mengatur dan mengatasi hambatan-hambatan yang disebabkan perbedaan kebudayaan, suku, ras dan agama serta mendorong kerukunan antar budaya, agama serta suku bangsa.

Berbagai wacana mengenai ciri pluralistik bangsa Indonesia dengan mengacu terhadap berbagai macam budaya dan agama terus dikembangkan. Sebagai masyarakat yang multikultural perlunya memberikan pengakuan dan kesempatan yang sama untuk melestarikan bahkan mengembangkan dan mengimplementasikan setiap kebudayaan dan agamanya masing-masing menuju ke arah yang lebih baik.<sup>313</sup>

Dalam bidang sosial-budaya mutualisme dan perasaan saling memiliki merupakan suatu hal yang penting sebagai proses alamiah yang ikut mewujudkan kesadaran nasional dan memperkokoh identitas suatu bangsa. Dengan demikian maka kebersamaan memperoleh esensi persaudaraan (*brotherhood*) dan “keluarga luas” (*extended family*) dalam membangun kerukunan dalam kehidupan berbangsa. Semakin banyaknya perkawinan antarsuku bangsa di tengah masyarakat kita, maka akan menumbuhkan perasaan saling menghargai dan memiliki, meskipun masing-masing pihak tetap memelihara identitas kebudayaannya masing-masing.<sup>314</sup>

Dengan demikian, dalam usaha menyamakan persepsi dan pandangan untuk “membentuk” suatu kebudayaan nasional Indonesia, maka hal yang paling utama dalam menyusun strategi adalah sebagai berikut:

- a. Penduduk warga negara Indonesia beraneka ragam dan pluralistik, hal tersebut adalah sebuah fakta dan kenyataan yang harus dilihat sebagai hal yang positif yaitu sebagai aset nasional.
- b. Tanah air negara Indonesia sebagai aset nasional sangat luas yang terbentang dari Sabang sampai Merauke dan dari Miangas sampai Rote merupakan tempat bertinggalnya macam-macam suku, bahasa

---

<sup>313</sup> Aryo Danusiri dan Wasmi Al-Haziri, *Pendidikan Memang Multikultural Beberapa Gagasan*, Jakarta: SET, 2002, hal. 15.

<sup>314</sup> Gudykunst dan Young Yun Kim, *Communicating With Strangers*, Boston: McGraw, 1997, hal. 3.

- dan agama serta mempunyai semangat kebhinekaan yang penuh dengan sikap toleransi dan saling menghargai.
- c. Diperlukan pola pikir yang berlandaskan atas dasar prinsip mutualisme berupa rasa saling melengkapi, bekerja sama, saling menghargai dan memiliki.
  - d. Bangsa Indonesia mempunyai dasar negara yaitu Pancasila, dengan semangat menjalin persatuan membangun sikap saling menghargai perbedaan dan menjunjung tinggi nilai-nilai persatuan.

Berdasarkan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* dandasar negara yaitu Pancasila sebagai identitas nasional bangsa Indonesia, secara tidak langsung mempengaruhi pola pikir masyarakat untuk tetap bersatu dan saling menghormati demi tercapainya tujuan bersama, meskipun mempunyai latar belakang yang berbeda baik berkaitan dengan kepercayaan, status sosial dan ekonomi namun tetap menjunjung tinggi nilai-nilai agamayang terdapat pada kepercayaannya masing-masing. Oleh karena itu, di negara Indonesia perbedaan agama, budaya, dan suku bukan sebagai penghalang untuk menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan di antara anak bangsa, dengan tanpa menghilangkan identitas masing-masing.

Sikap saling menghormati dan toleransi yang terwujud dalam kehidupan beragama sangat membantu tujuan bernegara dalam hal membina persatuan dan kesatuan bangsa diantara anak bangsa yang berbeda suku dan bahasa. Di samping itu, semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* yang mempunyai arti meskipun berbeda-beda namun tetap satutujuan, nampaknya membantu menjadi alat perekat untuk memelihara kekayaan budaya bangsa.

Pekerjaan besar masyarakat Indonesia adalah bagaimana nilai-nilai Pancasila bisabersinergis dengan fakta-fakta sosiologis masyarakat Indonesia yang majemuk. Dalam konteks negara yang demokrasi, kenyataan kemajemukan menjadi persoalan yang cukup serius. Hal itu dikarenakan, demokrasi sangat menjunjung tinggi realitas perbedaan baik dalam hal suku, budaya, agama dan bahasa. Usaha-usaha untuk menegasikan atau menonjolkan suatu identitas kesukuan, kelompok agama dan ras merupakan tindakan yang bertolak belakang dengan nilai-nilai dasar dari demokrasi yang memberi ruang kebebasan, rasa aman (*social security*) bagi terciptanya interaksi antarkelompok warga secara wajar (*being existence with the other*).<sup>315</sup>

## 2. Sistem Pemerintahan

---

<sup>315</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama; Potret Agama dalam Dinamika Konflik, Pluralisme, dan Modernitas,...*, hal. 179.

Untuk bisa mengkontekstualisasikan sebuah penafsiran dengan kondisi bangsa Indonesia, disamping mengetahui kondisi sosial masyarakat Indonesia, maka perlu juga mengetahui sistem pemerintahan yang berlaku di negara Indonesia. Hal ini merupakan pembahasan yang penting agar sebuah penafsiran menjadi selaras dengan tujuan dari suatu negara. Namun sebelum masuk pada pembahasan sistem pemerintahan di Indonesia alangkah baiknya terlebih dahulu mengetahui pengertian dari sistem pemerintahan.

Sistem pemerintahan berasal dari susunan kata “sistem” dan “pemerintahan”. Secara bahasa kata “sistem” berasal dari bahasa Latin yang sering diistilahkan dengan *sistema* dan dari bahasa Yunani yang disistilahkan dengan kata *sustema*. Akan tetapi keduanya memiliki satu makna, yaitu susunan yang teratur yang saling berkaitan.

Sistem juga dapat diartikan sebagai suatu kesatuan usaha yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berkaitan satu sama lain dan berupaya mencapai suatu tujuan dalam suatu lingkungan yang kompleks atau bermacam-macam.<sup>316</sup> Adapun diantara bagian-bagiannya adalah komponen sistem (*component*), batasan sistem (*boundary*), subsistem, lingkungan luar sistem (*environment*), penghubung sistem (*interface*), masukan sistem (*input*), keluaran sistem (*output*), pengolahan sistem (*process*), dan sasaran sistem (*object*).<sup>317</sup>

Sementara itu, kata “pemerintahan” berasal dari kata dasar “perintah”. Dengan merujuk dari kata dasar ini, maka kata “pemerintah” mempunyai arti pembuat perintah, atau orang yang memutuskan suatu perintah.<sup>318</sup> Adapun diantara tugas pemerintah adalah menentukan berbagai arah kebijakan yang dibebankannya untuk mencapai tujuan suatu negara, dengan cara membuat dan menyusun sebuah kebijakan atau peraturan untuk kemaslahatan masyarakat. Oleh karena itu, kata “pemerintah” dan “pemerintahan” mengacu pada satu objek yang dituju, yaitu sebuah organ atau pejabat.

Dari pengertian tersebut, maka dapat diambil kesimpulan bahwa pengertian “sistem pemerintahan” adalah suatu kebijakan atau peraturan yang ditentukan untuk menjaga kestabilan masyarakat dan kedaulatan negara. Sistem pemerintahan juga bisa dimaknai secara luas dan sempit. Dalam makna yang luas adalah untuk menjaga kestabilan sebuah masyarakat, menjaga tingkah laku masyarakat mayoritas maupun minoritas. Sedangkan makna pemerintahan dalam arti sempit

---

<sup>316</sup> Marimin, *Pengambilan Keputusan Majemuk*, Yogyakarta: Grasindo, 2008, hal. 1.

<sup>317</sup> Kusiri dan Amdri Koniyo, *Tuntunan Praktis Membangun Sistem Informasi Akuntansi dengan Visual Basic*, Yogyakarta: ANDI, 2009, hal. 7.

<sup>318</sup> Anonim, *Dua Abad Penguasaan Tanah; Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007, hal. 457.

adalah sistem pemerintahan sebagai sarana suatu organ atau pejabat negara dalam menjalankan roda pemerintahan suatu negara untuk menjaga kestabilan dalam waktu yang relatif lama.

Nilai persatuan dan kesatuan dalam suatu bangsa harus menjadi perhatian khusus dalam setiap menentukan kebijakan. Karena negara Indonesia lahir berkat semangat persatuan dan kesatuan bersama dalam melawan dan mengusir penjajah yang disebut dengan istilah “kebangkitan nasional”. Kekalahan Jepang telah membuat Indonesia mengalami kekosongan kekuasaan. Dalam situasi yang genting itu, timbullah pemikiran untuk memproklamasikan diri menjadi sebuah negara yang merdeka.<sup>319</sup> Maka pada tanggal 17 Agustus 1945, proklamasi kemerdekaan dibacakan oleh Bung Karno, maka sejak saat itulah Negara Kesatuan Republik Indonesia secara resmi terbentuk. Hanya berselang sehari, negara Indonesia telah mempunyai sistem pemerintahan yang sah dan diakui oleh seluruh rakyat Indonesia.

Bung Karno memahami bahwa Indonesia adalah bangsa yang majemuk terdiri dari berbagai suku, budaya dan agama. Bahkan ia pun mengetahui bahwa dalam internal pemeluk agama Islam pun terdapat pluralitas. Hal itu sangat tampak jelas jika kita melihat beberapa aliran keagamaan, corak budaya, organisasi Islam dan partai politik Indonesia. Sebagai seorang pemimpin sebuah pergerakan kemerdekaan bangsa Indonesia, ia mempunyai anggapan bahwa persatuan dalam keragaman adalah kunci dari suatu keberhasilan dalam mencapai sebuah kemerdekaan. Dengan perkataan ini, kebangsaan adalah pondasi dasar bagi kehidupan bernegara. Hal ini disebabkan karena jika hanya mengandalkan agama mayoritas saja tidak bisa menjadi perekat kesatuan bangsa yang penduduknya plural.<sup>320</sup>

Secara tidak langsung, pernyataan Bung Karno sejalan dengan ide-ide gagasan paham sekularisme. Karenasekularisme akan memberi peluang yang luas bagi kehidupan kelompok-kelompok masyarakat untuk dapat menjalankan aktivitasnya tanpa disertai sikap diskriminasi terhadap kelompok tertentu. Karena itu, paham sekularisme selalu bersandingan dengan paham kebangsaan.

Itulah yang dimaksud oleh Budhy Munawar-Rachman, bahwa bagi paham sekularisme semua agama yang diterima masyarakat itu baik dan benar menurut kepercayaannya masing-masing. Namun dalam ranah publik seorang pemeluk agama tidak boleh mempunyai anggapan bahwa hanya agamanya atau alirannya yang paling benar.

---

<sup>319</sup> Adi Sudirman, *Sejarah Lengkap Indonesia*, Yogyakarta: DIVA Press, 2014, hal. 295.

<sup>320</sup> M. Dawam Raharjo, dalam buku “Budhy Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*”, Jakarta: PT Garasindo, 2010, hal. XXVIII.

Karena kebenaran suatu agama harus diletakan dalam ranah privasi atau internal saja. Karena menurut teori hukum sosial semua agama yang diterima oleh masyarakat harus dianggap sama-sama baik dan benar.

Dengan demikian, maka seorang yang mengikuti paham sekularisme harus memiliki tiga inti pandangan hidup yang berhubungan dengan agama:

*Pertama*, mempunyai prinsip menjunjung tinggi nilai-nilai kebebasan dalam beragama, berkepercayaan dan menjalankan ibadah bagi setiap warga negara sesuai dengan agama atau kepercayaannya masing-masing. *Kedua*, menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan terhadap setiap agama dan aliran kepercayaan, sepanjang tidak melanggar konstitusi, hukum dan kesepakatan sosial dalam norma-norma kesucilaan yang telah disepakati bersama. *Ketiga*, menjunjung tinggi sikap toleransi dan saling menghargai terhadap agama atau kepercayaan serta praktek-praktek peribadatan yang ada di Indonesia.

Adapun sistem pemerintahan yang dianut oleh negara Indonesia dari sejak merdeka hingga sekarang tidak hanya berdasarkan satu sistem pemerintahan. Menurut catatan sejarah setidaknya ada lima jenis sistem pemerintahan yang pernah dianut oleh negara Indonesia, yaitu presidensial (1945-1949), parlementer yang semu (1949-1950), parlementer dengan demokrasi liberal (1950-1959), presidensial dengan demokrasi terpimpin (1959-1966), presidensial (1966-1998/masa Orde Baru). Dalam tulisan ini, penulis hanya memfokuskan pada sistem pemerintahan Indonesia pasca Orde Baru, yaitu presidensial.

Sistem presidensial atau yang dikenal juga dengan istilah kongresional adalah suatu sistem pemerintahan yang dianut oleh suatu negara dengan bentuk pemerintahan Republik, kekuasaan eksekutif, dan legeslatif yang dipilih langsung melalui pemilihan umum. Sedangkan kata republik berasal dari bahasa Latinyaitu *rech* yang mempunyai arti hukum atau kekuasaan dan *publica* yang artinya rakyat. Bentuk pemerintahan republik dipimpin langsung oleh presiden. Inilah yang kemudian membedakan antara pemerintahan presidensial dan pemerintahan monarki yang dipimpin oleh raja/ratu sebagai penguasa tunggal. Dalam sistem pemerintahan presidensial seorang presiden hanya memegang kekuasaan eksekutif. Sementara kekuasaan legislatif dipegang oleh parlemen, dan kekuasaan yudikatif dipegang oleh lembaga peradilan (mahkamah agung). Dengan demikian, sistem pemerintahan Indonesia dari segi pembagian tugas mengikuti prinsip trias politika, yaitu sebuah sistem pemerintahan yang menganggap

bahwa kekuasaan yang baik terbagi dalam tiga bidang, yakni legislatif, eksekutif dan yudikatif.<sup>321</sup>

Adapun fungsi dan tugas legeslatif adalah membuat undang-undang. Anggota ini dianggap merepresentasikan suara rakyat sehingga disebut dengan Dewan Perwakilan Rakyat. Disamping itu tugas dari lembaga ini adalah mengawasi lembaga eksekutif agar semua tindakan dan kebijakannya sesuai dengan kebijakan-kebijakan yang sudah ditetapkan oleh Undang-Undang. Oleh karena itu, lembaga ini diberi hak-hak kontrol khusus untuk mengawasi kinerja pemerintah.<sup>322</sup>

Bila legislatif pembuat undang-undang, maka harus ada yang melaksanakannya, inilah tugas dari eksekutif yaitu melaksanakan amanat dari undang-undang. Kemudian, undang-undang yang dibuat oleh legislatif dan dilaksanakan oleh eksekutif membutuhkan lembaga yang mengawasi, maka yudikatif yang mempunyai tugas mengawasi jalannya pemerintahan dan negara secara keseluruhan. Lembaga yudikatif ini terdiri dari Mahkamah Agung dan Mahkamah Konstitusi.<sup>323</sup>

Mengenai bentuk negara Indonesia mempunyai empat pilar utama yang menjadi nilai dan konsesus dasar bersama, yaitu Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Hal inilah yang membedakan bentuk negara dan sistem pemerintahan yang ada di Indonesia dengan negara-negara lain di dunia.

Indonesia adalah negara yang mempunyai peraturan konstitusional, adapun ciri-ciri pemerintahan yang mempunyai dasar konstitusional adalah:

- a. Presiden bertindak sebagai kepala pemerintah yang dibatasi oleh konstitusi (UUD). Hal ini sebagaimana yang telah ditegaskan dalam UUD 1945 Pasal 4 ayat satu: “Presiden Republik Indonesia memegang kekuasaan pemerintahan menurut Undang-Undang Dasar 1945”. UUD merupakan sebuah kontrak sosial antara rakyat dan penguasa yang mengatur pembagian kekuasaan, menjalankan kekuasaan, hak dan kewajiban, dan aturan lain yang berhubungan dengan kehidupan berbangsa dan bernegara demi terciptanya sebuah tujuan nasional.

---

<sup>321</sup> Baharuddin Aritonang, *Orang Batak Memandan BPK*, Jakarta: KPG, 2006, hal. 38.

<sup>322</sup> J. Kristiadi, *Who Wants To Be The Next President*, Yogyakarta: Kanisius, 2009, hal. 61.

<sup>323</sup> Hanif Nurcholis, *Teori dan Praktik Pemerintahan dan Otonomi Daerah*, Yogyakarta, Grasindo, 2008, hal. 101.

- b. Tugas seorang presiden dibantu oleh wakil presiden saat menjalankan tugas dan kewajibannya.
- c. Presiden dipilih secara pemilihan langsung oleh rakyat melalui Pemilihan Umum (Pemilu).
- d. Presiden dan wakil presiden dipilih dalam satu pasangan yang diusung oleh partai politik atau koalisi partai politik.

Inilah gambaran sekilas mengenai seputar yang berkaitan dengan sistem pemerintahan di Indonesia. Setelah kita mengetahui mengenai seputar sistem pemerintahan di Indonesia, maka sistem pemerintahan ini tidak sama dengan pemerintahan bangsa Arab pada waktu itu saat Nabi masi hidup. Karena bangsa Arab tatkala itu terpecah belah menjadi beberapa kabilah-kabilah yang setiap kabilah mempunyai pemuka (pemimpin) masing-masing. Kabilah adalah sebuah pemerintahan kecil yang asas eksistensi politiknya berdasarkan kesatuan fanatisme, adanya manfaat timbal balik untuk menjaga daerah, dan menghalangi musuh dari luar.

Kedudukan pemimpin kabilah ditengah masyarakat bagaikan seorang raja. Dia mempunyai kewenangan hukum dan otoritas pendapat seperti layaknya seorang diktator. Jika pemimpinnya marah maka masyarakat tidak perlu bertanya apa yang membuatnya marah. Pemuka atau pemimpin kabilah mempunyai hak istimewa dibandingkan dengan masyarakat biasa. Dia mendapatkan seperempat rampasan perang bahkan ia berhak mengambil harta rampasan perang sebelum ada pembagian dan lain sebagainya.<sup>324</sup> Melihat kondisi pemerintahan bangsa Arab pada saat itu terdiri dari berbagai kabilah dan setiap kabilah mempunyai pemimpin masing-masing yang mengatur segala aspek kehidupan, maka menunjukkan bahwa saat itu belum ada kepada negara (presiden) yang menjadi pemimpin tertinggi disuatu negara atau beberapa kelompok kabilah dan juga belum ada sebuah peraturan hukum yang tertulis dan disepakati bersama dalam mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara.

### 3. Hukum

Indonesia dikenal sebagai negara yang berasakan kepadahukum konstitusi. Dalam sudut pandang hukum yang berlaku di Indonesia, negara mengakui dan melindungi keberadaan dan keberlangsungan ajaran agama-agama yang ada di Indonesia, yakni Islam, Katholik, Kristen, Hindu, Budha, dan Konghucu. Keberadaan nilai-nilai agama di Indonesia merupakan unsur yang penting dalam kehidupan bernegara sebagaimana tercantum dalam Pancasila sila

---

<sup>324</sup> Shafiyurrahman al-Mubarafuri, *ar-Rahîq al-Makhtû*, Diterjemahkan oleh Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997, hal. 21.

pertama “Ketuhanan Yang Maha Esa” dan penegasan konstitusional dalam Pasal 29 ayat (1) UUD NKRI 1945 bahwa “Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa” ini menjelaskan bahwa setiap orang bebas memeluk agama dan memilih kepercayaan yang sesuai keyakinan dan kepercayaan warga negara Indonesia.<sup>325</sup>

Dalam Undang-Undang tersebut juga disebutkan bahwa negara berkewajiban membuat suatu peraturan perundang-undangan atau melakukan kebijakan-kebijakan sesuai dengan norma-norma agama yang terkandung dalam Pancasila yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa. Di samping itu, negara juga berkewajiban membuat peraturan perundang-undangan yang melarang siapa pun warga negara Indonesia untuk melakukan pelecehan terhadap ajaran agama yang ada di Indonesia.

Dalam pasal 1 ayat (1) peraturan bersama menteri agama dan menteri dalam negeri (PBM) No. 9 dan 8 tahun 2006 tentang pedoman pelaksanaan tugas kepala daerah atau wakil kepala daerah dalam pemeliharaan kerukunan umat beragama, pemberdayaan forum kerukunan umat beragama dan pendirian rumah ibadah dinyatakan bahwa kerukunan umat beragama adalah keadaan hubungan sesama umat beragama yang dilandasi sikap toleransi, saling pengertian, menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dan kerja sama dalam kehidupan bermasyarakat berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang -Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945.

Secara eksplisit Undang-Undang tersebut menjelaskan bahwa negara Indonesia dalam masalah keagamaan tidak berdasarkan agama dan ajaran tertentu, bahkan secara umum Undang-Undang tersebut memberi kesempatan bagi agama apapun untuk bisa menghayati dan mengimplementasikan ajarannya dengan tetap menjaga keharmonisan dan kerukunan antarumat beragama. Oleh karena itu prinsip-prinsip kebebasan beragama sepatutnya harus tetap dalam konteks mengikuti hukum yang berlaku di Indonesia. Keadaan yang demikian ini menuntut kepada semua pihak untuk tunduk dan patuh terhadap prinsip-prinsip negara Indonesia yang berdasarkan hukum konstitusi serta wajib menjunjung tinggi nilai toleransi dan saling menghargai.

Untuk menghindari munculnya sebuah sikap permusuhan, penghinaan ataupun penodaan terhadap agama lain, maka pemerintah menjamin rakyatnya untuk menjalankan keyakinan dan kepercayaannya masing-masing, hal tersebut selain disebutkan dalam Pancasila dan UUD NKRI 1945 juga disebutkan pula dalam Kitab

---

<sup>325</sup> Undang-Undang Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Undang-Undang Hukum Pidana Pasal 156 yang merupakan sisipan dari Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama yang berbunyi:

“Barangsiapa di muka umum menyatakan perasaan permusuhan, kebencian atau penghinaan terhadap suatu atau beberapa golongan rakyat Indonesia, diancam dengan pidana penjara paling lama empat tahun atau pidana dengan paling banyak empat ribu lima ratus rupiah”.

Dalam Pasal 156a juga disebutkan:

“Dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya lima tahun barangsiapa dengan sengaja di muka umum mengeluarkan perasaan atau melakukan perbuatan:

- a. yang pada pokoknya bersifat permusuhan, penyalahgunaan, atau penodaan terhadap suatu agama yang di anut di Indonesia.
- b. Dengan maksud agar supaya orang tidak menganut agama apapun juga, yang bersendikan Ketuhanan Yang Maha Esa”.<sup>326</sup>

Pada prinsipnya negara tidak bisa ikut campur dalam perkara yang berkaitan dengan keyakinan, kepercayaan, pemikiran atau pemahaman warga negara Indonesia baik perorangan maupun kelompok. Akan tetapi apabila keyakinan atau paham itu telah menyimpang dari pokok ajaran agama itu sendiri dengan paramater dan ukuran yang pasti, kemudian diajarkan atau disebarkan kepada orang lain sehingga menimbulkan keresahan dan permusuhan di masyarakat serta mengganggu ketenteraman kehidupan beragama, maka negara demi untuk melindungi kepentingan publik bisa bertindak menurut hukum yang berlaku. Kepentingan individu maupun sekelompok orang dalam hal apapun tidak bisa mengalahkan kemaslahatan masyarakat dan negara yang bersifat nasional.

Meskipun di Indonesia umat Islam jumlahnya mayoritas, namun parapendiri bangsa (*founding fathers*) menetapkan bahwa bangsa Indonesia bukanlah berdasarkan atas hukum Islam, melainkan berdasarkan pada ideologi Pancasila. Adanya sifat eksklusif bagi pemeluk agama Islam dengan mengklaim agamanya yang paling benar, mempunyai konsekuensi pemahaman bahwa agama Islam lebih tinggi daripada agama lain. Hal ini, sangat bertentangan dengan Undang-Undang yang berlaku di Indonesia yang mengatakan bahwa warga Indonesia yang satu dengan yang lain sejajar tanpa membedakan suku, agama dan ras.<sup>327</sup>

---

<sup>326</sup> KUHP & KUHP, Bandung: Citra Umbara, 2019, hal. 50.

<sup>327</sup> Zakariya Syafe'i, *Sanksi Hukum Riddah dan Implementasinya di Indonesia*, Jakarta: Media Pustaka, 2012, hal. 193.

Dalam kaitannya dengan kerukunan antarumat beragama di Indonesia telah diatur dalam dasar negara yaitu Pancasila dan UUD yang berlaku:

- a. Pancasila, yaitu: sila Ketuhanan Yang Maha Esa, bangsa Indonesia menyatakan ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa Dalam Garis-garis Besar Haluan Negara (GNHN) TAP MPR.IV tanggal 22 Maret 1973 di Jakarta dikatakan bahwa:
  - 1) Atas dasar kepercayaan bangsa Indonesia terhadap Tuhan Yang Maha Esa maka peri kehidupan beragama dan peri kehidupan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sesuai dengan falsafah Pancasila.
  - 2) Pembangunan agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa ditunjukan untuk pembinaan suasana hidup rukun diantara sesama umat beragama, semua penganut kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa serta meningkatkan amal dalam bersama-sama membangun masyarakat.
- b. Undang-Undang Dasar 1945, Pasal 28 ayat 1 dan 2, hasil amendemen, telah disebutkan:
  - 1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya serta berhak kembali.
  - 2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya. Hal tersebut di tegaskan lagi dalam pasal 29 ayat 1 yang berbunyi: "Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa", dan ayat 2 yang berbunyi: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut ajaran agama dan kepercayaannya".
- c. Pasal 22 UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM, yaitu:
  - 1) "Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu"
  - 2) "Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu."

Dalam strategi menjaga kerukunan antarumat beragama, pemerintah secara resmi membangun tiga terminologi kerukunan, yaitu: kerukunan internal umat beragama, kerukunan antarumat beragama dan kerukunan antarumat beragama dengan pemerintah. Tiga kerukunan tersebut yang biasa disebut dengan istilah "Trilogi Kerukunan Umat".<sup>328</sup> Dalam Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 tahun 2006/Nomor 8 tahun 2006, kerukunan meliputi tiga aspek berikut:

- a. Kerukunan Intern Umat Beragama

---

<sup>328</sup> Adon Nasrullah Jamaludin, *Agama & Konflik Sosial*, Bandung: PUSTAKA SETIA, 2015, hal. 97.

Hal lain yang mendapat perhatian pemerintah adalah berkaitan dengan kerukunan intern umat beragama, yaitu kerukunan yang ada dalam satu agama. Di Indonesia terdapat berbagai macam ormas keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, Persis, al-Washliyah, Nahdhah al-Wathan, FPI dan lain sebagainya. Setiap ormas memiliki visi dan misi yang menjadi fokus tujuannya masing-masing. Di antara ormas-ormas itu sering terdapat perselisihan paham yang berdampak pada kebingungan umat dalam menjalankan keyakinannya, bahkan antara ormas terkadang saling menghujat dan menyalahkan satu sama lain. Hal tersebut sangat berdampak pada lemahnya persatuan umat Islam.

Oleh karena itu, pembinaan kerukunan intern umat beragama perlu di tingkatkan agar tidak terjadi pertentangan di level internal umat beragama, juga untuk menghindari pertentangan yang bersifat doktriner. Menurut Alamsyah Ratu Perwiranegara, segala macam permasalahan yang muncul pada lingkungan intern umat beragama hendaknya dapat di selesaikan dalam semangat kerukunan, tenggang rasa, dan semangat kekeluargaan yang sesuai dengan ajaran agama masing-masing.<sup>329</sup>

Tanpa semangat kerukunan, tenggang rasa dan semangat kekeluargaan, makakehidupan intern umat beragama selalu di selimuti oleh konflik yang berkepanjangan. Perpecahan yang terjadi dalam agama justru akan memberikan citra kepada penganut agama lain bahwa para pemuka agamanya tidak memiliki semangat kerukunan. Oleh karena itu, setiap perbedaan yang terdapat dalam ajaran suatu agama yang bersifat doktrin harus dapat di jelaskan oleh pemuka agamanya agar mudah dimengerti oleh semua pihak dan tidak menimbulkan konflik yang berkepanjangan guna menjaga keharmonisan anatar internal umat beragama.

b. Kerukunan Antarumat Beragama

Kehidupan antarumat beragama telah diatur oleh peraturan pemerintah dalam Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 tahun 2006/Nomor 8 tahun 2006 yang menyebutkan, antara umat beragama harus bekerja sama dalam kehidupan masyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945.

Adapun sikap toleransi antarumat beragama dapat ditunjukkan dalam kehidupan sehari-hari melalui:

---

<sup>329</sup>Alamsyah Ratu Perwiranegara, *Pembinaan Kerukunan Hidup Umat Beragama*, Jakarta: Depag, 1982, hal. 49.

- 1) Menjunjung tinggi sikap toleransi beragama dengan saling menghormati dan menghargai terhadap keyakinan atau ajaran agamanya masing-masing.
- 2) Menjauhi sikap melecehkan atau menodai simbol-simbol, ajaran maupun kitab suci agama masing-masing.
- 3) Tidak mengotori atau merusak tempat ibadah agama orang lain, serta ikut menjaga ketertiban dan ketenangan kegiatan keagamaan dengan tanpa mengganggu ritual ibadah agama lain.
- 4) Tidak menghalang-halangi seseorang pemeluk agama yang akan melakukan ritual ibadah, sesuai dengan ajarannya masing-masing.

c. Kerukunan Antarumat Beragama dengan Pemerintah

Pembinaan terhadap kerukunan antarumat beragama dan pemerintah perlu senantiasa lebih ditingkatkan lagi, karena hal tersebut akan berpengaruh terhadap kehidupan beragama dan bernegara. Semua pihak, baik umat beragama maupun pemerintah diharapkan dapat memahami posisi masing-masing. Dalam rangka pembinaan kehidupan beragama pemerintah berharap terwujudnya tiga prioritas nasional, yaitu pemantapan ideologi Pancasila, pemantapan stabilitas dan ketahanan nasional, serta suksesnya pembangunan nasional di segala bidang. Untuk itu umat beragama mesti ikut berpartisipasi aktif dan proaktif dalam usaha membudayakan Pancasila, memantapkan stabilitas dan ketahanan nasional, serta melaksanakan pembangunan nasional yang berkesinambungan.

Kerja sama yang baik di antara umat beragama dengan pemerintah akan membuat kesinambungan yang saling menguntungkan. Kerukunan umat beragama dengan pemerintah memiliki makna sebagai upaya menyosialisasikan dan menyinergikan kepentingan pemerintah dengan aspirasi umat beragama. Dengan demikian, terjadi hubungan timbal balik yang harmonis, yaitu pemerintah dapat melaksanakan berbagai program pembangunan atas dukungan umat beragama. Sementara umat beragama mendapat fasilitas dari pemerintah. Dengan demikian, konflik agama dapat diatasi.

Namun apabila hal tersebut tidak dapat dimanfaatkan dengan baik, maka yang terjadi sikap saling curiga antara umat beragama dan pemerintah. Hal ini, tentu akan menjadi penghambat untuk mensukseskan cita-cita bangsa, baik yang berhubungan dengan program-program pemerintah, maupun yang berkaitan dengan dakwah umat beragama. Karena suatu bangsa akan kuat dan kokoh bila antara tokoh agama dan para pemimpin saling bersinergi demi

mewujudkan cita-cita negara, yaitu menjadikan masyarakat yang makmur dan sejahtera.

## B. Merumuskan Penafsiran

Kata “*Tafsîr*” secara bahasa mengikuti wazan “*taf’îl*” yang artinya menjelaskan, menyingkap dan menerangkan makna-makna rasional. Sedangkan kata kerjanya mengikuti wazan “*dharaba-yadhribu*” dan “*nashara-yanshuru*”. Dikatakan: “*fasara asy-syai’a-yafsiru*” dan “*yafsuru, fasran*” dan “*fassarahu,*” artinya “*abânahu*” (menjelaskannya). Kata *at-tafsîr* dan *al-fasr* mempunyai arti menjelaskan dan menyikap makna yang tertutup.<sup>330</sup> Dalam *Lisânul ‘Arab* dijelaskan: Kata “*al-fasr*” berarti menyingkap/menjelaskan sesuatu yang tertutup, sedang kata “*at-tafsîr*” berarti menyingkapkan/menjelaskan maksud sebuah lafazh yang *musykil* (sulit dipahami).

Sedangkan makna *tafsîr* secara istilah adalah menerangkan (maksud) lafazh yang sulit dipahami oleh pendengar dengan uraian yang lebih mudah untuk dipahami maksudnya, baik dengan ungkapan sinonimnya atau kata yang mendekati dengan sinonim tersebut, atau dengan mengungkapkan uraian yang mempunyai petunjuk lafazh tersebut melalui jalan *dalâlah*.<sup>331</sup> Az-Zarkasyi juga mendefinisikan bahwa *tafsîr* adalah menerangkan al-Qur’an, menjelaskan maknanya serta menjelaskan apa yang sesungguhnya dikehendaki oleh *nash*, baik berupa isyarat maupun rahasia-rahasia yang terkandung didalamnya.<sup>332</sup>

Mengetahui latar belakang turunnya ayat adalah salah satu syarat yang sangat dibutuhkan untuk bisamerumuskan penafsiran terhadap suatu ayat. Hal itu dikarenakan, al-Qur’an telah melahirkan sebuah komunitas pembaca (umat Islam), kemudian komunitas pembaca menciptakan kondisi sosial, kemudian dengan mengetahui kondisi tersebut umat Islam dapat menafsirkan al-Qur’an sesuai dengan perkembangan zaman. Dalam kajian ilmu tafsir demikian itu disebut dengan *asbâb an-nuzûl*.<sup>333</sup> Adapun di dalam menyikapi mengenai *asbâb an-nuzûl*, terdapat dua sudut pandang:

*Pertama*, suatu peristiwa yang terjadi mendahului turunnya ayat, kemudian ayat tersebut menyikapi dengan menjelaskan pandangan

---

<sup>330</sup> Syaikh Manna’ al-Qathtan, *Pengantar Studi Ilmu AL-Qur’an*, penerjemah Anunur Rafiq El-Mazni, Jakarta: Putaka al-Kautsar, 2005, hal. 407.

<sup>331</sup> Rif’at Syauqi Nawawi dan Muhammad Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988, hal. 139.

<sup>332</sup> Abu Anwar, *Ulumul Qur’an Sebuah Pengantar*, t.tp: AMZAH, 2009, hal. 98.

<sup>333</sup> *Asbâb an-nuzûl* adalah sesuatu yang karenanya al-Qur’an diturunkan, sebagai penjelas terhadap apa yang terjadi, baik berupa peristiwa maupun pertanyaan.

menurut al-Qur'an, atau kandungan ayat al-Qur'an tersebut mengomentari tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi. *Kedua*, suatu peristiwa itu terjadi setelah turunnya suatu ayat, namun peristiwa itu disebutkan pengertiannya atau dijelaskan hukumnya secara umum oleh ayat-ayat yang telah turun.<sup>334</sup>

Karena terkadang ayat al-Qur'an diturunkan dalam menyikapi masalahkhusus yang memerlukan penjelasan hukum Allah, atau menghadapi masalah yang masih samar bagi para sahabat, kemudian masalah tersebut terjawab oleh ayat yang diturunkan.<sup>335</sup> Oleh karena itu, tugas hermeneutik adalah mencoba menggambarkan bagaimana sebuah teks dalam sebuah waktu dan budaya lampau, namun bisa dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam konteks situasi zaman sekarang.

Problem distansi (jarak) antara pengarang dan pembaca mengakibatkan munculnya perbedaan penafsiran, yang pada akhirnya dapat menimbulkan konflik dikalangan masyarakat Muslim. Oleh karena itu, kondisi sosial suatu daerah menjadi salah satu pertimbangan dalam mengkontekstualisasikan penafsiran ayat al-Qur'an. Hal itu disebabkan karena, antara pengarang (Tuhan) dan manusia terdapat jarak yang sangat jauh. Dalam teori bahasa, apa yang dimaksud teks tidak lebih dari kumpulan huruf yang membentuk sebuah kata dan kalimat yang di susun dengan sistem tanda yang telah disepakati oleh masyarakat, sehingga sebuah teks ketika dibaca dapat mengungkapkan makna yang terkandung didalamnya.<sup>336</sup>

Dengan terpisahnya teks dari pengarangnya dan dari situasi sosial yang melatar belakanginya, maka konsekuensinya sebuah teks bisa saja tidak komunikatif lagi dengan realitas sosial yang meliputi pihak pembaca, karena kondisi sosialnya telah berbeda. Sebab sebuah karya tulis biasanya merupakan respon terhadap situasi tertentu yang dihadapi oleh penulis. Sebuah contoh, bahwa teks-teks keagamaan yang ditulis oleh ulama-ulama yang tinggal di negara Indonesia tentu akan berbeda isi dan pembahasannya dengan ulama yang tinggal di negara Arab ataupun yang lainnya, hal ini disebabkan karena perbedaan kondisi historis dan permasalahan yang dirasakan.

---

<sup>334</sup> Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an; Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta: PENAMADANI, 2005, hal. 15.

<sup>335</sup> Manna' al-Qaththan, *Pengantar Ilmu Studi al-Qur'an*, Diterjemahkan oleh Aunur Rafiq AL-Mazni, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017, hal. 92.

<sup>336</sup> Hugh J. Silverman, *Textualities, Between, Hermeneutics and Deconstruction*, London: Routledge, 1994, hal. 73.

Kondisi-sosial sering sekali menjadi pertimbangan yang mendasar dalam menetapkan sebuah produk hukum, pasalnya seorang *mufti*/penafsir dalam menetapkan suatu hukum, sepatutnya menyesuaikan dengan kondisi dan zaman, karena perbedaan kondisi dapat mempengaruhi produk suatu hukum. Oleh karena itu, Ibnu al-Qoyyim al-Jauziyah menyusun kaidah” Hukum dapat berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan waktu, tempat dan keadaan.<sup>337</sup>

Dengan demikian, dalam menetapkan sebuah hukum, terkadang pada tingkat penerapannya tidak sesuai dengan *nash*, kemudian diinterpretasikan melalui pendekatan kontekstual, selagi masih tetap berpegang teguh terhadap nilai-nilai universal ajaran Islam, yaitu agar tercapainya kemaslahatan, maka sesungguhnya ia telah melaksanakan ajaran Islam. Asy-Syatibi mengatakan “Sesungguhnya hukum itu dibentuk dengan tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia secara umum”.<sup>338</sup> Oleh karena itu, Izzuddin bin ‘Abd as-Salam menetapkan kaidah “Menolak kemadharatan lebih didahulukan dari pada meraih kemaslahatan”.<sup>339</sup> Sementara, Ali Ahmad an-Nadwi mengemukakan pendapat, ”Tidak dapat dipungkiri bahwa sebuah produk hukum berubah sesuai dengan perubahan keadaan.<sup>340</sup>

Salah satu bukti bahwa kondisi historis berpengaruh terhadap penafsiran al-Qur’an yang terkadang berbeda dengan *nash* a-Qur’an adalah pencurian yang terjadi pada masa khalifah Umar bin Khathab. Beliau tidak menghukum pelaku pencuri tersebut dengan hukuman potong tangan, padahal secara *nash* sudah jelas di dalam surat al-Maidah ayat 38 dijelaskan “Lelaki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang telah mereka lakukan, dan sebagai siksa Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”. Adapun alasan mengapa khalifah Umar tidak memberlakukan hukuman potong tangan, dikarenakan kondisi saat itu sedang mengalami musim paceklik (gagal panen). Kalau dilihat secara tekstual keputusan Umar bin Khathab bertentangan dengan surat al-Maidah ayat 38. Namun jika dikaji secara kontekstual yang melihat kondisi dan situasi masyarakat

---

<sup>337</sup> Ibnu Qoyyim Al-Jauziyah, *I’lâm al Muwaqq’in*, Beirut: Dar al-Jail, t.th, Juz III, hal. 3.

<sup>338</sup> Asy-Syatibi, *al Muwâfaqot fî ‘Ulûm al-Ahkâm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1341 H, hal. 264.

<sup>339</sup> As-Salam, Izzuddin bin ‘Abd, *Qowâid al-Ahkâm fî Mashâliḥ al-Anâm*, Beirut: Dar al-Jail, 1980, Juz I, hal. 11.

<sup>340</sup> Ali Ahmad An-Nadwi, *Al-Qowâid al-Fiqhiyah*, Damaskus, Dar al-Qolam, 1994, hal. 27.

pada saat itu, justru keputusan khalifah Umar ini sesuai dengan prinsip universalisme al-Qur'an, yaitu prinsip memelihara dan menyelamatkan jiwa manusia lebih utama dan didahulukan daripada memenuhi tuntutan hukum yaitu dengan potong tangan. Karena boleh jadi seseorang yang mencuri pada saat paceklik disebabkan karena terdesak oleh keadaan yang sangat sulit demi memenuhi kebutuhan hidup keluarganya.<sup>341</sup>

Bukti selanjutnya, khalifah Umar menghapus *al-Muallafah qulûbuhum* dari golongan *mustahik* zakat (orang yang berhak menerima zakat). Jika dilihat secara tekstual keputusan ini jelas bertentangan dengan penjelasan yang terdapat dalam surat at-Taubah ayat 60 yang menjelaskan 8 golongan yang berhak menerima zakat, salah satunya adalah orang-orang yang di bujuk hatinya untuk masuk agama Islam. Tetapi bila ditelusuri kondisi sosial pada saat itu, maka keputusan khalifah Umar tersebut dianggap memenuhi keadilan Tuhan. Sebab beliau berasumsi bahwa keadaan umat Islam saat itu sudah kuat, maka tidak ada lagi orang-orang yang baru masuk Islam yang di bujuk hatinya agar memeluk atau bersimpati kepada agama Islam.

Penelusuran terhadap makna teks yang hanya berhenti pada isi teks tanpa mengetahui latar belakang dan kondisi historis yang terdapat di balik teks tersebut saat diturunkan, pada akhirnya hanya akan membawa kepada pemahaman yang parsial dan penafsiran yang tidak sesuai dengan substansi makna teks yang dikehendaki. Dalam kajian hermeneutik, bahwa teks itu tidak dapat berdiri sendiri dan sangat bergantung kepada keberadaan konteks historis yang melingkupinya.<sup>342</sup>

Pemahaman terhadap konteks sejarah yang menjadi latar belakang munculnya ayat al-Qur'an bisa dikatakan merupakan satu komponen penting untuk menghantarkan kepada pemahaman al-Qur'an yang baik. Seorang penafsir harus mengetahui apa yang menyebabkan ayat itu diturunkan, dan bagaimana kondisi historis pada saat itu serta bagaimana sikap para sahabat pada saat itu yang mengalami langsung. Seperti halnya yang diungkapkan Muhammad Syahrur "perlakukanlah al-Qur'an seolah-olah Nabi baru meninggal kemarin".<sup>343</sup>

Karena pentingnya perhatian terhadap konteks inilah yang membuat para cendekiawan muslim seperti Fazlurrahman misalnya, ia memberikan

---

<sup>341</sup> Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an; Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an*,..., hal. 29.

<sup>342</sup> Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'an; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*,..., hal. 106.

<sup>343</sup> Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'an: Qirâ'ah Mu'âsirah*, Damaskus: Al-Ahly, 1990, hal. 44.

tiga konsep awal dalam menafsirkan al-Qur'an agar sesuai dengan konteks perkembangan zaman, adapun ketiga rumusan tersebut adalah:

1. Untuk menemukan makna teks yang ingin disampaikan al-Qur'an, maka suatu pendekatan historis harus benar-benar mendapat perhatian khusus, terutama melalui pendekatan sosiologisnya. Hal itu dilakukan dalam upaya mengetahui perkembangan gagasan-gagasannya dan makna keseluruhan dari pesan al-Qur'an.
2. Dapat mengetahui dan membedakan antara suatu hukum yang *sharîh* (jelas) dan tujuan atau alasan yang melatar belakangi timbulnya suatu hukum tersebut.
3. Sasaran-sasaran pesan yang disampaikan oleh al-Qur'an harus dipahami dengan tetap memberi perhatian terhadap latar belakang sosiologisnya, yakni lingkungan dimana nabi hidup dan beraktivitas.<sup>344</sup>

Hermeneutik sebagai metode penafsiran selalu hadir dalam proses dan tahapan untuk memahami teks sejarah dan teks kitab suci. Berhubung sejarah merupakan peristiwa yang tidak mungkin dapat terulang kembali, dan teks sejarah adalah dokumentasi yang berisi penafsiran dan rekonstruksi atas sebuah peristiwa yang ditulis oleh pengarangnya pada saat itu, maka antara masa lalu dan masa kini dibutuhkan pendekatan yang dapat menghubungkan dan menjembatani antara sejarah masa lalu dan kehidupan kita sekarang. Menurut Gadamer sejarah bisa mempunyai makna hanya ketika dipertemukan dengan keprihatinan masa kini untuk membangun harapan di masa depan. Maksudnya menjadikan sebuah sejarah sebagai refleksi atau pelajaran untuk kebaikan di masa yang akan datang.<sup>345</sup>

Adapun beberapa manfaat mengetahui konteks kesejarahan atau sebab turunnya al-Qur'an adalah:

1. Membantu untuk menelusuri kondisi sosial masyarakat Arab ketika itu, dan membantu memahami cara pandang al-Qur'an dalam menyikapinya, sehingga bisa sejalan dengan pandangan al-Qur'an.
2. Menjadi acuan dan pedoman bagi para penafsir untuk mengidentifikasi problem-problem yang mereka hadapi untuk dijadikan pelajaran untuk menyelesaikan problem masalah di masa yang akan datang.
3. Pemahaman terhadap konteks historitas dapat terhindar dari praktik-praktik kesalahan dalam menghasilkan sebuah penafsiran.<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> Fazlurrahman, *Cita-cita Islam*, Diterjemahkan oleh Suyanto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 200, hal. 52-54.

<sup>345</sup> Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 133.

<sup>346</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rijal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 16.

Menurut Abu Zayd mempelajari dan mengetahui *asbâb an-nuzûl* suatu ayat merupakan disiplin ilmu yang paling penting dalam menunjukkan hubungan dan dialektika antara teks dan realitas kondisi sosial pada saat itu. Ilmu tentang *asbâb an-nuzûl* memberikan bekal kepada seorang mufasir mengenai kandungan makna teks yang merespon sebuah fakta realita, baik dengan cara menguatkan kejadian yang sudah terjadimaupun menolaknya, dan menegaskan hubungan yang dialogis dan dialektis antara teks dan realitas.<sup>347</sup>

Sesuatu yang tidak dapat di bantah, bahwa sebab turunnya suatu ayat merupakan suatu bentuk respon al-Qur'an terhadap peristiwa dan konteks pada saat al-Qur'an diturunkan. Sedangkan yang dikehendaki konteks oleh hermeneutik disini bukan hanya sekedar peristiwa yang melatar belakangi munculnya teks, akan tetapi mencakup setting sosial-historis dimana teks tersebut muncul. Setting sosial-historis yang dimaksud disini adalah kondisi-kondisi yang terdapat dan meliputi sebuah teks tersebut ketika muncul. Kondisi-kondisi ini yang diasumsikan sangat memberikan pengaruh terhadap makna teks dan pandangan orang-orang pada saat itu memahaminya, sehingga jika diabaikan dapat mengakibatkan salah dalam memahami terhadap maksud sebenarnya yang hendak disampaikan melalui teks.

Dengan mengetahui setting sosial-historis, diharapkan mampu melacak bagaimana masyarakat pada saat itu yang menjadi penerima teks memahami teks tersebut. Maka konsekuensinya, perbedaan setting sosial-historis akan memunculkan pemahaman dan penafsiran yang berbeda pula sesuai dengan kondisi masyarakat tersebut dan ini yang sangat menonjol dari hermeneutik historis.<sup>348</sup> Jika berkaitan dengan ayat al-Qur'an maka tidak bisa lepas dari pengetahuan mengenai sosial-historis bangsa Arab pada saat itu.

Berbicara kondisi sosial bangsa Arab, pada mulanya mayoritas bangsa Arab mengikuti dakwah Nabi Isma'il, yaitu menyeru kepada agama bapaknya yakni Nabi Ibrahim yang pada intinya menyembah kepada Allah, mengesakan-Nya, dan memeluk agama-Nya. Namun dengan seiringnya waktu banyak di antara mereka yang menyeleweng dari ajaran Nabi Isma'il. Hingga muncul Amr bin Luhay seorang pemimpin dari Bani Khuza'ah yang menjadi tokoh yang dikagumi dan disegani melakukan kunjungan ke Syam. Disana ia melihat masyarakat Syam menyembah berhala dan menganggap hal itu adalah ajaran yang benar. Maka ia pulang ke Makkah membawa berhala Hubal dan diletakan di

---

<sup>347</sup> Nasr Abu Zayd, *Maḥmûm an-Nash: Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'an*, Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993, hal. 119.

<sup>348</sup> Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'an; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*,..., hal. 115.

dalam Ka'bah. Setelah itu mengajak masyarakat Arab untuk menyembahnya. Inilah awal mula penyembahan terhadap berhala yang dilakukan oleh masyarakat Arab yang kemudian diikuti pula oleh orang-orang Hijaz.<sup>349</sup>

Di kalangan bangsa Arab sebelum Islam datang terdapat beberapa kelas masyarakat. Kalangan bangsawan yang sangat dihormati, dipiortaskan dan dijaga meskipun harus dengan mengorbankan nyawa. Kedudukan seorang laki-laki sangat istimewa dibandingkan wanita, apa yang menjadi kehendaknya maka tidak boleh dibantah. Disamping itu pernikahan poliandri, yaitu pernikahan satu wanita dengan banyak laki-laki menjadi hal yang biasa di masyarakat Arab saat itu. Jika wanitanya hamil, ia boleh memanggil semua laki-laki yang pernah berhubungan dengannya dan menunjuk salah satunya untuk menjadi penanggung jawab bayinya. Kebiasaan poligami pun sudah banyak dilakukan masyarakat Arab, bahkan dia boleh menikahi dua wanita yang bersaudara sekaligus. Tidak hanya itu, perzinahan pun mewarnai kehidupan bang Arab saat itu.<sup>350</sup>

Bangsa Arab tatkala itu terpecah belah menjadi beberapa kabilah-kabilah yang setiap kabilah mempunyai pemuka-pemuka (pemimpin) masing-masing. Kabilah adalah sebuah pemerintahan kecil yang dasar prinsip politiknya adalah kesatuan fanatisme, adanya manfaat mutualisme atau timbal balik untuk menjaga daerah dan menghalau musuh dari luar.

Kedudukan pemimpin kabilah ditengah masyarakat seperti halnya seorang raja. Dia mempunyai kewenangan hukum dan otoritas pendapat, seperti layaknya seorang raja yang diktator. Semua ucapannya menjadi produk hukum yang wajib dita'ati dan perbuatannya bebas dari aturan hukum. Pemuka atau pemimpin kabilah mempunyai hak-hak istimewa yang tidak dimiliki oleh masyarakat biasa. Dia mendapatkan seperempat rampasan perang dan dia bebas mengambil harta rampasan perang sebelum ada pembagian dan lain sebagainya.<sup>351</sup>

Adapun masuknya agama Yahudi ke Arab melalui daerah Yaman yang dibawa oleh As'ad Abu Karib. Pada mulanya ia pergi berperang ke Yastrib dan memeluk agama Yahudi. Sepulang dari Yastrib ia membawa dua orang pemuka Yahudi dari golongan Bani Quraizhah, sehingga agama Yahudi menyebar di Yaman. Sedangkan masuknya agama Nashrani ke Jazirah Arab melalui orang-orang Habasyah dan Romawi. Habasyah pertama kali tinggal di Yaman pada tahun 340 Masehi. Pada masa itu

---

<sup>349</sup> Muhammad bin Abdul Wahab, *Mukhtashar Sirah ar-Rasûl*, Kairo: Dar al-Kutub, 1996, hal. 12.

<sup>350</sup> Shafiyurrahman al-Mubarafuri, *ar-Rahîq al-Makhtû*,..., hal. 34.

<sup>351</sup> Shafiyurrahman al-Mubarafuri, *ar-Rahîq al-Makhtû*,..., hal. 21.

missionaris Nashrani menyusup ke berbagai tempat di Yaman. Bangsa Arab yang memeluk agama Nashrani adalah suku-suku Ghassan, kabilah-kabilah Taghlib, Thayyi' dan yang berdekatan dengan orang-orang Romawi. Sedangkan agama Majusi lebih banyak berkembang di kalangan orang-orang Arab yang berdekatan dengan Persia. Agama Shabi'ah berkembang di Irak dan sekitarnya.

Bila melihat asal-usul keturunan bangsa Arab bahwa penduduk jazirah Arab dapat dibagi menjadi dua kelompok besar, yakni golongan *Qahthâniyun* (keturunan Qahthan) dan '*Adnâniyûn* (keturunan Isma'il bin Ibrahim). Pada mulanya wilayah utara diduduki golongan '*Adnâniyûn* dan wilayah selatan dihuni golongan *Qahthâniyun*. Akan tetapi berjalannya waktu mereka saling membaaur satu sama lain dan akhirnya kedua kelompok ini bersatu. Sejarah mereka hanya dapat diketahui 150 tahun menjelang lahirnya agama Islam.<sup>352</sup>

Ketika Nabi Muhammad SAW dilahirkan pada tahun 570 M, Makkah pada saat itu merupakan sebuah kota yang sangat penting dan terkenal. Kota ini sangat strategis karena merupakan jalur perdagangan yang menghubungkan Yaman selatan dan Syiria di utara. Dengan adanya Ka'bah di tengah kota, maka Makkah menjadi pusat keagamaan di Arab. Di dalam Ka'bah terdapat 360 berhala yang mengelilingi berhala utama yaitu Hubal. Agama dan masyarakat Arab pada saat itu berdasarkan atas realitas kesukuan, sehingga kesetiaan atau solidaritas menjadi kekuatan dasar bagi suatu kabilah dan suku. Masyarakat hidup dalam kesukuan Badui. Organisasi dan identitas sosial bersumber pada keanggotaan dalam suatu komunitas yang luas. Kelompok keluarga membentuk sebuah kabilah dan beberapa kabilah membentuk sebuah suku dan setiap suku dipimpin oleh syeikh. Setiap suku hanya tunduk kepada syeikh atau pimpinan dalam segala urusan baik peperangan, pembagian harta rampasan perang dan lain sebagainya.<sup>353</sup>

Jazirah Arab mengalami perkembangan pasca menjelang kebangkitan Islam, hal tersebut karena pengaruh dari budaya bangsa-bangsa di sekitarnya yang lebih dulu maju dan berkembang. Pengaruh itu masuk melalui beberapa jalur: *Pertama*, melalui hubungan perdagangan dengan bangsa lain. Dengan menjalin perdagangan dengan bangsa lain, maka akan terjadi interaksi sosial dan pertukaran kebudayaan. *Kedua*, melalui kerajaan-kerajaan Hirah dan Ghassan, dan *ketiga* masuknya misi Yahudi dan Nashrani.<sup>354</sup>

---

<sup>352</sup> A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983, hal. 29.

<sup>353</sup> Badri Yatim, *Sejarah Perdaban Islam*, Jakarta: Rajawali Pres, 2008, hal. 9.

<sup>354</sup> Ahmad Amin, *Fajr Al-Islam*, Kairo: Maktabah Al-Nahdhah al-Mishriyah, 1975, hal. 2.

Meskipun agama Yahudi dan Kristen sudah masuk ke jazirah Arab, namun bangsa Arab kebanyakan masih menganut agama asli mereka, yaitu menyembah berhala. Setiap kabilah mempunyai berhala sendiri-sendiri yang kemudian dipusatkan di Ka'bah, meskipun di tempat-tempat lain juga ada.

Di saat Nabi Muhammad berusia 40 tahun beliau diutus Allah untuk mendakwahkan ajaran Islam. Jazirah Arab adalah tempat pertama kali Nabi Muhammad menyiarkan agamanya. Dakwah Rasul secara garis besar dibagi mejadi dua periode: Pertama, periode Makkah selama kira-kira 13 tahun, kedua periode Madinah selama kira-kira 10 tahun. Setiap periode mempunyai tahapannya masing-masing. Pada periode Makkah terdapat tiga tahapan: *Pertama*, tahapan dakwah secara sembunyi-sembunyi selama tiga tahun. *Kedua*, tahapan dakwah secara terang-terangan di tengah penduduk Makkah, yang dimulai dari tahun 4 kenabian sampai akhir tahun 10 kenabian. *Ketiga*, tahapan diluar Makkah dan penyebarannya, yang di mulai dari tahun 10 kenabian sampai hijrah ke Madinah.

Kondisi di Madinah berbeda dengan kondisi mereka di Makkah. Ketika Nabi di Makkah umat Muslim masih sedikit dan sering mendapatkan perlakuan kasar dari orang-orang kafir Quraisy, sehingga di Makkah umat Muslim tidak mampu menciptakan dan mendirikan suatu masyarakat yang berasaskan hukum Islam. Disamping itu dakwah Nabi di Makkah masih bermuara seputar masalah-masalah akidah Islam, syariat-syariat yang dalam pengamalannya masih bersifat individu, mengajarkan kebaikan-kebaikan, akhlak yang mulia. Sementara saat di Madinah umat Muslim sudah mempunyai kekuatan yang besar dan ajaran yang diperintahkan kepada umat Islam sudah mencakup kewajiban yang dilakukan terang-terangan dan berkumpul bersama seperti kewajiban shalat berjama'ah. Sudah saatnya mereka untuk menghadapi berbagai masalah peradaban dan kemajuan, ekonomi, politik dan pemerintahan.

Di Madinah, Nabi Muhammad mempunyai peran tidak hanya sebagai kepala agama, melainkan sebagai kepala negara. Dengan kata lain, dalam diri nabi mempunyai dua peran, peran dalam masalah kekuasaan spiritual dan kekuasaan duniawi. Peran Nabi Muhammad sebagai rasul secara otomatis merupakan kepada negara.<sup>355</sup>Oleh karena itu, dalam rangka memperkokoh sebuah masyarakat dan negara, Nabi meletakkan dasar-dasar kehidupan bermasyarakat.

*Dasar pertama* yaitu dengan membangun masjid, karena masjid tidak hanya sebagai tempat ibadah shalat bagi umat Muslim saja, melainkan sebagai sarana penting untuk mempersatukan umat dan tempat untuk

---

<sup>355</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985, hal. 101.

bermusyawarah. Maka tidak heran jika masjid merupakan asas utama dan terpenting bagi pembentukan masyarakat Muslim, karena masyarakat Muslim tidak akan terbentuk sistem, aqidah, dan tatanan Islam kecuali melalui semangat masjid. Dengan adanya pembangunan masjid, maka umat Muslim di Madinah mengalami perkembangan dan persatuan umat.

*Dasar kedua, ukhuwah islamiyyah* yaitu persaudaraan sesama Muslim. Nabi mempersaudarakan antara golongan Muhajirin dan Anshar. Dari dasar ini, Nabi membuat ikatan baru, tidak hanya persaudaraan berdasarkan ikatan nasab tetapi Nabi membangun persaudaraan yang didasari dengan ikatan agama. Dalam hal ini, persamaan aqidah juga menjadi salah satu faktor pemersatu dalam membangun suatu peradaban. Nabi menjadikan persaudaraan antara Muhajirin dan Anshar sebagai asas atas prinsip keadilan sosial agar menjadi tanggungjawab yang harus dilakukan secara bersama.

*Dasar ketiga*, yaitu ikatan persaudaraan sesama penduduk Madinah. Hal ini dikarenakan penduduk Madinah mempunyai keaneka ragaman golongan dan kelompok seperti golongan Yahudi, Nashrani dan orang-orang yang masih menganut agama nenek moyang mereka.<sup>356</sup> Adapun nama-nama golongan dari kaum Yahudi yang berada di Madinah adalah bani Qainuqa' (mereka sekutu Khazraj dan perkampungan di dalam Madinah), bani Nadhir dan bani Quraizhah (merupakan sekutu dari kaum 'Aus bersama bani Nadhir, yang menetap di pinggir Madinah). Dalam kaitannya dengan usaha menjaga kestabilan negara, maka Nabi membuat sebuah perjanjian kepada mereka yang di kenal dengan istilah piagam Madinah.<sup>357</sup>

Adapun diantara isi perjanjiannya sebagai berikut:

1. Kaum Muslimin, baik yang berasal dari Quraisy, dari Madinah maupun dari kabilah lain yang bergabung dengna berjuang bersama-sama semua itu adalah satu umat.
2. Jaminan Allah adalah satu. Dia melindungi orang-orang yang lemah atas orang-orang yang kuat.
3. Setiap Muslim yang telah mengakui berlakunya perjanjian yang sudah termaktub, jika benar-benar beriman kepada Allah, niscaya tidak akan memberi pertolongan dan perlindungan kepada orang-orang yang berbuat kejahatan.
4. Orang-orang Yahudi dari bani 'Auf dipandang sebagai bagian dari kaum Mukminin. Orang-orang Yahudi tetap pada agama mereka dan kaum Muslim pun tetap pada agamanya sendiri kecuali orang yang

---

<sup>356</sup> Mereka adalah orang-orang Yahudi. Dahulu semasa mendapat tekanan dari bangsa Asyur dan Romawi, mereka berpihak kepada orang-orang Hijaz, meskipun sebenarnya mereka adalah orang-orang Ibrani.

<sup>357</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*,..., hal. 26.

berbuat kezhaliman dan kejahatan maka sesungguhnya dia telah membinasakan diri dan keluarganya sendiri.

5. Orang-orang Yahudi harus memikul biayanya sendiri dan kaum Muslimin pun harus memikul biayanya sendiri dalam melaksanakan kewajiban dalam memberikan pertolongan secara timbal balik dalam melawan pihak lain yang memerangi salah satu pihak yang terkait dalam perjanjian itu.
6. Setiap orang dijamin keselamatannya untuk meninggalkan atau tetap tinggal di Madinah kecuali orang yang berbuat kezhaliman dan kejahatan.
7. Orang-orang Mukmin yang bertakwa harus melawan orang yang berbuat zhalim dan kerusakan di antara mereka sendiri, sekalipun dia anak seseorang di antara mereka.
8. Jika ada orang-orang Yahudi mengikuti kita, maka mereka berhak mendapat pertolongan dan persamaan hak, tidak boleh dizhalimi dan diterlantarkan.<sup>358</sup>

Isi piagam Madinah tersebut dalam kaitannya upaya menjaga stabilitas masyarakat di Madinah, maka Nabi Muhammad menjamin kebebasan beragama bagi orang-orang Yahudi dan memberikan hak tertentu dalam bidang politik dan ekonomi serta berkewajiban mempertahankan keamanan negeri dari serangan luar.<sup>359</sup>

Perjanjian ini dalam istilah modern lebih dikenal dengan *dustur* (Undang-Undang Dasar) yang telah meletakkan garis besar haluan negara, baik menyangkut masalah dalam maupun luar negeri. Dasar ini, sekaligus menolak tuduhan orang-orang yang mengatakan bahwa Islam hanya mengatur hubungan manusia dengan Rabbnya, tidak mengatur urusan negara dan sistem perundang-undangan. Dalam kaitannya mengenai kebebasan beragama dan toleransi, secara substansi piagam Madinah ini sama dengan Undang-Undang di Indonesia yang mengatur tentang kebebasan menjalankan agamanya masing-masing tanpa harus menghina dan meremehkan agama lain. Bahkan dalam Pasa 165 Undang-Undang KUHP disebutkan, seseorang dapat di pidana selama lima tahun, bagi seseorang yang melakukan penodaan terhadap agama yang dianut di Indonesia.

Setelah mengetahui historis-sosial bangsa Arab sebelum dan sesudah Nabi di utus menjadi Rasul, adalah syarat yang harus dipenuhi untuk menafsirkan sebuah ayat al-Qur'an. Pasaunya redaksi ayat dan syari'at

---

<sup>358</sup> Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthy, *Sirah Nabawiyah*, Diterjemahkan oleh Aunur Rafiq Shaleh dengan judul “*Sirah Nabawiyah; Analisis Ilmiah Manhajiah Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah SAW*”, Jakarta: Robbani Press, 2006, hal. 198.

<sup>359</sup> Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: Litera Antarnusa, 1990, hal. 205.

yang Allah wajibkan di saat Nabi di Makkah dan di Madinah mempunyai karakteritas yang berbeda. Seperti ayat yang mengandung seruan untuk beriman kepada Allah, Rasul, malaikat dan hari kiamat termasuk karakteristik ayat Makkiah, sedangkan ayat Madaniyah berisikan mengenai penjelasan terhadap amaliyah dalam masalah ibadah dan mu'amalah seperti shalat berjama'ah, zakat, puasa, haji, qisash, jual beli, riba dan lain sebagainya.

Adapun tujuan dari mempelajari dan mengetahui ilmu sejarah secara umum dapat memberikan sebuah informasi tentang kondisi perkembangan suatu masyarakat. Al-Qur'an sebagai petunjuk dari Allah untuk kebahagiaan umat manusia tidak mengabaikan perkembangan masyarakat. Oleh karena itu, dengan mengetahui konteks kesejarahan suatu ayat, maka dengan mudah ayat itu bisa diterapkan pada setiap ruang waktu yang berbeda.

Dalam usaha memahami al-Qur'an, seseorang tidak hanya terpaku semata-mata pada teks ayat, tetapi juga konteks sosial di mana masyarakat berada. Dengan catatan penafsiran tersebut memenuhi kaidah-kaidah yang telah disepakati oleh para mufasir, seperti: menguasai bahasa Arab dengan segala cabangnya, menguasai ilmu ushul fiqh, mengetahui ilmu hadits, ilmu *asbâbun-nuzûl* dan ilmu-ilmu lainnya yang sesuai dengan maksud-maksud ayat yang ditafsirkan.<sup>360</sup>

Untuk mendapatkan penafsiran keislaman yang relevan, Jaringan Islam Liberal (JIL) mengapresiasi sepenuhnya metode penafsiran hermeneutik, yaitu dengan cara menggunakan penafsiran yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai dengan kondisi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah.<sup>361</sup>

Sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutik tidak hanya memandang teks dan berusaha mendalami kandungan makna literalnya. Lebih dari itu hermeneutik berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horison-horison yang melingkupi teks tersebut. Horison yang dimaksud adalah horison teks, horison pengarang dan horison pembaca. Dengan mempertimbangkan ketiga komponen tersebut diharapkan dapat mereproduksi makna teks, disamping melacak bagaimana sebuah teks itu muncul dan muatan apa yang masuk dan yang dikehendaki oleh pengarang. Dengan kata lain, sebagai sebuah metode penafsiran hermeneutik memperhatikan ketiga hal sebagai komponen pokok dalam upaya penafsiran, yaitu teks, konteks, kemudian melakukan upaya kontekstualisasi.

---

<sup>360</sup> Jalaluddin Abdurrahman as-Syuyuthi, *Al-Itqân Fî 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub, 1996, hal. 169.

<sup>361</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*, Jakarta: PT Grasindo, hal. 38.

### C. Kontektualisasi Penafsiran Al-Qur'an

Kontektualisasi berarti melihat realitas historis yang sedang terjadi pada saat ini dan kemudian mencari pedoman dan petunjuk al-Qur'an mengenai apa yang harus dilakukan. Pemahaman dalam konteksnya akan menjadi kajian yang semata-mata bersifat murni akademis bila tidak diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kontemporer.<sup>362</sup> Di sinilah perlunya kontektualisasi, dalam artian upaya untuk menerapkan makna teks yang dipahami dari suatu konteks tertentu di masa lalu dengan konteks yang berbeda pada saat ini.

Seorang penafsir harus melakukan *double movements* atau gerakan ganda, maksudnya merumuskan visi al-Qur'an yang utuh kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi sekarang. Setidaknya ada dua asumsi dasar yang menjadi latar belakang perlunya kontektualisasi al-Qur'an, yaitu:

1. Al-Qur'an adalah petunjuk dan pedoman untuk manusia (*hudan li an-nâs*), sebagai sebuah petunjuk tentunya harus dapat memberikan bimbingan kepada manusia dalam kapan dan dimana pun manusia berada.
2. Sebagai pedoman dan petunjuk bagi manusia, pesan-pesan al-Qur'an bersifat universal (umum) agar bisa selalu ditafsirkan oleh setiap generasi.

Dalam kaitannya dengan penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan kebebasan dan pluralisme agama, harus dipahami sesuai dengan konteks kekinian. Semisal ayat yang menjelaskan larangan untuk menghina agama lain, dalam surat al-An'am /6: 108:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

*“Janganlah kalian memaki sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitahukan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan”.*

Ayat ini memberikan larangan tegas kepada pemeluk agama Islam untuk menghina sesembahan agama lain. Jika kita melihat *asbâbun-*

---

<sup>362</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rijal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*,..., hal. 61.

*nuzûl* dari ayat ini, yaitu ketika umat muslim mengatakan sesembahan orang-orang di luar Islam akan menjadi kayu bakar.<sup>363</sup> Sedangkan pada keterangan yang lain, ayat ini turun tatkala pembesar-pembesar kafir Quraisy seperti Abu Jahal dan Abu Sofyan meminta kepada Abu Thalib agar Muhammad tidak menghina tuhan-tuhan mereka dengan mempublikasikan kalimat tauhid secara terang-terangan di kota Makkah. Karena dengan adanya syiar kalimat tauhid, mereka terasa terancam dengan khawatir orang-orang Quraisy tidak mau menyembah patung-patung yang berada di Makkah.<sup>364</sup>

Dari dua asbab an-nuzul ini, memberikan indikasi bahwa ayat tersebut turun tatkala Nabi Muhammad berada di Makkah, karena kaum Quraisy Makkah pada saat itu banyak menyembah berhala-berhala dan wafatnya paman Nabi terjadi, ketika Nabi Muhammad masih berada di Makkah. Disamping itu ayat ini mempunyai makna universal, yaitu larangan menghina Tuhan dan agama lain, sejatinya sama saja menjaga kehormatan Tuhan dan agamanya yang diyakininya. Inilah yang harus benar-benar diperhatikan bagi setiap orang merasa taat dan patuh terhadap ajaran agamanya.

Ibnu Katsir menuturkan, ayat ini melarang Nabi Muhammad dan umat Islam mencaci maki tuhan-tuhan orang Musyrik meskipun dianggap terdapat masalah. Sebab konsekuensinya dari mencaci maki, maka orang Musyrik akan melakukan hal yang sama pada Tuhan umat Islam.<sup>365</sup>

Jika kita kontekstualisasikan dengan keadaan pada zaman sekarang, larangan ini sejalan dengan peraturan perundang-undangan yang mempidanakan terhadap warga Indonesia yang menghina dan menodai agama maupun kepercayaan yang telah diakui di negara Indonesia. Seperti termaktub dalam Undang-Undang yang menjelaskan larangan bagi setiap pemeluk agama melakukan tindakan yang pada pokoknya bersifat permusuhan, penyalahgunaan, atau penodaan terhadap suatu agama yang di anut di Indonesia. Dengan adanya penafsiran yang demikian niscaya dapat meminimalisir konflik antaragama yang terjadi di negara Indonesia.

Sentimen agama merupakan salah satu sumber utama dalam memicu timbulnya konflik antarumat beragama. Bahkan bisa menjadi disintegrasi sosial di masyarakat. Dalam banyak kasus, agama adalah etnisitas, sedangkan identitas agama merupakan unsur utama pembentukan identitas etnik.<sup>366</sup>

Adapun yang dimaksud dengan sentimen agama adalah suatu permasalahan yang biasanya bersumber dari klaim kebenaran atau

<sup>363</sup> Imam Husain bin Mas'ud al-Baghawi, *Tafsîr al-Baghawi*,..., Juz III, hal. 176.

<sup>364</sup> Muhammad ar-Razi Fakhru ad-Din, *Tafsîr Mafâtihu al-Ghaib*,..., hal. 146.

<sup>365</sup> Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*,..., Juz II, hal. 188.

<sup>366</sup> Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983, hal. 151.

keselamatan yang dimunculkan oleh para pendakwah agama dengan cara membandingkan dengan teologi agama lain yang dianggap lemah dan sesat. Sedangkan disintegrasi sosial bisa timbul tatkala salah satu pemeluk agama berhasil mendominasi agama lainnya, dan berusaha menerapkan aturan yang diyakininya terhadap agama lain.<sup>367</sup> Di dalam ajaran Islam tidak diperbolehkan melakukan perbuatan yang berdampak kepada kemadharatan (bahaya) yang lebih besar, meskipun perbuatan tersebut adalah baik.

Perbedaan tingkat kebudayaan pemeluk agama menjadi penyebab munculnya konflik antaragama. Masyarakat yang telah mengalami modernisasi mempunyai visi tersendiri berkenaan dengan hubungan antaragama. Berbeda dengan masyarakat tradisional, yang selalu curiga pada hal yang baru atau asing.

Islam sangat menghormati kebebasan dalam memilih keyakinan dalam beragama, hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah/2: 256:

*“Tidak boleh ada paksaan dalam agama. Sungguh telah nyata (berbeda) kebenaran dan kesesatan. Karena itu, barang siapa yang ingkar kepada thâghûl dan beriman kepada Allah, sesungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang amat kuat yang tak akan putus. Allah Maha Mendengar dan Mengetahui”.*

Adapun sebab dari turunya ayat ini terdapat perbedaan ulama. Pendapat *Pertama*, dikisahkan ada seorang perempuan tidak punya anak. Ia berjanji pada dirinya bahwa sekiranya ia mempunyai anak, maka anaknya akan dijadikan seorang Yahudi. Ia tak akan membiarkan anaknya memeluk agama selain agama Yahudi. Dengan lantaran itu, ayat ini turun sebagai bentuk penolakan terhadap adanya pemaksaan dalam agama.<sup>368</sup>

*Pendapat Kedua*, dikisahkan Abu Hushain adalah seorang Muslim yang memiliki dua anak Kristen. Ia mengadu kepada Nabi, apakah dirinya boleh memaksa dua anaknya masuk Islam, sementara kedua anaknya cenderung kepada Kristen. Ia menegaskan kepada Nabi, apakah dirinya akan membiarkan mereka masuk neraka. Dengan kejadian tersebut turun ayat yang melarang pemaksaan dalam urusan agama.<sup>369</sup>

Dengan melihat *asbâbun-nuzûlayat* ini sangat jelas bahwa agama Islam melarang pemaksaan untuk memeluk agama Islam, karena keyakinan terhadap agama tertentu tidak bisa berdiri kokoh diatas paksaan. Pendapat senada juga dikemukakan oleh Rasyid Ridha:

---

<sup>367</sup> Adon Nasrullah Jamaludin, *Agama & Konflik Sosial*,..., hal. 143.

<sup>368</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm*,..., Juz III, hal. 30-31.

<sup>369</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marâh Labîd*,..., Jilid I, hal.74.

لأن الإيمان هو أصل الدين وجوهره عبارة عن اذعان النفس ويستحيل أن  
يكون الاذعان بالالزام والاكراه

Dari redaksi di atas, dapat dipahami, bahwa keimanan merupakan fondasi agama yang esensinya adalah ketundukan diri, maka tidak bisa dipaksakan.

Terkait perkara iman adalah sesuatu yang harus timbul dari hati setiap individu seseorang tanpa harus ada paksaan. Hal ini juga sudah menjadi konsekuensi yang wajar, jika dikaitkan dengan masyarakat yang majemuk dan mempunyai keberagaman agama yang berbeda, baik di saat Nabi Muhammad sedang berada di Makkah maupun di Madinah. Bahkan ketika Nabi di Madinah, beliau membuat kesepakatan bersama orang-orang Yahudi untuk hidup berdampingan dalam membangun suatu peradaban yang maju. Oleh karenanya makna universal dari ayat tersebut adalah bahwa perbedaan agama sudah menjadi sunnatullah yang tidak perlu dipermasalahkan, karena seandainya Allah menghendaki membuat semua berada dalam satu agama, maka sangat mudah bagi-Nya.

Bila kita kontekstualisasikan pada zaman sekarang, pemaksaan terhadap suatu kepercayaan atau ajaran melanggar prinsip-prinsip kebebasan beragama. Hal ini sudah diatur dalam Undang-Undang Dasar bahwa negara menjamin tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut ajaran agama dan kepercayaannya. Dalam Undang-Undang tentang HAM (hak asasi manusia) juga disebutkan, bahwa setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Sedangkan Undang-Undang Dasar 1945 adalah salah satu dari empat pilar utama yang menjadi nilai dan konsesus dasar yang disepakati oleh tokoh-tokoh pendiri bangsa.

Oleh karena itu, dengan melihat dari makna universal ayat, bahwa pelarangan atas pemaksaan terhadap suatu agama tertentu sudah sangat tepat jika dikontekstualisasikan di negara Indonesia ini mengingat terdiri dari beberapa suku, agama dan bahasa. Pemaksaan terhadap agama tertentu biasanya dapat terjadi pada masyarakat mayoritas terhadap masyarakat minoritas, dan pada akhirnya akan menjurus pada paham ekstremis dan radikal. Karena paham radikalisme berhubungan dengan suatu paham yang harus diperjuangkan, dan orang lain harus kembali ke asas dasar dari suatu ajaran yang diyakininya.<sup>370</sup>

---

<sup>370</sup> Dalam *kamus Umum Bahasa Indonesia* radikal artinya sampai ke akar-akarnya, paham atau haluan politik yang menginginkan (menuntut) perubahan atau pembaharuan

Ermaya Suradinata mengartikan radikalisme adalah paham aliran yang radikal dalam kehidupan politik, radikal perubahan secara mendasar dan prinsip. Secara umum dalam ilmu politik maka radikalisme adalah suatu konsep atau semangat yang berupaya untuk mengadakan perubahan kehidupan politik secara menyeluruh dan mendasar tanpa memperhitungkan adanya peraturan atau ketentuan-ketentuan konstitusional.<sup>371</sup>Teori radikalisme memang beragam, tetapi secara esensial, radikalisme selalu berhubungan dengan pertentangan yang tajam atas nilai-nilai yang diperjuangkan oleh kelompok agama tertentu, dan pada pihak lain dengan tatanan nilai yang berlaku saat itu.<sup>372</sup>

Di Indonesia pentingnya menghormati ajaran agama lain. Karena keberagaman merupakan bagian yang fundamental dan selaras dengan hak asasi manusia. Konsep pluralisme di Indonesia lebih kepada penghormatan (*respect*) kepada yang lain (*the others*). Karena dalam Islam pluralisme dilihat sebagai sunnatullah yang tidak mungkin berubah dan tidak bisa diingkari. Sebagai contoh dalam penciptaan manusia, Tuhan menciptakan seorang laki-laki dan perempuan, bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar satu sama lain saling kenal mengenal, memahami, dan melihat perbedaan untuk diambil hikmah dan pelajaran darinya. Oleh karenanya, yang dimaksud pluralisme disini hanya dalam tataran publik sebagai warga Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD Dasar 1945, bahwa semua diberi kebebasan untuk hidup oleh Tuhan, dengan resiko yang akan ditanggung masing-masing pemeluk agama, baik kelompok maupun individu.<sup>373</sup>

Memeluk agama sejatinya harus diikuti dengan keyakinan yang mendalam terhadap ajaran yang diterapkan agama itu. Bahkan, setiap orang punya hak memilih antara beragama dan tidak beragama. Nabi pernah menawari salah seorang budak perempuannya, Rayhanah binti Zaid agar masuk Islam, namun Rayhanah lebih memilih Yahudi sebagai agamanya. Nabi tidak marah pada Rayhanah hingga akhirnya ia sendiri yang memutuskan masuk Islam.<sup>374</sup> Ini sebuah teladan, meskipun sebagai majikan pun Nabi tidak memaksa budaknya mengikuti agama yang dianutnya.

sosial dan politik dengan cara keras.W.J.S, Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1987, hal. 788.

<sup>371</sup> Erma Suradinata, *Seri Seminar Masa Depan Bangsa dan Radikalisme*, Bandung: Gunung Djati, 2006, hal 1.

<sup>372</sup> Djaka Soetapa, *Masa Depan Bangsa dan Radikalisme; Seri seminar masa Depan Bangsa dan Radikalisme Agama*, Bandung: Gunung Djati Press, 2006, hal. 73.

<sup>373</sup> Syafiq Hasyim, *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat*, Jakarta: ICIP, 2007, hal. xx.

<sup>374</sup> Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*,..., Jilid III, hal. 289.

Allah berfirman: *Lakum Dînukum Waliya Dîn*(untuk kalian agama kalian, dan untukku agamaku). Menurut Ibnu Katsir, ayat ini turun sebagai teguran terhadap orang-orang kafir Quraisy yang mengajak Nabi menyembah apa yang mereka sembah.<sup>375</sup> Riwayat lain menyebutkan, ayat ini turun setelah Rasulullah didatangi al-Walid ibn Mughirah, al-‘Ash ibn Wa’il, al-Aswad ibn Muththalib, Umayyah ibn Khalaf. Mereka mengajak Nabi agar menyembah Tuhan mereka setahun dan sebagai balasannya mereka pun siap menyembah Tuhan yang disembah Muhammad selama setahun. Mereka mengatakan seandainya apa yang disembah Muhammad lebih baik, mereka siap mengikutinya. Sebaliknya, sekiranya apa yang mereka sembah lebih baik, Muhammad pun harus mengikutinya. Dengan kejadian ini, surat al-Kafirun tersebut turun.<sup>376</sup>

Ayat tersebut turun di Makkah, jika menelusuri kondisi sosial turunnya ayat tersebut, maka Makkah saat itu sudah terdapat masyarakat yang menyembah berhala, beragama Yahudi dan Nashrani. Pada fase ini, dakwah Nabi masih fokus dalam masalah aqidah, yaitu mengesakan Allah. Sedangkan sifat fanatisme masyarakat Makkah saat itu sangat kuat terutama terhadap kelompok dan kepercayaannya. Tidak hanya itu, loyalitas terhadap pemuka-pemuka kabilah sangat kuat, sehingga apapun yang dikatakan pemuka kabilah, niscaya pasti ditaati dan di dukung.

Kedudukan kabilah ditengah masyarakat seperti halnya seorang raja. Dia mempunyai kewenangan hukum dan otoritas pendapat, seperti layaknya seorang diktator. Jika pemimpinnya marah maka masyarakat tidak perlu bertanya apa yang membuatnya marah. Pemuka atau pemimpin kabilah mempunyai hak-hak istimewa. Dia mendapatkan seperempat rampasan perang, harta rampasan perang yang diambil untuk dirinya sendiri sebelum ada pembagian dan lain sebagainya.

Adapun mengenai ayat al-Qur’an yang menjelaskan keselamatan atas umat lain, seperti yang termaktub dalam surat al-Baqarah/2: 62:

إِنَّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَىٰ وَالصَّبِيَّةَ مَنۢ مِّنۢ ءَامَنَ بِاللَّهِ  
وَالْيَوْمِآءِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنۢدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ  
يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

*“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh,*

<sup>375</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Azîm*,..., Juz IV, hal. 632.

<sup>376</sup> Al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fi Ta’wîl al-Qur’an*,..., Jilid XII, hal. 728.

*mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”*

Ayat ini secara jelas menegaskan sesungguhnya orang mukmin, Yahudi, Nashrani, dan *Shâbiin* yang beriman kepada Allah, hari kiamat dan beramal shaleh, maka akan mendapat pahala dari Tuhan. Akan tetapi di sisi lain, Allah berfirman dalam surat Ali ‘Imran /3: 85 :“*Barangsiapa mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima.”*

Dan surat Ali ‘Imran/3: 19:

*“Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam. tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah Maka Sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya.”*

Dalam kedua ayat ini Allah tidak menyebutkan Yahudi, Nashrani, dan *Shâbiin*, melainkan hanya kata “*Islâm*” sebagai legalitas agama yang diterima Allah.

Jika kita kaji secara historis surat al-Baqarah/2: 62 diturunkan di Madiyah, dalam konteks tatkala Salman al-Farisi menceritakan kepada Nabi Muhammad tentang sahabat-sahabatnya yang berpuasa, sholat dan berimandan bersaksi sesungguhnya Nabi Muhammad SAW akan diutus menjadi nabi”. Kemudian Nabi berkata “Wahai Salman, mereka termasuk ahli neraka”. Mendengar penjelasan Nabi tersebut hati Salman merasa berat, maka turunlah ayat yang membantah pernyataan Nabi tersebut, bahwa orang yang beriman, orang Yahudi, dan orang Shabi’ah yang beriman kepada Allah dan hari akhir serta beramal shaleh akan mendapat balasa dari Allah SWT.<sup>377</sup>

Sedangkan surat Ali ‘Imran/3: 85, diturunkan di Madinah, dalam konteks tatkala itu, ada 12 orang seperti Harts bin Sawid al-Anshoriyang memeluk Islam, kemudian berjumpa di Makkah dalam keadaan kafir dan pada akhirnya kembali memeluk Islam.<sup>378</sup>

Adapun konteks diturunkannya surat Ali ‘Imran/3: 19, terdapat beberapa pendapat. Diantaranya, menurut Ibn ‘Abbas, ayat ini turun berkenaan dengan orang Yahudi Quraidhah dan Nadhir yang mengingkari Nabi Muhammad SAW setelah mereka beriman sebelum diutusnya Nabi. Dan mereka bersaksi bahwa Muhammad adalah Nabi, namun tatkala Nabi Muhammad di utus mereka mengingkarinya karena rasa dengki. Menurut

---

<sup>377</sup> ‘Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbâbu an-Nuzûl*, Beirut, Dar al-Kutub Ilmiah, 2011, hal. 15.

<sup>378</sup> Ahmad bin Muhammad as-Showi, *Tafsîr as-Shôwî*, Beirut: Dar al-Kutub Al-Islamiah, 1971, hal. 222.

pendapat lain, ayat ini turun dalam menyikapi 10 orang yang pada awalnya beriman kemudian murtad. Kemudian mereka bertemu di Makkah, maka turunlah ayat ini. Setelah itu mereka bertaubat.<sup>379</sup>

Dalam memahami surat al-Baqarah/2:62, al-Zamakhshari berpendapat bahwa orang-orang Yahudi, Nashrani, dan Shabi'ah yang akan selamat adalah mereka yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, melakukan amal saleh dan masuk ke dalam Islam dengan tulus.<sup>380</sup> Namun Ibnu Katsir memberikan catatan, bahwa keselamatan akan diperoleh bagi kaum Yahudi yang sungguh-sungguh berpegang kepada kitab Taurat dan mengikuti sunah (ajaran) Nabi Musa, hingga datangnya Nabi Isa. Tatkala Nabi Isa di utus, maka kaum Yahudi harus mengikuti ajaran Nabi Isa dan meninggalkan kitab Taurat. Sebagaimana kaum Nashrani yang berpegang kepada kitab Injil dan mengikuti sunah (ajaran) Nabi Isa, ketika Nabi Muhammad di utus, maka kaum Nashrani harus mengikuti ajaran Nabi Muhammad dan meninggalkan kitab Injil.<sup>381</sup> Sedangkan Rasyid Ridha mengatakan, tidak ada persyaratan bagi orang Yahudi, Nashrani, dan Shabi'ah untuk beriman kepada Nabi Muhammad.

Adapun yang dikehendaki *al-Islâm* dalam ayat Ali 'Imran/3: 19, menurut Al-Qurthubi adalah suatu bentuk keimanan dan ketaatan terhadap Allah. Artinya siapapun mereka yang percaya kepada Allah dan taat atas perintahnya maka mereka dikatakan Islam. Sedangkan Thabathaba'i mengartikan kata *al-Islâm* dalam ayat *wa man yabtaghi ghoiro al-Islâma dînan* adalah mentauhidkan Allah.<sup>382</sup>

Hal ini berbeda dengan pandangan Ibn Katsir, yang mengartikan kata *al-Islâm* dalam ayat *wa man yabtaghi ghoiro al-Islâma dînan* adalah sebagai syari'at atau agama yang di bawa Nabi Muhammad SAW. Artinya setelah Allah mengutus Nabi Muhammad SAW, maka bagi dalam hal syari'at tidak sesuai dengan ajaran yang di bawa Nabi Muhammad maka Allah menolaknya.<sup>383</sup>

Dari beberapa penjelasan diatas, secara makna universal ayat menjelaskan bahwa ajaran semua nabi dalam hal aqidah adalah sama, yakni mengajak umatnya untuk mengesakan Allah dan tunduk atas perintah-Nya dan inilah yang disebut dengan makna Islam secara umum. Sesuai dengan firman Allah dalam surat Ali 'Imran/3: 84:

*"Katakanlah: "Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail,*

<sup>379</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*,..., Juz VIII, hal. 283.

<sup>380</sup> Al-Zamakhshari, *al-Kasasyâf*,..., Juz I, hal. 137.

<sup>381</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*,..., Juz I, hal. 182.

<sup>382</sup> Thabathaba'i, *al-Mizân fi Tafsîri al-Qur'an*,..., Jilid III, hal. 387.

<sup>383</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*,..., Juz I, hal. 401.

*Ishaq, Ya'qub, dan anak-anaknya, dan apa yang diberikan kepada Musa, Isa dan para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membedakan seorangpun di antara mereka dan hanya kepada-Nya-lah kami menyerahkan diri".*

Akan tetapi dalam aspek ibadah/syari'at ajaran para nabi berbeda-beda antara ajaran Nabi Musa, Isa dan Nabi Muhammad. Maksudnya perbedaan risalah yang di bawa para nabi berbeda dalam tataran syari'ah bukan dalam masalah aqidah. Setelah berjalannya waktu banyak terjadi penyelewengan-penyelewengan yang dilakukan oleh umatnya, maka terjadilah saling klaim kebenaran.

Jika melihat usaha Nabi di Madinah dalam membuat perjanjian Piagam Madinah, dengan semangat toleransi antarumat beragama, agar bisa hidup secara berdampingan dengan orang-orang Yahudi dan Nashrani maka tampaknya klaim kebenaran tersebut hanya dalam ranah internal saja, sebagai usaha memperkuat aqidah. Sedangkan dalam sudut pandang Nabi Muhammad menjadi pemimpin di Madinah, beliau memperlakukan semua agama dengan adil. Hal itu beliau lakukan demi menjaga stabilitas negara. Karena kerusakan suatu bangsa tidak semata-mata disebabkan karena mereka musyrik, melainkan karena perbuatan melakukan keburukan, menyakiti, dan berbuat zhalim.<sup>384</sup>

Dalam konteks di Indonesia, dengan masyarakat yang majemuk, terdiri dari berbagai ras, suku, dan agama yang diakui di negara Indonesia, maka secara sudut pandang dalam kehidupan sosial dan bernegara, klaim mutlak atas kebenaran (*truth claim*) agama tertentu rawan menimbulkan konflik. Meskipun *truth claim* bersifat absolut di mata seseorang pemeluk, namun dalam tataran sosiologis, klaim tersebut subjektif dan personal, ia tidak lagi utuh dan absolut.<sup>385</sup> Maka yang terpenting adalah bagaimana kontrol diri (*self-control*), agar hal itu tidak menimbulkan konflik atau pertengkaran di dalam masyarakat.

Masyarakat Indonesia senantiasa hidup berdampingan dengan masyarakat lain. Dan tiap-tiap masyarakat mengenal susunan, tatanan dan tata tertib. Dengan demikian tugas dari warga masyarakat itu, baik masing-masing maupun bersama, untuk menyelenggarakan keberlangsungan ketertiban, ketentraman dan kemakmuran masyarakat itu. Karena itu, sudah sepatutnya bagi tiap-tiap warga negara sudah sepatutnya menjaga

---

<sup>384</sup> Fakh ad-Din al-Razi, *At-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Libanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Jilid IX, hal. 61.

<sup>385</sup> Dody S. Truna, *Pendidikan Agama Islam Berwawasan Multikulturalisme*, Jakarta: Kemenag RI, hal. 330.

ketentraman, dan kemakmuran bangsa Indonesia guna mencapai kehidupan yang damai dan rukun.<sup>386</sup>

Belum lagi jika kita menilai, bahwa Indonesia adalah negara yang berdasarkan Pancasila, Undang-Undang Dasar 45, Bhineka Tunggal Ika, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia, bukan berdasarkan atas kitab/ajaran agama tertentu.

Oleh karena itu, agar negara bisa empati terhadap pemeluk agama di Indonesia, maka perlu adanya pemisahan otoritas agama dan otoritas negara. Sebab penggabungan keduanya akan menimbulkan absolutisme yang melanggar prinsip-prinsip kebebasan, keadilan dan toleransi. Kedua, negara perlu memisahkan wilayah privat dan wilayah publik dalam kehidupan beragama. Komponen kepercayaan (*creed*) dan peribadatan (*cult*) termasuk wilayah pribadi, sedangkan komponen perilaku dan akhlak (*code of ethics*) dan peradaban (*civilization*) adalah wilayah publik yang diatur oleh negara secara demokratis.<sup>387</sup>

Jadi demokrasi adalah gagasan atau pandangan hidup yang mengutamakan persamaan hak dan kewajiban serta perlakuan yang sama bagi semua warga negara.<sup>388</sup> Adapun prinsip demokrasi adalah adanya kebebasan individu, untuk membuktikannya dengan cara, rakyat tidak dihantui rasa ketakutan, setiap lapisan masyarakat mesti memiliki kebebasan berbicara, berkeyakinan, beribadah dan kebebasan mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan masing-masing. Di samping itu, ada hak perlindungan terhadap kelompok minoritas, baik dalam hal ras, budaya, dan agama.

Oleh karenanya, menurut Ulil Absar Abdala, untuk mendapatkan penafsiran keislaman yang relevan, maka hendaknya mengetahui struktur sosial dengan jelas, dan memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan di ruang publik sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama diharapkan mampu membentuk nilai-nilai pada tataran publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular adalah urusan masing-masing agama.<sup>389</sup> Maksudnya wilayah agama adalah wilayah ritual dan makna hidup, maka agama seharusnya diwilayah itu saja. Agama tidak bisa ikut campur dalam segala hal. Karena inti dari demokrasi adalah tidak

---

<sup>386</sup> Kusumadi Pudjosewojo, *Pedoman Pelajaran Tata hukum Indonesia*, Jakarta: Aksara Baru, 1971, hal. 44.

<sup>387</sup> M. Dawam Raharjo, dalam buku “Budhy Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*”, ..., hal. XXXII.

<sup>388</sup> Putu Ari Astawa, *Demokrasi Indonesia*, Jakarta: Universitas Udayana Press, 2017, hal. 5.

<sup>389</sup> Ulil Absar Abdala, *Menjadi Muslim Liberal*, Jakarta: Nalar dan JIL, 2005, hal. 39.

mungkin adanya sifat totalitarianisme atau dominasi satu bidang ke semua bidang yang lain.

Dengan demikian, kesadaran moral dan hukum yang perlu dikembangkan umat Islam adalah:

*Pertama*, dalam masalah publik, yaitu mengikuti hukum yang telah disepakati oleh instansi publik, seperti parlemen atau pemerintah. pemerintahan Indonesia dari segi pembagian tugas mengikuti prinsip trias politika, yaitu paham yang menganggap bahwa kekuasaan yang baik terbagi dalam tiga bidang, yakni legislatif, eksekutif dan yudikatif.<sup>390</sup> Artinya hukum publik yang digunakan di negara Indonesia adalah hukum yang dibuat dan disepakati oleh anggota legislatif, bukan berdasarkan agama atau kepercayaan tertentu.

*Kedua*, dalam soal pribadi menyangkut hubungan dengan Tuhan, maka standarnya adalah hukum/ajaran yang terdapat pada agamanya masing-masing, dan ini pun bersifat internal saja. Karena jika ini diangkat diruang publik, justru khawatir menimbulkan konflik antarumat beragama.<sup>391</sup>

Adapun terkait perpindahan agama Allah berfirman, dalam surat al-Baqarah/2: 217:

*“... Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya”.*

Menurut al-Qurthubi, ada dua macam orang yang murtad. Pertama, yaitu orang yang hanya mengambil sebagian syari’at Islam dan membuang syari’at Islam yang lain.<sup>392</sup> Secara bahasa, *riddah* mempunyai makna kembali dari suatu kepada suatu yang lain.<sup>393</sup> Sedangkan secara istilah *riddah* mempunyai arti keluar dari Islam.<sup>394</sup> Adapun pelaku *riddah* atau orang yang keluar dari agama Islam disebut Murtad. Pada intinya *riddah* adalah keluar dari agama Islam dengan keyakinan, ucapan, maupun

---

<sup>390</sup> Baharuddin Aritonang, *Orang Batak Memandan BPK*,..., hal. 38.

<sup>391</sup> Ulil Absar Abdala, *Menjadi Muslim Liberal*,..., hal. 17.

<sup>392</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li ahkâm al-Qur’ân*, ..., Jilid III, hal. 568.

<sup>393</sup> Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989, Juz 6, hal. 183.

<sup>394</sup> A.Djazuli, *Fiqh Jinâyah Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 114.

perbuatan.<sup>395</sup> Seperti membuang al-Qur'an ditempat sampah, menyembah berhala, dan mengharamkan perkara yang halal atau sebaliknya.<sup>396</sup>

Terlepas apapun arti murtad, yang jelas bahwa al-Qur'an tak memberikan sanksi hukum bunuh terhadap orang murtad. Hukum bunuh terhadap orang yang murtad ada di dalam hadits, seperti yang diriwayatkan Imam Bukhari, dari Ibnu 'Abbas berkata: Rasulullah Sawbersabda: "*Barang siapa yang menukar agamanya, maka bunuhlah dia*" (H.R. Bukhari).<sup>397</sup>

Berdasarkan hadits tersebut, pelaku murtad dapat dikenakan sanksi hukuman mati. Perbuatan murtad dapat dinyatakan keluar dari agama Islam, manakala ia menyatakan kafir setelah beriman.<sup>398</sup> Demikian pula bila seseorang menolak atau mengingkari ajaran yang di bawa oleh Nabi Muhammad, meskipun hanya satu keawjiban, maka yang demikian dianggap perkara yang dapat menyebabkan keluar dari agama Islam.<sup>399</sup> Dapat dikatakan *riddah* jika orang tersebut beragama Islam.<sup>400</sup> Dalam bahasa Arab hukuman disebut dengan *'iqâb (singular)* dan *'uqûbah (plural)*.<sup>401</sup>

Pada zaman Rasulullah pernah terjadi penerapan sanksi hukum mati bagi pelaku murtad, diantara yang mengaku nabi adalah Aswad 'Anasi. Keberadaan seseorang yang mengaku nabi ini membuat gejolak politik dan menciptakan instabilitas sebuah negara. Akhirnya nabi palsu tersebut dapat dihancurkan atas perintah Rasulullah.<sup>402</sup> Namun pada peristiwa lain Rasulullah tidak melakukan tindakan apapun terhadap Musailamah al-Kadzab yang mengaku sebagai nabi, serta tidak membunuh utusan-utusannya yang terang-terangan dihadapan Rasulullah mengakui kenabian Musailamah.

Jamal al-Banna berpendapat bahwa pada zaman Nabi sudah ada orang-orang Islam yang berpindah agama, diantaranya adalah al-Harits bin

<sup>395</sup> AbdurrahmanAl-Maliki, "*Nizâmu al-'Uqûbât*", Diterjemahkan oleh Syansudin Ramadhan, *Sistem Sanksi dalam Islam*, Bogor: Pustaka Thoriqul Izzah, 2002, hal. 128.

<sup>396</sup> Abdul Aziz, *Ensikopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1996, hal. 1233.

<sup>397</sup> Muhammad binIsmail al-Hahlani, *Subulu as-Salâm*, Mesir: Musthofa al-Babi al-Halaby, 1960, Juz 3, hal. 265.

<sup>398</sup> Makhruh Munajat, *Dekontruksi Hukum Islam Pidana Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004, hal. 126.

<sup>399</sup> Abdur Rahman, *Tindak Pidana dalam Syari'at Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992, hal. 72.

<sup>400</sup> Mahmud Fuad Jadullah, *Ahkâm al-Hudûd fî al-Syari'ah al-Islamiyah*, Mesir: al-Hai'at al-Mishriyah al-'Ammah, 1984.

<sup>401</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1996, hal. 1308.

<sup>402</sup> Rahmip, *Intelijen dalam al-Qur'an dan Dakwah Rasulullah*, Jakarta: Darut Taufiq, 2003, hal. 251.

Suaid al-Anshari.<sup>403</sup> Sekalipun mereka keluar dari agama Islam, Nabi tidak membunuh mereka dan tidak memerintahkan sahabat untuk mengejar mereka untuk dibunuh. Nabi Muhammad adalah tokoh agama dan tokoh politik yang menjamin kebebasan beragama. Namun, bukan berarti seseorang bisa memperlakukan suatu agama secara semena-mena. Sebab setelah seseorang memilih agama, ia terikat oleh ketentuan agama.

Kemungkinan pada zaman Nabi sudah ada beberapa orang yang pindah agama, akan tetapi hadits tersebut sengaja tidak diterapkan karena untuk menjaga ketentraman dan stabilitas umat Islam, yang beberapa tahun baru memeluk agama Islam. Oleh karena itu, hadits tersebut mengandung tujuan politik tertentu. Menurut Salman Ghanim, murtad bukanlah keluar dari satu agama pindah ke agama lain, melainkan lebih merupakan pemberontakan atau aksi separatisme atas sebuah negara, baik negara tersebut berasaskan Islam maupun tidak.<sup>404</sup>

Menurut Quraish Shihab, meskipun ada hadits yang menjelaskan pelarangan pindah agama, maka hadits tersebut harus dilihat sebagai bentuk kebijaksanaan di dalam mengatur suatu masyarakat. Kebijaksanaan itu pun harus dilihat apakah posisi sebagai rasul, pemebri fatwa, hakim atau pemimpin suatu masyarakat yang haluan putusnya bisa berbeda dikarenakan kondisi suatu masyarakat dengan masyarakat lain. Artinya perpindahan agama itu bersifat kontekstual sehingga tak bisa dijadikan sebagai dasar yang umum dan berlaku di semua situasi dan kondisi.<sup>405</sup>

Dalam konteks Indonesia, negara menjamin kebebasan warga negaranya yang telah dewasa untuk menentukan agama yang hendak dianutnya, sehingga dimungkinkan agama yang dianut seseorang berbeda dengan agama orang tuanya. Siapapun tidak dibenarkan untuk merampas hak kebebasan yang berkaitan dengan memilih suatu agama. Bahkan dalam konteks dunia modern, penghukuman terhadap seseorang yang berpindah agama bertentangan dengan HAM, Pancasila dan UUD 1945. Tidak hanya itu, pada Pasal 22 UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM, disebutkan, bahwa setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu dan negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

---

<sup>403</sup> Jamal al-Banna, *Hurriyah al-Fikr wa al-'Itiqâd fi Islâm*,..., hal. 23.

<sup>404</sup> Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, Yogyakarta: LkiS, 2004, hal. xvii.

<sup>405</sup> M. Quraish Shihab, "Wawasan al-Qur'an tentang Kebebasan Beragama", dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF, *Passing Over: Melintas Batas Agama*, Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998, hal. 190.

Negara Indonesia bukan saja penduduknya muslim, melainkan berbagai penganut agama lainnya juga sebagai warga negara yang hidup berdampingan satu sama lainnya, maka bukan suatu yang mudah untuk menerapkan hukum pidana Islam, lebih-lebih yang terkait dengan sanksi hukum murtad. Oleh karena itu, menurut sudut pandang hukum pidana di Indonesia, Kuntowijoyo menggagas bahwa layak untuk dipertimbangkan sebagai bahan sekaligus dasar pijakan bagi usaha pembangunan hukum di Indonesia, ditawarkan suatu jalan keluar agar nilai-nilai Islam sebagai nilai universal tidak hanya diterima oleh umat Islam sendiri melainkan diterima oleh umat lain.<sup>406</sup>

Bentuk-bentuk hukuman seperti disebutkan al-Qur'an dan Hadits tidak tertutup bagi pemahaman dan penafsiran yang dinamis. Ini bukan sekedar untuk menyerap semangat zaman yang selalu menuntut paradigma baru, melainkan karena teks-teks agama itu sendiri selalu berinteraksi dengan dinamika pemahaman ruang dan waktu. Sungguhpun teks-teks agama berdiri kokoh di atas kebenaran mutlak, tapi juga menyediakan pembaharuan pemahaman sesuai perkembangan dan tuntutan waktu dan zaman.<sup>407</sup>

Adapun upaya penting dan strategis untuk membangun kehidupan antarumat beragama di Indonesia, agar tetap terciptanya kestabilan nasional bangsa, serta menjaga keutuhan NKRI, diantaranya sebagai berikut:

*Pertama*, menampakkan segi-segi persamaan dalam beragama dan sebaliknya memperkecil perbedaan. Setiap agama memiliki dua aspek ajaran, yaitu ajaran agama yang bersifat universal dan ajaran yang bersifat individual. Ajaran yang bersifat universal biasanya menyangkut masalah tujuan hidup beragama, aspek moral dan etika, keadilan, tanggung jawab, persamaan hak. Sedangkan yang bersifat individual seperti tata cara beribadah, tradisi keagamaan, dan sumber pedoman hidup (kitab suci).

*Kedua*, menghindari sikap egoisme dalam beragama, dengan mengklaim agamanya yang paling benar. Sikap egoisme agama sangat berbahaya jika tampak dipermukaan publik, pasalnya bangsa Indonesia terdiri dari beberapa agama yang diakui oleh pemerintah, tentu sikap egoisme agama akan merusak keharmonisan dan ketentraman ditengah-tengah masyarakat, tidak hanya itu, kemungkinan besar akan mengancam kesatuan republik Indonesia.

Sedangkan Konflik intern dan antarumat beragama, setidaknya disebabkan oleh tiga hal. *Pertama*, masalah paradigma dan interpretasi

---

<sup>406</sup> Kuntowijoyo, "Objektifikasi,, *Suara Muhammadiyah*, No. 22 Th.ke-28, 15 Nopember, 1997, hal. 62.

<sup>407</sup> Mun'im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi*, Bekasi: PT Gugus Press, 2003, hal. 55.

keagamaan, ketika seseorang sudah memberikan interpretasi terhadap suatu pemahaman maka hal itu akan menjadi pandangan dalam melakukan aktivitas; *kedua*, masalah implementasi pemahaman keagamaan dalam kehidupan sosial, pemahaman ini disebabkan karena pengaruh sudut pandang dalam memberikan interpretasi sebuah permasalahan; *ketiga*, masuk dimensi kepentingan politis dalam interpretasi dan implementasi keagamaan, hal ini disebabkan kepentingan politik bisa merubah sudut pandang dan implementasi demi tercapainya suatu tujuan.<sup>408</sup> Pengaruh kepentingan politik dalam memberikan interpretasi dan implementasi di negara Indonesia sangat dirasakan oleh kalangan masyarakat atau tokoh agama. Apalagi jika kepentingan politik sudah di atasnamakan suatu perintah agama, maka potensi konflik di tengah-tengah masyarakat yang akan terjadi dan menimbulkan perpecahan umat beragama. Oleh karena itu, untuk menghindari konflik yang disebabkan oleh pemahaman tekstual dan kontekstual maka perlu adanya interpretasi baru yang menyesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat. Hal itu sebagai bukti bahwa kandungan makna al-Qur'an akan selalu sesuai dengan perkembangan zaman, sehingga membutuhkan penafsiran kontekstual.

Sifat dasar eksklusif ini bukan sekedar mempunyai potensi terhadap sifat radikalisme, melainkan krisis peradaban Islam, khususnya sejak keluar fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme. Hal itu disebabkan akan terus menimbulkan sikap diskriminatif terhadap agama tertentu, di samping itu potensi tenaga dan pemikiran masyarakat Indonesia hanya habis untuk mencari argumen untuk membuat legalisasi terhadap agamanya dan melebeli sesat terhadap agama yang dianut oleh orang lain. Ini sangat bertentangan dengan tujuan didirikannya negara Indonesia yang mempunyai cita-cita bersama yaitu mencapai kemajuan dalam segala bidang sehingga menjadi masyarakat yang sejahtera. Oleh karena itu, perlu adanya pengkajian ulang dalam memaknai ayat-ayat yang berkaitan dengan pluralisme agama untuk disesuaikan dengan kondisi sosial di Indonesia. Agar universal dari kandungan makna Islam yang menginginkan kedamaian di muka bumi ini bisa selalu dirasakan di setiap tempat dan waktu. Bahkan di negara kita permasalahan mengenai keyakinan beragama di Indonesia sudah mendapatkan gambaran umum di dalam dasar negara, yaitu Pancasila dan UUD 1945. Sebab dengan adanya

---

<sup>408</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama; Potret Agama dalam Dinamika Konflik, Pluralisme dan Modernitas,...*, hal. 144-145.

keislaman yang universal maka akan terwujud saling menghargai diantara umat beragama.<sup>409</sup>

Pluralisme agama harus dilihat sebagai kenyataan sosial, tetapi sekaligus dilihat sebagai bentuk riil dari karunia Tuhan yang menciptakan berbagai aliran, agama, sekte dan pola berfikir seseorang. Sebagai agama yang diturunkan setelah agama-agama lain, Islam tidak saja mengakui pluralisme tetapi menyadari bahwa pluralisme memang nyata adanya, dan harus dikembangkan untuk kebaikan bersama.<sup>410</sup>

Dengan gagasan tentang keislaman yang modern di Indonesia, Nurcholish Madjid mengenalkan pemahaman yang penuh inklusif, semangat keberagaman yang lapang dan toleren, pluralistik dan demokratis, yang bisa menjadi energi yang positif bagi pertumbuhan kebangsaan Indonesia.<sup>411</sup> Di era modern ini, asalkan umat Islam mampu memahami ajaran agama mereka dengan sungguh-sungguh, maka Islam akan menjadi agama yang relevan dengan tingkat perkembangan kebudayaan dan kondisi-sosial.<sup>412</sup>

Setelah mengetahui argumentasi Nurcholish Madjid, sepertinya ia menyadari betul bahwa secara teks, memang al-Qur'an turun di Arab dan kejadiannya sudah 14 Abad yang lalu. Akan tetapi secara universal al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk dan pedoman bagi manusia, maka konsekuensinya penafsiran teks kandungan al-Qur'an akan terus mengalami perkembangan dari masa ke masa. Hal itu sebagai bukti bahwa al-Qur'an yang menjadi petunjuk dan pedoman manusia akan selalu sesuai dengan perkembangan waktu dan tempat.

Maka pada akhir pembahasan ini, penulis akan menggarisbawahi, bahwa penafsiran kontekstual dengan pendekatan metode hermeneutik historis dalam penafsiran pluralisme agama di Indonesia. mempunyai dua sudut pandang. *Pertama*, dalam ranah publik, selaku warga negara Indonesia yang taat akan hukum dan peraturan yang berlaku, maka paham pluralisme agama adalah sebuah keharusan, mengingat bangsa Indonesia terdiri dari berbagai suku, ras dan agama. Di sisi lain, klaim kebenaran pada ranah publik hanya akan menimbulkan konflik antarumat beragama

---

<sup>409</sup> Abdul Hakim dan Yudi Latif, *Bayang-Bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk mengenang Nurcholish Madjid*, Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007, hal. 20.

<sup>410</sup> Zuly Qadir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2003, hal. 150.

<sup>411</sup> Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, Jakarta: Paramadinan dan Gramedia, 2003, hal. 70.

<sup>412</sup> Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadinan, 1995, hal. 279.

yang dapat mengganggu persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Perbedaan agama, harus disikapi dengan saling menghormati dan menghargai, dan menampakkan ajaran yang bersifat universal, yaitu agama mengajarkan untuk berbuat kebajikan dan melarang berbuat zhalim kepada siapapun. *Kedua*, dalam ranah privasi/internal agama masing-masing, bahwa meyakini hanya agamanya yang membawa pemeluknya untuk mendapatkan kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat, adalah sebuah hal yang tidak bisa dipungkiri. Demi memperkuat aqidah/kepercayaan terhadap agama/ajarannya masing-masing. Seorang yang hebat adalah orang yang bisa menempatkan dirinya untuk melakukan sebuah sikap sesuai dengan konteksnya masing-masing.

## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Secara epistemologis, pemaknaan pemikiran pluralisme agama ditengah-tengah masyarakat dapat dilihat dalam dua aspek: *Pertama*, pluralisme memandang bahwa kebenaran itu majemuk, artinya, ada kebenaran lain selain kebenaran yang dianut, dengan demikian maka kebenaran menjadi partikular. Jika dikaitkan dengan agama, maka agama lain juga benar di samping agama yang dianut. Pengertian inilah yang kemudian mendorong MUI untuk mengeluarkan Fatwa tentang haramnya pluralisme, sekularisme dan liberalisme. *Kedua*, pluralisme agama dilihat sebagai sebuah paham yang mengakui “pluralitas agama”, artinya suatu keadaan dimana banyak agama hadir dalam sebuah masyarakat dan hidup secara berdampingan dan tidak saling mengganggu keyakinan masing-masing. Adapun ayat yang menjadi argumentasi mengenai paham pluralisme adalah surat al-Baqarah/2: 62, al-Maidah/5: 69 dan beberapa surat yang lainnya. Dalam menafsirkan ayat-ayat yang menunjukkan paham pluralisme secara umum terdapat perbedaan antara pendapat Muhammad Rasyid Ridha dan Ibnu Katsir. Menurut pendapat Muhammad Rasyid Ridha bahwa surga dan keselamatan di akhirat akan diperoleh bagi mereka yang tunduk dan patuh hanya kepada Allah SWT. Beliau tidak mensyaratkan harus beriman dan mengikuti ajaran Nabi Muhammad SAW. Sedangkan menurut pendapat Ibnu Katsir, bahwa yang mendapat keselamatan di akhirat adalah mereka yang tunduk dan patuh hanya kepada Allah dan mengikuti syari’at Nabi Muhammad SAW.

Awal mulanya kemunculan hermeneutik di Barat berkaitan dengan problem yang dihadapi umat Kristiani dalam memahami kitab sucinya, terutama jika umat Kristiani mengalami kesulitan dalam menghadapi problem permasalahan dan berusaha memberi penafsiran terhadap Injil

yang berbeda dengan pemahaman yang secara resmi oleh pendeta (*Chergy*). Hingga suatu saat Marthin Luther (1483-1546 M) tampil menyerukan kebebasan dalam membaca dan menafsirkan Bibel, dan tidak hanya mencukupkan diri pada hasil pembacaan tunggal. Dari ranah teologi, hermeneutik berkembang ke dalam semua bidang yang lebih luas yaitu mencakup semua berkaitan dengan ilmu humaniora termasuk di dalamnya sastra. Pada perkembangannya hermeneutik juga dijadikan dasar bagi menafsirkan tentang sesuatu yang berkaitan dengan kehidupan manusia. Bentuk hermeneutik ini dipelopori oleh Wilhelm Dilthey. Menurutnya hermeneutik tidak hanya membahas penafsiran terhadap linguistik, melainkan metode terhadap penafsiran ilmu kemanusiaan. Oleh karena itu, ia berusaha memberikan interpretasi terhadap psikologi seseorang dalam kaitannya dengan memahami sebuah teks atau bahasa. Menurut Dilthey kondisi sosial memberikan pengaruh terhadap psikologi seseorang, oleh karena itu, dalam menafsirkan sebuah teks butuh terhadap pemahaman terhadap psikologi seseorang dan kondisi sosial yang meliputinya.

Ibn Katsir menafsirkan maksud kata *al-Islâm* dalam ayat *man yabtaghi ghoiro al-Islâma dînan* adalah sebagai syari'at atau agama yang di bawa oleh Nabi Muhammad SAW. Hal ini tampak dalam pendapatnya:

إخبار عن أنه لا يقبل من أحد طريقة ولا عملاً إلا ما كان موافقاً  
لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم بعد أن بعثه الله بما بعثه به.

Bahwa ayat di atas menurut Ibnu Katsir mengandung makna berita (*khobar*) bahwa sesungguhnya tidak akan diterima dari suatu jalan dan perbuatan melainkan harus sesuai dengan syari'at Nabi Muhammad setelah Allah mengutusnyanya dengan membawa syari'at. Namun di sisi lain Muhammad Rasyid Ridha menyatakan, keberuntungan akhirat akan dicapai dengan dua syarat pokok, yaitu keimanan dan amal shalih. Oleh karena itu, surga bukan hanya dimiliki oleh sekelompok orang sebagaimana yang dinyatakan oleh sebagian umat Yahudi dan Kristen. Berikut kutipan Muhammad Rasyid Ridha:

إن الفوز لا يكون بالجنسيات الدينية وإنما يكون بإيمان صحيح له  
سلطان على النفس وعمل يصلح به حال الناس.

Maksudnya adalah, sesungguhnya kelak di akhirat nanti, keberuntungan tidak berkaitan dengan jenis-jenis agama, melainkan dengan keimanan yang sungguh dan perbuatan yang memberikan kemaslahatan untuk urusan manusia. Kemudian perbedaan tersebut

dipahami menggunakan pendekatan hermeneutik. Model pembacaan hermeneutik rupanya menjadi trend yang cukup mengemuka pada masa saat ini (kontemporer) dibandingkan pada masa sebelumnya, yakni zaman klasik. Penafsiran hermeneutik bernuansa kritis, sehingga peran pembaca, pengarang dan teks/bacaan menjadi sama dan berimbang. Hasil dari penafsiran lebih otoritatif dan tidak otoriter dan absolut. Dalam kajian ini, membentuk sebuah lingkaran hermeneutik antara pengarang menghasilkan teks, dan teks menghasilkan konteks sosial pembaca, hingga berbedanya generasi pembaca teks akan menghasilkan konteks sosial pembaca yang berbeda pula. Hal ini, akan berkembang secara terus menerus berdasarkan perkembangan zaman.

Diskusikan penafsiran ayat-ayat pluralisme akan selalu mengalami pro-kontra dikalangan para mufasir dan cendekiawan. Hal itu disebabkan perbedaan sudut pandang dalam memahami ayat-ayat pluralisme agama. Namun jika ayat-ayat pluralisme dikontekstualisasikan di negara Indonesia, maka perlu dibedakan antara ranah publik dan ranah privasi. Dalam ranah publik, mengingat bangsa Indonesia merupakan bangsa yang majemuk, terdiri dari berbagai ras, suku dan agama yang diakui oleh negara, serta negara yang berdasarkan Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945, Bhineka Tunggal Ika, Negara Kesatuan Republik Indonesia, maka paham pluralisme agama dalam tataran ranah publik menjadi sesuatu keharusan. Hal itu dilakukan demi mewujudkan persatuan bangsadan menghindari konflik antarumat beragama yang dapat mengganggu kestabilan nasional. Namun dalam ranah privasi, mengingat agama mengandung unsur kepercayaan terhadap Tuhan dan ajaran-Nya, maka sudah sangat tepat, jika keyakinan tersebut berada dalam ranah internal umat beragama, untuk bebas meyakini kebenaran Tuhan dan ajaran-Nya, tanpa harus diangkat dalam ranah publik, karena hal itu dapat mengganggu keharmonisan hubungan antarumat beragama di Indonesia.

Mengingat bahwa tujuan universal diturunkannya al-Qur'an adalah sebagai petunjuk bagi manusia, yang selalu relevan sepanjang masa (*shâlihun li kulli zamân wa makân*), maka sudah sepantasnya jika penafsiran ayat-ayat pluralisme agama harus disesuaikan dengan konteks historis di negara Indonesia. Ini bukan berarti menghilangkan kemujizatan al-Qur'an karena makna al-Qur'an dapat di tarik-tarik sesuai dengan keinginan mufasir. Hal itu dikarenakan, bahwaseorang mufasir adalah manusia sebagai makhluk historis, yang tidak akan lepas dari waktu dan tempat, maka logika berfikir seorang penafsir pasti akan menyesuaikan dengan kondisi historisnya. Oleh karenanya produk fatwa/interpretasi suatu hukum yang dilakukan oleh ulama Indonesia bisa jadi berbeda dengan ulama-ulama di negara lain. Hal itu,

dikarenakan kondisi historis di Indonesia belum tentu sama dengan kondisi historis di negara lain. Bahkan produk hukum di Indonesia pada saat ini pun belum tentu sama dengan produk hukum pada saat yang akan datang, karena kondisi sosial akan terus mengalami perubahan, asalkan dalam pengambilan hukum masih selaras dengan makna universal yang ada pada al-Qur'an. Karena apabila dalam mengimplementasikan sebuah kandungan makna al-Qur'an akan menimbulkan sebuah ketegangan bahkan konflik yang jauh madharatnya lebih besar, maka kembali kepada makna dari universal al-Qur'an yaitu mencintai perdamaian dalam membangun sebuah masyarakat.

## **B. Saran**

Berdasarkan kesimpulan diatas dan implikasinya, maka hasil penelitian ini merekomendasikan dalam bentuk saran-saran sebagai berikut:

### **1. Kepada pemerintah**

Mengingat bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk dan plural, terdiri dari berbagai agama, suku dan ras, maka mengharapkan kepada pemerintah agar senantiasa memberikan perlindungan kepada masyarakat dalam meyakini dan melaksanakan ajaran-ajarannya sesuai dengan agamanya dan kepercayaannya masing-masing, serta mencegah tindakan-tindakan diskriminatif terhadap agama/golongan tertentu. Hal itu, agar terciptanya keamanan dan kahrmonisan antarumat beragama dalam membangun persatuan dan peradaban bangsa. Oleh karena itu, pemerintah harus bertindak tegas terhadap pemeluk agama/kelompok tertentu yang melakukan tindakan penodaan terhadap agama yang telah diakui pemerintah. Di samping itu dalam menyikapi permasalahan yang berkaitan dengan keyakinan agama, maka pemerintah harus dapat menjembatani permasalahan tersebut dengan mengedepankan dialog antarumat beragama.

### **2. Kepada pemuka/tokoh agama**

Agar senantiasa memberikan edukasi dan wawasan kepada masyarakat akan pentingnya toleransi antarumat beragama, dengan menghindari perbuatan-perbuatan yang menimbulkan penodaan/penghinaan terhadap agama lain demi terciptanya keamanan dan stabilitas nasional. Serta mengajak kepada masyarakat untuk mematuhi Undang-Undang Dasar, mengingat negara Indonesia adalah negara yang berdasakan hukum konstitusi bukan negara yang berdasarkan agama/ajaran tertentu. Di samping

itu para tokoh agama harus menjadi contoh bagi masyarakat dalam bersikap toleransi dan menghargai kepercayaan agama masing-masing.

3. Kepada pembaca

Agar menambah wawasan keilmuan dalam menafsiran ayat-ayat yang mengandung ajaran toleransi dan kebebasan beragama yang sesuai dengan konteks sosial-historis bangsa Indonesia, demi menghindari beberapa konflik yang terjadi diantara umat beragama. Mengingat bangsa Indonesia adalah bangsa yang mempunyai sistem pemerintahan, hukum dan kondisi sosial yang berbeda dengan saat dimana al-Qur'an diturunkan.

4. Kepada penulis

Agar menambah khazanah keilmuan tentang penafsiran ayat-ayat pluralisme dengan menggunakan pendekatan hermeneutik historis. Dan berhati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an, mengingat mengatehui sebab turunnya ayat adalah salah satu yang syarat untuk bisa menafsirkan al-Qur'an.



## DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Zainal Arifin. *Perkembangan Fikiran terhadap Agama*, Medan: Firma Islamiah, 1957.
- Abdala, Ulil Absar. *Menjadi Muslim Liberal*, Jakarta: Nalar dan JIL, 2005.
- Abzar Duraesa. *Diskursus Pluralisme Agama di Indonesia*, Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2019.
- Ahmad, Musthafa Abdullah dan Ruben. *Intisari Hukum Pidana*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983.
- Alan, Lihardson (ed.). *Dictionary of Christian Theology*, London: SCM Press, 1969.
- Ali Hasan, Rif'at Syauqi Nawawi dan Muhammad. *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Ali, Mukti. *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, Jakarta: Rajawali Pers, 1987.
- Amin, Ahmad. *Fajr Al-Islâm*, Kairo: Maktabah AL-Nahdhah al-Mishriyah, 1975.
- *Zuhr al-Islâm*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1969.

- Anonim. *Dua Abad Penguasaan Tanah; Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Anwar, Abu. *Ulumul Qur'an Sebuah Pengantar*, t.tp: AMZAH, 2009.
- Aritonang, Baharuddin. *Orang Batak Memandan BPK*, Jakarta: KPG, 2006.
- Ashma'i, Ahmad. *Hudûd at-Ta'wîl; Umberto Eco*, t.tt: Kulliyat al-Adab Menouba Tunis, 1992.
- Astawa, Putu Ari. *Demokrasi Indonesia*, Jakarta: Universitas Udayana Press, 2017.
- Aziz, Abdul. *Ensikopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1996.
- Al-Baghawi, Imam Husain bin Mas'ud. *Tafsîr al-Baghawi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1996.
- Al-Ba'labakki, Munir. *al-Mawrid: Kamus Injlizi-Arab*, Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1995.
- Baladi, Najib. *at-Tahmîd li Târikh Madrasât*, Kairo: Dar Ma'arif, 1962.
- Al-Banna, Jamal. *Hurriyah al-Fikr wa al-'Itiqâd fi Islâm*, Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1998.
- Bastian, Radis. *Sistem-Sistem Pemerintahan Sedunia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Basuki, Sulistyono. *Metode Penelitian*, Jakarta: Penaku, 2010, cet. 2. Lihat juga Masri Singarimbun dan Sofian Efendi, *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: LP3ES, 1989.
- Bauman, Zygmunt. *Hermeneutics and Social Science*, New York: Columbia University Press, 1978.
- Berten, K. *Filsafat Barat Abad XX Inggris dan Jerman*, Jilid II, Jakarta: PT Gramedia, 1983.
- Bisri, Cik Hasan. *Ilmu Pendidikan Tinggi dan Penelitian*, Bandung: Lemlit UIN Bandung, 2002.

- Blecher, Jose. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & keegan Paul, 1980.
- Bruns, Gerald L. *Hermeneutics Ancient dan Modern*, Yale University Press, 1992.
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. *Shohîh al-Bukhârî*, Kairo: Dar Ibn al-Haytsam, 2004.
- Bukhari, Said. *Ilm Lughat an-Nash: al-Mafahim wa al-Ijttijâhât*, t.tt., Asy-Syirkah al-Misriyah Li an-Nasyr, 1997.
- Al-Buthy, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Sirah Nabawiyah*, Diterjemahkan oleh Aunur Rafiq Shaleh dengan judul “ *Sirah Nabawiyah; Analisis Ilmiah Manhajiah Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah SAW*”, Jakarta: Robbani Press, 2006.
- Chamim, Asykuri ibn et al. *Civic Hukum: Pendidikan Kewarganegaraan*, Yogyakarta: Diktilitbang PP Muhammadiyah, 2003.
- Cowad, Harold. *Pluralisme Challenge to World Religion*, diterjemahkan oleh penerbit Kanisius dengan Judul: *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, Cet. 8, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Crapanzano, Vincent. *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desive*, New York: Harvard University Press, 1992.
- Dharma, Parishada Hindu. *Upadeca*, Denpasar: PT Upada Sastra, 1968.
- Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften. 14 vols.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967.
- Ad-Dimyathi, Muhammad Syatha. *I'anât al-Thâlibîn*, Beirut: Dar al-kutub, 1999.
- Djabbar, Umar Abdul. *Khulâshoh Nûr al-Yaqîn*, Surabaya: Al-Hikmah, t.th.
- Djazuli, A.. *Fiqh Jinâyah Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Donald G, Jones. “*Civil and Public Religion*”, dalam Lippy, Charles H and Williams Peter W, *Encyclopedia of the American Religions*

*Experience: Studies on Traditions and Movement*, New York: Charles Scribner's Sons, 1988.

Duraesa, Abzar. *Diskursus Pluralisme Agama di Indonesia*, Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2019.

Efendi, Sofian. *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: LP3ES, 1989.

El-Fadl, Khaled Abou. *Atas Nama Tuhan; Sari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Penerjemah Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: One World, 1997.

Faiz, Fachruddin. *Hermeneutika Qur'ani antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2020.

Fakhru ad-Din. Muhammad ar-Razi, *Tafsîr Mafâtihi al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Fauzi, Ihsan Ali et al.. *Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia*, Jakarta: Hasil Penelitian, 2009.

Fazlurrahman. *Cita-cita Islam*, Diterjemahkan oleh Suyanto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Firmansyah, Manda. "Komnas HAM: Pelanggaran kebebasan beragama cukup megkhawatirkan" dalam <https://www.alinea.id/nasional/komnas-ham-pelanggaran-kebebasan-beragama-mengkhawatirkan-b1ZWG9ysr>, Jum'at 06 November 2020, di akses pada tanggal 30 November 2020.

Gadamer, Hans George. *al-Lughah Kawashîth li at-Tajribah at-Ta'wîliyyah*, Diterjemahkan oleh Amal Abi Sulaiman, Majalah al-'Arab wa al-Fikr al-'Alami, edisi 1988.

----- *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975.

- Ghanim, Muhammad Salman, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argunen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: KataKita, 2009.
- Habermas, Jurgen. *Erkenntnis und interesse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1991.
- Hadi, Abdul. *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, Jakarta: Depdiknas, 2008.
- Haikal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: Litera Antarnusa, 1990.
- . *Hayâtu Muhammad*, Beirut: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Al-Hahlani, Muhammad bin Ismail. *Subulu as-Salâm*, Mesir: Musthofa al-Babi al-Halaby, 1960.
- Hamid, Nashr. *Naqd al-Khitab al-Dînî*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994.
- Hanafi, Hassan. *Naqd an-Nash*, t.tt: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, cet. 2, 1996.
- Al-Harasi, Al-Kiya. *Tafsîr Ahkâm al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub, 1988, Juz II, hal. 70.
- Harb, Ali. *Naqad al-Nashsh*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi, 1995.
- Hasyim, Syafiq. *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat*, Jakarta: ICIP, 2007.
- Hasyim, Umar. *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Beragama*, Surabaya, Bina Ilmu, 1979.
- Al-Haziri, Aryo Danusiri dan Wasmi. *Pendidikan Memang Multikultural Beberapa Gagasan*, Jakarta: SET, 2002.

Heiddeger, M. *Being and Time*, Penerjemah J. Marquarrie, New York: Harper & Row, 1962.

Hendropuspito. *Sosial Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983.

Hick, John. "Religius Pluralisme", dalam Mirce Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11 dan 12, cet 10, New York: Simon dan Schuster Macmillan, 1993.

Hidayat, Komarudin. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.

Himawan, Furqon Ulya. dalam <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-47801818>, di akses pada tanggal 30 November 2020.

Hossein, Sayyed Nashr. *Islamic Studies: Essay on Law and Society*, Beirut: Libairie Du Liban, 1967.

Howard, Roy J. *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, Penerjemah Kusmana dan M.S. Nasrullah, Bandung: Nuansa, 2020.

Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta: GIP, 2005.

----- . *Liberalisasi Islam di Indonesia: Fakta, Gagasan, Kritik dan Solusinya*, Jakarta: Gema Insani, 2015.

Ishaq, Ibn. *al-Sirât al-Nabawiyat*, Kairo: Qutha al-Tsaqafah, 1998.

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Binyat al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz al-Wahdah al-'Arabi, 1990.

Jadullah, Mahmud Fuad. *Ahkâm al-Hudûd fî al-Syari'ah al-Islamiyah*, Mesir: al-Hai'at al-Mishriyah al-'Ammah, 1984.

Jamaludin, Adon Nasrullah. *Agama & Konflik Sosial; Studi Kerukunan Umat Beragama, Radikalisme, dan Konflik Antarumat Beragama*, Bandung: CV PUSTAKA SETIA, 2015.

Al-Jauziyah, Ibnu Qoyyim. *I'lâm al Muwaqq'în*, Beirut: Dar al-Jail, t.th.

Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama; Potret Agama dalam Dinamika Konflik, Pluralisme dan Modernitas*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.

Katsir, Ibn. *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

----- *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Kairo: Dar al-Hadits, 1992.

Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil*, New York: Harper San Francisco, 2002.

Knitter, Paul F. *No Other Name?* Dikutip dari Stevi I. Lumintang, *Theologia Abu-Abu: Tantangan dan Ancaman Racun Pluralisme dalam Teologi Kristen Masa Kini*, Malang: Gandum Mas, 2004.

Koentjoroningrat. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djembatan, 2002.

Koniyo, Kusiri dan Amdri. *Tuntunan Praktis Membangun Sistem Informasi Akuntansi dengan Visual Basic*, Yogyakarta: ANDI, 2009.

Kristiadi, J.. *Who Wants To Be The Next President*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.

KUHP & KUHAP. Bandung: Citra Umbara, 2019.

Latif, Abdul Hakim dan Yudi. *Bayang-Bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk mengenang Nurcholish Madjid*, Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007, hal. 20.

Legenhausen, M. *Pluralitas dan Pluralisme Agama*, Diterjemahkan oleh Arif Mulyadi & Ana Farida, Jakarta: Shadra Press, 2010.

Liliweri, Alo. *Prasangka dan Konflik*, Yogyakarta: LkiS, 2005.

Al-Lusi. *Tafsîr ar-Rûhu al-Ma'âni*, Beirut: Dar al-Kutub, 1998.

Madjid, Nurcholish. *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*, Paramadina: Jakarta, 1999.

----- *Indonesia Kita*, Jakarta: Paramadinan dan Gramedia, 2003.

- .*Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadinan, 1995, hal. 279.
- Madrasuta, Ngakan Made.*Semua Agama Tidak Sama*, t.tp: Media Hindu, 2006.
- Mahmud, Moh. Natsir.*Bunga Rampai Epistemologi dan Metode Studi Islam*, Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1998.
- Al-Maliki, Abdurrahman. “*Nizâmu al-‘Uqûbât*”, Diterjemahkan oleh Syansudin Ramadhan, *Sistem Sanksi dalam Islam*, Bogor: Pustaka Thoriqul Izzah, 2002.
- Manzhur, Ibn. *Lisân al-‘Arab*, Kairo: Dar al-Hadits, 2003.
- Maria, Hose.*Nazhariyyat al-Lughah al-Adabiyyah*, diterjemahkan Hamid Abu Hamd, t.tt: Maktabah Gharib, 1991.
- Marietti, Angele Kremer-.*Dilthey*, Paris: Seghers, 1971.
- Marimin.*Pengambilan Keputusan Majemuk*, Yogyakarta: Grasindo, 2008.
- Mcgrath, Alister E.*Christian Theology: an Introduction*, Oxford:Blackwell Publisher, 1994.
- Michell, Chris.*The Struktur of International Conflict*, London: Macmilan, 1981.
- Al-Mubarafuri, Shafiyurrahman.*ar-Rahîq al-Makhtû*, Diterjemahkan oleh Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997.
- Mueller, Vollmer, Kurt (ed.).*The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum, 2006.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitâb wa al-Qur’an: Qirâ’ah Mu’âsirah*, Damaskus: Al-Ahly, 1990.
- Muhammad, Afif.*Agama dan Konflik Sosial*, Bandung: ISRCPC, 2010.
- Muhdlor, Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi.*Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1996.
- Mulyono, Edi.*Belajar Hermeneutika*, Yogyakarta: Diva Press, 2012.

- Munajat, Makhrus. *Dekontruksi Hukum Islam Pidana Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004.
- Muslich, A Wardi. *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an Studi Madzahibut Tafsir/Aliran-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- An-Nadwi, Ali Ahmad. *Al-Qowâid al-Fiqhiyah*, Damaskus, Dar al-Qolam, 1994, hal. 27.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985.
- Nawawi, Muhammad. *Marâh Labid*, Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyah, 1987.
- Nazir, Mohammad. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Nurcholis, Hanif. *Teori dan Praktik Pemerintahan dan Otonomi Daerah*, Yogyakarta, Grasindo, 2008.
- Onions, C.T. *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, Oxford: The Clarendon Press, 1933.
- 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*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh John W. Harvey, Victoria: Penguin Books, 1959.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* diterjemahkan oleh Masnuri Hery dan Damanhuri dengan judul *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Perwiranegara, Alamsjah Ratu. *Pembinaan Kerukunan Hidup Umat Beragama*, Jakarta: Depag, 1982.

- Prodjodikoro, Wirdjono. *Asas-asas Hukum Pidana Indonesia*, Jakarta: PT Eresco, 1981.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1987.
- Pudjosewojo, Kusumadi. *Pedoman Pelajaran Tata hukum Indonesia*, Jakarta: Aksara Baru, 1971.
- Qadir, Zuly. *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2003.
- Al-Qathan, Manna. *pengantar studi ilmu al-Qur'an*, diterjemahkan oleh H. Anunur Rafiq El-Mazni, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2017.
- Al-Qurthubi. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Hadits, 2002.
- Rachman, Budhy Munawar-. *Resolusi Konflik Agama dan Masalah Klaim Kebenaran*, Jakarta: LSPP, 1999.
- , *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- Raharjo, M. Dawam. dalam buku "Budhy Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*", Jakarta: PT Garasindo, 2010.
- Rahayu, Agustini. *Pariwisata: Konseptualisasi Kebudayaan*, Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006.
- Rahman, Abdur. *Tindak Pidana dalam Syari'at Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 2000.
- Rahmip. *Intelijen dalam al-Qur'an dan Dakwah Rasulullah*, Jakarta: Darut Taufiq, 2003.
- Ar-Razi, Fakh ad-Din. *At-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Libanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006.
- Riccoeur, Paul. *An-Nassh il al-Fi'li Abhats at-Ta'wîl*, Terjemahan Munshif 'Abd. Haqq, Majallah al-'Arab wa al-Fikr al-'Alami, edisi 3, 1988.

- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Rijal Panggabean, Taufik Adnan Amal dan Syamsu. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.
- Risman, Abu. *Metodologi Humaniora Dilthey*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1981.
- Riyadi, Hendar. *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama*, Jakarta: RMBOOKS, 2007.
- Rozenthal, M. *Al-Mausu'ah al-Falsafiyah*, t.tp: Dar at-Thali'ah, 1987.
- Ar-Ruba'i Abdul Qadir. *At-Ta'wil Dirâsah Fi Afâq al-Musthalah*, Majalah Âlam al-Fikr, edisi 2 jilid 31, 2003.
- Rusyd, Ibnu. *Fashl al-Maqâli fîmâ Baina al-Hikmah wa asy-Syari'ati min al-Ittishâl*, Tahqîq: Muhammad Imarah, Beirut: Dar al-Marif, t.th.
- Rylance, Rick. *Debating Text, Reading in 20th Century Literature Theory and Method*, Toronto: University of Toronto Press, 1987.
- Sa'id, Jawdat, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn: Dirâsat wa Abhâts fi al-Fikr al-Islâmî*, Damaskus: Markaz al-Ilm wa al-Salam li Dirasat wa al-Nasyr, 1997.
- Saebani, Yusuf Zainal Abidin dan Beni Ahmad. *Pengantar Sistem Sosial Budaya di Indonesia*, Bandung: CV PUSTAKA SETIA, 2014.
- As-Salam, Izzuddin bin 'Abd. *Qowâid al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, Beirut: Dar al-Jail, 1980.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an*, Depok: Gema Insani, 2017.
- Sastrawijaya. *Hukum Pidana I*, Bandung: PT Amrico, 1990.
- Schrift, Gayle L. Ormistan dan Alan D. (edt.). *The Hermeneutics Tradition*, Albany: State University Of New York Press, 1990.
- Seebohm, T.M. *Hermeneutics, Method and Methodology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

- Seldn, Raman. *An-Nazhariyyah al-Adabiyyah al-Mu'ashirah*, terjemah Said al-Ghanimi, al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr, 1996.
- As-Shaffar, Hasan. *al-Ta'addudiyat wa al-Hurriyat fi al-Islâm*, Beirut: Dar al-Bayan al-'Arabi, 1990.
- Shalih, Muhammad ibn. *Syarh al-'Aqîdah al-Wasathiyah*, Kairo: Dar al-Dakwah al-Islamiyah, 2001.
- As-Shidiqey, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an*, Jakarta: 1980.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, M. Quraish. "Wawasan al-Qur'an tentang Kebebasan Beragama", dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF, *Passing Over: Melintas Batas Agama*, Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998.
- As-Showi, Ahmad bin Muhammad. *Tafsîr as-Shôwî*, Beirut: Dar al-Kutub Al-Islamiyah, 1971.
- Sihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1989.
- Silveman, Hugh J. *Textualities, Between Hermeneutics and Decontruction*, London: Routledge, 1994.
- Siregar, Poltak YP Sibarani & Bernard Jody A.. *Beriman dan Berilmu: Panduan Pendidikan Agama Kristen untuk Mahasiswa*, Jakarta: Ramos Gospel Publishing House, 2005.
- Sirry, Mun'im A. *Dilema Islam Dilema Demokrasi*, Bekasi: PT Gugus Press, 2003.
- Smith, Huston. *The World's Religions*, New York: Harper Collins Publisher, 1991.
- Soetapa, Djaka. *Masa Depan Bangsa dan Radikalisme; Seri seminar masa Depan Bangsa dan Radikalisme Agama*, Bandung: Gunung Djati Press, 2006.

- Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, Bandung: Mizan, 2002.
- Suaedy, Ahmad et.al. *Kala Fatwa Jadi Penjara*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Sudirman, Adi. *Sejarah Lengkap Indonesia*, Yogyakarta: DIVA Press, 2014.
- Sukidi. *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Buku Kompas, 2001.
- Sumaryono. E., *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: PT Kanisius, 1999.
- Suradinata, Erma. *Seri Seminar Masa Depan Bangsa dan Radikalisme*, Bandung: Gunung Djati, 2006.
- Suseno, Franz Magnis-. *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*, Jakarta: Penerbit Obor, 2004.
- Syafe'i, Zakariya. *Sanksi Hukum Riddah dan Implementasinya di Indonesia*, Jakarta: Media Pustaka, 2012.
- Asy-Syafi, 'i, Hasan. "*Harokah at-Takwîl an-Nisâwi li al-Qur'an wa ad-Dîn*", Majalah al-Muslim al-Muashir, edisi 115, 2005.
- Asy-Syahrastani. *al-Milal wa al-Nihâl*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002.
- Asy-Syairazi. Abu Ishaq. *al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi'i*, Semarang: Thaha Putera, t.th.
- Syalabi, A. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983.
- Asy-Syatibi. *al Muwâfaqot fî 'Ulûm al-Ahkâm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1922.
- As-Syaukani. *Irsyâdu al-Fuhûl*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Syihab, Umar. *Kontekstualitas Al-Qur'an Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum dalam AL-Qur'an*, Jakarta: Pemandani, 2005.
- Asy-Syuyuthi. Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Itqân Fî 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub, 1996.

- Thaba'i, M.H. Thaba. *Al-Qur'an fi Islâm*, Terjemahan A. Malik Madani dan Hamim Ilyas, dengan judul *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1987.
- At-Thabari. *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Thabathaba'i. *al-Mizân fi Tafsîri al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- Thoha, Anis Malik. pada buku Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Haram*, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2005.
- *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Depok: Gema Insani, 2005.
- Trigg, Roger. *Understanding Social Science*, Oxford: Basic Blackwell, 1985.
- Truna, Dody S. *Pendidikan Agama Islam Berwawasan Multikulturalisme*, Jakarta: Kemenag RI, 2007.
- Tuttle, Howard Nelson. *Wilhelm Dilthey's Philosophy og Historical Understanding*, Leiden: E.J. Brill, 1969.
- Valdes, Mario J.A *Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- Vattimo, Gianni. *The End of Modernity*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991.
- Wahab, Muhammad bin Abdul. *Mukhtashar Sirah ar-Rasûl*, Kairo: Dar al-Kutub, 1996.
- Al-Wahidi, 'Ali bin Ahmad. *Asbâbu an-Nuzûl*, Beirut, Dar al-Kutub Ilmiyah, 2011.
- Wahyuninto, Liza. *Memburu Akar Pluralisme*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Wanka, Georgia. *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Polity Press, 1987.

- Wittgentein. *Philosophical Investigation*, Oxford: Basic Blackwell, 1978.
- Yatim, Badri. *Sejarah Perdaban Islam*, Jakarta: Rajawali Pres, 2008.
- Yun Kim, Gudykunst dan Young. *Communicating With Strangers*, Boston: McGraw, 1997.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Isykaliyyât al-Qur'an Âliyyât at-Ta'wîl*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1992.
- Az-Zamakhsyari. *Tafsîr al-Kasyâf*, Bairut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1988.
- Zayd, Nasr Abu. *Mafhûm an-Nash: Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'an*, Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993.
- Zeitin, Irving M. *Memahami Kembali Sosiologi*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998.

## **DAFTAR RIWAYAT HIDUP**

Nama: Imam Subarul Adzim

Tempat, Tanggal lahir: Pekalongan, 7 November 1987

Jenis Kelamin: Laki-laki

Alamat: Jl. Cipinang Baru Bunder, Rt/Rw. 007.018, No 25, Kel. Cipinang,  
Kec, Pulo gadung, Jakarta Timur

Email: imambaroel@ymail.com

Riwayat Pendidikan:

1. MI 03 Rowokembu Pekalongan
2. MTs Tapak Sunan
3. MA Tapak Sunan
4. S1 Universitas Attahiriyah – Jakarta Selatan