

PLURALITAS AGAMA DALAM AL-QUR'AN

(Studi Penafsiran Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī Dalam Kitab Tafsir *al-Qur’ān al-Karīm*)

DISERTASI

Diajukan Sebagai Persyaratan Untuk
Memperoleh Gelar Doktor Dalam Program Studi Ilmu Keislaman
Konsentrasi Studi al-Qur'an / Tafsir



Oleh:

SYAMSU SYAUQANI

NIM: F23416169

**PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020**

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Syamsu Syauqani
NIM : F23416169
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dengan ini menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa disertasi yang berjudul **“Pluralitas Agama Dalam al-Qur'an: Studi Penafsiran Muhyidin Ibn 'Arabi Dalam Kitab Tafsir al-Qur'an al-Karim”** adalah asli dan bukan hasil dari plagiat, baik sebagian maupun seluruhnya. Kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya dan dibuat untuk kepentingan penulisan penelitian.

Demikian pernyataan ini dibuat dengan sebenar-benarnya, apabila pernyataan ini tidak sesuai dengan fakta yang ada, maka saya bersedia dimintai pertanggungjawaban sebagaimana peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Surabaya, 18 Agustus 2020

Pembuat Pernyataan


Syamsu Syauqani

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi dengan judul : “**Pluralitas Agama Dalam al-Qur’an: Studi Penafsiran Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī Dalam Kitab Tafsir *al-Qur’ān al-Karīm***” yang ditulis oleh Syamsu Syauqani ini telah disetujui pada tanggal, 1 Februari 2021.

Oleh:
PROMOTOR



PROMOTOR

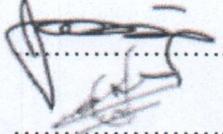
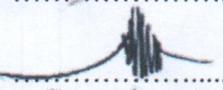
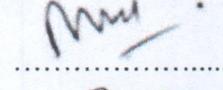
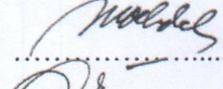
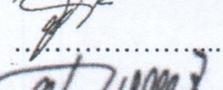
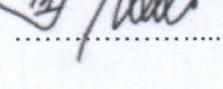


Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi dengan judul : “**Pluralitas Agama Dalam al-Qur’an: Studi Penafsiran Muhyiddin Ibn ‘Arabī Dalam Kitab Tafsir *al-Qur’ān al-Karīm***” yang ditulis oleh Syamsu Syauqani ini telah diuji dalam ujian terbuka pada tanggal, 18 Februari 2021.

Tim Penguji:

- | | | |
|---|----------------------|---|
| 1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag | (Ketua/ Penguji) |  |
| 2. Dr. H. Abd Kholid, M.Ag | (Sekretaris/Penguji) |  |
| 3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A | (Promotor/ Penguji) |  |
| 4. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A | (Promotor/ Penguji) |  |
| 5. Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin , M.Ag | (Penguji Utama) |  |
| 6. Prof. Dr. H. Abd Kadir Riyadi, M.Sc | (Penguji) |  |
| 7. Dr. Mukhammad Zamzami, Lc, M.Fil.I | (Penguji) |  |

Surabaya, 22 Maret 2021

Direktur,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Syamsu Syauqani
NIM : F23416169
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana/Studi Keilmuan Islam Konsetrasi Studi al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : syauqani@uinmataram.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Disertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

“Pluralitas Agama Dalam al-Qur’an: Studi Penafsiran Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī Dalam Kitab Tafsir *al-Qur’ān al-Karīm*”

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 22 Maret 2021
Penulis



(Syamsu Syauqani)

ABSTRAK

Judul : Pluralitas Agama Dalam al-Qur'an (Studi Penafsiran Muḥyiddīn Ibn 'Arabī Dalam Kitab Tafsir *al-Qur'ān al-Karīm*).
Peneliti : Syamsu Syauqani
Promotor : Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA
Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA
Kata Kunci : Pluralitas agama, studi penafsiran, Ibn 'Arabī.

Penelitian ini dilatarbelakangi karena terdapatnya pluralitas dalam semua aspek kehidupan manusia, termasuk aspek beragama. Diskusi tentang pluralitas agama, dimaksudkan untuk mencari titik-temu antar semua agama, apalagi didasari dari teks-teks suci agama seperti al-Qur'an dengan penafsirannya. Memprhatikan latar belakang penelitian, maka peneliti memfokuskan : (1). Bagaimana terminologi pluralitas agama dalam al-Qur'an ?, (2) Bagaimana penafsiran Ibn 'Arabī tentang ayat-ayat pluralitas agama dalam kitab tafsir *al-Qur'ān al-Karīm*?. Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan atau *library research*, teknik pengumpulan data adalah dokumentasi dengan pendekatan tafsir tematik, sedangkan teknik analisis data adalah metode tafsir *muqārin*.

Ibnu 'Arabī dalam menafsirkan ayat-ayat tentang pluralitas agama, dari aspek akidah berpandangan, bahwa setiap manusia hakekatnya memiliki identitas sesuai keyakinan, agama, dan ajarannya masing-masing. Dari aspek ibadah, berpandangan bahwa hakikat ibadah adalah perintah akan keharusan manusia untuk menjaga kebenaran yang berupa kesucian dan pengakuan jiwa akan ke-Esaan Allah. Dari aspek mu'āmalah, berpandangan bahwa manusia memiliki kesempatan yang sama dalam menempuh kehidupan duniawi ataupun ukhrawi, memiliki kesepakatan atas kebenaran agama tauhid.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa (1). Terminologi pluralitas agama dalam al-Qur'an terdapat dua perspektif: *Pertama*, term tentang pelanggaran pemaksaan untuk memeluk agama tertentu, hal ini akan menimbulkan pembenaran atas satu agama dan agama yang lain salah dan sesat. *Kedua*, term bahwa al-Qur'an tidak hanya menunjukkan kebenaran suatu agama, selama esensi beragama, yakni penyerahan diri secara total kepada Tuhan menjadi pandangan hidupnya. (2) Ibn 'Arabī dalam menafsirkan ayat-ayat pluralitas agama dari aspek; akidah, ibadah dan mu'āmalah, membenarkan adanya pluralitas agama yang didalamnya terdapat kesamaan dan perbedaan antar agama, didasari azas saling menghormati, toleransi, dan beramal kebajikan.

Implikasi teoritik dari penelitian adalah: *Pertama*, menegaskan bahwa pluralitas agama menurut Ibn 'Arabī adalah pengakuan adanya kesamaan dan perbedaan dalam beragama yang didasari dengan azas saling menghormati, toleransi, dan beramal kebajikan, bukan dengan paham bahwa semua agama sama. Dalam perspektif Ibn 'Arabī hanya satu agama yang lebih khusus kebenarannya diantara agama-agama yang benar. Ini menegaskan bahwa Ibn 'Arabī seorang pluralistis bukan pluralis. *Kedua*, Penelitian ini membuktikan dan menegaskan pendapat bahwa Ibn 'Arabī dalam menafsirkan al-Qur'an, menggunakan metode *tahḫīli ijāmī al-bayāni bil iqtirān* yang bercorak esoterik atau *sufistik-filosofis*.

نبذة مختصرة

موضوع البحث : تعدد الأديان في القرآن (دراسة تفسيرية محي الدين بن عربي في كتاب تفسير
"القرآن الكريم")
الباحث : شمس شوقاني
المشرف : استاذ الدكتور محمد رضوان ناصر، ماجستير
استاذ الدكتور برهان جمال الدين، ماجستير
الكلمات الرئيسية : تعدد الأديان ، دراسة تفسيرية ، ابن عربي.

من خلفية هذا البحث وجود التعدديات في جميع نواحي الحياة البشرية ، منها ناحية الدين. إن مناقشة تعدد الأديان من أجل اليجاد كلمة سواء بين جميع الأديان، لاسيما هذا اليجاد ينشأ من النصوص الدينية المقدسة مثل القرآن وتفسيره. نظرا على ما سبق، فيركز الباحث على: (1). ما الاصطلاح تعدد الأديان في القرآن؟ (2) كيف يفسر ابن عربي آيات القرآنية تتعلق بتعدد الأديان في كتاب تفسير "القرآن الكريم"؟ واما النوع هذا البحث فهو البحث المكتبي أو في المكتبات، وطريقة جمع البيانات فهو التوثيق مع نهج التفسير الموضوعي، وأما التحليل البيانات فهي طريقة تفسير المقارن. يرى ابن عربي في تفسيره للآيات التي تتحدث عن تعدد الأديان ، من ناحية العقيدة ، أن لكل إنسان صبغة طبقاً لمعتقداته ودياناته وشريعته. من ناحية العبادة ، يرى أن جوهر العبادة هو امر ضروري على الإنسان أن يحافظ الحق عن قدسية واعتراف روحه بوحداية الله. من ناحية المعاملة ، يرى أن البشر لديهم الفرصة السوية لمتابعة الحياة الدنيوية أو الأخراوية ، والاتفاق على حقيقة دين التوحيد.

أظهرت النتائج من هذا البحث (1). أن مصطلحات تعدد الأديان في القرآن تتضمن من منظورين: أولاً ، من مفهوم حظر الإكراه على اعتناق دين معين ، سيؤدي هذا إلى تصويب الدين واحد و الآخر خاطئ ومضلل. وثانياً ، من مفهوم أن القرآن لا يظهر احدي حقيقة الدين ، طالما أن جوهر التدين هو الاستسلام الكامل لله، (2) أن ابن عربي حين يفسر آيات تعدد الأديان من مختلف الجوانب : العقيدة والعبادة والمعاملة، يعترف بوجود تعدد الأديان من جهة التشابهات والاختلافات بين الأديان ، التي تقوم على مبادئ الاحترام والتسامح وفعل الخيرات.

الآثار النظرية للبحث هي: أولاً ، تأكيد على أن تعدد الأديان عند ابن عربي هي اعتراف بالتشابهات والاختلافات في التدين على أساس مبادئ الاحترام والتسامح وفعل الخيرات، وليس بفهم أن جميع الأديان متساوية من حيث الإيمان والعبادة والمعاملة. اذا، في نظرية ابن عربي لا يوجد الا دينا واحدا أصوب بين الأديان الصوابية. وهذا يؤكد أن ابن عربي كان تعددياً وليس متعددًا. وثانياً ، ثبت هذا البحث ويؤكد الرأي القائل بأن ابن عربي يفسر آيات القرآن باستعمال طريقة التحليلي الإجمالي البياني بالاقتران بصيغة التصوف الفلسفي.

ABSTRACT

Title : Plurality of Religion in al-Qur'an (Interpretation Study
Muḥyiddīn Ibn 'Arabī in Book Interpretation *al-Qur'ān al-Karīm*)
Author : Syamsu Syauqani
Promoter : Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA
Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA
Keywords : Plurality of Religion, Interpretation Study, Ibn 'Arabī.

This research is motivated by the fact that there is plurality in all aspects of human life, including aspect of religion. Discussing religious plurality is for rather finding common ground between all religions, moreover the search originates from religious sacred texts such as the al-Qur'ān which interpreted. Paying attention to the background of this study, the researcher focuses: (1). What is the terminology of religious plurality in the al-Qur'ān? (2) How is the interpretation of Ibn 'Arabī regarding the verses of religious plurality in book interpretation *al-Qur'ān al-Karīm*?. This type of research is library research with data collection techniques is documentation with a thematic interpretation approach, while the data analysis technique is the comparative interpretation method.

Ibn 'Arabī in interpreting the verses about the plurality of religions, from the aspect of the creed has the view that every human being essentially has an identity according to their respective beliefs, religions and rule. From the aspect of worship, it is of the view that the essence of worship is a commandment on the necessity of humans to maintain the truth in the form of holiness and recognition of the soul of the Oneness of God. From the relationship aspect, the viewpoint is that humans have the same opportunity to pursue a worldly or eschatological life, have an agreement on the truth of the Oneness religion.

The results of research showed that (1). The terminology of religious plurality in the al-Qur'ān contains two perspectives: *First*, the term that is prohibition of coercion to embrace a particular religion, this will lead to justification for one religion and the other religion is wrong and misguided. *Second*, term that al-Qur'ān does not only show the truth of a religion, as the essence of religion based, is total surrender to God becomes view of his life. (2) Ibn 'Arabī in interpreting verses of religious plurality from various aspects; faith, worship and relationship, justify the religious plurality in the sense of recognition of similarities and differences between religions, which are based on the principle of mutual respect, tolerance, and good deeds.

The theoretical implications of the research are: *First*, to emphasize that religious plurality at Ibn 'Arabī, is an acknowledgment of the similarities and differences in religion based on the principles of mutual respect, tolerance, and good deeds, not by understanding that all religions are the same. In the perspective of Ibn 'Arabī there is only one religion that is more specifically truthful among the true religions. This confirms that Ibn 'Arabī was a pluralistic, not a pluralist. *Second*, this research to emphasize the opinion that Ibn Arabi in interpreting the verses of the al-Qur'ān with the detailed method, global, full explanation by mixing method which is esoteric or philosophical.

TRANSLITERASI

Penulisan disertasi ini menggunakan transliterasi Arab-Indonesia berdasarkan Buku Pedoman Penulisan Disertasi PascaSarjana UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2018, sebagai berikut:

INDONESIA	ARAB	INDONESIA	ARAB
t	ط	ﺀ	ا
z	ظ	b	ب
‘	ع	t	ت
gh	غ	th	ث
f	ف	j	ج
q	ق	h	ح
k	ك	kh	خ
l	ل	d	د
m	م	dh	ذ
n	ن	r	ر
w	و	z	ز
h	ه	s	س
’	ء	sh	ش
y	ي	ṣ	ص
		ḍ	ض

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (madd), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal (macron) di atas huruf, seperti ā, ī dan ū. Bunyi hidup double Arab ditransliterasikan dengan menggabungkan dua huruf "ay" dan "aw", seperti layyinah, lawwāmah. Kata yang berakhiran tā' marbūṭah dan berfungsi sebagai ṣifāh atau muḍāf ilayh ditransliterasikan dengan "ah", sedang yang berfungsi sebagai muḍāf diteransliterasikan dengan "at".

UCAPAN TERIMA KASIH

Alhamdulillahirabbil'ālamīn. Puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT karena hanya berkat rahmat, hidayah dan karunia-Nya penulis berhasil menyelesaikan disertasi dengan judul **“Pluralitas Agama Dalam al-Qur’an: Studi Penafsiran Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī Dalam Kitab Tafsir *al-Qur’ān al-Karīm*”**.

Penulis mengucapkan terima kasih kepada :

1. Bapak Prof. Masdar Hilmy, MA, Ph.D. selaku Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya.
2. Bapak Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag, selaku Direktur Pasca Sarjana UIN Sunan Ampel Surabaya.
3. Bapak Dr. Ahmad Nur Fuad, MA., selaku Wakil Direktur Pasca Sarjana UIN Sunan Ampel Surabaya.
4. Bapak Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA., selaku Promotor peneliti yang telah membimbing dan mengarahkan penulis sehingga selesainya penulisan disertasi ini.
5. Bapak Prof. Dr. H. Burhan Djamaludin, MA., selaku Promotor peneliti yang telah dengan sabar mengarahkan dan membimbing penulis sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini.
6. Bapak Prof. Dr. H. Mutawalli, MA., selaku Rektor UIN Mataram yang telah memberikan izin untuk studi S3 di UIN Sunan Ampel Surabaya.
7. Bapak Dr. H. M. Zaki, M.Pd., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Mataram yang telah mengarahkan studi ini.

8. Kedua orang tua penulis yaitu H. Moh. Satar Ahmad dan Hj. Marni'ah (Alm) yang telah mendidik dan memberi semangat, sehingga penulisan disertasi ini dapat diselesaikan.
9. Istri dan anak-anak penulis yang telah memberikan motivasi dalam menyelesaikan disertasi ini,
10. Teman-teman seperjuangan yang melaksanakan studi doktoral di UIN Sunan Ampel Surabaya, khususnya rombongan dosen UIN Mataram.

Penulis menyadari bahwa disertasi ini masih jauh dari sempurna. Oleh sebab itu, saran dan kritik yang membangun sangat diharapkan untuk penelitian lanjutan di masa mendatang.

Akhir kata semoga disertasi ini bisa memberikan manfa'at bagi pengembangan ilmu pengetahuan.

Surabaya, Februari 2021

Peneliti

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Syamsu Syauqani

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PROMOTOR	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI.....	iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI TERTUTUP.....	v
ABSTRAK BAHASA INDONESIA.....	vi
ABSTRAK BAHASA ARAB.....	vii
ABSTRAK BAHASA INGGRIS.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI	ix
UCAPAN TERIMA KASIH	x
DAFTAR ISI	xii
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	15
C. Rumusan Masalah	17
D. Tujuan Penelitian	18
E. Kegunaan Penelitian	18
F. Penelitian Terdahulu	19
G. Metode Penelitian	30
1. Jenis Penelitian	30
2. Sumber Data	31
3. Teknik Pengumpulan Data	32
4. Teknik Analisis Data	33
H. Sistematika pembahasan	34
BAB II. PLURALITAS AGAMA DALAM AL-QUR'AN	38
A. Pengertian Pluralitas Agama	38
B. Pluralitas Agama Dari Pelbagai Aspek	42
C. Esensi Pemikiran Pluralitas Agama	55

1. Pluralitas Agama: Bagian Dari Post-Modernisme	55
2. Pluralitas Agama: Bagian Dari Klaim Kebenaran Keagamaan.....	57
3. Pluralitas Agama: Bagian Dari Keragaman Keyakinan dan Budaya ..	64
D. Terminologi Pluralitas Agama Dalam Al-Qur'an	70
E. Dimensi-dimensi Pluralitas Agama	85
1. Pluralitas Agama Sebagai Sistem Ilahiah	85
2. Pluralitas Agama Sebagai Konstruksi Dialogis Antar Agama	88
3. Pluralitas Agama Sebagai Identitas Komunal	98
 BAB III. IBN 'ARABĪ DAN TAFSIR <i>AL-QUR'ĀN AL-KARĪM</i>	107
A. Biografi Ibn 'Arabī	107
1. Riwayat Hidup	107
2. Corak Pemikirannya	111
3. Karya-karyanya	115
B. Tafsir Ibn 'Arabī	120
1. Latar Belakang Penulisan	120
2. Karakteristik Tafsir Ibn 'Arabī	126
3. Sistematika Tafsir Ibn 'Arabī	141
 BAB IV. PENAFSIRAN IBN 'ARABĪ TERHADAP AYAT-AYAT PLURALITAS AGAMA DALAM TAFSIR <i>AL-QUR'ĀN AL-KARĪM</i>	144
A. Penafsiran Ayat-ayat Aqidah	144
1. Iman dan kafir adalah permasalahan pribadi	144
2. Rasul adalah pembawa berita gembira.....	152
3. Petunjuk dan hidayah hanya milik Allah	156
4. Perbedaan dan keragaman kepercayaan diantara manusia adalah kehendak Allah SWT.	162
B. Penafsiran Ayat-ayat Ibadah	170
1. Tujuan diciptakannya makhluk hanya untuk beribadah	170
2. Setiap umat memiliki syari'at dan cara untuk beribadah masing- masing	177

3. Larangan eksploitasi dan menyembah makhluk	181
C. Penafsiran Ayat-ayat Mu‘āmalah	192
1. Tiada paksaan memeluk Islam, toleransi dan berbuat baik kepada orang kafir	192
2. Hawa nafsu menjadi faktor perselisihan agama	198
3. Ketaqwaan menjadi ukuran kemuliaan manusia	207
4. Halalnya makanan ahli kitab dan nikah dengan mereka	219
 BAB V. PENUTUP	 225
A. Kesimpulan	225
B. Implikasi Teoritik	225
C. Keterbatasan Studi	226
D. Saran-saran	227
 DAFTAR PUSTAKA	 228
 LAMPIRAN-LAMPIRAN	
CURICULLUM VITAE	

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pluralitas atau keanekaragaman sudah menjadi sebuah keniscayaan yang sering ditemukan dalam realita kehidupan, bahkan sudah menjadi sistem ilahiyah yang dapat dilihat pada alam ini dan tercipta dalam sebuah kerangka kesatuan. Dalam kerangka kesatuan manusia, terlihat jelas pluralitas manusia yang terkelompok dengan berbagai macam suku-bangsa dan kabilah yang memiliki bahasa dan dialek masing-masing. Dalam kerangka kesatuan syari'at, dapat ditemukan berbagai macam *madhhab*¹ sebagai hasil *ijtihad* yang terkadang menjelma menjadi inti ajaran agama atau agama itu sendiri yang akhirnya akan memunculkan pluralitas agama.

Pluralitas merupakan kemajemukan yang didasari oleh keutamaan yang berupa keunikan dan kekhasan. Oleh karena itu, pluralitas tidak dapat terwujud kecuali dengan menjadikannya sebagai suatu perbandingan untuk merangkum semua dimensi yang ada didalamnya, baik berupa perbedaan ataupun persamaan. Dengan demikian pluralitas tidak dapat diterima jika hal tersebut hanya untuk mencari perbedaan saja yang berujung kepada permusuhan, atau dengan maksud melaksanakan pemisahan dalam pluralitas tersebut. Juga pluralitas tidak mendapat tempat kalau hanya mencari persamaan saja, karena hal itu akan berdampak pada

¹ *Madhhab* adalah aliran dalam menjalankan syari'at, keyakinan atau akidah, dan pemikiran yang merujuk kepada pendapat salah satu imam *mujtahid* atau filosof.

sikap ekstrem represif dan otoriter yang akan menafikan perbedaan yang terdapat pada masing-masing kelompok dengan keunikannya².

Al-Qur'an sebagai kitab suci diposisikan oleh umat Islam sebagai sumber ajaran sekaligus pedoman hidup, baik ibadah kepada Allah SWT maupun hubungan sesama manusia. Interaksi yang saling menghargai dan menghormati dengan dasar sikap toleransi antar sesama *khalīfatullah* di muka bumi, adalah salah satu inti ajaran al-Qur'an. Persoalan yang dihadapi oleh manusia dalam mengungkap makna al-Qur'an adalah perbedaan dalam mentafsirkan³ atau men-*ta'wil*-kan⁴ kitab suci ini secara sosiologis, memunculkan kelompok-kelompok *madhhab* dan organisasi keagamaan masyarakat. Realita yang ditemukan adalah kemunculan *madhhab-madhhab* yang disebabkan perbedaan latar belakang dalam menginterpretasi teks-teks al-Qur'an dan sunnah. Dalam fiqih ditemukan *madhhab* Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi'ī, dan Ḥanbalī. Dalam *madhhab* ilmu kalam terdapat kelompok Khawārij, Murji'ah, Qadariyah, Jabariyah, Mu'tazilah, Ahli

² Uraian lebih lanjut terdapat pada, Muhammad Imarah, *Islam dan Pluralitas Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*, terj. Abdul Hayyie al-Kattanīe, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 9-11.

³ Dalam menafsirkan al-Qur'an para ilmuwan muslim, terbagi menjadi, *Pertama; Tafsīr bi al-riwāyah* yaitu tafsir dengan menggunakan simbol-simbol tokoh untuk mengatasi persoalan. Dalam konteks ini simbol tokoh seperti Nabi SAW, sahabat bahkan para tabi'in cenderung dijadikan sebagai rujukan utama dalam penafsiran al-Qur'an. *Kedua; Tafsīr bi al-ra'yi* (logika) untuk mencari makna yang tersirat dari firman-firman Allah SWT, gaya penafsiran seperti ini sering ditemukan pada tradisi penafsiran era kontemporer, dimana teks al-Qur'an, akal (logika; ijtihad), dan realitas empiris berposisi sebagai objek dan subjek sekaligus. Ketiganya selalu berdialektik secara sirkular dan *triadic*, sehingga ada peran yang berimbang antara teks, pengarang dan pembaca. Adapun paradigma yang dipakai dalam memandang ketiganya adalah paradigma fungsional bukan paradigma struktural yang cenderung menghegemoni satu sama lainnya. Lihat, Abdul Musatqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 66.

⁴ *Ta'wil* adalah memikirkan, memperkirakan, dan menafsirkan sesuatu. Sehingga darisani *ta'wil* memiliki dua makna : *Pertama*, mengembalikan suatu pembicaraan kepada pembicara pertama untuk mengetahui makna yang sebenarnya. *Kedua*, menafsirkan dan menjelaskan maknanya. Adapaun menurut ulama kontemporer, *ta'wil* adalah memalingkan makna lafaz yang kuat kepada makna yang lebih lemah kerana ada dalil yang menyertainya. Lihat, Manna' Khalīl al-Qattān, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Mudzakkir AS, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2011), 457-459.

Sunnah wal Jamā‘ah⁵. Sedangkan dalam organisasi keagamaan masyarakat Indonesia ditemukan adanya Nahḍatul ‘Ulamā (NU), Muḥammadiyah, Nahḍatul Waṭan (NW), dan lain sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa setiap manusia tidak bisa menghindar dari kenyataan pluralitas dengan pelbagai aspeknya seperti aspek institusi, agama dan penafsiran (pemaknaan) teks.

Pluralitas agama yang dalam bahasa Arab diterjemahkan “*ta‘addud al-adyān*” dan dalam bahasa Inggris “*religious plurality*”. Dalam kamus advanced disebutkan bahwa kata “*plurality*” berasal dari kata “*plural*” yaitu “*bentuk kata yang digunakan untuk menunjukkan lebih daripada satu*” (*form of word used with reference to more than one*)⁶. Oleh Anis Malik Thoha, pluralitas disamakan dengan pluralisme karena keduanya berasal dari satu kata yaitu “*plural*” yang berarti banyak atau berbilang, dalam bahasa Arab disebut dengan istilah “*jama‘*”, istilah “*pluralitas*” memiliki tiga pengertian. *Pertama*, pengertian kegerejaan: (i) sebutan untuk orang yang memegang lebih dari satu jabatan dalam urusan gereja, (ii) memegang dua jabatan atau lebih secara bersamaan, baik dalam urusan kegerejaan maupun diluar kegerejaan. *Kedua*, pengertian filosofis; berarti sistem pemikiran yang mengakui adanya landasan pemikiran yang didasari dan disandarkan kepada lebih dari satu⁷. Adapun yang *ketiga*, pengertian sosio-politis:

⁵ Susunan pembagian kelompok ilmu kalam seperti ini, menurut Harun Nasution, sesuai dengan sejarah timbulnya persoalan-persoalan teologi dalam Islam. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-aliran Sejarah: Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), 3-12.

⁶ A.S. Hornby et.al., *The Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, (Oxford: Oxford University Press, 1972), 744.

⁷ Dalam filsafat, pluralitas adalah pandangan yang melihat bahwa dalam dunia ini terdiri dari banyak makhluk. Pemahaman ini sering berlawanan dengan monotheis yang menekankan kesatuan dalam banyak hal atau dualism yang melihat dunia terdiri dari dua hal yang berbeda. Monotheis terbagi menjadi dua: *Pertama*, *physica monoism* yang terwujud dalam filsafat yang menyatakan bahwa alam seluruhnya adalah gagasan atau idea dan *descartes* mempertentangkan antara pikiran (*mind*) dan benda (*meter*). Pada dualisme, segala sesuatu dilihat sebagai dua.

adalah suatu sistem yang mengakui ko-eksistensi keragaman kelompok yang bercorak ras, suku, aliran ataupun partai dengan tetap menjunjung tinggi aspek-aspek perbedaan yang sangat karakteristik diantara kelompok-kelompok tersebut⁸.

Mengenai definisi agama, dalam wacana pemikiran telah banyak mengundang perdebatan dan polemik yang tak berkesudahan, baik dalam bidang ilmu filsafat agama, teologi, sosiologi, antropologi, maupun dalam bidang ilmu perbandingan agama itu sendiri. Sehingga sangat sulit, hampir bisa dikatakan mustahil, untuk mendapatkan definisi agama yang bisa diterima atau disepakati semua kalangan. Sebagian pemikir berpendapat bahwa agama adalah kata-kata yang tidak mungkin didefinisikan. Oleh Yudi Latif, agama dimaknai sebagai identitas kelompok merujuk pada keberadaan komunitas-komunitas keagamaan, kelompok-kelompok yang terdiri dari individu-individu yang diikat bersama oleh kesamaan atau kemiripan simbol-simbol keagamaan.⁹ Dalam pandangan ini diakui bahwasanya dalam agama-agama yang ada, terdapat perbedaan dan persamaan yang memungkinkan terjadinya pluralitas agama. Pendefinisian agama yang berbeda oleh John Hick dalam Anis Malik Thoha, ketika mendefinisikan “pluralisme agama adalah suatu gagasan bahwa agama-agama besar dunia merupakan persepsi dan konsepsi yang berbeda, dan secara bertepatan merupakan respon yang beragam terhadap Yang *Real* atau Yang Maha Agung dari dalam

Filsafat Zoroaster misalnya, melihat dunia ini terbagi menjadi gelap dan terang. Sedangkan dalam filsafat *pluralisme*, segala hal dilihat sebagai banyak. Lihat: Riyal Ka'bah, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam, Bingkai gagasan yang berserak*, (Ed.) Suruin, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2005), 68.

⁸ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Perspektif, 2005), 180.

⁹ Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 58.

pranata kultural manusia dan terus berkelanjutan terjadi sejauh yang dapat diamati, sampai batas yang menemukan persamaan”.

Dalam pendefinisian pluralisme agama yang diungkapkan oleh Hick tersebut, sangat jelas bahwa semua agama menurutnya adalah hasil manifestasi-manifestasi dari realitas Yang Satu. Dengan demikian, semua agama sama dan tak ada yang lebih baik dari yang lain. Hal ini disebabkan karena pendefinisian tentang agama yang dilakukan Hick berangkat dari pendekatan substantif yang mendukung agama dalam ruang atau privat yang sangat sempit dan memandang agama lebih sebagai konsep hubungan manusia dengan kekuatan sakral yang transendental dan bersifat metafisik daripada sebagai suatu sistem sosial. Dengan demikian telah terjadi proses pengebirian dan reduksionistik pengertian agama dengan pluralitasnya yang sangat berlebihan. Sesungguhnya perubahan pengertian agama dari yang bersifat pluralitas menjadi suatu paham yang diistilahkan dengan “pluralisme” agama, maka inilah yang menjadi pangkal permasalahan sosio teologis modern yang sangat akut dan kompleks, tidak mungkin diselesaikan dan ditemukan solusinya kecuali dengan mengembalikan “agama” itu sendiri ke habitat aslinya, titik orbitnya yang sebenarnya dan pengertiannya yang benar dan komprehensif, tidak reduksionistik.¹⁰

Pluralitas agama tidak semata merujuk kepada kenyataan adanya kemajemukan yang berupa kesamaan dan perbedaan, tetapi yang lebih utama adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Dalam tiga dekade terakhir, agama muncul sebagai sumber penting imperatif moral yang

¹⁰ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme*, 15-16.

diperlukan untuk memelihara kohesi sosial. Komitmen religius tidak sekedar memobilisasi rasa amarah rakyat dalam melawan kekuatan otokratis negara, melainkan juga memainkan peranan konstruktif dalam pembangunan bangsa dan rekonsiliasi dalam bernegara.¹¹ Pluralitas agama dapat ditemukan pada semua tingkatan kehidupan manusia, baik ditingkat regional, nasional, terlebih dalam pergaulan internasional, terlihat juga didalam kehidupan keluarga, masyarakat, perkantoran tempat bekerja, sekolah tempat belajar, dan tempat-tempat lainnya. Setiap pemeluk agama dituntut untuk tidak saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tetapi juga berusaha memahami perbedaan dan persamaan untuk terciptanya kerukunan dalam kebinekaan. Hal ini sebagaimana digambarkan al-Qur'an surat al-Māidah Madaniyyah/5 : 48 :

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِمَّا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ.

Tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang, sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya umat yang satu, tetapi Allah hendak menguji terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan.¹²

Ketika menjelaskan kata **أُمَّةً وَاحِدَةً**, ulama tafsir banyak mengaitkannya

dengan penjelasan yang terdapat pada surat Yūnus Makiyyah/10 : 19, bahwa manusia pada dasarnya hanya satu umat dalam kepercayaan tauhid, tetapi setelah

¹¹ Lihat, Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman, Akar Pluralisme Demokratis Dalam Islam*, terjemahan dari: *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, (2001) Penerjemah: Satrio Wahono, (Jakarta: Pt. Serambi Ilmu Semesta, 2002), 17.

¹² Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta : PT. Adhi Aksara Abadi Indonesia, 2011), 154.

itu tidak lagi demikian, karena mereka berselisih.¹³ Mereka sejak dahulu hingga kini baru dapat hidup jika bantu-membantu sebagai satu umat, yaitu kelompok yang mengedepankan kesamaan dan keterikatan.¹⁴ Karenanya manusia harus berlomba-lomba berbuat kebajikan dengan tidak mempersoalkan perbedaan, sebagai tanggung jawab kepada Allah SWT.

Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai kapan manusia itu pernah menjadi umat yang satu. Apakah yang dimaksud umat yang hidup dalam zaman antara Nabi Adam AS, dan Nabi Nuh AS? Karena tidak ada indikasi dalam al-Qur'an atau sunnah mengenai waktu bersatunya umat,¹⁵ sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an surat Yūnus Makiyyah /10 : 19 :

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ
فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

Manusia dahulunya hanyalah satu umat, kemudian mereka berselisih. Kalau tidaklah karena suatu ketetapan yang telah ada dari Tuhanmu dahulu, pastilah telah diberi keputusan di antara mereka, tentang apa yang mereka perselisihkan itu.¹⁶

¹³ Lihat, M. Quraish Shihāb, *Tafsīr al-Mishbāh*, Vol. 1, 425. Manusia perlu tahu dan lebih sungguh-sungguh lagi dalam menghayati tanggung jawab mondial atau prinsip kemanusiaan bersama: "satu dunia untuk semua." Sehingga, keterpecahan hampir menjadi kendala terbesar yang siap menghadang tugas manusia untuk menciptakan era baru bagi sistem dunia yang benar-benar beradab. Dunia yang bergerak serempak menuju tatanan yang saling menghormati dan melindungi, saling membantu dan mendukung, guna terbentuknya "komonitas internasional" yang beradab, adalah dunia yang manusia rindukan bersama. Lihat, Saīd Agil Ḥusin al-Munawar, *al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Pers, 2002), 372.

¹⁴ Lihat, M. Quraish Shihāb, *Tafsīr al-Mishbāh*, Vol. 1, 425. Kesatuan agama para Nabi dan Rasul, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, adalah karena semua berasal dari pesan atau ajaran Allah (QS.al-Shūrā/42:13). Jadi, sudah seharusnya manusia menghormati keberadaan semua agama tanpa membeda-bedakannya. Justru perasaan berat untuk bersatu dalam agama itu disebutkan sebagai sikap kaum musyrik, penyembah berhala, sedangkan perbedaan antar berbagai agama itu hanyalah dalam bentuk-bentuk jalan (*shir'ah* atau *sharī'ah*) dan cara (*manhaj*) menempuh jalan tersebut. Tetapi menjadi pangkal untuk berlomba-lomba menuju kebaikan dan manusia tidak perlu mempersoalkan perbedaan antar mereka.

¹⁵ Lihat, Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman, Akar Pluralisme*, 50

¹⁶ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 282.

Kata *فَاخْتَلَفُوا* yang artinya mereka berselisih, menurut ahli tafsir bahwa perbedaan manusia terdapat pada: 1) perbedaan menyembah Allah SWT dan menyembah berhala. 2) perselisihan pertama antara manusia terjadi dalam kasus kedua putra Nabi Adam AS adalah *Hābil* dan *Qābil* yang mengakibatkan pertumpahan darah.¹⁷ Tetapi selanjutnya perbedaan antara manusia cenderung kepada perbedaan menyembah Allah SWT dan menyembah berhala, atau mukmin dan kafir. Dalam surat Hūd Makiyyah/11 : 118 Allah SWT berfirman :

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.¹⁸

Kalimat “*ummatan wāḥidah*”, dipahami sebagai penganut atau pemeluk satu agama saja dan tunduk dengan sendirinya kepada Allah SWT seperti malaikat, tetapi Allah tidak menghendaki yang demikian, sehingga manusia tidak menjadi umat yang satu. Allah memberi mereka kebebasan memilah dan memilih sehingga senantiasa berselisih pendapat, meskipun menyangkut persoalan-persoalan pokok agama yang semestinya tidak diperselisihkan. Manusia berselisih menurut kecenderungan, cara berpikir dan hawa nafsu masing-masing, serta

¹⁷ Lihat, M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Vol.6, 44. Karena tujuan hidup manusia adalah untuk mengabdikan kepada Allah atau memperkembangkan potensi-potensinya sesuai dengan perintah Allah dengan kemauannya sendiri dan untuk memanfaatkan alam (yang secara otomatis adalah muslim, atau tunduk kepada Allah), maka manusia harus mempunyai cara-cara yang memadai untuk memperoleh nafkah dan untuk “menemukan jalan yang benar”. Jadi Tuhan, dengan kelimpahan kasih-Nya yang tiada berkeputusan menciptakan alam dan manusia, telah memberikan khusus kepada manusia berupa kesadaran dan kemauan yang diperlukannya untuk memperoleh pengetahuan, agar memanfaatkan pengetahuan tersebut untuk menyadari tujuan hidup sesungguhnya. Lihat, Fazlur Raḥmān, *Tema Pokok Al-Qur’an*, (Bandung; Pustaka, 1417 H – 1996 M), 13.

¹⁸ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 315.

berpegang kuat dengan pendapatnya.¹⁹ Pada ayat selanjutnya terdapat pengecualian dari maksud kalimat “*walā yazālūna mukhtalifīn*”, adalah orang-orang yang diberi rahmat oleh Allah SWT dan telah menyempurnakan ajaran agama-Nya kepada manusia.

Kenyataan menunjukkan perbedaan pendapat terkadang meruncing sampai pada titik terendah, yaitu terjadinya konflik horizontal antara umat beragama, saling membantai, menjarah dan membakar apa saja yang ditemukan, tidak terkecuali rumah ibadah sekalipun. Semua itu dilakukan dengan alasan mempertahankan umat masing-masing, lebih memprihatinkan lagi adalah bahwa ajaran suci yang diyakini setiap umat beragama, sebagai nilai yang dapat memberikan kesejahteraan dan kedamaian umat manusia, telah disalahpahami bahkan telah ditafsirkan sebagai pembenaran terhadap pendirian sikap dan kelakuan umat beragama.

Al-Qur’an mengakui pluralitas dalam kehidupan manusia dan pluralitas agama di bawah ke-Esaan yang tunggal. Al-Qur’an mengisyaratkan perbedaan agama itu untuk mendapatkan keselamatan dengan prinsip-prinsip, 1) Keimanan kepada Tuhan Yang maha Esa. 2) Keimanan akan hari akhirat, pembangkitan, hisab dan pembalasan amal baik dan buruk, dan 3) Beramal saleh dalam kehidupan dunia.²⁰ seperti dinyatakan dalam al-Qur’an surat al-Baqarah Madaniyyah/2 : 62 :

¹⁹ Lihat, M. Quraish Shihāb, *Tafsīr al-Mishbāh*, Vol. 6, 362. Jika manusia dan peradabannya ingin tetap survive dalam arus globalisasi, maka mau tidak mau diperlukan saling pengertian yang lebih dalam dan sekaligus menghapuskan prasangka-prasangka lama, khususnya dalam kehidupan keagamaan dan kebudayaan. Lihat, Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999), 65.

²⁰ Muḥammad ‘Imārah, *Islam dan Pluralitas*, 15

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

Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Ṣābi'īn, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.²¹

Inti ajaran agama yang disampaikan kepada manusia adalah beriman kepada Allah SWT, walaupun dalam kenyataannya manusia berbeda-beda dalam agama. Karena itu yang lebih utama adalah bagaimana menjadikan manusia beriman mengalihkan perhatiannya kepada berbagai fakta yang ada disekelilingnya, menjadi sesuatu yang lebih mendekatkannya kepada Allah SWT agar mendapatkan kedamaian dan keselamatan dalam kehidupan. Seperti yang dinyatakan dalam firman Allah SWT surat al-Mā'idah Madaniyyah/5 : 69 :

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, Ṣābi'īn dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.²²

Apabila manusia beriman dan melaksanakan amalan sesuai dengan ketentuan ajaran agama, baik dalam hubungan dengan Tuhan maupun hubungan sesama manusia dan makhluk lainnya secara baik dan saling menyelamatkan, maka pada diri manusia tidak ada lagi rasa takut dalam menjalankan kehidupan

²¹Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 12.

²²*Ibid*, 159.

dan memiliki sifat optimis pada setiap kebajikan yang dikerjakannya karena ada ganjaran yang mereka dapatkan.

Dari penjelasan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa kehidupan yang mengedepankan pluralitas dan saling menghargai perbedaan dan kesamaan antar sesama, sudah menjadi pengakuan al-Qur'an. Walaupun demikian tidak dapat dipungkiri bahwa ada manusia yang anti terhadap pluralitas atau keragaman, sebagaimana diketahui bahwa pluralitas seperti halnya seluruh fenomena dan *madhhab* pemikiran, memiliki sifat pertengahan, keseimbangan, juga memiliki sisi yang ekstrim dengan cara yang berlebihan atau tidak mengakui keberadaannya.²³ Melihat beberapa sisi yang dimiliki oleh pluralitas sebagai aliran pemikiran, maka hanya sisi pertengahan atau keseimbangan yang dapat memelihara interaksi antar keanekaragaman yang didalamnya terdapat perbedaan dan kesamaan. Hal ini disebabkan oleh ke-Esaan (tidak memiliki bentuk plural dan tidak mempunyai sisi parsial) hanya dimiliki oleh Allah SWT dan tidak bagi makhluknya. Jika realitas pandangan manusia terhadap pluralitas seperti ini, termasuk dalam bidang agama dan keyakinan, maka dalam perkembangannya akan melahirkan suatu kondisi hidup yang lebih menghargai martabat dan kesempatan hidup bagi setiap manusia.

Jika pandangan yang mengatakan bahwa pluralitas merupakan faktor yang menghasilkan kesamaan saja tanpa adanya pengakuan tentang perbedaan, maka makna dari teks al-Qur'an perlu dipahami lebih dalam lagi.²⁴ Faktor kesatuan

²³ Muhammad 'Imārah, *Islam dan Pluralitas*, 10.

²⁴ Sudah menjadi karakteristik Al-Qur'an dalam membicarakan obyek tertentu, yakni banyak membicarakan secara global. Ada yang kait mengait dengan perbedaan obyek dalam satu tempat (ayat atau surah) dan ada yang tanpak tidak runtut. Oleh karena itu M. Quraish shihab

kemanusiaan menjadi sesuatu yang mengikat manusia, karena ada kemungkinan berbeda-beda karena latar belakang kelahiran, tetapi tidak berbeda dalam diri manusia. Pluralitas yang telah dinyatakan dalam al-Qur'an perlu diungkapkan secara khusus dalam sebuah kajian ilmiah terutama dari ulama-ulama tafsir yang memang urgen membahas kandungan firman-firman Allah SWT.

Diantara ulama tafsir beraliran sufistik²⁵ yang sering diklaim menjadi *mahaguru* pluralisme²⁶ adalah Muhyiddin Ibn 'Arabī. Sebagai bukti pengklaiman ini adalah seperti yang dikutip oleh Abd. Moqsih bahwa dalam pandangan Ibn 'Arabī, satu-satunya agama yang ada adalah agama universal yang mencakup semua agama yang identik dengan Islam. Namun, Islam yang dimaksud oleh Ibn 'Arabī bukan hanya agama yang dibawa oleh Rasulullah SAW, melainkan mencakup semua agama dan kepercayaan, karena semua jalan mengarah pada satu jalan yang lurus, yaitu Tuhan²⁷. Terlihat jelas dalam pendapat ini bahwa pluralisme hanya melihat sisi kesamaan saja tanpa melihat adanya perbedaan. Menurut Syamsuddin Arif, hal tersebut perlu dicermati karena praktik menggunting dan membuang bagian dari teks asli sering terjadi demi mendukung

menyatakan : al-Qur'an tidak bisa dipersamakan dengan kitab-kitab yang disusun secara sistimatis menurut penilaian metode ilmiah. Tidak sistimatisnya pembicaraan al-Qur'an dan dipertautkannya banyak dibicarakan al-Qur'an, memberikan kesan bahwa ajaran-ajaran dan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya merupakan satu kesatuan yang harus ditaati oleh penganut-penganutnya secara keseluruhan tanpa ada pemisahan antara yang satu dengan yang lainnya. Lihat, M. Quraish Shihāb, *Membumikan al-Qur'ān*, (Bandung: Mizan, 1992), 34.

²⁵ Adalah penafsiran yang dilakukan oleh para sufi pada umumnya dengan cara pengungkapan mistik. Lihat Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 71.

²⁶ Istilah *mahaguru* pluralisme dapat ditemukan dalam tulisan Hussain Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, (Bandung: al-Mizan, 2011), 132.

²⁷ Dapat dilihat pada, Abd. Moqsih, "Perspektif al-Qur'an Tentang Pluralitas Umat Beragama" (Disertasi-UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007), 10-11. Bandingkan dengan Muhyiddin Ibn 'Arabī, *Futuhāt al-Makkiyah*, (Kairo: tp, 1293 H., Juz II, 369, dan Juz I, 345-346. Bandingkan juga dengan AE Afifi, *A Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn 'Arabī*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), 207.

transendental kaum pluralis. Lebih lanjut dikemukakan bahwa maksud teks diatas tidaklah demikian karena bertolak belakang dengan pendapat mayoritas umat Islam bahwa semua agama samawi pra-Islam dengan sendirinya terabrogasi dengan datangnya Islam. Karena itu lanjutan dari ungkapan Ibn ‘Arabī adalah, “maka berbagai jalan (agama) semuanya akan bermuara pada jalan (agama) Nabi (Muhammad) SAW. Oleh karena itu, seandainya para rasul berada di zaman beliau, niscaya mereka mengikuti beliau sebagaimana syari‘at mereka ikut syari‘at beliau”²⁸.

Contoh lain dari ungkapan Ibn ‘Arabī yang bertendensikan pluralisme dan diklaim sebagai pendukung paham ini, adalah puisinya dalam *Tarjumān al-Ashwāq* yang dikutip oleh Ḥussein Muḥammad dengan terjemahannya sebagai berikut; “Hatiku telah mampu menerima aneka bentuk dan rupa, ia bagaikan padang rumput bagi menjangan, biara bagi para raib, kuil anjungan berhala, ka‘bah bagi orang bertawaf, batu tulis untuk *taurāt*, dan *muṣḥaf* bagi al-Qur’an. Agamaku adalah agama cinta yang senantiasa kuturut kemana pun langkahnya, itulah agama dan keimananku”²⁹. Bagi kelompok pluralis, puisi ini mengindikasikan bahwa Ibn ‘Arabī mengakui semua agama sama tanpa terdapat perbedaan didalamnya, seperti penegasan yang dikutip oleh Ḥussein Muḥammad dari Sayyid Ḥussain Naṣr mengungkapkan bahwa “manusia akan menyadari semua jalan-jalan yang diturunkan Tuhan akan mengantarkan ke satu puncak yang sama”³⁰. Dalam hal ini, jelas sekali keinginan kaum pluralis yang hanya melihat

²⁸ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani, 2008), 264-265.

²⁹ Ḥussein Muḥammad, *Mengaji Pluraisme*, 152.

³⁰ *Ibid*, 153.

sisi kesamaan saja tanpa melihat sisi perbedaan, hal ini berbeda dengan kaum pluralistis yang mengakui adanya kesamaan disatu sisi dan perbedaan disisi yang lain. Sehingga kaum pluralis untuk menguatkan paham mereka, kadang-kadang sengaja menenggelamkan diri dalam arus tekstualitas tanpa mencari penjelasan sebagai pemaknaan teks tersebut. Mengenai puisi diatas, Ibn ‘Arabī menjelaskan dalam kitabnya *Dhakhā’ir al-‘Alāq sharḥ Tarjumān al- Ashwāq*, sebagaimana yang dikutip oleh Syamsuddin Arif, bahwa ‘agama cinta’ yang dimaksud adalah agama Nabi Muhammad SAW, merujuk kepada firman Allah SWT yang artinya, “Katakannlah (Hai Muḥammad), kalau kalian betul-betul mencintai Allah, maka ikutilah aku! Niscaya Allah akan mencintai kalian”³¹.

Dengan problem akademik yang menjadi fakta pengklaiman terhadap Ibn ‘Arabī, apakah pluralisme agama yang menjadi pahamnya sehingga terdapat pengakuan bahwa semua agama sama tanpa adanya perbedaan antar agama, dan akhirnya ulama ini dinobatkan sebagai mahaguru yang pluralis. Ataukah pluralitas agama yang dimaksud olehnya, dengan pengakuan terdapat kesamaan dan perbedaan antar semua agama yang akhirnya akan memberikan keyakinan bahwa hanya satu agama yang benar, akan tetapi azas saling menghormati dan toleransi harus diutamakan, sehingga ulama ini disebut sebagai pluralistis. Berdasarkan problem akademik ini, peneliti berusaha untuk menemukan rumusan pengertian pluralitas agama dari pelbagai aspeknya, dengan fokus analisis berupa penafsiran dari salah satu *mufassir* yang dilatar belakang dengan ilmu tasawuf yang cenderung melihat makna al-Qur’an dari segi tersiratnya (*bāṭin*) yaitu Muḥyiddīn

³¹ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme*, 263.

Ibn ‘Arabī dalam kitab tafsirnya *al-Qur’ān al-Karīm* dengan pendekatan metode tafsir tematik yang dalam istilah Arabnya *tafsir mawūdū’ī*³².

B. Identifikasi dan Batasan Masalah.

Bertolak dari latar belakang, sesungguhnya pluralitas agama terdapat dalam al-Qur’an dengan pelbagai aspeknya seperti realita keanekaragaman agama di dunia, berbagai macam bentuk syari’at atau *madhhab* walaupun dalam satu agama. Hal tersebut membuktikan bahwa pluralitas agama dapat dijumpai dimana saja, mulai dalam masyarakat tertentu, kantor, pasar, sekolah bahkan dalam rumah tangga sekali pun. Ini berarti bahwa pluralitas agama dalam kehidupan tidak bisa dihindari. Walaupun demikian, dalam menghadapi dan memandang realita pluralitas, sikap manusia (agamaan) tidak monolitik, berbagai pandangan dan pikiran bermunculan, diantaranya:

Pertama, kelompok yang membedakan antara pluralitas agama dan pluralisme agama. Sehingga kelompok ini mengakui adanya pluralitas agama dari pelbagai aspeknya dan menolak pluralisme agama, karena pluralitas agama seperti halnya seluruh fenomena dan aliran pemikiran, memiliki sifat pertengahan atau keseimbangan yaitu mengakui terdapatnya perbedaan dan kesamaan, berbeda dengan pluralisme agama yang hanya memiliki sisi ekstrim dengan cara yang berlebihan yaitu pengakuan terhadap kesamaan saja dan tidak mengakui

³² Metode ini lahir tidak terlepas dari sejarah perkembangan penafsiran al-Qur’an masa klasik, dengan melihat sisi lebih kurang, dalam rangka menjawab tantangan umat, yaitu para ahli tafsir mengarahkan pandangan mereka pada problem-problem baru dan berusaha untuk memberikan jawaban melalui petunjuk al-Qur’an, sambil memperhatikan hasil-hasil pemikiran atau penemuan manusia, baik yang positif maupun negatif sehingga memunculkan karya-karya ilmiah yang berbicara tentang satu topik tertentu menurut pandangan al-Qur’an, lihat, M.Quraish Shihāb, *Membumikan al-Qur’ān*, 114.

perbedaan.³³ Melihat beberapa sisi yang dimiliki oleh pluralisme, maka sisi pertengahan (keadilan) serta keseimbangan sajalah yang dapat memelihara interkasi antar keanekaragaman yang didalamnya terdapat perbedaan dan kesamaan, inilah yang disebut dengan pluralitas, penyebabnya adalah karena ke-Esaan (tidak memiliki bentuk plural dan tidak mempunyai sisi parsial) hanya dimiliki oleh Allah SWT dan tidak bagi makhluknya.

Kedua, kelompok yang menerima pluralitas dan pluralisme dalam semua unsur kehidupan sebagai sebuah kenyataan yang tidak bisa mata dan pikiran tertutup padanya. Kelompok ini biasanya memandang tidak adanya perbedaan antara pluralitas dan pluralisme termasuk didalamnya agama karena mereka memiliki pandangan bahwa agama semua Nabi adalah satu. Mereka menganut tentang adanya titik-titik persamaan yang menjadi substansi semua agama, dimana hal ini akan menjadi penyambung antara satu agama dengan yang lain terutama dalam ketentuan doktrinal yang dibawa oleh setiap Nabi. Bagi kelompok ini, hal yang membedakan syari'at masing-masing agama adalah dimensi-dimensi yang bersifat teknis dalam pelaksanaan dan penerapan syari'at agama tersebut bukan pada substansi-esensialnya.

Ketiga, kelompok yang menolak pluralitas secara frontal, lebih-lebih terhadap pluralisme. Kelompok ini biasanya memiliki doktrin bahwa manusia harus diatas satu kendali dalam segala hal, termasuk dalam beragama, bersyari'at

³³ Muḥammad 'Imārah, *Islam dan Pluralitas*, 10.

dan ber-*madhhab*. Dalam teorinya kelompok ini membolehkan pembunuhan selain kelompoknya seperti faktor kekufuran, kemurtadan, dan lain sebagainya³⁴.

Tentu setiap kelompok memiliki dalil-dalil dalam menguatkan pendapat mereka masing, namun peneliti akan memfokuskan terhadap dalil-dalil kelompok pertama, karena menurut peneliti kelompok pertama ini berada pada “*al-wast; al-’adl*” yaitu berada ditengah-tengah penuh dengan moderitas, tidak terlalu ekstrim seperti dua kelompok yang lainnya, dimana yang satu menganggap semua itu sama terutama dalam hal substansi-esensial baik syari’at yang bersumber dari wahyu ataupun dari penalaran manusia. Sementara kelompok yang lainnya, terlalu menutup mata terhadap realita yang ada sehingga tidak adanya rasa toleransi, saling menghormati, selalu mengobarkan perbedaan yang berujung kepada permusuhan dan tidak ada perdamaian. *al-Wast; al-’adl* adalah moderasi keadilan atau suatu keseimbangan yang hanya dapat dilakukan dengan menggabungkan bagian-bagian dari kebenaran dan keserasian dari dua sisi yang ekstrim yaitu persamaan dan perbedaan³⁵. Peneliti akan memfokuskan untuk mencari penjelasan-penjelasan yang berupa penafsiran tentang ayat-ayat pluralitas agama dalam pelbagai aspek dari seorang ulama tafsir *ṣūfī* yaitu Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī dalam kitab tafsirnya *al-Qur’ān al-Karīm*.

C. Rumusan Masalah.

Dalam penelitian ini sesuai dengan identifikasi dan batasan masalah, maka peneliti merumuskan dan menfokuskan masalah sebagai berikut :

³⁴ Lihat Jamāl al-Bannā, *al-Qur’an Kitab Pluralis*, terj. Anis M., (Yogyakarta: Barokah Press, 2010), 13-14.

³⁵ Muhammad Imarah, *Islam dan Pluralitas*, 11.

1. Bagaimana terminologi pluralitas agama dalam al-Qur'an?
2. Bagaimana penafsiran Muhyiddīn Ibn 'Arabī tentang ayat-ayat pluralitas agama dalam kitab tafsirnya *al-Qur'ān al-Karīm*?

D. Tujuan Penelitian.

Dengan tiga rumusan masalah utama dalam penelitian ini, maka tujuannya adalah:

1. Ingin mengetahui terminologi pluralitas agama dalam al-Qur'an.
2. Ingin mengetahui penafsiran Muhyiddīn Ibn 'Arabī tentang ayat-ayat pluralitas agama dalam kitab tafsirnya *al-Qur'ān al-Karīm*.

E. Kegunaan Penelitian.

Kegunaan penelitian ini, dapat dipandang dari dua sudut yaitu;

Pertama; sudut pandang teoritis yang berupa penambahan wawasan dan keilmuan tentang pluralitas agama dengan pelbagai aspeknya dari sudut pandang al-Qur'an yang bersumber dari penafsiran seorang ulama tasawuf. Hal ini dapat dilihat dari uraian dibawah ini:

- a. Al-Qur'an adalah kitab petunjuk dan rahmat bagi seluruh hamba Allah SWT, terutama manusia yang muslim dan mukmin, karenanya ia harus dijelaskan, dan dioperasionalkan, agar dapat dipahami oleh manusia diberbagai tingkat dan latar belakang sosiokulturnya, salah satu yang urgen untuk dibahas dari perspektif al-Qur'an pada era kontemporer ini, adalah wawasan tentang pluralitas agama dengan berbagai aspeknya.

b. Alat untuk memahami dan menjelaskan al-Qur'an adalah tafsir dengan berbagai corak dan metodenya, salah satu corak penafsiran ialah tafsir sufi yang diamana *mufassir*-nya berlatar belakang keilmuan tasawwuf, diantaranya tafsir *al-Qur'ān al-Karīm* karya ulama tasawwuf Muḥyiddīn Ibn 'Arabī.

Kedua; sudut pandang praktis yang dapat dilaihat dari dua uraian ini:

a. Al-Qur'an menginformasikan bahwa pluralitas agama dari pelbagai aspek merupakan *sunnatullāh*. Dengan memahami konsep pluralitas agama yang terminologinya bersumber dari al-Qur'an dan penafsiran seorang mufassir, diharapkan setiap Muslim dalam pergaulan keseharian dapat mengamalkan makna pluralitas agama dengan kelompok agama yang lainnya, baik sama ataupun beda dari segi suku bahkan dalam pergaulan antar bangsa.

b. Pluralitas agama yang dimaksud al-Qur'an, bukan saja untuk memberikan kahidupan yang layak bagi internal umat Islam, tetapi lebih dari itu memberikan semangat hidup berdampingan, toleransi, dan saling mengharagai perbedaan dan persamaan dengan umat yang lainnya, baik dalam kehidupan keagamaan maupun dalam kehidupan kebangsaan dan antar bangsa.

F. Penelitian Terdahulu.

Dalam menelusuri penelitian terdahulu, peneliti membaginya menjadi dua:

Pertama; penelitian-penelitian yang berhubungan dengan pluralitas dan pluralisme, diantara yaitu:

1. Intelektual Muslim yang menulis pluralisme agama secara baik adalah seorang intelektual Muslim asal Afrika Selatan, Farid Esack, dengan bukunya

yang berjudul : *Qur'an, Liberal & Pluralisme : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity againts Oppression*, diterjemahkan oleh Watung Budiman dalam bahasa Indonesia menjadi: *Membebaskan Yang Tertindas: al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme*, 2000.³⁶ Namun, pembahasan di dalam buku ini lebih banyak dipicu oleh problem hubungan antar umat beragama di Afrika Selatan yang kemudian ditransendensikan ke dalam al-Qur'an sebagai basis dan sandaran teologisnya. Sebagai penafsir, Farid Esack mengakui bahwa buku ini berangkat dari kegelisahan individual-personal dirinya di dalam menjalani kehidupan beragama bersamaan dengan umat agama-agama lain di Afrika Selatan. Karenanya ia sadar tak bisa memutlakkan produk tafsirnya tersebut. Sebab, menurut Farid Esack, penafsiran selalu bersifat tentatif dan bias [*meaning is always tentative and biased*].

Dalam buku tersebut, Farid Esack tidak banyak berbicara sejarah kehadiran teks (*sabab al-nuzūl al-āyah*), dan kemudian bagaimana teks itu ditafsirkan dan dipahami oleh para ulama tafsir sepanjang sejarah sebelum dirinya atau memfokuskan kajiannya lewat satu kitab tafsir sebagai sumber utama. Akan tetapi, bagaimanapun, kehadiran buku itu tetap penting sebagai salah satu rujukan dalam penelitian ini.

2. Muhammad Amin Suma menulis buku dengan judul *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syari'ah*, 2001. Secara referensial, buku ini merujuk pada beberapa buku tafsir yang ditulis para ulama terdahulu tanpa fokus terhadap satu sumber utama, sehingga hasilnya tidak

³⁶ Buku Farid Esack ini telah diterjemahkan oleh Watung Budiman ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Membebaskan Yang Tertindas: al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme*, Buku ini diterbitkan oleh penerbit Mizan Bandung pada tahun 2000.

menonjolkan satu konsep utuh seorang mufassir. Hal ini berbeda dengan peneliti lakukan, menjadikan Ibn Arabī dengan kitab tafsirnya menjadi sumber utama.

Penelusuran Muhammad Amin Suma terhadap teks-teks al-Qur'an tersebut tiba pada sebuah kesimpulan bahwa Islam merupakan agama yang benar, yang lengkap sempurna, yang lurus, yang terpilih, yang terbaik, yang diridhai Allah, yang diakui dan diterima Allah. Terhadap agama lain, Muhammad Amin Suma menyatakan bahwa al-Qur'an tidak mengakui Yahudi dan Nashrani sebagai agama.³⁷ Dari kesimpulan tersebut, menurut peneliti bahwa pemutlakan agama yang dianutnya dan pemberian vonis hukum secara sepihak terhadap agama lain tersebut bisa menjadi kontra produktif dengan gagasan pluralisme agama yang meniscayakan bukan hanya pengakuan terhadap eksistensi dan hak agama-agama lain tetapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kehidupan beragama.

3. Abd. Rahman Marasabessy menulis disertasi doktor di program pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul : *Pluralisme Agama Perspektif al-Qur'an*, 2005. Disertasi ini menganalisa ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan pluralisme agama. Namun, ia tak membahas dan menyinggung ayat-ayat yang anti tesis terhadap pluralisme agama. Ayat-ayat yang tidak toleran terhadap umat agama lain dibiarkan berdiri secara otonom, tidak dikaitkan dengan ayat-ayat yang toleran. Analisisnya hanya mengungkap hubungan

³⁷ Muhammad Amin Suma, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Shari'ah*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2001), 71 – 80, 116.

mesra antara umat Islam dan umat agama lain, dan tak mengungkap ketegangan bahkan konflik yang melibatkan umat beragama seperti peperangan antara umat Islam dan Yahudi. Padahal, dua bentuk relasi umat Islam dengan umat agama lain adalah mesra dan konflik, sama-sama tercantum dalam al-Qur'an. Menurut peneliti, studi ini hanya mengambil ayat-ayat yang mendukung pluralisme agama dan memaknainya yang sejalan dengan paham ini, tanpa melihat makna pluralitas yang ada didalamnya, karena dianggap berlawanan. Maka sangat wajar sekiranya studi ini menjadi kurang komprehensif.

4. Disertasi lain yang ditulis oleh Abd. Moqsith di program pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul : *Perspektif al-Qur'an Tentang Pluralitas Umat Beragama*, 2007. Fokus kajiannya tentang perspektif al-Qur'an dalam menyikapi persoalan pluralitas umat beragama yang termasuk didalamnya bagaimana al-Qur'an memposisikan diri apabila terjadi konflik antara umat beragama. Menurut pendapatnya harus dicarikan titik temu antara ayat yang toleran terhadap umat lain dan ayat yang menolak toleransi. Untuk sampai hal ini menurutnya harus dilakukan diskursus terhadap semua ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan pluralitas umat beragama dengan berbagai macam rujukan kitab-kitab tafsir klasik, ataupun yang bersifat kontemporer tanpa harus fokus terhadap satu kitab tafsir tertentu. Dalam pandangan peneliti, akibat dari tidak adanya rujukan yang menjadi fokus penelitian ini, maka pembahasannya membias yang ujungnya bukan pada pluralitas umat

beragama tapi menjadi semacam pembenaran terhadap paham pluralisme yang menganggap semua esensi agama itu sama.³⁸

5. Tulisan yang relatif memadai tentang pluralitas agama dalam Islam adalah *Hurriyat al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām* karya Jamal al-Banna. Diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Anis Mashduqi menjadi, *al-Qur'an Kitab Pluralis; Fiqih Relasi Antar Agama*, 2010.³⁹ Dalam buku ini, Jamal al-Banna (adik kandung pendiri Ikhwānul Muslimīn, Hasan al-Banna) menjelaskan prinsip-prinsip dasar pluralitas agama dengan mengutip ayat al-Qur'an dan hadith. Melalui buku ini, Jamal al-Banna menegaskan keberpihakannya pada gagasan pluralitas agama. Namun, buku ini sangat singkat untuk menjelaskan kompleksitas pluralitas agama, disebabkan pembahasannya bukan bersumber dari salah satu kitab tafsir melainkan hanya sebagai pengelompokan ayat-ayat pluralitas yang diperkuat dengan beberapa hadith. Akibatnya Jamal al-Banna tak mengelaborasi isu-isu di sekitar pluralitas agama secara tuntas. Walaupun demikian, buku ini tetap penting sebagai referensi dalam menterminologikan pluralitas agama dalam al-Qur'an dan hadith, ditengah-tengah keterbatasan buku refrensi berbasis al-Qur'an yang menjelaskan pluralitas agama.

Berbeda dengan penelitian-penelitian terdahulu ini, maka penelitian yang akan dilakukan terfokus pada salah satu ulama tafsir yang memang sering dikait-kaitkan dengan sifatnya yang pluralistis dalam memandang kehidupan ini. Setelah itu akan dilakukan diskursus atas penafsirannya terhadap ayat-ayat pluralitas,

³⁸ Abdul'azīz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman Akar Pluralisme*, 48.

³⁹ Jamāl al-Bannā, *Hurriyat al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām (al-Qur'an Kitab Pluralis; Fiqih Relasi Antar Agama)*, terj. Anis M. (Yogyakarta : Barokah Press, 2010).

dengan cara mengkomparasinya dari hasil-hasil penafsiran ulama-ulama tafsir klasik maupun kontemporer. Sehingga akan diketahui pandangan tokoh ini terhadap ayat-ayat pluralitas dengan berbagai aspeknya.

Kedua ; penelitian-penelitian terdahulu yang berhubungan dengan tokoh yang dikaji penafsirannya yaitu Muhyiddīn Ibn ‘Arabī. Setelah peneliti mengadakan penelusuran tentang tokoh ini, peneliti mendapatkan beberapa buku ataupun hasil penelitian yang berhubungan dengan Ibn ‘Arabī, diantaranya :

1. Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Shaikh al-Akbar Ibn ‘Arabī*, diterjemahkan oleh Tri Wibowo Budi Santoso, 2001.⁴⁰ Buku ini bercerita tentang kehidupan Ibn ‘Arabī, meski dalam versi yang lebih ringkas, begitu juga tentang pluralitas dari sudut pandang Ibn ‘Arabī, buku ini tidak menawarkan penjelasan apa-apa.
2. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Ahmad Syahid dengan judul; *Dunia Imajinal Ibn ‘Arabī; Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, 2001.⁴¹ Buku yang satu ini membahas secara mendalam dengan metode analitik relevansi antara pemikiran Ibn ‘Arabī dan pluralisme agama. Namun seperti tersirat dari judulnya, fokus mendasar kajian Chittick adalah pada imajinasi, bukan pluralitas dengan berbagai aspeknya dalam pemikiran Ibn ‘Arabī. Sehingga buku ini ditanggapi serius oleh Mukhlis, dalam artikelnya yang terdapat pada jurnal *al-Jāmi'ah* dengan

⁴⁰ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Shaikh al-Akbar Ibn ‘Arabī*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001).

⁴¹ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn ‘Arabī; Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, terj. Ahmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001).

tema “*Legalitas Agama Menurut Ibn ‘Arabī*”.⁴² Menurut peneliti artikel ini membahas tentang agama menurut Ibn ‘Arabī, dimana selama ini Ibn ‘Arabī dikesankan memiliki pandangan yang pluralis dalam melihat perbedaan agama. Sementara penelitian yang peneliti lakukan ingin meluruskan asumsi tersebut, karena Ibn ‘Arabī pada dasarnya juga menetapkan standar yang ketat dalam melihat pluralitas agama. Disisi lain kedua karya ilmiah ini tidak samasekali menjadikan kitab tafsir *al-Qur’ān al-Karīm* karya Ibn ‘Arabī menjadi refrensinya.

3. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Moh. Khozim dan Suhadi dengan judul yang sama, 2002.⁴³ Corbin dikenal sebagai pengkaji terbesar studi-studi filsafat Timur di Barat, dan buku ini merupakan *magnum opus*-nya. Di dalam buku ini Corbin mengkaji secara mendalam banyak hal dalam pemikiran Ibn ‘Arabī dengan pendekatan fenomenologi agama. Secara umum buku ini memang tidak membahas tentang pluralitas, namun jika dibaca secara cermat terdapat pada beberapa bagian Corbin banyak berefleksi tentang kemungkinan adanya pemikiran tentang pluralitas walaupun tidak terlalu sistematis dan komprehensif, karena kajiannya tidak didasari dengan pemaknaan ayat-ayat al-Qur’an yang menjadi sumber ilmu pengetahuan.
4. Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah dengan judul; *The Tao of Islam*:

⁴² Mukhlis, *Legalitas Agama Menurut Ibn ‘Arabī*, Jurnal *al-Jami’ah*, Vol.43, No.2 (2005), 455-474.

⁴³ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*, terj. Moh. Khozim dan Suhadi, (Yogyakarta: LKiS, 2002).

Kitab Rujukan Tentang Realasi Gender Dalam Kosmologi dan Teologi Islam, 2004.⁴⁴ Buku ini secara mendalam membahas tentang pandangan Ibn ‘Arabī mengenai relasi gender dari kacamata teologi dan kosmologi, tidak ada pembahasan khusus tentang pluralitas.

Dari beberapa penelitian terdahulu ini peneliti menyimpulkan, bahwa belum adanya penelitian tentang pluralitas agama yang fokus refrensinya terhadap salah satu karya Ibn ‘Arabī yaitu tafsir *al-Qur’ān al-Karīm*. Kitab tafsir ini akan menjadi refrensi utama (primer) dan karya-karya Ibn ‘Arabī yang lainnya akan menjadi refrensi penunjang (skunder), selain kitab-kitab tafsir karya ulama lainnya.

Tabel Penelitian Terdahulu Tentang Kajian Pluralitas Agama

No	Nama Penulis atau Peneliti	Judul	Kesimpulan/Temuan	Keterangan
1	Farid Esack. (2000)	Qur’an, Liberal & Pluralisme : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity againts Oppression (Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur’an, Liberalisme dan Pluralisme).	Pembahasan di dalam buku ini lebih banyak dipicu oleh problem hubungan antar umat beragama di Afrika Selatan yang kemudian ditransendensikan ke dalam al-Qur’an sebagai basis dan sandaran teologisnya. Sebagai penafsir, Farid Esack mengakui bahwa buku ini berangkat dari kegelisahan individual-personal dirinya di dalam menjalani kehidupan beragama bersamaan	Peneliti ini, tak banyak bicara sejarah kehadiran teks (<i>sabab nuzūl al-āyah</i>), dan kemudian bagaimana teks itu ditafsirkan dan dipahami oleh para ulama tafsir sepanjang sejarah sebelum dirinya atau memfokuskan kajiannya lewat satu kitab tafsir sebagai sumber utama.

⁴⁴ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Realasi Gender Dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 2004)

			dengan umat agama-agama lain di Afrika Selatan. Karenanya ia sadar tak bisa memutlakkan produk tafsirnya tersebut.	
2	Muhammad Amin Suma. (2001)	Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syari'ah	Bahwa Islam merupakan agama yang benar, lengkap sempurna yang lurus, yang terpilih, yang terbaik, yang diridhai Allah, yang diakui dan diterima Allah. Terhadap agama lain, bahwa al-Qur'an tidak mengakui Yahudi dan Nashrani sebagai agama.	Secara referensial, buku ini merujuk pada beberapa buku tafsir yang ditulis para ulama terdahulu tanpa fokus terhadap satu sumber utama, sehingga hasilnya tidak menonjolkan satu konsep utuh seorang mufassir. Hal ini berbeda dengan peneliti lakukan, menjadikan Ibn Arabi dengan kitab tafsirnya menjadi sumber utama.
3	Abd. Rahman Marasabessy. (2005)	Pluralisme Perspektif al-Qur'an.	Disertasi ini menganalisa ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan pluralisme agama. Namun, ia tak membahas dan menyinggung ayat-ayat yang tampak anti pluralisme agama. Ayat-ayat yang tidak toleran terhadap umat agama lain dibiarkan berdiri secara otonom, tak dikaitkan dengan ayat-ayat yang toleran terhadap umat agama lain.	Studi ini hanya mengambil ayat-ayat yang mendukung pluralisme agama dan memaknainya yang sejalan dengan faham ini, tanpa melihat makna pluralitas yang ada didalamnya, karena dianggap berlawanan. Maka sangat wajar sekiranya studi ini menjadi kurang komprehensif.

4	Abd. Moqsith (2007)	Perspektif al-Qur'an Tentang Pluralitas Umat Beragama.	Menurut peneliti ini harus dicarikan titik temu antara ayat yang toleran terhadap umat lain dan ayat yang menolak toleransi terhadap umat yang lain. Untuk sampai hal ini menurut ia harus dilakukan diskursus terhadap semua ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan pluralitas umat beragama dengan berbagai macam rujukan kitab-kitab tafsir klasik, ataupun yang bersifat kontemporer tanpa harus fokus terhadap satu kitab tafsir tertentu.	Akibat dari tidak adanya rujukan yang menjadi fokus penelitian ini, maka pembahasannya membias yang ujungnya bukan pada pluralitas umat beragama tapi menjadi semacam pembenaran terhadap paham pluralisme yang menganggap semua esensi agama itu sama.
5	Jamal al-Banna. (2010)	Ḥurriyat al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām (al-Qur'an Kitab Pluralis; Fiqih Relasi Antar Agama).	Dijelaskan prinsip-prinsip dasar pluralitas agama dengan mengutip ayat al-Qur'an dan hadits. Melalui buku ini, penulis menegaskan keberpihakannya pada gagasan pluralitas agama.	Buku ini sangat singkat untuk menjelaskan kompleksitas pluralitas agama, disebabkan pembahasannya bukan bersumber dari salah satu kitab tafsir melainkan hanya sebagai pengelompokan ayat-ayat pluralitas yang diperkuat dengan beberapa hadis. Akibatnya al-Banna tak mengelaborasi isu-isu di sekitar pluralitas agama

				secara tuntas.
--	--	--	--	----------------

Tabel Penelitian Terdahulu Tentang Kajian Pemikiran Ibn 'Arabī

1	Stephen Hirtenstein. (2001)	Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabī.	Buku ini bercerita tentang kehidupan Ibn 'Arabī, dalam versi yang lebih ringkas.	Tentang pluralitas dari sudut pandang Ibn 'Arabī, buku ini tidak menawarkan penjelasan apa-apa.
2	William C. Chittick. (2001)	Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity.	Buku yang satu ini membahas secara mendalam dengan metode analitik relevansi antara pemikiran Ibn 'Arabī dan pluralisme agama. Namun seperti tersirat dari judulnya, fokus mendasar kajian Chittick adalah pada imajinasi, bukan pluralitas dengan berbagai aspeknya dalam pemikiran Ibn 'Arabī.	Karya ilmiah ini tidak samasekali menjadikan kitab tafsir <i>al-Qur'ān al-Karīm</i> karya Ibn 'Arabī menjadi refrensinya.
3	Henry Corbin (2002)	Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī.	Penulis buku ini, mengkaji secara mendalam banyak hal dalam pemikiran Ibn 'Arabī dengan pendekatan fenomenologi agama.	Secara umum buku ini memang tidak membahas tentang pluralitas, namun jika dibaca secara cermat terdapat pada beberapa bagian, penulis banyak berefleksi tentang kemungkinan adanya pemikiran tentang pluralitas walaupun tidak terlalu sistematis dan komprehensif,

				karena kajiannya tidak didasari dengan pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi sumber ilmu pengetahuan.
4	Sachiko Murata. (2004)	The Tao of Islam	Buku ini secara mendalam membahas tentang pandangan Ibn 'Arabī mengenai relasi gender dari kaca mata teologi dan kosmologi.	Dalam buku ini, tidak ada pembahasan khusus tentang pluralitas.

G. Metode Penelitian.

Metode penelitian dapat diartikan sebagai proses kegiatan meneliti yang digunakan secara ilmiah dan berkaitan langsung dengan cara kerja sehingga dapat membedakan subjek ataupun objek didalam penelitian.⁴⁵ Maka dalam penelitian ini peneliti dapat menggunakan metode kualitatif dengan rincian sebagai berikut :

1. Jenis Penelitian.

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan atau *library research*, maksudnya adalah penelitian yang menggunakan data-data atau bahan-bahan yang diperlukan dalam menyelesaikan penelitian tersebut berasal dari perpustakaan baik berupa buku, ensiklopedi, kamus, jurnal, dokumen, majalah dan lain sebagainya yang berupa karya tulis yang ada kaitannya dengan topik yang dibahas.⁴⁶

⁴⁵ Sugiono, *Metodologi Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2017), 9.

⁴⁶ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007), 245.

Berkaitan dengan jenis penelitian, maka dalam penelitian ini akan dikaji penafsiran-penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap ayat-ayat pluralitas agama dari pelbagai aspeknya yang akan disadur dari kitab tafsir karyanya yaitu tafsir *al-Qur’ān al-Karīm* dan buku-buku, kamus, jurnal atau sumber lain dari perpustakaan yang berkaitan dengan tema pluralitas agama.

2. Sumber Data.

Setelah membahas mengenai jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini, maka peneliti akan menggunakan sumber data primer dan skunder, antara lain :

a. Sumber data primer.

Data primer adalah suatu objek atau dokumen original yang menjadi sumber utama dalam penelitian. Karena fokus kajian ini pada salah satu karya seorang sufi yang kontroversial dalam bidang keilmuan tafsir yaitu Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī dengan kitab tafsirnya *al-Qur’ān al-Karīm*, maka kitab ini akan menjadi sumber primer (utama) dalam penelitian ini, selain kitab suci al-Qur’an yang memang menjadi sumber inspirasi setiap ulama tafsir.

b. Sumber data skunder.

Mengenai sumber skunder (penunjang) dalam penelitian ini, peneliti membagi menjadi dua: *Pertama*; refrensi yang merupakan karya Ibn ‘Arabī diluar kitab tafsirnya seperti: *Fuṣus al-Ḥikam*, *Futūḥat al-Makīyah*, *Shajaratu al-Kaun*, *Risālah al-Anwār fī ma Yumnah Ṣāhib al-Khalwah min al-Asrār*, *Sufis of Andalusia*. Adapun yang *kedua*; refrensi diluar karya Ibn ‘Arabī, baik yang membahas tentang pemikiran tokoh ini maupun yang berupa kitab-kitab tafsir

yang populer dikalangan umat Islam, seperti: *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Shaikh al-Akbar Ibn 'Arabī*, karya Stephen Hirtenstein ; *The Tao of Islam*, karya Sachiko Murata; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, karya Henry Corbin; *The Sufi Path of Knowledge (Hermenetika al-Qur'ān Ibn 'Arabī)*, William C. Chittik; adapun kitab-kitab tafsir diluar karya Ibn 'Arabī, misalnya: *Tafsir Al-Qur'ān Al-Azīm*, karya Ismāil Ibn Kathīr ; *Fī Zilāl al-Qur'ān*, karya Sayyid Quṭb ; *Rawā'iu al-Bayān*, karya Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī dan sejumlah kitab tafsir yang dapat dijadikan rujukan.

Untuk rujukan dalam bentuk kata-kata guna memper-jelaskan maknanya, digunakan kamus-kamus besar, seperti; *Lisān al-'Arab*, karya Ibn Manẓur; *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*, karangan Luis Ma'luf. Sedangkan untuk mempermudah pelacakan ayat-ayat al-Qur'an yang dipergunakan dalam membahas aspek-aspek pluralitas dalam penelitian, digunakan *Mu'jam al-Mufahras lī al-Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, karangan Muḥammad Fuād Abd al-Bāqī.

3. Teknik Pengumpulan Data.

Teknik pengumpulan data adalah prosedur yang sistematis dan standar untuk memperoleh data yang diperlukan.⁴⁷ Untuk pengumpulan semua data pada penelitian ini, peneliti menggunakan metode dokumentasi. Maksudnya adalah peneliti mengumpulkan dokumen dan data-data yang diperlukan dalam membahas fokus permasalahan dalam penelitian, kemudian ditelaah secara mendalam dan

⁴⁷ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007), 245. Terdapat juga pada M. Nazir, *Metode Penelitian*, (Bogor: Ghalia Indonesia, tt), 174.

teliti sehingga dapat mendukung dan menambah kepercayaan, serta sebagai pembuktian terhadap hasil penelitian.⁴⁸

Dalam pendekatan ilmu tafsir metode pengumpulan data seperti ini diistilahkan dengan metode tafsir *mawḍū'ī* atau tafsir dengan tema-tema tertentu, adalah suatu metode tafsir yang berusaha dan menemukan jawaban al-Qur'an tentang suatu masalah tertentu dengan jalan menghimpun (mendokumentasikan) seluruh ayat dengan masalah tersebut, lalu menguraikannya melalui ilmu-ilmu tertentu yang relevan dengan topik yang dibahas, yang pada akhirnya dapat menampilkan konsep yang utuh dari al-Qur'an tentang masalah tersebut.⁴⁹ Dalam hal ini peneliti berupaya melakukan penelitian dengan mengumpulkan dan menggunakan buku-buku, jurnal, ensiklopedi, kamus-kamus dan sumber –sumber lain untuk mendokumentasikan terlebih dahulu semua ayat yang berhubungan dengan tema pluralitas agama dalam al-Qur'an dalam berbagai aspeknya sebagai metode pengumpulan (penggalan) data, setelah itu mencarikan penafsirannya dari kitab tafsir *al-Qur'ān al-Karīm* karya Ibn 'Arabī.

4. Teknik Analisis Data.

Karena penelitian ini menyangkut penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, maka peneliti menggunakan teknik analisis data pendekatan ilmu tafsir. Dalam sejarah perkembangan ilmu tafsir, salah satu pendekatan yang digunakan untuk melakukan analisis terhadap data-data yang ditemukan adalah metode *muqārin*.

⁴⁸ Djam'an Satori dan Aan Komariah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2014), 149.

⁴⁹ Lihat, 'Abd Ḥayyi al-Farmawī, *Al-Bidāyah fī Tafsīr Mauḍū'ī*, (Kairo: *al-Haḍarah al-'Arabiyah*, 1977), 52. Lihat juga Zaid Umar Abdullah al-'Īsh, *al-Tafsīr al-Mauḍū'ī; al-Ta'sīl wa al-Tamhīl*, (Riyād: Maktabah al-Rushdi, 2005), 10-11.

Yaitu metode penafsiran sekelompok ayat al-Qur'an yang membahas satu tema tertentu dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat, ayat dengan hadith atau antara satu penafsiran ulama tafsir dalam tema tertentu dengan penafsiran-penafsiran ulama tafsir lainnya dalam tema yang sama. Baik dari segi isi atau redaksi dengan menonjolkan segi persamaan atau perbedaan tertentu dari objek yang dibandingkan.⁵⁰

Selain teknik analisis data diatas, peneliti juga memakai pendekatan fenomenologi hermeneutika⁵¹ untuk menganalisis data yang berhubungan dengan latar belakang sosiokultural penulisan kitab tafsir *al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥyiddīn Ibn 'Arabī.

H. Sistematika Pembahasan.

Secara umum topik penelitian ini adalah sebagai berikut :

Bab pertama ; merupakan pendahuluan penelitian ini. Menjelaskan tentang latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian dan penelitian terdahulu. Adapun bagian akhir dari bab pendahuluan ini berisikan; metode penelitian yang mencakup jenis

⁵⁰ M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin Dalam Memahami al-Qur'an*, (Surabaya: Imtias, 2011), 21-22. Terdapat juga pada Hujair Sanaki, *Metode Tafsir :Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufasssirin*, (al-Mawārid, Vol. I, No. 1, Juni 2008), 278.

⁵¹ Yaitu suatu pendekatan penelitian yang mengharuskan peneliti menggunakan metode interpretasi yang sama dengan orang yang diamati, sehingga peneliti bisa masuk ke dalam dunia interpretasi orang yang dijadikan objek penelitian. Lihat, Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007), 245. Lihat juga, Abdullah Khozin Affandi, *Berkenalan dengan Fenomenologi dan Hermeneutik*. (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007).

penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, teknik analisis data, dan sebagai penutup adalah sistematika pembahasan yang dipakai dalam penelitian ini.

Bab kedua ; menguraikan tentang pluralitas agama dalam al-Qur'an yang pembahasannya meliputi, pengertian pluralitas agama dari segi etimologi dan terminologi, pluralitas agama dari berbagai aspek, esensi pemikiran pluralitas agama, terminologi pluralitas agama dalam al-Qur'an, dan dimensi-dimensi pluralitas agama.

Bab ketiga ; menguraikan tentang Muḥyiddīn Ibn 'Arabī dan kitab tafsir *al-Qur'ān al-Karīm*, mulai dari biografinya yang membahas tentang riwayat hidup, perjalanan spritual dalam menemukan keilmuan-keilmuan Islam, corak pemikiran dan pandangannya tentang kitab suci al-Qur'an, hermeneutika yang dipakai dalam memahami al-Qur'an, dan karya-karyanya. Pembahasan ini ditutup dengan menjelaskan perihal kitab tafsir *al-Qur'ān al-Karīm* yang meliputi; latar belakang penulisan, karakteristik dan sistematika kitab tafsir ini.

Bab keempat ; menguraikan tentang penafsiran Muḥyiddīn Ibn 'Arabī terhadap ayat-ayat pluralitas agama dalam kitab tafsir *al-Qur'ān al-Karīm*. Pembahasan ini diawali dengan: *Pertama*, penafsiran ayat-ayat yang membahas tentang pluralitas aqidah, seperti perihal tentang iman dan kafir adalah permasalahan pribadi, Rasul adalah pembawa berita gembira, petunjuk atau hidayah hanya milik Allah SWT, dan perbedaan atau keragaman kepercayaan diantara manusia adalah kehendak Allah SWT. *Kedua*, penafsiran ayat-ayat yang membahas tentang pluralitas ibadah, seperti perihal tentang tujuan diciptakannya

mahluk, setiap ummat memiliki syari'at dan cara untuk beribadah, larangan eksploitasi dan menyembah mahluk. *Ketiga*, penafsiran ayat-ayat yang membahas tentang pluralitas mu'amalah, seperti prihal tentang tidak ada hukuman di dunia bagi orang yang murtad, tiada paksaan memeluk Islam, toleransi dan berbuat baik kepada orang kafir, hawa nafsu menjadi faktor perselisian agama, ketaqwaan menjadi ukuran kemuliaan manusia, dan halalnya makanan ahli kitab dan nikah dengan mereka.

Bab kelima ; adalah penutup yang berupa kesimpulan dari seluruh tema yang dipaparkan dari bab-bab sebelumnya. Terdapat didalamnya jawaban-jawaban terhadap masalah-masalah yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini. Selain itu juga pada bab terakhir ini, akan dilengkapi dengan implikasi teoritik, keterbatasan studi dan saran-saran yang berupa rekomendasi yang berguna bagi pengembangan keberlangsungan hidup manusia serta kerukunannya dalam menjalankan keagamaan (keyakinan) masing-masing yang didasari dengan pemahaman pluralitas agama dengan berbagai aspeknya.

Daftar pustaka ; terdapat didalamnya daftar rujukan dalam penelitian ini, berupa buku-buku, kamus, ensiklopedi, jurnal, majalah dan yang lainnya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II PLURALITAS AGAMA DALAM AL-QUR'AN

A. Pengertian Pluralitas Agama.

Secara *etimologis*, pluralitas agama, berasal dari dua kata yaitu pluralitas dan agama. Kata pluralitas berasal dari kata “*Plural*” yang bermakna “banyak” atau “lebih dari satu”, dalam bahasa Arab diistilahkan dengan *ta'addud* yang artinya memiliki bilangan banyak lebih dari satu.⁵² Dalam pembahasan hukum pernikahan terdapat istilah *ta'addud al-zaujah* yaitu apabila seorang suami memiliki istri lebih dari satu.⁵³ Dengan demikian pluralitas dari segi *terminologis* berarti pengakuan yang menyatakan bahwa sesuatu tersebut banyak atau lebih dari satu⁵⁴ Dalam kajian filosofis, pluralitas disamakan dengan *pluralisme* yang diberi makna sebagai doktrin, bahwa substansi hakiki sesuatu tidak satu (*monisme*), tidak dua (*dualisme*), akan tetapi banyak (*plurality* atau *pluralisme*) yang dalam bahasa Arab diistilahkan dengan sebutan *jama'*.⁵⁵

Kata “agama” dalam agama Islam diistilahkan dengan “*dīn*”, dari segi etimologi memiliki makna; tunduk, taat, patuh, jalan, dan *wara'*.⁵⁶ Menurut terminologi, “*dīn*” adalah jalan kepatuhan dan ketaatan kepada hukum, karena

⁵² Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Mudhlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta : Ponpes. Krpyak, t.th), 513.

⁵³ al-Sayyid Sābiq, *Fiqhu al-Sunnah*, (Kairo: Dār al-Fatḥ li al-A'lām al-'Arabī, 1996), 251.

⁵⁴ Jhon M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1984), 435.

⁵⁵ Lihat, *Encyclopedia Americana*, (Phylippines: Copy right, 1927), Jilid 22, 258.

⁵⁶ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t. th), Jilid : II, 1469.

“*dīn*” juga berarti *wara’*, maka memiliki arti, jalan menghindarkan diri dari perbuatan yang melanggar hukum.⁵⁷

Dalam bahasa Arab “pluralitas agama” diterjemahkan “*ta’addud al-adyān*”⁵⁸ dan dalam bahasa Inggris “*religious plurality*”. Oleh karena istilah pluralitas agama berasal dari bahasa Inggris, maka untuk mendefinikannya secara akurat harus merujuk kepada kamus bahasa tersebut.

Pluralitas berarti “*jama’*” atau lebih dari satu. Menurut Anis Malik Thoha bahwa pluralitas sama dengan pluralisme, dalam bahasa Inggris memiliki tiga pengertian. *Pertama*, Pengertian kegerejaan: (i) sebutan untuk orang yang memegang lebih dari satu jabatan dalam struktur kegerajaan, (ii) memegang dua jabatan atau lebih secara bersamaan, baik bersifat kegerejaan maupun non kegerejaan. *Kedua*, pengertian filosofis; berarti sistem pemikiran yang mengakui adanya landasan pemikiran yang mendasar lebih dari satu. Sedangkan *ketiga*, pengertian sosio-politis: adalah suatu sistem yang mengakui ko-eksistensi keragaman kelompok baik yang bercorak ras, suku, aliran maupun partai dengan tetap menjunjung tinggi aspek-aspek perbedaan yang sangat karakteristik di antara kelompok-kelompok tersebut.⁵⁹

⁵⁷ *Ibid*, 1469.

⁵⁸ Terminologi *pluralitas* atau *pluralisme* dalam bahasa Arabnya “*at-ta’addudiyah*”, tidak dikenal secara populer dan tidak banyak dipakai di kalangan Islam kecuali sejak kurang lebih dua dekade terakhir abad ke 20 yang lalu, yaitu ketika terjadi perkembangan penting dalam kebijakan internasional Barat yang baru memasuki sebuah fase yang dijuluki Muḥammad ‘Imārah sebagai “*Marhalah al-Ijtihad*” (fase peminasaan). Yaitu sebuah perkembangan yang prinsipnya tergarut dan tergambar jelas dalam upaya Barat yang habis-habisan guna menjajakan ideologi modernnya yang dianggap universal, seperti demokrasi, pluralisme, HAM dan pasar bebas. Kemudian mengeksponnya untuk konsumsi diluar guna berbagai kepentingan yang beragam. Lihat: Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), 180.

⁵⁹ Pluralitas atau pluralisme berasal dari kata “plural” yang berarti banyak atau berbilang atau “bentuk kata yang digunakan untuk menunjukkan lebih dari pada satu” (*form of word used*

Istilah “pluralitas agama” masih sering disalahpahami atau mengandung pengertian yang kabur, meskipun terminologi ini begitu populer dan tampak disambut begitu hangat secara universal. Hal ini dapat terlihat dari semakin menjamurnya kajian internasional, khususnya setelah konsili Vatikan II tahun 1963-1965. Sungguh sangat mengejutkan, ternyata tidak banyak, bahkan langka, yang mencoba mendefinikan pluralitas agama itu. Seakan wacana pluralitas agama sudah disepakati secara konsensus dan final, secara *taken for granted*. Karena pengaruhnya yang luas, istilah ini memerlukan pendefinisian yang jelas dan tegas baik dari segi konteks dimana ia banyak digunakan.

Sementara itu, definisi agama dalam wacana pemikiran barat telah mengundang perdebatan dalam polemik yang tak berkesudahan, baik di bidang ilmu filsafat agama, teologi sosiaologi, antropologi, maupun di bidang ilmu perbandingan agama. Sehingga sangat sulit, bahkan hampir bisa dikatakan mustahil, untuk mendapatkan definisi agama yang bisa diterima atau disepakati semua kalangan. Karena sulitnya, sehingga sebagian pemikir berpendapat bahwa agama adalah kata-kata yang tidak mungkin didefinisikan.⁶⁰

with reference to more than one” terdiri dari banyak sesuatu. Istilah ini sering dilawankan dengan monisme yang menekankan kesatuan dalam sesuatu atau dualisme yang melihat dunia terdiri dari dua sesuatu atau hal yang berbeda. Monisme terbagi kepada *physica monism* yang terwujud dalam filsafat materialism bahwa seluruh alam adalah benda dan *mental monism* atau idealism yang menyatakan bahwa alam seluruhnya adalah gagasan atau idea. Sedangkan dalam dualisme, segala sesuatu dilihat sebagai dua. Filsafat Zoroaster misalnya, melihat dunia dibagi menjadi dua yaitu gelap dan terang, dan Descartes mempertentangkan antara pikiran (*mind*) dan benda (*mater*). Sementara dalam pluralitas atau pluralisme, segala sesuatu dilihat sebagai banyak. Lihat: A.S. Hornby et.al., *The Advanced Learner’s Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 744, juga dalam Riyal Ka’bah, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam, Bingkai Gagasan yang berserakan*, (ed.) Suruin (Bandung: Penerbit Nuansa, 2005), 68.

⁶⁰ Dwick, E. C. D. D. *The Christian Attitude to Other Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 1.

Yudi Latif memberi makna agama sebagai identitas kelompok merujuk pada keberadaan komunitas-komunitas keagamaan, kelompok-kelompok yang terdiri dari individu-individu yang diikat bersama oleh kesamaan atau kemiripan simbol-simbol keagamaan.⁶¹

Namun dari segi konteks, “pluralitas agama” sering digunakan dalam studi-studi tentang wacana-wacana sosial ilmiah pada era modern, istilah ini telah menemukan definisi dirinya yang sangat berbeda dengan yang dimiliki semula (*dictionary definition*). John Hick dalam Anis Malik Thoha menegaskan, bahwa “...pluralitas atau pluralisme agama adalah suatu gagasan bahwa agama-agama besar dunia merupakan persepsi dan konsepsi yang berbeda, dan secara bertepatan merupakan respon yang beragam terhadap Yang *Real* atau Yang Maha Agung dari dalam pranata kultural manusia dan terus berkelanjutan terjadi sejauh yang dapat diamati, samapai batas yang menemukan persamaan”.

Dengan kata lain, Hick ingin menegaskan bahwa sejatinya semua agama adalah merupakan “Manifestasi-manifestasi dan realitas yang satu”. Dengan demikian, semua agama sama dan tidak ada yang lebih baik dari yang lain.

Sangat jelas, rumusan Hick tentang pluralitas atau pluralisme agama di atas adalah berangkat dari pendekatan substantif, yang mendukung agama dalam ruang (privat) yang sangat sempit, dan memandang agama tidak lebih hanya sebagai konsep hubungan manusia dengan kekuatan sakral yang transcendental dan bersifat metafisik daripada sebagai suatu sistem sosial. Dengan demikian telah terjadi proses pengebirian dan “reduksi” pengertian agama yang sangat dahsyat.

⁶¹ Yudi Latif. *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atau Sekualirasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 58.

Sesungguhnya, pemahaman agama yang reduksionistik inilah yang merupakan “pangkal permasalahan” sosio teologis modern yang sangat akut dan kompleks yang tak mungkin diselesaikan dan ditemukan solusinya kecuali dengan mengembalikan agama itu sendiri ke habitat aslinya atau ke titik orbitnya yang sebenarnya, dan dengan pengertian yang benar dan komprehensif, tidak reduksionistik.⁶²

B. Pluralitas Agama Dari Pelbagai Aspek.

Menelusuri akar pluralitas agama sebagai sebuah pemikiran hingga sekarang masih menyisakan perdebatan yang amat panjang antara para pemerhati pemikiran tersebut, terkait tentang dari mana asal muasalnya, siapa pembawanya, dan kapan pemikiran pluralitas agama itu muncul? Tidak dapat dipungkiri, beragam sumber mencoba menyebutkan siapa sebenarnya yang mencetuskan pemikiran pluralitas agama, namun antara sumber satu dengan yang lainnya kadang mendukung dan kadangkala berseberangan. Kendati dewasa ini masih dipertanyakan keotentikannya.

Perspektif **pertama**, menyatakan bahwa pemikiran pluralitas agama secara *indigenous* lahir dari negeri kaum filosof yaitu Yunani. Menurut perspektif tersebut bahwa benih-benih tentang pemikiran pluralitas secara umum mulai teridentifikasi dari perkataan salah satu filosof terkenal yaitu Socrates. Ketika dia ditanya oleh seorang yang mempertanyakan asalnya, apakah Athena atau Sparta? Karena pertimbangan situasi yang tidak menguntungkan karena saat itu terjadi

⁶² Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama (Tinjauan Kritis)*, 15-16.

perang antara Athena versus Yunani, sang filosof menjawab bahwa dia tidak berasal dari penduduk dunia. Fase awal dari perkataan filosof inilah, dijadikan sandaran untuk merunut awal mula pluralitas sebagai sebuah pemikiran.⁶³

Substansi pemikiran pluralitas dalam artian umum tersebut, terdapat dibalik cerita ini bukan pada proses pembentukannya, melainkan nilai etis yang coba dirancang-bangun untuk kemudian menjadikannya sebuah tatanan yang eksistensinya dihargai. Menurut pendapat ini, menggali pluralitas sebagai sebuah pemikiran, harus diawali dengan langkah untuk melakukan penataan kembali serpihan-serpihan nilai etis yang bersumber dari sembarang entitas kemudian mengintegrasikan dalam sebuah konsep yang integral diibaratkan seperti sebuah neraca yang tidak bisa berbelok ke kiri ataupun ke kanan, melainkan sebuah titik pertemuan yang memberangus sentiment-sentimen negative masing-masing entitas.

Selanjutnya pendapat **kedua**, istilah pluralitas agama sebagai sebuah pemikiran terlahir dari negeri Arab, kendati secara tersirat tidak memakai istilah “pluralitas” tetapi menggunakan konsep “tetangga”. Lingkungan Arab ketika itu, telah banyak bertempat tinggal didalamnya masyarakat non-arab yang disebut dengan istilah *al-a‘jamī* dan hidup di tengah-tengah komunitas bangsa Arab. Nabi Muhammad SAW, merupakan tokoh utama dalam Khazanah Islam, beliau dianggap sebagai tokoh pioneer revolusioner dalam ide-ide pemikiran tentang pluralitas agama dengan segala aspeknya. Melalui legalisasi pemikiran pluralitas agama yang dibentuknya dalam sebuah kontrak sosial yang disebut dengan

⁶³ Hendar Riyadi. *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama* (Jakarta: RMBOOKS, 2007), 2

piagam Madinah, maka sejak itu dimulai peletakkan konsep-konsep pemikiran tentang pluralitas agama dengan segala aspeknya. Menurut Rasulullah SAW, bahwa hidup berdampingan, walaupun berbeda warna kulit, identitas keagamaan, ideologi atau kebangsaan adalah sebuah keniscayaan yang tidak terelakkan.⁶⁴

Berdampingan bukan berarti menghapus ciri khas dan keotentikan masing-masing entitas, melainkan usaha untuk memahami dan mencerna bahwa apapun latar belakang yang membuat entitas lain teridentifikasi berbeda, tidak menjadi persoalan yang mendasar, akan tetapi yang harus terus didengungkan adalah pencarian titik *equilibrium* masing-masing entitas, oleh Nabi Muhammad SAW menyebut prosesi pencarian titik *equilibrium* tersebut, dengan istilah *kalimatun sawā'*. Kata tersebut merupakan term yang berkembang sangat populis pada zaman Nabi SAW masih hidup. Dalam konsepsi pluralitas agama yang mengalami lokalitas tersebut, mekarlah sebuah peradaban beradab yang berkembang bukan karena dimotivasi untuk menginfiltrasi entitas lain, akan tetapi peradaban yang terbungkus dalam sebuah komunitas antara entitas yang ada.

Dengan karakter unik yang dimilikinya, semua entitas diberi kesempatan untuk mewarnai dan menyambung roda kehidupan dalam pluralitas agama. Bangunan pemikiran tentang pluralitas agama dari segala aspeknya yang digagas Nabi Muhammad SAW dalam beberapa tinjauan, telah mampu mengikis doktrin *jāhiliyyah*. Adalah sebuah doktrin yang memandang terhadap manusia atau bangsa lain sebagai sebuah ancaman bukan sebagai pesaing dalam kebaikan, tidak

⁶⁴ Nurcholis Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina bekerjasama dengan Dian Rakyat, 2005), XLV.

jarang doktrin *jāhiliyyah* tersebut melahirkan apa yang disebut dengan manusia menjadi serigala terhadap yang lainnya.⁶⁵

Agama adalah pintu gerbang utama yang harus ditata ulang ketika terjadi usaha destruktif terhadap entitas yang lain. Oleh karena itu, pemikiran pluralitas agama adalah salah satu anti-tesis terhadap doktrin *jāhiliyyah*. Pemikiran pluralitas agama yang diusung disini berangkat dari sosio-relegious, dimana agama sebagai dasar yang melahirkan sifat pluralistis, sehingga pemikiran pluralitas agama tidak selamanya akan mendurhakai agama selama dijalankan secara konsisten.

Versi yang **ketiga** ialah, dalam literatur barat disebutkan bahwa pemikiran pluralitas agama berawal dari sebuah gugatan terhadap perang klaim kebenaran dan akan berteriak keras ketika ada sebuah entitas memaksakan diri untuk dianggap paling benar. Pemikiran pluralitas agama akan melakukan perlawanan ketika sebuah entitas mengaku paling absolut tetapi dalam kenyataannya tidak sesuai dengan realita. Pengalaman traumatik terhadap dogma gereja, menjadi pupuk yang menyuburkan benih-benih pemikiran pluralitas agama.

Pemikiran pluralitas agama dalam pandangan Barat lebih menyajikan kebenaran sebagai sesuatu yang relatif. Relativisme yang dikembangkan dalam kerangka pemikiran pluralitas agama adalah bentuk resistensi terhadap *truth claim* yang semakin mengawatirkan. *Truth claim* bisa identik dengan kebenaran palsu dan hanya merupakan bentuk pelarian suatu entitas ketika kehabisan ide untuk menginvasi entitas lain dengan entitas yang diusungnya. Pemikiran pluralitas

⁶⁵ *Ibid*, XLV.

agama berupaya membuat peta damai diantara pergolakan entitas, serta memberikan jalan yang relatif karena pemikiran pluralitas agama meyakini kebenaran ada pada setiap agama dan tidak boleh dipaksakan terhadap pemeluk agama lain, sehingga kebenaran absolut hanya milik Yang Maha Satu.⁶⁶

Ketiga pernyataan di atas, sebenarnya memiliki nilai yang sama hanya saja konteks yang berbeda yaitu, pemikiran pluralitas agama timbul ketika di suatu wilayah kaum minoritas mengalami kesulitan dan pemikiran tersebut tidak dapat terealisasikan ketika ada kepentingan-kepentingan. Salah satu bentuk media pemikiran pluralitas agama dalam segala aspeknya adalah demokrasi, dengan demokrasi semua entitas dan individu akan terlindungi dan tidak ada *truth claim*.

Sedangkan yang lebih khusus berkaitan dengan latar belakang munculnya pemikiran pluralitas agama adalah sebagaimana yang telah diketahui, dalam setiap tahun tidak kurang dari sepuluh kali umat beragama mengadakan upacara resmi keagamaan untuk memperingati hari-hari suci dalam agamanya. Hari Raya 'Īdul Fīṭri, 'Īdul Aḍḥā, Isrā' Mi'rāj, dan Maulid Nabi Muhammad SAW, diperingati oleh umat Islam; Hari natal, Kenaikan dan Wafatnya Yesus Kristus (Isa Al-Masih) oleh umat Kristiani; Imlek oleh umat beragama Konghuchu, serta Hari Raya nyepi dan Waisak diperingati oleh umat beragama Hindu dan Budha.

Setiap peringatan hari suci keagamaan, selalu muncul persoalan tentang keagamaan atau pluralitas agama (*religious plurality*). Yaitu, persoalan tentang bagaimana suatu umat beragama menyikapi kehadiran agama dan kaum lain yang berbeda agama. Khususnya di kalangan umat Islam, masalah keagamaan atau

⁶⁶ Ibid. Xxxvi.

pluralitas agama ini telah memunculkan perdebatan teologis yang panjang dan tak pernah kunjung selesai. Bagaimana seharusnya menyikapi kehadiran banyak agama (Konghuchu, Kristen, Hindu, Budha) dan bagaimana seharusnya umat Islam bersikap terhadap kaum lain yang berbeda agama.⁶⁷

Ada empat tema pokok yang menjadi kategori pembahasan utama al-Qur'an tentang pluralitas agama. *Pertama*, tidak ada paksaan dalam memeluk agama tertentu, embrio paham bertumpu pada ayat al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 256; "*tidak ada paksaan dalam memilih agama*", manusia diberi kebebasan untuk mempertimbangkannya sendiri. *Kedua*, pengakuan akan eksistensi agama-agama lain, topik ini antara lain tercantum dalam surat al-Baqarah ayat 62. *Ketiga*, kesatuan dalam kenabian, konsep ini bertumpu pada surat al-Baqarah ayat 119-120. *Keempat*, kesatuan pesan ke-Tuhan-an. Pembahasan topik ini berpijak pada surat al-Hujurat ayat 13.⁶⁸

Pemikiran pluralitas agama muncul pada masa yang disebut pencerahan (*enlightenment*) Eropa, tepatnya abad ke-18 Masehi, masa yang sering disebut sebagai titik permulaan bangkitnya gerakan pemikiran modern. Masa ini yang diwarnai dengan wacana-wacana baru pergolakan pemikiran manusia yang berorientasi pada superioritas akal (rasionalisme) dan pembebasan akal dari kungkungan-kungkungan agama. Ditengah hiruk pikuk pergolakan pemikiran di Eropa yang timbul sebagai konsekuensi logis dari konflik-konflik yang terjadi antara gereja dan kehidupan nyata di luar gereja, muncullah suatu paham yang

⁶⁷ Hendar Riyadi. *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama* (Jakarta: RMBOOKS, 2007),2

⁶⁸ Ahmad Shidqi. *Sepotong Kebenaran Milik Alifa* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 8.

dikenal dengan “liberalisme”, yang komposisi utamanya adalah kebebasan, toleransi, persamaan dan keragaman atau pluralistik.

Oleh karena paham “liberalisme” pada awalnya muncul sebagai aliran sosial politis, maka wacana pemikiran pluralitas agama yang lahir dari rahimnya, muncul dan hadir dalam kemasan “pluralitas politik” (*political plurality*), yang merupakan produk dari “liberalisme politik” (*political liberalism*).

Sebagaimana yang dikutip oleh Anis, bahwa Muhammad Legenhausen, seorang pemikir Muslim kontemporer, juga berpendapat bahwa munculnya paham *political liberalism* di Eropa pada abad ke-18, sebagian besar didorong oleh kondisi masyarakat yang berantakan tatanannya akibat memuncaknya sikap-sikap intoleran dan konflik-konflik etnis dan sektarian yang pada akhirnya menyebabkan kepada pertumpahan darah antar ras, sekte dan aliran-aliran pada masa reformasi keagamaan.⁶⁹

Ketika memasuki abad-abad ke 20 gagasan pemikiran pluralitas agama telah semakin kokoh dalam wacana pemikiran filsafat dan teologi Barat. Tokoh yang tercatat pada barisan pemula muncul dengan gigih mengedepankan gagasan ini adalah seorang teolog Kristen Liberal; Ernest Troeltsch (1865-1923). Dalam sebuah makalahnya yang berjudul *The Place of Christianity among the World Religions* (Posisi Kristen di antara agama-agama dunia) yang disampaikan dalam sebuah kuliah di Universitas Oxford menjelang wafatnya pada tahun 1923, Troeltsch melontarkan gagasan pemikiran pluralitas agama secara argumentatif bahwa dalam semua agama, termasuk Kristen, selalu mengandung elemen

⁶⁹ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama (tinjauan Kritis)*, 16-18

kebenaran dan tidak satu agamapun yang memiliki kebenaran mutlak, konsep ke-Tuhan-an dimuka bumi ini beragam dan tidak hanya satu.

Mengikuti jejak Troeltsch, William E. Hocking dalam bukunya *Rethinking Mission* pada tahun 1932, dan yang berikutnya *Living Religions and A World Faith*, dengan tanpa ragu-ragu telah memprediksi munculnya model keyakinan atau agama universal baru selaras dengan konsep pemerintahan global. Sejarawan Inggris ternama, Arnold Toynbee (1889-1975), juga muncul kemudian dengan gagasan yang kurang lebih sama dengan pemikiran Troeltsch, dalam karyanya *An historian's Approach to Religion* (1956) dan *Christianity and World Religion* (1957).

Karya-karya tersebut di atas mencerminkan suatu fase pemikiran pluralitas agama yang masih dalam tahap fermentasi dan pembentukan wacana. Gagasan tersebut kemudian nampak semakin berkembang dalam pemikiran teolog dan sejarawan agama Kanada, Wilfred Cantwell Smith. Dalam karya terakhirnya Smith mencoba meyakinkan perlunya menciptakan konsep teolog universal atau global yang bisa dijadikan pijakan bersama (*common ground*) bagi agama-agama dunia dalam berinteraksi dan bermasyarakat secara damai dan harmonis. Karya tersebut merupakan akhir pergolakan pemikiran dan penelitian Smith, dari karya-karya sebelumnya *The Meaning and End of Religion* (1962) dan *Questions of Religious Truth* (1967).

Gagasan pemikiran pluralitas agama telah mencapai fase kematangannya dan pada gilirannya, menjadi sebuah diskursus pemikiran tersendiri pada dataran teologi modern. Fenomena sosial akhir abad ke-20 ini juga mengetengahkan

realitas baru kehidupan antar agama yang lebih terlihat sebagai penjabaran dan dampak dari gagasan pemikiran pluralitas agama. Dalam kerangka teoritis, pemikiran pluralitas agama pada fase ini telah dimatangkan oleh pemikir-pemikir teolog modern dengan konsepsi yang lebih diterima oleh kalangan antar agama. John Hick telah merekonstruksi landasan-landasan teoritis pemikiran pluralitas agama sedemikian rupa, sehingga menjadi sebuah teori yang baku dan populer. Dalam bukunya *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Trancendent* yang diangkat dari serial kuliahnya, yaitu Gifford Lecture pada tahun 1956-1987, merupakan rangkuman dari berbagai pemikiran yang dituangkan dalam karya-karya sebelumnya.

Akan tetapi setelah ditelusuri serta dikaji tentang latar belakang kemunculan dan perkembangannya pemikiran pluralitas agama, bahwa pemikiran ini murni Protestanistik, dalam artian terjadi dalam kerangka gerakan reformasi kristen protestan secara khusus, meskipun doktrin “*nosalvation outside Chritianity*” (diluar Kristen tidak ada keselamatan) ternyata masih mendominasi pemikiran orang-orang protestan hingga akhir abad 19. Sedangkan Kristen Katolik cenderung tidak menerima gagasan pemikiran pluralitas agama, dan tetap berpegang teguh pada doktrin “*extra ecclesiam nulla salus*” (diluar gereja tidak ada keselamatan) hingga akhirnya konsili vatikan II tahun enam puluhan berlangsung. Meskipun gagasan pemikiran pluralitas agama ini lebih terlihat sebagai fenomena yang dominan dalam masyarakat Kristen, namun pada dasarnya pemikiran ini juga banyak ditentukan dalam paham-paham humanisme gerakan

hindu “*Brahma Sama*”, Masyarakat Teosofi (*Theosophical Society*), dan pemikiran.⁷⁰

Sebenarnya kalau ditelusuri lebih jauh dalam peta sejarah peradaban-peradaban dunia, kecenderungan sikap beragama yang pluralistik, dengan pemahaman yang dikenal sekarang, sejatinya pemikiran pluralitas agama ini sama sekali bukan barang baru. Cikal bakal pemikiran pluralitas agama ini telah muncul di India pada akhir abad-15 dalam gagasan-gagasan Kabir (1469-1538) pendiri agama “Sikhisme”. Hanya saja pengaruh gagasan ini belum mampu menerobos batas-batas geografis regional, sehingga hanya populer di anak Benua India. Ketika arus globalisasi telah semakin menepiskan pakar-pakar kultural Barat-Timur dan mulai maraknya interaksi kultural antara kebudayaan dan agama dunia, kemudian disisi lain timbulnya kegairahan baru dalam meneliti dan mengkaji agama-agama timur, khususnya Islam yang disertai dengan berkembangnya pendekatan-pendekatan baru kajian agama (*scientific study of religion*), maka gagasan pemikiran pluralitas agama mulai berkembang tetapi pasti dan mendapat tempat di hati para intelektual hampir secara universal.⁷¹

Gagasan pemikiran pluralitas agama sebenarnya bukan hanya hasil dominasi pemikiran Barat, namun juga mempunyai akar yang cukup kuat dalam pemikiran agama Timur, khususnya di India, sebagaimana yang muncul pada gerakan-gerakan pembaharuan sosio-religius di wilayah ini. Beberapa peneiti dari sarjana Barat, seperti Parrinder dan Sharpe, justru menganggap bahwa pencetus gagasan-gagasan pemikiran pluralitas agama adalah tokoh-tokoh dan pemikir-

⁷⁰ Nurcholis Madjid. *Islam Doktrin dan peradaban*, 65-66.

⁷¹ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama (Tinjauan Kritis)*, 18-22.

pemikir berbangsa India. Rammohan Ray (1772-1833) pencetus gerakan Brahma Samaj yang semula pemeluk agama Hindu, telah mempelajari pemikiran Tuhan Yang Satu dan persamaan antar agama. Sri Rama Krishna (1834-1886), seorang mistis Bengali, setelah mengarungi pengembaraan spiritual antar agama (*passing over*), mempunyai ungkapan yang berbeda-beda dalam mendeskripsikan “air”, namun hakikat air adalah air. Maka menurutnya semua agama mengantarkan manusia kepada satu tujuan yang sama, maka mengubah seseorang dari satu ke agama lain (*prosilitisasi*) merupakan tindakan yang tidak bisa dijustifikasi dan merupakan tindakan yang sia-sia.

Gagasan Rama Krishna, persahabatan dan toleransi penuh antar agama, kemudian berkembang dan diterima hingga di luar anak benua India berkat kedua muridnya Keshab Chandra Sen (1838-1884) dan Swami Viveka Nanda (1882-1902). Ketika Sen berkunjung ke Eropa sempat berjumpa dan berdiskusi dengan F. Max Muller (1823-1900) untuk menyampaikan gagasan gurunya kepada bapak ilmu perbandingan agama tersebut. Viveka Nanda justru mempunyai pengaruh yang lebih besar, dengan mendapat kesempatan menyampaikan pesan-pesan gurunya di depan Parlemen Dunia (*world's parliament of religion*) di Chicago Amerika Serikat tahun 1893.

Pemikiran dan usaha Swami Viveka Nanda tersebut telah mendapat pujian yang luar biasa dari masyarakat Hindu dan mengangkat namanya sebagai pahlawan nasional. Dengan demikian dia berhak disebut sebagai peletak dasar gerakan, yang oleh parrinder disebut Hindu Ortodok Baru yang mengajarkan bahwa agama adalah baik dan kebenaran tertinggi adalah pengakuan terhadap

kenyataan ini. Menyusun kemudian tokoh India lain seperti Mahatma Gandhi (1869-1948) dan Saarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) yang juga menyuarakan pemikiran pluralitas agama.⁷²

Sementara itu, dalam diskursus pemikiran Islam, gagasan pemikiran pluralitas agama masih merupakan hal baru dan tidak mempunyai akar ideologis atau bahkan teologis yang kuat. Gagasan pemikiran pluralitas agama yang muncul lebih merupakan perspektif baru yang ditimbulkan oleh proses penetrasi kultural barat modern dalam dunia Islam. Pendapat ini diperkuat oleh realitas bahwa gagasan pemikiran pluralitas agama dalam wacana pemikiran Islam baru diawali pada masa-masa pasca perang dunia kedua, yaitu ketika mulai terbuka kesempatan besar bagi generasi muda Muslim untuk mengenyam pendidikan di universitas-universitas Barat sehingga mereka dapat berkenalan dan bergesekan langsung dengan budaya Barat.

Selanjutnya gagasan pemikiran pluralitas agama menembus dan menyusup ke wacana pemikiran Islam melalui karya-karya pemikir-pemikir mistik Barat Muslim seperti Rene Guenon (Abdul Wahid Yahya) dan Frithjof Schoun (Isa Nurudin Ahmad). Karya-karya mereka ini sangat sarat dengan pemikiran dan gagasan yang menjadi inspirasi dasar bagi tumbuh kembangnya wacana pemikiran pluralitas agama di kalangan Islam.

Sayyed Ḥussain Naṣr, seorang tokoh muslim Shī'ah moderat, merupakan tokoh yang dianggap paling bertanggung jawab dalam mempopulerkan gagasan pemikiran pluralitas agama di kalangan Islam tradisional, suatu prestasi yang

⁷² Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama (Tinjauan Kritis)*, 23-24.

kemudian mengantarkannya pada sebuah posisi ilmiah tingkat dunia yang sangat bergengsi bersama-sama dalam deretan nama-nama besar seperti Ninian Smart, John Hick dan Annemarie Schimmel.⁷³

Naṣr mencoba menuangkan tesisnya tentang pemikiran pluralitas agama, dalam kemasan *Sophia perennis* atau *perennial wisdom* (*al-ḥikmah al-khālidah* atau “kebenaran abadi”) yaitu sebuah wacana menghidupkan kembali “kesatuan metafisikal (*metaphysical unity*) yang tersembunyi di balik ajaran-ajaran dan tradisi-tradisi keagamaan yang pernah dikenal manusia semenjak Adam AS sampai masa kini. Dengan demikian menurut Naṣr, memeluk atau meyakini satu agama dan melaksanakan ajarannya secara keseluruhan dengan sungguh-sungguh, berarti juga memeluk seluruh agama, karena semuanya berporos kepada poros yang sama, yaitu kebenaran hakiki.

Perbedaan antar agama atau keyakinan, menurut Naṣr, hanyalah pada simbol dan kulit luar saja, sedangkan inti dari agama tetap satu. Dalam tesis ini terlihat jelas bahwa pendekatan Naṣr ini sejatinya tidak jauh berbeda dengan pendekatan-pendekatan yang ada sebelumnya dan menjadi problem baru dalam beragama secara pluralistik, suatu hal yang menjadi pertanyaan adalah apakah tesis Naṣr mempunyai justifikasi yang solid dalam tradisi pemikiran Islam yang diklaimnya sebagai basis dari bangunan pemikirannya.⁷⁴

⁷³ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama (Tinjauan Kritis)*, 23-24.

⁷⁴ . *Ibid*, 24.

C. Esensi Pemikiran Pluralitas Agama.

Untuk mengetahui esensi pemikiran pluralitas agama, maka sudah menjadi keharusan terlebih dahulu mengetahui dari mana asal-muasal pemikiran pluralitas agama dan sudut pandang apa saja yang dapat menropong pemikiran pluralitas agama tersebut.

1. Pluralitas agama; bagian dari post-modernisme

Dilihat dari term yang dipakai, term post-modernisme erat sekali dengan khazanah filsafat yang tak jauh berbeda seperti naturalisme, fenomenologisme, modernisme, historisisme, nihilisme dan lain-lain. Jika term-term filsafat pada umumnya berjalan dalam dataran kognitif yang kadang-kadang terlalu abstrak sehingga sulit dipahami oleh masyarakat luas, maka berbeda dengan post-modernisme yang kemunculannya pada masa sekarang ini disertai dengan bukti sejarah yang konkret sehingga mudah dipahami oleh masyarakat luas. Karena di antara ciri-ciri umum yang digunakan dalam pemikiran post-modernisme ini dapat dilihat dengan jelas, yakni *deconstructivistik, relativistik, dan pluralistik*.⁷⁵

Pertama, deconstructivistik. Hampir semua bangunan atau konstruksi dasar keilmuan dalam era modernisme, baik antropologi, sosiologi, psikologi, sejarah, pendidikan, fisika, biologi dan lain-lain, dipertanyakan ulang oleh post-modernisme. Karena konstruksi dasar yang digunakan dalam modernisme mengandalkan adanya struktur dan konstruksi baku, maka dalam pemikiran *deconstructivistik* semua struktur dan konstruksi baku tersebut dapat dibangun

⁷⁵ Akbar S. Ahmad, *Postmodernisme Bahaya dan Harapan Bagi Islam*, terj. M. Sirozi (Mizan:Bandung, 1992),27

kembali secara kokoh dan berlaku secara universal yang diistilahkan dengan *grand theory*, dan dapat menerangkan berbagai gejala sosial yang ada di manapun.

Kedua, relativistik. Dalam alur pemikiran modernisme menghendaki kebakuan dan terstandarisasi sebuah teori yang dapat berlaku secara umum dan menyeluruh di semua tempat dan waktu, maka dalam pemikiran *relativistik* yang dikedepankan adalah tidak ada satu teoripun yang mampu diterapkan di setiap masa dan tempat.⁷⁶

Ketiga, pluralistik. Arti etimologi *plural* adalah *jama'*, memiliki arti terdapatnya keanekaragaman dalam masyarakat, ada banyak hal lain di luar kelompok tertentu yang harus diakui. Masing-masing kelompok yang sejaris dalam pemikiran, ide, etnis, agama, politik, budaya dan lain-lain, harus mengakui kelompok lain yang tidak sebangun dengannya. Terdapat berbagai model dan tipe-tipe berpikir yang biasanya disebut dengan era *pluralistik*.

Dari ketiga pemikiran di atas yang merupakan *fundamental structure* post-modernisme yang mudah dipahami adalah pemikiran *pluralistik*. Sehingga *pluralistik* yang menjadi salah satu aliran pemikiran dapat mudah disadari dengan bantuan teknologi transportasi, komunikasi dan informasi. Walaupun demikian, kesadaran dalam realitas sesungguhnya masih belum merealisasikannya, bahwa dalam satu sisi kelompok memang mengakui dan menghormati hak kelompok di luar dirinya, namun di sisi lain belum mengakui keberadaan kelompok lainnya.

⁷⁶ M. Amin Abdullah. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 103.

Sehingga terjadi saling tarik ulur berbagai kepentingan dan mengklaim bahwa dirinya adalah paling benar.

2. Pluralitas agama; bagian dari klaim kebenaran keagamaan.

Pandangan yang sepakat tentang adanya klaim kebenaran atau *truth claim* dalam masing-masing agama, menyatakan bahwa manusia sebagai penganut agama, tidak dapat menyetepikan hubungan kitab suci dengan *truth claim*, agama tanpa *truth claim* ibarat pohon tak berbuah. Tanpa ada *truth claim*, oleh Fazlur Rahman sebagaimana yang dikutip Amin Abdullah, menyebutnya dengan istilah normative (*transcendent aspect*), maka agama sebagai bentuk kehidupan yang *distinctive*, tidak akan punya kekuatan simbolik untuk menarik pengikutnya.⁷⁷

Klaim benaran atau *truth claim* bagi agama adalah sesuatu yang alami atau natural dan lebih dari itu merupakan esensi jati diri sebuah agama. Oleh karena itu solusi apapun yang dimaksud untuk menyelesaikan problem keragaman klaim kebenaran yang saling bertentangan (*conflicting truth claim*) tidak boleh mengganggu gugat keunikan dan eksklusivitas agama, baik dengan cara reduksi, distorsi atau relativisasi, apalagi dengan negasi. Sebab hal ini akan membunuh karakter atau jati diri agama itu sendiri. Islam dengan konsep *hanīfistik*-nya memberikan solusi teologis yang paling rasional dan *humanis*. Sedangkan secara praktis *fihiyyah*, Islam memberikan konsep "*plurality of laws*", didalamnya setiap pemeluk agama menikmati pemerintahan "otonomi" sesuai dengan keyakinan masing-masing.

⁷⁷ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, 49.

Dengan demikian, Islam telah memberikan maksimal terhadap agama lain tentang teori-teori pemikiran pluralitas agama yang tidak ada bandingannya dalam sejarah.⁷⁸ Perbedaan mendasar antara teori-teori Islam dalam pemikiran pluralitas agama dengan teori-teori agama lain dalam hal yang sama adalah teori pendekatan metodologis terhadap isu dan fenomena keragaman agama. Islam memandangnya sebagai hakikat ontologism yang *genuine*, tidak mungkin dinafikan atau dinihilkan, sementara teori-teori pluralitas agama menurut agama selain Islam menilainya sebagai keagamaan yang hanya terjadi pada level manifestasi eksternal yang superfisial, oleh karenanya tidak hakiki atau tidak *genuine*. Perbedaan metodologis ini pada gilirannya akan mengiring pada perbedaan dalam menentukan solusinya. Islam menawarkan solusi praktis sosiologis, karenanya lebih bersifat pemahaman dan penerapan, sementara teori-teori pluralistik agama lain memberikan solusi *teologis efistimologis*.

Kelompok yang tidak setuju tentang *truth claim*, berpendapat bahwa klaim kebenaran dan eksklusivisme secara sepihak, dicela oleh al-Qur'an sebagaimana yang terdapat dalam Q.S al-Baqarah Madaniyyah/2 : 113 dan sebaliknya al-Qur'an mengajarkan inklusivitas dalam beragama sebagaimana yang tersurat dalam Q.S. Āli 'Imrān Madaniyyah/3 : 84. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa adanya perpecahan dan perbedaan agama tersebut disebabkan oleh wahyu-wahyu Allah yang disampaikan oleh para Nabi yang merupakan sunah dan rahasia Allah.⁷⁹

⁷⁸ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama*, 77.

⁷⁹ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, 104.

Al-Qur'an mengajarkan paham kemajemukan keagamaan atau *religiositas plurality*, ajaran tersebut tidak perlu diartikan secara langsung sebagai pengakuan akan kebenaran semua agama dalam bentuk pengamalannya yang nyata sehari-hari, karena orang-orang Muslim pun banyak yang tidak benar secara prinsipil, bertentangan dengan ajaran dasar kitab suci al-Qur'an seperti sikap pengkultusan kepada sesama manusia dan makhluk lain. Akan tetapi ajaran kemajemukan itu menegaskan pengertian dasar bahwa semua agama diberikan kebebasan untuk hidup, dengan risiko yang akan ditanggung oleh para penganut agama itu masing-masing baik secara pribadi/kelompok.⁸⁰

Pada tataran realitas empiris, tidak satupun diantara komunitas agama, baik Islam, Kristen maupun Yahudi yang banyak memiliki pengalaman dalam hal pluralitas kehidupan. Sebab secara historis, komunitas agama relatif hidup dalam satuan-satuan homogen yang terpisah dari komunitas agama lain. Karena itu, toleransi menjadi suatu keniscayaan, meskipun terasa sulit bagi komunitas agama tertentu.

Khusus bagi komunitas Islam, realitas toleransi dan sikap pluralistik diakui memiliki legitimasi keagamaan. Piagam Madinah, misalnya dapat dijadikan landasan yang kuat untuk meligitimasi kehidupan pluralistik bagi masyarakat kosmopolit. Di samping itu, dalam Islam dikenal ajaran yang menekankan perlunya berpegang pada kesamaan pandangan (*kalimah sawā*) terhadap komunitas agama lain. Hal tersebut dapat mendorong terjadinya toleransi dan sikap pluralistik kehidupan yang kokoh.

⁸⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2004), 47

Kehidupan pluralitas agama yang berlandaskan loyalitas dan komitmen yang kuat terhadap ajaran agama masing-masing, inilah sesungguhnya yang diajarkan Islam, seperti dilansir dalam al-Qur'an surat Saba' Makiyyah/34 : 24-26. Tentu saja menciptakan suasana dialog yang diwarnai dengan toleransi dan sikap pluralistis bukanlah perkara mudah, mengingat setiap agama memiliki klaim bahwa ajaran agamanyalah yang paling benar dan paling selamat, namun justru itulah tantangannya. Tergantung kepada umat beragama itu sendiri apakah mereka akan memilih hidup berdampingan secara harmonis ataukah membiarkan diri mereka tercabik-cabik oleh konflik yang sebenarnya dapat mereka hindarkan.

Setiap agama memiliki dasar teologisnya sendiri untuk mengklaim kebenaran dirinya. Akan tetapi, dalam waktu yang bersamaan juga semua agama mempunyai dasar teologis untuk menyatakan bahwa hanya Tuhan dan wahyulah yang merupakan kebenaran absolute. Tugas manusia hanyalah menyampaikan kebenaran dan membuat interpretasi atas kebenaran yang diyakininya itu. Karena itu, interpretasi manusia atas wahyu menjadi kebenaran yang tidak mutlak atau nisbi belaka, sejalan dengan keterbatasan sebagai manusia. Setiap agama diyakini mengajarkan nilai-nilai kebenaran dan kebaikan untuk keselamatan manusia, bukan hanya di dunia ini melainkan juga dihari kemudian. Ironisnya dalam fakta empiris, agama ternyata tidak selamanya membawa manusia kepada keselamatan, melainkan manusialah yang senantiasa menjaga keselamatan agama yang diperlukannya.

Seharusnya klaim seseorang atas kebenaran agamanya tidaklah harus membuat orang bersangkutan kehilangan respeknya pada realitas yang ada di

sekelilingnya. Adalah suatu fakta yang tidak dapat dibantah bahwa disekeliling manusia hidup beragam agama dan kepercayaan, keberagaman agama hendaknya mengantarkan manusia menjadi makhluk yang respek pada penganut agama atau kepercayaan lain dan selanjutnya memandang keragaman-keragaman agama dan kepercayaan itu sebagai aset yang sangat berharga milik manusia.

Sejarah agama membuktikan bahwa agama selalu berkaitan dengan masalah-masalah sosial. Karena itu, agama dapat dilihat sebagai suatu sarana perubahan sosial atas konflik-konflik agama yang lebih sering merupakan manifestasi dari konflik sosial dengan simbol-simbol keagamaan untuk tujuan-tujuan tertentu. Dalam hal ini kemanusiaan dan sosial umumnya, akan menjadi alasan bagi pemeluk-pemeluk agama untuk tidak saja hidup rukun dan bertoleransi positif, melainkan juga lebih jauh dari itu, yakni bekerjasama secara akrab dalam reformasi sosial, perubahan sosial atau transformasi sosial.

Sesungguhnya yang menjadikan masalah dalam setiap agama adalah sebagian besar penganut di setiap agama merupakan manusia *'awwām* dan hanya sedikit yang *'alīm*, oleh karenanya peningkatan wawasan keagamaan di kalangan *'awwām* menjadi sangat relevan. Peningkatan wawasan umat yang *'awwām* itu bisa menjadikan iman dan takwanya berfungsi dengan baik yang pada gilirannya akan meningkatkan kualitas dan prestasi takwa mereka.

Dalam beragama diperlukan adanya suatu sikap hidup keagamaan yang relatif atau nisbi sebagai jalan keluar dari kemelut perpecahan dan pertengangan agama yang pasti merusak kesatuan dan persatuan manusia. Dengan begitu dapat disimpulkan bahwa jika semua agama mengambil sikap yang sama maka dapatlah

dijamin bahwa agama bukan lagi merupakan faktor pemecah belah yang akan membawa malapetaka bagi kehidupan manusia, melainkan sebagai faktor perekat yang akan menebarkan rahmat bagi semua manusia, bahkan bagi alam semesta. Kebenaran agama tidak hanya satu, melainkan banyak, maksud dari kebenaran agama tersebut adalah apa yang ditemukan manusia dari pemahaman kitab sucinya sehingga kebenaran agama dapat beragam dan bahwa Tuhan merestui perbedaan cara keberagaman umatnya yang dalam terminologi Islam disebut *tanawu' al-'ibādah*. Jika seluruh penganut agama telah memiliki kedewasaan sikap beragama seperti ini, yaitu sampai kepada pemahaman bahwa kebenaran agama tidak hanya satu, tentu saja tidak akan ditemukan kelompok-kelompok yang saling kafir-mengkafirkan yang berujung pada munculnya berbagai bentuk konflik dan diskriminasi agama.

Dalam konteks Islam jelas sekali diajarkan bahwa keselamatan itu tidak hanya monopoli orang-orang Islam, melainkan juga milik yang lain. Sebagaimana yang dinyatakan dalam al-Qur'an surah al-Baqarah Madaniyyah/2 ayat 62:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرِيَّ وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabīn, 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”⁸¹

Menurut Quraish Shihāb, bahwasanya ayat ini, jika dipahami oleh umat Islam sebagaimana bunyi harfiyahnya dan diterima pula oleh para pengikut

⁸¹ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 12.

agama-agama tanpa mengaitkannya dengan teks-teks keagamaan yang lain, niscaya absolutisme dalam keberagaman akan sangat berkurang atau pupus sama sekali.⁸²

Akan tetapi manusia seringkali terlalu bersemangat untuk menyeleamatkan sesamanya manusia dan lupa akan keterbatasan dan kelemahan dirinya sehingga diantara mereka ada yang bersikap melebihi Tuhan, menginginkan agar seluruh manusia masuk ke dalam satu agama, bahkan satu aliran. Semangat yang menggebu-gebu itulah yang sering mengantarkan mereka memaksakan pandangannya dan keyakinannya pada orang lain, serta menganggap orang lain yang tidak sependapat dengan mereka sebagai kafir dan harus masuk neraka. Padahal Tuhan sendiri memberikan kebebasan kepada setiap manusia untuk memilih jalannya sendiri.

Setiap agama menjanjikan kemaslahatan bagi manusia dan setiap penganut agama meyakini sepenuhnya bahwa Tuhan yang merupakan sumber ajaran agama itu adalah Tuhan Yang Maha Sempurna, Tuhan yang tidak membutuhkan pengabdian manusia. Ketaatan dan kedurhakaan manusia tidak menambah atau mengurangi kesempurnaan-Nya. Tuhan sedemikian besar sehingga manusia tetap diberikan kebebasan untuk menerima atau menolak petunjuk agama, dan karena itu pula dia menuntut ketulusan beragama dan tidak membenarkan paksaan dalam bentuk apapun, baik nyata maupun terselubung.⁸³

⁸² M. Quraish Shihāb, *Membumikan al-Qur'an*, 337.

⁸³ Siti Musdah Mulia, *Pluralisme Agama dan Masa Depan Indonesia dalam Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam (Bingkai Gagasan yang Berserakan)*, (Bandung: Nuansa, 2005), 231-236

3. Pluralitas agama; bagian dari keragaman keyakinan dan budaya.

Pluralisme berbeda dengan pluralitas, meskipun akar kata kedua istilah ini sama dan keduanya saling berkaitan. Pluralisme pada dasarnya adalah paham/teori yang beranggapan bahwa realitas terdiri dari suatu kebergandaan inti, asas, dan isi.⁸⁴ Sedangkan pluralitas adalah pemikiran yang menyatakan atau mengungkapkan tentang kemajemukan segala sesuatu yang menjadi fakta.⁸⁵ Pluralitas (kemajemukan) merupakan suatu yang tidak perlu diperdebatkan lagi karena sebuah keniscayaan yang tidak dapat dinafikan dan dibenarkan dalam realita kehidupan seperti terdapatnya kaum pria dan wanita, tua dan muda, berkulit putih dan hitam dan terdapat berbagai suku, ras dan bangsa.

Akan tetapi, menarik garis lurus, bahwa kemajemukan itu identik dengan istilah pluralisme, tentu merupakan kesalahan, bahkan suatu penyesatan. Memang, pluralisme berangkat dari konteks pluralitas. Namun, sebagai paham pluralisme berbeda dengan pluralitas (kemajemukan itu sendiri). Dalam konteks pluralitas, al-Qur'an telah menjelaskan bahwa pluralitas merupakan sebuah keniscayaan sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Hujurat Makiyyah/49 ayat 13 :

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

Wahai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.⁸⁶

⁸⁴ Pegaun teori/paham ini disebut pluralis.

⁸⁵ Pluralitas berkenaan menjadi *jama'* dalam artian keragaman, merupakan suatu pernyataan tentang keadaan objek atau fakta yang diamati (oleh pengamat) yang berada di luar subjek yang diamati.

⁸⁶ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 745.

Sedangkan Istilah pluralisme seperti pluralitas, dapat dijadikan juga sebagai obyek pengamatan yang digunakan dalam berbagai bidang, yakni: filsafat, sosial, budaya dan politik.

Dalam bidang filsafat, pluralitas sebagai aliran pemikiran berbeda dengan monistik, dan dualistik⁸⁷ setidaknya menyatakan dua ciri utama, yaitu realitas tidak tersusun dari satu atau salah satu dari jenis substansi yang unik, dan realitas dapat terpecahkan ke dalam sejumlah lingkungan yang sama sekali berbeda dan tidak dapat direduksi menjadi satu kesatuan.

Dalam hal ini, orang memiliki pandangan yang secara mendasar berbeda berkenaan dengan asas-asas utama, khususnya berkaitan dengan agama dan makna terdalam dari kehidupan manusia. Perbedaan itu dapat dianggap mengandung potensi konflik mendalam yang hanya dapat ditepis manakala ada sistem nilai yang bersifat umum yang dapat diterima bersama misalnya martabat kemanusiaan yang sama, jika diandaikan perlunya ada tindakan sosial dan politik dalam satu masyarakat tertentu.

Implikasi lebih jauh dari pluralitas sebagai sebuah aliran pemikiran adalah pembenaran keberagaman filsafat seraya menegaskan bahwa semua kebenaran bersifat nisbi, serta beranggapan bahwa semua keyakinan filosofis dan keagamaan bersifat nisbi secara murni, yang merupakan ungkapan pendapat pribadi yang memiliki nilai yang sama. Itu berarti bahwa tidak ada satu sumber atau asas dari kebaikan, melainkan yang ada adalah banyaknya kebaikan yang terpisah dari

⁸⁷ Monisme berpendapat bahwa semua benda terwujud hanya oleh satu inti atau asas, sedangkan dualisme berpandangan bahwa semua benda terwujud dalam dua inti. Lihat Dogobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey: Adam & Co., 1976), 240.

otonomi manusia, dan masing-masing kebaikan itu tidak dapat direduksi ke dalam satu kesatuan.

Jika perspektif pluralitas seperti ini sebagai sebuah pemikiran dipergunakan untuk melihat gejala aliran keagamaan yang diyakini oleh manusia, maka lahirlah pandangan bahwa:⁸⁸

1. Kebenaran yang diakui oleh setiap dan masing-masing aliran (agama) bersifat nisbi, pernyataan seperti ini di sisi lain dari sudut pandang yang sama ingin mengatakan bahwa “tidak ada kebenaran tunggal”, dan jika pun ada hanyalah “kebenaran yang ada pada Yang Esa”.
2. Kebenaran dan kebaikan yang diyakini oleh setiap dan masing-masing aliran memiliki nilai yang sama, dan tidak satupun berada di atas atau di bawah yang lain, pernyataan ini mengungkapkan bahwa diperlukan satu kesepakatan tentang nilai-nilai yang dapat menjadi sebagai nilai bersama, misalnya martabat kemanusiaan;
3. Aliran keagamaan harus diperlakukan sebagai entitas eksistensial mandiri yang menganut pandangan keyakinan dan sistem nilai sendiri yang dapat diungkapkan dalam berbagai bentuk dan tradisi, hal ini berarti bahwa setiap dan masing-masing aliran keagamaan tidak bisa direduksi dan dipaksa bersatu dan menyatu dengan aliran lain; dan tidak satupun aliran keagamaan yang bisa meniadakan aliran yang lain apalagi tindakan peniadaan dengan menggunakan cara kekerasan.

⁸⁸ Dwick, E.C.D.D., *The Christian Attitude to Other Religions*, 78-79.

Jika demikian, maka pluralitas sebagai sebuah pemikiran yang pro-eksistensi dapat dijadikan landasan yang kokoh bagi kemajemukan agama dan keberadaan berbagai aliran keagamaan serta kesuburan bagi perkembangan pemikiran keagamaan.

Pemikiran pluralitas dalam bidang sosial memiliki pemikiran bahwa pranata sosial tersusun dari berbagai ragam kelompok yang nisbiah bebas, dan organisasi yang mewakili bidang-bidang pekerjaan yang berbeda, dimana setiap kelompok dan organisasi memiliki norma-norma yang dapat memberikan sumbangsih nilai positif yang sama pentingnya bagi anggotanya.

Pandangan ini bertolak belakang dengan monistik totalitarian, yang hanya mengenal negara sebagai satu-satunya sumber kekuasaan untuk mengatur pranata sosial. Dalam bentuk ekstremnya, pluralitas dalam bidang sosial kemanusiaan yang modern cenderung berpendapat bahwa kehidupan sosial perlu diatur semata-mata menurut pandangan kelompok-kelompok individualistik.

Perspektif pemikiran pluralitas dapat dipergunakan untuk meneropong aliran keagamaan atau keyakinan, maka dapat dilihat keberadaan manusia dalam struktur sosial sebagai berikut⁸⁹:

1. Aliran-aliran keagamaan adalah organisasi yang dapat mewakili pandangan, keyakinan, perilaku dan tradisi dari kelompok-kelompok keagamaan yang berbeda. Masing-masing memiliki energi positif yang dapat disinergikan untuk memberikan sumbangsih bagi kehidupan bersama dalam sosial kemanusiaan;

⁸⁹ Dwick, E.C.D.D., *The Christian Attitude to Other Religions*, 101-103.

2. Kemandirian aliran keagamaan dapat menangkal praktik dominasi dan hegemoni kelompok atas kelompok lain, karena ada pengakuan bahwa setiap aliran keagamaan memiliki fungsi dan kedudukan masing-masing di dalam kemajemukan manusia;
3. Keberadaan keragaman aliran keyakinan dapat memberikan dampak positif terhadap penguatan dan pemberdayaan manusia sebagai *civil society* dalam bernegara;
4. Kemandirian setiap dan masing-masing aliran keagamaan dapat menangkal peluang monistik totalitarian.
5. Pluralitas kemanusiaan menangkal relasi sosial antar kelompok dan aliran keagamaan yang bersifat dominan dan hegemonis, dan menegasikan pemusatan kekuatan sosial seperti kekuatan politik dan ekonomi, terhadap satu kelompok aliran keagamaan tertentu.

Pluralitas sebagai sebuah pemikiran terhadap budaya yang dimiliki manusia, berpendangan bahwa budaya di dalam satu tatanan kelompok manusia dapat dipelihara sejauh perbedaan-perbedaan itu tidak bertentangan dengan nilai-nilai dan kaidah-kaidah utama dari kebudayaan yang dominan, ketika dalam pranata kemanusiaan tersebut terdapat kelompok kebudayaan mayoritas dan minoritas. Pandangan ini meyakini bahwa kelompok-kelompok yang beraneka ragam itu dapat hidup bersama di dalam keselarasan dan saling pengertian bersama, tanpa menuju kearah asimilasi. Pemikiran pluralitas kebudayaan memiliki kemiripan dengan konsep atau istilah yang sedang populer yakni “multi-kulturalisme” yang diartikan sebagai paham dalam menyatakan bahwa kelompok-

kelompok etnis dan budaya dapat hidup berdampingan secara damai dalam prinsip koeksistensi yang ditandai oleh kesediaan untuk menghormati kebudayaan lain.

Pemikiran pluralitas dalam perspektif budaya seperti ini, jika dipergunakan sebagai sudut pandang untuk melihat keberadaan aliran-aliran keagamaan, maka:⁹⁰

1. Setiap dan masing-masing aliran keagamaan itu adalah sistem kepercayaan dan nilai, serta tradisi yang berbeda dengan aliran lain;
2. Setiap dan masing-masing aliran keagamaan yang berbeda tersebut, diakui terus keberadaannya secara bersama-sama dengan saling menghormati satu sama lain;
3. Keanekaragaman aliran keagamaan dapat membantu mengurangi dan memperkecil hegemoni budaya aliran keagamaan arus utama, terhadap aliran lain yang dianggap minoritas, pinggiran atau sempalan;
4. Keberadaan berbagai aliran keagamaan dapat memberi nilai pada penangkalan proses integrasi-budaya menuju monistik budaya.

Dengan demikian pemikiran pluralitas dalam perspektif budaya akan mencegah hilangnya satu aliran karena ditelan oleh aliran keagamaan arus utama hegemonis, dan disisi lain menangkal arogansi aliran keagamaan arus utama yang sering kali tergoda dan bahkan secara historis empiris melakukan tindakan pelecehan, penindasan, serta mengancam aliran keagamaan lain.

⁹⁰ Dwick, E.C.D.D., *The Christian Attitude to Other Religions*, 56-59

D. Terminologi Pluralitas Agama Dalam al-Qur'an.

Para pemikir Islam berbeda pendapat dalam melihat term-term al-Qur'an tentang pluralitas keagamaan. Pandangan *pertama*, dan ini merupakan pandangan yang dominan dalam Islam dan juga dalam agama-agama lain yaitu berangkat dari klaim kebenaran atas agama tertentu, akan tetapi mengakui keberadaan agama yang lain, walaupun memiliki pandangan bahwa agama yang lain tersebut salah dan sesat.⁹¹

Alasan yang memiliki pandangan yang pertama ini adalah bahwa terminologi al-Qur'an tentang pluralitas keagamaan dan adanya larangan pemaksaan dalam memeluk agama tertentu, justru menunjukkan kebenaran satu agama di atas agama-agama yang lain dan secara tidak langsung mengakui keberadaan agama selain agama tersebut. Meski demikian al-Qur'an mengakui, bahwa menghormati kebenaran agama-agama tersebut adalah suatu keharusan. Beberapa ayat yang menjadi dasar rujukan pandangan pertama ini adalah: al-Qur'an hanya memerintahkan mengajak mereka kepada akidah Islam dengan kelembah-lembutan seperti menyampaikan berita gembira, seperti yang tersirat dalam Q.S. al-Baqarah Madaniyyah/ 2 : 119-120) dan tidak diperbolehkannya pemaksaan dalam memeluk agama tertentu, sebagaimana yang terdapat dalam Q.S al-Baqarah Madaniyyah/2 : 256. Sekalipun orang-orang non muslim tetap kepada akidah mereka, hak-hak mereka dijamin oleh hukum sharī'ah yang diterapkan secara bersamaan, sehingga seluruh manusia memiliki kedudukannya yang sama

⁹¹ Muhammad Hasan Qardān Qaramaliki, *al-Qur'an dan Pluralisme Agama*, terj. Abdurrahman Arfan, (Jakarta: Sadra Press, 2011), 75.

dihadapan hukum *shara'*, seperti yang tercantum dalam Q.S.al-Baqarah Madaniyyah/2 : 62.⁹²

Tidak dipaksanya manusia untuk kembali bersatu dalam agama tertentu, yakni agama Islam dikarenakan dua hal, yaitu: *Pertama*, karena agama adalah keyakinan yang akan memberikan ketenangan dan kepuasan batin dan bukan sebaliknya akan melahirkan sifat kemunafikan yang amat dibenci oleh Allah SWT. *Kedua*, karena telah nyata jalan menuju kebenaran, sebagaimana jelasnya jalan menuju kesesatan, sementara manusia telah dilengkapi dengan perangkat akal.⁹³ Sebagaimana tersirat dalam al-Qur'an surat al-Rūm Makiyyah/30 : 30 :

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.⁹⁴

Pandangan *kedua*, kelompok pemikir Islam yang menyatakan bahwa terminologi al-Qur'an akan pluralitas agama, tidak hanya menunjukkan kebenaran salah satu agama, selama esensi keberagaman yakni penyerahan diri secara total kepada Tuhan menjadi pandangan hidupnya. Berkaitan dengan pernyataan ini, Ulil Absar Abdalla, menekankan:

“Semua agama sama, semuanya menuju jalan kebenaran, dengan tanpa rasa sungkan dan kikuk, saya mengatakan semua agama adalah tepat berada pada jalan seperti itu (sesuai dengan yang dipahami dan telah berjalan selama ini), jalan panjang menuju Yang Maha Besar. Semua agama dengan demikian adalah benar, dengan variasi tingkat dan kadar kedalaman yang berbeda-beda dalam menghayati

⁹² Jamāl al-Bannā, *al-Qur'an Kitab Pluralis*, terj. Anis. M, (Yogyakarta : Barokah Press, 2010), 35.

⁹³ Muḥammad Ḥasan Qarḍan Qaramaliki, *al-Qur'an dan Pluralisme Agama*, 112.

⁹⁴ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 574.

jalan *religiusitas* itu, semua agama yang ada dalam jalan menuju kebenaran dan larangan kawin beda agama, dalam hal ini antara perempuan Islam dengan lelaki non muslim, sudah tidak relevan lagi”.⁹⁵

Sangat jelas kelompok kedua ini dalam menentukan terminologi pluralitas agama dalam al-Qur’an sudah merubah haluan pemikiran pluralitas agama menjadi suatu paham yang beranggapan bahwa esensi semua agama tidak memiliki perbedaan, maka pernyataan-pernyataan seperti ini yang menjadi problem utama dalam pemecahan masalah yang terdapat didalam keragaman keyakinan.

Jamal al-Banna dalam bukunya “*Ḥurriyah al-Fikr wa al-I’tiqād fī al-Islām*” yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi “*Al-Qur’an Kitab Pluralis; Fikih Relasi Antar Agama*” menegaskan, bahwa secara dialektis dan hermeneutik, al-Qur’an dengan ayat-ayatnya secara gamblang menjelaskan bahwasanya hidayah hanya berasal dari Allah SWT dan Rasul tidak dibebani untuk menanggung hidayah setiap orang. Selain itu juga, seorang Rasul tidak bisa memberikan hidayah kepada siapa yang dia kehendaki, karena perbedaan dan keragaman merupakan kehendak Allah SWT. Pernyataan al-Qur’an seperti ini, merupakan tawaran yang bersifat terapis dari kecenderungan umat beragama yang selalu ingin menuntut *truth claim*, secara sepihak, sementara al-Qur’an memberikan jawaban yang sangat tegas terhadap pernyataan-pernyataan umat beragama yang bersifat eksklusif tersebut, al-Qur’an mengisyaratkan bahwa petunjuk bukanlah fungsi dari kaum-kaum tertentu, tetapi dari Allah SWT dan mungkinkah kaum tertentu tersebut dapat mengatakan atau mengklaim bahwa

⁹⁵ Fatwa MUI dalam Majalah Media Dakwah (No. 358 Ed. Sya’ban 1426/ September 2005), 46.

hanya merekalah yang telah diangkat oleh Allah SWT dan yang telah memperoleh petunjuk-petunjuk-Nya. Konsep al-Qur'an tentang kebebasan sudah mencapai derajat tertinggi ketika Allah SWT berfirman “*Tidaklah bagimu memeberikan hidayah kepada mereka*”, isyarat ini menunjukkan bahwa Rasul yang paling bertanggung jawab atas aqidah pun dibatasi otoritasnya sedemikian rupa.⁹⁶

Fazlur Rahman dalam *Interpretion in The Qur'an* yang dikutip oleh Alwi Shihab mengatakan bahwa ada beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan kepada nilai-nilai pluralitas agama dalam makna yang lebih luas dan menjadi dasar argumentasi pandangan kedua ini,⁹⁷ antara lain adalah Q.S al-Hujurāt Makiyyah/49 ayat 13:

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

Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.⁹⁸

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah SWT telah menciptakan makhluknya, laki-laki dan perempuan, dan menciptakan manusia berbangsa-bangsa, untuk menjalin hubungan yang baik. Kata *ta'ārafū* pada ayat ini maksudnya bukan hanya berinteraksi tetapi berinteraksi positif, karena itu setiap hal yang baik dinamakan dengan *ma'rūf*. Maksud dari dijadikannya makhluk dengan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku adalah dengan harapan bahwa satu dengan yang lainnya

⁹⁶ Jamāl al-Bannā, *al-Qur'an Kitab Pluralis*, 150 .

⁹⁷ Alwi Shihāb, *Nilai-nilai Pluralisme Dalam Islam*, (ed) Sururin, (Bandung: Nuansa, 2005), 15.

⁹⁸ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 745.

dapat berinteraksi secara baik dan positif, kemudian dilanjutkan dengan ayat “inna akramakum ‘inda Allahi atqākum” maksudnya adalah bahwasanya interaksi positif itu sangat diharapkan menjadi prasyarat kedamaian di bumi ini, namun yang dinilai terbaik di sisi Allah adalah mereka itu yang betul-betul dekat kepada Allah.

Selanjutnya dalam Surat Āli ‘Imrān Madaniyyah/3 ayat 64 Allah SWT menegaskan:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ.

Katakanlah: “Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak ada sesembahan kecuali Allah dan tidak dipersekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian diantara manusia menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah”. Jika mereka berpaling, maka katakanlah kepada mereka: “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)”⁹⁹.

Kemudian dalam surat Hūd Makiyyah/11 ayat 118-119:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ ۱۱۸ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۗ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat. Kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Tuhanmu (keputusan-Nya) telah ditetapkan: sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya.¹⁰⁰

Pada ayat ini Allah menegaskan bahwa Dia dapat menciptakan satu bangsa atau satu umat, tetapi kenapa tidak. Alasannya sebagaimana dijelaskan dalam lanjutan ayat, yaitu *walā yazālūna mukhtalifin....* menunjukkan kebiasaan manusia

⁹⁹ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 72.

¹⁰⁰ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 315-316.

untuk berselisih paham dengan apa yang diterima dari tuntunan Allah. Apakah manusia akan konsisten atau menyimpang. Oleh karena Allah SWT ingin melihat siapa yang konsisten dan siapa yang menyimpang, maka kata “*illā man raḥīma rabbuka*”, dapat diartikan kecuali orang yang mendapatkan rahmat adalah orang-orang yang selalu berlomba-lomba untuk menunaikan kebaikan. Sebab semua akan kembali kepada Allah SWT, dengan demikian yang dikehendaki Allah SWT adalah pluralitas atau keragaman yang penuh dengan interaksi positif, saling menghormati.¹⁰¹

Dalam ayat ini dapat dipahami kalau Tuhan mau, dengan gampang sekali akan menciptakan manusia semuanya dalam satu grup, monolitik dan satu agama, tetapi Allah tidak menghendaki hal tersebut. Tetapi justru Tuhan menunjukkan kepada realita bahwa pada hakikatnya manusia itu berbeda-beda sesuai kehendak Tuhan.¹⁰² Pandangan pluralitas agama seperti ini dipertegas dalam surat al-Baqarah Madaniyyah/2 ayat 62 :

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

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.¹⁰³

Sangatlah jelas menurut pandangan kedua ini, bahwa nilai-nilai pluralitas agama dalam Islam dapat dijumpai dalam al-Qur'an, hanya saja terkadang karena

¹⁰¹ Alwi Shihab, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam*, (ed). Sururin, (Bandung: nuansa, 2005), 15.

¹⁰² *Ibid.*, 17

¹⁰³ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 12.

fanatisme manusia yang membawa pemikiran pluralitas agama tersebut bukan hanya kepada *khilāf*,¹⁰⁴ tetapi menimbulkan *shiqâq*.¹⁰⁵ Menurut Quraish Shihâb, kalau ayat ini dipahami oleh umat Islam sebagaimana bunyi harfiyahnya, dan diterima pula oleh para penganut agama lain, tanpa mengaitkan dengan teks-teks keagamaan yang lain, niscaya absolutisme dalam keberagaman akan berkurang dan akan pupus sama sekali.¹⁰⁶

Sebagai sebuah pemikiran dan gerakan politik, pluralitas agama pernah diteladani oleh Rasulullah SAW ketika berada di Madinah. Apa yang diajarkan Nabi SAW bukanlah upaya melegitimasi agama resmi saat itu dan bukan pula alat pemaksa agar seluruh manusia yang tinggal di Madinah memeluk Islam. Dengan mengikuti prinsip universal keadilan ilahi saja, diketahui bersama bahwa perbedaan latar belakang pendidikan, lingkungan sosial, budaya dan kesempatan seseorang dalam mendapatkan ekonomi. Semua hal tersebut, meniscayakan *differensiasi* penerimaan konsep tentang Tuhan dan Agama. Dalam hal toleransi Rasulullah SAW pernah memberikan suri teladan yang sangat menginspirasi di hadapan para pengikutnya.

Sejarah mencatat bahwa Nabi SAW pernah dikucilkan dan bahkan diusir dari tanah tumpah darahnya yaitu Makkah, kemudian dengan terpaksa hijrah ke Madinah untuk beberapa lama dan pada suatu saat dapat kembali ke Makkah dengan meraih kemenangan dalam suatu peperangan. Peristiwa ini dikenal dalam sejarah Islam dengan sebutan *fathu al-Makkah*, dalam peristiwa yang penuh

¹⁰⁴ *Khilāf* adalah perbedaan pendapat yang didasari atas saling hormat menghormati.

¹⁰⁵ *Shiqâq* adalah perbedaan pendapat yang membawa kepada pertikaian dan perselisihan.

¹⁰⁶ M. Quraish Shihâb, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2013), 337.

kemenangan ini, Nabi SAW tidak mengambil langkah balas dendam kepada siapapun yang telah mengusirnya dahulu dari tanah kelahirannya, melainkan Nabi SAW mengatakan “*Antum al-Ṭulaqāi*” yang artinya “kalian semuanya bebas”.

Peristiwa ini sangat memberikan inspirasi dan memberikan kesan yang sangat mendalam terhadap penganut agama Islam dimanapun mereka berada dan Nabi SAW telah memberikan contoh konkret dan sekaligus contoh pemahaman dan penghayatan pluralitas keagamaan yang amat riil dihadapan umatnya. Dalam peristiwa *fathu al-Makkah* tersebut, dimensi historisitas keteladanan Nabi SAW menjadi sesuatu yang sangat penting dalam penghayatan beragama. Tanpa didahului polemik pengumpulan filosofis teologis, Nabi SAW tidak menuntut “*truth claim*” atau pembenaran sepihak atas nama dirinya ataupun agama yang dianutnya, akan tetapi Nabi SAW mengambil sikap “*agree in disagreement*” yaitu saling menghormati atas perbedaan, Nabi SAW tidak memaksakan agamanya untuk diterima oleh orang lain, tanpa kesadaran dari lubuk hatinya, dalam hal ini Nabi SAW sangat mengakui eksistensi dan keberadaan agama-agama lain selain Islam.

Amin Abdullah berkomentar, bahwa dalam perspektif Islam dan dasar-dasar untuk hidup bersama dalam pranata sosial yang pluralistik secara *religious*, sejak semula memang telah dibangun di atas landasan normative historis. Apabila terdapat hambatan atau anomali-anomali yang menyebabkan tidak terbangunnya pluralitas agama, penyebab utamanya bukan karena inti ajaran Islam itu sendiri yang bersifat intoleran dan eksklusif, tetapi lebih banyak ditentukan dan dikondisikan oleh situasi historis, ekonomi, politis yang melingkari komunitas

umat Islam di berbagai tempat. Kompetisi untuk menguasai sumber-sumber ekonomi, kekuasaan politik, hegemoni kekuasaan, jauh lebih mewarnai ketidakmesraan hubungan antar pemeluk agama dan bukannya oleh kandungan ajaran etika agama itu sendiri.¹⁰⁷

Tekanan kepada segi kemanusiaan dari agama ini menjadi semakin relevan, bahkan mendesak, dalam menghadapi apa yang disebut era globalisasi, yaitu zaman yang menyaksikan proses semakin menyatunya peradaban seluruh umat manusia berkat kemajuan teknologi komunikasi dan transformasi. Barangkali peradaban umat manusia tidak akan menyatu secara total sehingga hanya ada satu peradaban di seluruh muka bumi, hal yang sedemikian tentunya sedikit saja orang yang menghendaki karena akan membosankan. Setiap tempat mempunyai tuntutan sendiri dan tuntutan itu melahirkan pola peradaban yang spesifik bagi masyarakat setempat, akan tetapi jelas tidak ada cara untuk menghindarkan dampak kemudahan berkomunikasi dan berpindah tempat, berupa kemestian terjadinya interaksi dan saling mempengaruhi antara berbagai kelompok manusia. Karena itu juga diperlukan adanya landasan pemikiran untuk memantapkan pandangan kemajemukan dan setiap sesuatu yang bernilai positif kepada sesama manusia dan saling menghargai.

Berkenanaan dengan ini, umat Islam boleh merasa mujur, karena mereka mewarisi peradaban yang pernah benar-benar berfungsi sebagai peradaban global. Kosmopolitanisme Islam telah pernah menjadi kenyataan sejarah, yang meratakan jalan bagi terbentuknya warisan kemanusiaan yang tidak dibatasi oleh pandangan

¹⁰⁷ Amin Abdullah, *Falasafah Kalam*, 75.

kebangsaan sempit dan *parakialistik*. Apabila sekarang harus menumbuhkan semangat kemanusiaan universal pada umat Islam, maka sebagian besar hal tersebut merupakan pengulangan sejarah, yaitu menghidupkan kembali pandangan dan pengalaman yang dahulu pernah ada pada umat Islam sendiri. Menyadari masalah itu sebagai pengulangan sejarah tentunya akan berdampak dalam meringankan beban psikologis perubahan sosial yang menyertai pergantian dari pandangan yang ada sekarang menuju pandangan yang lebih global.

Mengingat situasi global umat manusia dalam kaitannya dengan persoalan keagamaan di zaman modern yang didominasi oleh Barat dengan segala paham yang berkembang sekarang ini, sikap penuh pertanyaan serupa adalah sangat wajar. Tetapi jawaban atas pertanyaan serupa itu, kini barangkali menjadi sedikit lebih mudah disebabkan oleh kemungkinan interpretasi dan konklusi dari kenyataan bangkrutnya sistem keagamaan Eropa Timur dengan Marxis-Leninismenya yang hakikatnya adalah percobaan yang paling bersungguh-sungguh dalam menghapus agama dari kehidupan demi melepaskan manusia dari peranan agama. Tetapi percobaan itu, walaupun Marx dan para pendukungnya mengklaimnya sebagai “ilmiah” ternyata menemui kegagalan karena justru sangat ironis, Marxisme sendiri telah menjelma menjadi agama pengganti (*quasy religion*) yang lebih rendah dan kasar, jika tidak dapat dikatakan primitif.

Beberapa manusia yang yakin kepada ajaran komunisme boleh jadi memang benar telah berhasil membebaskan dirinya dari percaya kepada objek penyembah yang dalam istilah Arab disebut *ilāh*, mengandung makna etimologis yaitu “objek sesembahan” karena dalam pandangan kominisme, menyembah akan

berakibat perbudakan dan perampasan kemerdekaan manusia. Akan tetapi pengikut komunisme lebih terjerumus ke dalam praktik penyembahan objek-objek yang jauh lebih membelenggu, memperbudak, dan merampas lebih banyak kemerdekaan mereka, yaitu para pemimpin yang bertindak tiranik dan otoriter. Apalagi para pemimpin itu dianggap personifikasi ajaran “suci”, sehingga wajar aliran-aliran dalam komunisme dinamakan dan dikaitkan dengan nama seorang tokoh pemimpin aliran tersebut, seperti “Marxisme”, “Leninisme”, “Stalinisme”, dan “Moisme”. Dalam istilah teknis keagamaan Islam, pengikut komunisme tersebut jatuh ke dalam praktik syirik atau lebih buruk lagi, karena pengertian “*shirk*” dalam bahasa Arab terutama sepanjang penggunaannya untuk penduduk kota Makkah yang menentang Nabi, berarti percaya kepada Tuhan yang memiliki *shārik*, yakni “peserta”, “*associate*”, meskipun derajat “peserta” itu lebih rendah daripada Tuhan itu sendiri, sebagaimana yang terungkap dalam al-Qur’an surat al-Zumar Makiyyah/39 ayat 36-37 :

أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ۖ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ

Bukankah Allah cukup untuk melindungi hamba-hamba-Nya. dan mereka mempertakuti kamu dengan (sembahan-sembehan) yang selain Allah? dan siapa yang disesatkan Allah Maka tidak seorangpun pemberi petunjuk baginya. Dan Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, Maka tidak seorangpun yang dapat menyesatkannya. Bukankah Allah Maha Perkasa lagi mempunyai (kekuasaan untuk) menghukum?¹⁰⁸

Meskipun Marxisme dapat dipandang sebagai padanan agama (*religion equivalen*) atau agama pengganti, sehingga secara sadar dan sistematis menolak setiap kemungkinan akan adanya kepercayaan terhadap suatu wujud Yang Maha

¹⁰⁸ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 664.

Tinggi, dengan demikian aliran tersebut tumbuh menjadi agama palsu (*ersatz religion*) yang lebih rendah dan kasar daripada agama-agama zaman konvensional, serta lebih memperbudak manusia dan membelenggu kemerdekaannya. Marxisme, terutama dalam bentuknya yang dogmatis dan tertutup dalam komunisme, menjadi sebuah peristiwa tragis manusia dalam usaha mencari makna hidupnya dan menemukan pemecahan yang “ilmiah” bagi persoalan hidup.¹⁰⁹

Kaum muslim meyakini bahwa al-Qur'an mengandung satu *imperatif universal* yang mesti dipenuhi oleh semua manusia. Pengetahuan *imperatif* ini dianugerahkan sejak lahir kepada semua manusia berupa sifat azali yang distilahkan dalam al-Qur'an dengan “*fiṭrah*”. *Fiṭrah* tersebut memiliki pengetahuan dan daya yang dibutuhkan oleh manusia untuk memenuhi tujuannya diciptakan yaitu meyakini dan mengabdikan kepada Tuhan. Setiap individu bertanggung jawab untuk memahami makna bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan untuk mengabdikan kepada nilai-nilai kemanusiaan.

Akan tetapi penjabaran penuh *imperatif universal* al-Qur'an tidak dengan langsung bisa ditangkap sesuai dengan makna tersuratnya karena sebagai pengantar, teks al-Qur'an bukanlah penguraian sistematis *imperatif universal* tersebut dan bukan juga wahyu yang disusun secara kronologis yang bercirikan *deklaratif*, *indikatif* dan *imperatif*, sebagaimana mestinya ketika Nabi Muhammad SAW mengelola umatnya. Dengan istilah lain, bahwa dengan hanya mengidentifikasi surat-surat sebagai *Makkiyah* atau *Madaniyah*, maka hal tersebut

¹⁰⁹ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, xxii-xxv.

tidak bisa digunakan untuk melacak berbagai perjumpaan kaum muslimin dengan agama lain dan penganutnya atau seperti yang dikemukakan oleh kaum apologis muslim modern, teologi al-Qur'an mengenai toleransi agama tidak bisa dinisbahkan kepada masa awal wahyu yaitu *Makkiyah*, ketika kaum muslim hidup sebagai minoritas di tengah-tengah mayoritas kaum kafir yang memusuhinya. Kondisi kota Mekah yang tidak menguntungkan bagi kaum muslim dan tidak cocok bagi tumbuhnya inklusivitas teologi yang didasarkan pada pandangan bahwa agama itu harus hidup berdampingan, sebagaimana sebutan al-Qur'an surat al-Kāfirūn Makkiyah/109 ayat 5: "Untukmu agamamu dan untukku agamaku".¹¹⁰ Akan tetapi di Madinah muncul masalah nyata tentang hidup berdampingan diantara Ahli Kitab, sehingga al-Qur'an menanggapi secara kreatif masa-masa pembentukan dalam perkembangan relasi antar komunitas Islam dan agama samawi lainnya.¹¹¹

Islam merupakan agama termuda dalam tradisi Ibrahimi, pemahaman tentang pemikiran pluralitas agama dalam Islam sejak kelahiran pada abad ke-7 sudah melibatkan unsur kritis dalam pemikiran tersebut seperti prihal hubungan Islam dengan agama lain. Tidak untuk mengingkari ke-*saḥīḥ*-nya pengalaman transendensi agama lain, akan tetapi Islam sejak awal telah mengetahui dan mengakui daya penyelamatan (*salvafic efficacy*) terhadap kaum agama lain dalam hubungannya dengan lingkup monoteisme yang lebih luas, tercermin dalam surat al-Baqarah Madaniyyah/2 ayat 62 :

¹¹⁰ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 919.

¹¹¹ Abdulaziz Sachedina, *Beda Tapi Setara: Pandangan Islam tentang Non-Islam*. Cetakan kedua. (Jakarta: Pt. Serambi Ilmu Semesta, 2004), 55-56.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Ṣābīn, 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.¹¹²

Al-Qur'an jelas memandang dirinya sebagai mata rantai kritis dalam pengalaman pewahyuan umat manusia dengan satu jalan universal yang dimaksudkan untuk semua makhluk. Secara khusus, Islam juga memiliki etos biblical yahudi dan Kristen, dan Islam memiliki sikap yang luar biasa inklusif terhadap *Ahlu al-Kitāb*, dengan merekalah Islam terhubung melalui manusia pertama di muka bumi. Sikap unik Islam adalah keyakinannya bahwa kepercayaan terhadap keesaan Tuhan itu menyatukan umat Islam dengan semua manusia, apapun agama mereka masing-masing, al-Qur'an menyatakan bahwa hari pengadilan semua manusia akan dihisab amal moral mereka sebagai warga masyarakat dunia apapun afiliasi sektarian mereka.

Menurut Jamāl al-Bannā dalam kitabnya *Ḥurriyah al-Fikri wa al-I'tiqādi fī al-Islām*, bahwa terminologi pemikiran pluralitas agama dalam al-Qur'an dapat diklasifikasi dari segi akidah menjadi;

- a. Iman dan Kafir sesungguhnya adalah permasalahan pribadi yang tidak terkait kecuali dengan yang menyakininya, pembahasan ini diantaranya terdapat pada Q.S. al-Isrā' Makiyyah/17 : 15 dan Q.S. al-Kahfi Makiyyah/18 : 29.

¹¹² Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahan*, 12.

- b. Rasul adalah pembawa berita gembira dan pengemban pringatan, penyampai dakwah tanpa otoritas pemaksaan, pembahasan ini diantaranya terdapat pada Q.S al-Baqarah Madaniyyah/2 : 119-120.
- c. Petunjuk dan hidayah hanya milik Allah didasarkan atas kehendaknya, pembahasan ini diantaranya terdapat pada Q.S al-Zumar Makiyyah/39 : 36-37 dan Q.S al-Baqarah Madaniyyah/2 : 142.
- d. Perbedaan kepercayaan diantara manusia adalah sesuatu yang justru diinginkan Allah SWT dan akan dihakimi oleh Allah nanti pada hari kiamat, pembahasan ini diantaranya terdapat pada Q.S al-Baqarah Madaniyyah/2 : ayat ke-62 dan ayat ke-137-138.¹¹³

Untuk menyempurnakan terminologi pemikiran pluralitas agama dalam al-Qur'an dari segi ibadah dan mua'malah, peneliti mengutipnya dari Hasan Qarḍān, menurutnya pluralitas agama dalam al-Qur'an meliputi:

Pertama; dari segi Ibadah, mencakup : (1). Tujuan diciptakannya makhluk hanya untuk beribadah, Q.S al-Dhāriyāt Makiyyah/51 : 56 dan Q.S al-Baqarah Madaniyyah/2 : 21-22. (2). Setiap ummat memiliki syari'at dan cara untuk beribadah masing-masing, Q.S al-Rūm Makiyyah/30 : 30. (3) Larangan eksploitasi dan meyembah makhluk, Q.S al-A'rāf Makiyyah/7 : 157 dan Q.S Āli 'Imrān Madaniyyah/3 : 64 dan 79.¹¹⁴

¹¹³ Jamāl al-Bannā, *al-Qur'an Kitab Pluralis*, 17-18. Mengenai ayat-ayat yang peneliti fokuskan sebagian sesuai dengan arahan Jamāl al-Bannā, sebagian lagi merupakan hasil pencarian pribadi peneliti dari al-Qur'an yang sesuai dengan tema tersebut. Hal ini peneliti lakukan karena Ibn 'Arabī tidak menafsirkan semua ayat tersebut disebabkan karena metode kitab tafsirnya *ijmālī*.

¹¹⁴ Muḥammad Ḥasan Qarḍān Qaramaliki, *al-Qur'an dan Pluralisme Agama*, 82.

Kedua; dari segi mu‘āmalah, mencakup : (1). Tidak ada paksaan memeluk Islam, toleransi dan selalu berbuat baik kepada orang kafir¹¹⁵, Q.S al-Baqarah Madaniyyah/2 : 256. (2). Hawa nafsu menjadi faktor perselisihan agama, Q.S Hūd Makiyyah/11 : 118-119 dan Q.S al-Rūm Makiyyah/30 : 31-32. (3). Ketakwaan menjadi ukuran kemuliaan manusia¹¹⁶, Q.S al-Ḥujurāt Makiyyah/49 : 13 dan Q.S al-Baqarah Madaniyyah/2 : 177. (4). Halalnya makanan Ahli Kitab dan nikah dengan mereka¹¹⁷, Q.S al-Māidah Madaniyyah/5 : 4-5.

E. Dimensi-Dimensi Pluralitas Agama.

Pemikiran pluralitas agama memiliki beberapa dimensi-dimensi yang menjadikannya sebagai alat untuk mengetahui dan mencari persamaan-persamaan atas perbedaan-perbedaan yang muncul dalam kemajemukan keberagaman. Dimensi-dimensi tersebut adalah;

1. Peluralitas agama sebagai sistem Ilahiah

Terdapat keraguan bahwa ayat-ayat yang mengatur hubungan antar agama dalam teks-teks *fiqh* klasik tidak bisa secara mekanis diterapkan dalam kondisi modern yang jelas jauh berbeda. Masalah utama yang dihadapi kaum *fuqahā’* masa kini adalah pertentangan antara nilai-nilai hegemonik masa lampau dan realitas kondisi politik yang berlawanan dengan penerapan nilai-nilai tersebut. Meskipun analisis akademis menunjukkan batasan sejauh mana nilai-nilai tersebut secara nyata dipengaruhi oleh ruang dan waktu, kaum fundamentalis masa kini

¹¹⁵ *Ibid*, 75 dan 84.

¹¹⁶ *Ibid*, 134 dan 177.

¹¹⁷ *Ibid*, 204. Dalam menentukan ayat-ayat yang akan menjadi fokus penafsiran term-term pluralisme agama dalam al-Qur’an, peneliti menentukannya dengan metode tafsir tematik.

menolak segala pendapat bahwa keputusan *fiqh* secara kultural dan historis bergantung kepada kondisi yang serba mungkin. Dengan kata lain mereka tidak mampu mengakui bahwa meskipun al-Qur'an merupakan teks *qat'i* yakni memberikan kepastian hukum dan makna, penerapan interpretatif wahyu yang beragam tersebut disesuaikan dengan realitas historis yang berubah.

Kaum tradisional Islam berpendapat bahwa hukum Islam, sebagaimana yang dirumuskan kaum *fuqahā'* pada tiga abad pertama Islam, bersesuaian penuh dengan kehendak Tuhan yang diungkapkan dalam al-Qur'an dan sunnah. Kepercayaan mereka terhadap interpretatif hukum Tuhan yang transhistoris atau lintas waktu dan tak berubah, membuat mereka menukilkan diri terhadap hubungan antara budaya, sejarah dan agama. Kebutuhan manusia terhadap suatu yang ideal sulit terpenuhi jika praktik-praktik tertentu masa lampau tidak bisa diubah agar sesuai dengan kebudayaan dan adat masa kini.

Tugas reinterpretasi ini merupakan tugas internal yang memerlukan kaum muslim intelektual yang mawas diri untuk melakukan dekodefikasi korpus *fiqh*. Kaum muslim sendirilah yang mesti menghipun sumber data spiritual dan moral yang dibutuhkan untuk mencari aspek-aspek sumber *fiqh* yang saat ini dimonopoli oleh kaum eksklusif. Tanpa agenda akademik semacam ini, Islam meskipun memiliki kekayaan dalam prinsip-prinsip pemikiran pluralitas dalam segala aspek, tidak akan bisa memberikan suatu alternative untuk menghadapi kondisi perbedaan (*otherness*) dengan baik.

Teologis pluralitas al-Qur'an mengenai kaum lain memang memandang hubungan antar agama sebagai suatu sistem ilahiah bagi manusia untuk hidup

bersama. Dalam kisah-kisah sejarah sakral al-Qur'an terdapat hakikat pemikiran pluralitas agama yang bersifat inklusif yaitu dimulai dengan pasangan pertama manusia yang mengawali perjalanan yang menuju pembentukan satu masyarakat ideal di muka bumi, dalam al-Qur'an surat al-Nisā' Madaniyyah/4 ayat ke-1 disebutkan : "Hai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menjadikan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (diri)nya, dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak".¹¹⁸ Kisah universal yang menandakan kesamaan takdir umat manusia tersebut, dicabut dari akarnya oleh konsepsi Islam sempit mengenai satu tatanan yang didasarkan pada keanggotaan khusus yakni hanya orang-orang yang menerima wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, ketika komunitas eksklusif ini mengendalikan tatanan publiknya dan mengarahkan kehendak untuk melanggengkan dominasinya dalam wilayah orang beriman (*dār al-īmān*) untuk menciptakan wilayah ketundukan (*dār al-Islām*; daerah yang diperintah oleh negara Islam), kaum *fuqahā'* memakai ayat-ayat yang mengabsahkan dominasi Islam, tidak untuk mengabsahkan meluasnya agama Islam ke seluruh dunia.

Ketegangan antar konsep Islam kaum pluralistis dan kaum eksklusif ini hanya bisa dituntaskan melalui kajian dan telaah ulang terhadap konteks khusus dari ayat-ayat yang digunakan, dimana kajian tersebut dikondisikan oleh kepercayaan, harapan, hasrat, dan ketakutan terhadap zaman klasik. Dengan cara tersebut, maka akan dihadapkan ayat-ayat teologis pluralitas al-Qur'an dengan

¹¹⁸ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 99.

masalah-maslaah kontemporer dan menerapkan ayat-ayat tersebut dengan suatu perspektif sejarah yang baru.¹¹⁹

2. Pluralitas agama sebagai konstruksi dialogis antar agama.

Pembahasan tentang pluralitas agama difokuskan kepada tiga agama Ibrahim (*the Abraham Religions*), yakni Yahudi, Kristen dan Islam. Oleh karena itu, sikap-sikap keagamaan yang eksklusif, inklusif dan pluralistis akan dipaparkan dalam tradisi ketiga agama tersebut. Hal tersebut dikarenakan dalam ketiganya, terdapat klaim-klaim kebenaran dan keselamatan selain adanya pengakuan atas eksistensi agama-agama lain.

a. Yahudi dan pluralitas keagamaan.

Agama yahudi merupakan agama pertama yang mencapai bentuk dan keyakinan, yang kemudian menjadi konteks munculnya agama Kristen dan Islam. Dalam teks al-kitab, disebutkan bahwa Yahudi mengutuk agama-agama lain dan menegaskan bahwa Yahwe adalah satu-satunya Allah yang benar atau bahwa semua Allah harus tunduk kepada Yahwe (Ul: 5 dan Kel: 20). Dari teks tersebut, Maimonides seorang filsuf Yahudi abad pertengahan memberikan gagasan bahwa agama Yahudi adalah satu-satunya iman keagamaan yang diwahyukan Allah dari semua agama dan hanya iman keagamaan Yahudi yang benar dalam segala hal. Eksklusivitas Maimonides bahkan diperkuat dengan keyakinannya, bahwa agama-agama lain sebagai upaya manusia untuk menyamai atau melebihi agama Yahudi dengan membangun struktur-struktur keyakinan tertentu adalah kepalsuan

¹¹⁹ Abdulaziz Sachedina, *Beda Tapi Setara*, 56.

dan kemushrikan. Oleh karena itu, Maimonades berkeyakinan bahwa 'Isa dan Muhammad adalah nabi-nabi palsu.

Di samping gagasan Maimonedes yang eksklusif, di abad pertengahan ini sesungguhnya telah ada pemikir inklusif *Judaism*, Moses Mendelssohn yang menyatakan bahwa Tuhan adalah Zat Yang Mutlak yang memiliki banyak pengejawantahan, atau satu Allah yang menggejala dalam banyak agama.

Pemikiran Moses Mendelssohn tersebut menyatakan bahwa melalui akal budi dan hati nurani, manusia akan bisa menangkap kebaikan. Semua agama bagi Mendelssohn sama-sama menyampaikan kebenaran, namun dengan peraturan dan karakteristik yang unik. Karenanya, penyatuan agama justru bertentangan dengan hakikat toleransi dan pluralitas itu sendiri.

Pemikiran tentang pluralitas agama perspektif Yahudi, dapat juga dicermati melalui pendapat Breslauer bahwa keanekaragaman merupakan unsur yang positif dan kreatif apabila menghasilkan toleransi. Hal ini karena dalam perspektif pemikiran pluralitas agama, terjadi interaksi dalam suasana saling menghargai yang dilandasi dengan kesatuan rohani meskipun mereka berbeda. Demikian juga perspektif pemikiran pluralitas agama yang dibangun oleh Rosenweigh di Eropa atau Abraham Heschel di Amerika, berimplikasi positif bagi relasi yahudi dengan agama-agama lain. Perspektif pemikiran pluralitas agama Yahudi ini disamping menekankan pentingnya keragaman, juga meniscayakan

adanya kesatuan dalam dimensi keimanan yang mengacu kepada pengalaman batin dan rohani umat-umat agama yang lain.¹²⁰

b. Kristen dan pluralitas keagamaan.

Pluralitas keagamaan dalam konteks ke-kristen-an, merupakan tantangan besar terkait erat dengan eksklusivitas kegiatan dakwah agama ini selama ratusan tahun. Sejak dirumuskannya kristologi pada Konsili Nisca dan Kalsedon pada abad ke-4 dan ke-5, teologi ini kemudian menjadi ideologi eksklusif Kristiani. Eksklusivitas ini didasarkan kepada doktrin mengenai kesatuan *hipstatik*, yang mengakui keunikan Yesus sebagai manusia sekaligus Allah, pribadi kedua dari Tri Tunggal yang sama kedudukannya.

Diselenggarakan Konsili Florence pada tahun 1442 yang menghasilkan doktrin *extra ecclesiam nulla salus*, semakin memberikan energi dan motivasi bagi umat Kristen untuk melakukan Kristenisasi dunia. Bahkan setelah Paus Pulus II mengobarkan semangat eksklusif yang disokong oleh aliran Yansenisme, maka doktrin ini semakin memperkokoh gerakan kristenisasi, terutama seiring dengan kolonialisme Eropa atas dunia Muslim abad ke-18 dan ke-19, yang “berboncengan” dengan orientalisme dan *evangelisme*.

Pergeseran sikap dari eksklusif ke inklusif yang kemudian dielaborasi menjadi teologi pluralistis, terjadi setelah Konsili Vatikan tahun 1962-1965. Priode tersebut menjadi tonggak sejarah bagaimana umat Kristen menjalin hubungan dengan umat non Kristen. Gagasan pemikiran pluralistis yang dirumuskan dalam rumusan *Nostra Aetate*, secara resmi ditindak lanjuti dengan

¹²⁰ Umi Sumbulah, “Islam “Radikal” dan Pluralisme Agama: Studi Konstruksi Sosial Aktivistis Hizb al-Tahrir dan Majelis Mujahidin di Malang tentang Agama Kristen dan Yahudi.”, (Disertasi- IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007), 154.

dibentuknya sekretariat antar umat beragama. Sekretariat ini mengadakan dan memfasilitasi dialog-dialog antar agama yang dilakukan baik di negara-negara timur seperti Mesir, Yordania, Maroko dan Irak, ataupun di negara-negara barat seperti Roma.

Konsili Vatikan II merevisi eksklusivitas doktrin *extra ecclesiam nulla salus* yang dirumuskan dalam Konsili Florence tahun 1442. Hans Kung, menyatakan bahwa Konsili Vatikan II tahun 1962-1965, melahirkan keyakinan teologis bagi umat Kristen bahwa ada dua jalan untuk meraih keselamatan, yakni jalan Kristiani dan jalan diluar Kristiani. Dengan pandangan bahwa agama-agama diluar Kristen juga merupakan jalan keselamatan, maka klaim bahwa Kristianitas adalah satu-satunya jalan keselamatan yang disebut dengan eksklusifistik, atau Kristianitas sebagai pelengkap agama lain yang disebut dengan inklusifistik, haruslah ditolak demi alasan-alasan teologis fenomenologis.

Pergeseran dari sikap eksklusif ke sikap inklusif dalam priodik sejarah modern, dapat dilihat dalam beberapa model evolusi teologis dalam tradisi Kristiani, yakni model *evangelis* yang memiliki tiga corak: (a). *Fundamentalisme evangelis*, kelahirannya merupakan respon terhadap liberalisme dan sekularisme, dengan karakter utama mempertahankan gagasan kemaksuman Bibel dan menolak interpretasi terhadapnya. (b). *Konservatisme evangelis*, yakni lebih membuka diri terhadap modernitas. (c). *Ekumenisme evangelis*, yang memiliki karakter liberal dan sangat terbuka dengan modernitas.

Menurut Harold Coward, terdapat berapa pendekatan mutakhir yang berkembang dalam tradisi Kristiani era modern, yakni: *pertama*, pendekatan

Kristosenrtris, yang merupakan suatu pendekatan Kristiani yang dikembangkan antara lain oleh Karl Rahner. Paham ini mengakui keunikan Yesus sebagai penjelma Tuhan. *Kedua*, pendekatan teosentris, yang memandang bahwa Tuhan adalah pusat segala sesuatu dan karenanya agama “berjalan” mengelilingi Yesus (Tuhan).

Teori yang kedua tersebut, digagas oleh John Hick, Paul Tillich dan Wilfred Cantwel Smith. Argumentasi ekspresif tentang paradigma ini bisa dilihat pada tesis Hick. Dengan menggunakan analogi astronomi, Hick melakukan revolusi Kopernikan, dengan menyatukan bahwa Tuhan adalah pusat alam semesta iman manusia, semua agama termasuk Kristen, melayani dan mengelilingi-Nya. *Ketiga*, pendekatan dialogis, menurut Stanley Samartha dan Raimundo Panikkar adalah suatu pandangan dan agagasan bahwa agama Kristen harus mengakui agama-agama lain karena perkembangan Kristiani merupakan hasil dialog dan “persentuhan” langsung dengan agama-agama lain.

Pandangan positif yang telah diawali dalam priodik sejarah Konsili Vatikan II tersebut dilanjutkan di abad ke-21 yang ditandai dengan mulai tumbuhnya kesadaran dikalangan tokoh-tokoh Kristen, bahwa sesungguhnya agama merupakan jalan spiritual dan manifestasi relasi manusia dengan Tuhan. Karena itu, agama tidak bisa dipaksakan, bahkan meniscayakan penghormatan dan penghargaan, sehingga memunculkan berbagai rintisan jalan dialogis terutama antara Kristen dan Islam. Knitter misalnya, berpandangan bahwa tujuan akhir dari agama Kristen bukanlah pengkristenan dunia, namun bagaimana agar manusia

mampu menjalin relasi harmonis dengan Tuhan, dan menjadikan agama sebagai sumber etika dan moral universal.

c. Islam dan pluralitas keagamaan.

Islam disamping memiliki doktrin-doktrin eksklusif sebagaimana agama Yahudi dan Kristen, juga memiliki doktrin-doktrin inklusif-pluralistis yang menghargai dan mengakui eksistensi dan kebenaran agama lain. Tidak seperti pada kedua agama sebelumnya yang memiliki priodik sejarah yang menandai pergeseran sikap keagamaan yang eksklusif hingga pluralistis, dalam Islam teologi inklusif-pluralistis telah diteladankan pada tingkat praktis oleh Rasulullah SAW ketika menjadi pemimpin pemerintahan dan agama di Madinah. Rasulullah memberikan jaminan perlindungan dan hak yang sama bagi penduduk yang beragama lain sepanjang tidak memusuhi Islam. Komitmen sosio-teologis ini, terangkum dalam *Mīthāq Madīnah* yang tidak saja disusun secara sepihak oleh Rasulullah, tetapi melibatkan elemen-elemen Madinah, sesaat setelah beliau hijrah.

Penghargaan atas eksistensi agama lain, juga dilakukan oleh generasi sahabat, beberapa keberhasilan ekspansi kekuasaan tidak selalu diikuti keberhasilan da'wah secara kuantitatif, karena dalam Islam terdapat prinsip penghormatan terhadap keyakinan agama yang lain, yakni tidak ada pemaksaan untuk memeluk Islam. Masuknya Islam ke Sisilia, ke daratan Spanyol hingga ke anak benua India, membuktikan kebenaran tesis tersebut.

Al-Qur'an memberikan apresiasi bahwa masyarakat dunia terdiri dari beragam komunitas yang memiliki orientasi kehidupan masing-masing,

komunitas-komunitas tersebut harus menerima kenyataan akan keragaman sehingga mampu memberikan toleransi. Dengan perbedaan ditekankan perlunya masing-masing untuk saling berlomba dalam menuju kebaikan, karena mereka akan dikumpulkan oleh Allah untuk memperoleh keputusan final. Apresiasi demikian artikulatif terhadap pemikiran pluralistik, diilustrasikan misalnya dalam Q.S. Hūd Makiyyah/11 : 118-119, al-Isrā' Makiyyah/17 : 15, dan al-Baqarah Madaniyyah/2 : 256.

Tuhan menghendaki umatnya beragam, karena keragaman merupakan bagian dari *sunatullah*. Hal ini terbukti dengan diberikannya pilihan-pilihan yang bisa diambil oleh manusia apakah akan mengimani atau mengingkari kebenaran Tuhan, sebagaimana yang tersirat dalam Q.S. al-Kahfi Makiyyah/18 : 29, serta watak kerahmatan Tuhan yang tidak terbatas, terdapat dalam Q.S. al-Māidah Madaniyyah/5 : 18. Penjelasan yang termuat dalam Q.S al-Baqarah Madaniyyah/2 : 148 tentang kesempatan bagi setiap umat untuk berlomba-lomba dalam berbuat kebaikan, secara langsung telah memecahkan problem pemikiran pluralitas agama tersebut. Oleh Fazlur Rahman ditegaskan, hal tersebut menunjukkan misi interpretasi yang dilakukan oleh para *mufassir* klasik ketika memahami kandungan makna esensial dari Q.S. al-Baqarah Madaniyyah/2 : 62 dan Q.S al-Māidah Madaniyyah/5 : 48, adalah sesuatu yang dinyatakan sia-sia karena berusaha menolak maksud yang jelas dari makna yang terkandung dalam dua ayat al-Qur'an tersebut, bahwa mereka yang beriman dari kaum apapun, percaya kepada Allah dan hari akhir serta melakukan kebajikan akan memperoleh keselamatan, sementara para *mufassir* klasik, menyatakan bahwa yang dimaksud

dengan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Šābiin dalam ayat tersebut adalah mereka yang telah memeluk Islam.

Rahman menyatakan bahwa penafsiran tersebut jelas keliru sebab dalam kedua ayat tersebut, orang-orang muslim adalah yang pertama disebut di antara empat kelompok orang-orang yang beriman. Adapun menurut Rahman, alasan para *mufassir* memaknai kedua ayat tersebut seperti diatas adalah yang dimaksud dengan orang Yahudi, Nasrani dan Šābi'in dalam ayat tersebut yaitu orang-orang yang salih sebelum kedatangan Rasulullah Muhammad SAW dan bahkan ketika orang-orang Yahudi dan Nasrani menyatakan diri akan memonopoli keselamatan di akhirat, al-Qur'an menyangkal bahwa yang berserah diri kepada Allah dan melakukan kebajikanlah yang akan berhak mendapatkan pahala dari Allah.¹²¹

Menurut Rahman, logika dibalik pengakuan kebaikan yang bersifat universal tersebut adalah memberi kesempatan yang sama dalam meraih surga Tuhan bagi agama selain Islam, sepanjang mereka memegang teguh ide keselamatan tersebut, memposisikan umat Islam pada kesejajaran dengan umat lain dalam mencapai kebenaran. Menurut Rahman, kaum muslim bukanlah satu-satunya dari sekian banyak kompetitor yang berlomba dalam mencapai kebenaran.¹²²

Interpretasi yang senada dinyatakan juga oleh Muhammad Asad¹²³ ketika menukil kedua ayat tersebut, bahwa untuk semua agama Tuhan telah menyiapkan hukum suci yang berbeda (*different divine law*) dan jalan yang terbuka (*an open road*). Pada ayat ini, Asad menafsirkan bahwa secara harfiah, ungkapan “*shir'ah*”

¹²¹ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Sinoaji Saleh (Jakarta: Bina Akasara, 1987), 315.

¹²² Fazlur Rahman, *Interpreting the al-Qur'an*, Inquiri, May, (1986), 86.

¹²³ Muḥammad As'ad, *The Message of the Quran*, (Gibraltar: Dār al-Andalus, 1980), 167

berarti jalan ke tempat pengairan. Hal ini digunakan al-Qur'an untuk menunjukkan bahwa sistem hukum dibutuhkan bagi keselamatan masyarakat dan spiritualnya. Istilah "*minhāj*" merupakan jalan terbuka yang secara abstrak diartikan sebagai jalan hidup. Dalam maknanya, kedua istilah tersebut lebih terbatas ketimbang istilah "*dīn*" yang mengandung arti tidak hanya terdiri dari hukum-hukum yang berkaitan dengan fakta agama, tetapi juga dasar tentang kebenaran spiritual yang tidak berubah yang menurut al-Qur'an telah diajarkan oleh setiap Rasul Allah SWT, disebarkan dan direkomendasikan kepada umatnya, tentunya dengan keragaman yang sesuai dengan urgensi waktu dan setiap perkembangan budaya masyarakat.¹²⁴

Salah satu tema terpenting dari doktrin Islam menurut Muhammad Asad, adalah kontinuitas historis yang berkaitan dengan berbagai bentuk fase kewahyuan ilahi, adapun kontinuitas historis yang dimaksud adalah menyangkut esensi dari semua ajaran agama yang identik dengan Islam atau semua agama yang memproklamkan kepercayaan yang sama.¹²⁵ Boullata,¹²⁶ memberikan pernyataan, bahwa semangat al-Qur'an telah mengisyaratkan pluralitas agama yang mempersilahkan setiap kelompok untuk berlomba-lomba dalam mencapai kebaikan (*fastabiqul khairāt*). Ungkapan "*khairāt*" yang ditulis dalam bentuk plural, menandakan bahwa di dunia ini terdapat beragam kebaikan, termasuk

¹²⁴ Mukti Ali, *Pluralisme: Budaya Belajar Memahami Agama, dalam Ijtihad* (Jurnal Wacana hukum Islam dan Kemanusiaan. Nomor 1 tahun III/Januari-Juni 2003), 2-13

¹²⁵ Muhammad As'ad, *The Message of the Quran*, 168.

¹²⁶ Issa J. Boulatta, (1995), *Fastabiqū al-Khairāt: A Quranic Principle of Interfaith*, dalam *Christian Muslim Encounters*, ed. Yvonne dan Wadi Z. Haddad (Gainesville: university of Florida Press), 43-53.

didalamnya kebaikan beragama, untuk mendapatkan kebaikan beragama, maka setiap kelompok harus berusaha secara wajar dan terhormat.

Sebagai pendukung teologi pluralistik, Nurcholis Madjid mengeksplorasi lebih lanjut formulasi Ibn Taymiyyah tentang gagasan *Islam universal*. Dengan mengutip Q.S. al-Māidah Madaniyyah/3: 83-85, Nurcholis Madjid¹²⁷ menyatakan, bahwa Islam atau lebih tepatnya sebagai sebutan salah satu ajaran agama yang makna generiknya adalah sikap tunduk, patuh, ta'at, dan pasrah kepada Tuhan yang memiliki seluruh alam semesta. Ajaran yang demikian ini kemudian dibawa oleh para Nabi, dimana inti dan pangkal ajarannya adalah iman kepada Tuhan Yang Maha Esa, kendati manifesto sosio kulturalnya secara historis berbeda. Keimanan ini harus didasarkan pada penolakan secara sadar terhadap sesembahan-sesembahan palsu (*Pseudo gods*) dalam sistem kepercayaan palsu.

Pemikiran Islam pluralistik dipandang sebagai pengembangan dari Islam inklusif, bagi para penganut pemikiran ini semisal Sayyid Ḥossein Naṣr dan Fritjhof Schuon, berpandangan bahwa setiap agama pada dasarnya terbentuk oleh perumusan iman dan pengamalan iman. Ketika Islam misalnya, mengharuskan seseorang memiliki iman terlebih dahulu yaitu *tauḥīd*, kemudian disusul pengamalan iman yakni *'amal ṣālih*, maka dalam perspektif kristiani seseorang harus terlebih dahulu memiliki pengamalan iman baru disusul kemudian dengan perumusan imannya.

Adapun tujuan yang ingin dicapai para pendukung teologi pluralistik bukanlah keseragaman bentuk agama, karena gagasan pemikiran pluralitas agama

¹²⁷ Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam" dalam *Passing Over: Melintas Batas Agama*, ed. Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), 5-20.

berdiri diantara pluralitas yang tidak berhubungan dan tidak dalam kesatuan monolitik. Pemikiran pluralitas agama hanya mengeksperesikan adanya fenomena satu Tuhan banyak agama, yang berarti bersikap toleran terhadap adanya jalan menuju Tuhan, atau banyak jalan menuju keselamatan. Setiap agama, dalam pandangan pluralistis sesungguhnya merupakan ekspresi keimanan terhadap Tuhan yang sama. Demikian yang dikemukakan oleh Schuon, seorang sufi dan penggagas filsafat *perennial*, dengan memetakan wilayah agama dalam dataran eksoterik dan esoterik, menurutnya dalam level eksoterik satu agama berbeda dengan agama lain, tetapi dalam dataran esoterik relatif sama.¹²⁸

3. Pluralitas agama sebagai identitas komunal.

Istilah pluralitas agama merupakan sebutan untuk satu tatanan dunia baru dimana perbedaan budaya, sistem kepercayaan, dan nilai-nilai dapat membangkitkan perspektif pemikiran manusia yang tak kunjung habis dan sekaligus mengilhami konflik yang tak terdamaikan. Menyebut kata pluralitas agama telah menjadi semacam panggilan untuk hari raya, suatu seruan bagi seluruh manusia sebagai penduduk dunia untuk berdamai dengan perbedaan mereka yang tidak berkesudahan. Konflik abadi antara kaum Kristen dan kaum muslim, kaum Hindu dan kaum Sikh, kaum Tamil dan Budha, dan kekejaman terhadap warga negara tak berdosa, semuanya mendesak adanya imperatif moral yang mengakui martabat kemanusiaan orang lain dengan menghormati nilai-nilai universal dari keragaman agama, suku dan afiliasi kulturalnya.

¹²⁸ Umi Sumbulah “Islam “Radikal” dan Pluralisme Agama, 62-76.

Kebutuhan mendesak terhadap etika atau moral yang mengakui kaum lain adalah produk langsung kemajuan teknologi transportasi dan komunikasi yang pesat yang sebelumnya beberapa bangsa berada dalam kondisi terasing antara satu dengan lainnya. Pelbagai perjumpaan masa lalu terhadap keragaman tidak selalu berlangsung dengan ramah. Kenyataannya, sebagaimana ditunjukkan oleh berbagai konflik di dunia, benturan-benturan kebudayaan bisa menjadi sumber utama dehumanisasi terhadap pihak lain. Ketika berhadapan dengan suatu kepercayaan asing, masing-masing tradisi dengan klaim kebenaran wahyu Ilahi berusaha saling mengungguli daripada mengakomodasi.

Argumen utama bagi pluralitas agama dalam al-Qur'an didasarkan pada hubungan antara keimanan yang bersifat privat atau pribadi dan proyeksi publiknya dalam masyarakat Islam. Berkenaan dengan keimanan yang bersifat privat, al-Qur'an bersikap non-intervensionis, seperti segala bentuk otoritas manusia tidak boleh mengganggu keyakinan batin individu dalam beragama. Sedangkan berkenaan dengan proyeksi publik keimanan, sikap al-Qur'an didasarkan pada prinsip koeksistensi, yaitu kesediaan dari umat dominan untuk memberikan kebebasan bagi umat-umat beragama lain dengan aturan mereka sendiri dalam menjalankan urusan mereka sendiri dan untuk hidup berdampingan dengan kaum muslim.

Islam dengan program untuk mengatur tatanan publiknya sendiri, menentukan tujuan yang berdasarkan satu sistem keagamaan yang komprehensif, sehingga mensyaratkan para pemeluknya untuk mengabdikan diri secara khusus kepada kesejahteraan umat beragama komunal dan kepada usaha

mempertahankan sistem sosialnya. Akan tetapi kesetiaan semacam tersebut, merupakan sumber intoleransi juga terhadap orang-orang yang tidak mengakui adanya klaim eksklusif dalam suatu agama terhadap kebenaran dan aturan perilaku yang benar. Islam sebagai agama dan peradaban, menunjukkan adanya ketegangan utama antara sisi al-Qur'an yang mengakui berbagai respon pluralitas agama terhadap petunjuk Tuhan yang memberikan kebebasan hati untuk mengatur ruang spiritual individu dengan sisi lain al-Qur'an yang memunculkan suatu tatanan sosial keagamaan berdasarkan kepada kesetiaan eksklusif yang tidak terbantahkan terhadap tradisi. Kepedulian utama umat manusia dengan pluralitas keagamaannya adalah meredakan ketegangan tersebut dengan membatasi kewenangannya hanya sebatas komitmen untuk membangun tatanan sosial yang adil.¹²⁹

Keimanan personal adalah urusan privat dan bukanlah ranah pengawasan publik. Sebaliknya, pelaksanaan kewajiban terutama secara berjamaah yang membuat komitmen religious privat seseorang secara objektif bisa dilihat oleh kaum lain dalam masyarakat adalah *Uṣūl al-dīn*, yakni prinsip fundamental agama yang membentuk sisi privat dari ekspresi religious seseorang, dengan demikian bersifat subjektif. Sedangkan *furū' al-din*, yakni praktik religious yang berasal dari kepercayaan seseorang, baik secara individu maupun kolektif, sehingga bersifat objektif. Dalam kaitannya dengan cara hidup Islam yang universal, sisi privat agama dapat dinilai secara tidak langsung melalui penerapannya dalam tatanan publik.

¹²⁹ Abdulaziz Sachedina, *Beda Setara; Pandangan Islam tentang Non-Islam*. (Jakarta: PT. Serambi Semesta, 2004). 51-52

Syari'at mengatur praktik agama berdasarkan pandangan untuk memelihara kesejahteraan individu melalui kesejahteraan sosialnya. Maka, sistem syari'at yang komprehensif berhubungan sekali dengan kewajiban yang dilakukan manusia sebagai bagian dari keyakinannya terhadap Tuhan, diistilahkan dengan sebutan *'ibādah*, dan kewajiban yang dilakukan antar manusia, diistilahkan dengan sebutan *mu'āmalah*. Tatanan publik harus dipelihara dalam peribadatan dan semua medan interaksi manusia. *Umūrun ḥisbiyyah* yaitu pertukaran sosial yang didasarkan pada satu standar perilaku etis dalam syari'at berusaha menegakkan hukum dengan hanya mempertimbangkan apa yang muncul dalam wilayah publik interaksi manusia. Meskipun kandungan-kandungan syari'at meliputi bidang-bidang yang paling privat, dalam pengadilan Islam yang boleh menjadi putusan adalah sesuatu yang berdasarkan apa yang terjadi dihadapannya bukan realita yang tersembunyi.

Pluralitas keagamaan bagi syari'at bukanlah sekedar masalah pengakomodasi berbagai klaim kebenaran agama dalam wilayah keimanan pribadi seseorang, akan tetapi pluralitas agama secara inheren selalu merupakan masalah kebijakan publik dimana syari'at Islam harus mengakui dan melindungi hak pemberian Tuhan kepada setiap pribadi untuk menentukan sendiri nasib spiritualnya tanpa paksaan. Pengakuan terhadap kebebasan hati nurani dalam hal keimanan ini adalah titik utama konsep al-Qur'an mengenai pluralitas keagamaan, baik pluralitas antar agama maupun intra agama tertentu.¹³⁰

¹³⁰ *Ibid.* 52-53

Tanpa prinsip al-Qur'an untuk memandu masyarakat pluralistis secara religius, yaitu prinsip pengakuan terhadap nilai-penyelamatan agama lain, maka perlakuan Islam terhadap minoritas agama lain, akan menjadi tidak jauh berbeda dengan realita sejarah perlakuan Eropa terhadap kaum non-Kristen. Realitas sejarah membuktikan bahwa kebijakan penguasa dari berbagai dinasti Islam tercermin dalam keputusan-keputusan hukum yang disahkan oleh *fuqahā'* yang memungkinkan terdapatnya hak otonomi maksimum individu, sekaligus hak otonomi maksimum komunal dalam mengikuti tradisi agama tertentu. Akan tetapi keterlibatan aktif para pemimpin fundamentalis kontemporer dalam peristiwa-peristiwa kekerasan pada masa-masa kegelapan sejarah Islam menunjukkan adanya ketegangan antara prinsip-prinsip keadilan al-Qur'an dan tuntutan untuk mempertahankan visi klasik dari politik Islam yakni memperluas daerah kekuasaan Islam. Dunia Islam terbagi sesuai dengan bentuk kebudayaan publiknya, gaya hidup yang terlihat dalam forum kewarganegaraan akan terlihat berbeda dengan prinsip utama yang dipertaruhkan dalam kontroversi tersebut yaitu rasa hormat terhadap kaum lain yang merupakan dasar koeksistensi di antara manusia dengan berbagai kebudayaan dan kepercayaan.¹³¹

Kebebasan nurani dan agama dengan tepat dipahami sebagai pilar pluralitas demokratis. Setiap tatanan sosial pluralistik menuntut artikulasi aktif sumber-sumber rasional dan wahyu, agar melindungi otonomi individu dalam masalah keyakinan pribadi ditengah-tengah masyarakat komunal sebagai bagian dari perjanjian manusia dengan Tuhan. Permasalahan otonomi individu dan agensi

¹³¹ *Ibid.* 53-54

manusia mungkin terasa aneh bagi versi tatanan publik modern di mana sekelompok individu memiliki ide, cita-cita dan nilai-nilai yang sama-sama diarahkan untuk memelihara masyarakat madani, tetapi permasalahan tersebut mengandalkan juga satu dasar moralitas dan sentimen pengikat bersama yang menyatukan individu-individu otonom yang mampu menegosiasikan ruang spiritual individu-individu tersebut dengan kriteria yang berlaku bagi semua komunal dalam semua era.¹³²

Berdasarkan dorongan alamiah manusia untuk melakukan sosialisasi, beragam kelompok berpaling kepada ajaran agama tertentu untuk mendapatkan dan mengartikulasikan aturan-aturan yang mempengaruhi kehidupan publik. Pengakuan dan penerapan nilai-nilai agama tertentu ditujukan agar untuk saling berbagi dan menguntungkan, serta untuk menciptakan satu agama sipil yang mendorong koeksistensi dengan orang-orang yang sekalipun mereka tidak menerima visi agama kelompok dominan tentang penyelamatan dan hanya mampu menerima visi tentang perhatian untuk hidup damai yang berkeadilan. Tidak ada yang modern atau liberal dalam penerimaan martabat otonom individu dalam kebutuhan manusia akan kesejahteraan moral spiritual, kebutuhan semacam tersebut terlihat jelas sepanjang sejarah. Istilah *rudimenter* atau wacana yang belum sempurna dalam teologi, etika, atau politik berarti bahwa kebudayaan awal tidak akrab dengan konsep masyarakat yang didasarkan pada kebebasan nurani. Sebaliknya, keberadaan kondisi-kondisi manusia serupa dalam suatu kebudayaan dan hukum alam universal yang mengatur interaksi agama dan sejarah, keimanan

¹³² Maḥmūd Ḥamdi Zaqqūq, *Reposisi Islam di Era Globalisasi*, terj. Abdullah Hakam Syah, (Yogyakarta: Pusataka Pesantren, 2004), 108.

dan kekuasaan, ideologi dan politik, menandakan adanya daerah spritual dan moral umum yang manusia tempuh dalam pencarian perenial mereka akan solusi bagi masalah-masalah ketidak-adilan, penindasan dan kemiskinan.¹³³

Al-Qur'an menuntut kaum muslim agar duduk berdialog dengan tradisi mereka untuk mendapatkan satu pendekatan adil terhadap keragaman agama dan koeksistensi antar agama. Selain itu, analisis mendalam terhadap al-Qur'an akan menunjukkan bahwa tanpa pengakuan kebebasan beragama, maka mustahil untuk menganggap komitmen beragama sebagai satu bentuk hubungan antara manusia dengan Tuhan yang terjadi secara bebas, menumbuhkan tanggung jawab individual dalam menerima atau menolak kepercayaan kepada Tuhan, menumbuhkan komitmen untuk mengejar satu kehidupan etis, dan menumbuhkan kesediaan untuk dinilai secara adil.

Kemampuan untuk menerima atau menolak keimanan untuk mengejar satu kehidupan etis mengandalkan adanya kemampuan, bahwa ini merupakan bagian dari *fitrah* manusia yang dengannya Tuhan menciptakan manusia sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. al-Shams Maakiyyah/9: 7-10, kemampuan bawaan yang dimiliki oleh manusia tersebut meliputi kekuatan penalaran moral. Kesadaran dalam al-Qur'an terkait dengan sumber pengetahuan etis yang titik rujukannya adalah *fitrah* dan kemampuan inheren dari *fitrah* tersebut adalah untuk membentuk hukum-hukum perilaku, maka dengan demikian kesadaran atau

¹³³ Abdulaziz Sachedina, *Beda Setara; Pandangan Islam tentang Non-Islam*, 145.

nurani manusia yang merupakan kemampuan untuk menimbang nilai-nilai dan kewajiban adalah pemberian Tuhan.¹³⁴

Kesadaran dalam al-Qur'an terkait dengan gagasan *fiṭrah* yang diciptakan Tuhan sebagai satu lokus yang perlu bagi petunjuk universal, merupakan hubungan antara petunjuk umum tersebut dengan kesadaran nurani yang tercermin dalam penerimaan atau penolakan sukarela seseorang terhadap keimanan petunjuk Rasul. Tuhan telah memberikan manusia kognisi kehendak yang pasti terdapat dalam *fiṭrah* tersebut untuk memperdalam pemahaman manusia tentang kebenaran moral dan untuk membedakan antara kejahatan dan kebaikan, hal tersebut adalah pra-wahyu yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia. Melalui petunjuk natural tersebut manusia diharapkan agar mengembangkan kemampuan untuk menilai dan memilih tindakan mana yang akan menghantarkannya menuju kesejahteraan tanpa perlu takut terhadap sanksi eksternal yang langsung datang ataupun sanksi yang akan datang pada hari akhir.

Petunjuk dari Tuhan merupakan satu pemuliaan kesadaran individu yang berlawanan dengan konformisme kolektif yang bisa dipaksakan, berdasarkan hal tersebut menjadikan tanggung jawab penyelamatan setiap muslim terletak pada tangannya sendiri, bukan pada segala otoritas agama. Tuhan memberikan satu petunjuk umum dan satu pembawaan spritual yang bisa melindungi setiap individu dari bahaya moral spritual. Petunjuk natural ini lebih jauh dipertegas melalui wahyu kenabian yaitu al-Qur'an yang berulang kali menunjukkan jalan

¹³⁴ *Ibid.* 149-150.

penyelamatan dengan menekankan fakta bentuk tuntutan universal yang tersedia hanya bagi semua orang yang ingin bertakwa dan sejahtera.

Karena kebebasan nurani dan nilai-nilai moralnya yang mencukupi dirinya sendiri, manusia bisa menolak bentuk tuntutan ini. Tetapi, manusia tidak bisa memberikan alasan yang valid untuk menolak *fiṭrah* lahiriah mereka. Kemudian, penolakan mereka terhadap petunjuk wahyu tidaklah mesti merenggut kemampuan kognitif dan akibat praktis dari kesadaran nurani. Karena hal tersebut, ketika Tuhan menolak memberikan petunjuk kepada orang-orang yang tidak memercayai wahyu Tuhan sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. Maryam Makiyyah/19 : 104, maka penolakan ini berkaitan dengan penolakan memenuhi tujuan manusia untuk mendekati Tuhan, bukan berkaitan dengan petunjuk awal yang ditanamkan ke dalam hati semua manusia melalui *fiṭrah*.¹³⁵

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹³⁵ *Ibid.* 151-152.

BAB III

IBN 'ARABĪ DAN TAFSIR *AL-QUR'ĀN AL-KARĪM*

A. Biografi Ibn 'Arabī.

1. Riwayat Hidup.

Ibn 'Arabī adalah seorang tokoh sufi filosofis yang hidup di antara akhir abad ke lima dan awal abad ke enam Hijrah. Nama lengkapnya Abū Bakar Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Abdullāh al-Ṭā'ī al-Ḥātimī yang dikenal dengan nama Ibn 'Arabī (tanpa *alif-lām li ta'rīf*) untuk membedakannya dengan al-Qāḍī Muḥammad Ibn 'Abdullāh Ibn Muḥammad Ibn 'Abdullāh Abū Bakar Ibn al-'Arabī (468-543 H / 1076-1148 M) seorang ulama tafsir, hadis, fiqih dan kalam. Ibn 'Arabī lahir di Mursia (Spanyol Tenggara) pada tanggal 17 Ramadhan 460 H / 28 Juli 1165 M.¹³⁶ Ia digelari Muḥy al-Ḥaq wa al-Shaīkh al-Akbar, dan Ibn Aflatun (julukan terakhir ini kurang populer) dan beberapa gelar lainnya.¹³⁷

Ibn 'Arabī berasal dari keluarga hartawan dan memiliki kecenderungan religius yang kuat dan tinggi. Ayah dan dua orang pamannya adalah tokoh sufi yang sangat disegani di masyarakatnya. Dan semasa hidupnya, Ibn 'Arabī sangat gemar mengembara (*safar*) ke berbagai wilayah Islam baik di Barat (Andalusia) maupun ke wilayah Timur. Pada masa kanak-kanaknya (umur 8 tahun) Ibn 'Arabī dikirim oleh orang tuanya ke Lisbon untuk belajar agama pada Shaīkh Abū Bakar

¹³⁶ Muḥyiddin Ibn 'Arabī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut, Dār Yaqzāh al-'Arabīyah, 1968) Jilid : I (Pendahuluan), 1.

¹³⁷ Beberapa gelar lainnya; *al-Hākīm al-Ilāhī*, *Khātim al-Auliyyā al-Wārithūn*, *Barzakh al-Bardhīkh*, *al-Bahr al-Zākhīr fī al-Ma'ārif*, *al-Kibrīt al-Aḥmar* dan *al-'Arīf bi Allah* dan lain-lain.

al-Khalaf. Ketika Mursia ditaklukkan oleh Dinasti al-Mohād, Ibn Arabi bersama ayahnya pindah ke Sevilla. Di sini ia menetap selama 30 tahun dan belajar pada sarjana-sarjana terkemuka dalam berbagai bidang kajian seperti: al-Qur'an, Tafsir, Hadis, Fiqih, Teologi dan Filsafat Skolastik.¹³⁸

Oleh karena kecerdasan dan kecakapan yang dimiliki Ibn 'Arabī, ia mampu menyelesaikan pelajarannya dengan cepat. Dan bahkan di usia mudanya pernah diberikan kepercayaan sebagai Sekretaris Gubernur di Sevilla. Ia kemudian mengawini seorang perempuan *ṣāleḥah* bernama Maryam binti Muḥammad Ibn 'Abdun Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Bajā'ī. Seorang wanita yang mengerti kecenderungannya dan memberikan motivasi untuk hidup sebagai seorang *ṣūfī*.¹³⁹

Perkenalan Ibn 'Arabī sendiri dengan dunia tasawuf telah dimulainya sejak ia menempuh pendidikan dasarnya, ketika bertemu dengan dua orang sufi wanita yang sangat dikaguminya dan dijadikan sebagai pembimbing spritualnya selama dua tahun yaitu Yasmīn Muṣṣainah dan dan Fāṭimah Qurṭubiyah.

Sebagai seorang *ṣūfī*, Ibnu 'Arabī selalu mengunjungi para *shaīkh* untuk berdiskusi, berdialog dan berdebat tentang berbagai hal seperti: masalah-masalah *rūḥ*, *tauḥīd*, tasawuf ataupun seputar masalah *tafsīr* dan *ta'wīl al-Qur'ān*. Di antara tempat-tempat yang pernah dikunjungi adalah: Tunisia pada tahun 590 H / 1193 M, Fez tahun 591 H / 1194 M dan tahun 593 H / 1195 M. Di Tunisia ia bertemu dengan Ibn Qāsim dan juga tokoh-tokoh *ṣūfī* lainnya seperti Abū Madyan.

¹³⁸ Umar Fārukh, *Tārīkh al-Fikr al-'Arabī Ilā Ayyām Ibn Khaldūn*, (Beirut: Dār al-Ilm al-Malayin, 1972), 527

¹³⁹ Ibn 'Arabī, *Tafsīr*, jilid I, (Pendahuluan), ج

Dan diantara hal yang paling mengesankan bagi Ibn ‘Arabī adalah pertemuannya dengan Ibn Rushd (w. 595 H / 1198 M) seorang filosof paripatetik dan hakim agung atau *al-Qādi* di Cordova.¹⁴⁰ Dalam pertemuan tersebut terjadi hijab antara keduanya. Ibn ‘Arabī melihat Ibn Rushd sementara Ibn Rushd tidak melihat Ibn ‘Arabī. Sehingga Ibn Rushd sibuk mencari kesana-kemari dan tidak berhasil. Setelah itu tidak pernah bertemu lagi hingga Ibn Rushd meninggal di Maroko.¹⁴¹

Bagi Ibn ‘Arabī, pertemuannya dengan Ibn Rushd tersebut untuk mendiskusikan berbagai hal yang berkaitan dengan metafisika.¹⁴² Pertemuan tersebut merupakan perdebatan antara pemikiran logika tau akal dan imajinasi mistik atau *gnosis*. Namun demikian, diakuinya bahwa antara filsafat dan mistik merupakan dua hal yang saling terkait dalam metafisika. Karena itulah ia kemudian memfilsafatkan pengalaman spritual atau *mistis*-nya ke dalam suatu pandangan metafisis seperti yang terlihat dalam konsep “*waḥdah al-wujūd*”.¹⁴³

Pada tahun 598 H Ibn ‘Arabī memasuki kembali Tunisia. Dan disini ia menjalani dunia tasawuf secara intensif sampai mencapai derajat *suluk rūḥānī* yang tertinggi. Setelah itu ia kembali melanjutkan perjalanannya ke Makkah melalui Mesir dan di kota suci ini, ia lebih berkonsentrasi dalam berzikir, *munājah* dan *mujāhadah* mendalami dunia taswufnya. Dia pun mendapat ilham untuk menulis karya monumentalnya “*al-Futūḥāt al-Makiyyah*” (wahyu-wahyu Makkah) . Di kota suci ini juga, ia berkenalan dengan seorang wanita cantik dari Iran bernama “

¹⁴⁰ Umar Fārukh, *Tārīkh al-Fikr al-‘Arabī Ilā Ayyām Ibn Khaldun*, 572

¹⁴¹ S.H. Naṣr, *Tiga Pemikiran Islam*, terj. Ahmad Mujahid (Bandung, Risalah, 1986), 130.

¹⁴² Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makiyyah*, (Beirut: Dār al Shadir, tth.) jilid II, 425

¹⁴³ Toshihiko I’Zutsu, *Ibn ‘Arabī, The Encyclopedia of Religion*, edisi Mireca Ellade, (New York, London Macmillan dan Callin Macmillan, 1987) vol;. VI. 553

'Aīn al-Shām Nizām” yakni seorang perempuan yang memberinya inspirasi untuk menulis kitab “*Tarjumān al-Ashwāq*” (interpretasi tentang hasrat).¹⁴⁴

Pada tahun 601 H, Ibn ‘Arabī memasuki Baghdad kemudian Mousul untuk bertemu dengan ‘Alī ‘Abdullāh Ibn Jāmi‘ yang dianggapnya mempunyai hubungan dekat dengan Nabi Allah Khidir.¹⁴⁵ Pada tahun 602 H, ia meninggalkan Irak menuju ke Mesir. Akan tetapi kedatangannya kembali di daerah ini mendapatkan tantangan dari ulama-ulama fiqih karena berbagai kegiatan yang dilakukannya. Ia bahkan dituduh sebagai orang zindiq dan kafir, karenanya para ulama tersebut meminta pemerintah mengusirnya, karya-karyanya dilarang beredar dan dilarang bertemu dengan orang-orang yang sepaham dengannya.¹⁴⁶

Pada tahun 604 H kembali melakukan perlawatan ke Makkah, Yerussalem, Hijaz dan Turki. Di Turki ia bertemu dengan Ṣadr al-Dīn al-Qunawī yang kelak menjadi murid dan komentator berbagai karyanya, dan yang lebih penting, al-Qunawī menjadi penghubung antara guru besar Andalusia tersebut dengan banyak perwakilan ulama besar tasawuf di Persia, seperti Jalāl al-Dīn al-Rūmi. Pada tahun 608 H ia masuk kembali ke Baghdad dan bertemu dengan Shaikh Sihāb al-Dīn ‘Umar al-Shuhrawardi sebagai pengelola salah satu madrasah ṣūfī di Baghdad. Tetapi dalam pertemuannya itu mereka hanya saling menatap dan kemudian berpisah tanpa sepatah katapun.¹⁴⁷

Pada tahun 612 H mengadakan perjalanan sekali lagi ke Siwas dan Malatya di Anatolia dan bertemu dengan Kay Kaus. Selama tahun 612 H sampai

¹⁴⁴ H.A.R. Gibb (ed), “*Ibn ‘Arabī*”, *Encyclopedia of Islam*, (Leiden, E.J. Brill, 1971) vol. III, 707.

¹⁴⁵ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*, jilid I. (Pendahuluan), ج .

¹⁴⁶ *Ibid*, , ج .

¹⁴⁷ *Ibid*, jilid I. (pendahuluan), ط

tahun 616 H, Ibnu ‘Arabī lebih banyak menghabiskan waktunya di Malatya dan memberikan sertifikat otentisitas (*al-sīmah*) untuk beberapa karyanya. Antara tahun 617 H dan tahun 618 H, ia berada di Aleppo.¹⁴⁸

Pada tahun 620 H Ibn ‘Arabī menghentikan perlawanannya di Damaskus, sekalipun pada awalnya di tempat ini ia mendapatkan kecaman dari kaum ortodoks. Namun al-Qādi Ibn Dhakī memberikan perlindungan keamanan dan ketenangan baginya, bahkan ia diberikan jaminan hidup sebesar 30 dirham setiap hari dan tempat tinggal juga.¹⁴⁹ Keadaan ini dimanfaatkan untuk membaca, menulis, belajar dan mengajar yang memang menjadi impiannya.

Pada tahun 627 H ia bermimpi melihat Nabi SAW yang memberinya kitab “*Fuṣūṣ al-Ḥikam*”. Di Damaskus juga, Ibnu ‘Arabī menyelesaikan karyanya “*al-Futūḥāt al-Makiyyah*” dan merampungkan ontologi puisi mistisnya “*al-Diwān al-Akbar*”.¹⁵⁰

Ibn ‘Arabī meninggal dunia di Damaskus pada tanggal 28 Rabiul Tsani 638 H atau tanggal 16 Nopember 1240 M dalam usianya tujuh puluh enam tahun.

2. Corak Pemikirannya .

Pembahasan pada bagian ini, merupakan hal yang tidak dapat dipisahkan dari sebelumnya. Disebabkan karena untuk mengenal corak pemikiran seseorang tokoh tidak terlepas dari pengenalan latar belakang sosio kultural dan budaya yang mengitarinya.

¹⁴⁸ Ibn ‘Arabī, *Sufi-sufi Andalusia*, terj. M.S. Nasrullah. (Bandung: Mizan, 1994), 45.

¹⁴⁹ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*, jilid I (Pendahuluan), ٤

¹⁵⁰ H.A.R. Gibb, (ed), “*Ibn ‘Arabī*” *Encyclopedia*, 708

Ibn ‘Arabī, seperti dikemukakan pada uraian sebelumnya adalah seorang tokoh yang memiliki wawasan dan khazanah intelektual yang sangat luas. Hal ini terbukti dengan sejumlah besar karya Ibn ‘Arabī secara umum yang berasal dari *ilhām samawi* dalam bentuk *vertikal* dan tidak hanya bersandar dari pengaruh yang berbentuk *horisontal*. Diakui oleh Sayyid Ḥussain Naṣr dan beberapa pemikir lainnya, bahwa sesungguhnya seorang ṣūfī menerima *ma‘rifat* dari jalan pancaran kebenaran Ilahi yang terlihat dalam hatinya. Sedangkan sarana karya orang lain dipergunakan hanya untuk menerangkan dan mengibarkan pengalaman-pengalaman spritualnya.¹⁵¹

Corak pemikiran Ibn ‘Arabī dapat dilihat dari sumber-sumber kesejarahan pemikirannya. Ia tidak saja dipengaruhi oleh filsafat dan mistisisme tertentu, tetapi juga banyak mengambil pemikiran dari beberapa buku, baik filsafat, tasawuf maupun teologi. Sumber-sumber tersebut dihimpun dari sejumlah perpustakaan dan diolahnya dengan menggunakan ungkapan dan istilah khas.

Dalam bidang filsafat, Ibn ‘Arabī banyak dipengaruhi oleh teori-teori para filosof Islam tentang alam semesta khususnya oleh Ibn Sīna dan Ibn Massara. Demikian juga ia banyak dipengaruhi paham-paham Jābir Ibn Ḥayyān, Risālah Ikhwān al-Ṣafā, madhab Alexanderia, Neo-platonisme, Philo serta Stoisme. Dalam hal metode pemikiran, Ibnu ‘Arabī banyak mengikuti metode pemikiran kaum teolog atau *mutakallimīn* yang bersifat *dialektik*. Sumber-sumber tersebut direkonstruksi sedemikian rupa secara fantastis dan mengagumkan dalam sistem pemikirannya.

¹⁵¹ S.H. Naṣr, *Tiga Pemikir Islam*, 138.

Dalam pandangan filosofis, Ibn ‘Arabī banyak dipengaruhi oleh Ikhwān al-Ṣafā yang teori filsafatnya bersumber dari Yunani. Pengaruh tersebut khususnya dalam hal yang berhubungan tentang *ontologi*, *psikologi*, *epistemologi*, *mikrokosmos* dan *makrokosmos*. Dari kuatnya pengaruh tersebut, terlihat jelas bahwa Ibn ‘Arabī sepertinya lebih mengenal dengan filosof-filosof Yunani daripada Ikhwān al-Ṣafā, seperti Philo Judacus dan Stoics, terutama dalam masalah doktrin *logos*.¹⁵²

Sedangkan pemikirannya yang dianggap sebagai pengaruh dari Neo-Platonis dan Alexanderia yang dalam sejarah dikenal sebagai perumus teori emanasi. Teori ini kemudian diikuti oleh para pemikir muslim lainnya, seperti al-Farabī¹⁵³ yang dikenal punya pandangan konsisten dalam masalah ini. al-Farabī mengatakan bahwa emanasi atau penciptaan alam semesta adalah perkembangan yang merefleksikan Tuhan, yang mengandung dunia internal dan eksternal yang bersifat luhur dan esensinya abadi. Penjelasan yang demikian kemudian dilanjutkan oleh Ibn ‘Arabī, bahwa Tuhan telah turun dengan pengetahuan-NYA, sebagaimana manusia menyalakan lilin dalam ruang yang gelap, maka seluruh ruang akan segera tersinari. Sehingga apabila sinar pengetahuan Tuhan menyinari makhluk, maka tahap demi tahap akhirnya akan mewujudkan, akan tetapi yang demikian memerlukan pengetahuan, bukan definisi dalam esensi. Dalam satu aspek, Tuhan menyerap pengetahuan dalam dirinya sendiri, dan tentunya bukan

¹⁵² A.E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabī* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), 259-263

¹⁵³ al-Farabī nama lengkapnya Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad Turākhan Ibn Auzalaqḥ lahir di Wasīj, Turkistan tahun 257 H / 870 M. Ia ahli dalam berbagai bidang dan memandang filsafat secara utuh dan menyeluruh serta mengupasnya secara sempurna. Karenanya ia dijuluki sebagai “guru kedua” (*al-mu’allim al-thāni*) dari Aristoteles sang “guru pertama” (*al-mu’allim al-awwal*). Ia adalah penjelas tujuan dan maksud metafisika Aristoteles, juga berhasil mengakhiri kontradiksi antara pemikiran Plato dengan Aristoteles.

manifestasi dari pihak lain, hal ini membebaskan diri dari dirinya sendiri, barulah sifatnya akan memancar.¹⁵⁴

Adapun pemikirannya dalam bidang tasawuf, Ibn ‘Arabī banyak dipengaruhi oleh konsep Ḥusain Ibn Manṣur al-Ḥallāj yaitu konsep tentang dimensi ketuhanan (*lahut*) dan dimensi kemanusiaan (*nasut*) manusia. Sehingga ia diperkirakan telah menulis sebuah tafsir tentang istilah-istilah al-Ḥallāj yang berjudul *al-Sirāj al-Wahhāj fi Sharḥ Kalām al-Ḥallāj*.¹⁵⁵ Kemudian Ibn ‘Arabī juga sering menyebut Bayazid dalam banyak tempat pada karyanya *al-Futuḥāt* dan sering pula mengutip kata-kata Junaīd, Shiblī, al-Tustārī, ‘Abdul Qādir al-Jīlānī dan murid-muridnya seperti; Abū Su’ūd, al-Niffārī, al-Ghazalī dan lain-lain.

Sumber-sumber filsafat, teologi dan tasawuf yang mempengaruhi alam pikiran Ibn ‘Arabī di atas dirumuskan dalam suatu konsep yang padu dan khas. Baginya pengetahuan yang bersumber pada perenungan (*dhauq*) maupun pengetahuan empiris yang bersifat rasional tidak dapat dipisahkan, sebab keduanya saling melengkapi. Perpaduan antara ilmu akal dan ilmu *dhauq* adalah bentuk pengetahuan tentang kebenaran yang paling tinggi nilainya.

Berangkat dari perpaduan antara kebenaran lewat akal dan *dhauq*, Ibn ‘Arabī membangun sistem pemikiran yang pada umumnya ditunjukkan dengan istilah *waḥdah al-wujūd* “kesatuan keberadaan” (*unity of existence*). Dengan rasionalisasi *dhauq* yang dirumuskan dalam konsepnya, maka ajaran tasawufnya sering disebut sebagai *tasawuf filosofis* atau, Ibnu ‘Arabī sering disebut sebagai *ṣūfī-mutafalsif*. Sebab rumusan pemikirannya tidak dapat dikatakan sebagai

¹⁵⁴ Khan Sahib Khaja Khan, *Cakrawala tasawuf*, terj. Achmad Nashir Budiman (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), 15 – 16.

¹⁵⁵ A.E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabī*, 264

filsafat, karena menurutnya kemampuan rasio (akal) bukanlah sebagai satu-satunya jalan mencapai kebenaran, dengan mengesampingkan *dhauq*. Juga tidak dapat dikategorikan sebagai tasawuf dalam pengertian murni karena ajaran dan teorinya sering diungkapkan dengan bahasa filsafat.

3. Karya-Karyanya.

Dalam sejarah hidupnya, Ibn ‘Arabī tergolong pemikir yang sangat produktif dengan menghasilkan karya yang sangat banyak jumlahnya. Karya-karya tersebut ada yang masih utuh terpelihara dan ada pula yang sudah hilang serta banyak yang masih dalam bentuk manuskrip. Dalam catatan C. Brockelman karya Ibn ‘Arabī tidak kurang dari 239 buah. Jāmi‘ mengatakan bahwa Ibn ‘Arabī menulis lebih dari 500 buku dan Sha‘rānī menyebutkan karya Ibnu ‘Arabi lebih dari 400 buah.

Adapun ruang lingkup pembahasan dari sejumlah karya Ibn ‘Arabī tersebut tidak terbatas pada bidang tasawuf, tetapi mencakup berbagai bidang ilmu pengetahuan antara lain seperti: teologi, kosmologi, psikologi, tafsir, Hadis, fiqih dan lain-lain, sehingga karya-karya tersebut sulit untuk dideskripsikan.¹⁵⁶ Terlebih lagi gaya bahasa yang dipergunakannya terkadang puitis dan metaforik yaitu dalam bentuk *ījāz* dan *majāz* yang sulit dipahami.¹⁵⁷

Untuk kepentingan penelitian ini, informasi tentang karya-karyanya tersebut peneliti kutip dari beberapa sumber tertulis, diantaranya: *The Great*

¹⁵⁶ S.H. Naṣr, *Tiga Pemikir Islam*, 136

¹⁵⁷ H.A.R. gibb, “*Ibn ‘Arabī*” *Encyclopedia.*, 708

Muslim Mystic and Thinker karya Ḥusaini Maulavi SAQ, *Encyclopedia of Islam* karya H.A.R. Gibb dan *Dāīratu al-Ma'ārif* karya Muḥammad Tsābit al-Fandi dkk.

Karya-karya Ibn 'Arabī tersebut antara lain:

1. *al-Futūḥat al-Makīyah fī Ma'rīfat al-Asrār al-Mālikīyah wa al-Malkīyah*

C. Brockelman menjelaskan bahwa kitab tersebut terdiri dari 4 jilid, 6 pasal dan 560 bab, dicetak pertama kali pada tahun 1269, kemudian tahun 1294, selanjutnya tahun 1329. Buku ini mulai ditulis di Makkah pada tahun 594 H / 1201 M dan berakhir pada tahun 692 H / 1231 M, yang berisi sebuah ekspresi penuh dengan ajaran tasawuf.¹⁵⁸

Secara garis besar karya ini berisikan uraian-uraian tentang prinsip-prinsip metafisika, berbagai ilmu keagamaan serta pengalaman-pengalaman spritual yang dialami Ibn 'Arabī.

2. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*

Karya ini paling banyak dibaca dan paling masyhur serta banyak dikomentari oleh ṣūfī sesudahnya. Karya ini disusun pada tahun 627 H / 1230 M, dan telah dicetak beberapa kali di Istanbul pada tahun 1897 dan di Mesir tahun 1252, 1304 dan 1329. Kitab ini berisikan ajaran 25 Rasul mulai dari Nabi Adam sampai Nabi Muhammad. Didalamnya terkandung ajaran mistik yang tinggi dan menerangkan metafisika ketuhanan dengan istilah *Waḥdah al-Wujūd*.¹⁵⁹ Buku ini paling sulit dipahami sebagai suatu karya yang tidak masuk akal dan kabur.

¹⁵⁸ Muḥammad Thābit al-Fandik, dkk. *Dāīratul Ma'ārif al-Islamiyah*, (Kairo: Intishārāt Jihan, 1993) jilid I, 233

¹⁵⁹ *Ibid*, 233.

3. *al-Isrār ilā Makān al-Asrār*

Buku ini berbentuk prosa yang ditulis oleh Ibn ‘Arabī di Fez pada tahun 594 H / 1198 M, dan dicetak pada tahun 1367 H / 1948 M di Haydarabat dan Istambul pada tahun 1628 M. Dalam buku ini Ibn ‘Arabī menjelaskan tentang mi’rāj dari makhluk dunia (kaum) ke tempat pemberhentian (wuqūf) dalam kehadiran Tuhan.

4. *Muḥādarāt al-Abrār wa Musāwamarāt al-Akhyār*

Buku ini diterbitkan di Istambul pada tahun 711 H / 1311 M, dan di Kairo tahun 1282 M, 1305 dan 1324 M yang berisi sejarah Kairo dan sastra.

5. *Kalām Abdillāh*

Suatu buku yang berisi koleksi pribahasa yang berhubungan dengan Abdu Allah, dari perpustakaan Konya Yusuf Aga Istambul tahun 1264 H.

6. *Tāju al-Rasāil wa Minhāju al-Wasāil*

Buku ini berisi surat-surat yang menceritakan kontak batinnya dengan Ka’bah di Makkah pada tahun 600 H / 1203 M, dicetak di Kairo pada tahun 1308 M.

7. *Mawāqī’ al-Nujūm wa Maṭāli’ Ahillah al-Asrār wa al-‘Uluw*

Buku ini ditulis pada tahun 595 H / 1195 M di Almeria, dicetak di Kairo pada tahun 1325 H.

8. *Kitāb Rūḥ al-Quds fī Munāṣahāt al-Nafs*

Buku ini ditulis dan dicetak di Kairo pada tahun 1281 H. Buku ini berisi sebuah surat yang ditulis di Makkah untuk temannya ‘Abdul ‘Azīz al-Mahdāwī di Tunis.

9. *Dīwān*

Buku ini ditulis selama Ibn ‘Arabī di Konya, merupakan sebuah karya yang mengandung sebuah syair yang sangat indah, diterbitkan di Bulak pada tahun 1271 H.

10. *Al-Tanzūlāt al-Mawsiliyya fī Asrār al-Taharāt wa al-ṣalawāt wa al-ayyām al-Aṣliyya*

Buku ini terdiri dari 55 bab yang ditulis di Mousul, berisi tentang kewajiban keagamaan yang dicetak di Istambul pada tahun 1256 H.

11. *Tarjumān al-Ashwāq*

Buku ini berisikan 60 puisi cinta yang didahului dengan dua puisi yang saling bertentangan.

Dalam *Dāiratu al-Ma’ārif* disebutkan bahwa dalam tahun 598 H / 1202 M, Ibn ‘Arabī kembali ke Makkah dan berkenalan dengan seorang wanita cantik dan terpelajar. Ibn ‘Arabī demikian tertarik kepadanya sehingga sekembalinya dari Makkah pada tahun 611 H / 1215 M, Ia menulis sekumpulan syair yang berisi kecerdasan, kecantikan dan pergaulan wanita itu dengan gaya bahasa yang sangat menarik. Pada tahun berikutnya Ibn ‘Arabī memperpanjang karya ini dengan syair yang bersifat mistis. Kitab *Tarjumān al-Ashwāq* yang berbahasa Arab, naskah maupun *sharah*-nya diterbitkan kembali dalam bahasa Inggris oleh RA. Nicholson dengan judul *The Tarjumān al-Ashwāq al Collection of Mystical Odes*.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Muhammad Thābit al-Fandi, dkk. *Dāiratu al-Ma’ārif*, 234

12. *Al-Asfār*

Sebuah buku yang berisi tentang perjalanan ke Tuhan, dari Tuhan ke Tuhan, Konya Yusuf 1240 M.

13. *Al-Isfār ‘An Natāij al-Asfār*

Buku ini diterbitkan di Haydarabat pada tahun 1367 H / 1948 M.

14. *Inshā’ al-Dawāir*

Buku ini menjelaskan tentang kedudukan manusia dalam penciptaan dan kosmogini.

15. *Kimiyā’ al-Sa’ādah*

Buku ini berisi tentang sifat-sifat yang baik mengenai iman kepada Allah.

16. *Uqlatu al-Mustaufīd*

Suatu kitab yang mendeskripsikan pengembaraan penduduk langit dan bumi secara mutlak.

Karya-karya Ibn ‘Arabī lainnya tentang tasawuf yang telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa. Demikian juga ia mengarang kitab-kitab tentang kajian al-Qur'an antara lain: *al-Jam‘u wa al-Tafsīl fī Ibdā’i Ma’āni al-Tanzīl*, *Ījāz al-Bayān fī al-Tarjumah ‘an al-Qur’ān* dan *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* yang diterbitkan dalam dua jilid besar pada tahun 1287.¹⁶¹

¹⁶¹ Muḥammad Abd al-‘Azīm al-Zarqāni, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo : Īsā al-Bāb al-Halabī wa Shurakā’uhu, tth.) jilid II,87

B. Tafsir Ibn ‘Arabī dan Sistematisasinya.

1. Latar Belakang Penulisan

Al-Qur’an adalah firman Ilahi yang terbuka dan tak terbatas, setiap sisinya mengandung mutiara hikmah yang indah dan merupakan gudang-gudang ilmu pengetahuan yang perbendaharaan didalamnya tidak pernah habis. Karenanya setiap kali seseorang berusaha menggali isi dan kandungannya tersebut, maka akan semakin terbuka lebar pintu-pintu rahasia didalamnya dan semakin mendalam pula kecintaan terhadapnya.

Bagi kaum ṣūfī, al-Qur’an merepresentasikan kehendak Tuhan yang Maha Luas. Mengekspresikan al-Qur’an seperti lautan yang berombak, maka ketika seseorang hendak menyelaminya dan menyaksikan perbendaharaan berupa mutiara-mutiara yang tersimpan di dalamnya, siapa-pun manusia akan terbawa arusnya.

Kemu’jizatan al-Qur’an dan keluasan akan kandungannya, mengundang orang untuk melakukan *tadabbur* menggunakan pemikiran dan penalaran yang dalam untuk menggali dan memahami apa makna dari pesan-pesannya. Oleh karenanya lahirlah karya-karya tafsir yang sangat variatif.

Kitab tafsīr “*al-Qur’ān al-Karīm*” yang dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabī merupakan salah satu karya tafsir yang mengekspresikan semangat pengarangnya dalam memahami Kitab Suci al-Qur’an. Tafsir yang berjudul “*al-Qur’ān al-Karīm*” tersebut diterbitkan oleh Dār Yaḡzah al-‘Arabiyah, Beirut pada tahun 1387 H / 1968 M.

Adapun latar belakang penulisan tafsir ini secara tegas disebutkan oleh pengarangnya pada *muqaddimah* kitab ini. Ia mengatakan:

Wa ba'du, saya terbiasa untuk mencurahkan segenap kemampuan diri saya mengungkap isi kandungan al-Qur'an, merenungi maknanya dengan kekuatan iman dan sepanjang itu saya tetap tekun berdo'a. Akan tetapi secara tiba-tiba dada saya sesak dan hati menjadi gundah. Meskipun makna al-Qur'an tidak menyebabkan terbukanya hati saya, namun Tuhan tidak mengalihkan hati saya dari makna-makna tersebut. Akhirnya saya menjadi dekat dan akrab dengan mereka. Saya merasakan manisnya minuman dari cangkir minuman mereka. Kini jiwa saya bahagia, dada terbuka, pikiran luas, hati lapang, misteri batin terkuak disaat keadaan gembira, ruh bahagia semuanya akibat pembukaan (*al-futūḥ*) terhadap makna-makna al-Qur'an. Pembukaan tersebut bagaikan aliran udara malam dan pagi, maka setiap ayat yang tersingkap maknanya untuk saya, menjadikan lidah tidak mampu untuk menjelaskannya, tidak mampu mencatat dan menyimpan makna-maknanya. Kekuatan saya tidak mampu menyebarkan dan mengungkapkan mereka".¹⁶²

Pernyataan Ibn 'Arabī dalam pendahuluan kitab tafsirnya tersebut, mengekspresikan kondisi batinnya yang tidak memiliki kekuatan dalam menguak lautan makna al-Qur'an. Namun demikian kelemahannya tersebut tidak mematahkan mata hatinya untuk tetap berusaha menggalinya sampai ia merasakan keindahannya. Setelah itu Ibn 'Arabī melanjutkan luapan perasaannya dengan mengatakan:

¹⁶²Ibn 'Arabī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm*, jilid I, 4.

“Setelah itu saya ingat kata-kata Nabi SAW, “Tidak ada satu ayat-pun yang diturunkan dalam al-Qur’an kecuali memiliki makna lahiriyah (*ẓāhir*) dan batiniyah (*bāṭin*), batasan (*ḥad*) dan tempat kemana ia naik (*maṭla’*)”.¹⁶³ Dari sana saya tahu bahwa makna lahiriyah itu *tafsīr*, maka batiniyahnya adalah *ta’wīl* dan batasannya adalah makna dari Firman Tuhan yang ada di luar pemahaman dan tempat yang boleh dicapai adalah tempat dimana orang dapat menjangkau makna itu, untuk menyaksikan Raja yang Maha Tahu..”¹⁶⁴

Kemudian dia mengatakan:

Telah diriwayatkan bahwa Imam Ja’far Ibn Muḥammad al-Ṣādiq berkata “Tuhan telah mengungkapkan diri-Nya kepada hamba-hamba-Nya dalam firman-Nya, tetapi mereka tidak paham”. Juga diriwayatkan bahwa ia jatuh pingsan ketika sedang melakukan shalat, ketika ditanya tentang itu, dia berkata “aku telah mengulang-ulang ayat itu sampai aku mendengar dari Dia yang mengucapkannya...., Maka saya memutuskan untuk mencatat sebagian dari apa yang telah masuk ke benakku dalam saat-saat yang hanya berlangsung sejenak itu. Ia adalah misteri dari realitas makna-makna batiniyah dan cahaya kebenaran yang terang, datang dari tempat-tempat yang dicapai orang dengan pemahaman yang tinggi. Tetapi saya tidak mencatat sesuatu yang berkaitan dengan makna lahiriyah dan batasan-batasan, sebab Tuhan telah menetapkan bagi mereka batasan yang jelas. Dan seperti yang dikatakan “Barang siapa yang membuat *tafsīr* menurut

¹⁶³ Lafāz Hadis ini adalah “*Ma Nazala min al-Qur’ān āyatun illā walahā ẓahrūn wa bāṭinūn, likulli harfin haddun wa likulli haddin maṭla’un*”, al-Suyūṭī menyebutkan bahwa Hadis tersebut di riwayatkan oleh al-Faryabī dari Ṣofyan dan Anas Ibn Ubaid dari Ḥasan. (lihat Jalāluddīn al-Suyūṭī dalam kitabnya *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, tth), juz II, 184.

¹⁶⁴ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid I. 4

pendapatnya sendiri telah menjadi kafir. Tetapi dalam hal *ta'wīl* hendaknya hal itu tidak dibiarkan dan diabaikan. Sebab *ta'wīl* berbeda menurut keadaan dan saat dari pendengarnya, serta menurut tingkat pengembaraannya. Setiap kali sang pengembara bangkit melampui keadaannya yang terdapat pada saat tersebut, pintu menuju pemahaman yang baru terbuka untuknya. Melalui pengembaraannya, seseorang menjadi sadar akan makna yang telah ada dalam dirinya...”¹⁶⁵

Dari pernyataan tersebut dapat dipahami bahwa upaya menafsirkan al-Qur'an yang dilakukan oleh Ibn 'Arabī setidaknya di latar belakangnya oleh dua hal pokok, yaitu: *pertama*, luapan hati dan perasaan yang penuh haru setelah ia mampu meneguk manisnya mutiara rahasia-rahasia al-Qur'an, dan *kedua*, pernyataan Nabi SAW bahwa al-Qur'an pada setiap huruf, kata dan kalimatnya memiliki sisi tampak dan tersembunyi.

Hanya saja Ibn 'Arabī tidak serta merta mengklaim dirinya telah mampu menguak seluruh makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Ia mengakui bahwa pengetahuan Tuhan tidak dibatasi oleh apa yang ia ketahui. Setiap kata dari wahyu yang Tuhan turunkan mengandung isi yang tak akan habis dicatat walaupun air yang ada di laut menjadi tintanya. Pada saat yang sama diakui oleh Ibnu 'Arabī juga, bahwa pemahamannya tidak berhenti dengan apa yang telah diketahuinya. Akan tetapi sering kali dia merasakan begitu banyak makna yang masuk dalam benaknya sehingga ia menjadi bingung akan segala hal yang tercakup pada makna tersebut.

¹⁶⁵ *Ibid*, 4 – 5

Kemudian dalam menyikapi keberadaan karya tafsir ini, dikalangan para peneliti terjadi perbedaan pendapat, tentang apakah memang benar karya ini merupakan karya Ibn ‘Arabī atau bukan? Sebagian mereka berpendapat bahwa tafsir ini bukan sebuah karya Ibn ‘Arabī tetapi karya ‘Abd al-Razāq al-Kashānī yang dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabī untuk mempercepat penerimaan masyarakat dan memasyhurnya sesuai kemasyhuran Ibn ‘Arabī.¹⁶⁶ Pendapat senada juga dikemukakan oleh Andrew Rippin yang mengatakan bahwa tafsir tersebut adalah karya al-Kashānī (murid Ibn ‘Arabī) yang kemudian dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabī.¹⁶⁷ Sedangkan Sayyid Muḥammad ‘Alī ‘Iyādhī berpendapat bahwa karya yang dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabī tersebut pada awalnya merupakan essay-essay dan interpretasi-interpretasi Ibn ‘Arabī yang didiktekan atau di-*imlā*’-kan kepada muridnya ‘Abd al-Razāq al-Kashānī.¹⁶⁸

Sementara pada kata pengantar dari percetakan yang mencetak kitab ini yaitu Dār al-Yaqẓah al-‘Arabiyah disebutkan, bahwa karya ini pada awalnya terdiri dari manuskrip-manuskrip asli Ibn ‘Arabī yang tersimpan pada *al-Majma’ al-Ilm al-‘Arabi* di Damaskus dan manuskrip yang tersimpan dan dicetak di India pada percetakan “*Nūr Muḥammad*” pada akhir bulan Rabī’ al-Awwal tahun 1291 H dengan tanpa adanya tambahan dan perubahan satu huruf pun.¹⁶⁹ Kemudian dalam menunjang validitas data yang dikumpulkan dari kedua sumber tersebut,

¹⁶⁶ Muḥammad Ḥusain al-Dhababī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Hadith, 1976) jilid II, 400. lihat juga pendapat Sachiko Murata dalam *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1997) cet II, 301.

¹⁶⁷ Andrew Rippin, “*Tafsir*” *The Encyclopedia of Religion*, (London Mac Millan Publishing Company, 1987) vol. XIV, 242

¹⁶⁸ Sayyid Muḥammad ‘Alī ‘Iyādhī, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhājūhum*, (Tehran: al-Muassasah al-Ṭabā’ah wa al-Naṣr wazārah al-Thaqāfah al-Irshād al-Islāmī, 1373 H), 466

¹⁶⁹ Ibn ‘Arabī, *Tafsir Al-Qur’an al-Karim*, jilid I, ك

pada kata penutup percetakan Dār al-Yaqzah al-‘Arabiyah disebutkan team pen-*taṣhīḥ*-nya yang dipimpin oleh al-Ustādh Muṣṭafā Ghālib.¹⁷⁰ Sedangkan dari percetakan Nūr Muḥammad di India disebutkan beberapa orang menjadi team pen-*taṣhīḥ*-nya yaitu: al-Hāj Qādī Muḥammad Ibrāhim Ibn al-Hāj sebagai *inspirator*, Nūr Muḥammad Ibn ‘Abd al-Ṣamad dan Jannāb ‘Abd al-Mālik.¹⁷¹

Dari paparan di atas yang berhubungan dengan perbedaan pendapat mengenai apakah kitab tafsir *al-Qur’ān al-Karīm* karya Ibnu ‘Arabī atau hanya dinisbahkan kepadanya oleh al-Kashānī sebagai muridnya, menurut peneliti dapat disimpulkan bahwa terjadinya pro kontra seputar tafsir ini karena memang pada awalnya tafsir tersebut merupakan manuskrip lepas yang sebagiannya ditulis langsung oleh Ibn ‘Arabī dan sebagiannya lagi didiktekan atau di-*imlā*’-kan kepada muridnya al-Kashānī, sebagaimana yang diungkapkan oleh ‘Alī ‘Iyādhī. Sehingga menurut peneliti, kedudukan al-Kashānī hanya sebagai notulen dalam kitab tafsir tersebut, perihal notulensi dalam manuskrip-manuskrip keilmuan Islam sudah terbiasa terjadi sejak zaman awal Islam terutama dalam bidang keilmuan yang memerlukan periwayatan. Karena manuskrip-manuskrip kitab tafsir tersebut tersimpan dalam bentuknya yang berbeda-beda dan terdapat pada dua tempat yang berbeda juga, maka kondisi ini tidak menutup kemungkinan adanya perubahan didalamnya dan terdapatnya tambahan komentar atau *ta’līq* dari murid-muridnya.

¹⁷⁰ Ibn ‘Arabī, *Tafsir Al-Qur’an al-Karim*, jilid I, 781.

¹⁷¹ Ibn ‘Arabī, *Tafsir Al-Qur’an al-Karim*, jilid II, 877.

2. Karakteristik Tafsir Ibn ‘Arabī

Sebagai usaha memahami kandungan al-Qur’an, karya-karya para *mufasssirīn* memiliki karakter tersendiri sesuai dengan sudut pandang dan aliran *mufasssir*-nya. Untuk mengetahui karakteristik tafsir Ibn ‘Arabī ini sedikitnya ada tiga indikator penting yang dapat dijadikan alat identifikasi yaitu: teknik, sumber dan corak penafsiran.

a. Teknik Penafsiran

Teknik penafsiran atau corak ulasan, merupakan usaha menafsirkan al-Qur’an dengan lebih menekankan pada prosedur yang dilalui. Ada prosedur yang dimulai dari makna *mufradāt* atau kosa kata, disusul dengan makna *ijmā’lī* atau global dan diakhiri dengan makna *tafṣīlī* atau terperinci. Terdapat juga teknik penafsiran yang langsung memberikan makna terperinci tanpa melalui arti kosa kata dan makna global.

Secara teoritis teknik penafsiran atau metode ulasan merupakan langkah-langkah teratur dari seperangkat ulasan materi yang dipersiapkan untuk penulisan tafsir al-Qur’an agar dapat sampai kepada maksud dan tujuan.¹⁷²

Dalam ilmu tafsir pada umumnya, ditemukan ada empat prosedur penafsiran yaitu; *taḥlīlī* atau analisis, *ijmālī* atau global, *muqāran* atau komparasi dan *mauḍū’ī* atau tematik. Metode *taḥlīlī* adalah teknik atau metode penafsiran dengan cara menjelaskan arti dan maksud ayat-ayat al-Qur’an dari berbagai aspeknya, baik dari segi kosa kata, kandungan makna, *balāghah*, *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah* atau korelasi dan lain-lain yang berkaitan dengan teks dan kandungan

¹⁷² A. Chazin, “Perbandingan Tafsir Antara al-Manār dan al-Kashshāf: Tinjauan Dari Segi Corak dan Pandangan Teologis” *Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah*, (Jakarta: Perpustakaan UIN, 1993), 14 – 15

maknanya, dengan memperhatikan runtunan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan urutan yang terdapat dalam *muṣḥaf*.¹⁷³

Metode *ijmālī* adalah menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tapi mencakup sebagian besar makna ayat-ayat tersebut, menggunakan bahasa populer, mudah dimengerti dan enak dibaca. Sistematika pembahasannya merunut susunan ayat-ayat dalam *mushaf*.¹⁷⁴

Metode *Muqāran* adalah metode tafsir dengan membandingkan teks ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus yang sama, atau membandingkan ayat dengan Hadis atau pula membandingkan berbagai pendapat ulama dalam menafsirkan al-Qur'an.¹⁷⁵

Metode *Mauḍū'ī* adalah metode tafsir yang cara penjelasannya tidak berawal dari teks ayat, tetapi dari tema atau masalah yang sedang dihadapi. Dengan demikian, metode ini lebih bersifat respek terhadap persoalan yang berkembang, dengan mencoba mengajak al-Qur'an supaya berbicara dengan menguraikan maksudnya.¹⁷⁶

Prof.Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA, mengkategorisasi tafsir menjadi lima: *Pertama*, berdasarkan *maṣādir al-tafsīr* atau sumber penafsiran yang terdiri dari *tafsīr bi al-ma'thūr* atau periwayatan, *tafsīr bi al-ra'yi* atau rasional dan *tafsīr bi al-iqtirān* atau perpaduan. *Kedua*, berdasarkan model penjelasan terbagi menjadi

¹⁷³ Fahd ibn 'Abd al-Rahmān ibn Sulaimān al-Rūmī, *Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, (Riyāḍ: Maktabah al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, t.th.), 57

¹⁷⁴ Abd al-Ḥayyī al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Manḍū'ī*, (Mesir: Maṭba'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah, 1977) cet. II, 43 – 44

¹⁷⁵ Ibid, 45

¹⁷⁶ Muhammad Bashūni Faudah, *Tafsīr-Tafsīr al-Qur'ān; Perkenalan Dengan Metodologi Tafsīr*, terj. H.M. Mohtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid (Bandung: Pustaka Firdaus, 1987) cet. I, 116

tafsīr al-bayāni atau secara detail dan *tafsīr al-muqārin* atau perbandingan. *Ketiga*, berdasarkan keluasan/kedalaman penjelasan terbagi menjadi *tafsīr ijmālī* atau global dan *tafsīr al-tafṣīlī* atau terperinci. *Keempat*, berdasarkan tertib ayat terbagi menjadi *tafsīr al-tahlīlī* atau analitik, *tafsīr nuzūlī* atau tertib turun dan *tafsīr mauḍū‘ī* atau tematik. *Kelima*, berdasarkan kecenderungan penafsiran terbagi menjadi *al-tafsīr al-lughawī* atau bahasa, *al-tafsīr al-fiqhī* atau fiqih, *al-tafsīr al-ṣūfī* atau tasawuf, *al-tafsīr al-kalāmī* atau teologis, *al-tafsīr al-falsafī* atau filsafat, *al-tafsīr al-‘ilmī* atau ilmiah, *al-tafsīr al-al-adab al-ijtimā‘ī* atau sosial kemasyarakatan dan *al-tafsīr al-tarbawī* atau kependidikan.¹⁷⁷

Khusus mengenai teknik atau metode penafsiran yang digunakan Ibn ‘Arabī dalam kitab tafsirnya dan secara spesifik dalam menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan dengan pluralitas agama dari berbagai aspeknya, menurut peneliti teknik penafsiran Ibnu ‘Arabī jika ditinjau dari *maṣādir al-tafsīr* atau sumber penafsiran, maka metode penafsirannya termasuk *al-tafsīr bi al-iqtirān* atau perpaduan, berdasarkan model penjelasan maka penafsirannya termasuk *al-tafsīr al-bayānī* atau secara detail, berdasarkan keluasan/kedalaman penjelasan maka penafsirannya termasuk *al-tafsīr ijmālī* atau global, berdasarkan tertib ayat maka penafsirannya termasuk *al-tafsīr al-tahlīlī* atau analitik, berdasarkan kecenderungan penafsiran maka penafsirannya termasuk *al-tafsīr al-ṣūfī* atau tasawuf dan *al-tafsīr al-falsafī* atau filsafat. Sehingga menurut peneliti dapat dikatakan bahwa penafsiran Ibnu ‘Arabī termasuk tafsir *ijmālī tahlīlī al-bayānī bil iqtirān* dengan corak memadukan antara *al-tafsīr al-ṣūfī wa al-falsafī* yakni

¹⁷⁷ Kategorisasai .M. Ridlwan Nasir, MA. Ini disampaikan pada pengantar kuliah Tafsir Tematik program Doktor Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya.

antara tasawuf dan filsafat, walaupun penggunaan kriteria metode ini tidak secara utuh dan konsisten diterapkannya. Indikasi utama yang dapat dijadikan tolak ukurnya adalah pada sikap Ibn ‘Arabī yang berusaha menguraikan ayat demi ayat dari suatu surat sampai dengan ayat terakhir dalam surat tersebut sesuai dengan runtutan dan susunan ayat, serta sesuai dengan runtutan surat sebagaimana yang terdapat dalam *muṣḥaf uthmānī*.

Dengan metode tersebut, Ibn ‘Arabī kemudian mencoba memadukan pola pikir ke-*tasawwuf filosofis*-annya dengan melihat indikasi tersirat di balik yang tersurat dan tidak terikat oleh konteks kebahasaan atau *lughoh*, korelasi ayat atau *al-munāsabah*, sebab-sebab turunnya ayat atau *asbāb al-nuzūl*, ataupun *i‘rāb* dan *qirā‘āt*. Sehingga Ibnu ‘Arabī dengan sistemnya tersebut, terkesan sebagai seorang *mufassir* yang memberikan legitimasi *naṣ* terhadap prinsip dasar pemikirannya. Hal ini dapat dilihat ketika menjelaskan firman Allah pada surat al-Dhāriyāt Makiyyah/51 : 56.

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"

“Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku”.¹⁷⁸

Ibn ‘Arabī menafsirkannya yang artinya: “Dan aku tidak ciptakan” Jin yang jiwanya tidak kelihatan, dan manusia yang memiliki tubuh yang kelihatan, atau yang dimaksud disini adalah dua makhluk yang masyhur yaitu jin dan manusia, kecuali Aku (Allah SWT) perlihatkan atas mereka sifat-sifat-Ku dan kesempurnaan-Ku agar mereka mengetahui-Ku, kemudian mereka beribadah

¹⁷⁸ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 756.

kepada-Ku. Karena ibadah itu sesuai dengan tingkatan pengetahuan masing-masing, maka siapa yang tidak memiliki pengetahuan tentang Allah SWT niscaya dia tidak beribadah. Sebagaimana yang disabdakan oleh manusia yang paling mengetahui dan meyakini Allah SWT yaitu Rasulullah SAW, “ Aku tidak akan beribadah kepada Tuhan yang tidak aku lihat”.¹⁷⁹ Maksud ayat ini adalah Aku (Allah SWT) tidak ciptakan mereka, untuk mereka bersembunyi dengan keberadaan dan sifat-sifat mereka dari-Ku, sehingga mereka menjadikan individu-individu mereka Tuhan yang mereka ibadahi (sesembahan) selain Aku, atau mereka bersembunyi dari penciptaan-Ku dan menjadikan hawa nafsu mereka sebagai Tuhan yang akhirnya mereka ibadahi (sembah).¹⁸⁰

Demikian juga ketika Ibnu ‘Arabī menafsirkan firman Allah SWT surat al-Baqarah Madaniyyah/2 : 177;

"لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ
السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ "

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.¹⁸¹

¹⁷⁹ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: II, 545.

¹⁸⁰ *Ibid*, 545.

¹⁸¹ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 33.

Ibn ‘Arabī menafsirkannya yang artinya: “Bukanlah kebaikan dengan memalingkan wajah ke arah timur yang merupakan alam roh dan arah barat yang merupakan alam jasad karena keduanya memiliki keterikatan dan keterbatasan, akan tetapi kebaikan itu bagi orang-orang yang meng-Esa-kan Allah yaitu orang-orang yang beriman kepada Allah dan tempat kembali untuk dikumpulkan. karena keyakinan akan tempat untuk dikumpulkan memastikan kekekalan yang abadi dan itulah tempat kembali yang sebenarnya sehingga mampu untuk menyaksikan semua makhluk dengan keanekaragamannya, tidak ada keterbatasan dalam perkumpulan tersebut, termasuk menampakan dengan jelas yang tersembunyi yaitu alam malaikat, dan yang *zāhir* yaitu alam para Nabi A.S.¹⁸²

Dan termasuk didalam tempat dikumpulkannya semua makhluk tersebut terdapat “*al-Kitāb*” (al-Quran: Firman Allah SWT) yang menggabungkan antara kejelasan hukum dan pengetahuan sehingga menghasilkan ilmu *istiqāmah* setelah kesempurnaan tauhid baik secara umum ataupun terperinci dalam perbuatan-perbuatan yang disebutkan setelahnya. Maka sesungguhnya “*istiqāmah*” adalah tempat terkumpulnya semua kekuatan untuk mematuhi perintah Tuhan, dikarenakan sifat ini mampu menyinari *rūh* pemiliknya ketika bertemu dengan Allah SWT dalam keadaan kekal sesudah kesirnaan.¹⁸³

Itulah yang disebut dengan posisi keadilan, sejatinya sifat (keadilan) itu selalu dalam naungan kebenaran yang dijalani dengan peng-Esa-an kepada Allah SWT dalam segala bentuk rasa cinta kepada-Nya, dalam keadaan membutuhkan pertolongan-Nya, atau dalam keadaan membenci-Nya. Sebagaimana dikatakan

¹⁸² Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: I, 110.

¹⁸³ *Ibid*, 110.

oleh Ibn Mas'ūd raḍiallāhu ‘anhu; “Engkau memberi atas nama-Nya, dan engkau dalam keadaan sehat, maka kesehatan itu mengharapkan kehidupan selanjutnya dan takut kepada kefakiran, dan janganlah kamu lalai sampai ketika nafas tersendat pada tenggorokan, saya berkata kepada si fulan “Beginikah” dan kepada si fulan yang lain “Beginikah”, Allah SWT berfirman: “Mereka membekali atas jiwa-jiwa mereka”, Walau dalam keadaan sulit ataupun dalam keadaan mencintai Allah. Agar hati-hati mereka tidak disibukkan dengan yang lainnya, hal itu dikarenakan Allah SWT *riḍā* atas apa yang telah diberikan kepada mereka, atau atas rasa suka memberi yang berlandaskan terhadap kebaikan jiwa mereka, sesungguhnya kemuliaan itu adalah kegembiraan atas kebaikan jiwa yang suka memberi.¹⁸⁴

Dan firman Allah SWT: “*wa āta al-māla*” serta firman Allah “*wa āta al-zakāta*”, ini termasuk sifat belas kasihan yang merupakan kesempurnaan kekuatan untuk sesuatu dan membatasinya dengan apa yang berhubungan berupa kewajiban di dalamnya, dan firman Allah SWT: “*wa al-mūfūna bi ‘ahdihim idhā ‘āhadū*”, ini termasuk sifat keadilan yang pasti didalamnya terdapat kebijaksanaan, sifat ini merupakan manifestasi kesempurnaan kekuatan berpikir yang apabila tidak dipelajari maka individu tersebut akan terjerumus ke dalam kebohongan dan kekhianatan yang akhirnya tidak bisa menjalankan janji-janjinya.¹⁸⁵

Firman Allah SWT “*wa al-ṣābirīna fī al-ba’sāi*” yang dimaksud dengan “*al-ba’sāi*” adalah keadaan sulit, fakir, sempit ekonomi atau maksud yang lain adalah dalam keadaan sakit bertahun-tahun, adapun kata “*wa ḥīna al-ba’si*”

¹⁸⁴ *Ibid*, 110.

¹⁸⁵ *Ibid*, 111.

maksudnya ialah peperangan yang terdapat didalamnya keberanian terhadap musuh yang sejatinya berupa kekuatan amarah yang sempurna, sehingga kata “*ulāika*” maksudnya ialah mereka yang memiliki sifat-sifat kemuliaan seperti ini, itulah orang-orang yang memiliki ketetapan dalam ke-*istiqāmah*-an dan meyakini Allah SWT dalam semua bentuk perbuatan-perbuatan yang mereka lakukan untuk mendapatkan keberkahan. Sehingga kata “*wa ulāika humul muttaqūn*” yang dimaksud adalah mereka yang tidak mencintai sesuatu kecuali karena Allah SWT, termasuk didalamnya jiwa-jiwa mereka yang penuh dengan gejolak dan perilaku mereka yang hanya berupa tipuan belaka.

Dan dimungkinkan untuk di-*ta’wīl*-kan, kata “*al-māl*” menjadi “*al-‘Ilmu*”, karena ilmu adalah kekayaan hati yang dengannya manusia menjadi kuat dan tidak membutuhkan yang lainnya. Ilmu itu diberikan kepada kerabat karena didasari dengan rasa cinta yang merupakan kekuatan rohani sebagai tanda kedekatan mereka dan menjadikan jiwa-jiwa mereka menjadi kuat. Hal ini disebabkan adanya jarak antara cahaya *rūh* mereka masing-masing sebagai pemilik, dan tempat berdiamnya badan yang sebenarnya. Dan ilmu yang dimaksud adalah ilmu akhlak dan ilmu politik yang baik.

Kemudian apabila ilmu tersebut meningkat ke derajat ilmu *ma’rifah*, akhlak, adab dan ilmu kehidupan baik dalam artian umum atau terperinci sampai pada rasa tidak membutuhkan ilmu-ilmu itu lagi, maka dibagikanlah ilmu-ilmu tersebut kepada orang-orang secara umum atau yang meminta ilmu tersebut secara khusus. Termasuk didalamnya, kepada orang-orang yang ingin membebaskan diri mereka dari budak-budak dunia dan *shahwat* dengan cara memberikan nasihat dan

pencerahan, mengajak mereka untuk mendirikan sholat dan memeliharanya dengan kesaksian, memberikan dengan apa yang mensucikan jiwa sehingga tidak membutuhkan pertolongan orang lain, dan mampu menjauhkan diri dari marabahaya, memenuhi perjanjian yang pertama kali dilakukan yaitu memelihara ketauhidan dan meniscayakan kekekalan yang lainnya, menanamkan rasa sabar atas kefakiran kepada Allah SWT dengan cara membebaskan jiwa yang terus-menerus condong terhadap materi dan pengekanan atas hawa nafsu, terutama ketika berperang melawan *shaitān*.¹⁸⁶

Mereka itulah manusia-manusia yang meyakini Allah dengan cara melaksanakan isi perjanjian yang pertama, ber-etika dengan keagungan akhlak dan akhirnya mereka adalah manusia yang bertaqwa (membersihkan diri) dari kemusyrikan dan menjauhkan diri dari ketergantungan terhadap materi.¹⁸⁷

Dari penafsiran di atas dapat dilihat, bahwa penafsirannya memakai metode *Ijmālī al-tahlīlī bil iqtirān*, dikarekan Ibn ‘Arabī meinterpretasikan ayat-ayat al-Qur’an dengan cara global, penuh dengan analisa yang terkadang diperkuat dengan hadis atau ayat al-Qur’an, serta terlihat jelas penafsirannya dilatarbelakangi ke-tasawuf-filosofis-annya. Sehingga sangat bercorak *tasawwuf-filosofis* terutama dalam memahami ayat-ayat berhubungan dengan permasalahan agama dengan berbagai aspeknya. Dengan konsep ini Ibn ‘Arabī berusaha mengungkapkan makna-makna esoterik atau simbolik ayat dan menjelaskannya dengan gaya bahasa yang sangat metaporik dan elegoristik. Termasuk dalam hal

¹⁸⁶ *Ibid*, 111.

¹⁸⁷ *Ibid*, 111.

ini, Ibn ‘Arabī tidak menjelaskan korelasi atau hubungan ayat baik dengan ayat sebelumnya ataupun sesudahnya, juga tidak mengulas segi kebahasaan maupun konteks turunnya.

b. Sumber dan Corak Penafsiran

Pada bagian ini, kitab tafsir “*al-Qur’ān al-Karīm*” karya Ibn ‘Arabī akan ditela‘ah secara metodologis yang meliputi: sumber dan corak penafsirannya. Hal ini dimaksudkan untuk dapat mengantarkan pemahaman pada pendekatan penafsiran yang dipergunakannya.

Dalam perspektif ilmu tafsir, jika ditinjau dari sumber materi yang digunakan *mufassir* dalam penafsirannya dibagi menjadi tiga, yaitu; *tafsīr bi al-ma’thūr* atau periwayatan, *tafsīr bi al-ra’yi* atau rasional dan *tafsīr bi al-ishārī* atau intuisi.¹⁸⁸ Sedangkan jika ditinjau dari kategorisasi corak penafsiran atau *laun al-tafsīr*, para ahli mengelompokkannya menjadi beberapa kelompok, antara lain; *tafsīr lughawī*, *tafsīr falsafī*, *tafsīr fiqhī*, *tafsīr ‘ilmī*, *tafsīr adabi-ijtimā’ī* dan *tafsīr ṣūfī*.

Klasifikasi metodologi tentang sumber materi tafsir kemudian oleh para ahli tafsir diberikan batasan-batasan yang sistematis. Mereka mendefinisikan *tafsīr bi al-ma’thūr* atau *tafsīr bi al-riwāyah* sebagai sebuah tafsir yang bersumber dari penjelasan ayat atau *naṣ*, hadis Nabi SAW, riwayat para *ṣahābah* dan tokoh-tokoh *tābi ‘īn*.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Jika dianalisa istilah *tafsīr bi al-Ishārī*, oleh Prof. DR. M. Ridlwan Nasir disebut dengan istilah *tafsir bi al-iqtiran*, yakni metode penafsiran yang menggabungkan antara metode *tafsir bi al-ma’thūr* dan *tafsir bi al-ra’yi*. M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin Dalam Memahami al-Qur’an*, (Surabaya : Imtiyaz, 2011), 21-22.

¹⁸⁹ Muḥammad ‘Alī ‘Iyādhī, *al-Mufasssirūn Hayātuhum...*, 36

Adapun *tafsīr bi al-ra'yi* atau *tafsir bi al-dirāyah* diberikan batasan sebagai sebuah pola penafsiran yang disandarkan pada logika penalaran *mufassir*. Dengan demikian *mufassir tafsīr bi al-ra'yi* melakukan rasionalisasi dengan melakukan ijtihad terutama setelah *mufassir* tersebut betul-betul mengetahui prihal bahasa Arab, sebab-sebab turunnya ayat atau *asbāb al-nuzūl* dan hal-hal yang diperlukan oleh lazimnya seorang *mufassir*.¹⁹⁰

Sedangkan yang dimaksud dengan *tafsīr bi al-ishārī* ialah pola penafsiran yang bersumber pada kemampuan intuitif dalam menyingkap isyarat-isyarat suci yang terdapat dibalik ungkapan-ungkapan al-Qur'an dan akan tercurah pula kedalam hatinya, dari limpahan ghaib, pengetahuan *subhānī* yang dibawa oleh ayat-ayat al-Qur'an.¹⁹¹

Selanjutnya, para ahli tafsir juga melakukan kategorisasi tafsir ditinjau dari perspektif corak pemikiran keagamaan rasional maupun tradisional yang mempengaruhi *mufassir*-nya. Dengan kategori ini, mereka melakukan analisa pada kecenderungan aliran atau mazhab yang dipergunakan. Apakah *mufassir* tersebut menggunakan pola pendekatan kebahasaan atau *lughawī* dengan berbagai seluk beluknya, pendekatan dengan legalitas hukum formal atau *fiqhī*, pendekatan sosial budaya atau *al-adab al-ijtimā'ī*, pendekatan filsafat atau *falsafī*, pendekatan tasawuf atau *ṣūfī* dan lain sebagainya?

Pola-pola pendekatan ini merupakan bentuk dominan dari suatu pemahaman terhadap satu kesatuan ungkapan yang berdasarkan daya serap pemikirannya atau *mustawā al-fikr*. Semua pola-pola pendekatan tersebut dapat

¹⁹⁰ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.*, jilid I. 142

¹⁹¹ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabahith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Manshurāt al-'Ashr al-Hadis, 1973) 357

terjadi baik pada penafsiran yang bersumber dari *naql* atau periwayatan ataupun *'aql* atau logika.

Dalam penafsiran yang bersumber dari *al-naql* atau *tafsīr bi al-ma'thūr* seorang *mufassir* akan berusaha mengumpulkan riwayat-riwayat yang terkait, dengan maksud untuk menguatkan pendapat tertentu yang terlintas dalam benaknya atau menguatkan pesan yang ingin disampaikan. Hanya saja kecenderungan pendekatan subjektif yang terdapat pada *tafsīr bi al-ma'thūr*, tidak setampak pada *tafsīr bi al-ra'yi* yang bersifat *ijtihādī* dan *tafsir al-ishārī* yang bersifat intuitif dengan mengutamakan kedalaman rasa dan imajinasi. Pada kedua macam sumber penafsiran terakhir tersebut, bahwa wawasan, jenis pengetahuan dan latar belakang penafsir sangat menentukan sudut pandang dan analisisnya dalam mengambil intisari dari kandungan makna sebuah ungkapan dan kalimat.

Berdasarkan kriteria sumber dan corak penafsiran diatas, kitab tafsir "*al-Qur'ān al-Karīm*" karya Ibn 'Arabī, tidak ada keraguan untuk dapat dikategorikan pada *tafsīr bi al-ishārī* dengan pendekatan *tasawuf-filosofis*. Kategorisasi ini dilihat pada sumber pembahasannya yang banyak berlandaskan pada ketajaman imajinasi dan rasa atau *dhauq* dalam mengungkap makna tersirat dari kesemestaan kandungan al-Qur'an. Demikian juga dengan melihat latar belakang kecenderungan dan sejarah hidup penulisnya yang banyak bergelut dalam bidang tasawuf dan filsafat.

Formulasi sumber penafsiran dan corak pemikiran yang mempengaruhi Ibnu 'Arabī, tampak pada *rasionalisasi intuitif*. Sebuah perpaduan antara ketajaman imajinasi dan kekuatan analisis atau *quwwah al-dhauq wa al-'aql* yang

dengannya *mufassir* ini, berusaha mencari makna pesan yang hendak disampaikan oleh al-Qur'an, kemudian memberikan argumentasi-argumentasi rasional sufistik sesuai dengan pengalamannya. Argumentasi-argumentasi tersebut kemudian oleh praktisi ilmu al-Qur'an dinyatakan sebagai pengaruh dari konsep *Wahdah al-Wujūd*-nya yaitu konsep yang memandang sesuatu selain Allah yang bersifat *Wujūd al-Ḥaq* adalah *wujūd tajallī* atau penampakan dari *Wujūd al-Ḥaq* tersebut.

Polarisasi penafsiran seperti ini, oleh Ibn 'Arabī diistilahkan sebagai metode *ta'wīl*,¹⁹² yaitu suatu metode yang berusaha mengungkap makna ayat-ayat al-Qur'an dengan memperhatikan implikasi-implikasi tersembunyi dibawah atau dibalik simbol-simbol *ḥarfīyah*-nya. Karena kata *ta'wīl* yang berarti mereduksi, maka maksudnya adalah mereduksi makna al-Qur'an atau menemukan sesuatu yang dengannya sesuatu yang lain dapat direduksi kembali.¹⁹³

Sebagai contoh ketika menafsirkan firman Allah pada surat al-Baqarah Madaniyyah/2: 260 :

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّمَّهِنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: "Ya Tuhanku, perhatikanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati." Allah berfirman: "Belum Percayakah engkau ?" Dia (Ibrahim) menjawab: "Aku telah meyakinkannya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku). Dia (Allah) berfirman: "(Kalau demikian) ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah semuanya olehmu kemudian letakkan di atas masing-masing satu bagian, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera. "Ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana".¹⁹⁴

¹⁹² Ibn 'Arabī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm*, jilid I, 5.

¹⁹³ Sachiko Murata, *The Tao...*, h. 300

¹⁹⁴ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 54.

Dalam memberikan penafsiran terhadap ayat tersebut Ibn ‘Arabī mengatakan: “Dan ingatlah ketika Ibrahim sampai kepada *maqām* ilmu *‘ain al-yaqīn*. Pencapaian *maqām* ini ditandai dengan penggunaan partikel *hamzah al-istifhām*. Ia berkata: “Ya Tuhanku perlihatkan kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang yang telah mati? “Allah berfirman “ balum yakinkah kamu? “artinya tidak yakinkah kamu?, maka Ibrahim AS pun menjawab “bukan, akan tetapi untuk menenangkan hatiku” yaitu untuk memberikan ketenangan. Sebab diyakininya bahwa ketenangan itu hanya akan dapat terwujud dengan suatu keyakinan. Artinya bahwa *‘ain al-yaqīn* hendaknya mampu membawa seseorang kepada ketenangan terhadap sesuatu yang diketahuinya. Ibn ‘Arabī kemudian berkata bahwa perintah Allah kepada Ibrahim untuk mengambil empat ekor burung yaitu “*fa khudh arba’atan mi al-ṭairi*” (Allah kemudian memerintahkan Ibrahim AS untuk mengambil empat ekor burung) yaitu perintah Allah kepada Ibrahim untuk menguasai dan menahan empat macam kekuatan yang dapat menghalangi Ibrahim untuk mencapai *maqām ‘ain al-yaqīn* dan penyaksian hidup yang *haqīqī*. Dikatakan bahwa empat burung itu adalah: *al-ṭāwas* atau burung merak, *al-dīk* atau ayam jago, *al-ghurāb* atau burung gagak dan *al-hamāmah* atau burung merpati, dalam satu riwayat *al-butṭah* atau itik. Maka *al-ṭāwas* merupakan simbol dari sifat *‘ujub* atau pembanggaan diri, *al-dīk* sebagai simbol dari *al-shahwat* atau hawa nafsu, *al-ghurāb* sebagai simbol dari sifat *al-ḥirs* atau ketamakan dan kerakusan, serta *al-hamāmah* simbol dari sifat *hub al-dunyā* atau kecintaan terhadap dunia.

Adapun firman Allah “*faṣur hunna ilaika*”. Maka cincanglah semuanya, dipahaminya sebagai perintah untuk menahan dan menjaganya agar sifat-sifat tersebut tidak keluar mencari kenikmatannya sementara, dan melepasnya dari rasa ketergantungan yang sangat terhadap kenikmatan tersebut. Dikatakan juga, bahwa diperintahkannya Ibrahim untuk menyembelih burung-burung tersebut, mencabut bulu-bulunya, mencampur daging dengan darahnya, dan menjaga kepala-kepalanya. Hal tersebut mengandung simbolisasi untuk melakukan pencegahan dari berbuat kejelekan, menekan kecenderungan dari ajakan hawa nafsu, serta mengekang hal-hal yang membangkitkan amarah dan kebiasaan-kebiasaan diri yang jelek. Semua hal tersebut dilakukan melalui serangkaian kegiatan *muhāsabah* dan *riyāḍah rūhāniyyah*.¹⁹⁵

Contoh lain, mengenai firman Allah SWT dalam surat Maryam Makiyyah/19: 57:

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

Dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi.¹⁹⁶

Ibn ‘Arabī menafsirkannya yang artinya: jika kata *makān* yang berarti tempat dalam ayat ini menunjukkan kedudukan atau *al-makānah* maka maksudnya adalah *maqām* kedekatannya dengan Allah, dan diatas satu tingkatan dalam *maqām wilāyah* terhadap semua makhluk. Dan jika kata *makān* disini bermakna tempat dalam artian pusat edar sesuatu yang disebut dengan *falak*, maka maksud dari *makān* adalah *falak* keempat tempat beredarnya alam *falak* atau benda-benda langit yaitu falak matahari. Disanalah *maqām* atau kedudukan *rūhānī*

¹⁹⁵ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*, jilid I, 148-149

¹⁹⁶ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 425.

Idris AS yang merupakan manusia pertama yang memperoleh pelimpahan ketika Allah melimpahkan sesuatu dari pergerakan falak matahari.¹⁹⁷

Dari pola penafsiran yang dikemukakan oleh Ibn ‘Arabī diatas, dapat dianalisis sedemikian kental dan kuatnya dampak pemahaman wilayah-wilayah tasawuf praktis atau ‘*amalī* dan juga dampak dari pola pemikiran tasawuf teoritis atau *nazarī*-nya. Terminologi-terminologi tasawuf praktis atau ‘*amalī* seperti sifat merendahkan diri atau *tawāḍu*’ sebagai lawan dari memanggakan diri atau ‘*ujub*, menahan diri dari kejahatan atau ‘*iffah* sebagai lawan dari penurutan hawa nafsu, merasa berkecukupan atau *qanā’ah* lawan dari ketamakan, *muhāsabah* dan *mujāhadah* serta term-term lainnya merupakan istilah yang kerap kali dipergunakannya, hal sedemikian juga dapat ditemukan dalam beberapa pandangan dan konsep tasawuf teoritis atau *nazarī*-nya. Konsep dan pandangan Ibn ‘Arabī yang mensinergikan konsep tasawuf praktis dan tasawuf teoritis dalam melakukan penafsiran, inilah yang menjadikannya dikelompokkan sebagai tokoh besar yang memadukan antara *tafsīr ishārī* dan *tafsīr nazarī falsafī*.

3. Sistematika Tafsir Ibn ‘Arabī.

Kitab tafsir “*al-Qur’ān al-Karīm*” yang dinisbahkan kepada Shaīkh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, termasuk diantara sekian banyak karya tafsir yang berorientasi pada penggalian makna-makna simbolik ayat al-Qur’an. Tafsir ini dicetak di Beirut pada percetakan Dār al-Yaqzah al-‘Arabiyah pada tahun 1968.

¹⁹⁷ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*, jilid II, 20

Ibn ‘Arabī pada mulanya adalah seorang ulama terkemuka *taṣawwuf ‘amalī* atau praktis. Separuh dari umurnya dipergunakan untuk melakukan pengembaraan ke berbagai belahan dunia. Dalam pengembaraannya tersebut ia melakukan diskusi-diskusi dengan para ilmuwan terkemuka (*al-riḥlah al-‘ilmiyah*), serta membaca berbagai literatur termasuk kitab-kitab filsafat. Konsekuensi logis dari pengaruh eksternal tersebut, menyebabkannya melakukan rasionalisasi tasawuf praktisnya yang kemudian disebut *taṣawwuf naẓarī* atau teoritis.

Sistem berpikir dan cara pandang Ibn ‘Arabī seperti ini, kemudian mempengaruhi nuansa penafsiran atau interpretasinya terhadap ayat-ayat Allah SWT, baik yang terdapat dalam Kitab Suci al-Qur’an ataupun ayat-ayat *kauniyyah* yang terdapat dalam jagat raya. Hal tersebut yang selanjutnya mendapat kritikan tajam dari ulama tafsir, bahwa cara yang sedemikian termasuk penafsiran yang tidak melayani kepentingan kitab suci al-Qu’ran.¹⁹⁸

Secara sistematis, karya tafsir ini terdiri dari dua jilid besar dan memuat seluruh ayat dan surat dalam al-Qur’an yang diletakkan menurut tata letak *mushaf Uthmānī*. Kitab tafsir Ibnu ‘Arabī dilengkapi biografi pengarangnya, latar belakang penulisannya dan kata pengantar percetakan. Jilid I memuat 18 surat dari surat al-Fātiḥah hingga surat al-Kahfi. Sedangkan jilid II memuat 96 surat dari surah Maryam sampai dengan surah al-Nās.

Dalam mengatur penempatan ayat yang akan ditafsirkan, ayat-ayat tersebut biasanya dikelompokkan melalui teknis *majmu’āt/faṣlu*. Yaitu teknis dengan mengelompokkan beberapa ayat secara berurutan dalam jumlah yang

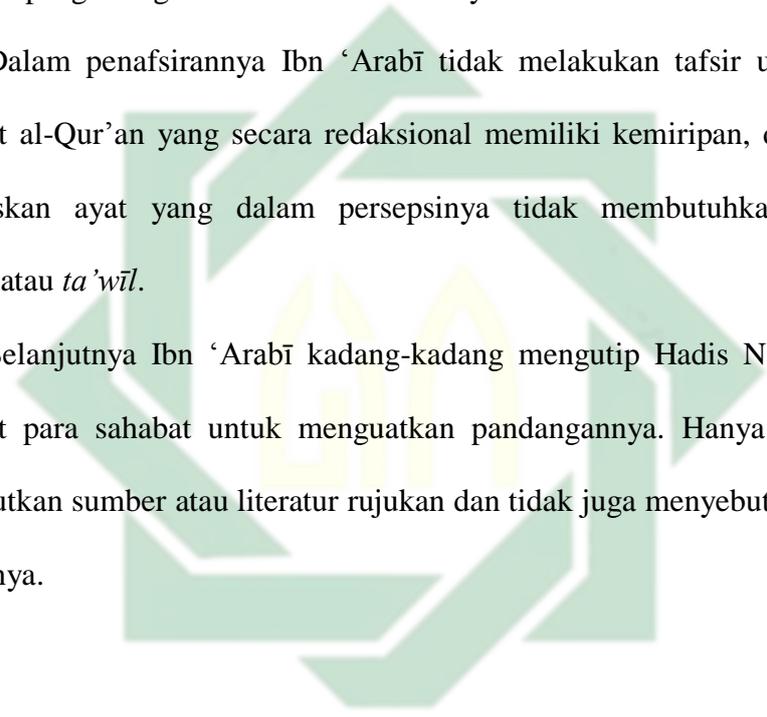
¹⁹⁸ Mahmūd Bashūni Faudah, *Tafsīr-tafsīr*, terj. 249

berbeda, ayat-ayat al-Qur'an dalam tafsir ini tidak disertakan dengan penulisan nomor ayat dalam surat-surat.

Sistem penulisan yang tidak menyertakan nomor ayat ini memang memiliki kelemahan terutama ketika mencari suatu ayat yang dituju. Karena harus dilakukan penghitungan kembali dari awal ayat dalam surat tersebut.

Dalam penafsirannya Ibn 'Arabī tidak melakukan tafsir ulang terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang secara redaksional memiliki kemiripan, dan juga tidak menjelaskan ayat yang dalam persepsinya tidak membutuhkan interpretasi esoterik atau *ta'wīl*.

Selanjutnya Ibn 'Arabī kadang-kadang mengutip Hadis Nabi SAW dan pendapat para sahabat untuk menguatkan pandangannya. Hanya saja ia tidak menyebutkan sumber atau literatur rujukan dan tidak juga menyebutkan sanad dan kualitasnya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

PENAFSIRAN IBN 'ARABĪ TERHADAP AYAT-AYAT

PLURALITAS AGAMA DALAM TAFSIR AL-QUR'ĀN AL-KARĪM

A. Penafsiran Ayat-ayat Akidah.

1. Iman dan kafir adalah permasalahan pribadi.

a. Q.S al-Isrā' Makiyyah/17 : 15.

"مَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ ۖ عَلِيمًا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا"

(كل إنسان ألزمناه طائره في عنقه) أي، جعلنا سعادته وشقاوته، وسبب خيره و شره، لازما لذاته، لزوم الطوق العنق، كما قال : (السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقى في بطن أمه)
(ونخرج له يوم القيامة) الصغرى، عند الخروج من قبر جسده (كتابا) هيكلًا، مصورًا بصور أعماله، مقلدًا في عنقه، يلقيه للزومه إياه (منشورًا) لظهور تلك الهيئات فيه بالفعل، مفصلة لا مطوياً، كما كان عند كونها فيه بالقوة، يقال له : (إقرأ كتابك) أي، إقرأ قراءة المأمور الممثل لأمر، أمر مطاع، يأمره بالقراءة، أو تأمر القوى المكتوبة، سواء كان قارئاً أو غير قارئ، لأن الأعمال هناك ممثلة بهيئاتها وصورها، يعرفها كل أحد، لا على سبيل الكتابة بالجروف، فلا يعرفها الأمي (كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً) لأن نفسه تشهد ما فعلته لازماً إياها نصب عينها، مفصلاً لا يمكنها الإنكار، تبين لها غيرها (ولاتزر وازرة وزر أخرى) لرسوخ هيئة ما فعلته فيها، وصيرورتها ملكة لازمة، دون الذي فعل غيرها، ولم يعرض لها منه شيء، وإنما يتعذب من يتعذب بالهيئات التي فيه، لا من خارج (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) رسول العقل، بإلزام الحجة، وتمييز الحق والباطل، ألا ترى أن الصبي والسفيه، غير مكلفين، أو رسول الشرع لظهور ما في الإستعداد من الخير والشر، والسعادة والشقاوة بسببه، ومقابلته بالإقرار والإنكار، فإنّ المستعد

للكمال يتحرك ما فيه بالقوة عند سماع الدعوة، فيشتاق و يطلب متلقيا لها بالإقرار والقبول، لما يدعوه إليه، لمناسبته إياه وقربه، وغير المستعد ينكر ويعاند لمنافاته، لما يدعوه إليه وبعده.

Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), Maka Sesungguhnya Dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan Barangsiapa yang sesat Maka Sesungguhnya Dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan Kami tidak akan meng'azab sebelum Kami mengutus seorang rasul.¹⁹⁹

Ayat ini sangat berhubungan dengan firman Allah SWT sebelumnya yang berbunyi “*kafā binafsika al-yauma ḥasība*”, menurut Ibn ‘Arabī karena manusia melakukan apapun didunia dengan hawa nafsunya, maka nafsunya juga yang akan menyaksikan akibat apa yang telah diperbuat secara terperinci tanpa bisa dingkari, baik yang sengaja diperbuat ataupun tidak disengaja. Sehingga kedudukan ayat 15 dari surat al-Isrā’ ini sebagai penguat yang terdapat pada ayat sebelumnya, menurut Ibn ‘Arabī bahwa maksud ayat ini adalah manusia apabila melakukan kebaikan dengan petunjuk Allah SWT yang ada pada dirinya yaitu akal pikiran, maka manusia telah menyelamatkan nafsunya dari siksaan Allah SWT pada hari pertanggung jawaban atas semua perbuatan, dan jika manusia menyesatkan akal pikiran yang ada pada dirinya, maka manusia itu telah memastikan nafsunya untuk disesatkan yaitu dengan disiksa pada hari pertanggung jawaban yaitu hari “*walā taziru wā ziratun wizra ukhrā*”, maksudnya adalah manusia pada hari tersebut tidak bisa menghindar dari perbuatan baik atau jelek yang telah dilakukan karena perbuatan manusia itu sangatlah melekat pada dirinya dengan sifat, posisi, situasi dan kondisi ketika manusia itu melakukan sesuatu. Artinya manusia akan

¹⁹⁹Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 386.

mendapatkan balasan kebaikan dengan posisi dan kondisi ketika kebaikan itu dilakukan, begitu juga halnya dengan kejelekan yang manusia lakukan.²⁰⁰

Menurut Ibn ‘Arabī makna *hidāyah* pada ayat ini adalah akal pikiran manusia, sejalan dengan penutup ayat ini “*wamā kunnā mu‘adhibīna hattā nab‘atha rasūlan*”, yaitu utusan Allah SWT pada setiap manusia adalah akal pikiran. Disebabkan dengan akal pikiran, manusia mampu untuk mengungkap dalil adanya Allah SWT, membedakan antara kebaikan dan kejelekan, kebenaran dan kesalahan, serta mencari kebenaran. Ada juga makna kedua dari kalimat *rasūl* pada ayat ini adalah *rasūl al-shar‘ī*, menurut Ibn ‘Arabī dikarenakan dengan pengutusan rasul yang membawa syari‘at maka manusia mendapatkan penjelasan tentang kebaikan dan keburukan, kemuliaan dan kehinaan, sehingga ada pengakuan dan pengingkaran atas ajakan tersebut. Bagi manusia yang memiliki *hidāyah* atau rasul dalam makna yang pertama yaitu akal pikiran, maka akan menerima apa yang disampaikan oleh rasul dalam makna yang kedua, lebih dari itu manusia seperti ini akan memiliki kerinduan yang mendalam untuk bertemu secara langsung dalam menerima syari‘at tersebut, baik bertemu dengan yang memiliki syari‘at yaitu Allah SWT ataupun bertemu dengan rasul pembawa syari‘at tersebut.²⁰¹

Dari penafsiran Ibnu ‘Arabī tentang keimanan dan kekafiran yang terdapat dalam Q.S. al-Isrā’ ayat 15 diatas, menunjukkan bahwa Ibnu ‘Arabī memahami iman adalah petunjuk yang ada dalam diri manusia berupa akal yang merupakan juga rasul yang dimiliki oleh setiap manusia. Sehingga permasalahan keimanan

²⁰⁰ Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm*, Jilid: I, 711-712.

²⁰¹ *Ibid*, 711-712.

dan kekafiran terhadap Allah SWT adalah masalah pribadi setiap manusia. Ketika segala perbuatan manusia didasari oleh hawa nafsunya sebagaimana yang disinyalir pada ayat sebelumnya, maka akal manusia mampu mengarahkannya kepada kebaikan, sehingga manusia dengan akalnya tersebut dalam keadaan beriman dan mendapatkan petunjuk, begitu juga sebaliknya ketika manusia tidak mampu menunjukkan akalnya untuk melakukan kebaikan dan terjerumus dalam kejelekan, maka seketika itu juga manusia tersebut dalam kesesatan karena akal yang merupakan iman dan petunjuk dalam dirinya dikalahkan oleh hawa nafsunya. Penafsiran Ibnu ‘Arabi ini dipertegas oleh ulama tasawuf lainnya yakni Shaikh al-Jīlānī dalam kitab tafsirnya mengatakan, bahwa ketika manusia mendapatkan petunjuk untuk melakukan kebaikan dengan cara mematuhi perintah dan menjauhi larangan. Petunjuk yang dimaksud adalah akal yang sejak awal ada dalam diri manusia ketika diputuskan menjadi *khalīfah* dan *nāibah* atas semua makhluk Allah. Maka manusia dalam keadaan tersebut memiliki iman yang menjadikan akalnya sebagai petunjuk, akan tetapi apabila manusia menyesatkan akalnya dari kebenaran dan memalingkannya untuk berbuat kejelekan, maka manusia tersebut dalam keadaan kafir dengan hawa nafsunya.²⁰²

Penafsiran Ibn ‘Arabī ayat ke-15 dari surat al-Isrā’, semakna juga dengan penafsiran Sayyid Quṭb terhadap ayat tersebut yang menyebutkan bahwa;

“Dengan hukum alam ini terkait pula baik dan buruknya pekerjaan manusia beserta balasan atas kebaikan dan keburukan yang akan diterimanya. Dengan hukum alam ini, terkait pula akibat dari hidayah (petunjuk) dan kesesatan, juga keindividualan pertanggungjawaban atas setiap ganjaran amal perbuatan, sehingga tak ada seorang pun yang menanggung dosa orang lain. Dengan hukum

²⁰² ‘Abdul Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, (Beirūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2014), Juz. III, 9-10.

ini pula, terkait janji Allah bahwa Dia tidak akan menurunkan azab atas suatu kaum sebelum mengutus seorang rasul kepada mereka”.²⁰³

Hidayah yang diistilahkan oleh Ibn ‘Arabī adalah akal fikiran sebagai rasul pada setiap individu manusia yang memiliki hukum kausalitas, oleh Sayyid Quṭb disebut dengan istilah sistem pertanggungjawaban individual atas perbuatannya kepada Allah SWT, seperti yang terdapat dalam penafsirannya;

“Sebuah sistem pertanggungjawaban individual yang mengaitkan setiap orang dengan dirinya sendiri. Kalau ia berbuat sesuai dengan hidayah Allah, maka perbuatannya itu untuk keselamatan dirinya sendiri. Kalau ia tersesat, maka ia akan rugi sendiri. Tak ada seorang pun yang menanggung dosa orang lain, dan tak ada seseorang yang mampu meringankan beban dosa orang lain. Akan tetapi, setiap orang akan dimintai tanggung jawab terhadap amal perbuatannya sendiri, dan ia mendapat ganjaran dari amal perbuatannya itu. Dan, tak ada seorang sahabat karib pun yang akan menanyakan soal sahabat karibnya”.²⁰⁴

b. Q. S. al-Kahfi Makiyyah/18 : 29.

"قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا"

(واصبر نفسك) أمر بالصبر مع الله وأهله، وعدم الإلتفات إلى غيره، وهذا الصبر هو من باب الإستقامة والتمكين، لا يكون إلا بالله (مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) أي ، دائماً هم الموحدون من الفقراء المجردين، الذين لا يطلبون غير الله، ولا حاجة لهم في الدنيا والآخرة، ولا وقوف مع الأفعال والصفات (يريدون وجهه) أي، ذاته فحسب، يدعونه ولا يحتجبون عنه وقت ظهورها غداة الفناء، ووقت احتجابها بهم عند البقاء، فالصبر معهم هو الصبر مع الله، ومجاوزة العين عنهم المنهي عنها، هو الإلتفات إلى الغير.

²⁰³ Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’ān* terj. Drs. As’ad Yasin dkk, (Jakarta : Gema Insani Press, 2003), Jilid VII, 241-242.

²⁰⁴ *Ibid*, 243-244.

(إنا اعتدنا للظالمين) أي، المشركين المحجوبين عن الحق لقوله : (أن الشرك لظلم نارًا)، عظيمة (أحاط بهم سرادقها) من مراتب الأكوان كالطباع العنصرية، والصور النوعية المادية المحيطة بالأشخاص الهولانية (بماء كالمهل) من جنس الغساق والغسلين، أي، المياه المتعفنة التي تسيل من أبدان أهل النار مسوّدة، فيها دسومات يغاثون بها، أو غسالاتهم القذرة، أو من جنس الغصص والهوم المحرقة.

Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangny dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.²⁰⁵

Untuk memahami ayat ke-29 dari surat al-Kahfi dimulailah dengan awal dari ayat yang ke 28 dimana Allah SWT berfirman “*waṣbir nafsaka*”. Kalimat Ini menunjukkan perintah bersabar atas nama Allah dan selalu bersama-sama dengan orang-orang yang berserah diri kepada Allah SWT dan tidak pernah berpaling kepada yang lainnya. Sifat sabar tersebut termasuk didalamnya kebulatan tekad dan ketetapan hati dalam melakukan kebaikan, hal ini tidak akan bisa dimiliki kecuali dengan adanya kedekatan kepada Allah SWT dan selalu menjaga kebersamaan dengan orang-orang yang menyeru Tuhan-Nya di waktu pagi dan petang, mereka adalah orang-orang yang meng-esa-kan Allah SWT dari golongan yang sengaja memfikirkan dirinya yaitu orang-orang tidak meminta sesuatu kecuali bertemu dengan Allah SWT dan tidak memiliki keinginan dalam kehidupan dunia dan akhirat, serta tidak akan berhenti dalam melakukan sesuatu dan memperbaiki sifat demi bertemu dengan wajah-Nya yaitu hanya Dhat-Nya,

²⁰⁵ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 406.

Sehingga mereka selalu menyeru-Nya dan tidak pernah tertutup dari-Nya dengan sesuatu yang lain di waktu penampakan yang lain tersebut dalam kehidupan dunia dan ketika hilangnya yang lain tersebut dalam kehidupan yang kekal (akhirat). Maka memiliki sifat sabar yang seperti mereka, berarti bersabar dengan Allah SWT dan melebihi cara pandang mereka, akan menjadi larangan berarti berpaling kepada yang lain.²⁰⁶

Adapun maksud firman Allah SWT yang artinya “Kami siapkan untuk orang-orang *ẓālim*” yaitu orang-orang yang menyekutukan Allah SWT dan tertutup baginya kebenaran,²⁰⁷ sesuai firman Allah SWT, “Sesungguhnya keshirikan (mansekutukan Allah) itu, Kebun api yang besar”. Maka bagi mereka, neraka yang apinya besar dan gejolak api tersebut mengelilingi mereka. Dari tingkatan-tingkatan neraka yang mereka tempati sesuai ke-ẓoliman (kesyirikan) yang mereka lakukan, seperti tanda-tanda yang menerangkan sesuatu dari tingkatan-tingkatannya atau sejenis gambar yang di tengahnya terdapat kelompok-kelompok manusia dengan tingkatannya masing-masing yang dikelilingi oleh suatu bangunan.

²⁰⁶Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: I, 760-761. Dalam penafsiran ayat ini, Sayyid Quṭb, mengungkapkan bahwa, “Bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang itu, temani mereka, duduklah bersama mereka, dan ajarkanlah mereka. Karena di antara mereka banyak orang yang baik dan dengan orang-orang seperti merekalah yang memungkinkan dakwah berdiri dan terbangun. Dakwah tidak mungkin akan terbangun bersama orang-orang yang bergelut didalamnya karena dakwah itu sedang berada diatas angin dan menang. Juga mustahil terbangun bersama orang-orang yang bergelut di dalamnya agar mendapatkan banyak jumlah pengikut, atau bersama orang-orang yang bergelut di dalamnya untuk merealisasikan ambisi-ambisinya dan menjualnya dengan mengarahkan seluruh urusan dakwah dibeli dan dijual dari mereka. Akan tetapi dakwah hanya akan berdiri dan terbangun dengan hati-hati yang menghadap kepada Allah dengan ikhlas dan murni bagi-Nya, tidak menghendaki kehormatan pribadi, kenikmatan, dan manfaat bagi diri sendiri. Hati-hati hanya menghendaki dan mengharapkan ridha Allah. Uraian lebih lanjut terdapat pada, Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilal al-Qur’ān* terj. Drs. As’ad Yasin dkk, Jilid VII, 241-242.

²⁰⁷ *Ibid*, 760.

Mereka apabila meminta minuman (kehausan) disebabkan karena panasnya api neraka tersebut, maka mereka diberi minum dengan air seperti cairan besi yang berasal dari jenis timah atau perak yang dicairkan atau maksudnya adalah cairan panas berwarna hitam yang mengalir dari tubuh-tubuh penghuni neraka, didalamnya terdapat kotoran-kotoran yang membuat mereka terus-menerus merasakan dahaga, atau seperti air bekas mencuci kotoran mereka, atau sejenis campuran gas dan minyak yang mudah terbakar.²⁰⁸

Penafsiran Ibnu ‘Arabī terhadap ayat ke-29 dari surat al-Kahfi diatas, mengisyaratkan bahwa kebenaran bersumber dari Tuhan, sehingga kebenaran yang dibarengi dengan sifat sabar merupakan keimanan utama dalam diri manusia, sedangkan kebenaran yang dikalahkan dengan hawa nafsu adalah kekufuran dalam diri manusia. Dalam penafsirannya tersebut, Ibnu ‘Arabī dengan jelas memasukkan tasawuf *‘amalī*-nya yakni ketika menjelaskan bahwa sifat sabar tersebut akan berbuah keimanan yang sempurna yaitu kerinduan untuk melihat dan bertemu langsung dengan Maha Pencipta. Sifat sabar dalam beriman tersebut hanya akan didapatkan bagi manusia yang memfikirkan dirinya dalam kehidupan dunia atau dengan istilah tasawuf *me-wara*‘-kan diri dan hanya menyeru dirinya dan orang lain untuk dekat kepada Maha Pencipta pada setiap waktu baik pagi ataupun petang.

Penafsiran Ibnu ‘Arabī seperti diatas tersebut, dijelaskan lebih mendalam oleh Shaīkh al-Jīlānī dalam kitab tafsirnya; “katakanlah dengan penuh pengarahan dan kejelasan tanpa ada yang disembunyikan tentang kebenaran yang sangat jelas,

²⁰⁸ *Ibid*, 760.

terang dan menjadi ketetapan Tuhan, bahwa siapa saja dari manusia yang berkehendak mendapatkan kemenangan dan keberuntungan di dunia ataupun akhirat, maka hendaklah manusia tersebut beriman secara sempurna kepada Allah, kitab-kitab-Nya, dan para rasul-Nya. Begitu juga dengan siapa saja dari manusia yang berkehendak merugi dan binasa di dunia ataupun akhirat, maka hendaklah manusia tersebut kafir. Ketahuilah sesungguhnya Allah Yang Maha Suci tidak peduli dengan keimanan manusia atau kekufurannya, karena Dhat-Nya terhindar dari akibat berimannya seorang hamba atau kekufurannya.²⁰⁹

Mengenai penafsiran Ibn ‘Arabī, tentang siapa yang dimaksud “orang-orang *zālim*” pada ayat tersebut, Sayyid Quṭb menafsirkannya dengan;

“Barangsiapa yang tidak tertarik dengan petunjuk terhadap kebenaran dari Allah, hendaklah ia meninggalkannya. Barangsiapa yang menjadikan hawa nafsunya sebagai panutan atas ajaran yang datang dari Allah maka tidak dibutuhkan lagi basa-basi dan berpura-pura baik dengan mengorbankan akidah. Dan, barangsiapa yang kehendaknya belum tergerak dan kesombongan belum tunduk di hadapan kemuliaan dan ketinggian Allah, maka akidah sama sekali tidak butuh kepadanya”²¹⁰.

2. Rasul adalah pembawa berita gembira.

Q.S. al-Baqarah Madaniyyah/2 : 119-120.

“إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ وَلَنْ نَرْضَىٰ عَنْكَ
الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ
الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ”

(وقال الذين لا يعلمون) علم التوحيد من المشركين، لولا يكلمنا الله، أو تأتينا آية تشابهت قلوبهم، في الجهل بعلم التوحيد، وبكلام الله وآياته، إذا العلم بهما فرع علم التوحيد.

²⁰⁹ ‘Abdul Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, Juz. III, 70-71.

²¹⁰ Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zīl al-Qur’ān* terj. Drs. As’ad Yasin dkk, Jilid VII, 242-244.

قد بيّنا دلائل التوحيد، وكيفية المكالمة لأهل الايقان، ولا تسأل عن أصحاب الجحيم، أي ولا تؤخذ باحتجاجهم، وما عليك أن تنقذهم من ظلمات حجيم، إنما عليك أن تدعوهم بالبشارة والإنذار.

(قل إن هدى الله هو الهدى) أي طريق الوحدة المخصوصة بالحق، هو الطريق لا غير، كما قال عليّ عليه السلام : (اليمين والشمال مظلة، والطريق الوسطى هي الجادة). ولئن اتبعت أهوائهم بعد الذي جاءك من العلم، أي من علم التوحيد المعرفة، مالك من الله من ولي ولا نصير، لإمتناع وجود غيره.

Sesungguhnya Kami telah mengutusmu (Muhammad) dengan kebenaran; sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, dan kamu tidak akan diminta (pertanggung jawaban) tentang penghuni-penghuni neraka. Dan orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan rela kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah Itulah petunjuk (yang benar)". Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah ilmu pengetahuan (kebenaran) datang kepadamu, Maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu.²¹¹

Kata “*bashīr*” dan “*nadhīr*” dalam ayat 119 ini, maksudnya adalah “*bashārah*” dan “*indhār*”, memiliki makna kelemahlembutan dalam memberikan peringatan atau peringatan yang berbentuk kabar gembira. *Pertama*; untuk manusia yang belum sampai kepadanya ilmu tauhid tentang ke-Esa-an Allah SWT dari kalangan orang-orang yang mensekutukan-NYA. *Kedua*; untuk orang-orang yang memiliki keraguan hati terhadap ilmu tentang “*kalam*” (firman-firman) Allah dan Ilmu tentang *Ayāt* (tanda-tanda) kebesaran Allah, karena kedua ilmu ini adalah cabang dari ilmu tauhid tentang ke-esaan Allah SWT.²¹² Hal ini harus dilakukan Rasulullah Muhammad SAW dengan cara “*bashārah*” dan “*indhār*” terhadap kedua kelompok tersebut karena sesungguhnya Allah SWT sudah

²¹¹ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 22-23.

²¹² Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid: I, 82.

terlebih dahulu menjelaskan ilmu tauhid dan cabang-cabangnya melalui “*ahlu al-tiqān*” yaitu para Nabi dan Rasul sebelum Rasulullah SAW, juga melalui perantara manusia-manusia yang memiliki keyakinan sempurna tentang ke-esaan Allah SWT. Sehingga seorang Rasulullah tidak berkewajiban untuk mendengarkan pendapat-pendapat mereka yang bertentangan dengan bukti-bukti ketauhidan dan tidak juga untuk bersusah payah menyelamatkan kedua kelompok ini agar terhindar dari siksaan kehidupan, yakni dengan cara mengangkat tabir kegelapan hati, akal dan pikiran mereka terhadap ilmu tauhid beserta cabang-cabangnya.²¹³

Adapun yang dimaksud kedua kelompok itu adalah orang yahudi dan nasrani yang tidak akan mau mengimani kerasulan Muhammad SAW dan hanya “*millah*” (ajaran-ajaran) mereka yang mau diikuti. Karena itu, makna firman Allah SWT; “*qul inna hudā Allāhi huwa al-hudā*”(ayat ke-120 dari surat al-Baqarah) yaitu harus dikatakan kepada mereka bahwa hanya satu jalan menuju Allah SWT, sebagaimana perkataan Ali R.A. “*Sebelah kanan dan sebelah kiri adalah kegelapan, maka jalan ditengah adalah sebenar-benarnya jalan (petunjuk)*”. Maka apabila seseorang mengikuti kehendak kedua kelompok yang sesat tadi sesudah ia mendapatkan ilmu tentang jalan yang benar yaitu ilmu ketauhidan dan *ma’rifah* kepada Allah kemudian ia berpaling darinya, maka tiada seseorangpun yang mampu mengembalikannya ke jalan yang benar tadi, dikarenakan ketiadaan penolong selain Dhāt-Nya.²¹⁴ Susunan ayat ini termasuk juga yang membahas bahwa petunjuk dan hidayah itu hanya milik Allah SWT.

²¹³ *Ibid*, 82.

²¹⁴ *Ibid*, 82-83.

Penafsiran Ibnu ‘Arabī terhadap ayat ke-119-120 dari surat al-Baqarah yang diturunkan di Madinah, sangatlah jelas ketika menerangkan tugas utama seorang rasul adalah menyampaikan risalah Tuhan dengan *bashārah* dan *indhār* yang memiliki makna kelemahlembutan dalam memberikan peringatan atau peringatan yang berbentuk kabar gembira. Mengenai tugas utama seorang rasul, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu ‘Arabī, bukan hanya dibebankan kepada para rasul yang “*ahlu al-īqān*”, akan tetapi menjadi tugas juga kepada manusia-manusia yang memiliki keyakinan sempurna tentang ke-esaan Allah SWT, yakni para wali-wali Allah.

Oleh shaikh al-Jīlānī, dibedakan anatra *bashārah* dan *indhār* berdasarkan objeknya. *Bashārah* dikhususkan peruntukannya kepada manusia agar selalu dijalan agama Allah, sedangkan *indhār* diperuntukkan kepada manusia agar meninggalkan hal-hal yang dilarang oleh Allah SWT.²¹⁵

Penafsiran kata “*bashārah*” dan “*indhār*”, menurut Ibn ‘Arabī diatas tersebut, lebih dijelaskan oleh Ibn Kathīr dalam tafsirnya, bahwa maksud kata “*bashārah*” atau kabar gembira tentang keberadaan surga, sedangkan kata “*indhār*” atau peringatan tentang keberadaan neraka. Pemaknaan ini sesuai dengan hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abu Hatim mengatakan, telah menceritakan kepada kami ayah-ku, telah menceritakan kepada kami Abdur Rahman Ibn Saleh, telah menceritakan kepada kami Abdurrahman Ibn Muhammad Ibn Abdullah al-Farazi, dari Syaiban al-Nahwi, telah menceritakan kepadaku Qatadah, dari Ikrimah, dari Ibn Abbas, dari Nabi SAW, bersabda:

²¹⁵ ‘Abdul Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, Juz. I, 149.

أَنْزَلْتُ عَلَيَّ (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا) ، قَالَ : بَشِيرًا بِالْجَنَّةِ وَنَذِيرًا مِنَ النَّارِ.

“Telah diturunkan kepadaku firman-Nya, “Sesungguhnya Kami telah mengutusmu dengan kebenaran, sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan.” Beliau SAW, bersabda, “ Sebagai pembawa berita gembira dengan surga dan pemberi peringatan terhadap neraka”.²¹⁶

3. Petunjuk dan hidayah hanya milik Allah.

a. Q.S. al-Zumar Makiyyah/39 : 36-37.

“أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ۖ ۚ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ”

(أليس الله بكاف عبده) المتوكل عليه في توحيد الأفعال، وهو منبع القوى والقدر (ويخوفونك بالذين من دونه) لا حتاجهم بالكثرة عنه، فينسبون التأثير والقدرة، الى ما هو ميت بالذات، لاحول له ولا قوة، فأنت أحق بأن يكفيك ربك شرهم، (ومن يضل الله) يحجبه عنه (فما له من هادٍ) إذ لا معقب لحكمه، ولا راد لقضائه.

Bukankah Allah cukup untuk melindungi hamba-hamba-Nya. dan mereka mempertakuti kamu dengan (sembahan-semabahan) yang selain Allah? dan siapa yang disesatkan Allah Maka tidak seorangpun pemberi petunjuk baginya. Dan Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, Maka tidak seorangpun yang dapat menyesatkannya. Bukankah Allah Maha Perkasa lagi mempunyai (kekuasaan untuk) menghukum?²¹⁷

Ayat ke 36 dari surat al-zumar diawali dengan firman Allah SWT yang artinya “ *Bukankah Allah sudah cukup sebagai pelindung atas hamba-hamba-Nya*” yaitu itu orang-orang yang berserah diri kepada-Nya atas semua perbuatan yang mereka lakukan hanya untuk Dhāt yang memiliki ke-Esa-an, karena Dia sumber kekuatan dan kemampuan, kemudian mereka yang tidak percaya atas

²¹⁶ ‘Imāduddīn Abū al-Fidā’i Ismā’īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, (Bairūt: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1993), Jilid I, 154-155.

²¹⁷ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 664.

keberadaan Allah “mempertakuti kamu dengan sesembahan-sesembahan selain daripada Allah”, hal ini disebabkan karena tertutupan jiwa-jiwa mereka dengan banyaknya tuhan-tuhan yang mereka yakini, sehingga mereka merasakan memiliki pengaruh dan kemampuan dari tuhan-tuhan tersebut.²¹⁸

Tuhan-tuhan yang kalian sembah (selain dari Allah SWT) sebenarnya tidak memiliki kehidupan pada dhāt-nya sendiri apalagi memiliki kemampuan dan kekuatan. Maka yang berhak menjaga kalian (orang-orang yang berserah diri kepada Allah) adalah Tuhan kalian yang Maha memiliki kemampuan dan kekuatan penjagaan dari bahaya-bahaya yang mereka (orang-orang yang mensekutukan Allah SWT) timbulkan. Maka, Siapa saja yang disesatkan Allah karena tertutupnya jiwa-jiwa mereka akan keberadaan-Nya, karena tidak ada satupun yang mampu melampaui kebijaksanaan-Nya dan tidak ada sesuatu apapun yang mampu menolak keputusan-Nya.²¹⁹

Sangat jelas penafsiran Ibnu ‘Arabī diatas, tentang hidayah dan petunjuk hanya dimiliki oleh Allah dan diberikan kepada manusia yang menyakini ke-esaan Allah dan selalu berserah diri kepada-Nya atas semua perbuatan yang dilakukan. Keadaan seperti berbeda sekali dengan manusia yang menyesatkan dirinya, karena faktor tertutupnya jiwa-jiwa akan keberadaan Dhāt Allah yang Maha memberikan petunjuk dan pertolongan. Penafsiran ini dipertegas oleh shaikh al-Jīlānī dalam tafsirnya menyebutkan, bahwa ketakutan-ketakutan yang dibuat oleh kaum Quraish untuk menakut-nakuti Nabi SAW, seperti berhala-berhala yang mereka jadikan tuhan akan mendatangkan murkanya, mengancam akan

²¹⁸ Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: II, 382.

²¹⁹ *Ibid*, 382.

menimpakan bencana. Menurut shaikh al-Jīlānī, semua hal tersebut disebabkan kerana kebodohan kaum Quraish akan ke-esa-an Allah dan ketersesatan jiwa-jiwa mereka untuk mendapatkan petunjuk dari Yang Maha Memiliki petunjuk, jika seperti demikian keadaannya, adakah dhāt selain Allah yang dapat memberi petunjuk?.²²⁰

Penafsiran Ibn ‘Arabī diatas, semakna dengan *asbāb al-nuzūl* atau sebab diturunkannya ayat. Sayyid Quṭb menjelaskan, bahwa salah satu sebab diturunkan ayat ini adalah ketika kaum mushrikin Quraish menakut-nakuti Nabi SAW dengan tuhan-tuhan mereka dan menyuruhnya waspada dari murkanya. Mereka mengancam bahwa tuhannya takkan tinggal diam, tetapi akan menimpakan bencana kepadanya. Lebih lanjut Sayyid Quṭb berpendapat;

“bahwa makna ayat-ayat di atas lebih luas dan menyeluruh dari pada *asbāb al-nuzūl*-nya, yakni ayat tersebut menggambarkan hakikat pergulatan antara para penyeru kepada kebenaran dan para penentang dengan segala kekuatannya yang ada di bumi. Ayat-ayat tersebut menerangkan juga tentang kepercayaan, keyakinan, dan ketenteraman kalbu orang mukmin setelah menimbang kekuatan iman dan hidayah dengan timbangan yang tepat”.²²¹

b. Q.S. al-Baqarah Madaniyyah/2 : 142.

“سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتُمْ مَا وَوَلَّيْتُمْ عَن قِبَلْتُمْ آلَتِي كَانُوا عَلِيمًا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ
وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”

(سيقول السفهاء من الناس) سماهم سفهاء خفاف المقول لعدم وفاء عقولهم
بادراك حقيقة دين الإسلام، وقضائها على ما عرفت بحق مذهبها، ووقوفها، ولذلك كانت
محتاجهم في الله مع اتفاقهم في التوحيد، واختصاص المسامين بالإخلاص، إذا لو أدركوا
الحق لأدركوا اخلاصهم، فلم تبق حاجتهم معهم، ولو كانت عقولهم رزينة لا استدلت

²²⁰ ‘Abdul Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, Juz. IV, 288.

²²¹ Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zīl al-Qur’ān* terj. Drs. As’ad Yasin dkk, Jilid X, 83.

بالآيات، وادركت في كل دين ومذهب حقه، وفرقت بين ذلك الدين الحق الذي هو كالروح لذلك، وبين باطل أهله الذي اختلط به ولبسه، خاصة دين الإسلام فإن كله حق بل هو حق الحقوق، ولذلك جعلوا أمة وسطاً أي عدلاً بين الأمم فضلاء شهداء عليهم.

(ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) لأنهم كانوا مقيدين بالجهة فلم يقبلوا إلا مقيداً، ولم يعرف التوحيد الوافي بالجهات كلها.

(قل لله المشرق والمغرب) على ما مرّ من التأويلين : (يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) أي طريق الوحدة التي تتساوى الجهات بانسبة اليها، لكون الهق المتوجه اليه لا في جهة، وكون الجهات كلها فيه وبه وله، كما قال : (أينما تولّوا فثمّ وجه الله).

Orang-orang yang kurang akalnya diantara manusia akan berkata: "Apakah yang memalingkan mereka (umat Islam) dari kiblatnya (Baitul Maqdis) yang dahulu mereka telah berkiblat kepadanya?" Katakanlah: "Kepunyaan Allah-lah timur dan barat; Dia memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya ke jalan yang lurus."²²²

Menurut Ibn ‘Arabī bahwa sebagian manusia disebut “*sufahā*” yang berarti lemah akal, dikarenakan ketidaksampaian akal mereka dalam mengetahui dan memahami hakikat agama, penerapan hakikat agama sesuai dengan pengetahuan terhadap ajaran-ajaran yang sebenarnya, dan batasan-batasan hakikat agama terhadap akal. Oleh karena itu kebutuhan manusia terhadap Allah SWT didalam kesempurnaan tauhid, seperti keikhlasan seorang Muslim dalam beragama menjadi ciri khas mereka, maka orang-orang yang lemah akalnya akan mengetahui kebenaran (hakikat agama) kalau mereka mengetahui keikhlasan dalam beragama. Akan tetapi kebutuhan mereka terhadap sifat keikhlasan beragama tersebut tidak diperlukan lagi, kalau akal mereka cerdas dalam memahami ketauhidan yang telah ditunjukkan dalam ayat tersebut, sehingga para

²²² Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 26.

“*sufahā*” akan mengetahui kebenaran dalam setiap agama dan ajaran-ajaran yang ada.²²³ Mereka akan dapat membedakan kebenaran sejati (hakikat) agama yang menjadi ruh dalam setiap agama dari kesalahan-kesalahan yang dilakukan pemeluknya baik dengan cara mencampur adukan ajaran agama dengan yang lain atau dengan mensamarkan ajaran agama dengan menyembunyikan sebagiannya. Oleh karena itu agama Islam adalah agama yang lebih khusus kebenarannya dari agama-agama yang benar, sebagaimana ummat agama Islam dijadikan ummat ditengah-tengah, berkeadilan diantara ummat yang lainnya, memiliki keistimewaan dan kesaksian atas semua ummat.

Orang-orang “*sufahā*” berkata ; "Apakah yang memalingkan mereka (umat Islam) dari kiblatnya (Baitul Maqdis) yang dahulu mereka telah berkiblat kepadanya?", penyebabnya adalah karena hidup para “*sufahā*” terlalu dibatasi dengan batasan-batasan arah tertentu, sehingga mereka pun tidak bisa menerima tanpa ada batasan tersebut. Ini dilatarbelakangi karena para “*sufahā*” tidak mengetahui Dhāt yang di-*tauhid*-kan yang Maha menguasai dan Maha mengetahui semua arah tanpa ada batasan. Hal ini sesuai dengan makna firman Allah SWT “*qul lillāhi al-mashriqu wa al-maghribu*” yang memiliki dua makna; *Pertama*, jalan ketauhidan (petunjuk) yang sempurna yaitu jalan yang didalamnya tidak terdapat perbedaan arah tujuan dalam beribadah dikarenakan inti ibadah adalah menghadapkan diri kepada-Nya bukan ke arah tujuan tertentu. *Kedua*, semua arah akan mengarah kepadanya dikarenakan Dhāt-Nya adalah pusat semua arah, Pemilik semua arah, dan semua arah didalam kekuasaan ilmu-Nya,

²²³ Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: I, 90.

sebagaimana termuat dalam firmanNya, “*ainamā tuwallū fathamma wajhu Allāhi*”, artinya kemanapun kalian menghadap pasti berhadapan dengan Dhāt-Nya.²²⁴

Beberapa penafsiran Ibnu ‘Arabi terhadap ayat ke-142 dari surat al-Baqarah yang diturunkan di Madinah, seperti ungkapanNya; “bahwa para *sufahā*’ yakni orang-orang yang lemah akalnya akan mengetahui kebenaran (hakikat agama) kalau mereka mengetahui keikhlasan dalam beragama, Akan tetapi kebutuhan mereka terhadap sifat keikhlasan beragama tersebut tidak diperlukan lagi, kalau akal mereka cerdas dalam memahami ketauhidan yang telah ditunjukkan dalam ayat tersebut”. Ungkapan penafsiran tersebut menegaskan, bahwa ulama tafsir ini dalam memahami teks-teks al-Qur’an sangat terpengaruh dengan nilai-nilai tasawuf ‘*amalī*’ atau praktis yang diterapkannya, seperti sifat ikhlas dalam beragama dan cerdas dalam berfikir. *Mufasssir* ini lebih dalam lagi menggali makna kandungan al-Qur’an ketika memakai teori pen-*ta’wīl*-an dalam memahami maksud firman Allah SWT; “*qul lillāhi al-mashriqu wa al-maghribu*”, sebagaimana yang terdapat dalam penafsirannya diatas. Lebih lanjut, *mufasssir* ini berpendapat, bahwa dengan keikhlasan dalam beragama dan kecerdasan akal dalam men-*tauhid*-kan Allah, maka manusia akan menyakini bahwa agama Islam adalah agama yang lebih khusus kebenarannya dari agama-agama yang benar menurut penganut agama masing-masing, sebagaimana posisi ummat Islam dijadikan ummat ditengah-tengah, berkeadilan diantara ummat yang lainnya, memiliki keistimewaan dan kesaksian atas semua ummat.

²²⁴ *Ibid*, 90-91.

Makna kata “*sufahā*” yang lebih khusus dan rinci terdapat dipenafsiran Ibn Kathīr yang mengutip pendapat al-Zujāj, bahwa yang dimaksud dengan “*sufahā*” dalam ayat ini ialah orang mushrik Arab. Sedangkan menurut Mujāhid adalah para rahib Yahudi. Adapun menurut al-Saddī, mereka adalah orang-orang munafik. Akan tetapi, menurut Ibn Kathīr sendiri bahwa “makna ayat bersifat umum mencakup mereka semua”. Selanjutnya Ibn Kathīr menegaskan kandungan makna ayat tersebut dengan ungkapan;

“Dengan kata lain, semua perkara itu dinilai sebagai kebaktian bila mana disadari demi mengerjakan perintah-perintah Allah. Untuk itu kemanapun manusia dihadapkan, maka dia harus menghadap, taat yang sesungguhnya hanyalah dalam mengerjakan perintahnya. Sekalipun setiap hari manusia diperintahkan untuk menghadap ke berbagai arah, maka manusia sebagai hamba-hamba-Nya dan berada dalam pengaturan-Nya, sebagai pelayan-pelayan-Nya; ke mana pun Dia mengarahkan manusia, maka manusia tersebut harus menghadap ke arah yang diperintahkan-Nya”.²²⁵

4. Perbedaan dan keragaman kepercayaan diantara manusia adalah kehendak Allah S.W.T.

a. Q.S. al-Baqarah Madaniyyah/2 : 62.

"إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَىٰ وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ".

(ان الذين آمنوا) الايمان التقليدي, والظاهرين والباطنين, والذين تعبدوا ملائكة العقول لاحتجاجهم بالمعقولات, وكواكب القوى النفسانية لاحتجاجهم بالوهميات و الخيالات, من امن منهم الايمان الحقيقي بالله والمعاد, وأيقنوا علم التوحيد و القيامة, وعلموا ما يصلحهم للقاء الله ونيل السعادة في المعاد, فلهم الثواب الباقي الروحاني عند ربهم

²²⁵ Abū al-Fidā’i Ismā’īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 179 -180.

من جنات الأفعال والصفات, ولاخوف عليهم من عقوبة افعالهم ولا هم يحزنون, بفوات تجليات الصفات. والجملة اعترض بين خطاب بني اسرائيل.

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Ṣābīn, 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.²²⁶

Firman Allah SWT yang artinya; “Sesungguhnya orang-orang yang beriman”, termasuk didalamnya manusia yang beriman dengan cara ikut-ikutan, terang-terangan (menampakkan imanya), sembunyi-sembunyi, dan orang-orang yang menyembah manusia-manusia memiliki kecerdasan karena tertutupnya akal-akal mereka terhadap sesuatu yang rasional, dan orang-orang yang menyembah benda-benda langit yang mereka yakini mampu memberikan kekuatan pada jiwa-jiwa mereka, hal ini disebabkan karena tertutupnya akal-akal mereka dengan prediksi-prediksi yang sesat dan penuh khayalan.²²⁷ Barang siapa diantara mereka-mereka ini yang beriman dengan sebenar-benarnya iman kepada Allah dan akhirat (tempat kembali; surga dan neraka), dan yakin dengan sebenar-benarnya terhadap ilmu tauhid dan hari kiamat, kemudian mereka berbuat amal kebajikan yang dengannya mereka dapat bertemu dengan Allah SWT dan mendapatkan kebahagiaan di akhirat, maka bagi mereka pahala berupa kekelan ruh disisi tuhan mereka akibat kebaikan-kebaikan dari perbuatan dan sifat-sifat mereka, dan mereka tidak merasa takut atas balasan dari apa yang telah diperbuat dan juga

²²⁶ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 12.

²²⁷ Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid: I, 54.

mereka tidak pernah bersedih karena hilangnya sifat-sifat yang baik dari mereka. Susunan kalimat pada ayat ini, berupa komentar atas perkataan Bani Isrāil.²²⁸

Dalam penafsiran ayat ini, Ibnu ‘Arabī membagi orang beriman menjadi beberapa bagian diantaranya; beriman dengan cara ikut-ikutan, beriman dengan cara terang-terangan atau menampakkan imannya, dan beriman secara sembunyi-sembunyi. Tiga bentuk beriman tersebut adalah bentuk-bentuk berimannya orang muslim. Sedangkan untuk orang Yahudi dan Nasrani, Ibnu ‘Arabī menyebutnya dengan istilah “manusia menyembah manusia lain yang memiliki kecerdasan”, hal yang sedemikian terjadi menurut Ibnu ‘Arabī, karena tertutupnya akal-akal mereka terhadap sesuatu yang rasional. Sedangkan orang-orang Ṣābi’īn, Ibnu ‘Arabī mengistilahkan mereka dengan “orang-orang yang menyembah benda-benda langit dengan keyakinan akan mampu memberikan kekuatan pada jiwa-jiwa mereka”, menurut *mufassir* ini, hal tersebut dapat terajadi karena disebabkan tertutupnya akal-akal mereka dengan prediksi-prediksi yang sesat dan penuh khayalan. Walaupun demikian beranekaragamnya keimanan manusia, menurut Ibnu ‘Arabī, bahwa siapa yang benar-benar beriman kepada Allah dengan ketauhidan yang benar dan keikhlsan dalam beragama, diikuti dengan iman kepada hari Akhir dan selalu berbuat kebajikan, maka baginya ganjaran atas iman dan perbuatannya tersebut berupa tidak ada rasa takut dan kesedihan di Akhirat.

Penafsiran Ibnu ‘Arabī diatas, lebih berani dalam mengungkap makna dengan menerapkan teori *ta’wīl* dari pada penafsiran shaīkh al-Jīlānī ketika menafsirkan ayat ini. Al-Jīlānī menjelaskan dalam kitab tafsirnya, bahwa yang

²²⁸ *Ibid*, 54.

dimaksud dengan “orang-orang beriman” adalah manusia yang beragama dengan agamanya Nabi Muhammad SAW, tanpa ada pembagiannya. Adapun yang dimaksud dengan “orang-orang Yahudi” adalah manusia yang menyakini agama Nabi Musa AS, sedangkan “orang-orang Nasrani” adalah manusia yang beriman kepada agama Nabi ‘Isa AS. Sehingga yang dimaksud dengan “orang-orang ṣābi’īn” adalah manusia yang beragama dengan agama Nabi Nuh AS.²²⁹

Redaksi ayat ke-62 dari surat al-Baqarah tersebut, hampir sama dengan ayat ke-69 dari surat al-Māidah. Sehingga Ibn ‘Arabī tidak menafsirkan ayat yang terdapat pada surat al-Māidah. Penafsiran Ibn ‘Arabī diatas terhadap ayat ke-62 dari surat al-Baqarah mendapatkan pemaknaan yang lebih rinci dari Imam Ibn Kathīr yang menerangkan latar belakang ayat ini diturunkan, diriwayatkan dari al-Saddī, bahwa dia berkata; “Surat al-Baqarah ayat ke-62 ini diturunkan terkait kisah sahabat Salmān al-Fārisī yang menceritakan sahabat-sahabatnya dimasa lalu kepada Nabi SAW, para sahabatnya tersebut melakukan sholat, berpuasa, beriman kepada Nabi SAW dan bersaksi bahwa beliau akan diutus sebagai seorang Nabi. Ketika Salman selesai menyampaikan pujiannya atas sahabat-sahabatnya, Nabi SAW bersabda : “Wahai Salman, mereka ahli neraka”, Salman terperanjat mendengar pejelesan tersebut. Lalu Allah SWT menurunkan ayat tersebut. Dengan demikian menurut Imam Ibnu Kathīr, jelaslah bahwa iman Yahudi diakui bagi mereka yang berpegang kepada Taurat dan sunnah Nabi Musa AS, sampai datangnya Nabi Isa AS. Setelah datangnya Nabi Isa, siapa yang masih berpegang kepada Taurat dan sunnah Nabi Musa dan tidak mengikuti Isa, maka dia adalah

²²⁹ ‘Abdul Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, Juz. I, 112.

orang celaka. Demikian pula iman Nasrani, diakui atas siapa yang berpegang kepada Injil dan syari'at-syari'at 'Isa sampai datangnya Nabi Muhammad SAW. Adapun sesudah datangnya Nabi Muhammad SAW maka, barangsiapa yang masih mengikuti Injil dan tidak mau mengikuti Nabi Muhammad SAW akan celaka.²³⁰

b. Q.S. al-Baqarah Madaniyyah/2 : 137-138.

"فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ ۖ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۙ ۱۳۷ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عِبْدُونَ"

(وقالوا كونوا هودا أو نصارى) كل محجوب بدينه يزعم أن الحق دينه لا غير (قل بل ملة ابراهيم) فَإِنَّ الْهُدَى الْمَطْلُوقُ هُوَ التَّوْحِيدُ الَّذِي يَشْمَلُ كُلَّ دِينٍ وَيَرْفَعُ كُلَّ حِجَابٍ، كما ذكر بعده في قوله : (قولوا آمنابالله) إلى آخره. (لا نفرق بين أحد منهم) بنفي دين البعض وأبطال ملته، وإثبات الآخر وحقيقته، بل نقول باجتماعهم على الحق، واتفاقهم على التوحيد، ونقبل جميع أديانهم بالتوحيد الشامل لكلها.

(فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ) من التوحيد الجامع من كل دين ومذهب، (فقد اهتدوا) الإهتداء المطلق، أي كل الإهتداء (وإن تولَّوْا فانماهم) في طرف من الدين، وشق من الهداية. يشاقونكم فيه.

(صبغة الله) أي آمننا بالله وصبغنا الله صبغة، فإن كل ذي اعتقاد ومذهب باطنه مصبوغ بصبغ اعتقاده ودينه ومذهبه، فالمتعبدون بالملل المتفرقة مصبوغون بصبغ نيتهم والتمذهبون بصبغ إمامهم وقائدهم، والحكماء بصبغ عقولهم، وأهل الأهواء والبدع المتفرقة بصبغ أهوائهم، ونفسهم، والموحدون بصبغة الله خاصة التي لا صبغ أحسن منها ولا صبغ بعدها.

²³⁰ Abū al-Fidā'ī Ismā'īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 284.

كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رشّ عليهم من نوره، فمن أصاب من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأ ضلّ) فذلك النور هو صبغته.

Maka jika mereka beriman kepada apa yang kamu telah beriman kepadanya, sungguh mereka telah mendapat petunjuk; dan jika mereka berpaling, Sesungguhnya mereka berada dalam permusuhan (dengan kamu). Maka Allah akan memelihara kamu dari mereka. dan Dia-lah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui. Şibghah Allah dan siapakah yang lebih baik shibghahnya dari pada Allah? dan hanya kepada-Nya-lah Kami menyembah.²³¹

Disebutkan pada ayat sebelumnya bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani berkata “*Jadilah kamu pemeluk agama Yahudi atau Nasrani*”, mereka berkata seperti ini karena ketertutupan akal, pikiran dan mata hati mereka dengan agama yang mereka yakini dan menganggap agama merekalah yang paling benar, padahal bukan agama mereka akan tetapi *millah* Nabi Ibrahim AS yaitu petunjuk yang jelas berisi ketauhidan mencakup setiap agama, menghilangkan segala ketertutupan yang berupa kegelapan, menanamkan keyakinan dan menjadikan kemusliman seseorang yang sempurna.²³²

Maka “*Apabila mereka beriman sebagaimana iman kalian*”, dari ketauhidan yang bersifat menyeluruh terhadap semua agama dan ajaran, maka mereka telah mendapatkan petunjuk yang sempurna dan benar, akan tetapi apabila mereka berpaling dari petunjuk tersebut maka mereka sesungguhnya berada diujung salah satu agama dikarenakan keraguan mereka terhadap petunjuk tersebut, sehingga merekapun ragu terhadap kesempurnaan ketauhidan kalian.²³³

²³¹ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 25-26.

²³² Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid: I, 89-90.

²³³ *Ibid*, 90. Semakna dengan penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap ayat ini, Ibn Kathīr menafsirkannya bahwa, ” makna firman Allah SWT, “*Maka jika mereka beriman,*” yakni orang-orang kafir dan ahli kitab serta lain-lainnya mau beriman, “kepada apa yang kalian telah beriman

Jika keadaan seperti ini maka seorang yang memiliki ketauhidan sempurna hendaklah berkata “*Şibghata Allāhi*”, maksudnya adalah kami beriman kepada Allah dan identitas kami adalah Allah tanpa mensekutukannya. Maka sesungguhnya setiap orang yang memiliki keyakinan dan ajaran, hakekatnya memiliki identitas sesuai keyakinan, agama, dan ajarannya masing-masing. Sehingga seseorang yang beribadah dengan keyakinan yang beragam maka akan beridentitas sesuai dengan niat keyakinannya tersebut, seseorang yang menjalankan satu ajaran maka akan memiliki identitas sesuai pemimpin ajaran tersebut, para orang-orang bijak akan beridentitas sesuai dengan akal pikiran mereka, para pengikut hawa nafsu dan kesesatan yang beragam akan beridentitas sesuai hawa nafsu mereka, dan orang-orang bertauhid secara sempurna dikhususkan hanya kepada Allah tanpa kemusyrikan, maka akan memiliki identitas yang tidak ada lebih baik dari identitas tersebut, sebelum dan sesudahnya. Sebagaimana sabda Rasulullah SAW: “*Sesungguhnya Allah SWT menciptakan penciptaannya dalam kegelapan kemudian Allah meyiram mereka dengan cahayaNYA, maka barang siapa yang mendapatkan kebenaran dari cahaya tersebut berarti dia dapat petunjuk, dan barang siapa yang berbuat salah atas cahaya tersebut maka dia sesat*”. Dan cahaya tersebut adalah *şibghah* yaitu ketauhidan sempurna.²³⁴

kepadanya," hai orang-orang mukmin, yakni mereka beriman kepada semua kitab dan rasul Allah, serta tidak membedakan seorang pun di antara mereka, "sungguh mereka telah mendapat petunjuk," yakni mereka telah menempuh jalan yang hak dan mendapat bimbingan ke arahnya. Uraian lebih lanjut terdapat pada, Abū al-Fidā'i Ismā'il ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim*, Jilid I, 178.

²³⁴ *Ibid*, 90. Penafsiran Ibn 'Arabī terhadap kata “*Shibghata Allahi*” dalam ayat ini akan menjadi penguat dari apa yang dimaknai oleh Ibn Kathīr, bahwa "sesungguhnya mereka berada dalam permusuhan (dengan kamu), maka Allah akan memelihara kamu dari mereka," yakni Allah akan menolongmu dalam menghadapi mereka dan Dia akan memberikan kemenangan kepada kalian atas mereka dan ini merupakan “*şibghata Allahi*” atas kalian karena Dialah Yang Maha

Dalam penafsiran Ibnu ‘Arabī terhadap ayat ke-137-138 dari surat al-Baqarah, terlihat jelas pemikiran pluralitas agama terkait dengan keragaman keyakinan yang akan menimbulkan identitas agama masing-masing dan akan menjadi *sunnatullah* dalam kehidupan beragama. Seperti ungkapannya, “Maka sesungguhnya setiap orang yang memiliki keyakinan dan ajaran, hakekatnya memiliki identitas sesuai keyakinan, agama, dan ajarannya masing-masing. Seseorang yang menjalankan satu ajaran maka akan memiliki identitas sesuai pemimpin ajaran tersebut, para orang-orang bijak akan beridentitas sesuai dengan akal pikiran mereka, para pengikut hawa nafsu dan kesesatan yang beragam akan beridentitas sesuai hawa nafsu mereka”. Akan tetapi dibalik penafsirannya tentang keragaman keyakinan, Ibnu ‘Arabī menyakini bahwa khususnya tiga agama langit yakni Yahudi, Nasrani, dan Islam tidak akan terdapat perbedaan selama berkiprah kepada ketauhidan Nabi Ibrahim AS. Menurutnya diantara tiga agama langit tersebut hanya satu yang masih konsisten menjaga ketauhidan Nabi Ibrahim AS yaitu agama Nabi Muhammad SAW.

Kata “*Ṣibghata Allāhi*” sebagaimana yang ditafsirkan oleh Ibnu ‘Arabī adalah identitas kelompok yang bertauhid kepada Allah dalam segala situasi dan kondisi, seperti yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim AS. Oleh shaikh al-Jīlānī menegaskan penafsiran tersebut, bahwa “*Ṣibghata Allāhi*” maksudnya adalah bukan saja identitas dalam berkeyakinan yaitu mentauhidkan Allah SWT, tapi merupakan identitas dalam beribadah juga, sebagaimana penutup ayat tersebut “*wanaḥnu laḥū ‘ābidūn*”, maksud adalah orang-orang ahli ibadah yang kembali

Mendengar lagi Maha Mengetahui”. Uraian lebih lanjut terdapat pada, Abū al-Fidā’i Ismā’īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 178.

mengharapkan perlindungan dari Allah pada hari yang tidak ada selain perlindungan-Nya.²³⁵

B. Penafsiran Ayat-ayat Ibadah.

1. Tujuan diciptakannya makhluk hanya untuk beribadah.

a. Q.S. al-Dhāriyāt Makiyyah/51 : 56.

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"

(وما خلقت) جن النفوس، وإنس الأبدان، أو الثقلين المشهورين (إلا) ليظهر عليهم صفاتي، وكما لاتي فيعرفوني، ثم يعبدوني، إذا العبادة بقدر المعرفة. ومن لم يعرف لم يعبد، كما قال العارف المحقق عليه السلام: (لا أعبد ربا لم أراه) أي، لم اخلقهم ليحتجبوا بوجوداتهم وصفاتهم عني، فيجعلوا أنفسهم آلهة معبودة غيري، أو يحتجبوا بخلقي، وما تهوى أنفسهم، فيجعلوه إلها غيري، ويعبدوه.

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku.²³⁶

“Dan aku tidak ciptakan” Jin yang jiwanya tidak kelihatan, dan manusia yang memiliki tubuh yang kelihatan, atau yang dimaksud disini adalah dua makhluk yang masyhur yaitu jin dan manusia, kecuali Aku (Allah SWT) perlihatkan atas mereka sifat-sifat-Ku dan kesempurnaan-Ku agar mereka mengetahui-Ku, kemudian mereka beribadah kepada-Ku. Karena ibadah itu sesuai dengan tingkatan pengetahuan masing-masing, maka siapa yang tidak memiliki pengetahuan tentang Allah SWT niscaya dia tidak beribadah. Sebagaimana yang disabdakan oleh manusia yang paling mengetahui dan meyakini Allah SWT yaitu

²³⁵ ‘Abdul Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, Juz. I, 160.

²³⁶ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 756.

Rasulullah SAW, “ Aku tidak akan beribadah kepada Tuhan yang tidak aku lihat”.²³⁷ Maksud ayat ini adalah Aku (Allah SWT) tidak ciptakan mereka, untuk mereka bersembunyi dari keberadaan dan sifat-sifat mereka dari-Ku, sehingga mereka menjadikan individu-individu mereka Tuhan yang mereka ibadahi (sesembahan) selain Aku, atau mereka bersembunyi dari penciptaan-Ku dan menjadikan hawa nafsu mereka sebagai Tuhan yang akhirnya mereka ibadahi (sembah).²³⁸

Dalam penafsiran terhadap ayat ke-56 dari surat al-Dhāriyāt tersebut, Ibnu ‘Arabī memiliki konsep bahwa nilai ibadah akan sangat bergantung kepada pengetahuan manusia yang diwajibkan atasnya ibadah. Pengetahuan yang dimaksud adalah ilmu tauhid yang mencakup pengetahuan tentang keberadaan Allah dan sifat-sifat-Nya. Karena menurut *mufassir* ini, bahwa manusia dan jin yang tidak mengetahui ilmu tauhid tentang Allah, maka mereka akan menjadikan diantara mereka sesembahan yang didasari hawa nafsu.

Penafsiran Ibnu ‘Arabī diatas, diperjelas oleh Sayyid Quṭb dengan memaknai ayat tentang ibadah sebagai tujuan semua makhluk diciptakan tersebut, sebagai konsep hukum alam nyata dalam menjalankan kehidupan. Dalam tafsirnya Sayyid Quṭb mengatakan;

“bahwa firman Allah ini menyingkap berbagai sisi dan sudut konseptual dan tujuan, semuanya tercakup oleh hakikat yang besar dan dianggap sebagai batu fondasi dimana kehidupan berdiri. Sisi pertama dari hakikat ini ialah bahwa di sana terdapat tujuan tertentu dari keberadaan jin dan manusia, tercermin pada tugas yang diwajibkan atasnya. Barangsiapa yang melaksanakan dan menunaikan tugas tersebut, berarti dia telah merealisasikan tujuan keberadaannya. Akan tetapi barangsiapa yang menyepelkannya atau membangkangnya, berarti dia

²³⁷ Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: II, 545.

²³⁸ *Ibid*, 545.

menghancurkan tujuan keberadaannya. Sehingga, jadilah dia tanpa fungsi; jadilah hidupnya tanpa tujuan; dan tidak memiliki makna utama yang menjadi sumber nilainya yang pertama. Jika demikian, berarti dia telah melepaskan diri dari prinsip yang telah melahirkannya ke alam nyata. Lalu, dia berakhir dalam kesia-siaan mutlak yang melepaskannya dari hukum alam, padahal hukum inilah yang mengikat, memelihara, dan menjamin keberadaannya. Tugas tertentu yang mengikat jin dan manusia dengan hukum alam nyata ialah beribadah kepada Allah. Atau, penghambaan kepada Allah yang memastikan bahwa disana ada 'ābid dan Rabb; ada hamba yang beribadah dan Rabb yang disembah. Seluruh kehidupan hamba akan stabil jika berlandaskan atas pernyataan ini”²³⁹.

b. Q.S. al-Baqarah Madaniyyah/2 : 21-22.

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۚ ۲۱ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۗ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ”

يا أيها الناس، ثم لما فرغ من ذكر السعداء والاشقياء، دعاهم الى التوحيد، واول مراتب التوحيد توحيد الافعال، فلهذا علق العبودية بالربوبية ليستأنسوا برؤية النعمة فيحبوه كما قال : (فخلقت الخلق وتحببت اليهم بالنعمة) فيشكروه بازائها، اذ العبادة شكر فلا تكون الا في مقابلة النعمة، وخصص ربوبيته بهم، ليخصوا عبادتهم به، وقصد رفع الحجاب الأول من الحجاب الثلاثة التي هي حجب الافعال، والصفات، والذات، ببيان تجلي الأفعال، لان الخلق في الثلاثة كلهم محجوبون عن الحق بالكون مطلقاً، فنسب انشاءهم، وانشاء ما توقف عليه وجودهم من المبادئ، والأسباب، والشرائط كمن قبلهم من الآباء، والأمهات، وجعل الارض فراشاً لهم، لتكون مقرهم ومسكنهم، وجعل السماء بناء لتظلمهم، وانزل الماء من السماء، واخرج النبات به من الارض ليكون رزقاً لهم الى نفسه، لعلمهم يتقون نسبة الفعل الى غيره، فيتزهون عن الشرك في الافعال عند مشاهدة جميعها من الله. ولهذا ذكر نتيجة هذه المقدمات بالفاء، فقال: (فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون).

²³⁹ Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zilal al-Qur'an* terj. Drs. As'ad Yasin dkk, Jilid XI, 49.

ما ذكرنا من المقدمات كأنه قال : هو الذي فعل هذه الافعال، فلا تحق العبادة الا له، ولا تنبغي أن تجعل لغيره، فلا تجعلوا له ندًا بنسبة الفعل اليه، فيستحق أن يعبد عندكم فتعبده، مع علمكم بهذا، فعبادتهم انما هي للصانع، وربهم هو المتجلى في صورة الصنع، اذ كلّ عابد لا يعبد الا ما يعرفه، ولا يعرف الله الا بقدر ما وجد من الالهية في نفسه، وهم ما وجدوا الا الفاعل المختار فعبدوه، وغاية هذه العبادة الوصول الى الجنة التي هي كمال عالم الافعال.

Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa. Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezki untukmu; karena itu janganlah kamu Mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahuinya.²⁴⁰

Setelah Allah SWT menjelaskan dua kelompok manusia yaitu kelompok orang-orang yang mulia dan kelompok orang-orang yang menyakiti diri mereka sendiri, kemudian Allah SWT mengajak seluruh manusia untuk bertauhid (beribadah) kepada-Nya.²⁴¹ Tingkatan ketauhidan yang pertama adalah bertauhid dengan perbuatan, karena itu sifat beribadah kepada Allah sangatlah kuat hubungannya dengan sifat ke-Esa-an Allah SWT dalam penciptaan termasuk pemberian nikmat, sehingga semua manusia beribadah kepada Allah dengan dasar merasakan nikmat-Nya dan berakhir dengan kecintaan kepada-Nya. Sebagaimana yang terdapat dalam hadits Qudsi, *“Maka Aku ciptakan semua makhluk,*

²⁴⁰ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 4-5.

²⁴¹ Muhyiddin Ibn 'Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid: I, 27. Penafsiran Ibn 'Arabī terhadap ayat ke-21 dari surat al-Baqarah, terutama membahas tentang kepada siapa ayat tersebut ditujukan?. Mendapat penguatan dari Ibn Kathīr yang menafsirkan bahwa, “ayat ini ditujukan kepada kedua golongan secara keseluruhan, yaitu orang-orang yang mendapatkan kemuliaan Dari Allah SWT adalah orang-orang yang beriman kepada-Nya dan orang-orang yang menzholimi diri mereka sendiri adalah orang-orang kafir beserta orang-orang munafik. Dengan kata lain, Esa-kanlah Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dan orang-orang sebelum kalian. Uraian lebih lanjut terdapat pada, Abū al-Fidā'i Ismā'il ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid : I, 56.

kemudian Aku cinta kepada mereka dengan cara memberi nikmat".²⁴² Maka kewajiban semua makhluk adalah beribadah kepada Allah SWT, karena ibadah adalah bentuk rasa syukur atas semua nikmat yang telah diberikan oleh Allah SWT. Adapun keterkaitan sifat ke-Esa-an Allah SWT dalam penciptaan dan pengkhususannya terhadap manusia, disebabkan agar manusia memiliki tujuan khusus dalam ibadahnya yaitu hanya kepada Allah SWT, walaupun Allah SWT juga menciptakan kebutuhan-kebutuhan manusia seperti bumi yang menjadi tempat tinggalnya manusia, menciptakan langit sebagai atap dari tempat tinggal tersebut, menurunkan air (hujan) dari langit agar tumbuh-tumbuhan dapat tumbuh subur dari dalam bumi. Semua ciptaan Allah SWT tersebut hanya untuk manusia sebagai rezeki dalam hidupnya dan agar mereka bertakwa kepada-Nya dalam semua perbuatan mereka, menjauhkan diri mereka dari mensekutukan Allah SWT dalam segala bentuk perbuatan. Oleh karenanya ayat ini ditutup dengan huruf "fa" yang berarti "Maka", pada kata "*fa'la taj'alū lillāhi andādan wa antum ta'lamūn*".²⁴³

Maksud penutup ayat ini adalah Dia (Allah SWT) yang melakukan penciptaan ini semua, maka tidak ada yang sepatutnya untuk disembah kecuali Allah SWT. Maka tidak diperbolehkan oleh-Nya ada sesembahan selain-Nya dan perbuatan yang ditujukan kecuali hanya kepada-Nya.²⁴⁴ Oleh karena itu hanya Allah SWT yang memiliki hak untuk disembah dalam semua perilaku dan perbuatan, karena Allah SWT yang Maha menciptakan semua penciptaan

²⁴² *Ibid*, 27.

²⁴³ *Ibid*, 28.

²⁴⁴ *Ibid*, 28.

(mahluk) dan Maha terlihat dalam semua penciptaan-Nya. Sesuai dengan hadits bahwa “*setiap hamba (manusia) tidak akan beribadah (kepada Tuhan) kecuali hanya kepada (Tuhan) yang ia ketahui*”, dan manusia tidak akan mengetahui Allah SWT, kecuali sesuai dengan pengetahuannya tentang Allah SWT yang ada pada diri-jiwanya dan mereka inilah manusia-manusia yang sebenar-benarnya beribadah kepada Allah SWT. Adapun akhir dari tujuan ibadah adalah mengantarkan pelakunya kedalam surga yang merupakan ciptaan Allah SWT yang paling sempurna.²⁴⁵

Ibnu ‘Arabī dalam menafsirkan ayat tentang kewajiban beribadah atas manusia terhadap Allah SWT, sebagaimana yang terdapat pada ayat ke-21 dan 22 dari surat al-Baqarah, terungkap jelas memaknai ayat tersebut dengan nilai-nilai tasawuf teoritik seperti teori *ma‘rifah* kepada Allah yaitu pengetahuan tentang keesa-an Allah dalam penciptaan yang mengakibatkan kewajiban untuk disembah oleh semua makhluknya termasuk manusia. Setelah teori *ma‘rifah*, ulama tafsir ini memasukkan teori *maḥabbah* kepada Allah yaitu rasa cinta untuk bertemu dengan Allah SWT sebagai tujuan dari setiap ibadah yang merupakan bukti kesyukuran manusia atas semua ni‘mat Allah SWT. Menafsirkan ayat al-Qur’an melalui nilai-nilai tasawuf teoritik seperti pemaknaan diatas, oleh Ibnu ‘Arabī untuk mendukung penafsirannya, maka pemahaman tersebut diperkuat dengan mengutip hadis yang merupakan sabda-sabda Rasulullah SAW, baik periwayatan yang bersumber dari Allah yakni hadis qudsi ataupun periwayatan yang bersumber dari Nabi SAW yakni hadis nabawi.

²⁴⁵ *Ibid*, 28.

Makna ibadah yang lebih praktis, diungkapkan oleh shaikh al-Jilānī dalam tafsirnya, bahwa kata “*u‘budū*” maksudnya adalah bersegera bangkit dari lupa dalam melaksanakan hak-hak Allah, kemudian berserah diri kepada-Nya dalam segala hal.²⁴⁶ Pemaknaan ibadah seperti yang dipahami oleh Ibnu ‘Arabī dan shaikh al-Jilānī tersebut, mendapat penegasan yang lebih rinci dari Ibnu Kathīr yang mengatakan;

“Bahawa kesimpulan makna yang dikandung ayat ini ialah bahwa Allah SWT adalah yang Maha menciptakan makhluknya, Maha memberi rizki atas mereka, pemilik dunia ini serta para penghuninya. Karena itu, hanya Dia yang harus disembah dan tidak boleh mempersekutukan-Nya dengan selain-Nya”.²⁴⁷

Pemaknaan kata “*niddan*” oleh Ibn ‘Arabī pada ayat diatas, mendapat penjelasan yang lebih mendalam dari penafsiran Ibn Kathīr yang mengutip pemaknaan kata “*niddan*” dari beberapa hadis Rasulullah SAW, diantaranya sabda Rasulullah SAW yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥain*, diriwayatkan dari Ibn Mas‘ūd r.a menceritakan :

قَلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ .

“Aku betanya, ‘wahai Rasulullah, dosa apakah yang paling besar disisi Allah? Beliau menjawab, “bila kamu mengadakan sekutu bagi Allah, padahal Dialah yang menciptakanmu”.

Demikian pula yang disebutkan dalam hadis Mu‘ādh, Rasulullah SAW berkata kepadanya, “taukah kamu apa hak Allah yang dibebankan pada hamba-hambanya?” kemudian Nabi SAW bersabda, “hendaklah mereka menyembahnya dan jangan menyekutukannya dengan sesuatu pun”.

²⁴⁶ ‘Abdul Qādir al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī*, Juz. I, 80.

²⁴⁷ Abū al-Fidā’i Ismā’īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : I, 56.

Dalam hadis lain disebutkan seperti berikut:

لَا تَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ وَشَاءَ فُلَانٌ ، وَلَكِنْ لِيُقُلَّ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ شَاءَ فُلَانٌ

“Jangan sekali-kali seseorang diantara kalian mengatakan , “ ini adalah yang dikehendaki oleh Allah, dan yang dikehendaki oleh si pulan, “ tetapi henaklah ia mengatakan, “ ini yang dikehendaki oleh Allah, “ kemudian, “ ini yang dikehendaki oleh si pulan”²⁴⁸.

2. Setiap ummat memiliki syari'at dan cara untuk beribadah masing-masing.

Q. S. al-Rūm Makiyyah/30 : 30.

“فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ”

(فأقم وجهك) لدين التوحيد، وهو طريق الحق تعالى، ولذلك أطلق من غير اضافة : أي هو الدين مطلقاً، وما سواه ليس بدين، لانقطاعه دون الوصول إلى المطلوب، والوجه هو الذات الموجودة مع جميع لوازم وعوارضها، وإقامته الدين، تجريده عن كل ما سوى الحق، قائماً بالتوحيد، والوقوف مع الحق، غير ملتفت إلى نفسه، ولا إلى غيره ، فيكون سيره حينئذ سير الله، ودينه وطريقته اللذان هو عليهما دين الله وطريقته، إذ لا يرى غيره موجود (حنيفاً) مائلاً منحرفاً عن الأديان الباطلة التي هي طرق الاغيار والانداد لمن أثبت غيره، فأشركه بالله (فطرت الله) أي، الزموا افطرة الله، وهي الحالة التي فطرت الحقيقة الانسانية عليها، من الصفاء، والتجرد في الأزل، وهي الدين القيم، أزلاً وأبداً لا يتغير، ولا يتعدّل عن الصفاء الأول، ومحض التوحيد الفطري، وتلك الفطرة الأولى ليست إلا من الفيض الأقدس، الذي هو عين الذات، من بقى عليها لم يمكن انحرافه عن التوحيد واحتجابه عن الحق، إنما يقع الإنحراف، والإحتجاب من غواشي النشأة، وعوارض الطبيعة عند الخلقة أو التربية، والعادة.

²⁴⁸ Abū al-Fidā'ī Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid : I, 55.

أما الأول فلقوله عليه السلام، في الحديث الرباني : (كل عبادي خلقت حنفاء، فأحتالتهم الشياطين عن دينهم، وأمروهم أن يشركوا بي غيري .
 وأما الثاني فلقوله : (كل مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه، وينصرانه) لا أن تتغير تلك الحقيقة في نفسها عن الحالة الذاتية، فإنه محال، وذلك معنى قوله : (لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون) تلك الحقيقة .

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada peubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.²⁴⁹

Kata “*faaqim wajhaka*” maksudnya adalah tegakkanlah wajahmu menghadap agama tauhid (mengesakan Allah SWT), agama ini adalah jalan kebenaran yang dimiliki oleh Allah SWT. Oleh karena itu, disebutkan dalam ayat ini, kata “*al-dīn*” tersendiri tanpa disandarkan dengan kata yang lain, maksudnya hanya satu agama dan selain agama ini tidak termasuk kategori agama, hal ini dikarenakan putusnya semua agama tanpa bisa bersambung dengan agama yang satu ini yaitu agama tauhid.²⁵⁰

Adapun yang dimaksud dengan “*wajah*” adalah wujud yang ada dengan segenap perangkat dan sifat-sifatnya, sedangkan yang dimaksud dengan menghadapkannya kepada agama adalah memalingkannya dari segala sesuatu kecuali kebenaran dan menegakkannya ke arah Allah SWT dan mendiarkannya ke arah kebenaran tanpa memalingkannya ke arah jiwa diri sendiri ataupun ke arah yang lainnya. Maka sehingga jalan yang dilewati ketika itu adalah jalan Allah

²⁴⁹ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 574.

²⁵⁰ Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid: II, 261.

SWT dan agama-Nya, keduanya dijadikan pedoman dalam menjalani hidup karena tidak ada yang kelihatan sebagai pedoman hidup yang lurus kecuali keduanya yaitu jalan Allah SWT dan agama milik-Nya. Sementara yang lain merupakan jalan yang bengkok lagi sesat yang dijadikan oleh sebagian kelompok manusia untuk mensekutukan Allah SWT.²⁵¹

Maksud kata *“fiṭrata Allāh”* dalam ayat ini adalah perintah akan keharusan untuk menjaga kebenaran yang sebenarnya sudah ada dalam diri manusia, terdiri dari kesucian dan pengakuan jiwa akan ke-Esa-an Allah SWT sejak awal penciptaannya, Hal inilah yang disebut dengan istilah “agama yang lurus”. Sejak awal penciptaan dan seterusnya tidak akan mengalami perubahan, tidak akan pernah berubah dari kesucian yang pertama yaitu meng-Esa-kan Allah yang menjadi pengakuan jiwa manusia. Pengakuan jiwa manusia ini tidak akan didapati kecuali dengan kesucian jiwa yang merupakan inti wujud manusia, maka siapapun yang menjaga kesucian jiwanya niscaya tidak akan pernah keluar dari ketauhidan dan tidak akan pernah tertutup dari kebenaran. Terjadinya kesesatan dalam tauhid dan tertutupnya kebenaran sesungguhnya disebabkan karena kesesatan jalan hidup dan kebiasaan jelek yang terdapat dalam kehidupan masyarakat atau dunia pendidikan yang ada dalam suatu masyarakat.

Hal yang pertama yang menyebabkan kesesatan dalam tauhid dan tertutupnya kebenaran adalah karena kesesatan jalan hidup, ini sesuai dengan sabda Rasulullah SAW dalam hadis qudsi yang artinya; *“Setiap hamba-Ku, aku ciptakan dalam keadaan bertauhid, maka kemudian shaitan mengajaknya untuk*

²⁵¹ *Ibid*,262.

keluar dari agamanya, dan memerintahkan mereka untuk mensekutukan-Ku dengan selain dari-Ku”.²⁵²

Adapun yang kedua, disebabkan karena kebiasaan jelek yang sudah menjadi tradisi dalam masyarakat, hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah SAW yang artinya; *“Setiap anak terlahir dalam keadaan suci, sehingga kedua orang tuanya yang menjadikan anak itu Yahudi atau Nasrani”*. Sehingga tidaklah berubah kesucian dan kebenaran jiwa manusia karena faktor jiwa itu sendiri, karena hal ini suatu keniscayaan. Inilah makna Firman Allah SWT yang artinya: *“Tidak ada perubahan dalam ciptaan Allah SWT, itulah agama yang lurus, akan tetapi mayoritas manusia tidak mengetahuinya”*, akan hal kebenaran tersebut.²⁵³

Dalam penafsiran ayat tentang cara beribadah setiap ummat berbeda-beda, Ibnu ‘Arabī lebih dahulu menjelaskan bahwa pada awalnya semua manusia memiliki tatanan ibadah yang satu dan tidak ada perbedaan, menurutnya tatanan ibadah yang satu tersebut terdapat dalam pemaknaan kata *“al-dīn”* yang tersendiri tanpa disandarkan dengan kata yang lainnya, maksudnya adalah hanya satu agama dan selain agama tersebut tidak termasuk kategori agama, hal ini dikarenakan putusnya semua agama tanpa bisa bersambung dengan agama yang satu tersebut yaitu agama tauhid. Sehingga kata *“faaqim wajhaka”* dan *“fiṭrata Allāh”* mengandung makna palingkan wajahmu dengan *ruh* dan jasadnya dan hadapkan dengan sempurna ke agama tauhid yang menjadi kesucian dan pengakuan jiwa akan ke-Esa-an Allah SWT sejak awal penciptaannya dalam bentuk satu tatanan ibadah. Selanjut menurut Ibnu ‘Arabi, perubahan manusia dalam menata

²⁵² *Ibid*,262.

²⁵³ *Ibid*,262.

ibadahnya kedalam beragam bentuk terjadi karena dua faktor utama, sebagaimana yang disebutkan pada akhir dari penafsirannya diatas.

Dua penafsiran tentang makna “*fiṭrah*” yang diungkapkan oleh Ibn ‘Arabī, dipertegas dalam penafsiran Ibn Kathīr yang mengatakan;

“Bahwa maksud firman Allah SWT dalam ayat ini adalah luruskanlah wajahmu menghadap kepada agama yang telah disyariatkan oleh Allah bagimu, yaitu agama yang *hanīf* adalah agama yang memiliki satu tatanan ibadah sejak Nabi Ibrahim, Allah telah tunjukkan kepadamu dan disempurnakan-Nya bagimu dengan sangat sempurna. Selain dari itu, hendaklah kamu menjadi orang yang tetap berada pada *fiṭrah*-mu yang suci. *fiṭrah* tersebut telah dibekalkan oleh Allah kepada semua makhluk-Nya yaitu pengetahuan tentang ke-esa-an *dhāt*-Nya, dan bahwa tidak ada Tuhan selain Dia, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam penafsiran surat al-A‘rāf ayat 172:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غٰفِلِينَ

Dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka, seraya berfirman; “Bukankah Aku ini Tuhanmu?”, mereka menjawab, “betul, Engkau Tuhan kami”.

Dalam sebuah hadis disebutkan:

إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ، فَاجْتَالَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ دِينِهِمْ

“Sesungguhnya Aku menciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan *hanīf* yakni satu tatanan ibadah, kemudian setan-setan menyesatkan mereka dari agamanya”.²⁵⁴

3. Larangan eksploitasi dan menyembah makhluk.

a. Q. S. al-A‘rāf Makiyyah/7 : 157.

"الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

²⁵⁴ Abū al-Fidā’i Ismā’īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : III, 417.

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ - وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا
النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"

(والذين هم) بجميع صفاتنا يتصفون . وهم (الذين يتبعون الرسول النبي
الأمي)، في آخر الزمان، أي، المحمديون، الذين اتبعوا في التقوى، وصفه بقوله تعالى له: (وما رميت إذ رميت، ولكن الله رمى) بقوله : (وما ينطق عن الهوى) وقوله : (ما زاع
البصر وما طغى) وفي إيتاء الزكاة قوله تعالى : (وأما السائل فلا تنهر، وأما بنعمة ربك
فحدث)، وفي الإيمان بالآيات قوله : (أوتيت جوامع الكلم وبعثت لأتمم مكارم الأخلاق).

(Yaitu) orang-orang yang mengikuti Rasul, Nabi yang ummi yang
(namanya) mereka dapat tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi
mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'rif dan melarang mereka
dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik
dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka
beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang
yang beriman kepadanya. memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya
yang terang yang diturunkan kepadanya (al-Qur'an), mereka itulah orang-orang
yang beruntung.²⁵⁵

Adapun yang dimaksud dengan kalimat “*wa al-ladhīna hum*” pada akhir
ayat ke 156, adalah semua manusia yang bersifat dengan sifat- sifat yang terdapat
pada ayat ke 157, mereka itu adalah para pengikut seorang Rasul yang juga
Seorang Nabi yang Ummi: pada akhir zaman atau yang dimaksud adalah pengikut
Nabi Muhammad SAW dalam hal ketakwaan, ketakwaan yang disifati oleh Allah
SWT dengan firman-Nya “وما رميت إذ رميت، ولكن الله رمى” yang artinya “Dan
bukanlah kamu yang melempar walaupun Sebenarnya kamu melempar, akan
tetapi Allah SWT yang melempar (mereka)”. dan disifati dalam firman Allah

²⁵⁵ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 228.

SWT “وما ينطق عن الهوى” artinya “Dan tidaklah ia berkata-kata dengan hawa nafsunya” dan disifati dalam firmanNya “ما زاغ البصر وما طغى” artinya “Dan tidaklah dia pernah berlebih-lebihan dalam pandangan dan tidaklah dia pernah ingkar”.²⁵⁶

Dalam hal mengeluarkan zakat, Allah SWT mensifati dia (Nabi Muhammad SAW) dengan firmanNya: “وأما السائل فلا تمهر، وأما بنعمة ربك فحدث” artinya “ sedang kepada peminta jangan kau usir (hardik), dan hendaklah dengan nikmat Tuhanmu, engkau berbagi”. Dalam hal keimanan terhadap ayat-ayat Allah SWT, Rasulullah SAW bersabda: “أوتيت جوامع الكلم وبعثت لأتمم مكارم الأخلاق” artinya “Telah diberikan kepadaku “*jawāmi‘u al-kalim*” (al-Qur’an dan hadis) dan aku diutus untuk menyempurnakan akhlak”.²⁵⁷

Dari bentuk penafsiran Ibnu ‘Arabī diatas, sangatlah jelas bagaimana ulama tafsir ini memposisikan kemuliaan sifat-sifat Rasulullah SAW. Sehingga segala bentuk akhlak dan perilaku Rasulullah selalu disandar kepada ayat al-Qur’an atau hadis yang menerangkan lebih jelas akan akhlak dan perilaku tersebut. Sepertinya metode penafsiran yang diterapkannya, khusus terhadap ayat ke-157 dari surat al-A‘rāf adalah metode tafsir *bi al-ma‘thūr* yaitu metode penafsiran ayat al-Qur’an dengan ayat atau hadis. Dalam penafsiran tersebut, Ibnu ‘Arabī memasukkan juga legalitas teori *wiḥdat al-wujūd*-nya dalam artian *wiḥdat*

²⁵⁶ Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: I, 454.

²⁵⁷ *Ibid*, 454.

al-ṣifāh, yakni ketika memakanai sifat ketakwaan Rasulullah SAW dengan mengutip firman Allah yang artinya; “Dan bukanlah kamu yang melempar walaupun sebenarnya kamu melempar, akan tetapi Allah SWT yang melempar (mereka)”. Dalam ayat ke-17 dari surat al-Anfāl ini, terlihat jelas pemahaman Ibnu ‘Arabī tentang sifat ketakwaan Rasulullah yaitu sifat berserah diri, sampai terjadinya penyatuan sifat antara Khalik dan makhluk.

Diantara sifat Rasulullah yang dimaknai oleh Ibnu ‘Arabī dengan metode tafsir *bi al-ma’thūr* adalah sifat Rasulullah SAW yang tidak berlebihan dalam memberi pandangan atau pendapat tentang sesuatu dan tidak pernah ingkar atas ketauhidan Allah, tidak seperti yang pernah dilakukan oleh Ahlu al-Kitab yang terbelenggu karena akibat penyembahan sesama makhluk. Sifat Rasulullah SAW seperti inilah yang kemudian dimaknai oleh ulama tafsir sebagai bentuk larangan eksploitasi dan penyembahan terhadap sesama makhluk.

Sebagaimana metode penafsiran yang digunakan Ibnu ‘Arabī dalam menafsirkan ayat ke-157 dari surat al-A‘rāf adalah metode tafsir *bi al-ma’thūr*, maka penafsiran Ibnu Kathīr akan berguana sebagai perinci dan penjelas atas penafsiran ulama tafsir ini. Dalam penafsiran Ibnu Kathīr diungkapkan;

“Bahwa firman Allah SWT pada surat al-A‘rāf ayat 157:

يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ

“Menyuruh mereka mengerjakan yang ma‘ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar”.

Demikianlah sifat Rasulullah SAW yang tertulis didalam kitab-kitab terdahulu. Demikian pula keadaan Nabi SAW dalam kenyataannya, beliau tidak memerintahkan kecuali pada kebaikan, dan tidak melarang kecuali terhadap perbuatan jahat, seperti yang dikatakan oleh ‘Abdullāh Ibn Mas‘ūd, “Apabila engkau mendengar seruan Allah SWT dengan ungkapan; *“Yā ayyuhā al-ladhīna*

āmanū” (hai orang-orang yang beriman). Maka bukalah lebar-lebar telinga, karena sesungguhnya hal itu merupakan kebaikan yang diperintahkan atau kejahatan yang dilarang. Dalam hal yang paling penting dan paling besar daripada itu ialah apa yang disampaikan oleh Nabi SAW dari Allah, berupa perintah menyembah Allah semata, tiada sekutu bagi-Nya, dan larangan menyembah selain-Nya. Perihalnya sama dengan risalah yang disampaikan oleh nabi-nabi lain sebelumnya,” seperti apa yang disebutkan dalam firman Allah SWT surat al-Nahl ayat 36:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ

“Dan sesungguhnya Kami telah mengutus rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan), “Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah *ṭāghūt* itu”.

Firman Allah SWT surat al-A‘rāf ayat 157:

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ

“Dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik”.

Maksudnya, Nabi SAW Menghalalkan bagi mereka apa yang dahulunya mereka haramkan atas diri mereka sendiri seperti *baḥīrah*, *sāibah*, *waṣīlah*, *ḥām*, dan lain-lain yang sejenisnya, dahulu mereka ada-adakan untuk mempersempit diri mereka sendiri. Adapun maksud firman Allah SWT surat al-A‘rāf ayat 157:

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

“Dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk”.

‘Alī Ibn Abū Ṭalhah telah meriwayatkan dari Ibn ‘Abbās, bahwa yang dimaksud dengan ‘segala yang buruk’ ialah seperti daging babi, *ribā*, dan semua barang haram yang dahulunya mereka halalkan, yaitu makanan-makanan yang diharamkan oleh Allah SWT.

Sedangkan lanjutan Firman Allah SWT surat al-A‘rāf ayat 157:

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ

“Dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka”.

Maksudnya adalah Nabi SAW datang dengan membawa kemudahan dan toleransi, seperti yang disebutkan didalam sebuah hadis, bahwa Rasulullah SAW bersabda :

بُعِثْتُ بِأَلْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ

“Saya diutus dengan membawa agama yang *hanīf* (lurus), lagi penuh toleransi”.

Sebagaimana Nabi SAW pernah berpesan kepada dua orang utusanya yaitu Mu‘ādh dan Abū Mūsā al-Ash‘arī, ketika Rasulullah SAW Mengutus mereka ke negeri Yaman, yaitu :

بَشِّرْأَوْلَا تُنْفِرْأَوْلَيْبَسِّرْأَوْلَا تُعَسِّرْأَوْلَطَّأَوْلَا تَخْتَلِفْ

“Sampaikanlah berita gembira oleh kalian berdua, janganlah kalian membuat hati (mereka) antipati, bersikaplah kalian berdua dengan kemudahan, janganlah mempersulit dan saling bantu-membantulah kalian, janganlah berselisih”.

Abū Barzah al-Aslamī (salah seorang sahabat) pernah mengatakan bahwa ia telah menemani Rasulullah SAW dan menyaksikan kemudahannya. Pada masa umat-umat terdahulu syari‘at-syari‘at yang ditetapkan atas mereka mempersempit diri mereka, kemudian Allah memberikan keluasan kepada umat Rasulullah dalam semua urusannya dan mempermudahnya bagi mereka. Karena itulah Rasulullah SAW pernah bersabda :

إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَقُلْ أَوْ تَعْمَلْ.

“Sesungguhnya Allah telah memaafkan dari umatku hal-hal yang dibisikan oleh nafsunya, selagi ia tidak mengucapkannya atau mengerjakannya”.

Dalam hadis lain disebutkan :

رُفِعَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ

“Telah dimaafkan dari umatku kekliruan, kelupaan, dan hal-hal yang dipaksakan kepada mereka”.

Lanjutan firman Allah SWT surat al-A‘rāf ayat 157:

فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ - وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ

“Maka orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya”. Maksudnya adalah beriman kepadanya, mengagungkannya, dan menghormatinya”.

Lanjutan firman Allah SWT surat al-A‘rāf ayat 157 :

وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ

“Dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya”. Maksudnya adalah al-Qur‘an dan wahyu yang disampaikan kepadanya untuk

disampaikan kepada umat manusia. Sehingga maksud dari akhir firman Allah SWT surat al-A'raf ayat 157:

أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Mereka itulah orang-orang yang beruntung”. Yakni beruntung di dunia dan akhirat.²⁵⁸

b. Q. S. Āli ‘Imrān Madaniyyah/3 : 64 dan 79.

"قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ"
"مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ".

(Sواء بيننا و بينكم) أي لم يختلف في كلمة التوحيد نبی، ولا كتاب قط. (ما كان لبشر أن يؤتيه الله) الآية. الاستنباء لا يكون إلا بعد مرتبة الولاية والفناء في التوحيد، ما ينبغي لبشر محا الله بشريته بإفئائه عن نفسه، وأثابه وجودا نورانيا حقانيا قابلا للكتاب و الحكمة الإلهية، ثم يدعو الخلق إلى نفسه، إذا الداعي إلى نفسه يكون محجوبا بالنفس، كفرعون وأضرابه من الذين علموا التوحيد وما وجدوه حالا و ذوقا، ولم يصلوا الى العيان و نفوسهم باقية ما ذاقت طعم الفناء، فاحتجبوا بها، فدعوا الخلق إلى نفوسهم، و هم ممن قال فيهم رسول ﷺ: (شر الناس من قامت القيامة عليه و هو حي) و لكن يقول (كونوا ربانيين) : منسوبين إلى الرب لاستيلاء الربوبية عليهم و طمس البشرية، بسبب كونهم عاملين عاملين معلمين، تالين لكتاب الله. أي كونوا عابدين مرتاضين بالعلم و العمل، و المواظبة على الطاعات، حتى تصيروا ربانيين بغلبة النور على الظلمة.
ولا يأمركم بتعبد معين والتقييد بصورة، فإنه حجاب و كفر، ولا يأمر النبي الإحتجاب بعد إسلامكم الوجود الله.

Katakanlah (Muhammad), "Wahai Ahli Kitab! Marilah (kita) menuju kepada satu kalimat (pegangan) yang sama (tidak ada perselisihan) antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia

²⁵⁸ Abū al-Fidā' i Ismā'īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid : II, 241-244.

dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah". Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang Muslim (yang berserah diri kepada Allah).²⁵⁹

Tidak mungkin bagi seseorang manusia yang telah diberi al-Kitab oleh Allah, serta hikmah dan kenabian, lalu dia berkata kepada manusia: "Hendaklah kamu menjadi penyembah-penyembahku bukan penyembah Allah". Akan tetapi (dia berkata): "Hendaklah kamu menjadi orang-orang rabbani, karena kamu selalu mengajarkan al-Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya! .²⁶⁰

Kata "*sawā'un bainanā wa bainakum*", maksudnya adalah tidak ada perbedaan dalam memahami kalimat tauhid, baik di antara para Nabi AS ataupun yang terdapat dalam semua kitab-kitab agama. Semuanya mengarah hanya kepada Allah SWT yang patut untuk disembah dan tidak boleh disekutukan dengan sesuatu apapun sehingga tidak boleh diantara manusia menjadikan dirinya "Tuhan" atas manusia yang lain.²⁶¹ Hal ini selaras dengan ayat 79 yang maksudnya adalah "Tidak ada pengangkatan seseorang sebagai Nabi tanpa melewati martabat ke-*walī*-an dan ke-*fanā*-an dalam tauhid, maka tidak selayaknya seseorang yang dianugerahi oleh Allah SWT untuk mengenal Allah dalam keterasingan jiwanya. Kemudian diberikan cahaya kebenaran yang nyata agar siap menerima kitab suci dan hukum-hukum dari Allah SWT, akan tetapi setelah itu dia menyeru manusia agar menjadi pengikut-pengikutnya. Karena sesungguhnya penyeruan diri manusia agar dituhankan adalah keterpurukan manusia itu sendiri seperti Fir'aun dan semisalnya, mereka mengetahui ketauhidan Allah SWT tanpa ada usaha dan rasa keterasingan dari kehidupan materi ini, hal ini menjadikan

²⁵⁹ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 72.

²⁶⁰ *Ibid*, 75.

²⁶¹ Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid: I, 196.

jiwa-jiwa mereka merasa kekal dan selalu menutup diri dari keterasingan, Setelah itu mereka menyeru makhluk agar mereka dijadikan Tuhan. Mereka inilah yang termasuk dalam sabda Rasulullah SAW “Seburuk buruk manusia adalah manusia yang masih hidup ketika kiamat datang”. Akan tetapi para Rasul yang mengenal ketauhidan Allah melalui Hikmah dan pengasingan diri pasti akan berkata: “*kūnū Rabbāniyyīna*” yaitu orang-orang yang berserah diri kepada Allah SWT. Hal ini menjadi keharusan bagi manusia, karena kekuasaan Allah SWT atas mereka adalah bukti kelemahan yang dimiliki oleh manusia itu sendiri, sehingga manusia yang sedemikian termasuk memiliki ilmu, mengamalkan ilmu dan mengajarkan ilmu tersebut dan selalu membaca kitab-kitab Allah SWT.²⁶²

²⁶² *Ibid*, 196. Adapun mengenai latar belakang yang menyebabkan ayat ke-79 dari surat Āli ‘Imrān tersebut diturunkan, sebagaimana disebutkan oleh Ibn Kathīr dalam kitab tafsirnya, adalah “riwayat dari Muḥammad Ibn Ishāq mengatakan, telah menceritakan kepada kami Muḥammad Ibn Abū Muḥammad, dari ‘Ikrimah atau Sa’īd Ibn Jubair, dari Ibn ‘Abbās yang mengatakan bahwa Abū Rafi’ al-Qurāzī di saat para pendeta Yahudi dan orang-orang Nasrani Najrān berkumpul dihadapan Nabi SAW, lalu Nabi SAW, mengajak mereka masuk Islam. Maka ia (Abū Rafi’ al-Qurāzī) berkata, “ Hai Muhammad, apakah engkau menghendaki agar kami menyembahmu, sebagaimana orang-orang Nasrani menyembah ‘Isa Ibn Maryam?”

Sedangkan seorang lelaki dari kalangan Naṣrānī Najrān yang dikenal dengan panggilan al-Rais mengatakan, “Apakah memang seperti itu yang engkau kehendaki dari kami, hai Muhammad, dan yang kamu serukan kepada kami?” Atau perkataan seperti itu pengertian-pengertiannya. Maka Rasulullah SAW menjawab melalui sabdanya:

مَعَادَ اللَّهِ أَنْ نَعْبُدَ غَيْرَ اللَّهِ، وَأَنْ نَأْمُرَ بِعِبَادَةِ غَيْرِ اللَّهِ، مَا يَذُكُّكَ بَعَثَنِي وَلَا يَذُكُّكَ أَمْرِنِي.

Kami berlindung kepada Allah agar kami tidak menyembah kepada selain Allah, dan (kami berlindung kepada Allah) agar kami tidak memerintahkan penyembahan kepada selain Allah. Bukan itu maksud Allah mengutusku, dan bukan itu pula yang diperintahkan-Nya kepadaku.

Maka Allah menurunkan berkenaan dengan ucapan kedua orang tersebut ayat ke-79 dari surat Āli ‘Imrān, yaitu:

مَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ

“Tidak wajar bagi seorang manusia yang Allah berikan kepadanya al-Kitab, hikmah, dan kenabian”.

Sampai dengan firman Allah akhir dari ayat ke-80 dari surat Āli ‘Imrān:

بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

Perkataan para Rasul tersebut samakna dengan perkataan “jadilah kalian, manusia yang selalu beribadah kepada Allah SWT, menerima ke-ridhoan-Nya dengan ilmu dan amal, dan terus -menerus membiasakan diri dalam ketaatan sampai kalian menjadi pemenang-pemenang yang memiliki kedekatan dengan Allah SWT, karena cahaya (hidayah) sudah mengalahkan kegelapan (kesesatan) dalam diri kalian.”²⁶³

Penafsiran Ibnu ‘Arabi terhadap dua ayat dari surat Āli ‘Imrān diatas, sangat penuh dengan konsep kenabian dan kewalian yang dipahaminya. Seperti menurutnya bahwa setiap nabi harus melewati tahapan ke-*walī*-an, kemudian tahapan ke-*fanā*-an dalam bertauhid kepada Allah SWT, sehingga dengan konsep yang memiliki tahapan-tahapan sebegitu beratnya dalam kehidupan manusia, maka tidak mungkin seseorang yang dijadikan oleh Allah SWT sebagai nabi dan wali

“Diwaktu kalian sudah (menganut agama) Islam”. Uraian lebih lanjut terdapat pada, ‘Imāduddin Abū al-Fidā’i Ismā’īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : I, 356.

²⁶³ *Ibid*, 196. Uraian penafsiran Ibn ‘Arabī pada akhir ayat ke-79 dari surat Āli ‘Imrān tersebut, mendapat penjelasan yang mendalam dari Ibn Kathīr, menyebutkan bahwa “seseorang Rasul itu mengatakan kepada manusia, “jadilah kalian orang-orang *rabbānī*” arti *rabbānī*, menurut Ibn ‘Abbās, Abū Rāzin serta ulama lainnya, adalah orang-orang yang bijaksana yaitu orang-orang ‘ālim lagi penyantun. Sedangkan menurut al-Ḥasan adalah orang-orang ahli fiqih. Hal yang sama diriwayatkan pula dari Ibn ‘Abbās, Sa’īd Ibn Jubair, Qaṭādah, ‘Aṭā al-Khurasānī, ‘Atiyah al-Aufī, dan al-Rabī’ Ibn Anas.

Disebutkan pula dari al-Ḥasan, bahwa yang dimaksud dengan *rabbānī* adalah ahli ibadah dan ahli takwa.

Sehubungan dengan makna firman Allah surat Āli ‘Imrān ayat 79:

بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ

"Karena kamu selalu mengajarkan al-Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya". al-Dahḥāk mengatakan “Bahwa makna yang dimaksud ialah sudah merupakan suatu keharusan bagi orang yang memahami al-Qur’an menjadi orang yang ahli fiqih “*tu’allimūna*” di sini menurutnya dibaca “*ta’lamūna*”, yang artinya memahami maknanya.

Menurut qirā’at (bacaan) lain dibaca “*ta’allamūna*” yang artinya mempelajarinya, sedangkan makna “*tadrusūna*” adalah hafal lafadh-lafadh-nya. Uraian lebih lanjut terdapat pada, ‘Imāduddin Abū al-Fidā’i Ismā’īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : I, 356.

mengenal Allah dalam keterasingan jiwanya. Kemudian seseorang tersebut menyeru kepada manusia agar menjadikan dia sesembahan selain Allah, maka hal yang sedemikian sangatlah mustahil. Dalam penafsiran Ibnu ‘Arabi tersebut, sangat jelas terdapatnya larangan dalam mengeksploitasi dan menyembah terhadap makhluk karena yang sedemikian merupakan keterpurukan bagi umat manusia.

Dijelaskan oleh shaikh al-Jilānī, bahwa apabila terjadi penyeruan oleh seorang nabi untuk disembah dan menjadikan manusia-manusia sebagai pengikut-pengikutnya yang tunduk dan patuh terhadap hukum yang dibuatnya, maka yang sedemikian bukan hanya keterpurukan terhadap manusia, akan tetapi peristiwa tersebut adalah kesyirikan yang besar dan pengkhianatan yang keji kepada Allah yang telah mengutusnyanya sebagai nabi atau rasul kepada manusia.²⁶⁴

Penafsiran makna ayat ke-64 dari surat Āli ‘Imrān yang sangat singkat oleh Ibn ‘Arabī, dapat dijelaskan lebih mendalam melalui penafsiran Ibn Kathīr yang mengatakan;

“Bahwa yang dimaksud dengan *“kalimah”* ialah sebuah susunan kata yang memberikan suatu faedah (pengertian). Demikian pula yang dimaksud dengan *“kalimah”* dalam ayat ini. Kemudian *“kalimah”* tersebut diperjelas pengertiannya oleh lanjutan firman Allah SWT surat Āli-Imrān ayat 64, yaitu:

سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ

“ Yakni *“kalimah”* yang tidak ada perselihan diantar kami dan kalian” maksudnya adalah perkataan yang adil, pertengahan, dan tidak ada perselisihan diantar kami dan kalian mengenalnya, kemudian diperjelas lagi oleh lanjutan firman Allah SWT surat Āli-Imrān ayat 64:

أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا

²⁶⁴ ‘Abdul Qādir al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī*, Juz. I, 287.

“Bahwa tidak ada sesembahan kecuali Allah dan tidak dipersekutukan dengan sesuatu pun”, maksudnya adalah tidak mempersekutukan Allah dengan berhala, salib, *wathan*, *ṭāghūt*, api, atau sesuatu lainnya, melainkan meng-Esakan Allah dengan menyemabahnya semata, tanpa sekutu baginya, hal ini merupakan seruan yang dilakukan oleh semua Rasul. Seperti yang disebutkan didalam firman Allah surat al-Anbiyā‘ ayat 25 :

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيْهِ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ

“Dan kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum kamu, melainkan kami mewahyukan kepadanya, bahwasanya tiada tuhan melainkan aku, maka sembahlah oleh kalian aku”.

Dan juga dipertegas didalam firman Allah surat al-Nahl ayat 36:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّغُوتَ

“Dan sesungguhnya kami telah menagutus rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan).” Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah *ṭāghūt*”.²⁶⁵

C. Penafsiran Ayat-ayat Mu’āmalah.

1. Tiada paksaan memeluk Islam, toleransi dan berbuat baik kepada orang kafir.

Q. S. al-Baqarah Madaniyyah/2 : 256.

“لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ”

(لا إكراه في الدين) لأن الدين الحقيقة هو الهدى المستفاد من النور القلبي
اللازم للفطرة الإنسانية، المستلزم للإيمان اليقيني كما قال تعالى : (فأقم وجهك للدين
حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) والإسلام
الذي هو ظاهر الدين مبين عليه، وهو أمر لا مدخل للإكراه فيه، والدليل على أن باطن
الدين وحقيقته الايمان، كما أن ظاهره وصورته الإسلام ما بعده.

²⁶⁵ Abū al-Fidā’i Ismā’īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : I, 351.

(قد تبين) أي تميز (الرشد من الغي) بالدلائل الواضحة لمن له بصيرة وعقل, كما قيل : (قد أضاء الصبح لذي عينين) فمن يكفر بالطاغوت. أي ما سوى الله وينفي وجوده وتأثيره, (و يؤمن بالله), إيمانًا شهوديًا حقيقيًا, (فقد استمسك بالعروة الوثقى), أي تمسك بالوحدة الذاتية التي وثوقها وأحكامها بنفسها, فلا شيء أوثق منها, إذ كل وثيق بها موثوق, بل كل وجود بها موجود, وب نفسه معدوم, فإذا اعتبر وجوده فله انفصام في نفسه, لأن الممكن وثاقته ووجوده بالواجب, فإذا قطع النظر عنه, فقد انقطع وجود ذلك الممكن ولم يكن في نفسه شيئًا, ولا يمكن انفصامه عن وجود عين ذاته, إذ ليس فيه تجزؤ وإثنية, وفي الانفصام لطيفة, وهو أنه انكسار بلا انفصال.

و لما لم ينفصل شيء من الممكنات من ذاته تعالى ولم يخرج منه, لأنه إما فعله, وإما صفته, فلا انفصال قطعًا. بل إذا اعتبره العقل بافراده كان منفصمًا, أي منقطع الوجود, متعلقًا بوجوده تعالى. (والله سميع) يسمع قول كل ذوي دين (عليم) بنياتهم وإيمانهم.

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Ṭāghūt dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang Amat kuat yang tidak akan putus dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.²⁶⁶

Kalimat “*lā ikrāha fī al-dīn*” maksudnya adalah tidak ada pemaksaan dan pembencian oleh satu agama ke agama yang lainnya karena hakikat agama memang sudah ada pada diri manusia, yaitu petunjuk yang dihasilkan dari pancaran hati manusia, bersifat “*lāzim*” (selaras) dengan *fiṭrah* karena merupakan kebutuhan utama manusia yang didasari dengan keyakinan yang kuat atas petunjuk atau cahaya tersebut.²⁶⁷ Sebagaimana firman Allah SWT, “*faaqim*

²⁶⁶ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 53.

²⁶⁷ Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: I, 144. Penafsiran Ibn ‘Arabī pada pembukaan ayat ke-256 dari surat al-Baqarah tersebut, dijelaskan lebih mendalam Oleh Ibn

wajhaka li al-dīn ḥanīfa”, artinya; “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) *fiṭrah* Allah yang telah menciptakan manusia menurut *fiṭrah* itu. Tidak ada perubahan pada *fiṭrah* Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”. (al-Rūm : 30).²⁶⁸

Sedangkan agama Islam merupakan agama yang sangat jelas tidak ada yang tersembunyi didalamnya, sehingga menjadi urusan yang tidak ada

Kathīr dengan menyebutkan latar belakang diturunkannya ayat tersebut. Bahwa ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan suatu kaum dari kalangan Anṣār, sekalipun hukum yang terkandung didalamnya bersifat umum.

Ibn Jarīr mengatakan telah menceritakan kepada kami Ibn Yasar, telah menceritakan kepada kami Ibn Abū ‘Adī, dari Shu’bah, dari Abū Bashir, dari Sa’id Ibn Jubair, dari Ibn ‘Abbās yang mengatakan bahwa dahulu ada seorang wanita yang selalu mengalami kematian anaknya, maka ia bersumpah kepada dirinya sendiri, “ jika anakku hidup kelak, aku akan menjadikannya seorang Yahudi”. Ketika Banī Naḍir diusir dari Madinah, diantara mereka ada anak-anak dari kalangan Anṣār. Lalu mereka berkata, “ Kami tidak akan menyeru anak-anak kami (untuk masuk Islam)”. Maka Allah SWT. menurunkan firman-Nya surat al-Baqarah ayat 256:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

“Tidak ada paksaan untuk memasuki agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang salah”.

Muḥammad Ibn Ishāq meriwayatkan dari Muhammad Ibn Abū Muḥammad al-Jarashī, dari Zaid Ibn Thābit, dari ‘Ikrimah atau Sa’id Ibn Jubair, dari Ibn ‘Abbās, berkata :

نُزِلَتْ فِي رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مِنْ بَنِي سَالِمِ بْنِ عَوْفٍ، يُقَالُ لَهُ الْحُصَيْنِيُّ. كَانَ لَهُ ابْنَانِ نَصْرَانِيَّانِ وَكَانَ هُوَ رَجُلًا مُسْلِمًا، فَقَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَلَا اسْتَكْرَهْتُمَا، فَإِنَّهُمَا قَدْ أَبَيَا إِلَّا النَّصْرَانِيَّةَ ؛ فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ذَلِكَ.

Ayat (al-Baqarah : 256) diturunkan berkenaan dengan seorang lelaki Anṣār dari kalangan Banī Salīm Ibn ‘Auf yang dikenal dengan panggilan al-Ḥusaini. Dia mempunyai dua orang anak lelaki yang memeluk agama Naṣrāni, sedangkan dia sendiri adalah seorang muslim.

Maka ia bertanya kepada Nabi SAW. “Bolehkah aku memaksa keduanya (untuk masuk Islam)? Karena sesungguhnya keduanya telah membangkang dan tidak mau kecuali hanya agama Nasrani.” Maka Allah menurunkan ayat ini berkenaan dengan peristiwa tersebut.

Hadis diriwayatkan oleh Ibn Jarīr, al-Saddi meriwayatkan juga hal yang semakna, tetapi didalam riwayatnya ditambahkan seperti berikut:

Keduanya telah masuk ke dalam agama Naṣrāni ditangan para pedagang yang datang dari negeri Sham membawa zabīb (anggur kering). Ketika keduanya bertekad untuk ikut bersama para pedagang Sham itu, maka ayah keduanya bermaksud memaksa keduanya (untuk masuk Islam) dan meminta kepada Rasulullah SAW. agar mengutus dirinya untuk menyusul keduanya agar pulang kembali. Maka turunlah ayat ini. Uraian lebih lanjut terdapat pada, ‘Imāduddin Abū al-Fidā’i Ismā’il ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : I, 294.

²⁶⁸ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 574.

pemaksaan dalam memeluknya. Hal ini terbukti, bahwa yang dimaksud dengan inti dan hakikat agama yaitu iman. Adapun Islam sebagai penampakan dan penggambaran yang jelas dari iman tersebut. Oleh karena itu, maksud kalimat “*qad tabayyana*” adalah telah terjadi pembedaan antara kebenaran dan kesesatan dengan petunjuk-petunjuk Allah SWT yang sangat jelas terdapat pada diri manusia, apabila manusia tersebut menggunakan penglihatan hati dan akal pikirannya. Sebagaimana telah terlihat jelas cahaya waktu subuh dari kegelapan malam bagi manusia yang jelas penglihatannya.²⁶⁹

Makna kata “*tāghūt*” adalah segala sesuatu selain Allah SWT yang apabila manusia mengimaninya atau meyakiniannya, maka manusia tersebut tidak lagi percaya atas keberadaan dan kekuasaan Allah SWT. Karena itu makna kata iman setelahnya, bukan sekedar meyakini Allah SWT dengan lisan saja dan meneguhkannya di dalam hati, tapi yang dimaksud disini adalah iman yang didasari dengan rasa *shuhūdiyyan haqīqiyyan* atau menyaksikan Allah SWT dalam kenyataan yang ada. Iman seperti inilah yang memiliki sifat ‘*urwah al-wuthqā*’ yaitu segala sesuatu yang memiliki kekuatan dan dipastikan kekuatan tersebut bersumber dari-Nya dan setiap yang tanpa Dhāt-Nya mengalami kesirnaan sebagaimana makhluk-makhluk-Nya. Maka, siapa saja yang memiliki keyakinan yang kuat atas keberadaan yang wajib ada-Nya pasti didasari dengan penglihatan, apabila penglihatan itu terputus maka terjadilah *infiṣām* (keterputusan) pada diri yang memiliki keyakinan tersebut, bukan pada Dhāt yang wajib untuk diyakini karena Dia bersifat tunggal dan utuh. Karena yang dimaksud

²⁶⁹ Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: I, 145.

dengan *infiṣām* dalam ayat tersebut adalah perpecahan tanpa pemutusan hubungan.²⁷⁰ Ayat tersebut ditutup dengan firman bahwa, “Allah yang Maha Mendengar” segala macam ucapan dari setiap pemeluk agama karena “Dia Maha Mengetahui” segala niat dan kadar iman seseorang.

Sangatlah jelas penerapan tasawuf praktis yang diterapkan oleh Ibnu ‘Arabī dalam memaknai ayat ke-256 dari surat al-Baqarah diatas, terlebih didalam mendefinisikan hakikat agama adalah petunjuk yang dihasilkan dari pancaran hati manusia, bersifat “*lāzim*” (selaras) dengan *fiṭrah* karena menjadi kebutuhan utama manusia yang didasari dengan keyakinan yang kuat atas petunjuk atau cahaya tersebut. Dan juga terlihat jelas penerapan tasawuf praktisnya, ketika menjelaskan tentang cara mendapatkan keimanan atau keyakinan yang kuat dan sempurna, sebagai inti dari hakekat agama tersebut adalah dengan cara *shuhūdiyyan haqīqiyyan* atau menyaksikan Allah SWT dalam kenyataan yang ada. Sehingga melalui penerapan nilai-nilai tasawuf praktis tersebut, Ibnu ‘Arabī menyakini bahwa agama Islam sebagai agama yang sesuai dengan *fiṭrah* Allah, agama yang *qayyim* atau lurus dan merupakan agama yang sangat jelas, tidak ada yang tersembunyi didalamnya, sehingga menjadi urusan yang tidak ada pemaksaan dalam memeluknya. Menurut Ibnu ‘Arabi, bukti dari kejelasan agama Islam adalah terdapatnya inti dan hakikat agama yaitu iman dalam Islam. Adapun Islam sebagai penampakan dan penggambaran yang jelas dari iman tersebut,

²⁷⁰ *Ibid*, 145.

itulah yang dimaksud dari kalimat “*qad tabayyana*”; sudah sangat jelas perbedaan antara kebenaran dan kesesatan.

Penafsiran yang selaras diungkapkan oleh Ibn Kathīr; “bahwa makna ayat ini adalah janganlah kalian memaksa seseorang untuk masuk agama Islam, karena sesungguhnya agama Islam itu sudah jelas, terang, dan gamblang dengan dalil-dalil serta bukti-buktinya. Untuk itu, tidak perlu memaksakan seseorang agar memeluknya, karena Allah SWT yang akan memberinya hidayah untuk masuk Islam, melapangkan dadanya, dan menerangi hatinya hingga orang tersebut masuk Islam dengan suka rela dan penuh kesadaran. Barang siapa yang hatinya dibutakan oleh Allah, pendengaran dan pandangannya dikunci mati oleh-Nya, sesungguhnya tidak ada gunanya bila mendesaknya untuk masuk Islam secara paksa.²⁷¹

Penafsiran Ibn ‘Arabī tentang makna kata “*ṭāghūt*” dalam ayat tersebut, dapat dijelaskan lebih mendalam melalui penafsiran Ibn Kathīr yang mengatakan;

“Bahwa yang dimaksud dengan “*ṭāghūt*” yakni “semua tandingan berupa berhala-berhala atau segala sesuatu yang disertakan oleh setan dalam penyembahan selain Allah SWT”. Sehingga makna ayat ini adalah barang siapa yang melepaskan semua tandingan berupa berhala-berhala atau segala sesuatu yang disertakan oleh setan dalam penyembahan selain Allah SWT, kemudian orang tersebut mentauhidkan Allah dan menyembah-Nya semata dan bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Dia. Maka manusia seperti ini yang diungkapkan dalam firman Allah SWT surat al-Baqarah ayat 256:

فَقَدْ آسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

“Maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat”. Maksudnya adalah manusia tersebut perkaranya telah mapan dan berjalan lurus diatas tuntunan yang baik dan lurus.

²⁷¹ Abū al-Fidā’i Ismā’īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : I, 294.

Abdul Qāsim al-Baghawī meriwayatkan, telah menceritakan kepada kami Abū Rauh al-Baladī, telah menceritakan kepada kami Abū al-Ahwas (yaitu Salām Ibn Salīm), dari Abū Ishāq, dari Ḥasan (yaitu Ibn Qāid al-Absī) yang menceritakan bahwa Umar r.a pernah mengatakan, “ Sesungguhnya *al-Jibtu* adalah sihir, dan *tāghūt* adalah setan”.²⁷²

2. Hawa nafsu menjadi faktor perselisihan agama.

a. Q. S. Hūd Makiyyah/11 : 118-119.

"وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۗ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ"

(ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) متساوية في الإستعداد، متفقة على دين التوحيد، ومقتضى الفطرة (ولا يزالون مختلفين) في الوجهة، والإستعداد (إلا من رحم ربك) بهدايته الى التوحيد ، وتوفيقه للكمال، فإنهم متفوقون في المذهب والمقصد، وموافقون في السيرة، والطريقة، قبلتهم الحق، ودينهم التوحيد والمحبة. ولذلك الإختلاف (خلقهم) ليستعد كل منهم لشأن وعمل ، ويختار بطبعه أمراً وصنعة، ويستتب بهم نظام العالم ، ويستقيم أمراً لمعاش فهم محامل لأمرالله، حمل عليهم حمول الأسباب والأرزاق، ومايتعيش به الناس، وربت بهم صفاته قوام الحياة الدنيا، كما أنّ الفئة المرحومة مظاهرا لكماله ، أظهر الله بهم صفاته وأفعاله ، وجعلهم مستودع حكمه ، ومعارفه وأسراره.

(وتمت كلمة ربك) أي، أحكمت، وأبرمت، وثبتت، وهي هذه (لا ملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) لأن جهنم رتبة من مراتب الوجود، لايجوز في الحكمة تعطيلها ، وإبقاؤها في كتم العدم مع إمكانها.

Jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat. Kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Tuhanmu (keputusan-Nya) telah ditetapkan: sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya.²⁷³

²⁷² *Ibid*, 295.

²⁷³ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 315.

Firman Allah SWT, “*walau shāa rabbuka laja’ala al-nāsa ummatan wāḥidatan*”, maksud kalimat “*ummatan wāḥidatan*” adalah memiliki persamaan dalam mempersiapkan diri untuk menempuh kehidupan duniawi ataupun ukhrawi, memiliki kesepakatan atas kebenaran agama tauhid. Akan tetapi sebagaimana *fiṭrah* (tabiat) manusia yang memiliki hawa nafsu, maka manusia akan selalu mengadakan perbedaan dalam membentuk dan mempersiapkan diri untuk dua kehidupan tersebut, kecuali manusia yang mendapatkan kasih sayang Allah SWT berupa petunjuk akan kebenaran agama *tauḥīd* dan kesepakatan akan kesempurnaan hidup, maka mereka inilah yang memiliki kesamaan dalam *madhab* (tuntunan) dan tujuan, sehingga mereka akan bersama-sama dalam satu arah perjalanan hidup yaitu kiblat mereka adalah kebenaran dan agama mereka adalah ketauhidan dan *mahabbah* (rasa cinta).²⁷⁴

Oleh karena itu, perbedaan dalam penciptaan manusia terkandung hikmah yaitu agar setiap manusia mempersiapkan diri untuk kehidupan akhirat, dengan ragam dan perbuatan masing-masing yang diawali dengan memilih kebiasaan untuk mengikuti perintah dan menjalankannya berdasarkan aturan-aturan Alam, sehingga akan menjadi jalan yang lurus dalam kehidupan ini demi mengemban perintah-perintah Allah SWT yang berakibat kepada kemudahan mendapatkan rezeki dan apa-apa yang dibutuhkan dalam kehidupan manusia, menjadikan sendi-sendi kehidupan dunia ini berjalan dengan baik, sebagaimana kelompok manusia yang lebih dahulu mendapatkan kasih sayang Allah SWT, memiliki kesempurnaan hidup dan Allah SWT menampakan keagungan sifat dan

²⁷⁴Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: I, 585.

perbuatan-Nya atas mereka, dan mereka dijadikan sumber hikmah, pengetahuan dan kerahasiaan Allah SWT.²⁷⁵

Adapun yang dimaksud dari kata “*tammāt*” dalam Ayat tersebut adalah kebijaksanaan, keputusan, dan ketetapan akan halnya bahwa neraka akan dipenuhi kebanyakan oleh manusia dan jin, Hal ini dikarenakan neraka termasuk salah satu tempat yang pasti keberadaannya di akhirat sehingga tidak boleh disia-siakan keberadaannya, begitu juga tidak boleh disembunyikan.²⁷⁶

Sangatlah jelas penerapan nilai-nilai tasawuf praktis oleh Ibnu ‘Arabi dalam menafsirkan ayat ke-118-119 dari surat Hūd diatas, seperti dalam mamaknai kalimat *ummatan wāḥidatan* yang maksudnya adalah mereka yang bersama-sama dalam satu arah perjalanan hidup yaitu kiblat mereka adalah kebenaran, agama mereka adalah ketauhidan dan *mahabbah* (rasa cinta). Dalam pemaknaan tersebut, dimasukkannya kategori *mahabbah* atau rasa cinta setelah melalui *ma‘rifah* yaitu pengetahuan manusia terhadap kebenaran dan ketauhidan dalam beragama, hal ini sebagai bukti penerapan nilai-nilai tasawuf praktis.

Penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap ayat ke-118 dari surat Hūd tersebut, akan memiliki makna yang lebih khusus jika ditinjau dari penafsiran Ibn Kathīr yang mengatakan;

“Bahwa Allah SWT menyebutkan diri-Nya berkuasa untuk menjadikan seluruh manusia sebagai umat yang satu dalam hal keimanan atau kekufurannya. Perihal yang sama dengan apa yang disebutkan-Nya dalam ayat lain, surat Yūnus ayat 99:

²⁷⁵ *Ibid*, 585.

²⁷⁶ *Ibid*, 585.

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

“Dan jikalau tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang dimuka bumi seluruhnya. Tapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?.”²⁷⁷

Penafsiran yang lebih jelas dari apa yang sudah ditafsirkan oleh Ibnu ‘Arabī sebelumnya, tentang siapa yang dimaksud dalam firman Allah “*illā man raḥima rabbuk*”, awal ayat ke-119 dari surat Hūd, terdapat dalam penafsiran Ibnu Kathīr yang mengatakan;

“Sedangkan firman Allah SWT surat Hūd ayat 119:

إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ

“Kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhammu”. Maksudnya adalah orang-orang yang diberi rahmat dari kalangan para pengikut rasul-rasul; yaitu mereka yang tetap berpegang teguh kepada perintah-perintah agama yang diwajibkan atas diri mereka dan disampaikan oleh rasul-rasul Allah kepada mereka. Demikianlah keadaan mereka secara terus-menerus hingga datangnya Nabi SAW, Sebagai akhir dari para Rasul dan para Nabi, lalu mereka mengikutinya, membenarkan dan membantu perjuangannya. Akhirnya mereka beruntung karena meraih sebagian kemenangan di dunia dan akhirat, mereka adalah golongan yang diselamatkan; seperti yang disebutkan didalam sebuah hadis yang diriwayatkan didalam kitab-kitab hadis melalui berbagai jalur yang saling menguatkan, yaitu sabda Rasulullah SAW:

إِنَّ الْمُؤَدَّ إِفْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَإِنَّ النَّصَارَى إِفْتَرَقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَسَتَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا فِرْقَةً وَاحِدَةً.

“Sesungguhnya orang-orang Yahudi, telah berpecah-belah menjadi tujuh puluh satu golongan, dan sesungguhnya orang-orang Nasrani telah berpecah belah menjadi tujuh puluh dua golongan. Dan kelak umat ini akan berpecah belah menjadi tujuh puluh tiga golongan semuanya masuk neraka kecuali satu golongan.

Lalu para sahabat bertanya” Siapakah mereka yang satu golongan itu, wahai Rasulullah?” Rasulullah SAW menjawab:

مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي

²⁷⁷ Abū al-Fidā’i Ismā’il ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : II, 446.

“Yaitu Orang-orang yang mengerjakan apa yang aku dan sahabat-sahabatku mengerjakannya”.

Atau pendapat yang mengatakan, sehubungan dengan siapa yang maksud dalam firman Allah; yang artinya “ Tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat” akhir ayat 118 dari surat Hūd adalah orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Majusi. Maka maksud dari firman Allah SWT dalam surat Hūd ayat 119:

إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ

“Kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu”. Adalah orang-orang yang memeluk agama yang *hanīf* yakni agama Islam. Qatadah mengatakan bahwa orang-orang yang dirahmati oleh Allah adalah *ahlul jamā'ah*, sekalipun tempat tinggal dan kebangsaan mereka berbeda-beda. Dan orang-orang yang *ahlul ma'siyah* adalah ahli dalam perpecahan sekalipun tempat tinggal dan kebangsaan mereka sama.²⁷⁸

b. Q.S. al-Rūm Makiyyah/30 : 31-32.

“مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۚ ۓ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا ۚ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ۚ

(منيبين اليه) حال من الضمير المتصل في الزمن المقدر، أي الزموا تلك الفطرة المخصوصة بالله، منيبين اليه من جميع الأغيار المتوهم وجودها من قبل شياطين الوهم والخيال، وأديانها الباطلة بالتجرد عن الغواشي الجبلية، والعوارض البدنية، والهيئات الطبيعية، والصفات النفسانية، الى الحق ودينه (واتقوه) بعد الإنابة اليه، بتجريد الفطرة بالفناء فيه (وأقيموا الصلاة) الشهود الذاتي (ولا تكونوا من المشركين) ببقية الفطرة، وظهور الانائية في مقامها (من الذين) فارقوا دينهم الحقيقي، بسقوطهم عن الفطرة واحتجابهم بحجب النشأة، والعادة، (وكانوا شيعًا) فرقًا مختلفة لوقوف كل أحد مع حجابهم، واختلاف حجيمهم، وتفريق الشيطان إياهم في أودية صفات النفس، فبعضهم على دين الهائم، وبعضهم على دين السباع، وبعضهم على دين الهوى، وبعضهم على دين الشيطان خاصة، وأنواع الشياطين لا تنحصر.

²⁷⁸ Abū al-Fidā'i Ismā'il Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid : II, 446.

فكذا الأديان (كل حزب بما لديهم فرحون) أي، من المفارقين الدين الحقيقي، المتفرقين شيعًا مختلفة، كل حزب عند تكدر الفطرة، وتكاثف الحجاب، يفرح بما يقتضيه استعداد من الحجاب، لكونه مقتضي طبيعة حجاب، فيناسب حاله من الإستعداد الغالب، والفرح انما يكون بالإدراك الملائم من حيث هو ملائم، وذلك ملائم في الحال، بحسب الإستعداد العارضي، وإن لم يلائم في الحقيقة، بحسب الإستعداد الأصلي، ولهذا يجب به التعذيب عند زوال العارض.

Dengan kembali bertaubat kepada-Nya dan bertakwalah kepada-Nya serta dirikanlah shalat dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah. Yaitu orang-orang yang memecah-belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. Tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka.²⁷⁹

Kata “*munībīna ilaihi*” dalam ayat ke-31 dari surat al-Rūm ini, terdapat ketersambungan subjek dengan ayat sebelumnya yaitu orang-orang yang terus-menerus menjaga kesucian jiwanya dengan meng-Esa-kan Allah SWT, berserah diri kepada-Nya dan berlindung (menjauhkan diri) dari segala bentuk perubahan jiwa yang bersumber dari syaitan yang menanamkan keraguan dan khayalan, menjauhkan diri dari agama-agama yang salah yakni agama yang menjadikan sesembahannya berupa keangkeran gunung, kekuatan badan, supranatural dan sifat-sifat Individual lainnya.²⁸⁰

Mereka memalingkan wajah mereka dari hal-hal ini dan terus menghadapkan wajah mereka kepada kebenaran dan agama Allah SWT, dan mereka bertakwa kepada-Nya setelah mereka berserah diri dengan kesucian jiwa jiwa mereka. Kemudian mereka “*mendirikan al-ṣolāh*” maksudnya adalah mereka

²⁷⁹ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 574.

²⁸⁰ Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid: II, 265-266.

melakukan kesaksian individu terhadap Allah SWT sehingga mereka tidak pernah menjadi orang-orang yang menyekutukan Allah dengan makhluk-Nya dari sisa-sisa kesucian jiwa mereka.²⁸¹ Munculnya egosentris dalam beragama, didasari karena adanya dorongan untuk membentuk kelompok-kelompok tersendiri atau tertentu dari agama mereka yang satu, hal ini disebabkan karena mereka keluar dari kesucian jiwa dan tertutupnya kebenaran dari pandangan mereka yang disebabkan karena kemajuan zaman dan tradisi, sehingga mereka menjadi berkelompok-kelompok dengan beranekaragam dan bentuk yang berlandaskan pandangan mereka masing-masing terhadap kebenaran, perbedaan sudut pandang mereka, dan dorongan shaitan kepada mereka untuk berkelompok-kelompok sesuai dengan sifat hawa nafsu mereka. Maka sebagian mereka menjadikan dasar agamanya sifat-sifat hewani, sifat-sifat binatang buas, sifat-sifat hawa nafsu, dan sebagian lagi didasari dengan sifat-sifat syaitan, sementara jumlah syaitan tidak ada batasnya.²⁸²

Maka beginilah agama-agama yang beranekaragam setiap pengikutnya akan merasa senang (bangga) pada sektenya masing-masing, maksudnya adalah setiap pemeluk kelompok agama yang memisahkan diri dari agama yang benar dan membentuk sekte-sekte yang beraneka macam sesuai dengan kadar kotornya jiwa dan tertutupnya pandangan terhadap kebenaran, kelompok ini merasa senang yang didasari dengan sejauh mana tertutupnya kebenaran tersebut. Maka keadaan seperti ini, serupa dengan kesiapan orang yang akan menjadi pemenang, rasa senang (bangga) itu akan terjadi dengan mengetahui sesuatu yang memang harus

²⁸¹ *Ibid*,266.

²⁸² *Ibid*,266.

diketahui, diketahui dari keadaan yang disifatinya, dan apabila tidak sesuai dengan kenyataan akan kebenaran tersebut, karena kesalahan sudut pandang maka haruslah mendapatkan siksaan ketika hilangnya pandangan (kebenaran) tersebut.²⁸³

Dalam mendefinisikan ibadah sholat yang terdapat dalam firman Allah “*wa aqīmū al-ṣolāh*” dari ayat ke-31 surat al-Rūm diatas, sangat jelas penafsiran al-Qur’an yang dilakukan oleh Ibnu ‘Arabī berdasarkan nilai-nilai ‘*amaliyah* tasawuf, sehingga ulama tafsir ini memaknai sholat sebagai kesaksian individu terhadap Allah SWT, agar tidak pernah menyekutukan Allah dengan makhluk-Nya dari sisa-sisa kesucian jiwa individu tersebut. Sebagaimana pandangannya

²⁸³ *Ibid*,266. Penafsiran Ibn Katsir pada penutup ayat ini akan menjadi penjelasan yang mendalam terhadap penafsiran Ibn ‘Arabī, Ibn Kathīr memaknai akhir ayat ini dengan mengatakan bahwa, “sebagian ulama membacanya “*farraqū dīmahum*” yang artinya, bahwa mereka meninggalkan agamanya di belakang punggung-punggung mereka. Mereka adalah seperti orang-orang Yahudi, orang-orang Naṣrānī, dan orang-orang Majūsī, para penyembah berhala serta para pemeluk agama yang *bāṭil* lainnya, selain agama Islam. Seperti yang disebutkan dalam firman Allah SWT surat al-An’ām ayat159:

إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang memecah-belah agamanya dan mereka (terpecah) menjadi beberapa golongan, tidak ada sedikitpun tanggungjawabmu terhadap mereka. Sesungguhnya urusan mereka hanyalah (terserah) kepada Allah. Kemudian Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka perbuat.

Agama-agama lain sebelum agama Islam berselisih pendapat diantara sesamanya menjadi beberapa golongan yang masing-masing berpegang kepada pendapat-pendapat dan prinsip-prinsip yang *bāṭil*. Setiap golongan mengira bahwa dirinyalah yang benar. Umat Islam berselisih pendapat pula di antara sesama mereka menjadi beberapa golongan. Semuanya sesat kecuali satu golongan, mereka adalah *ahli sunnah wa al-jamā’ah* yang berpegang teguh kepada *Kitabullah* dan sunnah Rasul-Nya, serta berpegang kepada apa yang biasa diamalkan di abad pertama Islam, yaitu di masa para saḥābat, para tābi’īn, dan para Imam kaum muslim, sejak zaman dahulu hingga masa sekarang. Imam al-Hākim telah meriwayatkan di dalam kitab *Mustadrak*-nya, bahwa Nabi SAW. pernah ditanya tentang golongan yang selamat di antara golongan-golongan itu. Maka beliau bersabda:

مَنْ كَانَ عَلَى مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي

“Adalah orang-orang yang berpegang kepada apa yang biasa diamalkan olehku sekarang, dan juga (yang biasa diamalkan) oleh para saḥābatku. Uraian lebih lanjut terdapat pada, Abū al-Fidā’i Ismā’īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : III, 418.

tentang sifat taqwa adalah menjaga kesucian jiwa dengan meng-Esa-kan Allah SWT, berserah diri kepada-Nya, berlingung dan menjauhkan hawa nafsu dari segala bentuk perubahan jiwa yang bersumber dari syaitan yang menanamkan keraguan dan khayalan, serta menjauhkan diri dari agama-agama yang salah. Dengan demikian Ibnu ‘Arabi berpandangan apabila takwa tidak mampu menjaga kesucian jiwa terhadap ke-Esa-an Allah dan sholat tidak menjadi kesaksian individu kepada Allah, maka manusia telah mengotori jiwanya dengan hawa nafsunya sehingga terjadilah perselisihan antar manusia, terlebih dalam urusan agama.

Penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap ayat ke-31 dari surat al-Rūm tersebut, diuraikan lebih jelas oleh Sayyid Quṭb dalam kitab tafsirnya, mengatakan

“Pada batasan ini, dalam menampilkan paradoks kaum mushrik dalam klaim sekutu yang lemah bagi Allah, maka al-Qur’an menyingkapkan faktor sebenarnya bagi paradoks yang mencurigakan ini. Yakni bahwa hal itu terdorong oleh hawa nafsu mereka yang tak bersandar kepada akal atau pemikiran. Sebagaimana penjelasannya terdapat pada surat al-Rūm ayat 29:

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ
 نُصِيرِينَ

Tetapi orang-orang yang zalim mengikuti hawa nafsunya tanpa ilmu pengetahuan. Maka, siapakah yang akan menunjuki orang yang disesatkan Allah? Dan, tiadalah bagi mereka seorang penolong pun.

Hawa nafsu itu tidak ada batasan dan ukurannya,. Ia tak lain hanyalah shahwat diri yang berubah-ubah dan dorongannya yang bergejolak, serta keinginan dan ketakutannya. Demikian juga harapan dan obsesinya yang tak bersandar kepada kebenaran, serta tak berhenti pada batas dan tak diukur dengan timbangan. Ia adalah kesesatan yang tak diharapkan adanya petunjuk bersamanya, dan penyimpangan yang tak ada harapan untuk kembali. “siapakah yang akan menunjuki orang yang disesatkan Allah?” karena mereka mengikuti hawa nafsu

mereka? “Dan, tiadalah bagi mereka seorang penolong pun” atau yang menyelamatkan mereka dari nasib yang buruk.²⁸⁴

Dalam hal pemaknaan “taubat” yang terdapat pada kalimat “*munībina ilāh*”, Sayyid Quṭb mengungkapkan bahwa Taubat adalah tindakan kembali kepada Allah dan merujuk dalam segala perkara kepada-Nya. Bertaubat adalah katakwaan, sensitivitas jiwa serta *murāqabah* kepada Allah dalam perkara yang tersembunyi maupun terang-terangan; serta merasakan-Nya pada setiap gerakan dan setiap berdiam diri. Ia adalah tindakan mendirikan sholat sebagai ibadah yang tulus kepada Allah. Ia juga adalah tauhid murni yang membedakan kaum beriman dari kaum *mushrikīn*.

al-Qur’an menyifati kaum *mushrikīn* sebagai “Orang-orang yang memecah-belah agama mereka”. Dan, kemushrikan itu beragam macam dan bentuk-nya. Di antara mereka ada yang menyekutukan Allah dengan jin, malaikat, nenek moyang, raja, dukun dan pendeta, pohon dan batu, planet dan bintang, api, malam dan siang, serta nilai-nilai palsu, keinginan dan obsesi. Model dan bentuk-bentuk kemushrikan itu tak ada habisnya. Sementara itu, agama yang lurus itu satu, tak berubah dan tak berpecah-belah. Juga tak membawa pemeluknya keculi kepada Allah Yang Maha Esa, yang langit dan bumi berdiri dengan perintah-Nya, dan seluruh apa yang ada di langit dan bumi tunduk kepada-Nya. Uraian lebih lanjut terdapat pada.²⁸⁵

3. Ketaqwaan menjadi ukuran kemuliaan manusia.

a. Q.S al-Hujurāt Makiyyah/49 : 13.

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

قوله : (إن أكرمكم عند الله اتقاكم) معناه : لا كرامة بالنسب لتساوي الكل في البشرية، المنتسبة الى ذكر و أنثى. والإمتياز بالشعوب والقبايل، إنما يكون لأجل التعارف بالإنسب، لا للتفاخر. فإنه من الرذائل. والكرامة لا تكون إلا بالاجتناب عن الرذائل الذي هو اصل التقوى. ثم كلما كانت التقوى أزيد رتبة كان صاحبها أكرم عند الله وأجلّ قدراً، فالمتقي عن المناهي الشرعية التي هي الذنوب في عرف ظاهر الشرع أكرم من الفاجر، وعن الرذائل الخليفة كالجهل، والبخل، والشه، والحرص، والجبن، أكرم من المتجنب عن

²⁸⁴ Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’ān* terj. Drs. As’ad Yasin dkk, Jilid: IX, 142.

²⁸⁵ *Ibid.*

المعاصي الموصوف بها، وعن نسبة التأثير والفعل الى الغير بالتوكل. و مشاهدة أفعال الحق أكرم من الفاضل المتدرب بالفضائل الخلقية، المعتد بتأثير الغير، المحجوب برؤية افعال الخلق عن تجليات افعال الحق، وعن الحجب الصفاتية، بالإنسلاخ عنها في مقام الرضا، ومحو الصفات أكرم من المتوكل في مقام توحيد الأفعال، المحجوب بالصفات عن تجليات صفات الحق ، وعن وجود المخصوص. أي، آنيته التي هي أصل الذنوب بالفناء، أكرم الجميع، إن الله (عليم) بمراتب تقواكم (خير) بتفاضلكم .

Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu, disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.²⁸⁶

Firman Allah SWT : *“innā akramakum ‘inda Allāhi atqākum”*, maksudnya adalah tidak ada kehormatan yang didasari keturunan, disebabkan karena kesamaan semua manusia ketika diciptakan dengan penisbatan salah satu jenis kelamin yaitu laki-laki atau perempuan. Adapun keistimewaan karena faktor kebangsaan dan kesukuan, ini hanya digunakan ketika terjadi perkenalan yang didasari keturunan, bukan untuk saling bangga membanggakan.²⁸⁷ Maka sifat membanggakan diri adalah sebuah kehinaan, sedangkan kehormatan tidak akan didapatkan kecuali dengan menjauhkan diri dari sifat-sifat yang hina, inilah ketaqwaan yang sebenarnya, kemudian apabila ketakwaan itu semakin tinggi tingkatannya, maka pelakunya akan semakin Mulia disisi Allah SWT dan semakin tinggi derajatnya. Maka seseorang yang menghindarkan dirinya dari larangan-larangan atau perbuatan-perbuatan dosa dalam istilah *sharīat*, pastilah dia lebih

²⁸⁶ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 745.

²⁸⁷ Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid: II, 521.

mulia dari pelaku dosa dan terhindar dari akhlak-akhlak yang hina seperti kebodohan, pelit, kikir, tamak, dan kejelekan-kejelekan yang lain.²⁸⁸

Maka orang tersebut lebih mulia dari orang-orang yang sekedar menjauh dari maksiat-maksiat yang serupa, lebih mulia dari seseorang yang hanya bisa memerintahkan untuk tidak melakukan larangan-larangan tersebut, yang selanjutnya dia hanya bisa tertawakkal saja. Seseorang dengan keyakinan sempurna dalam melakukan kebenaran lebih mulia dari orang-orang yang sekedar mencoba-coba dalam melakukan kebaikan, dari manusia yang sekedar memerintahkan (mengajak) orang lain (dalam melakukan kebaikan) karena tertutup baginya untuk langsung melihat kebenaran akan perbuatan baik tersebut dari orang lain, dan tertutup baginya sifat-sifat kebaikan dari perbuatan tadi, dikarenakan terlepasnya kebaikan-kebaikan tersebut yang disebabkan keridhaannya.²⁸⁹

Menghilangkan sifat jelek dari dalam diri manusia lebih mulia dari sekedar hanya mampu menganjurkan kepada kebaikan, hal ini disebabkan tertutupnya kebaikan-kebaikan tersebut oleh sifat jelek pelakunya, dan tertutup juga dari Dhāt yang wajib ada, atau dengan istilah “egosentris” terhadap kebenaran, itulah asal muasal dosa. Allah SWT, memuliakan semua manusia akan tetapi Allah Maha Mengetahui ketinggian ketakwaan masing-masing manusia dan Maha Mengenal tingkatan kemuliaannya.²⁹⁰

²⁸⁸ *Ibid*, 521.

²⁸⁹ *Ibid*, 522.

²⁹⁰ *Ibid*, 522.

Salah satu penafsiran Ibnu ‘Arabī terhadap ayat ke-13 dari surat al-Hujurāt diatas, ungkapannya, “Menghilangkan sifat jelek dari dalam diri manusia lebih mulia dari sekedar hanya mampu menganjurkan kepada kebaikan”. Dengan penafsiran ini, Ibnu ‘Arabī menyakini bahwa asal muasal dosa adalah masih terdapatnya sifat-sifat jelek dalam diri manusia yang akan manjadikan manusia kehilangan kemuliannya berupa ketakwaan dan terjerumus kedalam kehinaan yang berawal dari pembanggaan terhadap jenis kelamin, nasab atau keturunan, suku dan bangsa. Kehinaan manusia tersebut akan bertambah jika diikuti dengan sifat-sifat hina seperti kebodohan, pelit, kikir, tamak, dan kejelekan-kejelekan yang lain. Dari model penafsiran seperti ini, terlihat jelas pengaruh tasawuf praktis dalam diri Ibnu ‘Arabī ketika memahami ayat-ayat al-Qur’an, hal ini menjadikan al-Qur’an bukan saja sebagai bacaan yang bernilai ibadah atau kemuliaan, akan tetapi mempraktikkan kandungannya akan jauh lebih mulia.

Dalam tafsir Sayyid Quṭb terdapat penjelasan yang lebih mendalam tentang makna yang terkandung dalam ayat ke-13 dari surat al-Ḥujurāt. Sayyid Quṭb mengungkapkan;

“Bahwa manusia sebagai individu-individu yang diciptakan dalam keadaan berbeda ras dan warna kulitnya, berbeda-beda suku dan golongannya, akan tetapi sesungguhnya kalian berasal dari pokok yang satu. Maka, janganlah berselisih, janganlah bercerai-berai, janganlah bermusuhan, dan janganlah centang-perenang.

Ketahuilah manusia, Zat yang menyerumu dengan seruan ini adalah Zat Yang Telah menciptakan kamu dari jenis laki-laki dan wanita. Dialah yang memperlihatkan kepadamu tujuan dari menciptakanmu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa. Tujuannya bukan untuk saling menjegal dan bermusuhan, tetapi supaya harmonis dan saling mengenal. Adapun perbedaan bahasa dan warna kulit, perbedaan watak dan akhlak, serta perbedaan bakat dan potensi merupakan keragaman yang tidak perlu menimbulkan pertentangan dan perselisihan. Namun,

justru untuk menimbulkan kerja sama supaya bangkit dalam memikul segala tugas dan memenuhi segala kebutuhan.

Warna kulit, ras, bahasa, negara, dan lainnya tidak ada dalam timbangan Allah. Di sana hanya ada satu timbangan untuk menguji seluruh nilai dan mengetahui keutamaan manusia. Yaitu, "Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu." "Orang paling mulia yang hakiki ialah yang mulia menurut pandangan Allah. Dialah yang menimbangmu, berdasarkan pengetahuan dan berita dengan aneka nilai dan timbangan." "Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

Dengan demikian, bergugurlah segala perbedaan. gugurlah segala nilai. Lalu, dinaikkanlah satu timbangan dalam satu penilaian. Timbangan inilah yang digunakan manusia untuk menetapkan hukum. Nilai inilah yang harus dirujuk oleh umat manusia dalam menimbang.

Demikianlah seluruh sebab pertengkaran dan permusuhan telah dilenyapkan di bumi dan seluruh nilai dipertahankan manusia telah dihapuskan. Lalu, tampaklah dengan jelas sarana utama bagi terciptanya kerja sama dan keharmonisan. Yaitu, ketuhanan Allah bagi semua dan terciptanya mereka dari asal yang satu.

Kemudian naiklah satu panji yang diperebutkan semua orang agar dapat bernaung di bawahnya. Yaitu, panji ketakwaan di bawah naungan Allah. Inilah panji yang dikerek Islam untuk menyelamatkan umat manusia dari fanatisme ras, fanatisme daerah, fanatisme kabilah, dan fanatisme bangsa. Semua ini merupakan kejahiliahan yang kemudian dikemas dalam berbagai model dan dinamai dengan berbagai istilah. Semuanya merupakan kejahiliahan yang tidak berkaitan dengan Islam.

Islam memerangi fanatisme jahiliyah ini serta segala sosok dan bentuknya, agar sistem Islam yang manusiawi dan mengglobal ini tegak di bawah satu panji, yaitu panji Allah SWT. Bukan panji negara, bukan panji nasionalisme, bukan panji keluarga, dan bukan panji ras. Semua itu merupakan panji palsu yang tidak dikenal Islam".²⁹¹

b. Q.S. al-Baqarah Madaniyyah/2 : 177

"لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ
السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ "

²⁹¹ Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zilal al-Qur'an* terj. Drs. As'ad Yasin dkk, Jilid: X, 422.

(ليس البر أن تولوا وجوهكم) مشرق عالم الأرواح، ومغرب عالم الأجساد ، فإنه تقيّد واحتجاب. (ولكن البر) بر الموحدين، الذين آمنوا بالله والمعاد في مقام الجمع، إذ التوحيد في مقام الجمع يلزمه البقاء الأبدي الذي هو المعاد الحقيقي وشاهدوا الجمع في تفاصيل الكثيرة ، ولم يحتجوا بالجمع عن التفصيل الذي هو باطن عالم الملائكة، وظاهر عالم النبيين.

والكتاب الذي جمع بين الظاهر بالأحكام والمعارف، وأفاد علم الإستقامة، ثم استقاموا بعد تمام التوحيد جمعا وتفصيلا بالأعمال المذكورة ، فان الاستقامة ، عبارة عن وقوف جميع القوى على حدودها بالامر الالهي ، لتنورها بنور الروح عند تحقق صاحبها بالله، في مقام البقاء بعد الفناء. وذلك مقام العدالة ، فتكون هي في ظل الحق منخرطة في سلك الوحدة بكسيتها على حبة ، اي في حال الاحتياج اليه ، والشح به ، كما قال ابن مسعود : ان تؤتية وانت صحيح فصحيح تأمل العيش وتخشى الفقر، ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم ، قلت لفلان : كذا ، ولفلان ، كذا . قال الله تعالى : يؤثرون على انفسهم ، ولو كان بهم خصاصة ، او على حب الله ، لثلا يشغل قلبه عنه، ولانه تعالى يرضى بإيتائه ، او على حب الايتاء ، يعني بطبيب النفس ، فان الكريم هو الفرح وطيب النفس بالاعطاء.

ومن قوله : (وآتى المال)، الى قوله : (وآتى الزكاة)، من باب الفقة، التي هي كمال القوة الشهوانية ووقوفها على حدها فيما يتعلق بها، وقوله: (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا)، من باب العدالة المستلزمة للحكمة، التي هي كمال القوة النطقية، فإنها ما لم تعلم تبعة الغدر والخيانة، وفائدة الفضيلة المقابلة لهما، لم تف بعهد.

وقوله: (والصابرين في البأساء)، أي الشدة الفقر والضرء، أي المرض و الزمانة. (وحين البأس)، أي الحرب من باب الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية. (أولئك)، الموصوفون بهذه الفضائل كلها، الثابتون في مقام الإستقامة، (الذين صدقوا) الله في مواطن التجريد بأفعالهم التي هي البر كلها. (وألئك هم المتقون)، عن محبة غير الله حتى النفس، المجردون عن غوشي النشأة والطبيعية.

ويمكن أن يؤوّل المال بالعلم الذي هو مال القلب، لأنه يقوى به ويستغني. أي أعطى العلم مع كونه محبوباً ذوي قربي، القوى الروحانية لقربها منه، ويتامى القوى النفسانية، لإنقطاعها عن نور الروح الذي هو الأب الحقيقي ومساكين القوى الطبيعية لكونها دائمة السكون، لثواب البدن، وعلمها علم الأخلاق وسياسات الفاضلة.

ثم إذا ارتوى من العلم علم المعارف، والأخلاق والآداب والمعاش، جملة وتفصيلاً، وفرغ عن نفسه، أفاض على أبناء السبيل، أي السالكين والسائلين. أي طلبه العلم، وفي فك رقاب عبدة الدنيا والشهوات من أسرهم بالوعظ والخطابة، وأقام صلاة الحضور. أي أدامها بالشاهدة، وآتى ما يزيك نفسه عن النظر إلى الغير، والتفاتات الخواطر بالنفي ومحو الصفات، والموفون بعهد الأزل، بملازمة التوحيد وإفناء الذات، والآتية، والصابرين في بأساء الإفتقار إلى الله دائماً، وضراء كسر النفس وقمع الهوى، وحين يأس محاربة الشيطان، أولئك الذين صدقوا الله في الوفاء بعهد، وعزيمة السلوك وعقده، وأولئك هم المتقون عن الشرك، المنزهون عن البقية.

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.²⁹²

Bukanlah kebaikan dengan memalingkan wajah ke arah timur yang merupakan alam rūḥ dan arah barat yang merupakan alam jasad karena keduanya memiliki keterikatan dan keterbatasan, akan tetapi kebaikan itu bagi orang-orang yang mengesakan Allah yaitu orang-orang yang beriman kepada Allah dan tempat kembali untuk dikumpulkan. karena keyakinan akan tempat untuk dikumpulkan

²⁹² Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 33.

memastikan kekalannya yang abadi dan itulah tempat kembali yang sebenarnya sehingga mampu untuk menyaksikan semua makhluk dengan keanekaragamannya, tidak ada keterbatasan dalam perkumpulan tersebut, termasuk menampakan dengan jelas yang tersembunyi yaitu alam malaikat dan yang nyata yaitu alam para Nabi AS.²⁹³

²⁹³ Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: I, 110. Mengenai penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap ayat ke-177 dari surat al-Baqarah tersebut, Ibn Kathīr menjelaskannya dengan mengutarakan latar belakang turunnya ayat tersebut, termasuk menjelaskan hakikat iman yang terdapat dalam makna ayat ini. Bahwasanya ayat tersebut turun berkenaan dengan seperti yang disebutkan oleh Ibn Abū Ḥātim, telah menceritakan kepada kami ayahku, telah menceritakan kepada kami Ubaid Ibn Hishām al-Ḥalbī, telah menceritakan kepada kami Ubaidillah Ibn Amr, dari Āmir Ibn Shāfi, dari ‘Abdul Karīm, dari Mujahid, dari Abū Dhār r.a., telah menceritakan bahwa ia pernah bertanya kepada Rasulullah SAW. tentang iman, “Apakah yang dinamakan iman itu?” Maka Rasulullah SAW membacakan kepadanya firman Allah SWT surat al-Baqarah ayat 177, artinya:

“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa”.

Mujahid melanjutkan kisahnya, bahwa setelah itu Abū Dhār kembali bertanya, dan Rasulullah SAW membacakan lagi ayat ini kepadanya. Kemudian Abū Dhār bertanya lagi, maka Rasulullah SAW menjawab:

إِذَا عَلِمْتَ حَسَنَةً أَحْبَبْتُهَا قَلْبِكَ، وَإِذَا عَلِمْتَ سَيِّئَةً أَبْغَضْتُهَا قَلْبِكَ.

Apabila kamu hendak mengerjakan suatu kebaikan, maka buatlah hatimu cinta kepadanya, dan apabila kamu hendak melakukan suatu keburukan, maka buatlah hatimu benci kepadanya.

al-Mas’ūdi mengatakan, telah menceritakan kepada kami al-Qāsim Abdur Raḥmān, bahwa ada seorang lelaki datang kepada sahabat Abū Dhār, lalu lelaki itu bertanya, “Apakah iman itu?” Kemudian Abū Dhār membacakan kepadanya ayat : 177 dari surat al-Baqarah.

Kemudian lelaki itu berkata, “aku tanyakan kepadamu bukanlah masalah kebajikan.” Maka Abū Dhār r.a. menceritakan kepadanya bahwa ada seorang lelaki datang kepada Rasulullah SAW, lalu menanyakan kepadanya seperti pertanyaan yang baru kamu ajukan kepadaku, maka beliau SAW membacakan ayat ini kepadanya. Akan tetapi, lelaki itu masih kurang puas sebagaimana kamu kurang puas. Maka akhirnya Rasulullah SAW bersabda kepadanya dan mengisyaratkan dengan tangannya:

الْمُؤْمِنُ إِذَا عَمِلَ حَسَنَةً سَرَّهُهُ وَرَجَا ثَوَابَهَا، وَإِذَا عَمِلَ سَيِّئَةً أَحْرَزْتُهُ وَخَافَ عِقَابَهَا.

Dan termasuk di dalam tempat dikumpulkannya semua makhluk tersebut terdapat “*al-Kitāb*” (al-Quran: Firman Allah SWT) yang menggabungkan antara kejelasan hukum dan ma‘rifat sehingga menghasilkan ilmu Istiqōmah setelah kesempurnaan tauhīd baik secara umum ataupun terperinci dalam perbuatan-perbuatan yang disebutkan setelah ini. Maka sesungguhnya “*Istiqōmah*” adalah tempat terkumpulnya semua kekuatan untuk mematuhi perintah Tuhan, dikarenakan sifat ini mampu mensinari *rūh* pemiliknya ketika bertemu dengan Allah SWT dalam keadaan kekal sesudah kesirnaan.²⁹⁴

Itulah yang disebut dengan posisi keadilan, sejatinya sifat (Keadilan) itu selalu dalam naungan kebenaran yang dijalani dengan peng-Esa-an kepada Allah SWT dalam segala bentuk rasa cinta kepada-Nya, dalam keadaan membutuhkan pertolongan-Nya, atau dalam keadaan membenci-Nya. Sebagaimana dikatakan oleh Ibn Mas'ud RA; “Engkau memberi atas nama-Nya, dan engkau dalam keadaan sehat, maka kesehatan itu mengharapkan kehidupan selanjutnya dan takut kepada kefakiran, dan janganlah kamu lalai sampai ketika nafas tersendat pada tenggorokan, saya berkata kepada si fulan “Beginikah” dan kepada si fulan yang lain “Beginikah”, Allah SWT berfirman: “Mereka membekali atas jiwa-jiwa mereka”, Walau dalam keadaan sulit ataupun dalam keadaan mencintai Allah. Agar hati-hati mereka tidak disibukkan dengan yang lainnya, hal itu dikarenakan Allah SWT *riḍā* atas apa yang telah diberikan kepada mereka, atau atas rasa suka

Orang mukmin itu apabila melakukan suatu kebaikan, ia merasa gembira dan mengharapkan pahalanya; dan apabila dia mengerjakan suatu keburukan (dosa), maka hatinya sedih dan takut akan siksaannya. Uraian lebih lanjut terdapat pada, Abū al-Fidā’i Ismā’īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : I, 196.

²⁹⁴*Ibid*, 110.

memberi terhadap kebaikan jiwa mereka, sesungguhnya kemuliaan itu adalah kegembiraan atas kebaikan jiwa yang suka memberi.²⁹⁵

Dan firman Allah SWT: “*wa ātā al-māla*” serta firman Allah “*wa ātā al-zakāta*”, ini termasuk sifat belas kasihan yang merupakan kesempurnaan kekuatan untuk sesuatu dan membatasinya dengan apa yang berhubungan kewajiban di dalamnya, dan firman Allah ta‘ālā: “*wa al-mūfūna bi ‘ahdihim idhā ‘āhadū*”, ini termasuk sifat keadilan yang pasti didalamnya terdapat kebijaksanaan sifat ini merupakan manifestasi kesempurnaan kekuatan berpikir yang apabila tidak dipelajari maka individu tersebut akan terjerumus ke dalam kebohongan dan kekhianatan akhirnya tidak bisa menjalankan janji-janjinya.²⁹⁶

Firman Allah SWT “*wa al-ṣābirīna fī al-ba’sāi*” yang dimaksud dengan “*al-ba’sāi*” adalah keadaan sulit, fakir, sempit ekonomi atau maksud yang lain adalah dalam keadaan sakit bertahun-tahun, adapun kata “*wa hīna al-ba’si*” maksudnya ialah peperangan yang terdapat di dalamnya keberanian terhadap musuh sejatinya yaitu kekuatan amarah yang sempurna, sehingga kata “*ulāika*” maksudnya ialah mereka yang memiliki sifat-sifat kemuliaan seperti ini, itulah orang-orang yang memiliki ketetapan dalam ke-istiqōmah-an dan meyakini Allah SWT dalam semua bentuk perbuatan-perbuatan yang mereka lakukan untuk mendapatkan keberkahan. Sehingga kata “*wa ulāika humul muttaqūn*” yang dimaksud adalah mereka yang tidak mencintai sesuatu kecuali karena Allah SWT, termasuk didalamnya (mencintai sesuatu) bukan karena jiwa-jiwa mereka yang

²⁹⁵ *Ibid*, 110.

²⁹⁶ *Ibid*, 111.

penuh dengan gejalak, dan bukan karena prilaku mereka yang hanya berupa tipuan belaka.

Dan dimungkinkan untuk ditakwilkan, kata “*al-māl*” menjadi “*al-‘ilmu*”, karena ilmu adalah kekayaan hati yang dengannya manusia menjadi kuat dan tidak membutuhkan yang lainnya. Ilmu itu diberikan kepada kerabat karena didasari dengan rasa cinta yang merupakan kekuatan rohani sebagai tanda kedekatan mereka dan menjadikan jiwa-jiwa mereka menjadi kuat. Hal ini disebabkan adanya jarak antara cahaya rūḥ mereka masing-masing sebagai pemilik, dan tempat berdiamnya badan yang sebenarnya. Adapun ilmu yang dimaksud adalah ilmu akhlak dan Ilmu Politik yang baik.

Kemudian apabila ilmu tersebut meningkat ke derajat ilmu ma’rifat, akhlak, adab dan ilmu kehidupan baik dalam artian umum atau terperinci sampai pada rasa tidak membutuhkan ilmu-ilmu itu lagi, maka dibagikanlah ilmu-ilmu tersebut kepada orang-orang secara umum atau yang meminta ilmu tersebut secara khusus. Termasuk didalamnya, kepada orang-orang yang ingin membebaskan diri mereka dari budak budak dunia dan shahwat dengan cara memberikan nasihat dan pencerahan, mengajak mereka untuk mendirikan shalat dan memeliharanya dengan kesaksian, memberikan dengan apa yang mensucikan jiwa sehingga tidak membutuhkan pertolongan orang lain, dan mampu menjauhkan diri dari marabahaya, memenuhi perjanjian yang pertama kali dilakukan yaitu memelihara ketauhidan dan meniscayakan kekekalan yang lainnya, menanamkan rasa sabar atas kefakiran kepada Allah SWT dengan cara membebaskan jiwa yang terus-

menerus condong terhadap materi dan pengekangan atas hawa nafsu, terutama ketika berperang melawan shaitan.²⁹⁷

Mereka itulah manusia-manusia yang meyakini Allah dengan cara melaksanakan isi perjanjian yang pertama, ber-etika dengan keagungan akhlak dan akhirnya mereka adalah manusia yang bertaqwa (membersihkan diri) dari kemushrikan dan menjauhkan diri dari ketergantungan terhadap materi.²⁹⁸

Penerapan metode *ta'wīl* dan tasawuf praktis dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, sangat jelas terlihat dalam penafsiran Ibnu 'Arabī diatas, seperti pemaknaan "arah timur" yang dimaknai sebagai alam jasad dan "arah barat" yang dimaknai sebagai alam *rūh*. Terdapat juga ketika mamaknai "harta" dengan "ilmu" yang merupakan kekayaan hati manusia, dengannya manusia menjadi kuat dan bijaksana dalam menjalani kehidupan, terlebih ilmu tersebut terus meningkat derajatnya sampai menjadi ilmu ma'rifat dan digunakan untuk *mukāshafah* tentang keberadaan alam ghaib seperti alam malaikat, hari akhir, surga dan neraka. Ataupun *mukāshafah* tentang keberadaan alam nyata seperti alam para Nabi AS terdahulu. Menurut Ibnu 'Arabī dalam penafsiran tersebut, jika manusia sudah sampai derajat *mukāshafah*, maka manusia akan mendapatkan *mūhibah* dari Allah yang berupa sifat ketakwaan yakni sifat *taqī* atau membersihkan diri dari kemushrikan dan membebaskan diri dari ketergantungan terhadap materi atau dunia, sehingga memulai kehidupan dengan ke-*zuhud*-an dan ke-*wara'*-an.

Penafsiran Ibn 'Arabī pada akhir ayat ini, mendapat penjelasan yang mendalam dari penafsiran Ibn Kathīr yang mengatakan;

²⁹⁷ *Ibid*, 111.

²⁹⁸ *Ibid*, 111.

“Bahwa sesungguhnya Allah SWT, setelah memerintahkan kepada orang-orang mukmin pada mulanya untuk menghadap ke arah Baitul Maqdis, lalu Allah memalingkan mereka ke arah Ka’bah, maka hal tersebut terasa berat oleh segolongan orang-orang dari kalangan Ahli Kitāb dan sebagian kaum muslim. Maka Allah SWT menurunkan penjelasan hikmah yang terkandung di dalam hal tersebut yang intinya berisikan bahwa tujuan utama dari hal tersebut tiada lain adalah taat kepada Allah dan mengerjakan perintah-perintah-Nya dengan patuh, serta menghadap ke arah mana yang dikehendaki-Nya dan mengikuti apa yang telah dishari’atkan-Nya.

Demikianlah makna kebajikan, ketakwaan, dan iman yang sempurna; dan kebajikan serta ketaatan itu tidak ada kaitannya sama sekali dengan kepatuhan menghadap ke arah timur atau barat, jika bukan karena perintah Allah dan shari’atnya”²⁹⁹.

4. Halalnya makanan ahli kitab dan nikah dengan mereka.

Q.S. al-Māidah Madaniyyah/5 : 4-5.

“يَسْطُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۚ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ”

(قل أحل لكم الطيبات) من الحقائق والمعارف الحقيقية، والفضائل العلمية، التي تحصل لكم بعقولكم، وقلوبكم، وأرواحكم.

(وما علمتم) من جوارح حواسكم الظاهرة، والباطنة، وسائر قواكم، وآلاتكم البدنية، في اكتساب الفضائل والآداب، محرّصين. (تعلمونهن علمكم الله) من علوم الأخلاق، والشرائع التي تبين طريق الإحتذاء من الحظوظ على وجه العدالة. (فكلوا مما أمسكن عليكم) مما حصلن لكم بتعليمكم على ما ينبغي بنية وإرادة قلبية، وغرض

²⁹⁹ Abū al-Fidā’i Ismā’īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : I, 197.

صحيح، يؤدي إلى كمال الشخص أو النوع، لا يهجن، ويثبن، وينرنّ عليه، بميلهنّ وحرصهنّ لطلب لذّتهنّ وشهوتهنّ.

(واذكروا اسم الله عليه) واحضروا بقلوبكم، أنها للصورة الإنسانية الكاملة تقصد وتراد، لا لغرض آخر، واجعلوا الله وقاية لكم في فعلها، حتى تكون حسنة. (إن الله سريع الحساب) يحاسبكم بها في آن، لا في أزمنة، كحصول هيئاتها في أنفسكم عند ارتكابها.

Mereka menanyakan kepadamu: “Apakah yang dihalalkan bagi mereka?”. Katakanlah: “Dihalalkan bagimu yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang buas yang telah kamu ajar dengan melatih nya untuk berburu; kamu mengajarnya menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu. Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah atas binatang buas itu (waktu melepaskannya). Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat cepat hisab-Nya. Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi.³⁰⁰

Untuk memahami isi kandungan ayat ke-4 dari surat al-Mā'idah ini, diperlukan pemahan terlebih dahulu pada ayat sebelumnya yang didalamnya terdapat kalimat “*al-yauma akmaltu lakum dīnakum*”, menurut Ibn ‘Arabī bahwa penyempurnaan agama terjadi dengan penjelasan syari’at-syari’at (hukum-hukum) dan bagaimana manusia tersebut berinteraksi sesamanya, sehingga penyempurnaan nikmat akan terjadi dengan keseriusan manusia untuk berhidayah atau beriman kepada Allah SWT.³⁰¹ Adapun agama Islam yang dimaksud memiliki dua makna: *Pertama*, penyerahan dan kepasrahan diri manusia dengan tulus ikhlas

³⁰⁰ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 143.

³⁰¹ Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid: I, 310.

kepada Allah SWT ketika terlihat dengan jelas olehnya keagungan ciptaan-ciptaan-Nya dan kesempurnaan sifat-sifat-Nya. *Kedua*, penyerahan jiwa dan raga untuk di-*fanā*-kan ketika penampakan Dhāt-Nya. Sehingga makna ayat sesudahnya dapat dipahami bahwa agama berfungsi sebagai pembatas untuk melaksanakan syari'at-syari'at Allah SWT dengan adanya halal dan haram didalamnya, semua ini bertujuan untuk menerangkan Dhāt-Nya yang Maha Pengampun bagi manusia yang melakukan sesuatu yang haram dalam keadaan terpaksa tanpa melebihi batas keimanan untuk menyelamatkan jiwa dan raganya, dan untuk menjelaskan sifat-Nya yang Maha Penyayang atas semua manusia sebagai petanda kesempurnaan sifat-sifat-Nya dan keagungan hikmah dibalik larangan-larangan-Nya.

Makna kata “*qul uḥilla lakum al-ṭayyibāt*” adalah katakanlah (wahai Muhammad) telah dihalalkan kepada kalian wahai manusia, kebaikan-kebaikan yang didapatkan dari kebenaran-kebenaran yang hakiki dan ilmu pengetahuan yang memiliki keistimewaan. Kesemua dari kebaikan tersebut, kalian mendapatkannya melalui akal-akal (pikiran-pikiran), hati-hati, dan rūḥ-rūḥ kalian.³⁰²

Maksud dari firman Allah SWT, “*wa mā ‘alamtum*” yakni kebaikan-kebaikan dari apa yang kalian ajarkan kepada binatang-binatang pemburu yang nyata kalian miliki atau kepada citra-rasa yang tersembunyi dalam diri kalian, termasuk kepada kekuatan-kekuatan dan peralatan-peralatan untuk tubuh kalian, kesemuanya untuk mendapatkan keistimewaan dalam ber-etika yang terus menerus kalian tempa dan latih. Sebagaimana Allah SWT mengajarkan kalian

³⁰² *Ibid*, 311.

tentang perihal tersebut melalui ilmu-ilmu akhlaq dan syari'at-syari'at yang menjelaskan jalan yang lurus dari beberapa jalan kehidupan dengan cara berkeadilan. Maka nikmatilah hasil-hasil yang kalian usahakan dari proses pembelajaran terhadap hati kalian, berupa perbaikan niat dan kemauan, karena tujuan yang benar akan memberikan kesempurnaan dalam kepribadian dan perbuatan, sehingga kepribadian dan perbuatan yang sempurna tidak akan pernah menyengsarakan, memaksakan kehendak, dan selalu menjaganya untuk tidak mengikuti hawa nafsu (kelezatan) dan shahwat dunia.³⁰³

Sedangkan maksud dari firman Allah SWT, “*wa udhkurū isma Allāh ‘alaihi*”, adalah menghadirkan-Nya didalam hati oleh setiap manusia, dikarenakan seruan dan tujuan dari ayat ini adalah setiap individu-individu manusia, bukan untuk selain manusia. Maka jadikanlah Allah SWT sebagai pelindung atas segala perbuatan, sehingga semua perbuatan tersebut akan menjadi kebaikan. Hal ini disebabkan karena Allah SWT sungguh cepat penghitungannya terhadap perbuatan-perbuatan yang dilakukan pada waktu tersebut, bukan pada waktu-waktu yang sudah lampau, sebagaimana jiwa-jiwa kalian hadir ketika melakukan perbuatan tersebut.³⁰⁴

³⁰³ *Ibid*, 311-312.

³⁰⁴ *Ibid*, 312. Penafsiran Ibn ‘Arabī tentang halalnya makanan (sembelihan) ahli al-Kitāb yang menjadi pokok bahasan pada ayat ke-5 dari surat al-Māidah tersebut, dijelelasan lebih mendalam oleh Ibn Kathīr dalam penafsirannya dengan mengatakan;

Beberapa dari kalangan sahabat dan tabi‘īn seperti Abdullah Ibn ‘Abbās, Abū Umāmah, Mujaḥid, Saīdah Ibn Zubair, ‘Ikrimah, al-Ḥasan, Makḥūl, Ibrāhīm, al-Nakh’ī, al-Saddī, dan Muqātil Ibn Ḥayyān mengatakan yang dimaksud dengan makanan disini adalah sembelihan mereka (orang-orang Ahli al-Kitāb). Masalah ini telah disepakati dikalangan para ulama, sesungguhnya sembelihan Ahli al-Kitāb itu halal bagi kaum muslim karena mereka pun mengharamkan sembelihan yang diperuntukkan selain Allah SWT dan dalam sembelihan mereka tidak disebutkan kecuali hanya nama Allah SWT yang Maha Suci lagi Maha Agung. Uraian lebih lanjut terdapat pada, ‘Imāduddin Abū al-Fidā’ī Ismā’īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : II, 19. Pembahasan ini terdapat juga pada Abū Bakar Jābir al-Jazāiri, *Minḥāju al-Muslim*, (Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah, tth), 130.

Menurut Ibn ‘Arabī bahwa ayat ke-5 dari surat al-Māidah tidak perlu ditafsirkan, dikarenakan semakna dengan ayat ke-4, sehingga memberikan pemahaman bahwa sembelihan ahli kitab dan menikahi perempuan-perempuannya diharamkan bagi orang-orang beriman yang selalu menghadirkan Allah dalam hatinya.

Dari penafsiran Ibnu ‘Arabī diatas, sangat jelas ulama tafsir ini memaksimalkan kekuatan *rasionalistik intiunitif* yaitu kekuatan dalam menggali makna al-Qur’an melalui akal dan perasaan untuk memasukkan nilai-nilai ‘*amaliyah* tasawuf yang berlandaskan *mujāhadah* dan *dhauq*. Hal yang sedemikian akan terlihat jelas, seperti ketika Ibnu ‘Arabī memaknai Islam ayat ke-3 dari surat al-Māidah dengan dua pemaknaan, *pertama*; Islam berarti penyerahan diri dengan ikhlas kepada Allah. Kedua; penyerahan jiwa ketika di-*fanā*-kan untuk bertemu dengan Dhāt Allah SWT. Maka, dengan dua pendefinisian agama Islam sebagaimana yang dimaknai, akan menimbulkan keyakinan bahwa agama Islam adalah agama yang diterima oleh Allah dalam kehidupan dunia yang bersifat nyata ataupun dalam kehidupan akhirat yang bersifat abadi. Kekuatan *rasionalistik intiunitif*, juga terlihat dalam penafsiran yang lain terhadap ayat ke-4 dari surat al-Māidah, Ibnu ‘Arabī menyebutkan, bahwa semua *ṭayyibāt* atau kebaikan yang diharamkan oleh Allah SWT, manusia mendapatkannya melalui akal-akal atau pikiran-pikirannya, hati-hati atau perasaan-perasaannya dan *rūḥ-rūḥ*-nya yang berupa kebenaran yang hakiki (wahyu atau ilham) dan ilmu pengetahuan.

Penafsiran Ibn ‘Arabī tentang halalnya makanan (sembelihan) ahli al-Kitab yang menjadi pokok bahasan pada ayat ke-5 dari surat al-Māidah

tersebut, dipelelasan lebih mendalam oleh Ibn Kathīr dalam penafsirannya dengan mengatakan;

“Beberapa dari kalangan sahabat dan tabi‘īn seperti Abdullah Ibn ‘Abbās, Abū Umāmah, Mujāhid, Saīdah Ibn Zubair, ‘Ikrimah, al-Ḥasan, Makḥūl, Ibrāhīm, al-Nakh‘ī, al-Saddī, dan Muqātil Ibn Ḥayyān mengatakan yang dimaksud dengan makanan disini adalah sembelihan mereka (orang-orang Ahli al-Kitāb). Masalah ini telah disepakati dikalangan para ulama, sesungguhnya sembelihan Ahli al-Kitāb itu halal bagi kaum muslim karena mereka pun mengharamkan sembelihan yang diperuntukkan selain Allah SWT dan dalam sembelihan mereka tidak disebutkan kecuali hanya nama Allah SWT yang Maha Suci lagi Maha Agung”.³⁰⁵



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

³⁰⁵ Abū al-Fidā’i Ismā’īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid : II, 19. Pembahasan ini terdapat juga pada Abū Bakar Jābir al-Jazāiri, *Minhāju al-Muslim*, (Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah, tth), 130.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan.

Dari uraian dan analisis yang telah peneliti paparkan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat ditarik kesimpulan berdasarkan fokus masalah sebagai berikut, yaitu :

- a. Terminologi pluralitas agama dalam al-Qur'an dapat ditinjau dari dua argumentasi : *Pertama*, argumentasi bahwa pluralitas agama berangkat dari larangan pemaksaan dalam memeluk agama tertentu, sehingga memunculkan sifat klaim kebenaran atas agamanya sendiri sementara agama orang lain adalah agama yang salah dan sesat. *Kedua*, argumentasi bahwa pluralitas agama tidak hanya menunjukkan kebenaran suatu agama, selama esensi keberagamaan, yakni penyerahan diri secara total kepada Tuhan menjadi pandangan hidupnya.
- b. Penafsiran Muhyiddin Ibn 'Arabī tentang ayat-ayat pluralitas agama dari aspek akidah, ibadah dan mu'amalah, membenarkan terdapatnya pluralitas agama yang didalamnya ada kesamaan dan perbedaan antar agama, didasari azas saling menghormati, toleransi dan beramal kebajikan.

B. Implikasi Teoritik.

Implikasi teoritik dari penelitian adalah: *Pertama*, menegaskan bahwa pluralitas agama menurut Ibn 'Arabī adalah pengakuan adanya kesamaan dan

perbedaan dalam beragama yang didasari dengan azas saling menghormati, toleransi, dan beramal kebajikan, bukan dengan paham bahwa semua agama sama. Dalam perspektif Ibn ‘Arabī hanya satu agama yang lebih khusus kebenarannya diantara agama-agama yang benar. Ini menegaskan bahwa Ibn ‘Arabī seorang pluralistis bukan pluralis. *Kedua*, Penelitian ini membuktikan dan menegaskan pendapat bahwa Ibn ‘Arabī dalam menafsirkan al-Qur’an, menggunakan metode *taḥlīli ijmāli al-bayāni bil iqtirān* yang bercorak esoterik atau *sufistik-filosofis*.

C. Keterbatasan Studi

Data yang menjadi referensi penulisan disertasi ini diambil dari berbagai macam sumber ilmiah, baik dari buku, jurnal, kamus, ensiklopedi, dan yang lainnya. Namun demikian, peneliti merasa belum puas karena masih banyak ayat-ayat yang semisal dan semakna dengan ayat-ayat pluralitas agama dalam penelitian ini yang belum dikaji penafsirannya dari kitab “*Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*” karya Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī. Hal ini diperlukan untuk mengetahui lebih dalam pemikiran yang berupa penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap ayat-ayat pluralitas agama, dan juga sebagai data perbandingan sehingga penelitian ini dapat lebih dipertanggung-jawabkan. karena keterbatasan waktu dalam melakukan penelitian. Sehingga penelitian ini perlu disempurnakan dengan melakukan kajian-kajian, terutama kajian tafsir terhadap ayat-ayat pluralisme agama yang belum dikaji penafsirannya, baik dari kitab-kitab tafsir secara umum ataupun difokuskan dari kitab “*Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*” karya Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī.

D. Saran-saran

Untuk menyempurnakan penelitian ini, disarankan adanya penelitian lanjutan yang berupa kajian-kajian, terutama kajian tafsir terhadap ayat-ayat pluralisme agama yang belum dikaji penafsirannya, baik dari kitab-kitab tafsir secara umum ataupun difokuskan dari kitab “*Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*” karya Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī.

Kajian terhadap ayat-ayat pluralisme agama dalam al-Qur’an yang bersumber dari kitab-kitab tafsir perlu mendapatkan perhatian khusus dari kalangan intelektual Islam, agar umat ini lebih menyakini akan kebenaran agama Islam dan lebih toleransi terhadap umat agama yang lain, karena seorang muslim yang pluralistis akan mengakui agama Islam itu benar disatu sisi, tapi disisi lain mengakui adanya perbedaan atau keragaman agama. Hal inilah yang menjadikan umat Islam, *ummatan wusatan* atau manusia-manusia yang moderat.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arabī, Muḥyiddīn Ibn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Yaqzah al-‘Arabiah, 1968.
- , *al-Futūhāt al-Makiyyah*, Beirut: Dār al-Ṣādir, tth.
- , *Sufi-sufi Andalusia*, terj. M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1994.
- ‘Abdullah, Zaid ‘Umar al-‘Īsh, *al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī; al-Ta’sīl wa al-Tamthīl*, Riyāḍ: Maktabah al-Rushdi, 2005.
- Affandi, Abdullah Khozin, *Berkenalan dengan Fenomenologi dan Hermeneutik*. Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007.
- Affifi, A.E., *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabī*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- Ali, Yunasril, *Sufisme dan Pluralisme; Memahami Hakikat Agama dan Relasi Agama-agama*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2012.
- Arif, Syamsuddin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, 2008.
- Awsi (al), ‘Alī, *al-Ṭabāṭabā‘ī wa Minhājuhu fī Tafsīrihi al-Mīzān*, Teheran. al-Jumhūriyah al-Isālmīyah fī Irān.
- Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Bannā (al), Jamāl, *Hurriyah al-Fikr wa al-I’tiqād fī al-Islām (al-Qur’an Kitab Pluralis; Fiqih Relasi Antar Agama)*, terj. Anis M., Yogyakarta : Barokah Press, 2010.
- Budiman, Watung, “*Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur’an, Liberalisme dan Pluralisme*”, Bandung: Mizan 2000.
- Chazin, A., “Perbandingan Tafsir Antara al-Manār dan al-Kashshāf: Tinjauan dari Segi Corak dan Pandangan Teologis” *Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah*, Jakarta: Perpustakaan UIN, 1993.
- Chittick, William C., *Dunia Imajinal Ibn ‘Arabī; Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, terj. Ahmad Syahid, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

- , *Sufi Path of Knowledge; Hermeneutika al-Qur'an Ibn 'Arabī*, terj. Ahmad Nidjam, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, terj. Moh. Khozim dan Suhadi, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- , *Dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah, Bandung: Mizan, 2004.
- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta : PT. Adhi Aksara Abadi, 2011
- Effendi, Djohan, “Kemusliman dan kemajemukan”, dalam TH Sumartana (ed), *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian-Interfidei, 1994.
- Fandik (al), Muḥammad Thābit, dkk. *Dāiratul Ma'ārif al-Islāmiyah*, Kairo: Intishārāt Jihān, 1993.
- Farmawī (al), ‘Abd al-Ḥayyi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, Mesir: Maḥba‘ah al-Ḥaḍārah al-‘Arabiyah, 1977
- Fārukh, Umar, *Tārīkh al-Fikr al-‘Arabī Ilā Ayyām Ibn Khaldun*, Beirut: Dār al-‘Ilm al-Malāyīn, 1972.
- Fauḍah, Muḥammad Bashūnī, *Tafsīr-Tafsīr al-Qur’ān Perkenalan dengan Metodologi Tafsīr*, terj. H.M. Mohtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, Bandung: Pustaka Firdaus, 1987
- Gibb, H.A.R. (ed), “*Ibn 'Arabī*”, *Encyclopedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1971.
- Haikal, Muḥammad Ḥusain, *Ḥayāt Muhammad*, Kairo : Dar al-Ma’rif, t.t.
- Hamīd, Naṣr Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1994.
- , *al-Khitāb wa al-Ta’wīl*, Beirut: Markaz al-Thasaqafī al-‘Arabī, 2000.
- Hidayat, Komaruddin & Ahmad Gaus AF, *Passing Over: Melintas Batas Agama*, Jakarta Gramedia Paramadina, 1998.
- Hirtenstein, Stephen, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Shaikh al-Akbar Ibn 'Arabī*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Hornby, A.S., et.al., *The Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford Universty Press, 1972.

- Husaini, Hadian & Abdurrahman al-Baghdādī, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2008.
- I'Zutsu, Toshihiko, *Ibn 'Arabī, The Encyclopedia of Religion*, edisi Mireca Ellade, New York, London Macmillan dan Callin Macmillan, 1987.
- 'Imārah, Muḥammad, *Islam dan Pluralitas Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*, terj. Abdul Hayyie al-Kattanie, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Ishāq, Ibn, *al-Sīrah al-Nabawiyat*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2004.
- 'Iyāzi, Sayyid Muḥammad 'Ali, *al-Mufasssīrūn Hayatuhum wa Manhājūhum*, Tehran: al-Muassah al-Ṭabā'ah wa al-Nasr wazārah al-Thaqāfah al-irshād al-Islāmī, 1373 H.
- Jazāirī, Abū Bakar Jābir al-, *Minhāju al-Muslim*, Kairo : al-Maktabah al-Qayyimah, t.th.
- Ka'bah, Riyal, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam, Bingkai gagasan yang berserak*, (Ed.) Suruin, Bandung: Penerbit Nuansa, 2005
- Kathīr, Imāduddīn Abū al-Fidā'i Ismā'il Ibn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim*, Beirūt : Muassasah al-Kutub al-Thaqāfīyah, 1993.
- Khan, Khan Sahib Khaja, *Cakrawala tasawuf*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta: Rajawali Pers, 1987.
- Latif, Yudi, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007.
- Moeliono, Anton M. dkk, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka (Departemen P dan K), 1990.
- Moqsith, Abd., "Perspektif al-Qur'an Tentang Pluralitas Umat Beragama", Disertasi-UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007.
- Muḥammad, Ḥussain, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, Bandung: al-Mizan, 2011.

- Mukhlis, “Legalitas Agama Menurut Ibn ‘Arabī”, *Al-Jami’ah*, Vol.43, No.2 (2005).
- Munawar (al), Said Agil Husin Munawar, *al-Qur’an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah, Bandung: Mizan, 1997.
- Musatqim, Abdul, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nasir, M. Ridlwan, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin Dalam Memahami al-Qur’an*, Surabaya : Imtias, 2.
- Naşr, Sayyid Ḥusain, *Tiga Pemikiran Islam*, terj. Ahmad Mujahid, Bandung, Risalah, 1986.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam; Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Qaṭṭān (al), Mannā’, *Mabaḥith fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Manshūrāt al-‘Ashr al-Ḥadīth, 1973
- Qaramaliki, Muḥammad Ḥasan Qarḍan, *al-Qur’an dan Pluralisme Agama*, terj. Abdurrahman Arfan, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Qurṭubī (al), *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2002.
- Quṭb, Sayyid, *Tafsīr fi Zilāl al-Qur’ān* terj. Drs. As’ad Yasin dkk, Jakarta : Gema Insani Press, 2003.
- Rahman , Fazlur, *Tema Pokok Al-Qur’an*, Bandung; Pustaka, 1417 H – 1996 M.
- Rippin, Andrew, “*Tafsir*” *The Encyclopedia of Religion*, London Mac Millan Publishing Company, 1987.
- Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Rūmy (al), Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān, *Uşūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, (Riyādh: Maktabah al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’ūdiyah, t.th.
- Sābiq, Sayyid (al), *Fiḥu al-Sunnah*, Kairo: Dār al-fathu li al-I’lām al-‘Arabī, 1996.

- Şābūni (al), Muḥammad ‘Alī, *Rawāi‘u al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, Beirut: Maktabah al-‘Aşriyyah, 2012.
- Sachedina, Abdulaziz, *Kesetaraan Kaum Beriman, Akar Pluralisme Demokratis Dalam Islam*, (Terjemahan dari: *The Islamic Roots of Democratic, Pluralism*, 2001) terj: Satrio Wahono, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Shihāb, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 2001.
- Shihāb, M. Quraish, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jakarta: Lentera Hati, 1992.
- , *Membumikan al-Qur‘ān*, Bandung: Mīzan, 2013.
- Sirāj, Sa‘īd ‘Āqil, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, Bandung: Mizan, 2006.
- Summa, Muḥammad Amīn, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur‘an: Telaah Aqidah dan Syari‘ah*, Jakarta : Pustaka Firdaus, 2001.
- Suyūṭi (al), Jalāluddīn, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Ṭabarī (al), *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta‘wīl al-Qur‘ān*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999.
- Thoha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis*, Jakarta: Perspektif, 2005.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusen, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, Beirut: Dār al-Kutub al-Hadīth, 1976.
- Zamakhsharī (al), *al-Kashshāf*, Mesir : Maktabah Mesir, t.t,
- Zaqzūq, Muḥmūd Ḥamdī, *Reposisi Islam di Era Globalisasi*, terj. Abdullah Hakam Syah, Yokyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- Zarqānī (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, Kairo : ‘Īsā al-Bāb al-Halabī wa Shurakā’uhu, tth.
- Zuhailī (al), Wahbah, *al-Tafsīr al-Wajīz*, Beirut : Dār al-Fikr. 1994.